

ks. Bogdan Ferdek

**LOGOS NADZIEI.
CAMINO JAKO LABORATORIUM NADZIEI**

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU**

ks. Bogdan Ferdek

**LOGOS NADZIEI.
CAMINO JAKO
LABORATORIUM NADZIEI**

*Profesorowi Horstowi Bürklemu
(09 VI 1925 – 24 IV 2015)*

Wrocław 2020

Recenzenci tomu
ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Kraków

dr hab. Piotr Lorek,
Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

Projekt okładki
Robert Leonhard

Korekta
dr Agnieszka Łoza

Wydawca
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
tel. 71 322 99 70
e-mail: pwt@pwt.wroc.pl

Copyright by Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2020

Logos nadziei.
Camino jako
laboratorium nadziei (03/2018/B)
ISBN 978-83-66545-11-3

Realizacja projektu naukowego
Logos nadziei. Camino jako
laboratorium nadziei (03/2018/B)
finansowanego ze środków na potencjał badawczy
przyznanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Przygotowanie do druku
Usługi Poligraficzne Bogdan Kokot vel Kokociński w spadku
ul. Nowa Osada 21a, 57-400 Nowa Ruda
tel. / faks 74 872 50 92
e-mail: drukarnia@kokocinski.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
1. TEO-LOGIA NADZIEI	15
1.1. LIZBONA MIASTEM NADZIEI	15
1.2. ISTOTA TEOLOGALNEJ NADZIEI	20
1.3. LITURGIA KOTWICĄ NADZIEI	27
1.3. JEDNOŚĆ W NADZIEI	32
1.5. FILOZOFICZNE IMITACJE NADZIEI	36
1.6. MARYJA ZNAKIEM NIEZAWODNEJ NADZIEI	41
2. ANTROPOLOGIA NADZIEI.	45
2.1. PROROCKA MISJA FATIMY	45
2.2. PRZYSZŁOŚĆ JAKO <i>FUTURUM</i> I JAKO <i>ADVENTUS</i>	48
2.3. <i>ADVENTUS</i> I <i>FUTURUM</i> W LITURGII	54
2.4. PRZYSZŁOŚĆ JAKO <i>ADVENTUS</i> W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ	58
2.5. MARKSIZM – <i>FUTURUM</i> JAKO NIEBO.	60
2.6. MARYJA JAKO PROROKINI	74
3. DUCHOWOŚĆ NADZIEI.	77
3.1. PORTO	77
3.2. DUCHOWOŚĆ NADZIEI	81
3.3. LITURGIA I NADZIEJA	86
3.4. EKUMENIZM ŚWIADECTWEM NADZIEI	91
3.5. FILOZOFIA LAICYZMU.	95
3.6. MARYJA JUTRZENKĄ NADZIEI	101
4. ONTOLOGIA NADZIEI	105
4.1. FINISTRA ZNAKIEM <i>DIES IRAE</i>	105
4.2. NADZIEJA SĄDU OSTATECZNEGO	107
4.3. LITURGICZNE <i>DIES IRAE</i>	114
4.4. EKUMENICZNE <i>DIES IRAE</i>	175
4.5. FILOZOFICZNE IMITACJE NADZIEI	197
4.6. MARYJA – GWIAZDĄ NADZIEI	214
5. LOGIZACJA NADZIEI	217
5.1 SANTIAGO – MIASTO LOGOSU NADZIEI	217
5.2. SPÓR O NADZIEJĘ Z <i>LOGOSEM</i> I <i>THELEMĄ</i> W TLE.	224
5.3. <i>LOGIKE LATREIA</i>	235
5.4. EKUMENICZNE <i>THEOSIS</i>	254

5.5. RELATYWISTYCZNO-TECHNOLOGICZNA NADZIEJA	259
5.6. MARYJA IKONĄ NADZIEI	273
ZAKOŃCZENIE	277
BIBLIOGRAFIA	281
SUMMARY:	287

CONTENTS

INTRODUCTION.	9
1. THEOLOGY OF HOPE	15
1.1. LISBON AS A CITY OF HOPE.	15
1.2. THE ESSENCE OF THEOLOGICAL HOPE	20
1.3. LITURGY AS AN ANCHOR OF HOPE.	27
1.3. UNITY IN HOPE	32
1.5. THE PHILOSOPHY OF HOMO DEUS.	36
1.6. MARY, A SIGN OF UNFAILING HOPE	41
2. ANTHROPOLOGY OF HOPE	45
2.1. THE PROPHETIC MISSION OF FATIMA	45
2.2. THE FUTURE AS <i>FUTURUM</i> AND <i>ADVENTUS</i>	48
2.3. <i>ADVENTUS</i> AND <i>FUTURUM</i> IN LITURGY	54
2.4. THE FUTURE AS AN <i>ADVENTUS</i> IN AN ECUMENICAL PERSPECTIVE	58
2.5. MARXISM – <i>FUTURUM</i> AS HEAVEN.	60
2.6. MARY, THE PROPHETESS OF HOPE	74
3. SPIRITUALITY OF HOPE	77
3.1. PORTO – THE APOLOGY OF HOPE	77
3.2. HOLY SPIRIT AND HOPE	81
3.3. HOPE EXPERIENCED IN LITURGY	86
3.4. ECUMENISM OF MARTYRS	91
3.5. THE HOPE OF LAICISM	95
3.6. MARY, THE DAWN OF HOPE.	101
4. ONTOLOGY OF HOPE	105
4.1. FINISTRA AS A SIGN OF <i>DIES IRAE</i>	105
4.2. THE HOPE OF THE LAST JUDGEMENT	107
4.3. LITURGICAL <i>DIES IRAE</i>	114
4.4. ECUMENICAL <i>DIES IRAE</i>	175
4.5. PHILOSOPHICAL IMITATIONS OF HOPE	197
4.6. MARY, THE STAR OF HOPE	214
5. LOGICISING OF HOPE.	217
5.1 SANTIAGO DE COMPOSTELA – CITY OF THE LOGO OF HOPE	217
5.2. THE DISPUTE OVER HOPE WITH <i>LOGOS</i> AND <i>THELEMA</i> IN THE BACKGROUND.	224
5.3. <i>LOGIKE LATREIA</i>	235

5.4. ABOUT THEOSIS FROM THE ECUMENICAL PERSPECTIVE	254
5.5. RELATIVISTIC AND TECHNOLOGICAL HOPE	259
5.6. MARY, THE ICON OF HOPE	273
CONCLUSION	277
BIBLIOGRAPHY	281
SUMMARY	287

WSTĘP

W XXV pieśni *Boskiej komedii* Apostoł Jakub egzaminuje Dantego Alighieri z istoty, źródeł i przedmiotu drugiej cnoty teologalnej - nadziei¹. Św. Jakub nazwany jest „rajskim magnatem”, „Co dlań dziś pątnik zwiedza Compostellę”². Apostoł Jakub został powiązany z nadzieją, ponieważ jest pierwszym męczennikiem z dwunastu apostołów i jedynym z dwunastu, którego męczeństwo jest wprost wspomniane w Nowym Testamencie (Dz 12, 2)³. Męczeństwo jest świadectwem nie tylko wiary, lecz również nadziei. Według Dantego: „Nadzieja [...] jest oczekiwanie Chwały niechybnej, która mi z zasługi Własnej i z Łaski Bożej się dostanie”⁴. Tej chwały doświadczył Jakub w czasie Przemienienia Jezusa (Mk 9, 2–13)⁵. Według Tomasza z Akwinu „W Przemienieniu została zawczasu ukazana jasność przyszłej chwały”⁶. Męczeństwo Jakuba jest więc „słowem o nadziei” według tego, co pisze Apostoł Piotr: ετοιμοι δε αι προς απολογιαν παντι τω αιτουντι υμας λογον περι της εν υμιν ελπιδος (1 P 3, 15)⁷. „Słowem o nadziei” powinna również być teologia zwłaszcza w obliczu ideologicznego optymizmu, który jest ześwieczoną degradacją teologalnej nadziei. Wyrazem tego ideologicznego optymizmu jest piosenka Johna Lennona (1940-1980) *Imagine*:

Wyobraź sobie że nie ma nieba
To nie jest trudne jeśli spróbujesz
Żadnego piekła pod nami
Nad Nami tylko Niebo
Wyobraź sobie wszystkich ludzi
Żyjących dla dzisiaj

Wyobraź sobie że nie ma krajów
To nie jest trudne do zrobienia
Nic dla czego można byłoby zabić albo umrzeć
Żadnych religii
Wyobraź sobie wszystkich ludzi
Żyjących w pokoju

¹ D. Alighieri, *Boska komedia*, Pieśń XXV.

² D. Alighieri, *Boska komedia*, dz. cyt., 16.

³ D. Kotecki, „*The Way of Faith*” of St. James the Greater in the Light of the New Testament, w: *The Way of St. James: Renewing Insights*, red. E. Alarcón, P. Roszak, Pamplona 2017.

⁴ D. Alighieri, *Boska komedia*, dz. cyt., Pieśń XXV, 67.

⁵ Zob. D. Kotecki, dz. cyt., s. 126–128.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, 45, 4.

⁷ „gotowi zawsze do obrony [dla] każdego żądającego [od] was słowa o [tej] w was nadziei”

Mówisz że jestem marzycielem
 Ale nie jestem jedyny
 Mam nadzieje że któregoś dnia przyłączysz się do nas
 I świat będzie żył jako jeden
 Wyobraź sobie żadnych własności
 Zastanawiam się czy potrafisz
 Żadnej chciwości i głodu
 Braterstwo ludzi
 Dziелące się światem

Mówisz że jestem marzycielem
 Ale nie jestem jedyny
 Mam nadzieje że któregoś dnia przyłączysz się do nas
 I świat będzie żył jako jeden

Piosenka Lennona tchnie ideologicznym optymizmem, którego źródłem jest marzenie o życiu „dla dzisiaj” – w pokoju, w braterstwie i w jedności, a równocześnie bez chciwości i głodu, bez państw, które każą zabijać lub umierać za siebie, bez religii z ich eschatologiami mówiącymi o niebie i piekle. Ten ideologiczny optymizm dochodzi do głosu w niektórych odmianach współczesnej filozofii i teologii nadziei. W obliczu takiego ideologicznego optymizmu aktualna jest teologiczna refleksja nad nadzieją, która uczyni teologię „słowem nadziei”. Dawne podręczniki teologii dogmatycznej zawierały traktat o teologicznej wierze, nadziei i miłości⁸. Traktat ten został wycięty ze struktury wykładów teologii dogmatycznej przez różne reformy studiów teologicznych. Nadzieja doczekała się jednak wypowiedzi ze strony Magisterium Kościoła w postaci encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*. Pomimo wycięcia traktatu o nadziei ze struktury wykładów jest ona przedmiotem licznych publikacji teologicznych. Aby się o tym przekonać wystarczy przejrzeć bibliografię pod hasłem *Hoffnung III. Systematisch-theologisch w Lexikon für Theologie und Kirche*⁹. Teologią nadziei zajmuje się również Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, autor *Spe salvi*¹⁰. Jego teologia nadziei nie została jeszcze całkowicie opracowana, choć różne jej aspekty zostały opracowane w licznych publikacjach¹¹. Według Tracy

⁸ Zob. W. Granat, *Teologiczna wiara nadzieja i miłość*, Lublin 1960.

⁹ Zob. J. Römelt, *Hoffnung III Systematisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* V, Freiburg-Basel-Wien 2006, s. 206.

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Lublin 2014.

¹¹ Zob. przykładowo: H. Wejman, *Nadzieja w życiu duchowym człowieka w świetle Encykliki Benedykta XVI „Spe Salvi”*, „Roczniki Teologiczne” 5 (2008), s. 67–79; A. Dańczak, *Nadzieja zakotwiczona w Bogu: eschatologia encykliki „Spe salvi”*, „Studia Gdańskie”

Rowland „nadzieja” jest tematem stale obecnym w myśli Ratzingera/Benedykta XVI¹². W serii *Ratzinger-Studien* wydawanej przez Institut Papst Benedikt XVI w Regensburgu ukazała się praca pt. *Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*¹³. Natomiast we Wrocławiu ukazał się komentarz do encykliki *Spe salvi* zatytułowany *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*¹⁴.

Nadzieja czyni człowieka *homo viator*. Dlatego też teologicznej refleksji nad nadzieją pomaga droga – zwłaszcza *Camino*, czyli szlak św. Jakuba. Ten szlak autor publikacji przebył dwukrotnie na rowerze. Pierwsza rowerowa wyprawa do Santiago de Compostela składała się z trzech części: Wrocław – Metz (2012 r. – 1610 km), Metz – Irun (2013 r. – 1763 km), Irun – Santiago de Compostela (2014 r. – 820 km). Trasa drugiej wyprawy rowerowej w 2017 roku biegła od Lizbony poprzez Fatimę, Porto, Vigo, Pontevedrę, Finisterre do Santiago de Compostela (947 km). Trasa została pokonana na rowerze marki Scott. Przed każdym wyjazdem przeglądu technicznego roweru dokonywał Grzegorz Jamka. Rower za każdym razem okazywał się niezawodny. *Camino* doczekało się już refleksji teologicznej, o czym przykładowo świadczy pozycja: *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*¹⁵. *Camino* będzie tłem teologicznej refleksji nad elpidiańskim wymiarem teologii Ratzingera/Benedykta XVI. Refleksja ta będzie chciała podjąć problem: Jak Ratzinger/Benedykt XVI zinterpretował kategorię *nadziei* oraz jaką rolę odgrywa teologicznie zinterpretowana kategoria *nadziei* w dyskursie z ideologicznym optymizmem niektórych teologii i filozofii nadziei?

Droga wiodąca do rozwiązania tak postawionego problemu będzie miała pięć etapów, które kolejno będą ukazywały: teologię, antropologię, duchowość, ontologię i logizację nadziei. W tle tych pięciu etapów refleksji nad teologią nadziei Ratzingera/Benedykta XVI będzie fragment *Camino* od Lizbony do Santiago.

Metodą będzie zebranie elpidiańskich wątków obecnych w pismach Ratzingera/Benedykta XVI, następnie ich usystematyzowanie i pogłębienie

23 (2008), s. 77–93; M. Rusecki, *Nadzieja w kontekście aretologicznego przesłania papieża Benedykta XVI*, „Roczniki Pedagogiczne” 4/2 (2012), s. 31–55; M. Kowalczyk, *Nadzieja jako motor dziejów według Benedykta XVI (Josepha Ratzingera)*, „Roczniki Teologiczne” 2 (2015), s. 109–122; W. Trojnar, *Znaczenie pojęcia „duszy” dla rozwoju twierdzeń eschatologicznych. Dogmatyczne implikacje reformy liturgicznej Vaticanum II w świetle nauczania J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 12 (2018), nr 1, s. 193–202.

¹² Zob. T. Rowland, *The culture of the Inkarnation. Essays in Catholic Theology*, Steubenville 2017; szczególnie rozdział: *Variations on the Theme of Christian Hope in the Works of Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI*, s. 69–87.

¹³ *Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Regensburg 2015.

¹⁴ *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*, red. W. Irek, Wrocław 2008.

¹⁵ Zob. *Camino Polaco. Teologia – Sztuka – Historia – Teraźniejszość*, red. P. Roszak, W. Rozynkowski, Toruń 2014.

w oparciu o liturgię i dialog ekumeniczny oraz dyskurs z różnymi odmianami współczesnej filozofii nadziei. Będzie to więc metoda złożona, której poszczególne elementy zostały opracowane w książce *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*¹⁶.

Praca zostanie dedykowana profesorowi Horstowi Bürkle. Profesor urodził się w 1925 roku w Niederweisel (Hesja). Studiował teologię ewangelicką w Bonn, Tübingen, Köln i New York. Jego nauczycielami byli m.in. Karl Barth¹⁷ i Paul Tillich¹⁸. W 1957 obronił doktorat w Hamburgu. W latach 1959–1964 był kierownikiem Akademii Misyjnej przy Uniwersytecie w Hamburgu. W 1964 roku uzyskał habilitację. W latach 1965–1968 wykładał teologię na Uniwersytecie w Kampali (Uganda). Od 1968 do 1991 był profesorem Uniwersytetu w Monachium, pełniąc funkcję dyrektora Instytutu misji i nauki o religiach na wydziale teologii ewangelickiej. W latach 1973–1975 był prorektorem tegoż Uniwersytetu. Prowadził również wykłady gościnne na uniwersytetach w Kampali (Uganda), Seulu (Korea), Kioto (Japonia) oraz Innsbrucku (Austria). Najważniejsze pozycje książkowe jego autorstwa to: *Dialog mit dem Osten* (Stuttgart 1965); *Einführung in die Theologie der Religionen* (Farmstadt 1977); *Missionstheologie* (Stuttgart 1979); *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Paderborn 1996). Trylogia *Schriften zum missionarischen Dialog*¹⁹ zbiera wszystkie artykuły Profesora, zarówno te z okresu luterńskiego, jak i katolickiego. Układają się one wokół dialogu w służbie misji. Bürkle był także współredaktorem *Lexikon für Theologie und Kirche* oraz niemieckiej wersji *Communio*. W Polsce monachijski teolog miał w 1983 roku wykład na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim podczas akademii z okazji wręczania Nagrody Pokojowej im. Maksymiliana Kolbego, Reinholda Schneidera i Dietricha Bonhoeffera. Kolejne dwa wykłady wygłosił we Wrocławiu w 1994 roku na Forum Młodych²⁰ oraz w 1999 roku podczas Wrocławskich Dni Duszpasterskich²¹. W 2003 roku uczestniczył jako recenzent w kolokwium habilitacyjnym Kurta Angleta²², które odbyło się na Papieskim

¹⁶ Zob. *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2019; w szczególności zob: P. Beyga, *Via liturgica*, s. 53–76; K. Wolnica, *Via oecumenica*, s. 113–146, A. Łoza, *Via rationalis*, s. 173–194.

¹⁷ Zob. H. Bürkle, *Dem Vergessen entnommen. Erinnerungen*, Sankt Ottilien 2013, s. 63–68.

¹⁸ Zob. H. Bürkle, *Dem Vergessen entnommen*, dz. cyt., s. 87–92.

¹⁹ Zob. H. Bürkle, *Erkennen und Bekennen*, Sankt Ottilien 2010; *Geheimnis der Völker* Sankt Ottilien 2013; *Glaube sucht Begegnung* Sankt Ottilien 2013.

²⁰ H. Bürkle, „Będzicie jako bogowie“ – koncepcja zbawienia w New Age, w: *Gdzie szukać zbawienia?*, red. I. Dec, Wrocław 1994, s. 61–69.

²¹ H. Bürkle, *Jezus Chrystus w religiach niechrześcijańskich*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s. 81–93.

²² Zob. K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001.

Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. W roku 2011 wygłosił wykład w Auli Leopoldyńskiej Uniwersytetu Wrocławskiego na międzynarodowej konferencji *Academic Forum for Peace* zorganizowanej przez Uniwersytet Wrocławski: *Peace. A basic issue in the Christian Dialogue with Asian Religions*²³. Za wyraz uznania dla teologii profesora Bürkle można uznać zadedykowanie mu przez kardynała Ratzingera książki: *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*²⁴. Swoim artykułem kardynał Ratzinger otwiera również księgę pamiątkową dedykowaną profesorowi Bürkle²⁵.

Pielgrzymi na szlaku św. Jakuba pozdrawiają się dwoma słowami: *ultreia* i *esu-seia* – *podążajcie do przodu i spoglądajcie w górę*. Pierwsza część pozdrowienia ma na uwadze cel *Camino* – Santiago de Compostela, a druga – przedmiot chrześcijańskiej nadziei, o którym zaświadczył Apostoł Jakub swoim męczeństwem. Ten przedmiot chrześcijańskiej nadziei będzie chciała pogłębić niniejsza publikacja za pomocą teologii Ratzingera/Benedykta XVI. W tle refleksji teologicznej będzie *Camino* przeżywane z roweru.

²³ *Academic Forum for Peace*, Wrocław 2011.

²⁴ „Profesorowi Horstowi Bürklemu z wyrazami przyjaźni”. Zob. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 5.

²⁵ Zob. J. Ratzinger, *Was heißt Theologie?*, w: *Die Weite des Mysteriums*, dz. cyt., s. 14–19.

1. TEO-LOGIA NADZIEI

1.1. LIZBONA MIASTEM NADZIEI

Mogłoby się zdawać, że trzęsienie ziemi w Lizbonie pogrzebało nadzieję dla Lizbony. Miało ono miejsce 1 listopada 1775 roku o godzinie 9:40. Pozostawiło ono po sobie niemal zupełnie zrujnowaną Lizbonę. Bezpośrednio po trzęsieniu ziemi wystąpiło tsunami. Było to jedno z najtragiczniejszych (pod względem liczby ofiar) trzęsień ziemi w historii ludzkości. Trzęsienie ziemi wpłynęło znacząco na myślicieli Oświecenia. Wielu pisarzy włączyło do swoich prac wzmiankę o trzęsieniu ziemi w Lizbonie. Wśród nich jest również François-Marie Arouet – czyli Wolter (1694–1778). W *Poemacie o trzęsieniu ziemi w Lizbonie* opisuje zniszczenie miasta:

A wy, filozofowie, którzy twierdzić śmiecie,
Że „dobre jest cokolwiek się zdarzy na świecie”,
Chodźcie spiesznie oglądać te kupy popiołów,
Te kobiety i dzieci leżące pospołu,
Te smutne szczątki domów wkoło rozrzucone,
Pod rozbitym marmurem ciała rozproszone;
Sto tysięcy nieszczęsnych podartych przez ziemię,
Rozdartych, krwią broczących, których murów brzemię
Za życia pogrzebało. Nikt ich nie ratuje,
Więc, wśród męki, czekają, aż śmierć się zlituje!”
Z obraz ludzkiej męki i zniszczenia ludzkiego dorobku Wolter wyciąga wniosek:
„Świat pychy i błędów to nic innego, w końcu,
Jak teatr nieszczęśliwych o szczęściu mówiących.

Pierwotna wersja poematu kończy się dwuwierszem, który tchnie rozpaczą:

Cóż więc trzeba, o śmiertelni? Trzeba, śmiertelnicy, byśmy cierpieli
W milczeniu przyjęli swój los, wielbili i umierali.

Pesymizm Woltera kontrastuje z optymizmem Lennora, choć za życia Lennona działy się nie mniej okrutne rzeczy – II Wojna światowa – z Auschwitz i dwoma atomowymi atakami. Lennon zdaje się jednak śpiewać o teatrze szczęśliwych, o szczęściu mówiących. Taki teatr szczęśliwych miał zaprowadzić na ziemi marksizm, a dzisiaj zapowiadają go różne jego mutacje. Są to nadzieje będące pomysłem człowieka. Wolter nie zna jednak takich nadziei, o czym pisze w drugiej wersji swojego poematu:

Ongiś, gdy pewien kalif na śmierć się gotował,
Do Boga, którego czcił, modlił się w te słowa:
Przynoszę ci to wszystko, czego niezmierny
Majestat twój tak wielki nie posiada wcale:
Nędze, wady, ciemnotę, niedole i żale.
Lecz ów kalif zapomniał, w swej ostatniej chwili
Przydać nadziei
nadzieja nie jest jednak pomysłem człowieka.

O nadziei, która nie jest pomysłem człowieka, ale jest dla człowieka, mówił w Lizbonie papież Benedykt XVI. Od 11–14 maja 2010 roku papież Benedykt XVI pielgrzymował do Portugalii. Przewodnim motywem jego pielgrzymki była nadzieja, która jest pomysłem Boga. Jak powiedział papież w przemówieniu powitalnym, była to pielgrzymka pod „znakiem nadziei”²⁶. Za port i schronienie nadziei papież uznał Lizbonę: „Przyjazna Lizbono, porcie i schronieniu tak wielu nadziei, które zawierzili Tobie ci, którzy stąd wypływali i ci, którzy chcieli cię odwiedzić, chciałbym dziś skorzystać z tych przekazanych mi kluczy, abyś mogła budować swoje ludzkie nadzieje na Bożej Nadziei”²⁷. Z nadzieją powiązał papież górujący nad Lizboną posąg Chrystusa Króla z otwartymi na kształt krzyża ramionami. Ma on 28 metrów wysokości i stoi na 82-metrowym piedestale. Inspiracją do wzniesienia posągu Chrystusa Króla była słynna 38-metrowa figura Chrystusa Odkupiciela, stojąca na górze Corcovado nad Rio de Janeiro, powstała w 1931 roku. Według Benedykta XVI górujący nad Lizboną posąg Chrystusa Króla wyraża nadzieję pokładaną w Bogu, dlatego w krótkiej modlitwie papież prosił o „obfitość błogosławieństw, rodzących trwałą nadzieję”²⁸. Tej obfitości błogosławieństw, które rodzą trwałą nadzieję, potrzebują pielgrzymi, którzy w Lizbonie wchodzą lub wjeżdżają rowerem na południowy szlak św. Jakuba. Trasę pielgrzymki wyznaczają kamienie i żółte tablice z błękitnym tłem i muszlą świętego Jakuba. Muszla jest symbolem wszystkich pielgrzymów podążających Drogą Świętego Jakuba. Pielgrzymi niosą ją na plecach, umieszczają na rowerowych sakwach lub zawieszają na szyi. W położonym nieopodal wybrzeża Atlantyku Santiago de Compostela, we wczesnych czasach ruchu pielgrzymkowego, muszle wydawano pątnikom jako dowód odbycia pielgrzymki. Były więc one poprzednikiem wydawanych obecnie certyfikatów pielgrzymkowych. Muszla przywodzi na

²⁶ Benedykt XVI, *Przybywam jako pielgrzym do Matki Boskiej Fatimskiej*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 8.

²⁷ Benedykt XVI, *Wielkie zasługi Portugalii w szerzeniu wiary na różnych kontynentach*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 10.

²⁸ Benedykt XVI, *Przesłanie z okazji 50-lecia sanktuarium Chrystusa Króla w Almadzie*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 11.

myśl św. Augustyna, który ujrzał we śnie dziecko, próbujące za pomocą muszelki przelać wody morza do dołka wykopanego w piasku. Morzem jest niezgłębione misterium Boga, a muszlą – teologia. Muszla uzasadnia poniekąd pomysł niniejszej książki – o teologii nadziei Ratzingera/Benedykta XVI – z *Camino* w tle. Muszla znalazła się w herbie Benedykta XVI. Przez jej pryzmat można patrzeć na Benedykta XVI jako papieża-teologa uprawiającego teologię nadziei także w czasie pielgrzymki do Portugalii. Dla Benedykta XVI Lizbona jest miastem krzyżowania się nadziei ludzkich i nadziei Bożej. Lizbońskim znakiem nadziei jest urodzony w tym mieście św. Antoni (1195–1231). Na początku XIII wieku, kiedy rozwijały się miasta i rozkwitał handel, wzrastała też liczba osób niewrażliwych na potrzeby bliźnich. Z tego powodu Antoni wielokrotnie napominał wiernych, by myśleli o prawdziwym bogactwie – bogactwie serca, które sprawiając, że człowiek staje się dobry i sprawiedliwy, pozwala gromadzić to, co jest skarbem w niebie. „O bogacze — wzywa — stańcie się przyjaciółmi [...] biednych, przyjmijcie ich do swoich domów: to oni, ubodzy, przyjmą was później do wiecznych mieszkań, gdzie panuje pokój ze swoim pięknem, ufność i bezpieczeństwo, obfitość i spokój wiecznej sytości»²⁹. Według Antoniego przedmiotem nadziei jest wieczne mieszkanie. To mieszkanie przygotował ludziom Chrystus. „<Chrystus, który jest twoim życiem, wisi przed tobą, byś patrzył w krzyż jak w zwierciadło. Tam możesz poznać, jak śmiertelne były twoje rany, których żadne lekarstwo nie mogło uleczyć, a tylko krew Syna Bożego>”³⁰. Nadzieja będąca pomysłem Boga przyszła przez krzyż Jezusa. Ten krzyż uczy o wartości człowieka, dla którego jest nadzieja. Bóg widzi, „że jesteśmy tak ważni, że zasługujemy na Jego cierpienie”³¹. Ten Bóg współcierpiał z Lizboną doświadczoną trzęsieniem ziemi. Dlatego istnieje dla nich nadzieja, która jest pomysłem Boga. Nie brakuje w Lizbonie jednak takich, którzy nadzieje ludzkie przeciwstawiają nadziei Bożej. Należą do nich Masoni, którzy wywierali znaczący wpływ na sytuację polityczną Portugalii. W 1910 roku obalono w Portugalii monarchię. Do władzy doszły ugrupowania republikańskie, których siłą przewodnią była Masoneria, nie kryjąca swoich antykatolickich fobii. One rodziły akty terroru wobec katolików:

Począwszy od 5 października organizowano pogromy duchownych: do końca roku zamordowano co najmniej piętnastu księży i zakonników, a ciężko pobito ponad stu [...] W ciągu pierwszych czterech dni republiki zdemolowano 20 kościołów, a rabunki dotknęły prawie stu świątyń [...] Nowa władza stała w obliczu starych trudności i zagrożeń, wynikających z ekonomicznego, społecznego i politycznego położenia Portugalii. O realne sukcesy było bardzo trudno, toteż

²⁹ Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 36.

³⁰ Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, dz. cyt., s. 37.

³¹ Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, dz. cyt., s. 38.

osiągnięcia w walce z Kościołem były wygodną alternatywą³². Terror uderzył również w kult św. Antoniego. 10 czerwca 1913 r. procesja ku czci św. Antoniego w centrum Lizbony obrzucona została bombami. W wyniku tego terrorystycznego aktu zginęło kilkanaście osób, w tym kilkoro dzieci³³. Sprawcami mordu były bojówki zwane „białymi mrówkami”. „Biły one ludzi w biały dzień na ulicach [...] Bojówkarze byli kierowani i ochraniani przez loże masonskie, a opłacani najczęściej z funduszy publicznych³⁴.

12 maja 1982 roku papież Jan Paweł II odwiedził kościół wybudowany nad miejscem urodzenia św. Antoniego. Odsłonił on posąg świętego Antoniego na placu przed kościołem i modlił się w krypcie, która obejmuje miejsce urodzenia świętego – nauczyciela nadziei będącej pomysłem Boga. Według Antoniego:

Winniśmy ufać jedynie Temu, kto stworzył nas, a nie temu, co myśmy utworzyli. Ten, kto nas stworzył, jest całym dobrem, najwyższym dobrem, natomiast dobro, które myśmy utworzyli, jest podobne do zbrudzonej szmaty (por. Iz 64, 6). Sam więc rozsądź, w jakim dobru masz pokładać nadzieję. Zaprawdę, w dobrym Jezusie Chrystusie³⁵.

Nadzieję, której przedmiotem jest najwyższe dobro, czyli Bóg, Antoni chciał głosić wyznawcom islamu w Maroku, głosił ją także heretykom, katarom, dlatego został nazwany „młotem na heretyków”³⁶. Wielu heretyków było biegłych w doktrynie i prowadziło życie wzorowane na ubóstwie apostołów, podczas gdy katolicy biskupi nie odznacжали się ani biegłością w doktrynie, ani życiem wzorowanym na ubóstwie apostołów. Pokładali ufność w dobrach tego świata, a nie w najwyższym dobru – Bogu. Brak nadziei będącej pomysłem Boga u biskupów był powodem rozpraszania trzody wiernych. Ponad 800 lat po urodzeniu św. Antoniego przybył do Lizbony Benedykt XVI z tym samym przesłaniem nadziei. W Lizbonie urodził się jeden z poprzedników Benedykta XVI – papież Jan XXI (Pedro Julião), który rządził Kościołem w latach 1276–1277. Z wykształcenia był filozofem i lekarzem. Wykładał nawet medycynę na uniwersytecie w Sienie. Pedro Julião napisał dwa dzieła: jedno z filozofii – *Summulae logicales*, a drugie z medycyny – *Thesaurus pauperum*. W mieście urodzenia św. Antoniego i Pedro Julião, późniejszego Jana XXI, Benedykt XVI, papież z muszelką w herbie, rozpoczął głoszenie nadziei będącej pomysłem Boga, na szlaku oznaczonym muszelką,

³² T. Wituch, *Historia Portugalii w XX wieku*, Pułtusk 2000, s. 39–40.

³³ T. Wituch, *Historia Portugalii w XX wieku*, dz. cyt., s. 52.

³⁴ T. Wituch, *Historia Portugalii w XX wieku*, dz. cyt., s. 54.

³⁵ Antoni z Padwy, *Cnoty w ogólności*, w: C. Niezgodna, *Św. Antoni Padewski*, Warszawa 1984, s. 272.

³⁶ Antoni z Padwy, *Cnoty w ogólności*, dz. cyt., s. 52.

który prowadzi do św. Jakuba – apologety nadziei – przez męczeńską śmierć. Muszla w papieskim herbie koresponduje z muszlą, która wyznacza *Camino*. „W najważniejszym środkowym polu, w zaszczytnej heraldycznej figurze tarczy herbowej widnieje w czerwonym polu wielka złota muszla”. Również na ornacie, którego używał papież w czasie mszy świętej z okazji inauguracji pontyfikatu, umieszczony był rysunek dużej muszli. Muszla ta posiada wieloraką symbolikę. Po pierwsze, jak napisał w swej autobiografii kardynał Ratzinger, muszla „jest znakiem naszego pielgrzymowania, naszego ciągłego bycia w drodze: «Nie mamy tutaj żadnego stałego miasta»”. Służy także do wskazywania innym właściwych życiowych dróg wiodących do celu ziemskiej pielgrzymki – niebieskiego Jeruzalem. Pielgrzymowanie jest bowiem głęboko wpisane w ludzką naturę. Człowiek przecież jako *homo viator* ciągle jest w drodze, stale spragniony *sacrum*, szuka go. Największy z Ojców Kościoła – św. Augustyn (354–430) – „wielki mistrz” i „przyjaciel” Josepha Ratzingera, nie tylko w jego naukowej drodze, odkrywając prawdę o naszej ludzkiej kondycji przechodnia, wyraził to słowami: „Stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*). Muszla z tego powodu jest od wieków symbolem pielgrzymów udających się do Ziemi Świętej lub do sanktuarium św. Michała Archanioła w Mont-Saint-Michel, a przede wszystkim do grobu św. Jakuba Większego (vel Starszego), czczonego w głównym miejscu pielgrzymkowym średniowiecza – Santiago de Compostela – położonego w hiszpańskiej Galicji. Muszla jest więc także znakiem św. Jakuba będącego „wymownym przykładem ofiarnego przyłgnięcia do Chrystusa”. Ojciec święty Benedykt XVI pragnie zatem wskazać poprzez ten symbol św. Jakuba, „apostoła wędrującego, oddanego głoszeniu Dobrej Nowiny”, iż chce on iść – na swój sposób jako pielgrzym – po śladach swego wielkiego poprzednika Jana Pawła II (1978–2005) zwanego „papieżem-pielgrzymem”, który z pielgrzymek uczynił jeden z podstawowych wymiarów swojej apostolskiej działalności³⁷. Papież z muszlą w herbie poświęcił Apostołowi Jakubowi jedną ze śródowych katechez:

Imię Jakub jest tłumaczeniem *Iákobos*, greckiej formy imienia znanego patriarchy Jakuba. Apostoł noszący to imię jest bratem Jana; we wspomnianych wykazach zajmuje drugie miejsce, zaraz po Piotrze — u Marka (3, 17), lub trzecie miejsce, po Piotrze i Andrzeju, w Ewangelii Mateusza (10, 2) i Łukasza (6, 14), natomiast w Dziejach Apostolskich po Piotrze i Janie (1, 13). Ten Jakub jest jednym z trzech — obok Piotra i Jana — uprzywilejowanych uczniów, dopuszczonych przez Jezusa do udziału w ważnych momentach Jego życia [...], Tak więc Jakub Starszy jawi się

³⁷ A. Bruździński, *Herb papieża Benedykta XVI. Symbolika i przesłanie*, Kraków 2018, s. 33–35.

nam jako wymowny przykład ofiarnego przyłgnięcia do Chrystusa. On, który na początku za pośrednictwem swojej matki prosił, by mógł zasiadać ze swoim bratem obok Mistrza w Jego Królestwie, jako pierwszy pił kielich męki, jako pierwszy z apostołów poniósł męczeństwo³⁸.

Wśród pielgrzymek papieża z muszlą w herbie nie mogło zabraknąć Santiago. Do grobu Apostoła Jakuba Benedykt XVI przybył 6 listopada 2010 roku. Pobyt w Santiago, katecheza o Apostole Jakubie, nauczanie o nadziei w Portugalii – to tylko przykłady sperancyjnego wymiaru pontyfikatu Benedykta XVI. Papież realizuje program swojego pontyfikatu zapowiedziany poprzez umieszczenie muszli w herbie. Ten sperancyjny program pontyfikatu Benedykta XVI jest pochodną teologii nadziei Ratzingera.

1.2. ISTOTA TEOLOGALNEJ NADZIEI

Św. Paweł Apostoł pisząc do chrześcijan w Efezie, przypomina im, że zanim przyjęli wiarę w Chrystusa, „nie mieli nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2, 12). Być zatem chrześcijaninem oznacza być człowiekiem nadziei. Ta nadzieja powiązana jest z Bogiem. Ze względu na ścisłe powiązanie nadziei z Bogiem, nadzieja chrześcijańska nazywa się *teo-logalną*, bo „Bóg jest jej źródłem, oparciem i celem”³⁹.

Bóg jest źródłem nadziei, bo On, mając życie w sobie, złożył w człowieku odblask swojego pragnienia, aby wszyscy mieli życie (por. J 10, 10). W Ewangelii według św. Jana życie wchodzi niejako w definicję Trójjedynego Boga. Posiada je Ojciec: „Ojciec ma życie w sobie” (J 5, 26). Tym życiem Ojciec obdarował swojego Syna: w „początku bez początku” „dał Synowi: mieć życie w sobie” (J 5, 26). Z kolei o swojej misji wśród ludzi Syn mówi: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10). W tej obfitości życia chodzi jednak nie o *bios*, lecz o *dzoë*.

Jan rozróżnia *bios* jako upływające życie tego świata i *dzoë* jako styczeńność z właściwym życiem [...] W tym sensie Jezus mówi w Ewangelii św. Jana: „Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który mnie posłał, ma życie wieczne”⁴⁰.

Syn daje więc udział w życiu w sobie, które wspólnie posiada z Ojcem. Ponieważ tylko Bóg ma życie w sobie, dlatego tylko do Niego należy władza nad życiem. Skoro On ożywia, to On tylko może uśmiercać. Dlatego *Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych* naucza:

³⁸ Zob. Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, Poznań 2007, s. 68–71.

³⁹ Benedykt XVI, *Mystagogia Benedicti*, Biskupów 2018, s. 164.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne, Opera Omnia*, t. X, Lublin 2014, s. 431.

Ludzkie życie jest święte, tzn.: należy do Boga, jest Jego własnością. Nawet nasze własne życie jest nam tylko powierzone. Sam Bóg obdarzył nas życiem i tylko On może je znowu odebrać⁴¹.

Nadzieja jest ufnością Bogu, czyli powierzeniem się *na dobre i na złe* Temu, dla którego *nie ma nic niemożliwego* (Łk 1, 37). Ta ufność jest jakby *ubezpieczeniem się* u Boga, który nawet z największego zła, jakim jest śmierć, może wyprowadzić największe dobro – *dzoe*, czyli obfite życie będące udziałem w *życiu w sobie* samego Boga. Motywy ufności Bogu podaje następująca modlitwa: „Ufam Tobie, boś Ty wierny, wszechmocny i miłosierny”⁴². Ufność oparta jest więc na takich przymiotach Boga, jak: wierność, wszechmoc i miłosierdzie. Te przymioty wchodzą w zakres głównego i jakby zbiorowego przymiotu Boga, którym jest Opatrzność Boża. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego dla młodych*:

Bóg prowadzi wszystko po drogach, które tylko On zna, ku pełni każdej rzeczy i istoty. Ani na chwilę nie traci kontroli nad tym, co stworzył. Bóg działa zarówno poprzez wielkie wydarzenia historyczne, jak również poprzez prozaiczne zdarzenia w naszym życiu, nie naruszając jednak naszej wolności i nie traktując nas jak marionetki wykonujące Jego wieczne zamiary. W Bogu „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Bóg jest we wszystkim, co spotyka nas w zmiennych kolejach naszego życia, także w wydarzeniach bolesnych i pozornie bezsensownych. Bóg chce pisać prosto na krzywych liniach naszego życia⁴³.

Dawny i współczesny ateizm przedstawia całą litanię zarzutów pod adresem Bożej Opatrzności. Koronnym argumentem ateizmu wobec Bożej Opatrzności jest fakt cierpienia. Trudno jest przeprowadzać apologię Bożej Opatrzności. Jej działanie wymyka się bowiem racjonalizmowi. Według Ratzingera „ciemność i nielogiczność grzechu spotykają się w Krzyżu z nazbyt wielką dla naszych oczu świętością Boga, to zaś wykracza poza ramy naszej logiki”⁴⁴. Nielogiczne jest proste pisanie przez Boga na krzywych liniach ludzkości, które prowadzi do *błogosławionej winy*. Proste linie przygotowane przez Boga dla ludzkości wykrzywił Adam. Istotą tego wykrzywienia opisuje Ratzinger:

Podejrzanie pada na Boga przymierza, a wraz z Nim na granicę między dobrem a złem, na wewnętrzną miarę ludzkiego bycia, na jego stworzoność [...] najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte [...] Swoją zależność

⁴¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, dz. cyt., s. 208.

⁴² *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, Akt nadziei*.

⁴³ *Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, dz. cyt., s. 40–41.

⁴⁴ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Opera omnia*, t. VI/1, Lublin 2015, s. 547.

od Bożej miłości interpretuje jako poddanie, a poddanie jest niewolą: z niewoli zaś trzeba się wyzwolić. Dlatego człowiek sam chce być bogiem. Jeśli tego próbuje, wszystko się zmienia [...] Dla tego, kto chce być bogiem, również drugi człowiek staje się granicą, konkurentem, zagrożeniem [...] relacja człowieka do świata [...] staje się relacją niszczenia i wykorzystywania. Człowiek [...] nie staje się bogiem [...], lecz karykaturą, pseudobogiem, niewolnikiem swoich spraw, które go niszczą⁴⁵.

To zaprzeczenie faktowi bycia stworzonym wykrzywiło linie, którymi kroczą potomkowie Adama. Boża Opatrzność nie jest jednak obojętna wobec ludzkich dziejów, co więcej, pragnie urzeczywistnić w nich przywrócenie pierwotnej harmonii i pokoju. Dlatego swoją wszechmocą wydobywa ze zła dobro, co właśnie oznacza proste pisanie na krzywych liniach.

Bóg jest nie tylko źródłem nadziei, lecz również oparciem nadziei. Tym oparciem nadziei jest Wcielony Bóg – Jezus Chrystus. Według Benedykta XVI „On prawdziwie jest <filozofem> i <pasterzem>, który wskazuje nam, czym jest i gdzie jest życie” (*Spe salvi*, nr 8). Tym życiem jest zmartwychwstanie umarłych. W nim chrześcijanin pokłada swoją nadzieję. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego: „Od początku chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie spotykała się z niezrozumieniem i oporami” (996). W tym samym punkcie KKK cytuje św. Augustyna, według którego: „W żadnym punkcie wiara chrześcijańska nie spotyka więcej sprzeciwu niż w stosunku do zmartwychwstania ciała”. W *Państwie Bożym*, w rozdziale: *Przeciw złośliwości niewiernych, natrząsających się z chrześcijan z powodu ich wiary w zmartwychwstanie ciał* święty Augustyn przytacza pytania pogan dotyczące zmartwychwstałego ciała:

Czy poroniony płód zmartwychwstanie? Jeżeli tak, to jakie będzie miał wymiary? Czy będą przywrócone włosy, które po strzyżeniu odpadły? Co będzie z paznokciami? Co będzie z ciałem pożartym przez zwierzęta, strawionym przez ogień, zatopionym w morzu? Co stanie się z ciałem człowieka pożartym przez człowieka? Czy wszyscy powstaną w płci męskiej? (XXII, XIII).

Prekursorami tych pytań byli saduceusze, którzy pytali Jezusa, czyją żoną po zmartwychwstaniu będzie kobieta, która przed zmartwychwstaniem miała sukcesywnie siedmiu mężów: „Do którego więc z tych siedmiu należeć będzie przy zmartwychwstaniu?” (Mt 22, 28). Pytanie współczesnych Jezusowi saduceuszy oraz pytania współczesnych Augustynowi pogan zawierają ironię, czyli zamaskowaną kpinę lub drwinę, zawartą w pozornej aprobacie. Pomimo tej ironii, poganie na swój sposób poważnie traktowali wiarę chrześcijan w zmartwychwstanie

⁴⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył*, Kraków 2006, s. 75–76.

umarłych, bo według *Akt Męczenników z Lyonu*, spalili ciała męczenników i wrzucili prochy do rzeki, aby uniemożliwić im zmartwychwstanie. Prawda o powszechnym zmartwychwstaniu umarłych znajduje się na końcu wyznań wiary. Jest ona jednak nieco odmiennie formułowana. Symbol nicejsko-konstantynopolitański zawiera sformułowanie: „Et expecto resurrectionem mortuorum”, natomiast Symbol apostolski: „carnis resurrectionem”. Za odmiennością tych sformułowań kryje się pewien problem dotyczący ujmowania zmartwychwstania we współczesnej teologii katolickiej. Już Orygenes zauważył, że według 1 Kor. 15, 50 „ciało i krew nie mogą posiadać królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne”⁴⁶. Dlatego Orygenes uważał, że nie może zmartwychwstać to ciało, które człowiek ma przed śmiercią. Jakby podstawą zmartwychwstania będzie jakaś zasada utrzymująca substancję cielesną. Na ten temat Orygenes wypowiedział się w swoim dziele *O zasadach*:

Tak bowiem również nasze ciała, uznać trzeba, że jak ziarno włożone są do ziemi – im przydana [jest] taka zasada, jaka utrzymuje substancję cielesną, choćby ciała były obumarłe i zepsute, czy też rozłożone; to przecież przez Słowo Boga [działałaby] ta sama zasada, która zawsze w substancji ciała pozostaje nienaruszona, podnosiłaby je z ziemi i przywracała [do życia] oraz odkupiła [je], jak ta siła, która tkwi w ziarnie zboża, [zaś] po jego zepsuciu i obumarciu odnawia oraz przywraca [do życia] ziarno w ciało źdźbła i kłosu. I tak tym zaiste, którzy zasłużą, by otrzymać dziedzictwo Królestwa Niebieskiego, owa zasada przywrócenia ciała [do życia], którą wyżej omówiliśmy, zrządzeniem Boga, z ziemskiego i zmysłowego ciała uzyska ciało duchowe, które mogłoby mieszkać w niebie⁴⁷.

Z ciała przed śmiercią pozostaje więc tylko jakaś zasada utrzymująca substancję cielesną. Do tej hipotezy Orygenesawi nawiązują niektórzy współcześni teologowie języka niemieckiego, np. J. Auer, którzy wyróżniają: *Körper* i *Leib*. *Körper* oznacza chemiczno-materialną stronę ludzkiego ciała, która po śmierci człowieka zostaje złożona w grobie. Te relikwie, czy zwłoki nie mają znaczenia

⁴⁶ Orygenes, *O zasadach*, II, X, 3. Cytowany fragment z dzieła Orygenesawi *O zasadach* nie zachował się w greckim oryginale, lecz jedynie w łacińskiej interpretacji Rufina z Akwilei: *Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt: quibus insita ratio ea quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra, et restituat ac reparat, sicut ea virtus quae est in grano frumenti, post corruptionem eius et mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem qui regni coelorum haereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis quam supra diximus, Dei iussu, ex terreno et animali corpore corpus reparat spiritale, quod habitare possit in coelis.* (Origenes, *De principiis*, primum separatim edidit et annotatione in usum academicum instruxit Ern. Rud. Redepenning, In Bibliopolio Dykiano, Lipsiae 1836, p. 227).

⁴⁷ Orygenes, *O zasadach*, dz. cyt., II, X, 3.

dla zmartwychwstania. Nawet, gdyby znaleziono relikwie – zwłoki Maryi, to nie byłoby to sprzeczne z Jej wniebowzięciem. Z kolei *Leib* oznacza ową Orygenesową zasadę utrzymującą substancję cielesną. Zmartwychwstanie ma dotyczyć owego *Leib* a nie *Körper*. Zwolennicy tej hipotezy postulują, aby w Symbolu apostołskim formuła *ciała zmartwychwstanie* została zastąpiona wyrażeniem *zmartwychwstanie umarłych*⁴⁸. W sprawie tej ewentualnej zamiany głos zabrała Kongregacja Nauki Wiary w nocie: „Tłumaczenie artykułu *carnis resurrectionem* w Symbolu Apostołskim”. Według Kongregacji:

Nie ma racji doktrynalnych o charakterze *absolutnym* przeciw tłumaczeniu „zmartwychwstanie umarłych”... Dwie formuły „zmartwychwstanie umarłych” i „zmartwychwstanie ciała” są różnymi i komplementarnymi wyrażeniami tej samej pierwotnej tradycji Kościoła [...] W odrzuceniu formuły „zmartwychwstanie ciała” kryje się niebezpieczeństwo poparcia dzisiejszych teorii, które sytuują zmartwychwstanie w chwili śmierci, praktycznie wykluczając zmartwychwstanie cielesne, szczególnie *tego ciała*⁴⁹.

Formuła *zmartwychwstanie umarłych* wyraża więc „nie wprost zmartwychwstanie cielesne”⁵⁰ otwierając drzwi dla hipotezy Orygenesusa o tym, że w zmartwychwstałym ciele pozostaje sama tylko zasada utrzymująca substancję cielesną. Takie zmartwychwstanie nie obejmowałoby jednak całego człowieka. Tymczasem „ucieleśnienie jest kresem wszelkich Bożych dzieł”⁵¹, jak o tym dobitnie pokazuje historia zbawienia. Bóg stworzył ciało człowieka, Chrystus przyjął to ciało dla zbawienia człowieka, ciało Chrystusa zmartwychwstało, i to zmartwychwstanie Chrystusa zostanie rozciągnięte na wszystkich ludzi. Pełnię życia objawia zmartwychwstanie Jezusa. Benedykt XVI w *Jezusie z Nazaretu* napisał o nim:

W świadectwach Zmartwychwstania jest mowa o czymś, co nie mieści się w granicach naszego doświadczenia [...] jest mowa o ukazującym się nowym wymiarze rzeczywistości. Nie kwestionuje się istniejącej rzeczywistości. Zostało nam raczej powiedziane: istnieje jeden wymiar więcej, niż znaleźliśmy do tej pory”⁵².

Ten „jeden wymiar więcej” będą miały ciała zmartwychwstałych, a nawet otrzyma go cały kosmos. Biblia rozpoczyna się od *creatio originalis*, a kończy się zapowiedzią *creatio nova*. Podobnie *Credo* – rozpoczyna się od stworzenia nieba

⁴⁸ Zob. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, Aachen 1996, s. 251–253.

⁴⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Tłumaczenie artykułu „carnis resurrectionem” w Symbolu Apostołskim*, w: *W trosce o pełnię wiary*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 211.

⁵⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Tłumaczenie artykułu „carnis resurrectionem”*, dz. cyt., s. 211.

⁵¹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, 408.

⁵² J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 551–552.

i ziemi, a kończy zapowiedzią *wskrzeszenia umarłych* i *życia wiecznego w przyszłym świecie*. Ten *przyszły świat* odpowiada *wskrzeszeniu umarłych*. To *wskrzeszenie* będzie rozciągnięciem na wszystkich ludzi *zmartwychwstania Jezusa*. Skoro *przyszły świat* odpowiada *wskrzeszeniu umarłych*, to również na *przyszły świat* zostanie rozciągnięte *zmartwychwstanie Jezusa*. Ten *przyszły świat* jest już w ciele *zmartwychwstałego Jezusa*. Jest ono mikrokosmosem przyszłego świata, tak jak ciało ziemskiego Jezusa było mikrokosmosem teraźniejszego świata. Ten mikrokosmos przyszłego świata należy już do *nowego nieba i nowej ziemi* (Ap 21, 1). Stwórcza moc Boga sprawi, że –parafrazując prefację za zmarłych – wszechświat się zmieni, ale się nie skończy. Gdy przeminie postać tego świata (1 Kor 7, 31), dzięki *creatio nova* stanie się on *wiecznie trwały* (2 Kor 5, 1). *Creatio nova* wypełni więc *creatio originalis*. Z *creatio originalis* wyszło stworzenie, które jest systemem otwartym na swoje eschatologiczne wypełnienie w *creatio nova*. Według Romana Rogowskiego:

Ponieważ nie tylko dusza, ale i ciało są przeznaczone do wiecznej szczęśliwości, *zmartwychwstały i przebóstwiony człowiek* do pełnej egzystencji w chwale będzie potrzebował także *przemienionego, przebóstwionego środowiska*, czyli owych biblijnych „*nowych niebios i nowej ziemi*” (Ap 21, 1) [...] *Zmartwychwstały i przemieniony człowiek* otrzyma w momencie Paruzji *przemieniony i przebóstwiony wszechświat* jako swoje naturalne, czyli odpowiadające jego naturze środowisko⁵³.

Dom stworzeń z *creatio originalis* stanie się domem harmonijnych relacji stworzeń na wyższym – chciałoby się powiedzieć *przebóstwionym* – poziomie. Na ten *przebóstwiony* poziom wskazuje Apokalipsa: „*Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie <Bogiem z nimi>*” (21, 3). O ile przed upadkiem człowieka Bóg przechadzał się po Edenie (Rdz 3, 8), o tyle w Nowym Edenie zamieszka wraz ze swoimi stworzeniami.

Bóg jest nie tylko źródłem i oparciem nadziei, ale także jej celem. Nadzieja wychodzi więc od Boga i ostatecznie dosięga samego Boga. Jak zauważa św. Tomasz z Akwinu: „*Nie należy bowiem spodziewać się od Boga, czegoś mniejszego, niż On sam*”⁵⁴. Nadzieja byłaby więc oczekiwaniem Boga od Boga, dlatego według Benedykta XVI: „*Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg*” (*Spe salvi*, nr 27). Ponieważ Bóg – Pierwowzór człowieka – „*ma życie w sobie*” (J 5, 26), więc człowiek – obraz Boga – otrzyma udział w tym „*życiu w sobie*” samego Boga. Będzie to

⁵³ R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 113.

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 17/2.

największym szczęściem człowieka, bo obraz Boga może znaleźć trwałe i dające w pełni uzasadnione zadowolenie z całości swojego życia⁵⁵ tylko w swoim Pierwowzorze, czyli w Bogu. Wtedy niejako ontologicznie-normatywnie spełnią się słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie”. W związku z tym, że nadzieja dosięga „życia w sobie” samego Boga, Benedykt XVI pisze o następującym paradoksie:

Być może wiele osób odrzuca dziś wiarę, gdyż życie wieczne nie wydaje się im rzeczą pożądaną. Nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą. Kontynuować życie na wieczność – bez końca, jawi się bardziej jako wyrok niż dar. Oczywiście chciałoby się odsunąć śmierć jak najdalej. Ale żyć zawsze, bez końca – to w sumie może być tylko nudne i ostatecznie nie do zniesienia (*Spe salvi*, nr 10).

Życie wieczne jest jednak inną płaszczyzną istnienia, dlatego nie zagraża mu nuda ciągle tego samego. Życie wieczne nie jest bowiem

nieskończoną kolejnością chwil, w których trzeba by spróbować przezwyciężyć nudę i strach przed czymś niekończącym się. Życie wieczne jest tą nową jakością egzystencji, w której wszystko wpływa w Teraz miłości, w nową jakość bytu, która wyzwolona jest od podziału egzystencji na przemijające momenty. W tym naszym czasowym życiu, z jednej strony, każda chwila jest zbyt krótka, ponieważ wraz z nią zdaje się uciekać życie, zanim zdołaliśmy je uchwycić; zarazem jest dla nas każda chwila zbyt długa, ponieważ liczne, stale do siebie upodobnione chwile stają się uciążliwe⁵⁶.

Bóg jako cel nadziei „jest tak wielki, że nigdy Go nie ogarniemy, bo wciąż jest nowy. Istnieje nieustający, nieskończony bieg ciągłego odkrywania i radości”⁵⁷. Bóg zatem jest celem nadziei. Jeśli nie ma Boga, to nie ma też nadziei, bo człowieka osacza nicość: nicość przed narodzeniem i nicość po śmierci. Życie człowieka byłoby więc biegiem od nicości ku nicości, co wyraża przytoczone przez Benedykta XVI w *Spe salvi* epitafium: „jakże szybko z niczego pogrążamy się w nicość” (nr 2). W takim przypadku nicość byłaby jedyną nadzieją, co oznacza jednak kres wszelkich nadziei.

⁵⁵ Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2015, s. 10–20.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne, Opera omnia*, t. X, Lublin 2014, s. 429.

⁵⁷ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016, s. 37.

1.3. LITURGIA KOTWICĄ NADZIEI

Nadzieję antycypowaną w boskiej liturgii wyraża starożytna modlitwa: „O święta Uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego Męki, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały”⁵⁸.

Eucharystia jest „świętą ucztą”. Według św. Antoniego „są trzy stoły i na każdym z nich potrawa jemu właściwa. Pierwszy stół nauki [...] Drugi, stół pokuty [...] Trzeci, stół Eucharystii [...] Na pierwszym stole jest Słowo żywota, na drugim – smutek i łzy, na trzecim – Ciało i Krew Chrystusa”⁵⁹. Chrześcijanie przystępując do stołu Eucharystii winni mocno wierzyć, że:

To samo Ciało, które zrodziła najświętsza Dziewica, które wisiało na krzyżu, leżało w grobie, trzeciego dnia zmartwychwstało, wstąpiło do nieba na prawicę Ojca, dzisiaj [...] Kościół co dzień prawdziwie konsekruje i rozdziela swoim wiernym. Albowiem pod wpływem tych słów: To jest Ciało, chleb przeistacza się w Ciało Chrystusowe [...] Swoją własną Krew, którą [...] wylał rękami niewierzących [...] swoimi najświętszymi rękami daje swojej ukochanej oblubienicy, świętemu Kościołowi⁶⁰.

Św. Antoni powtarza naukę Soboru Laterańskiego IV, który odbył się w 1215 roku, a więc za życia świętego. Według tego Soboru „Jego ciało i krew prawdziwie zawarte są w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi (*transsubstantiatis*) mocą Bożą: chleb w Ciało, wino w Krew”⁶¹. Antoni nie pogłębiał teologicznie terminu *transsubstantiatio*, lecz do tej tajemnicy wiary przekonywał cudami. Jeden z takich cudów wydarzył się w Rimini. Niejaki Bonillo, który osiągnął stopień „doskonałego” uwierzył w obecność Ciała i Krwi Chrystusa, gdy jego koń uklęknął przed Najświętszym Sakramentem.

Heretyk przez dwa dni nie dał koniowi nic do jedzenia, a na trzeci dzień wyprowadził zwierzę na plac. Z jednej strony przyniesiono koniowi owsa, a z drugiej stał św. Antoni, trzymając z wielkim nabożeństwem w kielichu przenajświętszą Hostię [...] Koń puszczone swobodnie [...] zgiął ze czcią kolana przed Świętym, trzymającym Hostię⁶².

⁵⁸ „O sacrum convivium in quo Christus sumitur. Recolitur memoria passionis eius; mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur). (KKK 1402). convivium in quo Christus sumitur. Recolitur memoria passionis eius; mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur” (KKK 1402).

⁵⁹ C. Niezgoda, *Św. Antoni...*, dz. cyt., s. 309.

⁶⁰ C. Niezgoda, *Św. Antoni...*, dz. cyt., s. Tamże, 307.

⁶¹ Sobór Laterański IV, *Konstytucje, O wierze katolickiej*, w: *Dokumenty Soborów powszechnych II*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 223.

⁶² Antoni z Padwy, *O głównych źródłach życia*, w: C. Niezgoda, *Św. Antoni...*, dz. cyt., s. 54.

Ten zbyt groteskowy cud – Jezus nie czynił bowiem cudów, aby wymusić wiarę, lecz czynił cuda tam, gdzie widział wiarę – nie może zastąpić teologicznej refleksji nad tajemnicą obecności Jezusa pod postaciami chleba i wina. Dla Ratzingera podstawą teologicznej refleksji nad tajemnicą obecności Jezusa pod postaciami chleba i wina jest zmartwychwstanie Jezusa. Eucharystia pochodzi ze świata zmartwychwstania Jezusa.

Zmartwychwstały nie ma nigdzie wymiernego, fizycznie ograniczonego miejsca. Jako zmartwychwstały, wszedł w nowy sposób istnienia i uczestniczy w mocy Bożej, dzięki której może swoim dawać siebie samego, kiedy i gdzie chce⁶³.

Jezus sam jednak wybrał miejsce tego dawania siebie – „przede wszystkim i najgłębiej w Sakramencie Jego Ciała i Krwi”⁶⁴. Jest on świętą ucztą, na której Zmartwychwstały daje siebie jej uczestnikom jako pokarm dla ich zmartwychwstania. Z tą świętą ucztą Jezus związał bowiem obietnicę zmartwychwstania: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). Pochodząca ze świata zmartwychwstania Jezusa święta uczta wprowadza już jej uczestników w ten świat. „Uczta eucharystyczna jest dla nas rzeczywistą antycypacją ostatecznej uczty [...] opisaną w Nowym Testamencie jako <gody Baranka> (Ap 19, 7–9)” (*Sacramentum caritatis*, nr 32). Na świętej uczcie odnawiana jest pamięć Męki Zmartwychwstałego. Według Soboru Trydenckiego Pan podczas Ostatniej Wieczerzy „ustanowił Nową Paschę, by Kościół za pośrednictwem kapłanów ofiarowywał Go pod widzialnymi znakami na pamiątkę Jego przejścia z tego świata do Ojca”⁶⁵. Eucharystia jest więc Nową Paschą będącą pamiątką paschy Jezusa. Odnośnie do rozumienia paschy Jezusa, w starożytnym Kościele powstał spór pomiędzy Ambrożyjsterem (IV w.) a Hieronimem (345–420). Istotę tego sporu przedstawił zwięźle Raniero Cantalamessa. Ambrożyjster bronił starożytnej tradycji paschy – ofiary. Uzasadniał ją – odwołując się do łacińskiego tekstu – dwiema biblijnymi wypowiedziami: „Immolatio Pascha Domini est” (Wj 12, 11) oraz „Pascha nostrum immolatus est Christus” (1 Kor 5, 7). Według Ambrożyjstera: „Pascha oznacza zatem <ofiarywanie>, a nie <przejście> [...] Faktycznie najpierw ma miejsce Pascha (tj. ofiarowanie), a dopiero później przejście”⁶⁶. Z kolei dla Hieronima: „Pascha, co po hebrajsku brzmi <phase>, nie pochodzi – jak myśli wielu – od słowa <pasja>, lecz od słowa <przejście>, ze względu na anioła śmierci, który

⁶³ J. Ratzinger, *Teologia liturgii, Opera omnia*, t. XI, Lublin 2012, s. 278.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, dz. cyt., s. 277.

⁶⁵ Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy św.*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 639.

⁶⁶ R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 176.

widząc krew na drzwiach Izraelitów <poszedł dalej>⁶⁷. Spór o dwa rozumienia nowotestamentalnej paschy przezwyciężył św. Augustyn (353–430), który nadał nowe znaczenie słowu *przejście*, które rozumiał jako śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. „Poprzez mękę Chrystus <przechodzi> ze śmierci do życia i w ten sposób wyrównuje drogę dla nas, którzy wierzymy w zmartwychwstanie, tak, abyśmy i my <przeszli> ze śmierci do życia”⁶⁸. Dla Augustyna pascha jest więc przejściem będącym owocem męki – tak jak przejście Izraelitów z niewoli egipskiej do ziemi obiecanej dokonało się za pośrednictwem ofiary z Baranka. Ponieważ Jezus „raz ofiarowany więcej nie umiera, lecz zawsze żyje jako Baranek zabity” (3 *prefacja wielkanocna*), dlatego też Eucharystia może być pamiątką Jego paschy. Słowo „pamiątka” musi być jednak rozumiane biblijnie, tzn. jako ruch nie tyle z terażniejszości ku przeszłości, lecz z przeszłości do terażniejszości.

Podczas celebrowania Paschy, przed spożywaniem baranka, ojciec rodziny odmawiał *Passahaggada*, czyli wychwalające Boga opowiadanie o wielkich czynach, których dokonywał On dla Izraela. Głowa rodziny wysławia historyczną drogę, którą Bóg przebył z ludem, ażeby usłyszeli o niej jego potomkowie. Wszystko to traktuje jednak nie jak minioną historię, lecz wysławia obecność w niej Boga, który nas podtrzymuje i prowadzi, którego czyny są z nami i w nas są obecne⁶⁹.

Jezus włączył ustanowioną przez siebie Eucharystię w tę *Passahaggada*, jednak uczynił ją czymś więcej niż zwykłym przemówieniem o historii, a mianowicie – *nową Passahaggadą*. Eucharystia jest *nową Passahaggadą* o zabitym Baranku – Jezusie, który zawsze żyje, bo przeszedł przez śmierć do zmartwychwstania. Tą *nową Passahaggadę* opowiada przez kapłana Duch Święty. Jest to ten Duch, o którym Jezus powiedział: „On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 26). Zadaniem Ducha Świętego jest przypominanie. Skoro Eucharystia jest pamiątką, to tą pamiątkę trzeba wiązać z przypominaniem Ducha Świętego. Eucharystia jako pamiątka może być przypominana przez Ducha Świętego. To przypominanie przez Ducha Świętego eucharystycznej pamiątki uobecnia zabitego Baranka, który zawsze żyje, jako czyn współczesny. Dzięki Duchowi przypominającemu Eucharystię jest ona pamiątką, ale nie w znaczeniu psychologicznej obecności, jaką była *haggada* paschalna Izraelitów, lecz pamiątką w znaczeniu rzeczywistej obecności. Duch w Eucharystii przypomina – czyni rzeczywiście obecnym – zbitego Baranka, który zawsze żyje. Ten zabity i zawsze żyjący Baranek jest *wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Hbr 13, 8) i dlatego Duch może Go przypominać, czyli uobecniać

⁶⁷ R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁸ R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 179.

⁶⁹ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 303.

w terazniejszości. Eucharystia jest więc paschalną ofiarą, czyli ofiarą zabitego Baranka, który zawsze żyje. Dlatego Eucharystia powinna być rozumiana paschalnie, tzn. w powiązaniu z Kalwarią i – równocześnie – z wielkanocnym porankiem. Na takie paschalne rozumienie Eucharystii wskazują dwie grupy biblijnych tekstów. Jedne z nich wiążą Eucharystię z ofiarą Kalwarii – *ciało wydane, krew przelana*, a drugie, mówiąc o *łamaniu chleba*, wskazują, że w Eucharystii Chrystus zmartwychwstały „podobnie jak uczniom w Emaus, wyjaśnia nam Pisma i łamie dla nas chleb” (*V Modlitwa eucharystyczna*). Biorąc pod uwagę te dwie grupy tekstów biblijnych trzeba mówić o Eucharystii jako ofierze paschalnej, w której Chrystus „raz ofiarowany więcej nie umiera, lecz zawsze żyje jako Baranek zabity” (*3 prefacja wielkanocna*). W Eucharystii jako ofierze paschalnej trzeba więc widzieć nie tylko uobecnienie Kalwarii, ale i wielkanocnego poranka; śmierć Baranka i Jego krew – dającą życie. Dzięki temu, że Eucharystia jest pamiątką uobecniającą paschę nowego Baranka – Jezusa, może ona napełnić duszę łaską. Eucharystia – jak każdy sakrament – jest skutecznym, widzialnym znakiem niewidzialnej łaski. Jednak Eucharystia tym różni się od innych sakramentów, że ten widzialny znak jest prawdziwie Ciałem i Krwią Jezusa pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi (*transsubstantiatis*) mocą Bożą: chleb – w Ciało, a wino – w Krew. W żadnym innym sakramencie nie następuje przeistoczenie znaku. Tylko w Eucharystii łaska jest udzielana skutecznie poprzez przeistoczone znaki chleba i wina. Z tego względu słusznie nazywa się Eucharystię *Najświętszym sakramentem*. W tym bowiem sakramencie Chrystus jest obecny „nie tylko przez znak i moc sakramentu, ale we własnej naturze i prawdzie substancji”⁷⁰. Obecność Chrystusa „we własnej naturze i prawdzie substancji” ciała i krwi jest przedmiotem adoracji w trakcie Eucharystii i poza nią. Szczególnym momentem adoracji jest postawa klęcząca – podczas podniesienia Ciała i Krwi Chrystusa w „prawdzie substancji” – i przyjmowanie ich na klęcząco. Jeżeli ta adoracja zniknie podczas sprawowania Eucharystii, to zniknie również poza nią. Adoracja Ciała i Krwi Chrystusa w „prawdzie substancji” nie może jednak przesłonić obecności Chrystusa „przez moc sakramentu”. Ta obecność Chrystusa „przez moc sakramentu” napełnia duszę łaską. Określenie „duszę napełniamy łaską” jest przykładem przedmiotowego ujęcia łaski – traktującego ją jako nadprzyrodzone „coś”, co jest obecne w duszy człowieka. Tymczasem łaski nie sposób objąć żadną miarą, jak to na przykład ma miejsce przy liczeniu pieniędzy czy określaniu wartości majątku. „Łaska jest pojęciem relacyjnym: nie

⁷⁰ „Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum [...] post consecrationem esse verum Christi corpus [...] et verum sanguinem Christi [...] non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae”. Synod of Rome, *Profession of Faith of Berengar of Tour*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, San Francisco 2012, s. 237.

określa żadnej właściwości danego <ja>, lecz mówi coś o odniesieniu <ja> do <ty>, Boga i człowieka”⁷¹. Relacyjność łaski oznacza przede wszystkim otwarcie się Boga przed człowiekiem, aby uczynić go uczestnikiem Boskiego życia. Łaska daje „życie w sobie”, które ma Bóg.

Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej 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. Wówczas żyjemy (*Spe salvi*, nr 27).

Według Ewangelii Janowej: „Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26). To życie w sobie samym daje Syn poprzez Eucharystię: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53). Owocem Eucharystii jest więc *mieć życie w sobie*, tak jak Bóg. W Eucharystii antycypowany jest więc przedmiot nadziei – *mieć życie w sobie*, które ma tylko Bóg. Według św. Antoniego „pierwszym stanem człowieka było móc nie umrzeć; po nim, na skutek grzechu jako kara, nastąpił drugi stan – nie móc nie umrzeć, wreszcie w owej szczęśliwości wiecznej czeka nas trzeci stan – nie móc umrzeć”⁷². Komunia Święta jest zadatkem tego trzeciego stanu – nie móc umrzeć. Pozwala ona w sposób niedoskonały doświadczać już przyszłego stanu – nie móc umrzeć, dając o nim jednocześnie pewność. Komunia Święta jest więc odczuwalnym przedsmakiem przyszłego stanu i zarazem jego poręką. Ten stan powiązany jest z chwałą. O chwale dzieci Bożych pisze Apostoł Paweł. Jest ona wyzwoleniem z niewoli zepsucia (Rz 8, 21). Św. Antoni próbuje pozytywnie opisać chwałę dzieci Bożych, wiążąc ją z uwielbieniem duszy i ciała człowieka. Dusza będzie widzieć to, czego oko cielesne nigdy nie widzi. Przedmiotem tego widzenia będzie piękno boskiego Majestatu, które pragnieniem Boga rozpała dusze zbawionych. Bóg to pragnienie nasycy, a sycąc, sprawia, że dusze wciąż Go pragną. Dusze zbawionych otrzymają doskonałość pierwszego człowieka. O ile jednak pierwszy człowiek mógł nie grzeszyć, o tyle dusze zbawionych nie mogą już grzeszyć. Chwała dzieci Bożych obejmie nie tylko ich dusze, lecz również ciała.

Miarę chwały wskazuje tekst ewangelii: <Miarą dobrą, natłoczoną, utrzęsioną i opływającą wsypią w zanadrze wasze> (Łk 6, 38). Chodzi o cztery przymioty ciała, jakimi są: chyżość, przenikliwość, jasność i niecierpięliwość. Ciała będą jaśniejsze od słońca, bardziej chyże niż wiatr, bardziej przenikliwe niż iskry, nie będą też podlegały żadnym uszkodzeniom. Będą podobne do Chrystusa Pana,

⁷¹ J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007, s. 58.

⁷² Antoni z Padwy, *O prawdach ostatecznych*, w: C. Niezgoda, *Św. Antoni Padewski...*, dz. cyt., s. 316.

który przyjął jasność, gdy przemienił się na górze Tabor; chyżość, gdy chodził po morzu; przenikliwość, gdy w Nazarecie przeszedł pośród nich i oddalił się; niecierpielność, gdy dawał się uczniom pożywać pod postacią chleba, nic jednak przy tym nie cierpiąc [...] W zmartwychwstaniu, jak mówi św. Izydor, każdy wybrany wstanie do chwały, bez żadnego braku, bez żadnej ułomności⁷³.

Starożytna modlitwa „O święta ucztu” wyraża myśl o boskiej liturgii jako sakramencie nadziei. Przyjmowana w czasie boskiej liturgii Komunia Święta, jest owocem z drzewa krzyża. O ile owoc z rajskiego drzewa przyniósł śmierć, o tyle owoc z drzewa krzyża przynosi życie. Ponieważ Komunia Święta, jest Ciałem Tego, który od Ojca otrzymał życie w sobie, dlatego niemożliwe jest, aby to życie w sobie nie ożywiało tych, w których się znajduje. W przyjmujących Komunię Świętą, znajduje się więc już życie w sobie, które jest celem nadziei. Czyni to z boskiej liturgii kotwicę nadziei. Człowiek płynący na przemijających falach doczesności już jest zakotwiczony w tym, co – jako życie w sobie – jest nieprzemijające.

1.3. JEDNOŚĆ W NADZIEI

W uroczystość Wszystkich Świętych 2010 roku Luterancko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu w USA opublikowała końcowy raport 11 rundy dialogu poświęconego *Nadziei życia wiecznego*. 65-stronicowy dokument został przygotowany przez teologów reprezentujących Ewangelicko-Luterański Kościół w Ameryce (ELCA) oraz Konferencję Biskupów Katolickich USA. Opublikowany dokument *The Hope of Eternal Life* dotyczy zagadnień związanych z chrześcijańską nadzieją. Ta nadzieja jest wspólnym dziedzictwem chrześcijan. Chrześcijanie wyznają nadzieję w celebracji Eucharystii oraz w *Credo nicejsko-konstantynopolańskim*. Nadzieja nie była przedmiotem sporów w czasie Reformacji. Chrześcijanie są więc zjednoczeni w jednej nadziei (Ef 4, 4). Dokument *The Hope of Eternal Life* odwołuje się do *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Z jednej strony dokument *The Hope of Eternal Life* chce pogłębić wspólne rozumienie usprawiedliwienia, ujmując je w perspektywie eschatologicznej. Zrozumienie usprawiedliwienia jest bowiem nieodłączne od eschatologicznej nadziei. Mówienie o usprawiedliwieniu trzeba więc ujmować w perspektywie wypowiedzi Apostoła Pawła: „Gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe” (1 Kor 13,10). Z drugiej jednak strony nauka o usprawiedliwieniu rzutuje na rozumienie eschatologicznej nadziei. Według *Wspólnej deklaracji* nauka o usprawiedliwieniu znajduje się „w istotowym związku ze wszystkimi, wewnętrznymi powiązanymi ze sobą, prawdami wiary” (nr 18) – również

⁷³ Antoni z Padwy, *O prawdach ostatecznych*, dz. cyt., s. 315–316.

tymi z zakresu eschatologii. Pomiędzy nauką o usprawiedliwieniu a eschatologią zachodzi interakcja. Z tego względu dokument *The Hope of Eternal Life* dokonuje reinterpretacji eschatologicznej nadziei w świetle nauki o usprawiedliwieniu, wyrażonej we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Usprawiedliwienie i eschatologiczną nadzieję powiązał ze sobą już Apostoł Paweł, pisząc: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę” (Ef 2, 8). Łaska – usprawiedliwiając grzesznika – daje mu zbawienie, którego definitywną postacią jest przedmiot eschatologicznej nadziei. Usprawiedliwienie z łaski powiązane jest więc z nadzieją wiecznego życia. Łaska bowiem – usprawiedliwiając grzesznika daje – mu życie wieczne. Przedmiot naszej nadziei jest darem, który stanie się udziałem wierzących tylko dzięki łasce Chrystusa⁷⁴. Usprawiedliwionym, którzy umierają w wierze, zostanie przyznana eschatologiczna doskonałość⁷⁵. Eschatologia jest więc tryumfem łaski. To, czego oczekują chrześcijanie, stanie się ich udziałem dzięki łasce Chrystusa. Luteranie i katolicy wspólnie oczekują, że tryumf Bożej łaski zaprowadzi wśród ludzi doskonałą wspólnotę miłości, sprawiedliwości i pokoju. Wszyscy zbawieni będą egzystowali w harmonii z Bogiem i wszystkimi ludźmi – w radykalnie przemienionym świecie. Nadzieja chrześcijan dotyczy całej ludzkości i związanego z nią kosmosu. Podziały wśród chrześcijan nie sięgają więc nieba. Są oni zjednoczeni w nadziei na przyszłość, która nosi imię „Jezus”. Dlatego wobec świata horyzontalnych nadziei mogą świadczyć o Logosie nadziei⁷⁶. On sam jest przyczyną i zarazem zawartością tej nadziei. On – mając „życie w sobie” – oferuje to życie każdemu człowiekowi. To życie w sobie – życie wieczne – jest przedmiotem eschatologicznej nadziei. Według Ratzingera życie wieczne „nie jest długim czasem trwania”, czyli „nieskończoną kolejnością chwil, w których trzeba by spróbować przezwyciężyć nudę i strach przed czymś niekończącym się”⁷⁷. W pozytywnym ujęciu „życie wieczne jest tą nową jakością egzystencji, w której wszystko wpływa w Teraz miłości, w nową jakość bytu, jaka wyzwolona jest od podziału egzystencji na przemijające momenty”⁷⁸. Ponieważ życie wieczne jest nową jakością egzystencji, dlatego może być ono obecne pośrodku czasowej egzystencji jako coś nowego, innego i większego, chociaż tylko fragmentarycznego i nieukończonego.

⁷⁴ *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics in Dialogue XI*, red. L. G. Almen, R. J. Sklba, Minneapolis 2011, s. 19: „What we hope for is a gift, which will be ours only through the grace of Christ”.

⁷⁵ *The Hope of Eternal Life...*, dz. cyt., s. 12: „Justified who die in the faith will be granted eschatological perfection”.

⁷⁶ Zob. *The Hope of Eternal Life...*, dz. cyt., s. 3–19.

⁷⁷ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., 429.

⁷⁸ Tamże.

Linia podziału pomiędzy doczesnym a wiecznym życiem przebiega przez środek naszego doczesnego życia. Jan rozróżnia *bios* jako upływające życie tego świata i *dzoë* jako styczność z właściwym życiem, które ujawnia się tam, gdzie naprawdę z naszej głębi spotykamy Boga. W tym sensie Jezus mówi w Ewangelii św. Jana: <Kto słucha słowa Mego i wierzy w Tego, który mnie posłał ma życie wieczne> (5,25n)⁷⁹.

Życie wieczne, które jest przedmiotem chrześcijańskiej nadziei, radykalnie odrzuca tzw. „nowy ateizm”, niebezpieczny nonsens, rodzący fanatyzm i terroryzm. Według czołowego przedstawiciela „nowego ateizmu” – Richarda Dawkinsa – „wraz z religią znikną bowiem z powierzchni ziemi główne przyczyny konfliktów między narodami, zniknie problem dyskryminacji, rasizmu, nietolerancji czy homofobii”⁸⁰. Źródłem tych konfliktów jest również eschatologia. Przykładowo:

Oskarżając kapłanów, pastorów i ludzi świeckich o straszenie piekłem za grzech twierdzi, że powodują oni nieodwracalne szkody w psychice dzieci i dorosłych, zmuszonych później przez lata poddawać się psychoterapii, gdyż taki <lęk przed ogniem piekielnym może być jak najbardziej autentyczny, nawet u skądinąd zupełnie racjonalnie myślących ludzi>. Ten wpojony w człowieka lęk staje się takim balastem, że uniemożliwia mu normalne funkcjonowanie i czerpanie radości z życia⁸¹.

Księga Mądrości ukazuje jednak ateizm jako niebezpieczny nonsens, rodzący fanatyzm i terroryzm. W braku perspektywy wieczności dla człowieka Księga Mądrości upatruje źródło przemocy wobec sprawiedliwego biedaka, wdowy, wiekowego starca, człowieka wierzącego w Boga:

Mylnie rozumując, mówili sobie:
 Nasze życie jest krótkie i smutne.
 Nie ma lekarstwa na śmierć człowieczą,
 nie znamy nikogo, kto by wrócił z Otchłani.
 Urodziliśmy się niespodzianie
 i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było [...]
 Przemienie życie nasze jakby ślad obłoku [...]
 Czas nasz jak cień przemija,
 śmierć nasza nie zna odwrotu [...]
 Nuże więc! Korzystajmy z tego, co dobre,
 skwapliwie używajmy świata w młodości!

⁷⁹ Tamże, 431.

⁸⁰ A. Łoza, *Richard Dawkins i Joseph Ratzinger – akademicki dyskurs*, Świdnica 2019, 43.

⁸¹ Tamże, 60.

Upijmy się winem wybornym [...]
 Nikogo z nas braknąć nie może w swawoli [...]
 Udręczmy sprawiedliwego biedaka,
 nie oszczędźmy wdowy
 ani wiekowej siwizny starca nie uczcijmy!
 Nasza siła będzie nam prawem sprawiedliwości,
 bo to, co słabe, gani się jako nieprzydatne.
 Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam niewygodny:
 sprzeciwia się naszym sprawom,
 zarzuca nam łamanie prawa,
 wypomina nam błędy naszych obyczajów.
 Chełpi się, że zna Boga,
 zwie siebie dzieckiem Pańskim [...]
 Dotknijmy go obelgą i katuszą [...]
 Zasadźmy go na śmierć haniebną [...] (Mdr 2, 1-20).

Brak nadziei życia wiecznego rodzi regułę: „Nasza siła będzie nam prawem sprawiedliwości”, którą stosowały – i stosują – dawne i współczesne ateistyczne totalitaryzmy. Brak nadziei życia wiecznego czyni więc ateizm potencjalnym źródłem przemocy. Dość delikatnie wyraził to II Sobór Watykański w *Gaudium et spes*: „Jeżeli natomiast brakuje Bożego fundamentu i nadziei życia wiecznego, godność człowieka [...] doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w zwątpienie” (nr 21). To zwątpienie, a nawet bunt będące wynikiem braku nadziei życia wiecznego wyraża wiersz walijskiego poety Dylana Thomasa (1914–1953) *Nie wchodź łagodnie do tej dobrej nocy*:

Nie wchodź łagodnie do tej dobrej nocy,
 Starość u kresu dnia niech płonie, krwawi;
 Buntuj się, buntuj, gdy światło się mroczy.

Mędrcy, choć wiedzą, że ciemność w nich wkroczy –
 Bo nie rozszczepią słowami błyskawic –
 Nie wchodzą cicho do tej dobrej nocy.

Cnotliwi, płacząc kiedy ich otoczy
 Wspomnienie czynów w kruchym wieńcu sławy,
 Niech się buntują, gdy światło się mroczy.

Szaleni słońce chwytający w locie,
 Wasz śpiew radosny by mu trenem łzawym;
 Nie wchodźcie cicho do tej dobrej nocy.

Posępnym, którym śmierć oślepią oczy,
Niech wzrok się w blasku jak meteor pławi;
Niech się buntują, gdy światło się mroczy.

Błogosławieństwem i klątwą niech broczy
Łza twoja, ojciec w niebie niełaskawym.
Nie wchodzi łagodnie do tej dobrej nocy.
Buntuj się, buntuj, gdy światło się mroczy”.

Buntowi przeciwko tragicznej, biologicznej barierze śmierci, który objawia się w przemocy – i szerzej – w kulturze śmierci, chrześcijanie przeciwstawiają nadzieję życia wiecznego. To życie jest finalnym etapem działania łaski Bożej. Ponieważ chrześcijanie są zjednoczeni w jednej nadziei (Ef 4, 4), ich podziały nie sięgają życia wiecznego. Stąd w życiu doczesnym przestała ich dzielić droga św. Jakuba. Dla Lutera *Camino* nie zasługiwało na uwagę i stało się przedmiotem drwin: „Nie idźcie tam, nie wiadomo, czy tam leży św. Jakub czy może jakiś zdechły pies”. W pismach Lutera doliczono się ponad 250 miejsc, w których wypowiada się on przeciwko pielgrzymowaniu, w tym także do Santiago⁸². Współcześnie szlak pielgrzymkowy do Santiago, o którym z drwiną wypowiadał się Luter, nie budzi zastrzeżeń wśród ewangelików. Świadczy o tym jedyne w swoim rodzaju w Bawarii centrum pielgrzymkowe, działające od kwietnia 2015 roku przy ewangelickim kościele św. Jakuba w Nürnberg. Centrum to służy informacją, doradztwem, pielgrzymkowymi paszportami, bogatą w composteliańską literaturę biblioteką i pośrednictwem w kontaktach z pielgrzymami. Luteranie wstępują dzisiaj na *Camino*. Na drodze św. Jakuba nie szukają jednak usprawiedliwienia z czynków, lecz doświadczenia nadziei, której przedmiot jest osiągalny dzięki usprawiedliwieniu z łaski.

1.5. FILOZOFICZNE IMITACJE NADZIEI

Teologalnej nadziei przeciwstawiają się różne horyzontalne nadzieje. Jedną z takich horyzontalnych nadziei głosi masoneria. Leon XIII rozpoczyna encyklikę o masonerii *Humanum genus*⁸³ od przypomnienia podziału ludzkości na dwa obozy, jaki nastąpił po tym, jak rodzaj ludzki, stając się ofiarą nienawiści szatana, nieszczęśliwie odpadł od swego Stwórcy. Jednym z dwóch obozów jest Kościół Jezusa Chrystusa, a drugi obóz tworzą ci, którzy naśladowując zgubny przykład szatana i pierwszych rodziców, odmawiają posłuszeństwa wiekuistemu

⁸² Zob. K. Kowalik, *Protestantyzm wobec turystyki pielgrzymkowej. Próba wypracowania nowych przestrzeni i form wyrazu dla duchowości chrześcijańskiej*, w: M. Durydiwka, red. K. Duda-Gromada, *Przestrzeń w turystyce. Znaczenie i wykorzystanie*, Warszawa 2015, s. 103–113.

⁸³ Leon XIII, *Humanum genus*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 631.

prawu Bożemu i, wzgardziwszy Bogiem, pracują przeciw Bogu. Obóz Kościoła Jezusa Chrystusa ma nadzieję na zwycięstwo, którą opiera na Protoewangelii. W tle zaś Protoewangelii stoi Niepokalana. Chrystus i Niepokalana są pierwszymi członkami obozu Kościoła, a Adam i Ewa pierwszymi członkami obozu gardzącego Bogiem i pracującego przeciwko Bogu. Niepokalaną można uznać za pierwszego członka Rycerstwa Niepokalanej, a Adama za pierwszego masona. Adam chce bowiem stworzyć krainę, „gdzie wszystko jest inaczej”⁸⁴, czyli wszystko jest w opozycji do Boga. Kraina ta jest ziemskim rajem wolności, równości i braterstwa – zbudowanym rękami człowieka – w którym każdy ma swoją subiektywną prawdę i swoją zasadę postępowania: *Róbta, co chceta*.

Masoneria stoi na gruncie relatywizmu. Mason to człowiek wolny od wszelkich zniewoleń i dogmatów, które sugerują istnienie jakiejś obiektywnej prawdy. Niemożność istnienia obiektywnej prawdy wynika z masońskiej koncepcji Boga jako Wielkiego Budowniczego Wszechświata. Według Andrzeja Nowickiego, od 1997 pierwszego Wielkiego Mistrza odrodzonego Wschodu Polski⁸⁵, terminu *Wielki Budowniczy Wszechświata*

nie należy utożsamiać z Bogiem wielkich religii monoteistycznych, który działa przez swoich ziemskich przedstawicieli i w którego imieniu toczono były wojny religijne, prześladowano heretyków, palono książki, skazywano na śmierć filozofów [...] Jako organizacja ponadwyznaniowa masoneria nie zamyka łóż przed osobami wierzącymi, jeśli odcinają się od fanatyzmu i klerykalizmu, mogą interpretować symbol Wielkiego Architekta w sposób zgodny z zasadami własnej religii. Z drugiej strony, ateistom należącym do łóż wolno interpretować symbol w sposób świecki, na przykład jako podmiot zbiorowy, oznaczający ludzi, którzy pozostawiają po sobie trwałe i cenione dzieła⁸⁶.

Słusznie pisze więc św. Józef Pelczar: „Jakimże jest ten Bóg masoński? Takim, jakim każdy chce Go mieć”⁸⁷. Pluralistyczna interpretacja Wielkiego Architekta dopuszcza pluralizm prawdy, czyli relatywizm. Wielki Architekt jest więc wielkim relatywistą, bo wyklucza prawdę, która nie może być pluralistyczna, a więc zależna od kontekstu, umowy, użyteczności. W konsekwencji masoneria „nikomu nie narzuca żadnych dogmatów. Dalekie jest to od totalnej tendencji do ujednoczenia ludzi, od dążenia do przekształcania ich w <jedną owczarnię>, w której wszyscy myślą tak samo, ponieważ słuchają ślepo jednego, nieomylnego

⁸⁴ Zob. J. Szymik, *Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po)nowoczesnej destabilizacji etosu*, Studia Nauk Teologicznych 9 (2014), s. 159–177.

⁸⁵ Zob. N. Wójtowicz, *Masoneria. Mały Słownik*, Warszawa 2006, s. 266–267.

⁸⁶ A. Nowicki, *Filozofia masonerii u progu siódmego tysiąclecia*, Gdynia 5997, s. 317–318.

⁸⁷ Józef Pelczar, *Masoneria*, Krzeszowice 2013, s. 27.

pasterza”⁸⁸. Wolnomularstwo „zachęca do samodzielnego myślenia [...] Ideałem jest dla wolnomularstwa społeczeństwo ludzi kulturalnych, samodzielnie myślących, w którym każdy ma swoją własną filozofię, tę, do której doszedł własnym wysiłkiem myślowym”⁸⁹. W masonerii pobrzmiewa więc dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne. Co więcej, w tym, co jest uznawane za ostateczne, masoneria widzi źródło wojen religijnych, prześladowań inaczej myślących, palenia ksiąg i skazywania na śmierć filozofów. Gdy chodzi o tych ostatnich to do rangi symbolu urasta Giordano Bruno. Odślonięcie pomnika Giordano Bruno w Rzymie w 1889 roku uznano za inaugurację Religii Myśli w tym mieście⁹⁰. Na pobrzmiewającą w ideologii masonerii dyktaturę relatywizmu zwraca uwagę Leon XIII w *Humanum genus*:

Głównym zaś założeniem naturalistów [...] jest to, że natura ludzka i rozum ludzki mają być we wszystkich sprawach naszym nauczycielem i przewodnikiem [...] nie uznają w religii żadnego dogmatu, żadnej prawdy, która byłaby niezrozumiała dla ludzkiego umysłu, nie przyjmują żadnego nauczyciela, któremu obowiązani byłiby wierzyć dla samego autorytetu jego urzędu.

Masoneria nazywa siebie *sztuką królewską*. W tej nazwie kryje się program masonerii. Według masonerii człowiek jest królem samego siebie, tzn. jest sam sobie Bogiem i panem. W konsekwencji człowiek nie zależy od żadnej woli Bożej, ale wyłącznie od swojej woli. Ponieważ nie ma grzechu pierwotnego, człowiek jest z natury istotą doskonałą, dlatego nie potrzebuje żadnej korekty ze strony woli Bożej objawionej w Dekalogu. Sztuka królewska stoi więc w opozycji do trzeciej prośby z *Modlitwy Pańskiej* „Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi”. Wynika to z masońskiej koncepcji Boga. Wielki architekt nie jest etosem, dlatego od niego nie pochodzą żadne normy moralne. Nie interesuje się on ludźmi, dlatego zostawia im zupełną wolność w kwestiach moralnych. Gdyby próbował im coś narzucić, to byłby jedynie „pomocnikiem policjantów”⁹¹. Dlatego dla masona działanie

nie może być traktowane jako narzucony obowiązek, lecz powinno wypływać z potrzeby wewnętrznej. Postawa masońska nie jest wyuczonym sposobem postępowania, ale rezultatem rozwoju duchowego. I taki jest właśnie cel organizacji masońskiej, jej znaków, symboli, obrzędów: sprzyjać rozwojowi duchowemu, który sprawia, że człowiek, staje się w pełni człowiekiem⁹².

⁸⁸ Czy istnieje filozofia masońska. Wywiad z profesorem Andrzejem Nowickim, autorem książki pt. *Filozofia masonerii u progu siódmego tysiąclecia*, w: *Sztuka królewska*, red. N. Wójtcz, Wrocław 1997, s. 98.

⁸⁹ Czy istnieje filozofia masońska..., dz. cyt., s. 98–99.

⁹⁰ A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 212.

⁹¹ A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 81.

⁹² A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 67.

Postępowanie wynikające z duchowego rozwoju stoi w opozycji do postępowania wynikającego z jakiej zabsolutyzowanej wartości. Według Nowickiego „absolutyzowanie jakiejś jednej wartości przynosi szkodę kulturze i ściąga na ludzkość wiele nieszczęść”⁹³. Dlatego „prawdziwa moralność polega na tym, że spełnia się obowiązki wyłącznie z szacunku dla nich, jeśli czyni się coś dla nagrody, to nie ma w tym żadnej moralności”⁹⁴. W sumie więc „prawdziwa moralność jest w pełni autonomiczna; człowiek jest powołany do samookreślenia się, sam decyduje o swoim postępowaniu i jest za nie odpowiedzialny”⁹⁵.

Liberalizm aksjologiczny masonerii poddał krytyce Leon XIII w encyklice *Humanum genus*. Według papieża wolnomularze zmierzają do „zniszczenia fundamentów prawości i przyzwoitości i do popierania tych, którzy chcieliby, aby tak jak zwierzętom wolno im było robić wszystko, na co im przyjdzie ochota”. Po tej samej linii idzie krytyka masonerii przeprowadzona przez Józefa Pelczara. Według Pelczara masoneria wychodzi od następującej zasady:

Człowiek sam sobie jest Bogiem i panem, głosi ona niezależność jednostek bez zastrzeżeń i granic, niezależność umysłu, nieograniczoną żadnym dogmatem; niezależność woli, nie uznającą nad sobą żadnej władzy, prócz tej, jaką sama sobie wybiera; niezależność sumienia, nie krępującą się żadnym prawem wyższym. Masoni twierdzą, że dopiero ten, który wchodzi do loży, otrzymuje właściwe pojęcia moralności; że oni nie uznają dekalogu, ale kierują się prawem przyrodzonym, które da się elastycznie tłumaczyć, jako folgowanie instyktom natury; że człowiek rodzi się bezwzględnie wolnym i panuje nad wszystkimi instytucjami, podczas gdy katolicyzm rozciągnął niewolę nad duszami i nad życiem człowieka, począwszy od kolebki aż do grobu⁹⁶.

W podobnym duchu jak Józef Pelczar wypowiada się Maksymilian Kolbe. Przytacza on często uchwałę masonów:

My Kościoła katolickiego nie zwyciężymy rozumowaniem, ale psuciem obyczajów [...]”⁹⁷. W konsekwencji tej uchwały: „poczęli siać niemoralność przez teatry, kina, książki, czasopisma, obrazy, rzeźby itd. i przez coraz to bardziej – za przeproszeniem – świńskie mody. Ileż dusz przez to ginie!!!”⁹⁸.

⁹³ A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 326.

⁹⁴ A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 81.

⁹⁵ A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 157–158.

⁹⁶ Józef Pelczar, dz. cyt., s. 42–43.

⁹⁷ Maksymilian Kolbe, *Ostatnia moda*, w: *Św. Maksymilian Maria Kolbe o masonerii i Żydach*, Krzeszowice 2011, s. 50; zob. rozdział: *Dzisiejsi wrogowie Kościoła*, 11; *Tajemnica siły i potęgi katolików*, 15.

⁹⁸ Maksymilian Kolbe, *Ostatnia moda...*, s. 50.

Pokusie zastąpienia Boga Stwórcy – twórczym człowiekiem, który tworzy raj na ziemi, ulega masoneria. Jeden z masonów – Bronisław Trentowski (1808–1869)⁹⁹, nazywał człowieka „wolnym, świadomym siebie bóstwem”. Dzięki temu jest on wolnym twórcą swojego losu i buduje świątynię nie dla Boga, ale dla Ludzkości. Ta świątynia Ludzkości będzie ziemskim rajem dla człowieka, zbudowanym rękami człowieka, a nie jakimś darem Boga. Z naprawą świata, która przekształci go w ziemski raj, związana jest koncepcja *Świata Niedokończonego*. Stanowi ona swego rodzaju trzecią odpowiedź na pytanie o skończoność bądź nieskończoność świata. Zgodnie z tą koncepcją *Świat* nie jest ani skończony, ani nieskończony, lecz właśnie niedokończony. *Świat* „czeka na tych, co potrafią podjąć zadanie współtworzenia go i doskonalenia”. Idea ta wywiedziona jest od włoskiego myśliciela Giulio Cesare Vaniniego (1585–1619)¹⁰⁰ i jego koncepcji *mundus imperfectus*. W myśl tej koncepcji to, co niedokończone, zdolne jest do rozwoju, podatne na modyfikację i wzbogacenie o nowe elementy. Masoneria odrzuca więc pojęcie *jednorazowego stworzenia*, wprowadzając w jego miejsce pojęcie nieskończonego *budowania i doskonalenia świata*. Stąd umiłowanie do tworzenia, pracy i dzieła. Według Nowickiego:

Człowiek podejmujący czynność tworzenia, budowania, wytwarzania rzeczy, powinien wkładać w wytwarzane przez siebie przedmioty najlepsze części własnej osobowości. Możliwość eksterioryzacji własnych pomysłów, uczuć, kompetencji, cech charakteru i innych elementów osobowości w wytwarzane przez nas przedmioty sprawia, że jesteśmy w tych przedmiotach obecni – także po naszej śmierci. Dzięki temu inni ludzie mogą nas spotkać w rzeczach, które wytworzyliśmy¹⁰¹.

W tym *budowanym i doskonalonym świecie* będzie „coraz <więcej światła>, coraz więcej wolności, coraz więcej zgodnego, braterskiego współdziałania, coraz więcej rzeczy trwałych, pięknych i użytecznych”¹⁰². Innymi słowy, w *budowanym i doskonalonym świecie* będzie coraz więcej najwyższych dla masonów wartości: wolności, równości, braterstwa.

Krytykując masonską wizję budowanego i doskonalonego świata, w którym będzie coraz więcej wolności, równości i braterstwa, Leon XIII w *Humanum genus* przypomina, że wolność, równość i braterstwo przyniósł rodzajowi ludzkiemu Jezus Chrystus.

⁹⁹ Zob. A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 136–173.

¹⁰⁰ Zob. A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 294–299.

¹⁰¹ Zob. A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 324.

¹⁰² A. Nowicki, *Filozofia masonerii...*, dz. cyt., s. 327–328.

Mówimy tu o wolności dzieci Bożych, wyzwalającej nas z jarzma szatana i namiętności, tych najgorszych tyranów człowieka; o braterstwie, którego początek jest w Bogu, wspólnym Stwórcy i Ojcu wszystkich ludzi; o równości, która oparta na sprawiedliwości i miłości, nie usuwa wszystkich różnic między ludźmi, lecz z różnorodności sposobów życia, obowiązków i zatrudnień tworzy zgodną i harmonijną całość, która ze swej natury tworzy zgodną i harmonijną całość, która ze swej natury służy pożytkowi i podnosi godność społeczeństwa.

Leon XIII zwraca uwagę na teologiczne zadłużenie masonerii. Próbuje ona znaleźć ekwiwalent transcendencji, bo przedmiot teologalnej nadziei chce osiągnąć na ziemi – bez Boga – ale rękami człowieka, który jest jak bóg. Masońska nadzieja jest zatem parodią, czyli nieudolnym imitowaniem teologalnej nadziei. Przez korupcję grzechu masońskie ideały wolności, równości i braterstwa sięgają bruku, jak fortepian Chopina z wiersza Norwida. W roku objawień fatimskich Portugalią rządziła masoneria. Masońskie rządy wypowiedziały wojnę Kościołowi. Masoni zorganizowali sieć bojówek, nazywanych *białymi mrówkami*. Bojówkarze byli kierowani i ochraniani przez loże masońskie, a opłacani najczęściej z funduszy publicznych. Jedną z pierwszych akcji *białych mrówek* było zakłócenie uroczystości wielkanocnych 1914 roku w kościołach całej Portugalii. Wrzucano bomby do kościołów podczas trwających nabożeństw. Spalono ponad sto świątyń, a o wiele więcej zostało sprofanowanych i zwyczajnie obrabowanych. Zabito ponad 1300 katolików: duchownych i świeckich. Masoński *ersatz* teologalnej nadziei pokazuje, że człowiek nie może pogodzić się ze swoją kondycją wygnańca z raju, chce zbudować raj w opozycji do Boga, bo wciąż ulega pokusie, która była przyczyną jego eksodusu z Bożego raju: „Będziecie jak bogowie”. Masoneria jest teologicznie zadłużona. Próbuje bowiem znaleźć ekwiwalent transcendencji, realizując przedmiot teologalnej nadziei na ziemi – bez Boga – rękami człowieka, który jest jak bóg. Nadzieja masonów jest więc parodią, czyli nieudolnym imitowaniem teologalnej nadziei.

1.6. MARYJA ZNAKIEM NIEZAWODNEJ NADZIEI

Katedra Najświętszej Maryi Panny w Lizbonie (Sé de Lisboa) została zbudowana w 1150 roku dla upamiętnienia wyzwolenie miasta spod władzy Maurów. Budowla zajmuje miejsce, na którym wznosił się mauretański meczet. Katedra bez większych szwanków przeszła przez trzęsienie w roku 1531. Natomiast trzęsienie ziemi w 1755 roku zniszczyło główną kaplicę i królewski panteon w katedrze. To trzęsienie ziemi było nie tylko problemem dla katedry i Lizbony, lecz również dla Europy. Lizbona w owym czasie była stolicą państwa o wielkich tradycjach w budowie klasztorów i kościołów, zaangażowanego w ewangelizację

swoich zamorskich kolonii. Fakt wystąpienia trzęsienia ziemi w takim mieście, i na dodatek w uroczystość Wszystkich Świętych, wzbudził konsternację wśród ówczesnych europejskich katolików. Był na pewno ciężką próbą dla ich nadziei, która być może – dla niejednego – została pogrzebana pod ruinami Lizbony. Ruiny tego miasta zdają się być dowodem na to, że świat jest „jak teatr nieszczęśliwych o szczęściu mówiących”. Ucieczką od takiego świata mogłaby być jedynie utopia, czyli świat jako teatr szczęśliwych o przeszłych nieszczęściach mówiących. Utopia chce wypełnić nadzieje człowieka jego własnymi siłami, bez wiary w Boga.

Utopia miałaby być realnym celem, w którego kierunku mielibyśmy ze wszystkich sił dążyć. Ta myśl jednak jest mylnym wnioskiem, jaki prowadzi nas do rozwiązania naszych nadziei. Ten przyszły świat bowiem, dla którego zużyta zostaje teraz niejszość, nie dotyczy nas samych, jest on przeznaczony zawsze dla nieznanych przyszłych pokoleń. Jest on tak, jak woda i jak owoce, które zostały zaferowane Tantalowi. Woda dochodzi mu aż po szyję, owoce sięgają mu aż do ust. Ale kiedy w swoim wielkim pragnieniu chce się napić, woda cofa się, staje się nieosiągalna, a kiedy nękaną głodem chce skosztować owoców, dzieje się to samo¹⁰³.

Utopia jest eschatologią – wyprodukowaną przez człowieka – która zastępuje nadzieję życia wiecznego. Jest więc karykaturą eschatologii. Człowiek jest bowiem stworzeniem, a nie bogiem; ograniczone stworzenie nie zrobi siebie nieograniczonym bogiem. Możliwość stania się człowieka bogiem głoszą mormoni: „jaki jest dzisiaj człowiek, taki kiedyś był Bóg – jaki Bóg jest dzisiaj, taki może stać się człowiek”¹⁰⁴. Zdaniem Josepha Smitha:

Gdyby dziś z naszych oczu zdjęta została zasłona i ukazałby się nam wielki Bóg, który czuwa nad ruchem świata i swoją mocą podtrzymuje wszelkie światy i wszelkie stworzenia – gdybyśmy Go ujrzeli, zobaczylibyście, że wygląda jak człowiek¹⁰⁵.

Ograniczony człowiek nie może jednak uczynić siebie nieograniczonym Bogiem. Ten, który jest ograniczony przestrzenią i czasem, nie może zamienić takiego istnienia na istnienie wyzwolone z ograniczeń przestrzeni i czasu. Doświadczenie granic wyznaczonych przez przestrzeń i czas może być dotknięciem bezgranicznego Boga. On ma istnienie wyzwolone od granic czasu

¹⁰³ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 433.

¹⁰⁴ R. Hauth, *Mormonen*, w: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Freiburg-Basel-Wien 1990, s. 686.

¹⁰⁵ *Zasady Ewangelii*, Salt Lake City 1980, s. 6.

i przestrzeni. Takie istnienie wyzwolone może być tylko darem Boga. Ono jest przedmiotem teologalnej nadziei. Benedykt XVI w *Spe salvi* pisze:

Wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. Właśnie otrzymanie daru należy do nadziei. Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakkolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości (*Spe salvi*, nr 31).

Dar, który należy do nadziei, otrzymała już Maryja. Maryja nie stawia Bogu granic, bo tylko dla Niego nie ma nic niemożliwego (por. Łk 1, 37). Dlatego też wypowiada swoje ufne „niech mi się stanie według Słowa Twego” (Łk 1, 38). Z tym zaufaniem szła po nielogicznych drogach swojego życia – jak ta do Egiptu, czy na Golgotę. Zaufanie Bogu doprowadziło ją jednak do wniebowzięcia. W nim osiągnęła mutację swojego stworzonego bytu – nowy wymiar bytowania, jakim jest istnienie wyzwolone. Jej wniebowzięcie jest również słowem o nadziei (por. 1 P 3, 15) dla pielgrzymującego – nie tylko szlakami *Camino* – ludu Bożego. Dogmat o wniebowzięciu ogłosił papież Pius XII w roku 1950 – pięć lat po katastrofie, gorszej niż ta, którą było trzęsienie ziemi w Lizbonie w roku 1755. Była to katastrofa II wojny światowej, która zrujnowała nie tylko jedno miasto, ale pokazała jaki okrutny los potrafią ludzie zgotować ludziom w obozach zagłady. Świat po raz kolejny okazał się „jak teatr nieszczęśliwych o szczęściu mówiących”. Dla takiego świata wniebowzięta Maryja jest znakiem nadziei życia wiecznego. Jest to nadzieja nie tylko dla przyszłych pokoleń, ale także tych przeszłych, dotkniętych różnymi katastrofami. Wniebowzięcie pokazuje *plus ultra*, czyli *dalsze poza* – poza wszelkimi katastrofami. Wyrażenie *plus ultra* było osobistą dewizą cesarza rzymskiego i króla Hiszpanii Karola V (1500–1558) przyjętą po odkryciu Nowego Świata przez Kolumba. To odkrycie sprawiło, że przylądek Finisterra (Fisterra) przestał być symbolicznym końcem świata. Wyrażenie *plus ultra* może również być wyrazem teologalnej nadziei, która przekracza granice wyznaczone przez czas i przestrzeń. Nieskończona potencjalność Boga oferuje wszystkim ludziom *plus ultra* – koniec każdego końca. O tej nadziei zaświadczył Apostoła Jakub swoim męczeństwem. Jest pierwszym męczennikiem z grona 12 Apostołów. Tylko jego męczeństwo wzmiankowane jest wprost w Nowym Testamencie, gdy chodzi o Dwunastu. Jest ono słowem o nadziei, która w nim była (por. 1 P 3, 15). Wieńczy ono drogę nadziei Apostoła Jakuba, której etapami była jego obecność przy wskrzeszeniu córki Jaira (Mk 5, 37; Łk 8, 51) oraz przemienieniu Jezusa (Mk 9, 2; Mt 17, 1; Łk 9, 28). Obydwa te wydarzenia są *plus ultra* nadziei. Są nie tylko słowem o nadziei (por. 1 P 3, 15), ale objawiają Tego, który jest Logosem nadziei. On objawia i On daje to, co jest przedmiotem

teologalnej nadziei – istnienie wyzwolone z ograniczeń przestrzeni i czasu. Każda nielogiczna droga – dzięki Logosowi nadziei – staje się drogą logiczną, czyli słowem o nadziei (por. 1 P 3, 15). Dotyczy to nie tylko *Camino*, lecz również życiowej drogi każdego chrześcijanina. Pielgrzymom idącym *Camino* poświęcony jest wiersz Edwarda Stachury *Imperatyw*. Jego ostatnia zwrotka zawiera myśl o *Camino* jako drodze nadziei:

Będziemy szli wbrew logice,
powolnym marszem całe życie,
będziemy mówić, że już <dosyć>
i dalej, dalej kroczyć.

2. ANTROPOLOGIA NADZIEI

2.1. PROROCKA MISJA FATIMY

Nazwa miasta jest wersją arabskiego imienia Fátima. Geneza tej nazwy sięga czasów wojny między muzułmanami a chrześcijanami, toczonej z przerwami od VIII do XV wieku. Imię Fatima nosiła mauretańska księżniczka wzięta do niewoli przez portugalskiego rycerza, Gonçalo Hermiguesa, który zabrał ją do małej wioski na wzgórzach Serra de Aire, w niedawno utworzonym Królestwie Portugalii. Według legendy, Fatima zakochała się w swoim porywaczku i postanowiła nawrócić się na chrześcijaństwo, aby wyjść za niego za mąż. Została ochrzczona i otrzymała chrześcijańskie imię Oureana. Po jej śmierci Gonçalo nadał wiosce jej muzułmańskie imię – Fatima. Pierwsze objawienie Maryi w tej wiosce miało miejsce w 1758 roku. Wtedy Maryja ukazała się niemej pasterce i przywróciła jej głos. Ojciec dziewczynki w podziękę za cud wybudował kaplicę. Niedługo potem znaleziono w pokrzywach figurę Matki Bożej. To wydarzenie nadało nazwę kaplicy – *Ortiga* (pokrzywa). Rola kaplicy zwiększyła się po 1801 roku, kiedy to papież Pius VII ustanowił święto Matki Bożej Pokrzyw, przypadające na pierwszą niedzielę lipca. Kolejnych sześć objawień maryjnych w Fatimie miało miejsce od maja do października 1917 roku. Objawienia fatimskie powiązane są z nadzieją. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI w czasie pielgrzymki do Fatimy:

Pan, nasza wielka nadzieja jest z nami; w swojej miłości miłosiernej ofiarowuje przyszłość swemu ludowi: przyszłość komunii z Nim. Lud Boży, doświadczony miłosierdzia i pocieszenia Boga, który nie pozostawił go podczas uciążliwego powrotu z wygnania w Babilonii, mówi: „Ogromnie się weselę w Panu, dusza moja raduje się w Bogu moim” (Iz 61, 10). Najznamienitszą córą tego ludu jest Dziewicza Matka z Nazaretu, która – przyobleczona łaską i miłą zaskoczona poczęciem Boga, który rozwijał się w Jej łonie – również utożsamia się z tą radością i nadzieją w hymnie Magnificat: „Raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy”. Równocześnie nie postrzega siebie jako uprzywilejowanej wśród bezpłodnego ludu, ale raczej prorokuje jemu słodkie radości cudownego macierzyństwa Bożego, gdyż „Jego miłosierdzie na pokolenia i pokolenia [zachowuje] dla tych, co się Go boją (Łk 1, 47.50)”¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Benedykt XVI, *Prorocka misja Fatimy dla zbawienia świata*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 20.

Nadzieja jest dla człowieka przyszłością komunii z Bogiem. Tą przyszłość komunii z Bogiem można określić jako *adventus*. Jest to przychodzenie tego, czego nie można przewidzieć i zaplanować, gdyż nie uwzględnia ono tego, co już jest, ale opiera się na wolności tego, co przychodzi. Przyszłość okazuje się „nośnikiem” Boga i zarazem sama jest przez Niego niesiona. Droga do tej przyszłości przypomina jednak uciążliwy powrót Izraelitów z wygnania w Babilonie. Na tej uciążliwej drodze lud Boży doświadcza miłosierdzia i pocieszenia od Boga. Nadzieja obejmuje więc również przyszłość jako *futurum*, czyli stawanie się tego co będzie. Jest to pewien proces rozwojowy możliwości tkwiących od samego początku w jakiejś rzeczy lub osobie. Dzięki temu przyszłość jako *futurum* można przewidzieć i zaplanować. Jest to jakby przedłużenie przeszłości i teraźniejszości. Nadzieja obejmuje zatem przyszłość człowieka jako *adventus* i *futurum*. Znakiem tej nadziei jest Maryja. Przez swoje wniebowzięcie osiągnęła już *adventus*, czyli przyszłość komunii z Bogiem. Natomiast pielgrzymującemu ludowi Bożemu prorokuje, że również *futurum* jest doświadczeniem Bożego miłosierdzia dla tych, którzy się Go boją. Nadzieja dla *futurum* wiąże się z charyzmatem prorocstwa. W świetle tego charyzmatu można interpretować prywatne objawienia, także te z Fatimy. Czyni to Ratzinger w teologicznym komentarzu do III tajemnicy fatimskiej:

W każdym czasie dany jest Kościołowi charyzmat prorocstwa, który należy badać, ale którego nie można też lekceważyć. W tym kontekście należy pamiętać, że prorocstwo w rozumieniu biblijnym nie oznacza przepowiadania przyszłości, ale wyjaśnianie woli Bożej na chwilę obecną, która wskazuje także właściwą drogę ku przyszłości. Kto przepowiada wydarzenia przyszłe, zaspokaja ciekawość rozumu, który pragnie przedrzeć się przez zasłonę przyszłości; prorok natomiast przychodzi z pomocą zaślepionej woli i myśli i wyjaśnia wolę Bożą, rozumianą jako nakaz i wskazanie dla teraźniejszości. Przepowiadanie przyszłości ma w tym przypadku drugorzędne znaczenie. Istotne jest nadanie aktualnej wymowy jednemu Objawieniu, które dotyka głęboko mnie samego: prorocze słowo jest przestrożą lub pociechą albo jednym i drugim¹⁰⁷.

Charyzmat prorocstwa jest więc spojrzeniem w świetle Słowa Bożego na kryzysową teraźniejszość i ukazaniem – w oparciu o to Słowo – dróg wiodących ku przyszłości, przy czym chodzi o przyszłość objawioną przez to Słowo, która jest przedmiotem obietnic zawartych w tym Słowie. W roku objawień Kościół w Portugalii przeżywał kryzys.

¹⁰⁷ J. Ratzinger, *III tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, w: *Jan Paweł II w Fatimie*, Kraków 2000, s. 108.

Od końca roku 1915 do końca 1917 władze państwowe prowadziły prawdziwą wojnę, ale wewnątrz kraju – przeciw Kościołowi [...] Antykatolicka polityka i szykany wobec Kościoła katolickiego przybrały formę jawnych prześladowań [...] Liczba zamordowanych księży i katolików świeckich dwukrotnie przewyższyła liczbę portugalskich żołnierzy poległych na froncie francuskim [...] Za znalezienie różańca podczas zatrzymania można było trafić do więzienia na wiele miesięcy. Podczas nabożeństw wrzucano bomby do kościołów; spalono ponad sto świątyń, a znacznie więcej sprofanowano i obrabowano¹⁰⁸.

Jednak „ta wroga presja, jakiej poddano portugalski katolicyzm, znacznie wzmogła społeczny rezonans Objawień [...] Latem 1917 roku o Objawieniach wiedział cały kraj, a jesienią klimat polityczny w państwie uległ wyraźnej zmianie¹⁰⁹. W roku objawień w stanie kryzysu znalazła się także Europa. Trwała bowiem I Wojna Światowa, którą papież Benedykt XV w liście *Exhortation à la paix aux belligérants* z 1 sierpnia 1917 określił jako „niepotrzebną rzeź” („*massacre inutile*” – „*inutile strage*”). Dla prześladowanego Kościoła w Portugalii i dla Europy, dotkniętej wojenną rzezią, objawienia fatimskie były zarówno przestrożą, jak i pociechą. Były przestrożą, bo zapowiadały drugą, gorszą wojnę, jeżeli się nie przestanie obrażać Boga. Były także przestrożą przed czymś gorszym od wojny, a mianowicie piekłem, „dokąd idą dusze biednych grzeszników”. Ale objawienia fatimskie niosły również pociechę, bo zapowiadały koniec wojny i pokój na świecie pod warunkiem poświęcenia Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi i ofiarowaniu Komunii Świętej – w pierwsze soboty miesiąca – na zadośćuczynienie. Modlitwa może więc zmieniać na lepsze bieg historii. W objawieniach fatimskim chodzi jednak jeszcze o coś więcej niż o pokój na ziemi. Pani, która „przybyła z nieba” wskazuje przede wszystkim na niebo – jako Bożą przyszłość dla człowieka. Jest to przyszłość komunii z Bogiem. W tę komunię z Bogiem Pani „przybyła z nieba” wdraża małych widzających: Łucję, Hiacyntę i Franciszka.

Prowadzi ich do zakosztowania Boga [...] To doświadczenie łaski sprawiło, że [...] zakochali się w Bogu tak bardzo, że Hiacynta zawołała <Tak bardzo chcę powiedzieć Jezusowi, że Go kocham. Kiedy Mu to mówię wiele razy, czuję ogień w piersi, ale mnie nie pali>. Franciszek zaś mówił: <Najbardziej mnie ucieszyło zobaczenie Naszego Pana w tym świetle, które mamy w piersi, bo dała nam je Nasza Pani. Tak bardzo kocham Boga!>¹¹⁰.

¹⁰⁸ T. Wituch, *Historia Portugalii w XX wieku*, dz. cyt., s. 61.

¹⁰⁹ T. Wituch, *Historia Portugalii w XX wieku*, dz. cyt., s. 63.

¹¹⁰ Benedykt XVI, *Prorocka misja Fatimy dla zbawienia świata*, dz. cyt., s. 20.

Zakochanie się w Bogu jest już doświadczeniem nieba. Niebo jest bowiem „żywym i osobistym związkiem z Trójcą Świętą”¹¹¹.

Objawienia fatimskie jako proroctwo dają nadzieję. Przedmiotem tej nadziei jest przyszłość jako *futurum*, która oznacza pokój dla ludzkości. Przedmiotem tej nadziei jest również przyszłość jako *adventus*, którą jest niebo jako „doskonałe życie z Trójcą Świętą [...] komunია życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi”¹¹². Ponieważ objawienia fatimskie są proroctwem, dlatego zawierają również przestrożę. Nie wykluczają drugiej, gorszej wojny i przypominają o piekle, które jest stanem „ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi”¹¹³. O tym samowykluczeniu z jedności z Bogiem decyduje śmierć w grzechu śmiertelnym¹¹⁴. O pokoju i niebie, o wojnie i piekle, decyduje nawrócenie lub nienawrócenie człowieka. Maryja jako Pani „przybyła z nieba” spełnia taką rolę jak prorocy Starego Testamentu. Zapowiadali oni kary, jeżeli Naród Wybrany się nie nawróci, a błogosławieństwo w przypadku jego nawrócenia.

Objawienia fatimskie kładą mocniejszy akcent na antropologiczny aspekt nadziei. Ukazują bowiem czekającą człowieka przyszłość i to zarówno przyszłość jako *futurum* jak i przyszłość jako *adventus*. Przy czym przyszłość ta zależy również od wolnej decyzji człowieka – decyzji za nawróceniem, czyli odwróceniem się od grzechu i zwróceniem ku Bogu lub też decyzji trwania w grzechu i odrzuceniu Boga.

2.2. PRZYSZŁOŚĆ JAKO *FUTURUM* I JAKO *ADVENTUS*

W nadziei, którą niesie fatimskie proroctwo, chodzi o człowieka – o jego przyszłość rozumianą jako *futurum* i jako *adventus*. Jednej i drugiej zagraża grzech człowieka, dlatego fatimskie proroctwo zawiera wezwanie do pokuty. To wezwanie jest przypomnieniem pierwszych słów Jezusa z Ewangelii według św. Marka: μετανοείτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Mk 1, 15). Pokuta w swojej istocie mieści się w kręgu prośby z *Modlitwy Pańskiej*: „Bądź wola Twoja”. Chodzi w niej o skorygowanie woli człowieka z wolą Bożą. Pokuta ustanawia więc właściwą relację z Bogiem, która pociąga właściwe relacje pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy ludźmi i wszystkimi innymi współtworzeniami. Zilustrował to Jezus, gdy przez otwór w dachu spuszczone sparaliżowanego. Jezus wbrew oczekiwaniom chorego powiedział: „Odpuszczone są twoje grzechy” (Mk 2, 5). Tego jednak ludzie od Niego nie oczekiwali. Sparaliżowany miał zacząć chodzić, nie zaś zostać

¹¹¹ Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, Pallottinum 1999, s. 6.

¹¹² Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, dz. cyt., s. 5.

¹¹³ Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, dz. cyt., s. 9.

¹¹⁴ Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, dz. cyt., s. 9.

uwolnionym od grzechów. Uczeni w Piśmie krytykowali teologiczną uzurpację Jezusa, a otaczający ludzie byli rozczarowani, ponieważ Jezus zdawał się nie widzieć niedoli człowieka. Jezus jednak zachowuje pierwszeństwo odpuszczenia grzechów jako podstawę rzeczywistego uzdrowienia człowieka. Człowiek jest bowiem bytem relacyjnym. Jeśli zostanie zaburzona pierwsza, podstawowa relacja człowieka – relacja do Boga – wtedy żadna inna rzecz nie może być tak naprawdę w porządku. Jezus chce wskazać człowiekowi na sam rdzeń jego nieszczęścia – zerwaną relację z Bogiem¹¹⁵. Brak relacji z Bogiem, przejawiający się w postawieniu woli człowieka ponad wolę Boga, niszczy relacje między ludźmi i współtworzeniami, co przejawia się m. in. w wojnach. Fatimskie proroctwo pozwala spojrzeć na problemy współczesnego świata z perspektywy woli Bożej. Powrót do woli Bożej przez pokutę jest pierwszą koniecznością, aby stawić czoła udrękom współczesności. Tam, gdzie Boża wola jest na pierwszym miejscu, tam wszystko jest na właściwym miejscu. Trzeba zatem - jak apeluje Benedykt XVI – „odważyć się na nowo na eksperyment z Bogiem”¹¹⁶. Ten eksperyment z Bogiem rozpoczyna się od pokuty.

Orędziem Jezusa nie jest <sprawiedliwy ustrój społeczny> ani żaden ustrój społeczny w ogóle. Polecał On nam, byśmy niszczenie zła zaczęli od samych siebie, nie zaś od mordowania innych ludzi, których uważamy – słusznie czy niesłusznie – za złych¹¹⁷.

To niszczenie zła zaczyna się jednak od uznania woli Bożej, czyli tego, co sam Bóg uznał za dobre i złe, a co wyraża Jego Prawo w przykazaniach i w sumieniu. I to jest właśnie sednem pokuty. Tak rozumiana pokuta jest nadzieją na lepszą przyszłość jako *futurum*. Jest siłą, która może przeciwstawić się mocy zniszczenia.

Grzech zagraża nie tylko przyszłości jako *futurum*, lecz również przyszłości jako *adventus*. Konsekwencją grzechu jest bowiem piekło. Proroctwo fatimskie przypomina o tej zapomnianej prawdzie wiary – o związku grzechu z potępieniem. Na gruncie teologii katolickiej doszło do rozerwania związku grzechu z potępieniem poprzez banalizowanie, czyli lekceważenie i marginalizowanie, zarówno grzechu, jak i możliwości potępienia. Na banalizowanie grzechu w teologii moralnej zwrócił uwagę Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*. Jest ono wynikiem tzw. opcji *fundamentalnej*, która jest pełnym wolności opowiedzeniem się za Bogiem. Grzech byłby możliwy do popełnienia tylko wtedy, gdyby człowiek zmienił opcję fundamentalną, czyli odrzucił Boga. Jeżeli natomiast

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 64.

¹¹⁶ Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata*, Kraków 2011, s. 74.

¹¹⁷ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 233.

człowiek pozostaje przy opcji fundamentalnej, czyli opowiada się za Bogiem, to jego działania – nie liczące się z przykazaniami moralnymi – nie są grzechami. Według Jana Pawła II:

Rozważania na temat opcji fundamentalnej skłoniły niektórych teologów do poddania głębokiej rewizji także tradycyjnego rozróżnienia grzechów na śmiertelne i powszednie. Podkreślają oni, że do sprzeciwu wobec prawa Bożego, który powoduje utratę łaski uświęcającej, a w przypadku śmierci w tym grzesznym stanie — wieczne potępienie, może doprowadzić jedynie akt ogarniający osobę pojętą jako całość, a więc akt opcji fundamentalnej. Według tych teologów grzechem śmiertelnym, oddzielającym człowieka od Boga, może być jedynie odrzucenie Boga, dokonane na takim poziomie wolności, którego nie sposób utożsamiać z aktem wyboru ani osiągnąć w drodze świadomej refleksji. W tym sensie – dodają – trudno jest przyjąć, przynajmniej z psychologicznego punktu widzenia, że chrześcijanin, który pragnie zachować jedność z Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem, mógłby popełniać grzechy śmiertelne tak łatwo i tak często, jak na to zdaje się wskazywać sama „materia” jego czynów. Równie trudno przyjąć tezę, że człowiek jest zdolny w krótkim odstępie czasu zerwać całkowicie więź komunii z Bogiem i nawrócić się do Niego przez szczerą pokutę. Prowadzi to do wniosku, że mierząc ciężkość grzechu należy kierować się raczej stopniem zaangażowania wolności osoby, która dany czyn popełnia, niż samą materią tego czynu” (*Veritatis splendor*, nr 69).

Minimalizowanie grzechu w oparciu o tzw. *opcję fundamentalną* doprowadziło do kryzysu w katolickiej teologii moralnej. Benedykt XVI wprost pisze o upadku katolickiej teologii moralnej. Do tego upadku doprowadziło przyjęcie poniższej tezy:

Moralność może być określona wyłącznie przez cele ludzkiego działania. Choć stare powiedzenie „cel uświęca środki” nie zostało potwierdzone w tej prymitywnej formie, to jednak jego sposób myślenia stał się decydujący. Tak więc nie mogło być niczego absolutnie dobrego, ani tak samo zawsze złego, ale tylko względne oceny. Nie było już dobra, ale tylko to, co w danej chwili i w zależności od okoliczności względnie lepsze¹¹⁸.

Przejawem upadku teologii moralnej są próby pobłażliwego osądzania, a nawet całkowitego uniewinniania stosunków homoseksualnych. Odwołując się do opcji fundamentalnej niektórzy teologowie zaczęli postulować zmianę oceny homoseksualizmu. Jeżeli predyspozycja człowieka jest dobra, to w niektórych przypadkach dobre są także wynikające z niej akty. Dlatego też mogą istnieć dobre relacje homoseksualne, jeżeli opierają się one na konstruktywnym

¹¹⁸ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019, s. 13.

altruizmie, a nie na destruktywnym egoizmie. O takich teologach, którzy pobłażliwie osądzają, a nawet całkowicie uniewinniają stosunki homoseksualne wspomina *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej (Persona humana)* z 1975 roku. Można w niej przeczytać o teologach, którzy rozróżniają

między homoseksualistami, których skłonność wynikająca z błędnego wychowania lub z braku dojrzałości seksualnej, bądź z przyzwyczajenia lub złego przykładu, czy z innych podobnych przyczyn, występuje tylko okresowo lub przynajmniej nie jest nieuleczalna, z homoseksualistami, którzy są takimi na stałe z powodu pewnego rodzaju wrodzonego popędu lub patologicznej konstrukcji uznanej za nieuleczalną. Jeśli chodzi o tę drugą kategorię ludzi, to niektórzy dowodzą, że ich skłonność jest tak bardzo naturalna, iż usprawiedliwia uprawianie przez nich stosunków homoseksualnych w ramach podobnej do małżeństwa szerszej wspólnoty życia i miłości¹¹⁹.

Takie usprawiedliwianie homoseksualizmu ma miejsce np. w tzw. *teologii queer*. Słowo *queer* znaczy *odmienny, dziwaczny, odstający*. Założenia *teologii queer* przedstawia Marek Woszczek – filozof, historyk religii, psycholog, pracujący w Instytucie Filozofii i Pracowni Pytań Granicznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Słowo *queer* przyjęło się jako nieprzychylnie słowo, używane w stosunku do osób homoseksualnych, których losem było „odstawać” od normalności. Homoseksualiści sprawiali wrażenie dziwaczego i zdeprawowanego towarzystwa. Jednak obecnie – przynajmniej w niektórych kręgach – *queer* stało się mianem określającym osoby, które z dumą stwierdzają swoje odchylenie od normy, Uprawiana pod szyldem *queer* teologia bierze na swój warsztat kompleks wyobrazeniowy „Sodomy”, „sodomity” i „grzechu sodomicznego”, z którego ma wyrastać chrześcijańska homofobia i pogarda wobec nienormatywnych tożsamości seksualnych. Taka homofobia i związana z nią pogarda jest – zdaniem Woszczeka – niezgodna z nauczaniem Jezusa, według którego Bóg jest właśnie Bogiem odmieńców, dziwaków, wyrzutków. Ten Bóg ma wydać niebiańską ucztę dla kochających Go „żydowskich kolaborantów” i „prostytek”, na co mają wskazywać słowa Jezusa: „Mówię wam, celnicy i prostytutki wejdą do królestwa Bożego przed wami”. Mówiąc obrazowo, teologia *queer* zrównuje prostolinijność z pokrętnością: „Niech kwiat o prostej łodydze poświadczy swój cel prostolinijnością – w dążeniu do światła. Niech kwiat o pokrętej łodydze poświadczy swój cel pokrętnością – w dążeniu do światła. Niech pokrętność i prostolinijność poświadczą światło”¹²⁰. Założenia *teologii queer* doszły do głosu

¹¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 99.

¹²⁰ M. Woszczek, *Queerowanie teologii: projekt w realizacji*, „Znak” (2011), nr 12, s. 679.

w kampanii społecznej – zorganizowanej przez środowiska LGBT i środowiska tzw. „katolicyzmu otwartego” – przebiegającej pod hasłem: „Przekażcie sobie znak pokoju”. Kampania ta słusznie została oceniona jako „jednoznaczne rozmywanie wymagań Ewangelii”. Takie właśnie rozmywanie wymagań Ewangelii jest założeniem teologii *queer*. Mówiąc obrazowo, chce ona zrównać pokrętną łodygę z prostolinijną – związki homoseksualne ze związkami małżeńskimi. Owocem uniewinniania stosunków homoseksualnych są m. in. kliki homoseksualne, które działały – mniej lub bardziej otwarcie – w seminariach duchownych, o czym wspomina Benedykt XVI w artykule: *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*. Próby uniewinniania homoseksualizmu są przykładem banalizowania grzechu w teologii moralnej.

Z kolei dogmatyka banalizuje piekło, o czym świadczą opinie wielu teologów o pustym piekle. Dyskusje na ten temat zawiera książka pt. *Puste piekło?*¹²¹ Przedstawia ona polski spór wokół nadziei zbawienia dla wszystkich. Ten spór wywołała praca Wacława Hryniewicza: *Nadzieja zbawienia dla wszystkich?*¹²² Natomiast publikacja pt. *Puste piekło?* prezentuje argumenty zwolenników i przeciwników nadziei powszechnego zbawienia. Według zwolenników nadziei powszechnego zbawienia piekło oznaczałoby klęskę Bożego planu zbawienia. Celem tego planu jest to, aby *Bóg był wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15, 28). Zwolennicy nadziei powszechnego zbawienia wskazują na fakt, że pierwszym zbawionym przez Chrystusa był łotr. Kościół ogłasza tylko akty beatyfikacji i kanonizacji, które wyrażają przekonanie, że błogosławiony lub święty jest w niebie, a więc jest zbawiony. O nikim, nawet o Judaszu, nie powiedział Kościół, że jest potępiony. Te argumenty za nadzieją powszechnego zbawienia zna Jan Paweł II, który w książce: *Przekroczyć próg nadziei*: pyta: „Czy może Bóg, który tak umiłował człowieka, zgodzić się na to, aby tenże Go odrzucił i przez to został skazany na męki wieczne?”¹²³ Nadzieja powszechnego zbawienia nie jest tylko problemem teologów. Z ust wiernych można usłyszeć pytanie: Jak można radować się w niebie, skoro bliscy są w piekle? Ewangelia jest przecież *dobrą nowiną*. Skoro jednak mówi o piekle, to staje się *przerażającą nowiną*. Ewangelii jako *dobrej nowinie* powinna odpowiadać koncepcja eschatologii, według której Bóg, zacierając różnice pomiędzy dobrem a złem, wszystkich tolerancyjnie zrównuje. W przeciwieństwie do św. Augustyna, który mówił o *massa damnata*, czyli o tym, że tylko część ludzkości została predestynowana przez Boga do zbawienia, ta koncepcja mówi o *massa salvata*, czyli o tym, że wszyscy są predestynowani do zbawienia. Taką koncepcję eschatologii trafnie ocenia Kołakowski:

¹²¹ Zob. *Puste piekło?*, red. J. Majewski, Warszawa 2000.

¹²² Zob. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich?* Warszawa 1989.

¹²³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 140.

Jeśli wszystko ostatecznie ma być usprawiedliwione, wszystko obdarzone sensem w ostatecznym zbawieniu, to nie tylko historii minionej wystawia się świadectwo niewinności, ale również historii współczesnej, a historia współczesna to to, co każdy z nas tu i teraz czyni. Okazuje się zatem, że z konieczności będziemy uwolnieni od winy na Sądzie Ostatecznym, już to dlatego, że motywy nasze były czcigodne, już to, że byliśmy nieuświadomionymi agentami opatrnościowej mądrości. Nadzieja na całkowite wykorzenie zła w przyszłości wystawia teraźniejszości uniewinniający wyrok. Cieszymy się, bo po Armagedonie nawet pokonana armia zmartwychwstanie do chwały¹²⁴.

Na konsekwencje eschatologii, według której cała ludzkość została predestynowana do zbawienia, zwrócił uwagę papież-senior Benedykt XVI. Jego zdaniem w drugiej połowie ubiegłego wieku utwierdziło się przekonanie, że Pan Bóg nie może skazać na zatracenie wszystkich nieochrzczonych. Doprowadziło to jednak do głębokiego kryzysu w Kościele. W pierwszym rządzie ucierpiało zaangażowanie misyjne. Po cóż bowiem przekonywać kogoś do przyjęcia chrześcijańskiej wiary, skoro może się zbawić również bez niej. Z drugiej strony negatywnie odbiło się to także na samych chrześcijanach. Jeśli bowiem zbawienie nie zależy od wiary, to dlaczego dla samego chrześcijanina wiara chrześcijańska i związana z nią moralność miałyby być nadal zobowiązujące¹²⁵. Jeśli wszystko ostatecznie ma być usprawiedliwione, to grzech nie ma znaczenia, a skoro grzech nie ma znaczenia, to nie sposób zrozumieć chrześcijaństwa, które głosi, że Chrystus „został wydany za nasze grzechy” (Rz 4, 25), że Eucharystia to: „Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). Chrześcijaństwo nie jest grzecho-centriczne lecz łasko-centriczne ze względu jednak na to, że „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat...” (Rz 5, 12) i mieszka on w człowieku (Rz 7, 17).

Proroctwo fatimskie przypomina, że nie tylko przyszłość jako *futurum* jest zagrożona przez grzech. Grzech zagraża również przyszłości jako *adventus*. Nie można zatem rozrywać związku grzechu z potępieniem poprzez banalizację zarówno grzechu, jak i piekła. Proroctwo fatimskie jest apelem do ludzkiej wolności o podjęcie współpracy z łaską Bożą. Ona niesie zbawienie wszystkim ludziom (por. Tt 2, 11).

Chrystus umarł za wszystkich i w tej mierze zbawienie zostało ofiarowane wszystkim. Istnieje ono dla wszystkich. Jednakże ta oferta musi zostać przyjęta. Czymś niezwykle ważnym wydaje mi się tu respekt Boga wobec ludzkiej wolności.

¹²⁴ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 217-218.

¹²⁵ *Czym jest wiara? Odpowiedź papieża seniora Benedykta XVI*, „Przewodnik katolicki” 13 (2016), s. 23.

Zbawienie nie zostaje człowiekowi wszczępione jak jakaś rzecz, lecz Bóg chce wolnej odpowiedzi człowieka, chce On dialogu miłości¹²⁶.

Chrystus nie wyklucza nikogo ze zbawienia. Wykluczyć może się tylko sam człowiek, jak na to wskazuje wypowiedź z *Księgi Syracha*: „Położył przed tobą ogień i wodę, po co zechcesz, wyciągniesz rękę. Przed ludźmi życie i śmierć, co ci się spodoba, to będzie ci dane” (Syr 15, 16–17). Tej wolności człowieka towarzyszy jednak łaska Boża. Edith Stein (1891–1942) – św. Teresa Benedykta od Krzyża – twierdzi, że pomimo tego, iż łaska niesie nadzieję na powszechne zbawienie, to wolność człowieka może się jej przeciwstawić, i dlatego istnieje możliwość wiecznego potępienia¹²⁷. Z kolei Kołakowski przypomina tradycyjną naukę Kościoła: „Jest to jedna z zasad wiary katolickiej, że Chrystus umarł za wszystkich, nie tylko za wybranych; że jednak człowiek ma tylko wolność przyjęcia lub odrzucenia łaski, nie zaś pozytywnego wzmocnienia jej energii (negacja łaski nieodpartej)”¹²⁸. Proroctwo fatimskie jest więc apelem do wolności człowieka – o współdziałanie z poprzedzającą jego działania łaską Bożą. Zdaniem Leo Scheffczyka (1920–2005): „Orędzie fatimskie kontynuuje myśl Apostoła Pawła i z całą powagą nawołuje do współdziałania w akcie łaski, do nawrócenia się człowieka w akcie łaski, do pokuty i do całkowitego oddania się Bogu”¹²⁹. Ostateczną konsekwencją odrzucenia łaski Bożej jest piekło, do którego drogą jest grzech. On zagraża przyszłości jako *adventus*.

2.3. ADVENTUS I FUTURUM W LITURGII

Przyszłość jako *futurum* i *adventus* przychodzi już przez Eucharystię. Eucharystia chroni przyszłość jako *futurum* przed korupcją grzechu. Eucharystia została ustanowiona tej nocy, w której Pan Jezus został wydany (por. 1 Kor. 11, 23). Jezus został wydany na ukrzyżowanie przez jednego z dwunastu apostołów – Judasza. Judasz przez trzy lata towarzyszył Jezusowi: słuchał Jego nauk, był świadkiem dokonanych przez Niego cudów, obserwował z bliska Jego święte życie. A jednak to wszystko nie ustrzegło go przed wydaniem Jezusa na ukrzyżowanie, czyli przed zdradą. Ostateczną przyczyną zdrady Judasza, która się powtarza w każdym pokoleniu chrześcijan, także wśród powołanych przez Jezusa do kapłaństwa, jest korupcja grzechu. Ona sprawia, że największe ideały sięgają bruku. Dlatego Apostoł Paweł ostrzega: „Niech przeto ten, komu się zdaje, że stoi, baczy, aby nie

¹²⁶ Rozmowa z kardynałem Josephem Ratzingerem, *O nihilizmie, piekle i kryzysie Kościoła*, „Fronda” (1999), nr 15/16, s.12.

¹²⁷ E. Stein, *Welt und Person*, Louvain-Freiburg 1962, s. 159.

¹²⁸ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, dz. cyt., s. 213.

¹²⁹ L. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Kraków 2004, s. 359.

upadł” (1 Kor 10, 12); „Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych” (2 Kor 4, 7). Tej samej nocy, kiedy Pan Jezus został wydany na ukrzyżowanie przez Judasza, tuż przed tym wydaniem, ustanowił sakrament Komunii Świętej, czyli Bożego Ciała i Krwi. Jednym z owoców Komunii Świętej jest to, że chroni ona przed grzechem. Z tego względu jest ona również nazywana *lekarstwem*. Św. Ambroży, biskup Mediolanu z IV wieku nauczał swoich wiernych: „Ponieważ ciągle grzeszę, powinienem zawsze mieć lekarstwo”¹³⁰. Tym lekarstwem przeciwko grzechowi jest Komunia Święta. Również św. Faustyna ubolewa nad tym, jak bardzo jest skłonna do złego. Jednak w Hostii widzi lekarstwo na wszystkie swoje niemoce. Jest to lekarstwo płynące z nieskończonego miłosierdzia¹³¹. Ono może chronić przed korupcją grzechu, która sprawia, że największe ideały sięgają bruku.

Przez Eucharystię przychodzi już przyszłość jako *adventus*, jest też ona „wstępowaniem do nieba”¹³², a więc tam, gdzie według *Apokalipsy* dokonuje się prawdziwy kult (21, 22). Liturgia jest zatem „darem” nieustannego wstępowania, wznoszenia się Kościoła do nieba: „Stojąc w świątyni, mamy nadzieję, że jesteśmy w niebie”¹³³. Ponieważ liturgia jest wznoszeniem do nieba, gdzie Chrystus jest Świątynią i zarazem Kultem, jest ona boska. „Chrześcijanie wschodniej tradycji nie starają się ściągnąć Chrystusa na ołtarz, jak czynią to katolicy, ale wraz z całym ołtarzem wnoszą się do nieba, gdzie spotykają swego Pana”¹³⁴. Liturgia jest więc anaforą. To greckie słowo tłumaczone jest jako: „trzymać w górze”, „podnosić”. Oznacza więc akcję podnoszenia do góry¹³⁵. Taką *akcją* podnoszenia do góry, czyli do nieba, jest liturgia. Taką koncepcję liturgii można odnaleźć w pismach Ratzingera, dla którego liturgia jest „czymś już zastanym. Jest wstąpieniem w odwiecznie dokonującą się liturgię niebios. Liturgia ziemską jest liturgią wyłącznie dlatego, że włącza się w to, co już się dzieje i co ją przewyższa”¹³⁶. Tym zaś, co się dzieje, jest nowy i ostateczny kult zainaugurowany przez misterium paschalne Chrystusa. Misterium paschalne, czyli śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, nie są tylko historycznymi wydarzeniami. One dokonały się w historii, ale jednocześnie tę historię przekraczają. Misterium paschalne nie jest bowiem czynem człowieka, lecz Boga, dlatego zmartwychwstały Jezus wychodzi z historii i zajmuje miejsce po prawicy Ojca. O historii można mówić w odniesieniu do

¹³⁰ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1393.

¹³¹ F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 2015, s. 171.

¹³² A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997, s. 130.

¹³³ A. Schmemmann, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 128.

¹³⁴ P. Nowakowski, *Eschatologiczny charakter liturgii wschodniej*, w: (red. K. Porosło) *Świątyni w nim nie dojrzałem. Liturgia i eschatologia*, Kraków 2012, s. 75.

¹³⁵ H. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, Kraków 2010, s. 239.

¹³⁶ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 516.

ludzi, którzy ukrzyżowali Jezusa. Natomiast dla Jezusa krzyż jest nie tyle czynem, co wydarzeniem przeżywanym w zjednoczeniu z wolą Bożą. W krzyżu wyraziła się Jego miłość do Ojca. Dlatego zarówno Jego śmierć, jak i zmartwychwstanie nie są czysto ludzkimi wydarzeniami. „Ciało oddane z miłości, Krew przelana z miłości weszły poprzez Zmartwychwstanie w wieczność miłości, która jest silniejsza od śmierci”¹³⁷. Z tego względu, że krzyż i zmartwychwstanie nie są czysto ludzkimi wydarzeniami, mogą one być równoczesne względem historii i jako takie stanowić zawartość liturgii. Dlatego liturgia nie jest tylko spojrzeniem na historię śmierci i zmartwychwstania Jezusa, lecz przekracza tę historię. Podmiotem bowiem liturgii jest zmartwychwstały Chrystus, który przekracza wszystkie czasy, będąc wszystkim czasom równoczesny. Liturgia wciąga w równoczesność Jego misterium paschalnego z wszystkimi czasami. Można to ukazać, czytając nigryki *Kanonu rzymskiego*, który wspomina Abła i Melchizedeka. Oni, choć poprzedzali Jezusa, mogli wejść w równoczesność Jego paschalnego misterium z każdym momentem historii. O wejście w tę równoczesność proszą również uczestnicy liturgii:

Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae; ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.

Jest to prośba o wstąpienie w odwiecznie sprawowaną przez zmartwychwstałego Pana liturgię niebios. Liturgia ziemską jest więc liturgią wyłącznie dlatego, że włącza się w to, co już się dzieje i co ją przewyższa. Jest ona darem, poprzez który wierni uczestniczą w liturgii niebiańskiej. Ta liturgia jest więc kultem otwartego nieba¹³⁸, dlatego oznacza ona doświadczenie przyszłości jako *adventus*. Poprzez liturgię można już niejako dotknąć przedmiotu nadziei.

Liturgia będąca kultem otwartego nieba nieprzypadkowo zawiera prośbę „zachowaj nas od potępienia wiecznego”. *Lex orandi* *Kanonu rzymskiego* wyraża więc *lex credendi* o piekle. Na możliwość wiecznego potępienia wskazywał sam Jezus. Powiązał ją nawet z nieprzyjmowaniem Eucharystii: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53). Według Ewangelii Janowej: „Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26). To życie w sobie samym daje Syn przez Eucharystię. Dlatego owocem Eucharystii jest zmartwychwstanie życia. Nieprzyjmowanie zaś Eucharystii oznacza brak życia w sobie, a w konsekwencji zmartwychwstanie potępienia. Nie sposób szczegółowo

¹³⁷ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 56.

¹³⁸ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 53.

opisać tego związku nieprzyjmowania Komunii Świętej ze zmartwychwstaniem potępienia.

Współcześnie wśród katolików ujawnia się inny trend, a mianowicie przyjmowanie Eucharystii bez uprzedniego przyjęcia sakramentu pokuty. W wielu Kościołach lokalnych na Zachodzie rozpowszechnił się pogląd, że Eucharystia jest kontynuacją posiłków Jezusa z grzesznikami. Z tego poglądu wyciąga się następujący wniosek: Eucharystia jest stołem grzeszników, przy którym zasiada Jezus. Jest ona otwartym gestem, którym Jezus zaprasza grzeszników bez warunków wstępnych. Tymi warunkami nie mogą być: ani sakrament pokuty, ani chrzest, ani konfesja. Eucharystia jest bowiem otwartym stołem, przy którym wszyscy mogą się spotykać z Jezusem – bez jakichkolwiek warunków wstępnych. Praktyczną realizację tego postulatów widać u niemieckich katolików. Prawie wszyscy przyjmują Komunię Świętą bez wstępnego warunku, jakim jest sakrament pokuty. Namiastkę absencji spełnia znak krzyża, który przewodniczący liturgii czyni w czasie modlitwy: „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy [...]”. Na te słowa wszyscy uczestnicy liturgii czynią znak krzyża. Idea wolnej Komunii Świętej, bez warunków wstępnych, jest sprzeczna ze świadectwem Biblii. Ostatnia Wieczerza Jezusa nie była żadnym z tych posiłków, które spożywał On z „celnikami i grzesznikami”. Jezus chciał, żeby miała ona zasadniczy kształt paschy, zgodnie z którym wieczerzę tę spożywano w domowej wspólnoty rodziny. Dlatego spożył ją ze swoją nową rodziną – z Dwunastoma, z tymi, którym obmył nogi i których tą oczyszczającą kąpielą przygotował do utworzenia z Nim jednego Ciała. Sama Eucharystia nie jest więc sakramentem pojednania, lecz zakłada ten sakrament¹³⁹. Dość dramatycznie wyraża to Apostoł Paweł w 1 Kor 11, 29: ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτοῦ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα. Słowo κρίμα może oznaczać wyrok skazujący, potępienie, ukaranie czy karę, dlatego Biblia ekumeniczna tłumaczy ten wers następująco: „Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało, spożywa i pije własne potępienie”. Pochodząca z początku II wieku *Nauka Dwunastu Apostołów*, nawiązując do tradycji apostoelskiej, zawiera słowa: „Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli mówiąc: <Nie dawajcie psom tego, co święte> [...] Kto święty, niech podejdzie, kto nim nie jest, niech czyni pokutę”¹⁴⁰. Eucharystia jest więc sakramentem tych, którzy przez sakrament pokuty pojednali się z Jezusem. Zarówno więc nieprzyjmowanie Eucharystii, jak i tzw. wolna Komunia Święta, bez żadnych warunków wstępnych, mogą być drogą do zmartwychwstania potępienia, które oznacza samowykluczenie z przyszłości jako *adventus*. Skoro przez

¹³⁹ Zob. J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 311–312.

¹⁴⁰ Zob. *Nauka dwunastu apostołów*, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 45–48.

Eucharystię przychodzi już przyszłość jako *futurum* i *adventus*, to jej uczestnik już przekracza próg nadziei.

2.4. PRZYSZŁOŚĆ JAKO ADVENTUS W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ

Luterańsko-katolickie podziały nie sięgają nieba¹⁴¹. Luteran i katolików łączy nadzieja na niebo, w którym nastąpi ostateczne zjednoczenie obydwóch denominacji. Niebo jest również wypełnieniem wspólnej nadziei luteran i katolików. Wypełnieniem tej nadziei będzie sam Bóg, gdy stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28).

Niebo oznacza transformację ludzkiego bytu, która obejmie także ludzkie ciało. Zmartwychwstając – na wzór Jezusa – człowiek otrzyma to samo ciało, które miał w życiu przed śmiercią, choć nie będzie ono takie samo, lecz przemienione – jak ciało zmartwychwstałego Jezusa – zachowujące jednak ślady ran. Tożsamość ciała zmartwychwstałego z ziemskim ciałem zdogmatyzował IV Sobór Laterański (1215): „Wszyscy oni powstaną w swoich własnych ciałach, które teraz mają”¹⁴². Sobór nie zdogmatyzował jednak szczegółów dotyczących tożsamości ciała ziemskiego z ciałem zmartwychwstałym. Podkreślił tylko, że człowiek w wieczności rozpozna siebie jako tego, który przeżył życie doczesne. Środowiskiem dla zmartwychwstałej ludzkości będzie „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 21, 1). Niebo będzie miało zatem także wymiar kosmologiczny. Według Ratzingera:

Pismo Święte [...] poprzez zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi ukazywało wyraźnie, że przeznaczeniem całego stworzenia jest to, aby stać się naczyniem chwały Bożej. Cała stworzona rzeczywistość zostanie włączona w szczęśliwość; stworzony przez Boga świat jest – jak mówią scholastycy – „akcydentalnym” fragmentem ostatecznej radości zbawionych¹⁴³.

Wypowiedź Ratzingera wykazuje ekumeniczne współbrzmienie z wypowiedzią luterańskiego teologa – Dietricha Bonhoeffera. Jego zdaniem niebiańska wspólnota nie będzie tylko wspólnotą dusz, bo zbawienie obejmuje całego człowieka, który nie tyle ma duszę i ma ciało, lecz przede wszystkim jest duszą i ciałem. Niebiańska wspólnota będzie więc wspólnotą ludzi przemienionych na wzór zmartwychwstałego Chrystusa. Jego zmartwychwstanie „jest Bożym „tak” w stonku do stworzenia. Tutaj ma miejsce nie zniszczenie, lecz nowe stworzenie

¹⁴¹ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 68.

¹⁴² Sobór Laterański IV, *Konstytucja*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych II*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 223.

¹⁴³ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 221–222.

cielesności”¹⁴⁴. Temu nowemu stworzeniu cielesności będzie odpowiadało nowe stworzenie środowiska dla zbawionych. „Bóg dokonał pierwszego stworzenia i że tak samo uczynił nowe stworzenie”¹⁴⁵. Nowa cielesność domaga się nowego środowiska o kosmologicznym wymiarze. Tym środowiskiem będzie *niebo nowe i ziemia nowa* (Ap 21, 1). Ta obietnica nowego stworzenia zawiera przyszłość nie tylko dla człowieka, ale i całego kosmosu. „Bóg nie porzucił ziemi, lecz ją z powrotem zdobył ofiarując jej nową przyszłość i nową obietnicę”¹⁴⁶. Wszyscy zbawieni będą zatem egzystowali w harmonii z Bogiem i ze sobą w radykalnie przemienionym kosmosie. Luteranie i katolicy są więc zjednoczeni w nadziei na przyszłość, którą zainaugurowało już zmartwychwstanie Jezusa.

Tej przyszłości, którą jest niebo, można jednak nie osiągnąć z powodu grzechu¹⁴⁷. Przeciwnieństwem nadziei na niebo jest możliwość wiecznego potępienia nazywana *piekłem*. Luteranie i katolicy znają zasadę mówiącą, że grzech jest drogą do piekła¹⁴⁸. Piekło nie jest wynikiem Bożego wyroku, lecz rezultatem decyzji człowieka. Jest to stan życia tych, którzy sami wykluczyli się ze wspólnoty z miłosiernym Bogiem. Luteranie i katolicy wspólnie więc wyznają, że powaga grzechu oznacza możliwość piekła jako samo-uwieżenia się grzesznika w jego własnej izolacji od Boga¹⁴⁹. Z takiej koncepcji piekła można wyciągnąć wniosek, że ogniem piekielnym byłaby ta sama nieskończona miłość Boża, która jest szczęściem zbawionych. Według Leona Wielkiego: „To, co dla dusz jasnyc będzie szczęściem, dla zbrukanych stanowić będzie karę” (Liturgia godzin, poniedziałek 23 tygodnia). Dla zbawionych ogień miłości Bożej będzie źródłem szczęścia, a dla potępionych ogień Bożej miłości, przed którym oni całą swoją istotą będą się zamykać, stanie się źródłem nieszczęścia.

W związku z nauką o piekle w teologii luterkańskiej i katolickiej obecna jest dyskusja o nadziei powszechnego zbawienia. Według Karla Bartha karę należną grzesznikom poniósł na krzyżu niewinny Jezus. On na krzyżu doświadczył piekła należnego grzesznikom, dlatego jest jedynym potępionym. On został potępiony, aby poza Nim nikt inny potępiony nie został¹⁵⁰. Z kolei Hans Urs von Balthasar uważa, że na temat ostatecznych tajemnic można się wypowiadać jedynie z nadzieją, unikając jakichkolwiek stwierdzeń kategoriycznych. „Czy Bóg może się pogodzić z utratą ostatniej zagubionej owcy ze swego stada? Stworzenia,

¹⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, Kraków 1999, s. 53.

¹⁴⁵ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 53.

¹⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, dz. cyt., s. 53.

¹⁴⁷ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 54–55.

¹⁴⁸ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 57.

¹⁴⁹ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 58.

¹⁵⁰ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon-Zürich 1959, s. 551.

za które przelał swoją Krew i za które wycierpiał opuszczenie przez Ojca?¹⁵¹ Ta nadzieja musi jednak pozostać nadzieją¹⁵². Bóg bowiem chce zbawienia wszystkich ludzi, ale ci, którzy odrzucają Jego miłosierdzie, mogą żyć tylko w piekle swojego samo-zamknięcia. Co stoi w opozycji do Boga, nie może wejść do Jego królestwa. Zarówno luteranie, jak i katolicy, modlą się o zbawienie wszystkich ludzi¹⁵³. Ta modlitwa jest wyrazem ich nadziei na zbawienie wszystkich ludzi.

Luterańsko-katolicki dialog o niebie, piekle i nadziei powszechnego zbawienia pokazuje, jak wiele łączy obydwie denominacje w tych eschatologicznych kwestiach. Łączy ich nadzieja na przyszłość jako *adventus*. Ta wspólna nadzieja sprawia, że nie umarła jeszcze nadzieja na doskonalszą jedność luteran i katolików w przyszłości jako *futurum* – zanim nastąpi ostateczne zjednoczenie obydwóch denominacji w przeszłości jako *adventus*.

2.5. MARKSIZM – *FUTURUM* JAKO NIEBO

Według Benedykta XVI: „Ludzi się ten kto sądzi, że prorocka misja Fatimy się zakończyła”¹⁵⁴. Szerzona przez Rosję ideologia marksistowska okazała się błędem. Zamiast nieba na ziemi – przyniosła piekło. Nie tylko, że nie zrodziła „zdrowego świata”, lecz pozostawiła po sobie „pustoszące zniszczenie”. Błąd Marksa tkwi w jego wierze w to, że:

Gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego 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 (*Spe salvi*, 21).

Pomimo że realizacja marksizmu pozostawiła po sobie „pustoszące zniszczenie”, to jednak obietnica Marksa dotycząca radykalnej przemiany świata „fascynowała i dziś na nowo fascynuje” (*Spe salvi*, 20). Pomimo bankructwa marksizm jest dzisiaj bardziej wpływowy niż w czasach realizacji w tzw. bloku wschodnim. Okupuje on umysły milionów ludzi, kusząc ich jakimś ziemskim rajem. Marksizm stał się zeświecczoną soteriologią obiecującą zbawienie w jakimś ziemskim raju powstałym dzięki nauce i pracy człowieka¹⁵⁵. Ten ziemski raj jest przedmiotem marksistowskiej nadziei. Marksści określali nadzieję jako „matkę głupich”. Kojarzyli ją z naiwnością, uważając jej przedmiot za niemożliwy do

¹⁵¹ H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Tarnów 1998, s. 216.

¹⁵² *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 61.

¹⁵³ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 62.

¹⁵⁴ Benedykt XVI, *Prorocka misja Fatimy dla zbawienia świata*, dz. cyt., s. 21.

¹⁵⁵ L. Scheffczyk, *Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit*, Buttenwiesen 2003, s. 153.

zrealizowania. Z tego względu wiązali nadzieję ze zwalczaną przez nich religią. Filozofem marksistowskim, który zrobił wyłom w refleksji nad nadzieją, jest Ernst Bloch (1885–1977), który nadziei poświęcił trzytomowe dzieło *Das Prinzip Hoffnung*¹⁵⁶. Z polskich filozofów krytycznej rekonstrukcji tego dzieła dokonali: Józef Kosian¹⁵⁷ i Anna Czajka¹⁵⁸.

Według Blocha pierwszym doświadczeniem żyjącego podmiotu jest „parcie” ku czemuś. Człowiek budzi się i zaraz zaczyna poszukiwać. „Cały jest pożądaniem, krzyczy. Nie posiada tego, czego pragnie”¹⁵⁹. Dziecko niecierpliwie wyciąga rękę w nadziei, że znajdzie to, czego naprawdę chce. Jednak to, co bierze do ręki, wyrzuca lub niszczy, bo szuka czegoś więcej. Świat dziecięcych zabaw jest poszukiwaniem jakiegoś nieobecnego jeszcze świata. Wraz z wiekiem człowieka jego poszukiwania stają się bardziej zróżnicowane. Miłość, zemsta, podróże, bogactwo, bohaterstwo – są świadectwem tego, że człowiek nie zadowala się daną mu rzeczywistością, lecz chce ją przekroczyć. To przekraczanie danej człowiekowi rzeczywistości sprawia, że jego życie jest jazdą ku końcowi¹⁶⁰. Ten koniec jest jednak zaspokojeniem wszystkich poszukiwań człowieka. Dążenie bez końca i bez zaspokojenia byłoby oszustwem i piekłem. Musi zatem istnieć jakieś „miejsce spełnienia”¹⁶¹ wszystkich poszukiwań człowieka. Takim miejscem spełnienia nie może być Absolut, którego istnienie Bloch odrzuca. To miejsce spełnienia wyjaśnia Bloch immanentnie. Jest nim przyszły stan, w którym rzeczywistość dorosłego do poziomu poszukiwań człowieka. W tych poszukiwaniach miejsce spełnienia jest już antycypowane na sposób *jeszcze nie*, bo jego zawartość leży w przeszłości¹⁶². Filozofię końca zrekonstruowaną w oparciu o *Das Prinzip Hoffnung* można podsumować mottem wydania zbiorowego dzieł Blocha: „Jestem, ale nie posiadamy siebie. Dlatego staniemy się dopiero”. Jazda ku końcowi jest jazdą do końca końca, w którym człowiek posiada siebie, czyli stanie się tym, kim pragnie być w swoich marzeniach.

Leżący w przyszłości koniec końca, będący miejscem spełnienia wszystkich poszukiwań człowieka, otwiera w teraźniejszości przestrzeń nadziei. Według Blocha „każda nadzieja zakłada najwyższe dobro – nadciągającą szczęśliwość, która jeszcze w taki sposób nie była obecna”¹⁶³. Bloch wyprowadza swoją koncepcję nadziei z drugiej wersji mitu o puszcze Pandory, zesłanej na świat po czynie

¹⁵⁶ Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, Frankfurt am Main 1959.

¹⁵⁷ Zob. J. Kosian, *Zukunftigkeit als wesentliche Seinsbeschaffenheit. Ernst Bloch Futurozentrismus*, Wrocław 1992.

¹⁵⁸ Zob. A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991.

¹⁵⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, dz. cyt., s. 21.

¹⁶⁰ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, dz. cyt., s. 107.

¹⁶¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, dz. cyt., s. 107.

¹⁶² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, dz. cyt., s. 111.

¹⁶³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, dz. cyt., s. 122.

Prometeusza. Według tej wersji nadzieja jest jedynym dobrem pozostawionym światu po ulotnieniu się wszystkich innych – a nie złem, jak w wersji Hezjoda. W micie o puszcze Pandory zawarta jest zagadka istnienia i jego możliwej pełni. Pozostawiona światu puszcza Pandory z nadzieją w środku jest „kajutą nawigacyjną”, w której rozbłyskuje światło wskazujące okrętowi drogę do ojczyzny. Do tej ojczyzny płynie człowiek na wzburzonych falach oceanu rzeczywistości. Ta ojczyzna jest określona przez Blocha jako *Totum*, czyli spełnienie wszystkich marzeń człowieka. To *Totum* jest w teraźniejszości procesem, w którym zbliża się ono do człowieka poprzez utopijne elementy zawierające już przyszłe miejsce spełnienia¹⁶⁴. Komentując Blochowe rozumienie nadziei, Stanisław Zdziech słusznie zauważa, że:

Dla Blocha właściwym określeniem nadziei nie jest uczucie oczekiwania, ale metafizycznie rozumiane „skierowanie ku” absolutnemu spełnieniu. Właśnie przez odniesienie do tego spełnienia przysługuje przyszłości określenie „prawdziwej” [...] Prawdziwa przyszłość to okres pohistoryczny, kiedy nadzieja się spełnia i głód ustaje¹⁶⁵.

Testem dla każdej nadziei jest śmierć. Ona jest absolutnym końcem, a zatem brakiem nadziei. Jest bowiem najsilniejszą anty-utopią¹⁶⁶. Dla Blocha nadzieja jednak przebija biologiczną barierę śmierci. Umiera bowiem tylko to, co nie jest prawdziwą istotą człowieka. Nie umiera natomiast to, co jest prawdziwą istotą człowieka, ponieważ jej jeszcze nie ma. Bloch wyróżnia w człowieku *Da-Sein* i *Daß-Sein*. *Da-Sein* nie jest prawdziwą istotą człowieka i dlatego podlega śmierci. Natomiast *Daß-Sein* jest prawdziwą istotą człowieka, która jest *eksterytorialna* w stosunku do śmierci¹⁶⁷. Mówiąc obrazowo:

Śmierć schrupie skorupkę tego, co nie jest doskonałym kształtem człowieka, ale nie dotknie ukrytego „jądra” człowieczeństwa. Jest ono eksterytorialne wobec procesu, bo go jeszcze nie ma. Kiedy zaś powstanie w procesie, wówczas tym bardziej będzie wobec niego eksterytorialne i śmierć nie będzie mu już szkodliwa¹⁶⁸.

Bloch na miejscu nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała stawia nieśmiertelne *Daß-Sein*, czyli jądro egzystencji, i śmiertelne *Da-Sein*, czyli aktualne egzystowanie. Według Anny Czajki:

¹⁶⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, dz. cyt., s. 389–390.

¹⁶⁵ S. Zdziech, *Czy nadzieja może zawieść*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 30.

¹⁶⁶ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* III, dz. cyt., s. 1297.

¹⁶⁷ Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* III, dz. cyt., s. 1385–1391.

¹⁶⁸ S. Zdziech, *Czy nadzieja może zawieść*, dz. cyt., s. 37.

Bloch relatywizuje przemijanie i nicność z punktu widzenia spełnienia świata [...] To „przekroczenie” śmierci jest hipotezą odważną i samotną na tle współczesnej myśli. Pozostawia niedosyt i skłania do wielu pytań. Najważniejsze z nich dotyczy jednostki, która podejmuje decyzję [...] zwrócenia się ku przyszłości utopii – jaki miałby być sens życia, skoro pełnia i pokonanie śmierci [...] osiągalne są dopiero na końcu?¹⁶⁹

Według Leszka Kołakowskiego natomiast:

Jeśli wywód Blocha w tym punkcie da się zrozumieć w ogóle, można chyba streścić go następująco: wszystko, co tradycyjne religie co do nieśmiertelności ludziom obiecywały, jest próżne, ale my, gdy zbudujemy komunizm, jakoś sobie ze sprawą śmierci poradzimy. Jest to chyba najbardziej lekkomyślna [...] obietnica kiedykolwiek złożona w imieniu jakiegokolwiek ruchu politycznego¹⁷⁰.

Blocha można więc określić jako encyklopedystę nadziei szukającego jej przejawów w codziennym życiu oraz *teoretyka nadziei* ukazującego, że ostateczny sens wszystkich nadziei zostaje ucieleśniony w rzeczywistości społecznej i kosmicznej¹⁷¹.

Z filozofii nadziei Blocha wynika, że koniec jest miejscem spełnienia, czyli nowym początkiem. Celem ekspedycji człowieka ku końcowi jest miejsce spełnienia. Koniec nie jest więc bytowaniem w niebycie, nicością pustej egzystencji, metafizyczną ścianą, o którą wszystko się rozbija. Nie jest też brakiem przyszłości, lecz samą przyszłością. Skoro koniec jest przyszłością, to może być przedmiotem nadziei. Kosian uważa, że inspiracją dla Blocha jest Kant:

Jedną z istotnych inspiracji dla Blocha była filozofia Kanta, który m. in. w pracy *Sny jasnowidza* w sposób bardzo oryginalny wypowiedział się o pewnych ograniczeniach *ratio* w poglądowej metaforze tzw. wagi rozumu. Kant mówi tam o niezwykłej nieprawidłowości tkwiącej w samym ludzkim myśleniu. Otóż, powiada królewiecki myśliciel, jeśli na jedną szalę „wagi rozumu” stawiamy odważniki największego gatunku: racjonalne argumenty czy dowody logiczne, a na drugą szalę lekki, niezauważalny prawie odważnik, który nosi napis „nadzieja przyszłości” – stwierdzić musimy zaskakującą i niezrozumiałą nieprawidłowość: mały odważnik z napisem „nadzieja przyszłości” zdecydowanie przeważa. Jest to, przynajmniej Kant, jedyna nieprawidłowość, której usunąć on, Kant, ani nie potrafi, ani też nie pragnie¹⁷².

¹⁶⁹ A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernsta Blocha*, Warszawa 1991, s. 278-279.

¹⁷⁰ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu III*, Paris 1976, s.437.

¹⁷¹ S. Zdziech, *Czy nadzieja może zawieść*, dz. cyt., s. 22-23.

¹⁷² J. Kosian, *Filozofia nadziei*, Wrocław 1997, s. 123.

Nowicki określa filozofię nadziei Blocha mianem „ontologii tego, czego jeszcze nie ma”. Tradycyjnej filozofii – skupiającej się na tym, co istnieje – Nowicki przeciwstawia filozofię Blocha – skupiającą się na tym, czego jeszcze nie ma – ale co pojawi się w przyszłości, jeżeli to zostanie wytworzone przez człowieka. Komentując tytuł książki Blocha *Das Prinzip Hoffnung*, Nowicki stwierdza:

Gdyby to zależało ode mnie nadałbym książce jeden z następujących tytułów: To, co jeszcze nie istnieje, bo nie zostało przez nas stworzone, To, co istnieje potencjalnie, bo nie zostało jeszcze zrealizowane, To, czego jeszcze nie ma, bo nie zostało rozwinięte. Fascynujące zadania tworzenia tego, czego jeszcze nie było¹⁷³.

Nadzieja nie oznacza, że to, czego jeszcze nie ma, pojawi się samo, że zrobi to za człowieka ktoś inny, jakiś Pan Bóg albo Bogini Ekonomia, Bogini Historia, Bogini Obiektywnych Automatycznych Praw Rozwoju Społecznego. Przedmiot nadziei jest bowiem przyszłym dobrem wytworzonym przez człowieka, które obejmuje również koniec końca. Z kolei Kołakowski uważa, że:

Wszystkie te słowa: *Totum, Ultimum, Optimum, Dobro Najwyższe, Eschaton, Całość, daß Sein, Alles*, wreszcie *Heimat* – oznaczają to samo. *Heimat* u Blocha to tyle, co bycie-u-siebie, stan całkowitego pojednania człowieka z sobą i wszechświatem, pokonanie wszelkiej negatywności, koniec alienacji, stan ostateczny. Bloch zaznacza, że wola utopijna nie jest bynajmniej dążeniem nieskończonym czy nieskończonym postępowaniem: chce ona faktycznie spełnienia w skończonym czasie¹⁷⁴.

W sumie pomysł Blocha nazywa Kołakowski „gnozą futurystyczną”¹⁷⁵. Gnoza jest odkrywaniem tajemnej wiedzy ukrytej w religijnych doktrynach. Bloch wy dobył taką wiedzę z marksizmu, dla którego przyszłością jest społeczeństwo komunistyczne. „W społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego,

¹⁷³ A. Nowicki, *Portret ergantropijny Ernsta Blocha (1885–1977)*, „Res Humana” (2009), nr 4–5, s. 27–30.

¹⁷⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu III*, dz. cyt., s. 429.

¹⁷⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu III*, dz. cyt., s. 421.

rybaka, pasterza czy krytyka¹⁷⁶. Bloch pogłębił tę wizję również o motyw eksteritorialności człowieka wobec śmierci, co ma oznaczać koniec końca.

Dyskurs z filozofią nadziei Blocha podejmuje Ratzinger. W X tomie *Opera omnia* Ratzinger jedenaście razy przywołuje Blocha. Gdy urodził się Ratzinger, Bloch miał już na swoim koncie kilka publikacji m.in. *Geist der Utopie*. W roku śmierci Blocha Ratzinger został mianowany arcybiskupem München-Freising, co oznaczało koniec jego kariery akademickiej, choć nie koniec publikacji. Kończąc działalność dydaktyczną Ratzinger opublikował książkę: *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*. Ratzinger i Bloch działali na Uniwersytecie w Tybingen – Ratzinger w latach 1966–1969, a Bloch w latach 1961–1977. W 2005 roku w wywiadzie dla „Rzeczpospolitej”, zatytułowanym *Benedykt XVI był prorokiem*, Jerzy Szymik powiedział, że:

Papież gdzieś wspomina dyskusję, którą prowadził z kilkoma przyjaciółmi w domu Ernsta Blocha. Przypadkowo zeszła ona na temat narkotyków. Pytano wówczas, dlaczego fala narkomanii rozlała się po Europie dopiero w drugiej połowie XX wieku i dlaczego np. w średniowieczu w ogóle nie istniała. Odpowiedzi nie wyczerpywała konstatacja faktów, że uprawy konopi czy koki były daleko. Ratzinger postawił wówczas tezę, że najwidoczniej nie istniała wówczas tak wielka duchowa pustka, na którą dzisiaj próbuje się odpowiadać narkotykami. Wskazywał, że tęsknota duszy wewnętrznego człowieka znajdowała w średniowieczu taką odpowiedź, która narkotyk czyniła zbędnym. Teza ta spotkała się ze zdumieniem i wzburzeniem. Dla materialistów dialektycznych było to niemal jak bluźnierstwo. Przecież średniowiecze nie może być w czymkolwiek lepsze od oświeconej liberalnej demokracji!

Teologia nadziei Ratzingera nie jest ani jeszcze „jednym więcej” traktatem z eschatologii, ani też jednym z działów teologii moralnej. Jest ona traktatem na czasy bankructwa starych utopii i powstawania nowych. Traktat ten zawiera krytyczny potencjał przeciwko wewnątrzświatowym utopiom¹⁷⁷. Ratzinger zauważa, że o ile dla Apostoła Pawła brak nadziei jest cechą pogan (Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13)¹⁷⁸, o tyle dla Blocha tylko ateista jest człowiekiem nadziei. Jak długo ludzie nie znali marksistowskiej drogi przemiany świata, tak długo żyli bez nadziei i sycili się fałszywą nadzieją. Dla Blocha nadzieja jest produktem ludzkiego działania. Zostaje ona doprowadzona do spełnienia przez samego człowieka. Przedmiot nadziei nie może być dla człowieka niedostępny, lecz musi być wynikiem jego aktywności. Krytykując tę tezę Blocha, Ratzinger utrzymuje, że człowiek potrzebuje

¹⁷⁶ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła III*, Warszawa 1976, s.35.

¹⁷⁷ M. Remenyi, J-H. Tüch, dz. cyt., 60.

¹⁷⁸ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 388.

nadziei właśnie dlatego, że nie wystarcza mu to, co zrobione i możliwe do zrobienia. Człowiek bowiem potrzebuje czegoś, co wykracza poza wszelkie jego umiejętności. Poza tym nadzieja jest ze swej istoty osobista. Jej przedmiot jest dla zainteresowanego, a nie dla kogokolwiek w przyszłych pokoleniach – kiedykolwiek, w bliżej nieokreślonym, odległym czasie. A zatem tylko Bóg może spełnić nadzieję, której przedmiot nie ogranicza się do tego, co zrobione i możliwe do zrobienia oraz jest dostępny dla wszystkich zainteresowanych w każdym czasie¹⁷⁹. Bóg spełnił już taki przedmiot nadziei w zmartwychwstaniu Jezusa. Ono jest mutacją ludzkiego bytu. „W Zmartwychwstaniu Jezusa zostały zrealizowane nowe możliwości bycia człowiekiem, które mają znaczenie dla wszystkich i otwierają przed ludźmi [...] nowy rodzaj przyszłości”¹⁸⁰. Zmartwychwstanie wskazuje więc na to, że istnieje jeden wymiar rzeczywistości więcej, który nie kwestionuje istniejącej już rzeczywistości. Ten nowy wymiar rzeczywistości nie jest sprzeczny z nauką, bo Bóg może stworzyć nowy wymiar człowieczeństwa.

Pod adresem Blochowego programu możliwej do osiągnięcia przyszłości Ratzinger stawia liczne pytania. Przykładowo:

Czy można w ogóle wyprodukować szczęście <zbawienie> przez redystrybucję dóbr tego świata? [...] co tak naprawdę sprawia, że dla współczesnego człowieka życie jest warte? Czy może perspektywa, że za pięćdziesiąt lat będzie istniał sprawiedliwy świat? Może być ona pasją, która daje jakąś treść[...] Ale czy to wystarcza? Czy w rzeczywistości to właśnie nie pogląd, że kiedyś tam świat może być w porządku, dzisiaj sprawia, że życie jest nieznośne i beznadziejne? [...] Skąd właściwie się bierze to, że coraz mniej jest przestrzeni dla dzieci – dla przyszłości człowieka [...] chce się przejść do tego, by dziecko-przyszłość – traktować jako chorobę [...] jakie dziwne odwrócenie woli od przyszłości [...]”¹⁸¹.

Blochowy program możliwej do osiągnięcia przyszłości każe być człowiekowi awangardzistą, który emancypuje się od przeszłości, krytykuje teraźniejszość, a wszystkim jest dla niego przyszłość, której jeszcze nie ma. Ta przyszłość jest aktywowanym pajakiem, który powleka rzeczywistość ideologicznymi pajęczynami¹⁸².

Różnica pomiędzy filozofią nadziei Blocha a teologią nadziei Ratzingera tkwi w tym, że ta pierwsza jest ontologią tego, czego jeszcze nie ma, a druga ontologią tego, co już przychodzi. Kosian słusznie określił filozofię Blocha jako „futurocentryzm”. Zakłada on rozumienie przyszłości jako *futurum*, czyli tego, co przewidywalne, co leży w możliwościach człowieka i co jest ulepszonym przedłużeniem

¹⁷⁹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 387–388.

¹⁸⁰ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 570.

¹⁸¹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 462–463.

¹⁸² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 472.

teraźniejszości. Ratzinger nie odrzuca przyszłości jako *futurum*, choć dla niego to *futurum* niesione jest przez *adventus*, czyli przyszłość, której nie sposób zaplanować, przewidzieć, która nie leży w granicach ludzkich możliwości, za którą stoją niewyczerpane możliwości Boga Stwórcy. *Adventus* nie determinuje wolności człowieka, lecz może być przyjęte jako dar – akceptowany przez wolność człowieka.

Przyszłość jako *adventus* obejmuje najdalszą przeszłość człowieka, natomiast przyszłość jako *futurum* obejmuje tylko przyszłe pokolenia. Przyszłość jako *adventus* jest końcem końca dla każdego człowieka – tego z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ten koniec końca został już antycypowany w zmartwychwstaniu Jezusa, które zostanie rozciągnięte na wszystkich ludzi. Przyszłość jako *futurum* ma dopiero ukazać koniec końca. Nie będzie ona transcendentnym brzegiem rzeczywistości, lecz immanentnym. Będzie ona jednak zamknięta na przeszłość. Gdy Bloch pisze o tym immanentnym brzegu *futurum*, posługuje się powiedzeniem *non omnis confundar* – „nie każdy człowiek powinien się wstydzic” – bo nie każdy, lecz dopiero ten przyszedły człowiek, dozna chwały w przestrzeni człowieka. Natomiast *Psalms 71* zawiera słowa: „In te Domine speravi, non confundar in aeternum” – „W Tobie Panie złożyłem nadzieję, nie będę zawstydzony na wieki”. Według Ratzingera człowiek nie zostanie zawstydzony na wieki, bo dozna chwały niejako w przestrzeni Boga, dla którego chwałą jest żyjący człowiek – jego koniec bez końca otwarty dla najdalszej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Marksistowska filozofia nadziei Blocha jest najobszerniejszą wypowiedzią, jaka na temat „nadziei” istnieje w marksizmie. Nie jest to jednak jedyna wypowiedź. Wątek nadziei pojawia się w publikacjach przedstawicieli tzw. szkoły frankfurckiej, którzy usiłowali wyjść z ciasnych ram dyktatury proletariatu, którzy próbowali pożenić marksizm z liberalizmem. Według Leszka Kołakowskiego „termin <szkoła frankfurcka> używany jest od lat 50-tych na oznaczenie ważnego para-marksistowskiego ruchu niemieckiego, którego historia zaczyna się w pierwszej połowie lat 20-tych i związana jest instytucjonalnie z historią *Institut für Sozialforschung*”¹⁸³. Z sekularyzowaną eschatologią głoszoną przez marksizm i „szkołę frankfurcką” wchodzi w dyskurs Benedykt XVI w *Spe salvi*. Benedykt XVI wspomina w encyklice o dwóch przedstawicielach tej „szkoły”, którymi są: Max Horkheimer i Theodor Adorno. Najbardziej jednak znanym przedstawicielem „szkoły frankfurckiej” jest Herbert Marcuse. Jego nazwisko znajduje się w haśle 3 x M (Marks, Mao, Marcuse), które ma oddawać doktrynę „szkoły frankfurckiej” będącej dzisiaj kuźnią nowej lewicy. „Marcuse stał się postacią sławną poza kręgami akademickimi dopiero w drugiej połowie lat 60-tych,

¹⁸³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu III*, dz. cyt., s. 343.

kiedy to buntownicze ruchy studenckie w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i Francji obwołały go swoim ideologiem¹⁸⁴. Marcuse krytykował system kapitalistyczny, przypisując mu trzy główne choroby: konsumpcjonizm, kult pieniądza, brak szerszych i wielowymiarowych perspektyw patrzenia. Marcuse uważał, iż sposób, w jaki społeczeństwo kapitalistyczne kreuje kulturę, jest pełen represji, gdyż narzuca określone modele zachowań i sprawia, że człowiek zatracą swoją wielowymiarowość i staje się płaskim konsumentem. Równocześnie z krytyką kapitalizmu poddał krytyce reżimy państw komunistycznych, uważając, iż zdradziły one idee rewolucji, przekazując władzę oderwanemu od rzeczywistości biurokratycznemu aparatowi partii komunistycznej. Klasa robotnicza – uosabiająca w doktrynach marksistowskich główną siłę napędową, wyczerpała swoją moc społecznego katalizatora. Wyzwolenie ludzkości – zdaniem Marcusego – może przynieść sojusz trzech sił: studentów, mniejszości rasowych, ludów ekonomicznie i technicznie zacofanych. Różnego rodzaju odmienicy i outsiderzy ukazują niekonsumpcyjny model istnienia ujawniający prawdziwą naturę człowieka, która nie wyraża się w rywalizacji, posiadaniu i zdobywaniu znaków prestiżu. Jego książka: *Eros i cywilizacja* stała się *biblią* zbuntowanych studentów, którzy przyswoili sobie zawarte w niej hasła: „Rób swoje”, „Jak przyjemne, to rób”, „Chodzenie do pracy to nie konieczność” oraz „Uprawiaj miłość, nie wojnę”. Wyzwolenie ludzkości miało przybrać formę rajy wolności rozumianego jako libidinalna cywilizacja. Jednym z głównych haseł doktryny Marcusego było pojęcie „wolnej miłości”, które miało uosabiać sprzeciw wobec mieszczańskiej moralności – pełnej hipokryzji i obłudy. Nowa moralność miała być wyrazem indywidualizmu i autentyczności. Według Marcusego dotychczasowa cywilizacja rozwinęła się w wyniku represji nad instynktami. „Historia człowieka [...] to historia jego represji¹⁸⁵. Przy czym te represje nie są narzucane przez naturę, lecz przez samego człowieka¹⁸⁶. W warunkach niedostatku elementarnych dóbr ludzie musieli zaprzęgać energię instynktów do produkcji brakujących dóbr. „Niedostatek [...] uczy ludzi, że nie mogą swobodnie zaspokajać swoich popędowych impulsów, nie mogą żyć zgodnie z zasadą przyjemności¹⁸⁷. Gdy jednak produkcja dóbr zaspokaja potrzeby człowieka, to represja wobec instynktów staje się anachroniczna. Instynkty mogą wrócić do właściwej im funkcji, którą jest zapewnienie szczęścia człowiekowi. Będzie to podstawą libidinalnej cywilizacji, w której uwolniona energia instynktów spowoduje erotyzację wszystkich ludzkich czynności. Ta erotyzacja będzie regresją

¹⁸⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu III*, dz. cyt., s. 396.

¹⁸⁵ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 29.

¹⁸⁶ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 33.

¹⁸⁷ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 34.

od seksualności pozostającej w służbie reprodukcji ku seksualności pełniącej funkcję czerpania przyjemności z różnych stref ciała. Wraz z tym przywróceniem pierwotnej struktury seksualności przełamany zostaje prymat funkcji genitalnej – a także deseksualizacja ciała związana z tym prymatem. Cały organizm staje się tworzywem seksualności, równocześnie zaś na cel popędu przestaje mieć wpływ wyspecjalizowana funkcja – mianowicie dążenie do połączenia własnych narządów płciowych z narządami płciowymi osoby płci odmiennej¹⁸⁸.

Zaprzeczeniem represyjnego porządku seksualności są Orfeusz i Narcyz. Orfeusz „wśród ludu trackiego zapoczątkował miłość do młodych chłopców: nauczył cieszyć się krótką wiosną i pierwszymi kwiatami ich młodości”¹⁸⁹. Oni są protestem przeciwko represyjnemu porządkowi seksualności – służącej prokreacji – w świecie, którego symbolem jest Prometeusz. Według Marcusego libidinalna cywilizacja będzie społeczeństwem ludzi wolnych, niezależnych od aparatu produkcji i aparatu władzy. System panowania nad jednostką zostanie zastąpiony systemem satysfakcjonującym jednostkę. Istotą libidinalnej cywilizacji wyjaśnia Marcuse na przykładzie mitologicznych postaci Narcyza i Orfeusza. Mit Narcyza i Orfeusza przywołuje doświadczenie harmonijnej jedności pomiędzy człowiekiem i przyrodą. Sensem mitu Narcyza nie jest absolutyzacja subiektywności. Narcyz widzi swoje odbicie w całym otaczającym go świecie, stanowiąc z nim niepodzielną jedność¹⁹⁰. W społeczeństwie wolnym i nierepresyjnym jednostka całą swoją popędową i afektywną naturą otworzy się na byt przyrody i na drugiego człowieka. Nowy człowiek będzie cieszył się spontanicznością zmysłów, wewnętrzną i zewnętrzną równowagą, harmonią stosunków między zmysłami a rozumem, życiem wolnym od napięć, niepokoju i strachu. Całe istnienie człowieka w libidinalnej cywilizacji będzie nasycone doświadczeniem estetycznym, bezinteresowną percepcją przyrody oraz działaniem mającym cechy gry, która ze swej natury jest nieproduktywna i bezużyteczna. W nowym społeczeństwie racjonalność technologicznego panowania, ekspansji i produktywności zostanie zastąpiona przez racjonalność jakościowo inną – racjonalność gratyfikacji rzeczywistych, nie zniekształconych, naturalnych dążeń, pragnień i potrzeb człowieka. Będzie to racjonalność swobodnego, harmonijnego rozwoju zmysłowych i intelektualnych, fizycznych i duchowych treści jednostki w warunkach, które Marcuse określał jako *pacified existence*. Te warunki będą umożliwiały „poliformiczną seksualność”, która „wznosi się – od miłości cielesnej do jednej istoty, poprzez miłość do innych, umiłowanie piękna pracy i zabawy, po umiłowanie piękności nauki. Droga do <wyższej kultury> prowadzi przez realną miłość do

¹⁸⁸ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 209.

¹⁸⁹ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 174.

¹⁹⁰ Zob. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 166–168.

chłopców¹⁹¹. W tej wyższej kulturze opartej na *libido* ciężka praca zostanie przekształcona w przyjemność. „Praca jako swobodna zabawa nie może być poddana administracji; tylko wyalienowaną pracę można organizować i zarządzać nią na mocy racjonalnej rutyny¹⁹². Libidinalna cywilizacja zmieni podejście człowieka do śmierci. Śmierć wprowadza element represji do wszystkich relacji libidinalnych i sprawia, że sama przyjemność łączy się z cierpieniem. Teologia i filozofia błędnie przekształcają fakt biologiczny w zasadę bytu i tym samym wychowują do zgody na śmierć, wprowadzając do ludzkiego życia element kapitulacji. W przeciwieństwie do kapitulacji wobec śmierci – libidinalna cywilizacja oferuje śmierć po spełnionym życiu:

Śmierć może stać się symbolem wolności. Można sprawić, by podobnie jak inne konieczności stała się racjonalna – bezbolesna. Ludzie mogą umierać bez strachu, jeśli wiedzą, że to, co kochają, zostanie ustrzeżone od nieszczęścia i zapomnienia. Niewykluczone, że po spełnionym życiu sami zdecydują się umrzeć – w momencie, jaki wybiorą¹⁹³.

Marcuse przyznaje jednak, że „ostateczne nadejście wolności nie może ocalić tych, którzy umarli w cierpieniach. To pamięć o nich oraz nagromadzone poczucie winy ludzkości wobec ofiar śmierci zaciemniają horyzont cywilizacji pozbawionej represji¹⁹⁴. Libidinalna cywilizacja jest zatem tylko dla przyszłych pokoleń.

Droga do libidinalnej cywilizacji – pozbawionej represji – nie wyklucza jednak represji. Chociaż realizacja ideału libidinalnej cywilizacji jest możliwa dzięki tolerancji, którą Marcuse rozumie jako nietolerancję względem fałszywych idei i ruchów, to jednak taka tolerancja zakłada terror. Jeżeli terror zmierza do wyzwolenia ludzkości, to jest on dopuszczalny, bo w przyszłości zostanie zniesiony. Jego przeciwieństwem jest terror za pomocą wolności, który manipuluje potrzebami ludzi poprzez interesy. Taki terror sam się uwiecznia. Marcuse proponuje koncepcję „represyjnej tolerancji”, w myśl której mniejszości żyjące w poniżeniu mają prawo do sprzeciwu przy wykorzystaniu środków pozaustrojowych, jeżeli dostępne środki działania okażą się niewystarczające. Nawet użycie społecznej przemocy w takiej sytuacji jest uzasadnione, ponieważ nie rozpoczyna przemocy nowej, a rozbija istniejący już łańcuch gwałtu, nawet jeśli ten jest ukryty¹⁹⁵.

¹⁹¹ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 212.

¹⁹² H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 219.

¹⁹³ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 236–237.

¹⁹⁴ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 237.

¹⁹⁵ H. Marcuse, *Repressive tolerance*, w: *A critique of pure tolerance*, Boston 1965, s.116–117.

Libidinalna cywilizacja Marcusego jest przykładem zsekularyzowanej eschatologii, która przybiera postać auto-soteriologii, próbującej wybawić człowieka od tego, co ludzki świat czyni nie-ludzkim wyłącznie siłami człowieka, który staje w opozycji do Boga. Taka auto-soteriologia może jedynie kształtować w człowieku nieludzką obietnicę nadziei – na granicy półprawdy i mrzonki. Można ją więc zaliczyć do lewackiej mitologii. W krytycznej ocenie tej lewackiej mitologii można wykorzystać przemyślenia Ratzingera dotyczące konstytucji współczesnego człowieka. Ten człowiek coraz mniej miejsca zostawia dla dziecka, które jest przecież człowiekiem przyszłości. Tego człowieka przyszłości niejako z urzędu traktuje się jako chorobę, którą „leczy się” przez zabijanie. Z jednej strony kreśli się wizję lewackich rajów, a z drugiej strony koncentruje się wszystkie siły, aby przeciwdziałać niebezpieczeństwu nowego życia. Za tym paradoksem kryje się obawa, że życie nie jest dobrą propozycją¹⁹⁶. A może w tej obawie ukryta jest krytyka lewackich rajów – nie są one godne życia jako obietnica na granicy półprawdy i mrzonki.

O ile Marcuse był główną gwiazdą szkoły frankfurckiej, duchowym guru rewolty studenckiej i seksualnej lat sześćdziesiątych, o tyle tym, który przygotował grunt pod komunistyczny *Kulturkampf* rozpętany przez nową lewicę, był włoski komunista – Antonio Gramsci (1891–1937). Według Gramsciego trwałe przejście władzy jest możliwe nie w wyniku przewrotu politycznego czy militarnego, ale w wyniku zdobycia hegemonii w kulturze. Zdaniem Gramsciego elementami utrwalającymi władzę burżuazji są wartości chrześcijańskie reprezentowane przede wszystkim przez Kościół katolicki, a tkwiące we wzorcach kulturowych utrwalonych w folklorze, obyczajowości, kulturze masowej i sztuce. Przejście władzy zależy od zniszczenia tych wzorców kulturowych i od przedstawienia społeczeństwu nowych wartości. Motorem zmian nie może być już proletariatus, który w społeczeństwie dobrobytu staje się czynnikiem konserwatywnym, ale nowa elita, która składać się będzie z intelektualistów potrafiących stworzyć nowe wzorce kulturowe. Celem zmian wzorców kulturowych jest zdobycie hegemonii w kulturze. Gramsci przez swoją koncepcję komunistycznego *Kulturkampfu* dokonał – w języku marksistowskiej ortodoksji – rewizji dogmatu o relacji bazy do nadbudowy. Zmiany w nadbudowie nie są uwarunkowane wyłącznie zmianami ekonomicznymi w bazie. Również nadbudowa ma wpływ na bazę. W kapitalizmie burżuazja sprawuje władzę nie tylko poprzez kontrolę nad środkami produkcji, lecz również poprzez wpływ na władzę polityczną i metapolityczną, inaczej kulturową. Władza polityczna obejmuje aparat państwowy, natomiast władza metapolityczna bądź kulturowa obejmuje instytucje religijne, oświatowe, naukowe, artystyczne i media. Dzięki opanowaniu władzy

¹⁹⁶ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, s. 92.

politycznej i władzy metapolitycznej/kulturowej klasa panująca kontroluje świadomość mas ludowych. Rewolucja powinna zatem zdobyć nie tylko władzę polityczną, ale także metapolityczną/kulturową. Wtedy dopiero będzie mogła sprawować kontrolę nad umysłami. Kluczowe zadanie zdobycia władzy politycznej i metapolitycznej/kulturowej przypada partii komunistycznej, którą Gramsci nazywa „Nowoczesnym Księciem”¹⁹⁷. Ów nowoczesny książę ma opanować masy zarówno za pomocą moralnych haseł, sentymentalnych bodźców i mesjanistycznych mitów, jak i poprzez kulturę, dokonując reformy intelektualnej i moralnej. Celem tej reformy ma być totalna laicyzacja społeczeństwa.

Reforma intelektualna i moralna musi być ściśle związana z programem reform ekonomicznych, co więcej: program reform ekonomicznych jest właśnie tą konkretną postacią, w jaką przyobleka się wszelka reforma intelektualna i moralna. *Nowoczesny książę*, w miarę jak zyskuje na znaczeniu, wstrząsa całym systemem stosunków intelektualno-moralnych, ponieważ właśnie ewolucja jego roli oznacza, że każdy czyn bywa pojmowany jako pożyteczny lub szkodliwy, szlachetny lub nikczemny, jedynie w odniesieniu do samego nowoczesnego księcia – zależnie od tego, czy przyczynia się do pomnożenia, czy też do umniejszenia jego potęgi. Książę zajmuje w ludzkiej świadomości miejsce bóstwa czy kategorycznego imperatywu, staje się podstawą nowoczesnego laicyzmu oraz pełnej laicyzacji całego życia i wszystkich stosunków obyczajowych¹⁹⁸.

Śmiertelnym wrogiem nowoczesnego księcia jest religia, a najważniejszym zadaniem – totalna laicyzacja społeczeństwa. W konsekwencji wielki książę inspirowuje chryścianofobię przejawiającą się m. in. w agresywnych wypowiedziach polityków kierowanych pod adresem religii oraz profanacjach tego, co dla chrześcijan jest święte. Do takich aktów profanacji nie zachęcał nawet *Bezbożnik* (Безбожник) – antyreligijne, antyklerykalne i ateistyczne czasopismo satyryczne wydawane w latach 1922–1941 w Związku Radzieckim. Miesięcznik ten powoływał się na Włodzimierza Lenina, który wysunął tezę, że walkę z religią należy prowadzić w oparciu o podstawy naukowe, bez korzystania ze środków administracyjnych i bez obrażania zwykłych wiernych. Dla lewackich partii spod znaku nowoczesnego księcia pierwszeństwo przed ideologią ma ekonomia. Ta ideologia głosi nastanie legendarnej ery, w której wszystkie obecne sprzeczności i niedole zostaną automatycznie rozwiązane i naprawione. Z kolei różne ruchy kreowane przez lewackie partie, jak np. Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender (LGBT – skrótowiec odnoszący się do lesbijek, gejów, osób biseksualnych oraz osób transpłciowych) mają za zadanie prowadzić wojnę kulturową, która ma podkopać zbudowane na

¹⁹⁷ A. Gramsci, *Nowoczesny Książę*, Warszawa 2006, s. 61.

¹⁹⁸ A. Gramsci, *Nowoczesny Książę*, Warszawa 2006, s. 8.

chrześcijaństwie fundamenty zachodniego świata, czyli realizować ideał libidinalnej cywilizacji Marcusego. Ponieważ zamysłem Boga jest człowiek jako mężczyzna i kobieta – i taki podział płci służy małżeństwu jako związkowi mężczyzny i kobiety – ruch lesbijek, gejów, osób biseksualnych oraz osób transpłciowych uderza w płęć i małżeństwo. Małżeństwo monogamiczne ma być bowiem wyrazem ujarznienia jednej płci przez drugą. Współcześnie podkreśla się podporządkowanie kobiety mężczyźnie w celu wzbudzenia postaw kontestacyjnych.

Kobieta, by być sobą, czyni się nieprzyjacielem mężczyzny [...] Proces ten prowadzi do rywalizacji płci [...] By uniknąć hegemonii jednej czy drugiej płci, próbuje się wykreślić różnice między nimi, uznane za efekt warunków historyczno-kulturowych. W takim zrównaniu różnica cielesna, zwana płcią, zostaje zminimalizowana, natomiast wymiar kulturowy, zwany rodzajem, jest uznany za nadrzędny i pierwszorzędny¹⁹⁹.

Dlatego celem totalnej laicyzacji jest zniszczenie biblijnej wizji płci i małżeństwa. Ideologia sekularyzmu neguje wszystkie elementy religijne w społecznym i prywatnym życiu człowieka i społeczeństwa oraz w tworzonej przez niego kulturze. Zasadniczo zakłada ona ateistyczną filozofię życia, koncentrując się tylko na sprawach doczesnych. Nie tolerują wartości religijnych, odrzucają nawet to, co jest wpisane w biologiczną naturę ludzką, czyli różnicę płciową pomiędzy kobietą i mężczyzną, która jest darem danym przez Boga, aby ten w naturalny sposób skłaniał się ku małżeństwu. W osiągnięciu tego celu ruch LGBT posługuje się agresją przykrytą hasłem tolerancji. Jest to jednak represyjna tolerancja Marcusego, a w zasadzie tolerancja Maximiliena François Marie Isidore de Robespierre'a, który wyróżniał uzasadniony terror wolności i nieuzasadniony terror despotyzmu. Dla myślących inaczej niż ruch LGBT przeznaczony jest terror wolności. Narzędziem tego terroru jest odbieranie głosu krytykom tego ruchu poprzez nazywanie mową nienawiści tego, co jest po prostu inną opinią. Tak jak w sferze politycznej partia komunistyczna chce być jedyną kierowniczą siłą, tak w sferze metapolitycznej/kulturowej ruch lesbijek, gejów, osób biseksualnych oraz osób transpłciowych chce wyrażać jedynie słuszną opinię. Tę jedynie słuszną opinię wykrzykują obwoźne, tęczowe cyrki.

W czasach objawień fatimskich marksizm zaczynał prowadzić radykalną walkę z samą ideą Boga w sferze politycznej. Współcześnie zrodzone z marksizmu lewactwo przejmuje sferę metapolityczną/kulturową, realizując marksistowski *Kulturkampf*, którego pomysłodawcą jest Gramsci. W kontekście tego marksistowskiego *Kulturkampfu* należy odczytać słowa Benedykta XVI z Fatimy: „Ludzi

¹⁹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, Kraków 2004, nr 2.

się ten, kto sądzi, że prorocka misja Fatimy się zakończyła²⁰⁰. W czasach objawień fatimskich błędy marksizmu zaczynały być szerzone przez Rosję. Dzisiaj błędy zreinterpretowanego przez Gramsciego marksizmu szerzone są przez Unię Europejską. Drzewu zasadzonemu przez De Gasperiego, Schumana, Adenauera i de Gaulle'a zaszczerpiono marksistowskie gałązki. Narody Europy Środkowo-Wschodniej, które wyzwoliły się z klasycznego marksizmu, wpadają w marksizm zreinterpretowany przez Gramsciego. Czerwona dyktatura zostaje zastąpiona tęczą dyktaturą, a jedynie słuszna ideologia partii komunistycznej - jedynie słuszną ideologią ruchu lesbijek, gejów, osób biseksualnych oraz osób transpłciowych. Stąd w programach wielu partii dominuje ideologia tego ruchu zamiast ekonomia. Narody Europy Środkowo-Wschodniej otrzymują od Brukseli tę samą truciznę, co kiedyś od Moskwy, tylko w nowej *massa tabulettae*. Wyrażenia *massa tabulettae* używają farmaceuci w odniesieniu do substancji, które otaczają właściwy lek. Trucizna marksizmu podawana jest dzisiaj w nowej, atrakcyjniejszej otoczce.

2.6. MARYJA JAKO PROROKINI

Już w czasach patrystycznych Maryja była nazywana prorokinią. Według św. Ireneusza Maryja wypowiedziała Magnificat prorokując (*Przeciw herezjom* III, 10, 2.). Maryję można porównać z prorokinią Miriam, która wyśpiewała pieśń dziękczynną po przejściu Izraelitów przez morze Czerwone. Natomiast treść Magnificat można porównać z kantykiem Anny: „Raduje się me serce w Panu, moc moja wzrasta dzięki Panu [...] Nikt tak święty jak Pan [...] Łuk mocarzy się łamie, a słabi przepasują się mocą, za chleb najmują się syci, a głodni odpoczywają [...] Z pyłu podnosi biedaka, z barłogu dźwiga nędzarza, by go wśród możnych posadzić, by dać mu tron zaszczytny” (1 Sm 2, 1–10). Proroctwem Maryi jest nie tylko Magnificat, ale również objawienia fatimskie. Maryja w Fatimie nie przepowiada przyszłości, ale wyjaśnia wolę Bożą, która dotyczy chwili obecnej. Ta Boża wola wskazuje właściwą drogę ku przyszłości. Jednak to przepowiadanie przyszłości ma drugorzędne znaczenie. Maryja nadaje bowiem aktualną wymowę jednemu objawieniu. Jej prorocze słowa są równocześnie przestrożą i pociechą. Aktualne nawrócenie może przynieść lepszą przyszłość, a jego brak – katastrofę. Fatimskie prococtwo Maryi zbliża się do jej prococtwa z *Magnificat*. Historię tworzą nie ludzie bogaci, mocni i mądrzy, lecz pokorni i ubodzy. Bóg liczy na tych, z którymi nikt się nie liczy. Prococtwa fatimskie są aktualne w czasach marksistowskiego *Kulturkampf*. Przejawem marksistowskiego *Kulturkampf* są próby usuwania krzyży z przestrzeni publicznej. Taka próba miała miejsce w XIV Liceum Ogólnokształcącym we Wrocławiu w 2009 roku. Stając w obronie krzyża Łukasz Nysler użył następujących argumentów:

²⁰⁰ Benedykt XVI, *Prorocka misja Fatimy dla zbawienia świata*, dz. cyt., s. 21.

Przechodząc jednak do rzeczy, nie będę tu mówił o znaczeniu czy o wartości symbolu krzyża. Fakt, że Państwo domagacie się ściągnięcia krzyży ze ścian szkoły świadczy o tym, że tego znaczenia nie pojmujecie i tej wartości nie docenicie. Chciałbym natomiast odwołać się do wartości i do zasad, które sami Państwo przywołujecie w Waszej petycji i które bliskie są chyba każdemu młodemu człowiekowi: do wolności, do tolerancji i do pluralizmu. W imię wolności proszę Was: pozwólcie nam, katolikom, publicznie wyrażać nasze przekonania religijne. Pozwólcie nam cieszyć się wolnością. Nie przypominajcie nam czasów, kiedy publiczne manifestowanie wiary religijnej było, delikatnie mówiąc, źle widziane. W imię tolerancji proszę Was: znoście cierpliwie publiczną obecność symbolu, z którym się nie utożsamiacie, który, jak sami twierdzicie, jest dla Was obojętny. Uszanujcie fakt, że dla tak wielu osób symbol ten tak wiele znaczy. Uszanujcie fakt, że tak wielu osobom – Waszym koleżankom i kolegom – zależy, aby w kilku salach Waszej szkoły symbol ten był obecny. W imię pluralizmu proszę Was: żyjmy razem jako pełnoprawni członkowie tej samej społeczności, nie zamazując występujących między nami różnic. Pozwólcmy tym różnicom w pokojowy sposób się uzewnętrzniać, artykułować również we wspólnej sferze publicznej. Możemy na co dzień się spotykać, możemy ze sobą współpracować, nie ukrywając przed sobą swoich przekonań religijnych czy światopoglądowych. Pluralizm nie polega na tym, że ukrywamy swoje tożsamości. Nie polega na – niemożliwej zresztą do zrealizowania – „światopoglądowej neutralności” sfery publicznej. Prawdziwy pluralizm polega raczej na tym, że pozwalamy naszym różnym tożsamościom swobodnie się manifestować i toczy my żywy, a zarazem przyjazny spór co do naszych różnych koncepcji dobra, różnych wizji światopoglądowych²⁰¹.

Wolność, tolerancja i pluralizm są argumentami za obecnością krzyża w przestrzeni publicznej. Te argumenty nie przekonują jednak zwolenników marksistowskiego *Kulturkampf*. Okazją do walki z obecnością krzyża w przestrzeni publicznej była tragedia na Giewoncie.

Minęły minuty i już znaleźli się ci, którzy postanowili tę tragedię wykorzystać politycznie. Wykorzystać do tego, by kolejny raz postulować demontaż krzyża. Byłoby uczciwiej, gdyby powiedzieli, że świadomość jego istnienia przyprawia ich o torsje z powodów ideologicznych. Byłoby uczciwiej, gdyby napisali, że nie lubią religii i jej symboli. Ale tego nie robili. Pisali o fizyce i bezpieczeństwie, o tym, że krzyż „przyciąga pioruny”, dlatego trzeba go zdemontować. Że „zagroza bezpieczeństwu” turystów, w końcu, że „znowu zabija”²⁰².

²⁰¹ Wystąpienie dr Łukasza Nyslera z debaty nt. obecności krzyży w polskich szkołach, *Defensores crucis*, 1 stycznia 2010.

²⁰² T. Rożek, *Krzyż na Giewoncie*, „Gość Niedzielny” (1 września 2019), nr 35, s. 9.

Krzyż jest nadal znakiem sprzeciwu. Tego sprzeciwu doświadczył już św. Jakub. Tym doświadczeniem było nie tylko jego męczeństwo, lecz również ewangelizacja Hiszpanii. W średniowiecznej Europie, za sprawą apokryfów, a zwłaszcza *Złotej legendy* (*Legenda aurea*) Jakuba de Voragine, zdobyło popularność przekonanie o misji św. Jakuba na terenie Półwyspu Iberyjskiego, którą odbył zanim poniósł męczeńską śmierć w Jerozolimie. Do tej trudnej misji nawiązuje przedstawienie św. Jakuba z łaską w kształcie greckiej litery *tau*. Figura św. Jakuba w Portyku Chwały, prowadzącym do katedry w Santiago de Compostela, przedstawia Apostoła wspierającego się na lasce w kształcie greckiej litery *tau* (T). W tej trudnej misji ewangelizowania Hiszpanii Apostoła miała wspierać Matka Pana. Św. Jakub miał ewangelizować miasto Caesaraugusta (Saragossa), ale jego starania nie przynosiły pożądanych efektów. Zniechęcony chciał wracać do Jerozolimy, ale na słupie, niesionym przez aniołów, objawiła mu się Matka Pana, która poleciła mu nie poddawać się zniechęceniu. Wydarzenie to miało mieć miejsce jeszcze za ziemskiego życia Maryi. Uważane jest za pierwszą mariofanię, choć było ono bilokacją. Upamiętnieniem tego wydarzenia jest sanktuarium Matki Bożej w Saragossie (*Nuestra Señora del Pilar*)²⁰³. Z kolei fatimskie sanktuarium upamiętnia fatimskie mariofanie, które są również zachętą dla Kościoła, aby nie poddawał się zniechęceniu w obliczu czekających go cierpień. Szczególnie III tajemnica fatimska dotyczy krzyża. Komentując tę tajemnicę Ratzinger napisał:

W krzyżu zniszczenie zostało przemienione w zbawienie; krzyż jawi się jako znak nędzy historii i jako obietnica dla niej [...] Wizja z trzeciej części „tajemnicy”, na początku tak wstrząsająca, kończy się zatem obrazem pełnym nadziei: żadne cierpienie nie jest daremne i właśnie Kościół cierpiący, Kościół męczenników staje się drogowskazem dla człowieka poszukującego Boga. Miłościwe dłonie Boga przyjmują nie tylko cierpiących takich jak Łazarz, który dostał wielkiego pocieszenia i jest tajemniczym obrazem Chrystusa, który dla nas zechciał się stać ubogim Łazarzem; chodzi tu o coś więcej: z cierpienia świadków wypływa moc oczyszczająca i odnawiająca, ponieważ ponawia ono w teraźniejszości cierpienie samego Chrystusa i wnosi w obecną rzeczywistość jego zbawczą skuteczność²⁰⁴.

Maryja jako prorokini ukazała fatimskim dzieciom krzyż jako znak nędzy historii i jako obietnica dla niej. Proroctwo fatimskie podobnie jak *Magnificat* jest więc aktualnym proroctwem mającym jednak znaczenie dla przyszłości jako *futurum* i *adventus*.

²⁰³ J. Ibañez, F. Mendoza, G. Rovira, *Saragossa. 1 Stadt und Diözese*, w: *Marienlexikon* V, red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, St. Ottilien 1993, s. 679.

²⁰⁴ J. Ratzinger, *III tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, w: *Jan Paweł II w Fatimie*, Kraków 2000, s. 108.

3. DUCHOWOŚĆ NADZIEI

3.1. PORTO

Porto, drugie co do wielkości (po Lizbonie) miasto w Portugalii, jest położone przy ujściu rzeki Douro do Oceanu Atlantyckiego. Początki miasta sięgają starożytności, kiedy to Rzymianie wybudowali port zwany Portus Cale („Zaciszny Port”). W późniejszym czasie nazwa ta została skrócona, ale – zgodnie z zasadami portugalskiej ortografii – pojawił się z przodu rodzajnik „o”, dlatego można również spotkać alternatywną nazwę – Oporto. W czasach rekonkwisty, czyli walki chrześcijan o wyparcie muzułmańskich Maurów z Półwyspu Iberyjskiego, Porto było stolicą prowincji Portucalense – zaczątku późniejszej Portugalii. Porto słynie z wielu zabytków, do których należą m. in. kościół Miłosierdzia (Igreja de Misericórdia) oraz kościół św. Franciszka (Igreja de São Francisco). Symbolem miasta stały się dwa żelazne mosty kolejowe: Ponte Luís i Maria Pia. Porto słynie również z *azulejos*, czyli dekoracji z malowanych płytek ceramicznych. Są nimi pokryte fasady kamienic i kościołów. Motorem rozwoju miasta stało się wzmocnione wino, wytwarzane z winogron zbieranych w dolinie rzeki Douro. W 1895 roku wybudowano w Porto pierwszą linię tramwajową na Półwyspie Iberyjskim.

14 maja 2010 roku Porto odwiedził Benedykt XVI. W czasie mszy św. na Avenida dos Aliado powiedział:

Nic nie narzucamy, ale zawsze proponujemy, jak zaleca nam Piotr w jednym ze swoich listów: „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 w was jest” (1 P 3,15)²⁰⁵.

Dla Apostoła Piotra nadzieja przynależy do bycia chrześcijaninem. Chrześcijanin jest człowiekiem nadziei. Co więcej, powołany jest do obrony nadziei (προς απολογιαν). Świadcami i zarazem obrońcami nadziei są męczennicy. W kościele św. Franciszka w Porto znajduje się ołtarz przedstawiający męczeństwo trzech franciszkańskich prezbiterów: Berarda z Carbio, Piotra i Ottona oraz dwóch braci: Akursjusza i Adjuta, którzy dotarli do Maroka. Ówczesny władca, sułtan Al-Mustansir, początkowo nakazał im opuszczenie kraju. Gdy jednak nie podporządkowali się temu rozkazowi, zostali uwięzieni i torturowani, a 16 stycznia 1220 roku – ścięci mieczem przez samego sułtana.

²⁰⁵ Benedykt XVI, *Kościół nie narzuca, lecz ukazuje światu Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 27.

Zostali pierwszymi męczennikami zakonu założonego przez św. Franciszka, jeszcze za jego życia. Ci pierwsi franciszkańscy męczennicy, jak i męczennicy wszystkich czasów, są świadkami i równocześnie obrońcami nadziei. Ukazał to Benedykt XVI w *Spe salvi*, cytując list wietnamskiego męczennika – Pawła Le-Bao-Thina: „Podczas gdy szaleje nawałnica, rzucam kotwicę u tronu Boga: żywą nadzieję, którą noszę w sercu” (37). Każdy męczennik jest nosicielem żywej nadziei, która jest kotwicą zarzuconą u tronu Boga. Takim nosicielem żywej nadziei jest również Apostoł Jakub, który został ścięty mieczem z rozkazu Heroda Agryppy I, wnuka Heroda Wielkiego (Dz 12, 2). Znakiem tej nadziei może być duża kadzielnica (Botafumeiro) z katedry w Santiago o wysokości 1, 60 m i wadze 80 kg. W czasach prześladowań wymagano od chrześcijan spalania kadzidła na cześć rzymskich bogów. Oni to odrzucali, bo dla nich jedynym Bogiem, przed którym należy spalać kadzidło, był Jezus Chrystus. Kadzidło było dla nich wyznaniem wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa wraz z nadzieją na przyszłość zainaugurowaną przez Jego zmartwychwstanie. Siłą Jakuba i męczenników wszystkich czasów jest nadzieja. Na szlaku św. Jakuba od Wrocławia do Santiago można spotkać miejsca poświęcone męczennikom. W miejscowości Vierzehnheligen koło Bambergu znajduje się Bazylika poświęcona Czternastu Świętym Wspomożycielom. Są to święci: Krzysztof, Katarzyna z Aleksandrii, Barbara, Jerzy, Błażej, Cyriak, Małgorzata z Antiochii Pizydyjskiej, Wit, Idzi, Pantaleon, Achacy, Eustachy, Dionizy i Erazm. Większość z nich żyła na przełomie III i IV wieku, za panowania cesarza Dioklecjana. Miały wtedy miejsce najdłuższe i najkrwawsze w historii Cesarstwa rzymskiego prześladowania chrześcijan. Czternastu Wspomożycielom poświęcony jest ołtarz w sanktuarium Matki Bożej Jutrzenki Nadziei w Grodowcu na dolnośląskim szlaku św. Jakuba. Wielu męczenników przelało swoją krew w Wandei w czasie rewolucji francuskiej. Wandea to kraina położona na Zachodzie Francji, granicząca od Północy z Loarą, a od Zachodu z Oceanem Atlantyckim. Herb i flaga Wandei, a nawet oznaczenie szlaku rowerowego biegnącego przez Wandę, przedstawiają dwa czerwone serca z wyrastającym z nich krzyżem. Dwa krwawiące serca i krzyż znajdowały się na sztandarach mieszkańców Wandei walczących w obronie wiary. Jak powiedział Jan Paweł II: „Rewolucja francuska podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu”²⁰⁶. Odrzucenie Boga chrześcijaństwa było tak radykalne, że rewolucja dopuściła się ludobójstwa na chrześcijanach Wandei. W walce z nimi po raz pierwszy użyto gazów trujących i zatruwano rzeki arszenikiem. Hasło „Wandea” stanowi wstydlivy moment rewolucji francuskiej, rzekomo „ludowej”. Oto z inspiracji tego ludu wybucha przeciwko niej i przeciwko

²⁰⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 56.

rewolucyjnej władzy typowe powstanie chłopskie jako świadectwo, że rewolucja nie miała ludowego poparcia. Inicjatorzy zrywu powstańczego to nie szlachta czy arystokracja broniące swoich dóbr, lecz prosty lud, poczuwający się do obrony wiary i Kościoła. Wanda to także pierwszy w dziejach Europy rejon, w którym dopuszczono się ludobójstwa – planowej, systematycznej akcji eksterminacyjnej wobec ludności, spośród której wywodzili się powstańcy. Ponieważ rozstrzeliwanie powstańców zabierało dużo czasu „przyjęto pomysł, aby powsadzać pewną ich liczbę do starych statków, wypłynąć z nimi na środek rzeki [...] i tam zatopić te statki”²⁰⁷. Za największych wrogów rewolucji uważano katolickie duchowieństwo. Gdy doprowadzano duchownych przed rewolucyjne trybunały, to sama ich prezentacja oznaczała wyrok: „<To ksiądz>. Sędziowie nieubłagalnie stukali wtedy młotkiem bez słowa albo odpowiadali < Na śmierć >”²⁰⁸. Decydentami i wykonawcami ludobójstwa w Wandei byli głosiciele frazesów o wolności, równości i braterstwie. Rewolucyjny generał Franciszek Józef Westermann, „rzęźnik Wandei”²⁰⁹, z pola bitwy Savenay pisał do władz rewolucyjnego Paryża:

Wanda już nie istnieje! Dzięki naszej wolnej szabli umarła wraz ze swoimi kobietami i dziećmi. Skończyłem grzebać całe miasto w lasach i bagnach Savenay. Wykorzystując dane mi uprawnienia, dzieci rozdeptałem końmi i wymordowałem kobiety, aby nie mogły rodzić więcej bandytów. Nie żal mi ani jednego więźnia. Trupy zaścielają drogi, miejscami jest ich tyle, że tworzą piramidy. Zniszczyłem wszystkich, nie bierzemy jeńców. Litość nie jest rewolucyjną sprawą!²¹⁰.

O ludobójstwie dokonanym przez rewolucjonistów przypominają liczne beatyfikacje męczenników rewolucyjnego terroru. Przykładowo: 19 lutego 1984 roku papież Jan Paweł II beatyfikował 99 męczenników z Angers. Wśród beatyfikowanych znalazło się 12 księży, 3 zakonników i aż 84 świeckich. Jan Paweł II w swojej homilii z okazji tej beatyfikacji wyjaśnił na czym polegało ich męczeństwo.

Trwali mocno przy Kościele katolickim i rzymskim. Kapłani – oni odmówili złożenia przysięgi schizmatycznej, nie chcieli porzucić swojego duszpasterskiego powołania. Świeccy – oni pozostali wierni swoim kapłanom w czasie mszy odprawianych przez nich, poprzez znaki swojej czci dla Maryi i świętych. Bez wątpienia, w kontekście wielkich napięć ideologicznych, politycznych i militarnych spoczęło na nich podejrzenie niewierności ojczyźnie, oskarżono ich o „sprzyjanie

²⁰⁷ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda – Departament Zemsty*, Warszawa 2015, s. 160.

²⁰⁸ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie...*, dz. cyt., s. 240.

²⁰⁹ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie...*, dz. cyt., s. 166.

²¹⁰ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie...*, dz. cyt., s. 158.

siłom kontrrewolucyjnym”. Dzieje się tak w przypadku prawie wszystkich przesładowań, tych wczorajszych i tych dzisiejszych. Ale dla mężczyzn i kobiet, których imiona zostały przechowane – z pomiędzy wielu innych z pewnością równie zasłużonych – sądząc z tego, czym rzeczywiście żyli, co wyznawali na sądowych przesłuchaniach – nie ma żadnej wątpliwości co do ich determinacji, nawet pod groźbą utraty życia, pozostania wiernymi temu, czego wymagała od nich Wiara. Nie ma również wątpliwości co do motywu ich skazania: nienawiści wobec tej Wiary, którą ich sędziowie pogardliwie określali jako „fanatyzm”²¹¹.

Rewolucja stawiała sobie za cel stworzenie „nowej Francji” i „nowego człowieka”. Każdego, kto nie mieścił się w „republikańskich wymiarach”, przykrawała do nich gilotyna. Ivan Gobry, jeden z francuskich historyków badających zbrodnie Rewolucji Francuskiej, nazwał męczenników „nadzieją pośród ruin”²¹². Ta nadzieja patrzy dalej, sięga głębiej i widzi szerzej – aż poza granicę życia, bo dzięki zmartwychwstaniu Jezusa: *Vita mutatur non tollitur*. Słuszna zatem jest teza Josepha Piepera: „Jeśli nie ma żadnej nadziei dla tego, kto pozwala się skatować na śmierć ze względu na prawdę i na sprawiedliwość, a w każdym razie – uwięziony, osamotniony, wzgardzony i przede wszystkim oniemiały – znajduje się w <beznadziejnej> sytuacji”. Teilhard de Chardin zakwestionował tezę Piepera tym, że nigdzie nie napisano, iż historia ludzkości, rozpatrywana wewnątrzczasowo, zakończy się po prostu zwycięstwem rozumu albo sprawiedliwości. Według de Chardina o przyszłości decyduje sama siła przyszłości „biokosmicznie” ukierunkowanej na swój ewolucyjny potencjał jeszcze „młodej” ludzkości. Odpowiadając de Chardinowi Pieper zauważył, że o świadectwie krwi może być mowa tylko na polu historii, ponieważ ewolucja nie zna żadnych męczenników. Ratzinger sympatyzuje z poglądami Piepera, twierdząc, że Bóg jest większy niż kosmos i dlatego człowiek nie musi ukorzyć się przed majestatem kosmosu i bóstwem ewolucji²¹³. Męczennicy nie znajdują się w „beznadziejnej” sytuacji, bo mają nadzieję, ponieważ Bóg sprawia, iż *vita mutatur non tollitur*. Nadzieja męczenników spełnia rolę podobną do latarni u ujścia rzeki Douro do Atlantyku. Światło tej latarni wskazując port, daje nadzieję na dotarcie do niego w ciemnościach i na wzburzonym morzu. Nadzieja decyduje więc o byciu chrześcijaninem, a bycie chrześcijaninem jest apologią nadziei – zwłaszcza przez męczeństwo. Tę apologię nadziei w przypadku męczeństwa św. Jakuba oddaje Henri Daniel-Rops. W literackiej wizji tego pisarza męczeństwo Apostoła sprawiło nawrócenie tego, który go wydał Herodowi. To, co w literackiej wizji oddał Daniel-Rops, jako regułę wyraził już Tertulian: „Nic jednak nie pomoże wasze nadmierne nawet

²¹¹ Jan Paweł II, *Musimy prosić o odwagę wiary. L'Osservatore Romano*, nr 5 (1984) 3, 14.

²¹² I. Gobry, *Les martyrs de la Revolution Francaise*, Paris 1989, s. 498.

²¹³ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie...*, dz. cyt., s. 572–573.

wyszukane okrucieństwo: jest ono raczej propagandą dla naszej wspólnoty. Jest nas coraz więcej, ilekroć nas tępicie: krew chrześcijan jest skutecznym nasieniem (semen est sanguis christianorum)!” (*Apologetyk* 50,13).

3.2. DUCHOWOŚĆ NADZIEI

Słowo *duchowość* pochodzi od greckiego słowa πνευματικός, które oznacza „duchowy, w sensie pochodzący od Ducha, napełniony Duchem, należący do Ducha, związany z Duchem”²¹⁴.

Przez życie duchowe należy rozumieć życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego; życie ożywiane i kierowane przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości. Stanowi ono szczególną postać życia wewnętrznego, jako całokształtu psychoemocjonalnych, poznawczych i decyzyjnych funkcji człowieka, i jest ukierunkowane na zażyłość z Bogiem, dlatego najpełniej wyraża się w modlitwie i kontemplacji oraz sakramentach²¹⁵.

A zatem, „gdy w języku chrześcijańskim mówi się o życiu duchowym człowieka, to nie rozumie się go jedynie w odniesieniu do wyższego życia w przeciwieństwie do życia cielesnego lub biologicznego, ale właśnie w odniesieniu do życia w Duchu Świętym. Cały człowiek jest duchowy, żyje w Duchu i przez Ducha Bożego”²¹⁶. Ponieważ dawcą nadziei jest Duch Święty, istotnym elementem duchowości jest życie nadzieją. Związek Ducha Świętego z nadzieją ukazał zwięźle Jan Paweł II. Według papieża:

Św. Paweł wypukła wewnętrzną i głęboką więź, jaka istnieje pomiędzy darem Ducha Świętego i cnotą nadziei. „Nadzieja — mówi w Liście do Rzymian — zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (5, 5). Tak, właśnie dar Ducha Świętego, napełniając nasze serce miłością Bożą i czyniąc nas w Jezusie Chrystusie synami Ojca (por. Ga 4, 6), budzi w nas prawdziwą nadzieję, że nic „nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 39). Z tego też powodu Bóg, objawiający się w „pełni czasów” w Jezusie Chrystusie, jest rzeczywiście „Bogiem nadziei”, który darzy wierzących radością i pokojem oraz sprawia, że „przez moc Ducha Świętego są bogaci w nadzieję” (por. Rz 15, 13). Dlatego też chrześcijanie są powołani do tego, by dawać świadectwo o tym radosnym doświadczeniu, „zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga

²¹⁴ R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 268.

²¹⁵ M. Chmielewski, *Dogmat niepokalanego poczęcia: inspiracje dla chrześcijańskiej duchowości*, w: *Tota pulchra es Maria*, (red. J. Kumala, Licheń Stary 2004, s. 337.

²¹⁶ Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, Katowice 1997, s. 47.

się uzasadnienia tej nadziei”, która w nich jest (1 P 3, 15) [...] Również według Ojców Kościoła Duch Święty „jest darem dającym nam doskonałą nadzieję” (św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, II, 1) [...] Doktryna Kościoła pojmuje nadzieję jako jedną z trzech cnót teologicznych, wszczepionych przez Boga w serca wierzących za pośrednictwem Ducha Świętego. Jest ona tą cnotą, „dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego” (KKK, 1817) [...] Na dar nadziei trzeba zwrócić szczególną uwagę zwłaszcza w naszych czasach, w których wielu ludzi — a także sporo chrześcijan — szamota się między iluzją i mitem nieograniczonej zdolności samobzawienia i samorealizacji a pokusą pesymizmu w obliczu licznych rozczarowań i niepowodzeń²¹⁷.

Duchowość jako życie pochodząca od Ducha Świętego nadzieją jest potrzebna Europie. W adhortacji *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II napisał: „Oznaką gaśnięcia nadziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać «kulturą śmierci»” (nr 9). Kulturę śmierci rodzi przede wszystkim brak nadziei, bo istotę śmierci stanowi właśnie jej brak. Gaśnięcie nadziei w Europie rodzi więc kulturę śmierci. Ta kultura jest współczesną ekspansją historii Kaina. Szczególnie tragicznym przejawem historii Kaina jest współczesne odżycie kultu Molocha. Istotnym elementem tego kultu było przeprowadzanie dzieci przez ogień. Fenicjanie wierzyli, że w zamian za spalenie swoich dzieci otrzymają pomyślność. Współcześnie podobną obietnicę podpowiada kultura śmierci w zamian za niszczenie życia nienarodzonych dzieci. Kultura śmierci uderza nie tylko w życie człowieka u jego początku, ale także u jego końca, a nawet pomiędzy początkiem a naturalną śmiercią – poprzez terroryzm. Do przejawów kultury śmierci trzeba zaliczyć różne formy zadawania śmierci „na raty”, np. poprzez narkotyki. Symbolem kultury śmierci mogliby być spotykani dość często na drogach motocykliści, którzy swoją brawurą prowokują śmierć. Do nich, a poprzez nich do wszystkich tworzących kulturę śmierci, można odnieść słowa *Księgi Mądrości* o tym, że bezbożni uważają śmierć za przyjaciółkę i zawierają z nią przymierze (Mdr 1, 16). Tam, gdzie ginie nadzieja życia po śmierci – a ginie ona tam, gdzie ginie wiara w Boga – tam człowiek staje się przyjacielem śmierci. Zaginiona nadzieja nie pozostawia bowiem po sobie pustki. Na jej miejsce wchodzi natychmiast jej przeciwieństwo, czyli rozpacz, która nie widzi żadnego ratunku, a w konsekwencji przyspiesza zagładę. Do tych niejako klasycznych przejawów kultury śmierci dochodzą nowe. Wymienia je Benedykt XVI: „Manipulowanie życiem, coraz bardziej składanym w ręce człowieka przez biotechnologie. Zapłodnienie *in vitro*, badania na

²¹⁷ Jan Paweł II, *Duch – Nadzieja, która nie zawodzi*, „L'Osservatore Romano” (1999), nr 1, s. 57.

embrionach, możliwość klonowania i hybrydyzacji ludzkiej istoty²¹⁸. Człowiek zdaje się już dochodzić do korzeni życia, ale to życie rzucane jest na pastwę kultury śmierci. Kultura śmierci przejawia się nawet w sposobie grzebania zmarłych. W Niemczech popularność zyskują tzw. *lasy spoczynku*, w których anonimowo grzebie się zmarłych. Ich prochy umieszcza się w biologicznie rozkładających się urnach, które zakopuje się w korzeniach drzew, przy czym nie zezwala się na symbole religijne czy tablice noszące dane zmarłych, a nawet na wieńce, kwiaty czy znicze. Samo drzewo ma być grobem i pomnikiem. Za takim sposobem grzebania zmarłych stoi rozumienie śmierci jako powrotu do natury²¹⁹. Kultura śmierci rodzi również anty-kulturę, która prowadzi człowieka do stanu pustki i jałowości, często niszczy jego uczucia i wrażliwość oraz wywołuje w nim agresję. Taką anty-kulturą są:

Prowokacyjne środki w sztuce, wyuzdana nagość, sceny kopulacji i defekacji, degradacja ciała i wszelkich wyższych przejawów życia, to nie tylko żałosne, ale i rozpaczliwe próby zaistnienia w świecie, gdzie wszystko już spowszedniało, gdzie już nie ma właściwie żadnego tabu i żadnych świętości, gdzie już prawie nie ma co profanować. W świecie, w którym styl czy model życia zbliża się do tego, co dotąd było marginesem, do pornografii i prostytucji²²⁰.

Liczne przejawy kultury śmierci w Europie są wynikiem gaśnięcia nadziei. A nadzieja gaśnie tam, ma miejsce „milcząca apostazja” człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał (zob. *Ecclesia in Europa*, nr 9). Konsekwencją tej „milczącej apostazji” jest wykluczanie chrześcijańskiego dziedzictwa, które stanowi duszę Europy. Ma zatem rację Benedykt XVI, pisząc, że „świat bez Boga jest światem bez nadziei” (*Spe salvi*, nr 44).

O ile brak nadziei tworzy kulturę śmierci, o tyle duchowość nadziei tworzy kulturę życia. Kultura życia pomaga odnaleźć sens cierpienia, które przynależy do ludzkiej egzystencji. Ona niesie nadzieję na uleczenie świata, które może być tylko dziełem Boga. Tylko Bóg może wyeliminować zło i winę, które są źródłem cierpienia. „Nie unikanie cierpienia, ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością” (*Spe salvi*, nr 37). Kultura życia służy małżeństwu, które jest pierwszym pomysłem Boga dla stworzonych przez Niego ludzi. Trójjedyny Bóg – Stwórca, jest komunią życia i miłości, dlatego zechciał, aby stworzeni przez Niego ludzie żyli tak jak On, czyli w komunii życia i miłości. Małżeństwo jest bowiem życiem miłością

²¹⁸ Benedykt XVI, *Caritas in Veritate*, Kraków 2009, nr 150.

²¹⁹ A. Żuk, *Las spoczynku*, „W drodze” (2007), nr 11, s. 30.

²²⁰ M. Klecel, *Kultura kiczu*, „Frona” (2004), nr 32, s. 179.

i miłością dającą życie. Małżeństwo dając życie, daje przyszłość ludzkości. Tam, gdzie małżeństwo owładnięte jest lękiem przed życiem, pojawia się demograficzna zima. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI:

Rozległe regiony świata przeżywają tak zwaną «zimę demograficzną», której konsekwencją jest stopniowe starzenie się społeczeństwa; rodziny wydają się niekiedy owładnięte lękiem przed życiem, przed ojcostwem i macierzyństwem. Trzeba im przywrócić ufność, aby mogły nadal pełnić swoją wzniosłą misję prokreacji w miłości²²¹.

Kultura życia inspiruje rozwój, na co zwrócił uwagę Benedykt XVI w encyklice *Caritas in Veritate*. Według papieża:

Otwarcie się na życie jest ośrodkiem prawdziwego rozwoju. Kiedy jakieś społeczeństwo skłania się ku negowaniu i unicestwianiu życia, nie znajduje już motywacji i energii potrzebnych do angażowania się w służbę prawdziwego dobra człowieka. Jeśli dochodzi do utraty wrażliwości osobistej i społecznej na przyjęcie nowego życia, również inne formy otwarcia przydatne dla życia społecznego ulegają wyjałowieniu (nr 28).

Dzięki duchowości nadziei chrześcijanin ma podwójne obywatelstwo: obywatelstwo ziemskiej ojczyzny w życiu przed śmiercią oraz obywatelstwo ojczyzny w życiu po śmierci. Obywatelstwo ojczyzny w życiu po śmierci nie osłabia jednak obywatelstwa ziemskiej ojczyzny w życiu przed śmiercią. Natomiast brak obywatelstwa ojczyzny w życiu po śmierci prowadzi często do deprecjonowania ojczyzny w życiu przed śmiercią. To deprecjonowanie dochodzi do głosu w następującym paradoksie: ci, którzy wierzą w *życie po śmierci*, tworzą w *życiu przed śmiercią* kulturę życia; ci zaś, którzy uznają tylko perspektywę *życia przed śmiercią*, w tym *życiu przed śmiercią* tworzą kulturę śmierci. Tak więc brak nadziei na *życie po śmierci* może stać się dla ludzi *opium*, które nie tylko odrywa od ojczyzny w życiu przed śmiercią, ale tę ojczyznę unicestwia poprzez kulturę śmierci.

Duchowość nadziei daje Europie duszę. Podróżując po Europie Zachodniej, można zauważyć znaki jedności tego kontynentu: otwarte granice, wspólna waluta czy europejska karta ubezpieczenia zdrowotnego. Jednak jedność budowana na ekonomii i polityce może okazać się bardzo krucha. Może ją zniszczyć pierwszy poważniejszy kryzys ekonomiczny czy polityczny. Jedność Europy musi mieć głębsze podstawy. Te głębsze podstawy jedności Europy można by nazwać „duszą Europy”. Ważne znaczenie dla duszy Europy ma *Camino*. Do Santiago

²²¹ Benedykt XVI, *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*, „L'Osservatore Romano” (2006), nr 8, s. 17.

położonego w hiszpańskiej Galicji z wielu miejsc Europy prowadzi oznaczony motywem muszli szlak. Biegnie on również przez Wrocław. Na tym szlaku rodziła się świadomość europejska, co zauważył Johann Wolfgang Goethe – cytowany przez Jana Pawła II w kazaniu wygłoszonym w Santiago 9 listopada 1982 roku²²². Na szlaku do Santiago spotykali się bowiem przedstawiciele ludów romańskich, germańskich, celtyckich, anglosaskich i słowiańskich. Pielgrzymowanie zbliżało ludzi, umożliwiało kontakty i w konsekwencji jednoczyło Europejczyków. Ze względu na tę jednoczącą Europejczyków funkcję, szlak św. Jakuba został w 1987 roku uznany przez Radę Europy za Europejski Szlak Kulturowy, a w roku 1993 został wpisany na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Ważniejszym od tego wyróżnienia szlaku św. Jakuba jest fakt, że zarówno dawniej, jak i dziś głoszona jest na tym szlaku duchowość nadziei, która daje Europie duszę. Duchowość nadziei rodzi bowiem wartości chrześcijańskie i ludzkie, które tworzą duszę Europy. Tymi wartościami według Jana Pawła II są: godność osoby ludzkiej, głębokie przywiązanie do sprawiedliwości i do wolności, pracowitość, duch inicjatywy, miłość rodzinna, szacunek dla życia, tolerancja, pragnienie współpracy i pokoju²²³. Takie wartości zrodzone z duchowości nadziei stają się drogą do jedności Europy, która w wymiarach politycznych i ekonomicznych niekoniecznie musi być Unią Europejską. Dusza Europy jest dziełem ludzi żyjących duchowością nadziei, a nie polityków i ekonomistów. Apostołowi Jakubowi nie brakowało ambicji politycznych. Chciał zrobić *kariere w górę*, o którą chodzi w polityce (Mk 10, 35–40). Zapomniał o tym, że Jezus wymagał od uczniów *kariery w dół* (Mk 8, 34). Jezus przypomniał Apostołowi, że jest powołany do *kariery w dół* na wzór Syna Człowieczego. W kontekście współczesnej Europy tą *kariere w dół* jest duchowość nadziei, która daje Europie kulturę życia.

Duchowość nadziei ma znaczenie dla Kościoła dotkniętego kryzysem pedofilii księży. Wyrazem życia duchowością nadziei jest celibat. Wskazał na to Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis Caelibatus*. Według encykliki celibat jest „znakiem dóbr niebiańskich” (nr 34), które są przedmiotem nadziei. Nadto, celibat jest bodźcem dla wiernych, „aby pilnie zwracali wzrok ku sprawom niebiańskim, gdzie Chrystus zasiada po prawicy Bożej” (nr 34), co jest również przedmiotem nadziei. Celibat jest więc radykalniejszym życiem na sposób tego, co jest przedmiotem nadziei. Ten radykalizm wyraża się w byciu równocześnie znakiem i bodźcem nadziei. Encyklika o celibacie ukazała się w uroczystość św. Jana Chrzciciela – 24 czerwca 1967 roku. Powodem napisania encykliki był „ferment umysłowy”, w którym ujawniła się „dążność, czy – trafniej mówiąc – wyraźna wola niektórych ludzi nakłonienia Kościoła Chrystusowego, aby na nowo rozważył tę właściwą

²²² Jan Paweł II, *Akt Europejski Santiago de Compostela*, w: *Camino de Santiago – nie tylko droga*, dz. cyt., s. 330.

²²³ Jan Paweł II, *Akt Europejski Santiago de Compostela*, dz. cyt., s. 331.

sobie instytucję, której zachowanie jak mniemają czasy nasze i obyczajowość czynią trudnym, a nawet niemożliwym” (nr 1). Z pewnością trudnym, a nawet niemożliwym, uczyniła celibat rewolucja z 1968 roku. Jednym z głównych haseł tej rewolucji było: „Zakazuje się zakazywać” (*Il est interdit d'interdire*). Miało się to przejawiać w powszechnej wolności seksualnej. Jeden z przywódców paryskiego maja 1968 Daniel Cohn-Bendit wychwalał dziecięcą seksualność i domagał się jej legalizacji. Jak pisze papież emeryt Benedykt XVI w artykule pt. *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*: „Częścią fizjonomii rewolucji roku 1968 było to, że pedofilia została wówczas zdiagnozowana jako dopuszczalna i właściwa”. Rewolucja z 1968 uderzyła także w Kościół. Wielu z jego duchownych zamiast stać – upadło, rozbijając kruche, gliniane naczynia skarbu kapłańskiego powołania. Ostatecznego powodu tych upadków można upatrywać w odrzuceniu duchowości nadziei. Ona uzasadnia męczeństwo jako podstawową kategorię chrześcijańskiej egzystencji. Celibat ma coś z męczeństwa. Paweł VI zna głosy tych

co uporczywie twierdzą, że z powodu celibatu kapłan żyje w takich warunkach cielesnych i duchowych, które nie tylko są przeciwne naturze, lecz również szkodzą równowadze i dojrzałości samej osoby ludzkiej, sprawiając, że kapłan jak gdyby usycha i powoli traci żarliwość duchową, przez którą mógłby uczestniczyć w doli i niedoli innych ludzi, i musi wieść życie odosobnione, co staje się przyczyną tylu dotkliwych trudności, tylu słabości i upadków (nr 10).

Ze względu na te trudności katolicki duchowny przypomina Apostoła Jakuba wspartego na lasce w formie krzyża TAW. Ta forma krzyża znana jest z prorocstwa Ezechiela (9, 4). Podstawową ideę wizji Ezechiela przejmują Apokalipsa (7, 1-8). TAW jest ostatnią literą hebrajskiego, którą pisano w kształcie krzyża: T albo+, albo X. TAW jest znakiem nadziei na opiekę Boga, a nawet znakiem przyszłości, którą daje Bóg²²⁴. TAW jest zatem znakiem nadziei w duchu słów wielkopiątkowej liturgii: *O Crux, ave, spes unica* – „Witaj, Krzyżu, nadziejo jedyna!” Celibat katolickiego duchownego wpisuje się zatem w Krzyż jako jedyną nadzieję. Tam, gdzie zaniknęła taka duchowość nadziei, tam w skrajnych przypadkach doszło do kryminalizacji katolickich duchownych. Duchowość nadziei ma zatem znaczenie dla Kościoła dotkniętego kryzysem pedofilii księży.


3.3. LITURGIA I NADZIEJA

Liturgia jest szczególnym miejscem nadziei, ponieważ dosięga samego przedmiotu nadziei. Jest ona bowiem darem, poprzez który wierni uczestniczą w liturgii niebiańskiej. Odwiecznie dokonująca się liturgia jest przedmiotem nadziei,

²²⁴ Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 142–143.

czyli Chrystusem jako apokaliptyczną świątynią (J 2, 19) w nowej Jerozolimie, czyli niebie. Skoro liturgia dotyka przedmiotu nadziei, to również jej centralne miejsce – ołtarz – jest przestrzenią nadziei. Ta nadzieja odkrywana w przestrzeni ołtarza powiązana jest z podporządkowaniem ołtarza ukierunkowaniu modlitwy na wschód, ze zwyczajem umieszczania ołtarza nad grobami męczenników lub umieszczaniem relikwii męczenników w ołtarzu oraz z okadzaniem ołtarza.

Podporządkowanie ołtarza ukierunkowaniu modlitwy na wschód jest tradycją sięgającą samych początków. Wspomina o niej św. Bazyli: „[...] wszyscy spoglądamy ku wschodowi, gdy się modlimy”²²⁵. Współcześnie próbuje kontestować się „orientację”. Jest ona napiętnowana etykietkami, takimi jak „celebrowanie do ściany”, „pokazywanie pleców ludowi” czy „klerykalizacja”. Orientacja nie jest jednak „czymś przygodnym” lecz „istotą rzeczy”. „Ważne jest nie patrzenie na kapłana, lecz wspólne wpatrywanie się w Pana. Tutaj nie ma dialogu, lecz jest wspólna adoracja, wewnętrzne wyjście ku Temu, który przychodzi. Istotą akcji liturgicznej stanowi nie zamknięty krąg, lecz wspólne pielgrzymowanie, wyrażane przez zwrócenie się wszystkim w tym samym kierunku”²²⁶. Kierunek wschodni przypomina, o powtórnym nawiedzeniu „Słońca Wschodzącego z wysoka” (Łk 1, 78). Prodomem tego powtórnego nawiedzenia będzie „znak Syna Człowieczego” (Mt 24, 30). Dlatego prosty krzyż na środku ołtarza powinien skupiać wzrok wszystkich uczestników liturgii przypominając im o tej niewidzialnej rzeczywistości, jaką jest paruzja.

Gdzie bezpośrednio wspólne zwrócenie się ku wschodowi nie jest możliwe, tam krzyż może służyć za wewnętrzny wschód wiary. Powinien on stać na środku ołtarza i być punktem, ku któremu zwracają się oczy kapłana i modlącej się wspólnoty. W ten sposób nawiązywałoby się do starożytnego wezwania do modlitwy na samym początku Eucharystii: *Conversi ad Dominum* – Zwróćcie się do Pana!²²⁷ 

Brak orientacji prowadzi niemal do groteskowej sytuacji. Posoborowa liturgia, akcentując pozycję przewodniczącego liturgii, który sprawuje ją twarzą do ludu, oddaje przedsoborową eklezjologię, którą nazywa się *hierarchiologią* – ze względu na utożsamianie hierarchii z Kościołem. Z kolei przedsoborowa liturgia doskonale oddaje soborowy model Kościoła jako pielgrzymującego ludu Bożego. Wszyscy uczestnicy liturgii patrzą we wspólnym kierunku – w kierunku wschodzącego słońca, które jest znakiem Chrystusa – „z wysoka Wschodzącego Słońca” (Łk 1, 78). Orientacja wyraża więc nadzieję na powtórne przyjście Jezusa. Wtedy On sam będzie wypełnieniem nadziei.

²²⁵ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 177.

²²⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 75.

²²⁷ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 76–77.

Ołtarz jest miejscem uobecnienia ofiary Jezusa w Eucharystii, dlatego kult męczenników łączono z ołtarzem, umieszczając w nim relikwie męczenników. „Zwyczaj umieszczania ołtarza nad grobami męczenników sięga daleko w przeszłość [...] męczennicy są w całej historii kontynuatorami Ofiary Chrystusa, są oni jakby żywym ołtarzem Kościoła, który nie jest z kamieni, lecz z ludzi”²²⁸. Ten zwyczaj nie jest tylko ukierunkowany ku przeszłości poprzez powiązanie *dies passionis* męczennika z ofiarą Jezusa. Jest on również ukierunkowany ku przyszłości. Dzięki zmartwychwstałemu Jezusowi *dies passionis* męczennika staje się jego *dies natalis*. Kult męczenników jest więc przestrzenią nadziei. Do męczenników można bowiem odnieść słowa z *Księgi Mądrości*: „Nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności” (3, 4). Wyrazem tej nadziei pełnej nieśmiertelności są relikwie męczenników umieszczane w ołtarzu. One niejako dają ołtarzowi lokalizację w przestrzeni nadziei. Dzięki temu ołtarz ukierunkowuje uczestników liturgii ku przedmiotowi nadziei – *dies natalis*, którym dzięki zmartwychwstałemu Jezusowi stał się *dies passionis* męczenników i stanie się również ich *dies mortis*.

Kadzidło jest chyba najbardziej politycznym elementem liturgii. Mówiąc o kadzidle na złotym ołtarzu przed tronem (Ap 8, 3–5), autor *Apokalipsy* przeciwstawia je kadzidłom palonym przed rzymskim cesarzem. Kadzidło należy się Bogu, a nie cesarowi, który choć jest ubóstwiany, to jednak nie jest Bogiem. *Apokalipsa* ukazuje panowanie Chrystusa, które oznacza koniec każdej ziemskiej potęgi. Natomiast każda ziemska potęga próbuje sobie zapewnić wieczne panowanie, dlatego nie lubi chrześcijan, którzy wierząc w wieczne panowanie Chrystusa, tym samym wskazują na koniec każdej ziemskiej potęgi. Nadzieja, której przedmiotem jest wieczne panowanie Jezusa obnażające przemijalność każdej ziemskiej potęgi, zahacza o politykę. Nadzieja jest więc polityczna i dlatego może być powodem wrogości względem chrześcijan ze strony ziemskich potęg, które chcą być wieczne, choć w ziemskich warunkach. W takim kontekście nie dziwi fakt, że francuskim rewolucjonistom nie podobało się używane w liturgii kadzidło.

Państwo zdążyło się już wtrącić w sprawy Kościoła. Nakazało na przykład, aby kadzidło zapalano w świątyniach tylko dla uczczenia Bóstwa [...] tradycyjne okadzenie – na znak szacunku i według rytu rzymskiego – kapłana, ministrantów, wiernych i ciała zmarłego zostaje zakazane²²⁹.

Donos na rektora Pellerin, księdza Robina, zawiera słowa „podżegającego kazania”, w którym wspomniany duchowny powiedział: „Ksiądz przy ołtarzu jest samym Jezusem Chrystusem i jemu przeznaczona jest woń kadzidła [...]

²²⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 71.

²²⁹ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie...*, dz. cyt., s. 75–76.

Nawet gdyby pozwano mnie przed sąd, nawet gdyby mnie uwięziono, zakuto w kajdany, bito i zabito jak świętego Pawła, umrę za religię Jezusa Chrystusa”²³⁰. W XX wieku powróciły czasy ubóstwionych cesarów, którzy nazywali się *führe-rami* lub *gensekami*. Chrześcijanie znów musieli wybierać pomiędzy kadzidłem spalonym tym cesarom a kadzidłem spalonym Chrystusowi. Nadzieja znów stała się polityczna, o czym świadczą liczni męczennicy XX wieku. Tym świadkom wiary XX wieku było poświęcone specjalne nabożeństwo ekumeniczne w rzymskim Koloseum 7 maja 2000 roku, który był Rokiem Wielkiego Jubileuszu. Liczni męczennicy XX wieku nie ugięli się i nie oddali czci bożyszczom tego stulecia, których w szczególności zrodził komunizm i nazizm. Wśród tych świadków byli także teologowie, m. in. prawosławny teolog – Paweł Florenski (1882–1937) oraz luterański teolog – Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Ci dwaj męczennicy, jak również wszyscy inni męczennicy dwudziestego stulecia pamiętali, że kadzidło należy się Bogu, a nie cesarowi, który – choć jest ubóstwiany – jednak nie jest Bogiem. Pamiętał o tym ojciec Florenski, dlatego nie poparł probolszewickiego ruchu w łonie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, który związany był z metropolitą Aleksandrem Wiedeńskim uznającym rządy Lenina za ucieleśnienie ducha Ewangelii. Ojciec Paweł oparł się również naciskom władzy sowieckiej, która nakłaniała go do porzucenia kapłaństwa. Wiedział, że kadzidło należy się Bogu, a nie ubóstwianemu Stalinowi. Ostatecznym powodem jego męczeństwa była polityczna nadzieja, którą przeżywał w liturgii. Liturgia była dla niego miejscem, w którym kultura zostaje ukierunkowana ku eschatologicznemu Wschodowi. Tym eschatologicznym Wschodem był dla niego Jezus Chrystus, a nie Stalin – budujący na ziemi imperium o eschatologicznych prerogatywach. Zarówno w przypadku Florenskiego, jak i Bonhoeffera powodem męczeństwa była polityczna nadzieja. Bonhoeffer, choć jako luteranin nigdy nie posługiwał się kadzidłem w czasie liturgii, to jednak wiedział, że kadzidło należy się Bogu, a nie ubóstwianemu Adolfowi Hitlerowi. Nadzieja Bonhoeffera była skierowana na tysiącletnie królestwo Chrystusa (Ap 20, 1–6), które w czasie Kościoła rozwija się od paschy Chrystusa do osiągnięcia pełni w powtórny przyjsciu Chrystusa. Natomiast nadzieja czasów Bonhoeffera była skierowana na *tysiącletnią Rzeszę*, czyli budowane przez Hitlera imperium o eschatologicznych prerogatywach. Zarówno Bonhoeffer jak i Florenski ponieśli męczeństwo z powodu nadziei, która jest polityczna i z powodu polityki, która chce być eschatologiczna. Oni wierzyli w panowanie Chrystusa, którego powtórne przyjscie oznacza koniec każdej politycznej potęgi, natomiast każda polityczna potęga próbuje sobie zapewnić wieczne panowanie na ziemi. Dlatego można ich porównać z męczennikami *Apokalipsy*, bo tak jak oni, nie zapalili kadzidła przed ubóstwianymi

²³⁰ R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie...*, dz. cyt., s. 77.

władcami politycznych potęg, tylko przed Chrystusem, który jest „Królem królów i Panem panów” (Ap 19, 16). Męczeństwo Florenskiego i Bonhoeffera ma nie tylko chrystologiczny aspekt, w którym chodzi o szczególne zjednoczenie męczennika z Chrystusem. Ich męczeństwo ma także polityczny aspekt, bo byli oni świadkami przychodzącej Prawdy przeciwko panującemu kłamstwu, przychodzącej Sprawiedliwości przeciwko rozpowszechnionemu bezprawiu, przychodzącemu Życiu przeciwko rządzącej śmierci. Nadzieja chrześcijańska jest więc polityczna, bo pełni krytyczną funkcję wobec wszystkich nadziei, których przedmiotem jest niebo na ziemi. Wyrazem tej nadziei jest okadzanie ołtarza. Dzięki ukierunkowaniu modlitwy na wschód, relikwiom męczenników i okadaniu – ołtarz znajduje się w przestrzeni nadziei. Przedmiotem tej nadziei są: paruzja, *dies natalis*, wieczne królestwo Jezusa. Dlatego też ołtarz inspiruje do życia duchowością nadziei, której najwyższym wyrazem jest męczeństwo. Jak zauważył Benedykt XVI: „Cierpienia Kościoła pochodzą z jego wnętrza, z grzechu, który jest w Kościele [...] największe prześladowania Kościoła nie są dziełem jego wrogów zewnętrznych, ale rodzą się z grzechu w Kościele”²³¹. Skandal wykorzystywania seksualnego uderza w Kościół bardziej niż prześladowania. O ile krew męczenników staje się posiewem chrześcijan, o tyle skandal wykorzystywania seksualnego powoduje odpływ wiernych z Kościoła. Z powodu tego skandalu Kościół przeżywa ciemną noc duszy. Szczytem mistyki są zaślubiny duszy człowieka z Bogiem – już tutaj, na ziemi. Do tych zaślubin duszy człowieka z Bogiem wiedzie aż siedem etapów, które opisała św. Teresa Benedykta od Krzyża w swojej książce: *Twierdza duchowa*²³². Samo zjednoczenie duszy z Bogiem poprzedza tzw. ciemna noc duszy. Takiej ciemnej nocy duszy doznała św. Faustyna. Opisuje ją w *Dzienniczku*. W takiej ciemnej nocy: „Dusza widzi w sobie tylko grzechy”; „widzi się zupełnie przez Boga opuszczoną, czuje jakoby była przedmiotem jego nienawiści”; „dusza rwie się do Boga, a czuje się odepchnięta”²³³. Dusza przeżywa jakby męki piekielne, których istotą jest opuszczenie przez Boga. Jak pisze Faustyna: „Nie wierzyłabym, że można tak cierpieć, gdybym sama nie przeszła tego”²³⁴. Dzisiaj ciemną noc duszy przeżywa cały Kościół. Papież emeryt Benedykt XVI wyznał w artykule *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, że „Kościół umiera w duszach”²³⁵. Do tej ciemnej nocy Kościoła Benedykt XVI odnosi sytuację Hioba, którego diabeł chciał odwieść od Boga. W tym celu doświadczył go cierpieniem, aby przekonać go, że Bóg, który dopuszcza cierpienie, jest Bogiem złym i nie można w takiego złego Boga wierzyć. Współcześnie

²³¹ Konferencja prasowa w samolocie, w: „L’Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 7.

²³² Zob. E. Stein, *Twierdza duchowa*, Poznań 2006, s. 93–121.

²³³ Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 2015, s. 76–77.

²³⁴ Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., s. 79.

²³⁵ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, Kraków 2019, s. 40.

diabeł ukazuje Kościół jako całkowicie zły i w ten sposób odwołuje ludzi od niego. Odwołując od Kościoła, diabeł chce odwieść od Boga. Wskazując na Kościół, chce powiedzieć dzisiejszym ludziom: „Spójrzcie, co ten Bóg zrobił! On nie jest dobry i dlatego nie można wierzyć w Niego”²³⁶. Lekarstwo na odnowę Kościoła widzi Benedykt XVI w wierze w rzeczywistą obecność Jezusa Chrystusa w Komunii Świętej²³⁷. Godne przyjęcie Komunii Świętej jest przekroczeniem progu mistyki. Komunia Święta jest bowiem zjednoczeniem z Jezusem Chrystusem. Przeżyta świadomie Komunia z Jezusem – Głową Kościoła, może rodzić inne spojrzenie na Kościół, który jest też Jego Ciałem. Może to nie będzie od razu entuzjazm św. Faustyny wyrażony słowami: „O, jak wielką mam miłość i cześć dla Kościoła – tej Matki najlepszej”²³⁸. Może będzie to stonowana wypowiedź Benedykta XVI:

Nawet dzisiaj Kościół nie składa się z tylko złych ryb i chwastów. Tak, jest grzech w Kościele i zło. Ale nawet dzisiaj [...] wciąż istnieje wielu ludzi, którzy pokornie wierzą, cierpią i kochają [...] Dzisiaj Bóg ma także swoich świadków na świecie. Musimy być tylko czujni, by ich zobaczyć i usłyszeć²³⁹.

W ciemnej nocy Kościoła można odkryć jego prawdziwe oblicze, gdy Komunia Święta będzie nie tyle nazwą ceremonialnego gestu, co rzeczywistością zjednoczenia, wspólnoty, komunii z Jezusem. Taka wspólnota daje nadzieję na wyjście z ciemnej nocy Kościoła, wywołanej skandalem wykorzystywania seksualnego.

3.4. EKUMENIZM ŚWIADECTWEM NADZIEI

Pochodną duchowości nadziei jest ekumenizm męczenników. Chrześcijanie są dzisiaj najbardziej prześladowaną religią. Prześladowców nie interesuje ich konfesyjna przynależność, ale przynależność do Chrystusa. Baptyści, prawosławni, metodyści, katolicy i inni chrześcijanie giną nie dlatego, że są baptystami, prawosławnymi, metodystami i katolikami, lecz dlatego, że wierzą w Jezusa Chrystusa. W prześladowaniu chrześcijan z powodu Chrystusa, a nie z powodu przynależności wyznaniowej, spełniają się słowa z Ewangelii Janowej: „nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu” (J 16, 2). Tak myśli wielu prześladowców, którzy zabijają chrześcijan z zawołaniem *Allah Akbar*. W męczennikach Chrystus jest już wszystkim we wszystkich i dlatego w nich ekumenizm osiągnął już swój cel – jedno Ciało Chrystusa. Do męczenników II Wojny Światowej nawiązują witraże w ewangelickim Kościele

²³⁶ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 44.

²³⁷ Zob. Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 37–38.

²³⁸ Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., s. 122.

²³⁹ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 44–45.

św. Krzysztofa we Wrocławiu, które przedstawiają: Dietricha Bonhoeffera (1906–1945), Edith Stein (Teresa Benedykta od Krzyża, 1891–1942), Maksymiliana Kolbego (1894–1941) Juliusza Bursche (1862–1942), czyli dwóch ewangelików i dwóch katolików, dwóch Niemców i dwóch Polaków, w tym dwóch Wrocławian.

Męczeństwo rodzi pytanie o stan człowieka po śmierci. Według *Apokalipsy* dusze męczenników żyją w obecności Boga (6, 9, por. 7, 9). Ewangelicy i katolicy uważają, że Nowy Testament poświadcza *stan pośredni* zmarłych przed zmartwychwstaniem, ale szczegóły dotyczące tego stanu pozostają tajemnicą²⁴⁰. Status człowieka pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem nie stał w centrum szesnastowiecznego sporu, choć m.in. Luter opowiadał się za opiniami niezgodnymi z katolickim nauczaniem. Rozumiał on śmierć jako sen bardziej literalnie niż średniowieczni teologowie. Luteranie przyjmowali jednak, że dusza zmarłego istnieje i jest w komunii z Chrystusem. Nie wykluczali możliwości modlitwy tych, którzy są w komunii z Chrystusem; za tych, którzy są jeszcze na ziemi. Dlatego też Sobór Trydencki nie rozwinął nauczania V Soboru Laterańskiego potępiającego pogląd o śmiertelności intelektualnej duszy. Luteranie posługując się językiem Apostoła Pawła, ujmują zbawienie jako zmartwychwstanie z Chrystusem – po śmierci z Chrystusem – i dlatego koncentrują swoją uwagę nie na duszy w stanie pośrednim, lecz na zmartwychwstaniu będącym przedmiotem chrześcijańskiej nadziei²⁴¹. W dwudziestym wieku podzielana przez luteran i katolików klasyczna antropologia, operująca schematem dusza-ciało, została poddana krytyce. Ponieważ człowiek jest jednością duszy i ciała, biblijna nadzieja koncentruje się na zmartwychwstaniu ciała, a nie na duszy, która istnieje po śmierci ciała. W konsekwencji zaczęto głosić, że cały człowiek umiera i cały zmartwychwstaje. W teologii luterkańskiej dopuszczano jednak pogląd o dialogicznej nieśmiertelności. Wychodzi on z twierdzenia Lutera, które głosi, że osoba, z którą Bóg rozmawia, jest nieśmiertelna. To twierdzenie Lutera rozwinęli: Werner Elert (1885–1954) i Paul Althaus (1888–1966). Według Elerta człowiek żyje w wiecznej pamięci Boga i dlatego można pisać na grobach: „On spoczywa w Bogu”. Z kolei według Althausa kontynuacja istnienia człowieka po śmierci jest konsekwencją posiadania przez niego życia wiecznego już w teraźniejszości. Dyskusje teologiczne o stanie pośrednim przeniknęły do luterkańskich katechizmów. Z jednej strony fiński katechizm *Christian Doctrine of the Evangelical Lutheran Church of Finland* powtarza tradycyjne nauczanie o duszy przeżywającej śmierć. Z drugiej strony niemiecki katechizm *Evangelischer Erwachsenenkatechismus* preferuje koncepcję dialogicznej nieśmiertelności. Według tej koncepcji Bóg stworzył człowieka do komunii z Nim i dlatego człowiek jest partnerem dialogu z Bogiem. Bóg nie

²⁴⁰ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 20.

²⁴¹ Zob. *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 25–27.

odwołuje nigdy tej relacji, dlatego człowiek w życiu i śmierci nie może od niej uciec. Ponieważ relacja człowieka do Boga jest niezniszczalna – taką jest również ludzka osoba²⁴². Również wśród teologów katolickich toczą się dyskusje o stanie pośrednim. W 1956 roku Otto Karrer (1888–1976) stwierdził, że Chrystus rozpoznał erę zmartwychwstania, dlatego zmartwychwstanie nie dokonuje się na końcu czasu, lecz w śmierci każdej osoby. Karrer zerwał z dotychczasowym podwójnym przedmiotem chrześcijańskiej nadziei: nieśmiertelność i zmartwychwstanie. Dla Karrera istnieje tylko jeden przedmiot chrześcijańskiej nadziei – zmartwychwstanie. Podobną hipotezę wysunął Gisbert Greshake (1933), dla którego wszelka „ostateczność” i zmartwychwstanie następują w momencie śmierci. Greshake rozróżnia między *Körperlichkeit*, czyli cielesnością czysto materialną i fizyczną oraz *Leiblichkeit*, czyli cielesnością rozumianą jako relacyjność ze światem i społecznością oraz osadzenie w czasie. W momencie śmierci *Leiblichkeit* dochodzi do swej pełnej realizacji, podczas gdy *Körperlichkeit* pozostaje w ziemi i podlega rozkładowi. Echo hipotezy Karrera można usłyszeć w katechizmie holenderskim *New Catechismus. Catholic Faith for Adults* nauczającym, że po śmierci wydarza się coś takiego jak zmartwychwstanie nowego ciała. Hipoteza zmartwychwstania w momencie śmierci spotkała się ze szczególną krytyką ze strony Ratzingera, który zaproponował koncepcję dialogicznej nieśmiertelności duszy. Nieśmiertelność nie tkwi w samym człowieku, lecz opiera się ona na relacji do Boga. Abraham, Izaak i Jakub żyli w ciągłej rozmowie z Bogiem i w ten sposób stali się wręcz imieniem Boga. Poprzez przynależność do Boga należą oni do samego życia. Ponieważ przetrwali oni w Bogu, nie mogą popaść w nicość. Żyją oni życiem, które jest mocniejsze od śmierci. Życie człowieka nie dlatego sięga poza śmierć, że dusza sama w sobie jest niepodzielna, a przez to niezniszczalna – jak uzasadniała nieśmiertelność grecka filozofia. To bycie w relacji do Boga czyni człowieka nieśmiertelnym. Przy takiej koncepcji dialogicznej nieśmiertelności Ratzinger nie rezygnuje z pojęcia *dusza*. To pojęcie w znaczeniu teologicznym ma równie niewiele wspólnego z myślą antyku, jak idea zmartwychwstania. Dusza należy do ciała jako jego forma, ale to, co jest formą ciała, jest jednak duchem i sprawia, że człowiek staje się osobą otwartą na nieśmiertelność²⁴³. Ratzinger opowiada się więc za podwójnym przedmiotem chrześcijańskiej nadziei: nieśmiertelnością i zmartwychwstaniem. Ten podwójny podmiot dochodzi w różny sposób do głosu zarówno u ewangelików, jak i katolików. Z jednej strony ewangelicy i katolicy nauczają o osobowej egzystencji człowieka poza śmiercią dzięki relacji do zbawczej miłości Boga Stwórcy. Z drugiej strony katolicka doktryna o duszy, jej nieśmiertelności i wizji uszczęśliwiającej – jeszcze

²⁴² Zob. *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 27–30.

²⁴³ Zob. *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 32–34.

przed powszechnym zmartwychwstaniem umarłych – jest bardziej rozwinięta niż u ewangelików. Jednak ta rozwinięta eschatologia katolicka dotycząca stanu pośredniego nie była przedmiotem dyskusji w czasie Reformacji i nie była odrzucona przez luterzańskie księgi wyznaniowe. Dlatego też możliwy jest dialog o stanie pośrednim, a trzy elementy tego stanu przyjmowane przez katolików: dusza, jej nieśmiertelność i wizja uszczęśliwiająca – nie są elementami dzielącymi ewangelików i katolików²⁴⁴.

Prawda, którą wyznają katolicy i której nie odrzucają ewangelicy, o elemencie duchowym w człowieku – obdarzonym świadomością i wolą w taki sposób, że *ja ludzkie* istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała²⁴⁵ – ma duże znaczenie dla antropologii. Dzięki tej prawdzie człowiek, będąc jednością duszy i ciała, staje się podmiotem żyjącym w dwóch płaszczyznach: duchowej i cielesnej. Dlatego też redukcja duszy do psychiki człowieka powoduje niezrozumienie życia duchowego człowieka. A od tego życia zależy również rozwój człowieka i narodów. Według Benedykta XVI:

Rozwój człowieka i narodów zależy również od rozwiązania problemów o charakterze duchowym. Oprócz wzrostu materialnego, rozwój powinien również obejmować wzrost duchowy, ponieważ osoba ludzka stanowi <jedność cielesną i duchową> [...] Człowiek rozwija się, gdy wzrasta duchowo, gdy jego dusza zna samą siebie oraz prawdę, której zarodek Bóg w nim umieścił” (*Caritas in veritate*, nr 76).

Bez duchowego wzrostu „dziczej dusze” (*Spe salvi*, nr 15) Przejawem tego zdziczenia dusz jest „wyobcowanie społeczne i psychologiczne oraz tak liczne nerwice charakteryzujące bogate społeczeństwo” (*Caritas in veritate*, nr 76). Przejawem tego zdziczenia dusz są również „nowe formy zniewolenia przez narkotyki i rozpacz” (*Caritas in veritate*, nr 76). Narkomania ma nie tylko przyczyny socjologiczne i psychologiczne, lecz również duchowe. „Pustka, w jakiej dusza czuje się opuszczona, mimo licznych terapii dla ciała i dla psychiki, przynosi cierpienie”. Ten fakt poświadcza, że „nie ma pełnego rozwoju [...] bez dobra duchowego [...] osób, pojmowanych w pełni duszy i ciała” (*Caritas in veritate*, nr 76). W konsekwencji brak duchowości może doprowadzić nawet do tego, co Benedykt XVI – za Immanuelem Kantem – nazywa „perwersyjnym końcem wszystkich rzeczy” (*Spe salvi*, nr 19). Prawda o duszy, dzięki której człowiek jest podmiotem żyjącym w dwóch płaszczyznach: duchowej i cielesnej, domaga się odpowiedniej duchowości warunkującej również rozwój człowieka. Tą duchowością

²⁴⁴ Zob. *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 35–36.

²⁴⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 130.

– potrzebną człowiekowi trapienemu pustką – jest duchowość nadziei. Można ją opisać słowami, którymi Gerhard Sauter komentuje utwór francuskiego mistyka Charlesa Péguy *Brama do nadziei*.

Podczas, gdy apostoł Paweł w 1 Kor 13 wymienia wiarę i nadzieję obok miłości i przyznaje największą rangę miłości, Péguy podkreśla niepozorną moc nadziei. Opiera się ona na wierze i miłości, w rzeczywistości jednak podtrzymuje je – chociaż niewidocznie [...] Nadzieja budzi się każdego dnia na nowo dzięki zaufaniu do Tego, który przyjdzie. Nie polega ona tylko na tym, że „życie toczy się dalej” [...] Wierzy ona, że „jutro będzie lepiej”. Nie dlatego, że jest niezadowolona z tego, co było wczoraj i dzisiaj, lecz właśnie spoglądając na to, co wydarzyło się dotychczas, zmartwiona tym, czego nie udało się uniknąć lub co zostało zaniedbane [...] Nadzieja [...] nie mówi przekornie i śmiało *nie!*, lecz kładzie się wieczorem spać, ufając, że znowu się obudzi [...] w świecie wiele obiecującym, a zarazem przemijającym²⁴⁶.

Duchowość nadziei może być lekarstwem dla duszy Europy, o której można mówić przez analogię do duszy człowieka. Tej duszy Europy nie można zredukować do dobrego samopoczucia emocjonalnego. Europa przez analogię do człowieka musi rozwijać się w dwóch płaszczyznach: duchowej i cielesnej. Bez rozwoju w płaszczyźnie duchowej będzie niespokojna i chora, trapiąca pustką. Od tej pustki może uchronić Europę duchowość nadziei, której uczy szlak św. Jakuba – europejski fenomen duchowości nadziei.

3.5. FILOZOFIA LAICYZMU

Współczesność stoi pod znakiem sporu o duszę Europy. Nawet czołowy przedstawiciel eurobiurokracji – Jacques Delors oświadczył, że „Europa potrzebuje duszy”. Duszę współczesnej Europie chce dać laicyzm, który wyznaje zasadę, aby żyć i urządzić wszystko tak, jakby Boga nie było. Dlatego postulowana przez laicyzm dusza Europy jest wyemancypowana ze wszystkich tradycji i wartości kulturowych, które zainicjowało chrześcijaństwo. Laicyzm programowo wyklucza to, co ma związek z chrześcijaństwem. Tak, jak kiedyś Sanhedryn usiłował narzucić Apostołom prawo milczenia, tak również laicyzm chce – poprzez polityczną poprawność – narzucić takie prawo milczenia współczesnym chrześcijanom. Poprawność polityczna domaga się milczenia o tym, co ma związek z chrześcijaństwem.

Istotę sporu o duszę Europy oddaje *czołowy przedstawiciel radykalnej ortodoksji* – John Milbank, autor książki *Theology and Social Theory*. Wykazuje on,

²⁴⁶ G. Sauter, *Żywa nadzieja*, Warszawa 1999, s. 64–65.

że wszelkie projekty państwa są pochodnymi jakiejś teologii lub ateologii. Tak jak człowiek religijny stawia na piedestale Boga z Jego prawem, tak laicyzm stawia na piedestale ubóstwione państwo z jego prawem. Laicyzm wiąże z państwem inny niż chrześcijaństwo dogmat. To, co laickie, nie jest neutralne, lecz jest również twierdzeniem teologicznym i ma charakter konfesyjny. Laicyzm nie jest więc jakąś uniwersalną racjonalnością, lecz jakimś alternatywnym wyznaniem w przebraniu²⁴⁷.

Aby zrozumieć laicyzm, trzeba przywołać traktat *Lewiatan* – opublikowany przez Thomasa Hobbesa w 1651 roku. Tytuł tego traktatu pochodzi od biblijnego Lewiatana, który wspomniany jest w kilku miejscach Starego Testamentu jako duże zwierzę morskie. Dla Hobbesa Lewiatanem jest państwo, które nazywa on *bogiem śmiertelnym*²⁴⁸. Władca takiego państwa ma władzę nad sprawami doktryny i wiary. Według Hobbesa religia jest więc zależna od woli władcy. Prymat jakiegokolwiek nadprzyrodzonego objawienia nad prawem państwowym byłby źródłem chaosu w państwie²⁴⁹. W tych postulatach Hobbesa tkwi źródło współczesnego laicyzmu, który *na miejscu Boga stawia ubóstwione państwo. To ubóstwione państwo dokonuje konkwisty moralności, samo decydując o tym, co dobre i złe. To upolitycznienie moralności jest jakby upaństwowieniem pokusy, której uległ Adam w raju. Według tej pokusy, aby być jak Bóg, trzeba decydować o tym co dobre i złe. W konsekwencji obywatele takiego państwa nie mogą w przestrzeni publicznej liczyć się z prawem Boga, czyli żyć według tego, co Bóg uznał za dobre i złe. W obszarach życia państwowego będą musieli działać jak ateści. Ubóstwione państwo systemowo wprowadza ateizm przy użyciu aparatu państwowego. Oprócz konkwisty moralności państwo, czyli bóg śmiertelny, dokonuje kolonizacji myślenia obywateli. Według Hobbesa: „Działania ludzi wypływają z ich poglądów; i na należytych kierowaniu opinią polega należyte kierowanie działaniami ludźmi”²⁵⁰. Hobbs proklamuje więc ubóstwione państwo z upaństwowioną moralnością. Radykalniejszy od Hobbesa jest Friedrich Nietzsche (1844–1900). Głosi on śmierć Boga i konieczność posprzątania bałaganu pozostawionego przez boga-nieboszczyka. Tym bałaganem jest moralność. Za syntezę tych poglądów Nietschego można uznać filozoficzną przypowieść o szaleńcu.*

Czyż nie słyszeliście o szaleńcu, który zapalił latarnię w słoneczny poranek, pobiegł do rynku krzycząc bez przerwy: Szukam Boga! Szukam Boga! Ponieważ stało tam w kupie wielu takich, którzy nie wierzyli w boga, ów szaleniec wzbudził fale gromkiego śmiechu. Co zgubiłeś go? — powiedział jeden ze stojących

²⁴⁷ Zob. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 2006, s. 13–18.

²⁴⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 344.

²⁴⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 344.

²⁵⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 346.

tam. Czy on zablądził jak dziecko? — powiedział inny — Czy może chowa się? Boi się nas czy co? Wyruszył w podróż? Albo może wyemigrował? — tak wykrzykiwali i śmiali się wszyscy. Szaleniec wskoczył między nich i przeszył ich swym wzrokiem. Gdzie jest Bóg? — krzyknął. Powiem wam. Zabiliśmy go — wy i ja. Wszyscy jesteście mordercami. Ale jak dokonaliśmy tego? Jak to się stało, że wypiliśmy całe morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały horyzont?²⁵¹

Szaleniec swoimi słowami: „Szukam Boga!” „wzbudził fale gromkiego śmiechu”, ponieważ „zgromadziło się tam właśnie wielu z tych, którzy nie wierzyli w Boga”. Byli to jednak niekonsekwentni ateści, którzy przyjmowali jeszcze jakąś „tablicę wartości”, czyli moralność. Bez Boga nie można jednak budować żadnego systemu wartości, którymi człowiek mógłby się kierować. Szaleniec chce to uświadomić zgromadzonym ateistom. Konsekwentny ateizm oznacza odrzucenie nie tylko Boga, ale i związanej z Nim moralności. Rodzi to jednak określone konsekwencje, które szaleniec przedstawia za pomocą obrazów zawartych w następujących pytaniach:

Co chcieliśmy osiągnąć gdy odłączyliśmy ziemię od słońca. Dokąd ona teraz zmierza? Dokąd my teraz podążamy? Oddaliśmy się od wszystkich słońc? Czy nie miotamy się stale. W tył, w bok, we wszystkie kierunki. Czy wciąż jest jakaś droga w górę lub na dół? Czy nie błąkamy się poprzez nieskończoną nicotę. Czy nie czujemy oddechu pustki? Czy nie stała się ona zimniejsza? Czy noc coraz bardziej nie zaczyna otaczać nas ze wszystkich stron? Czy nie potrzebujemy zapalać świec z rana?²⁵².

Razem z Bogiem umarły wszystkie wartości, dlatego konsekwentny ateista musi walczyć z wszystkimi wartościami, które są jak cień Buddy. W tej samej *Wiedzy radosnej* Nietzsche pisze:

Po śmierci Buddy pokazywano jeszcze przez stulecie cień jego w jaskini – olbrzymi, straszliwy cień. Bóg umarł: lecz taki już jest rodzaj ludzki, iż będą może przez stulecia istniały jaskinie, w których będą pokazywali cień jego. A my – my musimy jeszcze cień jego zwyciężyć .

Ateista powinien zatem przewyciężyć pozostałą po śmierci Boga moralność poprzez przewartościowanie wszelkich wartości. Istotę tego przewartościowania wartości oddaje zwięźle Kołakowski:

²⁵¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Kraków 2006, s. 110.

²⁵² F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Kraków 2006, s. 110–111.

Trzeba się wyzbyć obiegowych przesądów, porzucić moralne reguły, którymi nas Jezus i chrześcijaństwo karmią, reguły życia przeciwne, sławiące słabość, litość i pokorę, a uzbroić się w wolę mocy, tak by wola ta i potężna afirmacja życia przyszyły na miejsce niewolniczej moralności Ewangelii, zrodzonej z resentymentu, z pragnienia odwetu, jaki bezsilne stada ludzkie chciałyby wziąć na szlachetnych panach. Moralność niewolników stworzyła odróżnienie dobra i zła. Moralność panów nie potrzebuje tego przeciwstawienia: słowo „złe” jest zbędne. Sens ma tylko słowo „niedobre”, a to znaczy: przeciwne życiu, przeciwne ekspansji zwycięskiego życia²⁵³.

Postulat Nietschego o przewartościowaniu wartości trafił na podatny grunt, jakim była rewolucja młodzieżowa z maja 1968 roku. Połączyła ona marksizm z aksjologicznym liberalizmem. Ten liberalizm głosi wolność jako dowolność. Dlatego jednym z głównych haseł rewolucji z 1968 było: *Il est interdit d'interdire!* – „Zakazuje się zakazywać!” W konsekwencji zaczęto głosić, że wszystko ma tę samą wartość, że nie ma różnicy pomiędzy dobrem i złem, prawdą i fałszem, pięknem i brzydotą, a ofiara liczy się mniej od kata. Nie ma już zatem żadnych reguł, żadnego szacunku, żadnych autorytetów, wszystko wolno. Wrogiem numer jeden rewolucji z 1968 roku stało się chrześcijaństwo. Wypracowana zaś przez szkołę frankfurcką *teoria krytyczna* – rozpowszechniona na wielu uniwersytetach – głosi, że kultura zachodnia odpowiedzialna jest za pojawienie się największych bolączek współczesnego świata: imperiaлизму, rasizmu, nazizmu, faszyzmu, antysemityzmu, seksizmu, ksenofobii, homofobii i innych plag społecznych. Źródłem tych wszystkich plag jest chrześcijaństwo – jako religia wykluczenia; głoszony przez chrześcijaństwo model patriarchalnej rodziny – jako miejsce formowania się osobowości autorytarnych; chrześcijańska tradycja – jako przyczyna zacofania, oraz chrześcijańska moralność – jako przeszkoda dla samorealizacji. Na gruncie chrześcijaństwa zrodził się kapitalizm – jako forma wycisku człowieka. Szkoła frankfurcka stała się laboratorium myśli nowej lewicy, która głosi, że każda etyka o charakterze normatywno-universalnym jest narzędziem zniewolenia człowieka, a Kościół głoszący taką etykę jest instytucją wrogą człowiekowi, bo preferuje rozwiązania totalitarne²⁵⁴. Dlatego etykę normatywno-universalną zastępuje się „etyką bez kodeksu”, według której człowiek sam dla siebie jest ustawodawcą etycznym. „Etyka bez kodeksu” preferuje chaotyczność działań moralnych, ponieważ nie ma przykazań Bożych ani norm dyktowanych przez rozum. Rozwiązując problem moralny, można więc wybrać to, co w danej sytuacji jest użyteczne. Inną preferowaną zasadą postępowania jest konwencja, która zakłada, że normy

²⁵³ L. Kołakowski, *Nietsche*, „Tygodnik powszechny” (12 marca 2006), nr 11, s.17.

²⁵⁴ R. Łętocha, *Czerwona wieża Babel*, „Frona” (2007), nr 43, s. 157.

moralne powstają na drodze umowy społecznej²⁵⁵. Taki pogląd prowadzi do prawnego pozytywizmu, w myśl którego wszystko, co jest dozwolone prawem, jest zarazem moralne. Delsol zauważa paradoks prawnego pozytywizmu. Z jednej strony „wystarczy, by państwo ogłosiło jakieś permissywne prawo, a przyzwolenie, którego to prawo udziela, zacznie uchodzić za dobre”²⁵⁶. Z drugiej zaś strony „diabolizuje się Eichmanna za to, że pomylił prawo państwowe z prawem moralnym”²⁵⁷. W związku z „etyką bez kodeksu” można zauważyć jeszcze większy paradoks. Z jednej strony „etyka bez kodeksu” preferuje chaotyczność działań moralnych człowieka. Z drugiej zaś strony te działania ogranicza tzw. ekoetyka, która zajmuje się ustalaniem obowiązków człowieka wobec przyrody²⁵⁸. Ekoetyka domaga się od człowieka zaprzestania wszelkich działań degradujących przyrodę przy równoczesnym stosowaniu wobec niej zasady umiarkowania i powściągliwości. „Etyka bez kodeksu” odrzucająca przykazania Boże i normy dyktowane przez rozum musi się jednak liczyć z kodeksem etyki, który ustala dla człowieka przykazania i normy zachowania względem przyrody. O ile zasada „zakazuje się zakazywać” rządzi „etyką bez kodeksu”, o tyle nie rządzi kodeksem ekoetyki. „Etyka bez kodeksu” i równocześnie kodeks etyki normatywno-universalnej dotyczący postępowania człowieka wobec przyrody są ilustracją przewartościowania wartości w marksizmie pożenionym z liberalizmem. Nietzsche jest zatem bardziej heroldem liberalnego socjalizmu europejskiego niż narodowego socjalizmu niemieckiego. Ten liberalny socjalizm europejski, który pretenduje do bycia duszą Europy, może przynieść nie mniej szary totalitaryzm niż narodowy socjalizm niemiecki. Początkiem tego nowego totalitaryzmu jest uznanie poglądów liberalnego socjalizmu europejskiego za jedynie słuszne i dlatego nie znoszące sprzeciwu. W konsekwencji wszystkie inne poglądy uważane są za patologię. Przedstawiciele tych poglądów

nie uważa się [...] za demokratycznych oponentów, z którymi się dyskutuje, uznając odrębność ich stanowiska, lecz za zacofanych przedstawicieli innej epoki, których opór należy zwalczać wszelkimi możliwymi metodami, nie wykluczając środków antydemokratycznych [...] nazywa się ich śmieciami, mówi o zacofaniu, o dziczy, o smrodzie. Takie traktowanie przeciwników nie ma w sobie nic z demokracji, ale odpowiada oczekiwaniom ideologii [...] która chce rządzić wszystkimi umysłami bez wyjątku, a wszystko, co się z nią nie utożsamia, uznają za wcielenie zła i obłędu. Społeczeństwa ponowoczesne, które nie znoszą dyskusji

²⁵⁵ D. Łażewska, *Współczesne koncepcje filozofii i etyki*, Józefów 2009, s. 46.

²⁵⁶ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Warszawa 2017, s. 236.

²⁵⁷ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 237.

²⁵⁸ D. Łażewska, *Współczesne koncepcje...*, dz. cyt., s. 49–50.

z przeciwnikami [...] traktują ich jak kryminalistów nie dlatego, że popełnili jakieś przestępstwa, lecz z powodu ich poglądów²⁵⁹.

Przypisywanie przeciwnikom „zbrodni myślowej” jest znakiem firmowym każdego totalitaryzmu. „Zbrodnią myślową” dla totalitaryzmu – rodzącego się z liberalnego socjalizmu europejskiego – jest chrześcijańska etyka. O ile dawne totalitaryzmy prześladowały chrześcijan za wiarę w jednego Boga objawionego w Chrystusie, o tyle liberalno-socjalistyczny totalitaryzm będzie prześladował chrześcijan za wierność Bożemu Prawu. Ten liberalno-socjalistyczny totalitaryzm będzie bowiem „zwodzeniem ku nieprawości” (2 Tes 2, 10). Za tym zwodzeniem ku nieprawości stoi „człowiek grzechu, syn zatracenia, który się sprzeciwia i wynosi ponad wszystko, co nazywane jest Bogiem [...] tak że zasiądzie w świątyni Boga, dowodząc, że sam jest Bogiem” (2 Tes 2, 3–4). W tym człowieku grzechu dowodzącym, że sam jest Bogiem, można widzieć różne mutacje *boga śmiertelnego* narzucającego *przewartościowane wartości* w postaci zasady „zakazuje się zakazywać”.

Marksizm połączony z aksjologicznym liberalizmem jest ideologią dominującą w zdecydowanej większości europejskich mediów, uniwersytetów, partii politycznych i rządów. Poprzez te instytucje staje się on duszą Europy. W sporze o duszę Europy można zauważyć jego słabe strony. Są one widoczne szczególnie w jego antropologii. Liberalny socjalizm europejski biorąc metodycznie w nawias to, co chrześcijańskie, chce doprowadzić do emancypacji człowieka, który powinien decydować o swoim losie i samemu ustanawiać dla siebie „etykę bez kodeksu”. Zakładając, że człowiek może wyemancypować się od jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji, można pod adresem liberalnego socjalizmu postawić pytanie: Czy to dobrze, że człowiek istnieje? Nie da się tego pytania zlekceważyć, uznać za akademickie i nieżyciowe. Człowiek ma bowiem dzisiaj możliwość samozniszczenia. Energia atomowa daje mu zdolność błyskawicznego unicestwienia. Z kolei za pomocą środków antykoncepcyjnych każda generacja może zdecydować, czy będzie po niej następne pokolenie, czy też nie. O ile w pierwszym przypadku koniec ludzkości byłby narzucony z góry np. przez rząd, który uruchomiłby atak nuklearny, o tyle w drugim przypadku koniec byłby wynikiem codziennego plebiscytu. Liberalny socjalizm nie da pozytywnej odpowiedzi na pytanie: Czy to dobrze, że człowiek istnieje? Skoro kwestionuje prawo do życia i prawo do naturalnej śmierci, to znaczy, że nie jest dobrze, że człowiek istnieje. Słabością liberalnego socjalizmu jest to, że nosi w sobie „chorobę na śmierć” i dlatego nigdy nie da odpowiedzi na pytanie: Czy to dobrze, że człowiek

²⁵⁹ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 258–259.

istnieje? Bóg śmiertelny nie zastąpi nieśmiertelnego Boga chrześcijan. Co więcej, śmierć Boga prowadzi do śmierci człowieka.

6.6. MARYJA JUTRZENKĄ NADZIEI

Benedykt XVI nazwał Porto „Miastem Dziewicy”²⁶⁰. Nad Porto dominuje bowiem katedra pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Sé do Porto). W tej świątyni znajduje się figura Matki Bożej z Vandomy (Nossa Senhora de Vandoma), która jest patronką Porto. Jej przedstawienie znajduje się w herbie Porto. Maryja, która „expleto terrestres vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam”²⁶¹, pokazuje, że *vita mutatur non tollitur*. Życie człowieka przypomina Atlantycką, którego fale się zmieniają, ale on sam się nie kończy. Wniebowzięcie Maryi było rozszerzeniem na Nią zmartwychwstania Chrystusa, który „zmartwychwstał jako pierworodny spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 20). Równocześnie było ono antycypacją powszechnego zmartwychwstania umarłych „w czasie Jego przyjścia” (1 Kor 15, 23). Wniebowzięta Maryja jest więc jutrzenką nadziei. W Niej bowiem już wypełniła się nadzieja powszechnego zmartwychwstania. Maryja jako jutrzenka nadziei jest czczona w sanktuarium w Grodowcu. Będąc jutrzenką nadziei, Maryja daje pozytywną odpowiedź na pytanie: Czy to dobrze, że człowiek istnieje? Faktem jest, że z przygody zwanej życiem, nikt nie wychodzi żywy. Jedyną rzeczą, którą tak naprawdę musi człowiek – jest umrzeć. Narodziny człowieka okazują się śmiertelnym wypadkiem. Jedną z reakcji człowieka na to, że nawet w epoce cudów techniki musi umrzeć, jest zabawa ze śmiercią. Wskazuje na to już starotestamentowa Księga Mądrości, według której bezbożni uważają śmierć za przyjaciółkę i zawierają z nią przymierze (Mdr 1, 16). Tam, gdzie ginie nadzieja życia po śmierci, tam człowiek staje się przyjacielem śmierci. Przejawia się to w tym, że człowieka bawi śmierć obecna w filmach, człowiek bawi się ze śmiercią w ekstremalnych sportach, czy też zadaje sobie śmierć na raty poprzez różne nałogi. W tę zabawę ze śmiercią można wpisać również współczesny Halloween. Elementami tej zabawy są nie tylko atrybuty śmierci: czaszka czy kościotrup, ale także atrybuty diabła, a nawet piekła. Paradoks tej zabawy ze śmiercią, diabłem i piekłem polega na tym, że uczestnik zabawy nie chciałby doświadczyć w *realu* tego, czym się bawi. Gdzie ginie wiara w Boga, tam trudno wyjaśnić wydarzenie śmierci. Włoski komunista Antonio Gramsci uważał, że „stawiać sobie pytania dotyczące śmierci nie jest rzeczą nowoczesną”. Tymczasem śmierć jest najbardziej nowoczesna, bo zawsze

²⁶⁰ Benedykt XVI, *Dziękuję za świadectwo waszej wiary*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 28; por. Benedykt XVI, *Biała Pani z Fatimy wzywa nas, byśmy zaufali „mądrości z góry”*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 30.

²⁶¹ Pius XII, *Munificentissimus Deus*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 809.

nadażą za przyrostem naturalnym i dlatego stawianie pytań dotyczących śmierci jest zawsze nowoczesne. Kto unika tych pytań, przyjmuje wobec śmierci postawę określaną mianem „pornografii śmierci”. Tak jak w przeszłości śmierć uchodziła za całkowicie pewne wydarzenie pod niepewną datą i dlatego trzeba było przygotować się na nią za pomocą sztuki umierania, a seks uchodził za tabu, tak dzisiaj śmierć uchodzi za tabu – człowiek żyje jakby miał nie umierać, a seks stał się wszechdobyłski do tego stopnia, że nawet w przedszkolach wprowadzana jest edukacja seksualna. Innym sposobem unikania pytań o śmierć jest Halloween, który próbuje drwić ze śmierci. Drwić ze śmierci oznacza mieć ją za nic. Halloweenowe zabawy chcą wydrwić śmierć – pokazać, że jest ona niczym. Gdzie ginie wiara w Boga, tam pojawia się pustka. Człowiek jest obrazem Boga i dlatego, jeżeli przestaje wierzyć w Boga, to miejsce Boga zastępuje różnymi bożkami. Człowiek wywodzący się z państwa świeckiego nie jest ateistą, jak to się jemu samemu wydaje, lecz bałwochwalcą. Na miejscu odrzuconej religii chrześcijańskiej pojawia się quasi-religia. Elementem tej quasi-religii jest Halloween. Zawiera on elementy chrześcijańskiej eschatologii (takie jak: dusza, diabeł, piekło), ale w pogańskiej szacie. Halloween wypełnia pustkę powstałą po chrześcijańskiej eschatologii. Halloween nawiązuje do buntu pogańskich Celtów wobec śmierci. Tak jak każda religia, Celtowie traktowali śmierć jako coś całkowicie sprzecznego z naturą człowieka. Instynktowi picia odpowiada woda; instynktowi jedzenia odpowiada pokarm, czyżby tylko instynkt nieznikania całkowicie i na zawsze był iluzoryczny, bez żadnego odpowiednika? Taką możliwość odrzucali Celtowie, podobnie jak wyznawcy wszystkich religii. Halloween powinno być wyzwaniem do ponownego odkrycia tej nadziei, którą zwiastuje jutrzienka nadziei – wniebowzięta Maryja. Ona jakby ucieleśnia Ewangelię o tym, że poza śmiercią jest Bóg, który czeka na swoje stworzenia. Tylko pozornie śmierć stanowi ostatni etap: w istocie jest przedostatnia. Życie jest darem, który będzie trwać zawsze. Ta Ewangelia stoi w opozycji do anty-ewangelii, według której nie istnieje żaden Bóg, człowiek jest dziełem przypadku – „czymś” wpisanym pomiędzy dwa nic, czyli wyszedł z nicości i do nicości wraca. Obydwie wypowiedzi: Ewangelii i anty-ewangelii, choć są przeciwstawne, stanowią wyrazy nadziei i jej braku, którego nie udowodni żadna nauka.

Formuła dogmatu o wniebowzięciu – „*fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*” – przypomina o uwielbieniu nie tylko ciała Maryi, ale także Jej duszy. Dusza jest elementem duchowym, obdarzonym świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała²⁶². Dusza jeszcze przed powszechnym zmartwychwstaniem umarłych może znaleźć się w niebie, które nie jest miejscem w kosmosie, lecz stanem

²⁶² Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 130.

po tamtej stronie śmierci. W tym stanie życie osiągnie pełnię i szczęście, czyli coś „czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, w serce człowieka nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9). Dusza może jednak znaleźć się w piekle, czyli w stanie definitywnego oddalenia od Boga. Dusze przebywające w niebie, jeszcze przed powszechnym zmartwychwstaniem umarłych, tworzą już *communio sanctorum*, czyli świętych obcowanie. Słowo „obcowanie” jest staropolskim odpowiednikiem słowa „communio”, czyli społeczność, wspólnota. Z kolei słowo „święty” trzeba rozumieć biblijnie, czyli świętymi są chrześcijanie, bo należą do świętego Kościoła. Wśród tych świętych należących do świętego Kościoła Konstytucja *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego wyróżnia trzy grupy:

Jedni spośród uczniów Jego [Chrystusa] pielgrzymują na ziemi, inni dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc <wyraźnie samego Boga troistego i jedynego, jako jest>, wszyscy jednak, w różnym stopniu i w rozmaity sposób, złączeni jesteśmy wzajemnie w tej samej miłości Boga i bliźniego i ten sam hymn chwały śpiewamy Bogu naszemu” (nr 49).

Opisane przez Konstytucję dogmatyczną o Kościele świętych obcowanie, czyli *communio sanctorum*, jest jakby chrześcijańskim Halloweenem.

Doświadczeniem chrześcijańskiego Halloween jest przede wszystkim msza św. Dużą pomocą w przeżyciu mszy św. jako chrześcijańskiego Halloween jest Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna zwana *Kanonem rzymskim*. Wspomina on trzy rodzaje członków Kościoła: tych, którzy pielgrzymują na ziemi, tych którzy dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, jak również tych, którzy już zażywają chwały, widząc „wyraźnie samego Boga troistego i jedynego, jako jest”. *Kanon* wspomina zatem Kościół pielgrzymujący, będący – ze względu na stan pielgrzymowania – Kościołem walczącym. Kościół walczący to chrześcijanie żyjący na tej ziemi i zmagający się z potrójną pożądliwością: oczu, ciała i pychy, a także ze światem, czyli ideologiami zwalczającymi chrześcijaństwo, a wreszcie – z pokusami szatana. Ta walka będzie trwała aż do śmierci, bo jak powiedział biblijny Hiob: „Czyż nie do bojowania podobne jest życie człowieka?” Dla Kościoła walczącego *Kanon rzymski* prosi o pokój, jedność, opiekę i rządy Boga. *Kanon* wspomina również Kościół oczyszczający, czyli tych, którzy dostępują oczyszczenia w ogniu Bożej miłości. To oczyszczenie jest procesem bolesnym i dlatego jest to Kościół cierpiący. Największym cierpieniem dla duszy w czyśćcu jest widzieć w sobie coś, co nie podoba się Bogu. Jest to jakby rdza grzechu, pokrywająca duszę. *Kanon rzymski* prosi dla Kościoła cierpiącego o udział w Bożej radości, światłości i pokoju. Wreszcie *Kanon rzymski* wspomina Kościół tryumfujący, czyli tych, którzy osiągnęli pełnię i szczęście, czyli coś „czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, w serce człowieka nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy

Go miłują” (1 Kor 2, 9). W *Kanonie rzymskim* są dwa wspomnienia świętych. Pierwsze otwiera Matka Pana, a drugie Jan Chrzciciel. W drugim wspomnieniu świętych znajduje się 7 kobiet: Felicycyta, Perpetua, Agata, Łucja, Agnieszka, Cecylia i Anastazja. *Kanon rzymski* jest zatem doświadczeniem świętych obcowania, czyli *communio sanctorum*; tych, którzy należą do Kościoła walczącego, cierpiącego i tryumfującego. Jest to istota chrześcijańskiego Halloween.

W świetle chrześcijańskiego Halloween współczesne wskrzeszenie pogańskiego Halloween jest parodią i to w potocznym rozumieniu tego słowa – nieudolnym naśladownictwem, niezdatną imitacją. Już starożytni chrześcijanie byli przekonani, że w religiach pogańskich istnieją ziarna Prawdy. U Celtów takim ziarnem był kult zmarłych. Dlatego niektóre jego elementy mogły być włączone w uroczystość Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny. Te święta są wypełnieniem tego, czego Celtowie szukali *po omacku*. Wypełnienie poszukiwań Celtów przyniósł Chrystus – zwycięzca śmierci, piekła i szatana. Trafnie oddaje to poeta: „Z wieku na wiek Izrael, Grecy i Rzymianie Ibery i Gallowie Celty i Słowianie i wszyscy z głodu serca chrześcijanie to tylko jak po stopniach ku Światłu wspinanie” (Marian Piechał, z *Tetralogu historycznego*). Celtowie byli więc z głodu serca chrześcijanami wspinającymi się jak po stopniach ku Światłości, czyli Chrystusowi. Jego szukali *po omacku* przez swoją eschatologię, która знаła nie tylko budzące strach złe duchy, ale również Wyspę Wiecznej Młodości, będącą krainą wiecznego szczęścia dla błogosławionych dusz. Współczesne wskrzeszenie Halloween jest cofnięciem się do szukania *po omacku* tego, co objawił Chrystus i o czym przypomina chrześcijański Halloween. Apostoł Paweł zdefiniował chrześcijan jako tych, którzy nawrócili się od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna (1 Tes 1, 9–10). Chrześcijanin nie może zatem odwracać się od Boga żywego i prawdziwego – do bożków; od chrześcijańskiego Halloween – do pogańskiego.

Maryja jako jutrzienka nadziei świadczy swoim wniebowzięciem, że z przygody zwanej życiem człowiek wychodzi żywy – dlatego dobrze jest być człowiekiem. Ponieważ dobrze jest być człowiekiem, Europa potrzebuje innej duszy niż ta, którą chce jej narzucić liberalny socjalizm europejski. Europa potrzebuje duszy, która wyrasta z duchowości nadziei. Apologetką tej nadziei jest wniebowzięta Maryja. Natomiast *Camino* uczy duchowości nadziei również poprzez TAW i botafumeiro. TAW to znak nadziei, którą wyrażają słowa wielkopiątkowej liturgii *O crux, ave, spes unica*. Te słowa można również odnieść do botafumeiro, które przypomina, że nadzieja ma wymiar polityczny i dlatego chrześcijanin żyjący duchowością nadziei może doświadczyć męczeństwa, tak jak św. Jakub, Czternastu Świętych Wspomożycieli, pięciu pierwszych męczenników franciszkańskich, męczenników z Wandei, męczenników narodowego socjalizmu i sowieckiego socjalizmu, męczenników rodzącego się liberalnego socjalizmu europejskiego, dla którego zbrodnią myślową jest kodeks etyki chrześcijańskiej.

4. ONTOLOGIA NADZIEI

4.1. FINISTRA ZNAKIEM *DIES IRAE*

Mottem podróży apostolskiej Benedykta XVI do Portugalii były słowa: „Z Tobą idziemy z nadzieją. Mądrość i Misja”²⁶³. Taką wędrówką z nadzieją jest *Camino*. Ostatnim punktem *Camino* jest przylądek Cabo Fisterra (hiszp. Cabo Finisterre). Ten przylądek w okresie wczesnośredniowiecznych pielgrzymek uważany był za koniec świata. Było tak, aż do czasów historycznego odkrycia Krzysztofa Kolumba. Rzymianie określali specyfikę Finisterre słowami: *non plus ultra*. Poza przylądkiem był nieznany świat. Ocean zwany był wtedy *Mar Tenebroso*, czyli Moze Przerazające. Pielgrzymi palili na Finisterre swoje pielgrzymie ubrania oraz dokonywali obmycia w Atlantyku. Finisterre jest odnośnikiem do innego końca świata, którym będzie Sąd Ostateczny. Motyw Sądu Ostatecznego pojawia się na portykach wielu świątyń przy *Camino*. Na dolnośląskim *Camino* pojawia się on w sanktuarium św. Jakuba w Małujowicach. Znajduje się w nim fresk przedstawiający Sąd Ostateczny, dzięki któremu kościół zyskał przydomek „śląskiej Sykstyny”. Zwieńczeniem tych wszystkich przedstawień Sądu Ostatecznego na *Camino* jest Portyk Chwały górujący nad zachodnim wejściem do katedra w Santiago. Jego centralną postacią jest Chrystus dokonujący sądu. Prawa strona tryptyku przedstawia Chrystusa i znajdującego się pod nim Archanioła Michała, którzy rozdzielają zbawionych od potępionych. Według Benedykta XVI: „Obraz Sądu Ostatecznego nie jest przede wszystkim obrazem przerażającym, ale obrazem nadziei; dla nas jest, być może, nawet decydującym obrazem nadziei” (*Spe salvi*, nr 44). Tą nadzieją jest Bóg sprawiedliwy i zapewniający sprawiedliwość. Ta Boża sprawiedliwość nie działa jednak według zasady *suum cuique* – „oddać każdemu, co mu się należy”, lecz powiązana jest z łaską. Według Benedykta XVI „w Jego sprawiedliwości zawiera się również łaska” (*Spe salvi*, nr 44). Tą powiązaną z łaską sprawiedliwość Bożą chce ukazać Portyk Chwały. Chrystus, który przychodzi sądzić żywych i umarłych, pokazuje swoje rany. Jest więc osądzonym na krzyżu Sędzią żywych i umarłych. W Jego sprawiedliwości zawiera się więc również łaska. Ten motyw sprawiedliwości, która zawiera łaskę, oddają słowa *I prefacji o męce Pańskiej*: „Na krzyżu dokonał się sąd nad światem”. To właśnie na krzyżu Sędzia wszystkich ludzi został osądzony za grzechy tych, których będzie sądził. Krzyż jest więc otwarciem Bożej sprawiedliwości na miłosierdzie. Zwraca na to uwagę Benedykt XVI, gdy pisze, że brud grzechów „został już bowiem wypalony w Męce Chrystusa. W chwili Sądu Ostatecznego doświadczamy

²⁶³ Benedykt XVI, *Biała Pani z Fatimy wzywa nas, byśmy zaufali „mądrości z góry”*, dz. cyt., s. 30.

i przyjmujemy, że Jego miłość przewyższa całe zło świata i zło w nas” (*Spe salvi*, nr 47). Miłosierdzie Boże jest więc sprawiedliwe, a sprawiedliwość Boża miłosierna, dlatego Bóg nie jest Temidą, która wymierza sprawiedliwość, mając przesłonięte oczy. Bóg ma oczy otwarte i dlatego Jego sprawiedliwość nie wyklucza miłosierdzia.

Sąd Boży jest nadzieją, zarówno dlatego, że jest sprawiedliwością, jak i dlatego, że jest łaską. Gdyby był tylko łaską, tak że wszystko, co ziemskie, byłoby bez znaczenia, Bóg byłby nam winien odpowiedź na pytanie o sprawiedliwość [...]. Gdyby był tylko sprawiedliwością, byłby ostatecznie dla nas wszystkich jedynie przyczyną lęku” (*Spe salvi*, nr 47).

Być może na Sąd Ostateczny należałoby spojrzeć w świetle przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23–35). Król potrafił podarować swojemu dłużnikowi wielki dług. Z kolei uwolniony od spłacania wielkiego długu nie mógł podarować małego długu swojemu dłużnikowi. Doznane miłosierdzie nie wyzwoliło w nim miłosierdzia. Być może podobnie będzie na Sądzie Ostatecznym. Bóg podaruje wielki dług swoim dłużnikom, którymi są wszyscy ludzie. Będzie jednak oczekiwał, że okazane im miłosierdzie wyzwoli w nich miłosierdzie wobec ich dłużników. W ten sposób dokonałoby się pojednanie wszystkich ludzi, także ofiar z ich katami. Doprowadziłoby to do sytuacji opisanej przez Fulgencjusza z Ruspe: „Tam Paweł nie wstydzi się zabicia Szczepana, a Szczepan raduje się towarzystwem Pawła, gdyż w obu jest radosna miłość” (*Kazanie* 3, 5–6). Jednak na Sądzie Ostatecznym możliwa jest również sytuacja z przypowieści. Doświadczenie Bożego miłosierdzia może nie wyzwolić miłosierdzia wobec ludzi. Wtedy Sąd Ostateczny – z godziny łaski – może stać się godziną potępienia. Przypowieść o nielitościwym dłużniku jest ilustracją prośby z Modlitwy Pańskiej: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Jej normatywno-ontologicznym wypełnieniem może być Sąd Ostateczny. Odpuszczenie winowajcom warunkuje odpuszczenie win ze strony Boga. Motyw Sądu Ostatecznego jako nadziei na łaskę i sprawiedliwość widoczny jest w dyptyku *Ukrzyżowanie i Sąd Ostateczny*, autorstwa niderlandzkiego malarza – Jana van Eycka. Na ukrzyżowanym Jezusie dokonał się sąd nad światem, który będzie miał znaczenie dla Sądu Ostatecznego. Osądzony na krzyżu Jezus będzie Sędzią na Sądzie Ostatecznym. Dlatego ten Sąd będzie godziną nie tylko sprawiedliwości, ale i łaski. Dzięki tej łasce sądzeni mogą osiągnąć „niewiędnący wieniec chwały” (1P 5, 4). Do tego niewiędnącego wieńca chwały nawiązuje kapelusz pielgrzyma. Tak jak starożytni Grecy i Rzymianie koronowali zwycięzców olimpijskich laurowym wieńcem, tak pielgrzymi mają nadzieję otrzymać ten wieniec na Sądzie Ostatecznym, który będzie objawieniem nie tylko Sędzię, ale

i Najwyższego pasterza (1P 5, 4), oddającego na krzyżu swoje życie za owce. Taką nadzieję ma pielgrzym stający na Finisterre. Nie jest to już dzisiaj koniec świata, ale w dalszym ciągu pozostaje znakiem innego końca świata – tego powiązanego z Sądem Ostatecznym.

4.2. NADZIEJA SĄDU OSTATECZNEGO

Przyszły Sąd Ostateczny ma znaczenie dla teraźniejszości chrześcijańskiego życia. Inspiruje bowiem do czynnej nadziei, którą jest działanie człowieka. „Perspektywa Sądu Ostatecznego od najwcześniejszych czasów oddziaływała na codzienne życie chrześcijan, stanowiąc jakby kryterium według którego kształtowali życie doczesne” (*Spe salvi*, nr 41). Znaczenie sądu jako obrazu nadziei dla chrześcijańskiego życia wynika z koncepcji nadziei zawartej w *Spe salvi*. Tę koncepcję wyprowadza papież z Listu do Hebrajczyków, który w definicję wiary wpisuje nadzieję. „Wiara zaś jest *hypostasis* tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (*Spe salvi*, nr 7). Odpowiednikiem greckiego słowa *hypostasis* jest łacińskie słowo *substancja*. To słowo wyraża myśl, że „przez wiarę są w nas już obecne, na sposób inicjalny, możemy powiedzieć <w zarodku> – *substancja* – te rzeczy, których się spodziewamy”. A zatem:

Wiara nie jest tylko skłanianiem się osoby ku rzeczom, jakie mają nadejść, ale wciąż są całkowicie nieobecne. Ona coś nam daje. Już teraz daje nam coś z samej 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 teraźniejszość; teraźniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przeszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe (*Spe salvi*, nr 7).

Również nadzieja Sądu Ostatecznego włącza to przyszłe wydarzenie w obecny czas do tego stopnia, że nie jest ono już czystym „jeszcze nie”. Wizja Sądu Ostatecznego zmienia teraźniejszość i równocześnie sprawia, że styka się ona z przyszłą rzeczywistością. Tą obecną w teraźniejszości *substancję* Sądu Ostatecznego można by określić za Benedyktem XVI „nową wolnością” (*Spe salvi*, nr 8).

W powszechnym przekonaniu „wolnym jest ten, kto może czynić to, co chce, nie napotykając na przeszkody ze strony przymusu zewnętrznego, czyli jest nim w zasadzie ten, kto cieszy się pełną niezależnością”²⁶⁴. Wolność człowieka

²⁶⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 252.

jest jednak ograniczona jego bytem, który jest przeszkodą w realizacji wszystkiego, czego człowiek chce. Wolność człowieka jest również ograniczona wolnością innych ludzi, co pociąga za sobą uzgadnianie woli człowieka z wolą innych ludzi. Wolność nie polega więc na możliwości czynienia czegokolwiek. Musi się ona liczyć z bytem człowieka i wolą innych ludzi. Wolność człowieka nie jest zatem dowolnością, lecz zakłada odniesienie do prawdy o bycie człowieka i do porządku etycznego²⁶⁵. Prawda o bycie łączy się z porządkiem etycznym. Z bytu można wyprowadzić prawo. Bóg jest bowiem również Etosem i dlatego Jego wola została wpisana w byt. Z bytu można zatem wyprowadzić etykę. Ukazał to Benedykt XVI w swoim przemówieniu w Bundestagu, w którym powiedział, że „młodzi ludzie zdali sobie sprawę, że w naszych stosunkach z przyrodą jest coś, co nie gra; że materia nie jest tylko materiałem, który mamy obrabiać, ale że sama ziemia zawiera w sobie własną godność, a my winniśmy kierować się jej wskazaniami”²⁶⁶. Sam człowiek jest również częścią przyrody i dlatego powinien słuchać także przyrody. Byt zawiera więc normy etyczne. Według Benedykta XVI „normy mogą wywodzić się tylko z woli. W efekcie natura mogłaby zawierać w sobie normy tylko wówczas, gdyby wola umieściła w niej owe normy. Zakładałoby to [...] Boga Stwórcę, którego wola została wpisana w naturę”²⁶⁷. Idea prawa naturalnego nie jest specyficznie katolicką nauką. Chrześcijaństwo nie ma monopolu na prawo naturalne. O tym prawie w swoim dziele pt. *O państwie* pisał Marcus Tullius Cicero (106–43 p. Ch.), słynny rzymski mówca, mąż stanu i filozof:

Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne. [...] Nie jest ono inne w Rzymie, a inne w Atenach, inne teraz, a inne później, ale jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy. Podobnie jeden jest jak gdyby zwierzchnik i władca wszechrzeczy: Bóg²⁶⁸.

Wyrazem tego prawa jest złota reguła sprowadzająca się do nakazu, by człowiek postępował wobec innych tak, jak życzy sobie, by postępowano wobec niego. Złotą regułę można odnaleźć w Biblii w kazaniu na górze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7, 12–24). Ten pozytywny nakaz jest uzupełnieniem dla tej samej zasady sformułowanej w sposób negatywny w Starym Testamencie: „Czym sam się brzydzisz, nie

²⁶⁵ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, dz. cyt., s. 252–253.

²⁶⁶ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L’Osservatore Romano” (2011), nr 10–11 (337), s. 41.

²⁶⁷ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, dz. cyt., s. 41.

²⁶⁸ M. T. Ciceron, *O państwie*, Kęty 1999, s. 71.

czynić tego nikomu!” (Tb 4, 15). Apostoł Paweł potwierdza istnienie niepisanego prawa moralnego, gdy pisze: „Gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wskazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach” (Rz 2, 14–16). Filozofem i teologiem zajmującym się prawem naturalnym był Tomasz z Akwinu (1225–1274). We *Wstępie* do zagadnienia 91 *Sumy teologicznej* pisze:

Przedstawimy teraz różne gatunki prawa. Stawiamy sobie sześć pytań: 1. Czy istnieje jakieś prawo wieczne? 2. Czy istnieje jakieś prawo naturalne? 3. Czy istnieje jakieś prawo ludzkie? 4. Czy istnieje jakieś prawo Boskie? Jest ono jedno, czy też jest ich więcej? 6. Czy istnieje jakieś prawo grzechu?²⁶⁹

Według Tomasza prawo kieruje uczynkami człowieka do celu, lecz w człowieku tego skierowania do celu nie sprawia natura – jak się to dzieje w stworzeniach bezrozumnych, które idą w kierunku celu wiedzione samym tylko pożądaniem naturalnym. Człowiek bowiem, działając dla osiągnięcia celu, posługuje się rozumem i wolą. A zatem mogłoby się wydawać, że nie ma w człowieku jakiegos prawa naturalnego. Jednak następnie Tomasz stwierdza, że dzięki rozumowi, który dany jest wszystkim ludziom, człowiek potrafi poznawać prawa natury. Jest ono uczestnictwem rozumnego stworzenia w prawie wiecznym. Z kolei to prawo jest pomysłem Boga, za pomocą którego rządzi on wszystkim, co stworzone. Ten pomysł Boga na rządzenie tym, co stworzone jest w istocie swej prawem. A ponieważ pomysł w Bogu nie powstaje w czasie, ale jest wieczny, dlatego i to prawo trzeba uznać za wieczne. Stworzenie rozumne dostępuje udziału w odwiecznym rozumie i dzięki temu ma naturalną skłonność do słusznego działania. Ten udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie nazywany jest prawem naturalnym²⁷⁰. Dla Tomasza istnieje więc kodeks moralny odczytywany przez wszystkich ludzi, którym jest prawo naturalne. Tomaszowa koncepcja prawa naturalnego opiera się na teologicznej wizji człowieka jako obrazu Boga. W Bogu jest wieczne prawo, za pomocą którego rządzi On wszystkim, co stworzył. W człowieku – obrazie Boga – to wieczne prawo Boga znajduje odbicie w postaci prawa naturalnego. Współczesną świecką wykładnią prawa naturalnego są podstawowe prawa człowieka, sformułowane przez Organizację Narodów Zjednoczonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948 rok). Są to niezbywalne prawa osoby ludzkiej, które przekraczają pozytywne prawa stanowione przez państwa i mają stanowić dla nich normę i punkt odniesienia. Koncepcja prawa naturalnego zakłada ideę, że byt jest nośnikiem przesłania etycznego dla człowieka i stanowi wewnętrzną normę moralną aktualizowaną

²⁶⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I–II, q. 91.

²⁷⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I–II, q. 91 a. 1.

przez ludzki rozum. Człowiek mocą swojego rozumu jest w stanie poznać i zrozumieć, co jest dobre, a co jest złe, niezależnie od tego, czy jest on człowiekiem wierzącym w Boga, czy też nie. Zwolennicy pozytywizmu prawnego odrzucają jednak prawo naturalne jako obiektywne kryterium dotyczące tego, co sprawiedliwe. Według nich źródłem prawa jest arytmetyczna większość obywateli. Jednak historia dowodzi, że większości mogą się mylić. Hitlerowcy żołnierze podczas procesów odwoływali się często do etyki wojskowej, w której chodzi przede wszystkim o wierne wypełnienie rozkazu. W wygłaszanych obronach odwoływali się do powinności żołnierza. Niemniej stanowisko to nie przekonało sędziów słynnego procesu w Norymberdze. Nadto prawo hitlerowskich Niemiec sankcjonowało zbrodnię. W świetle tego prawa zbrodniarze byli bohaterami. Po zakończeniu II wojny światowej nazistowskich zbrodniarzy wojennych sądzono w Norymberdze za naruszenie uniwersalnych praw moralnych, których formuła jest bardzo podobna do tego, co głoszą zwolennicy prawa naturalnego, aczkolwiek zamiast tego terminu użyto sformułowania „zbrodnie przeciwko ludzkości”. Kolejnym przykładem błędu większości był dzień 13 grudnia 1981 roku. Polacy obudzili się bez podstawowych praw człowieka, których pozbawiono ich w nocy, na mocy dekretu, który okazał się niezgodny nie tylko z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, ale nawet z ówczesną Konstytucją. Powyższe przykłady pokazują, że większość może się mylić, podlegać ideologicznej manipulacji i przekształcić się w dyktaturę arytmetycznej większości. Zresztą tylko w tzw. „demokracjach ludowych” prawo było tworzone przez 100-procentową większość. Natomiast w demokracjach nie-ludowych zdarza się, że prawo tworzone jest nawet wtedy, gdy większość ma jednoprocentową przewagę. 51 procent głoszących może narzucać prawo 49 procentom głoszących przeciwko danej ustawie. Powyższe przykłady pokazują, że prawo powinno mieć jakieś aksjologiczne podstawy. Taką aksjologiczną podstawą prawa mogłoby być prawo naturalne. Powinno ono być horyzontem, w którym znajduje się prawodawca promulgując normy prawne. Jest ono bezpieczniejszą podstawą prawa niż arytmetyczna większość, bo może ono: zagwarantować poszanowanie godności człowieka, obronić go przed wszelką manipulacją ideologiczną oraz samowolą i nadużyciami silniejszego. Benedykt XVI przyznał, że:

W odniesieniu do wielkiej części spraw, które należy regulować pod względem prawnym, zagadnienie większości może być kryterium wystarczającym. Oczywiście jest jednak, że w podstawowych kwestiach prawa, których stawką jest godność człowieka i człowieczeństwa, zasada większościowa nie wystarcza²⁷¹.

²⁷¹ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, dz. cyt., s. 39.

Wtedy potrzebne jest odwołanie się do prawa naturalnego jako aksjologicznej podstawy prawa. Jest to szczególnie ważne w kontekście możliwości zniszczenia przez człowieka całego świata, jak również możliwości manipulowania człowiekiem do tego stopnia, że możliwe jest tworzenie bytów ludzkich i usuwanie innych istot z bycia ludźmi. Wyprowadzona z bytu etyka jest podstawą prawdziwej ludzkiej wolności. Zachowywanie takiej etyki chroni przed zniewoleniem ze strony tych, którzy popełniali „zbrodnie przeciwko ludzkości”, w nocy pozbawili praw cały naród, czy decydowali za zgodą 51 procent głosów, nie licząc się z 49-procentową mniejszością. Wyprowadzona z bytu etyka nie jest wolnością jako dowolnością, ale jest wolnością właśnie dlatego, że liczy się z bytem i wolą innych. Wolność jako dowolność, paradoksalnie, rodzi zniewolenia – poprzez nieliczenie się z bytem i wolą innych ludzi. Nie ma zatem wolności bez liczenia się z bytem i wolą innych.

Wolność, która nie liczy się z bytem i wolą innych, jest „wolnością absolutną” (*Caritas in Veritate*, nr 70). Wolność absolutna powiązana jest z mentalnością technicyzyczną, która uznaje tylko skuteczność i użyteczność. Wolność absolutna nie liczy się z bytem. Jako przykład może służyć ideologia feministyczna, która odrzuca zróżnicowanie ludzi według płci. Różnice determinowane przez płeć mają generować niezgodę i aby ją przezwyciężyć trzeba zanegować płeć lub ją spłycić. Istotę tej ideologii oddaje Kongregacja Doktryny Wiary w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzn i kobiety w Kościele i świecie*:

By uniknąć hegemonii jednej czy drugiej płci, próbuje się wykreślić różnice między nimi, uznane za efekt warunków historyczno-kulturowych. W takim zrównaniu różnica cielesna, zwana płcią, zostaje zminimalizowana, natomiast wymiar kulturowy, zwany rodzajem, jest uznany za nadrzędny i pierwszorzędny. Zacieranie różnic czy dwoistości płci powoduje wielkie konsekwencje na różnych poziomach. Taka antropologia, która chciała wspierać perspektywę równouprawnienia kobiety, wyzwalając ją od wszelkiego determinizmu biologicznego, w rzeczywistości zainspirowała ideologie, które promują, na przykład, podważanie wartości rodziny w jej naturalnej cesze dwubiegunowości rodzicielskiej, to znaczy tworzonej przez ojca i matkę, zrównanie homoseksualizmu z heteroseksualizmem, nowy model seksualności polimorficznej” (nr 2).

Wolność absolutna nie liczy się również z wolą innych ludzi. W przypadku kobiety ideologia feministyczna kreuje ideał kobiety *dla samej siebie* w opozycji do ideału będącego *zdolnością dla drugiego*. Według *Listu Kongregacji zdolność dla drugiego* związana jest w u kobiety

z jej zdolnością fizyczną do dawania życia. Przeżywana lub tylko potencjalna, owa zdolność jest rzeczywistością, która fundamentalnie formuje osobowość kobiecą.

Pozwala jej bardzo szybko zdobyć dojrzałość, przeświadczenie o wartości życia i odpowiedzialność za nie. Rozwija w niej poczucie i szacunek dla konkretów rzeczywistości, co przeciwstawia się abstrakcji często śmiertelnej dla egzystencji osób i społeczności. To ona, wreszcie, nawet w sytuacjach najbardziej zdesperowanych, czego historia przeszłości i teraźniejszości jest świadkiem, posiada jedyną w swoim rodzaju zdolność do przeciwstawienia się przeciwnościom, do czynienia życia możliwym mimo sytuacji nawet ekstremalnych, do pielęgnowania tego odważnego poczucia przyszłości i, na koniec, do opamiętywania ze łzami wartości każdego życia ludzkiego (nr 13).

Dwie koncepcje wolności – ta, która liczy się z bytem i wolą innych oraz ta absolutna, która nie liczy się z bytem i wolą innych – wpływają na koncepcję polityki. Koncepcja wolności liczącej się z bytem i wolą innych sprzyja polityce, która jest staraniem o sprawiedliwość. Według Benedykta XVI „służba prawu i zwalczanie panowania niesprawiedliwości jest i pozostaje podstawowym zadaniem polityka”²⁷². Z kolei wolność absolutna sprzyja wciąż popularnej marksistowskiej koncepcji polityki, która jest walką o władzę, a następnie walką o utrzymanie tej władzy. Według Gramsciego, aby zdobyć władzę nie trzeba już wstępować na barykady. Trzeba przede wszystkim przejąć kontrolę nad kulturą, edukacją, wychowaniem i wymiarem sprawiedliwości. Tą kontrolę zdobywa się za pomocą mediów. Władzę zdobywa więc nie zdobywca barykad, lecz zdobywca mediów. One są bowiem wehikułem dezinformacji, która otępia umysły odbiorców. W medialnej walce o władzę dopuszczalne są wszystkie środki: od maszynierii kłamstwa po hejt, czyli złośliwe, wrogie i nienawistne działania w Internecie. Taka polityka jest fałszowaniem prawa, co w konsekwencji prowadzi do niesprawiedliwości. A wyzute ze sprawiedliwości państwa są wielkimi bandami rozbójników, jak zauważył cytowany przez Benedykta XVI w Bundestagu św. Augustyn²⁷³. Słowa św. Augustyna zilustrował papież nazizmem:

My, Niemcy, wiemy z własnego doświadczenia, że słowa te nie są czczymi pogroźkami. Przeżyliśmy oddzielenie władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptania przez nią prawa, tak iż państwo stało się narzędziem niszczenia prawa – stało się bardzo dobrze zorganizowaną bandą złoczyńców, która mogła zagrozić całemu światu i zepchnąć go na skraj przepaści²⁷⁴.

Należy więc obawiać się tych, którzy walczą o zdobycie władzy, uruchamiając maszynierię kłamstw i hejtów. Władza zdobyta przez takich ludzi jest prostą

²⁷² Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, dz. cyt., s. 39.

²⁷³ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, dz. cyt., s. 39.

²⁷⁴ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, dz. cyt., s. 39.

drogą do państwa rozbójników wyzuteego ze sprawiedliwości. Takie państwo rozbójników rządzone przez łotra opisał Cyceron:

Oto dwaj ludzie [...] Jeden z nich jest wyjątkowo szlachetny, sprawiedliwy, praworządny i uczciwy; drugi to wyjątkowy zuchwalec i zbrodniarz. Założmy, że obywatele wprowadzeni w błąd uznali tamten wzór cnót za łotra, drania i nikczemnika, a niegodziwca potraktowali jako uosobienie rzetelności i praworządności. Na mocy ogólnego przekonania pierwszego dręczy się, wyłupia oczy, skazuje, wtrąca do więzienia, pali żywcem, wypędza, pozbawia środków do życia, aż w końcu wszyscy dochodzą do wniosku, że słusznie i sprawiedliwie dotknęło go tak wielkie nieszczęście. Tymczasem łotr słyszy tylko pochwały, jest szanowany i ceniony przez wszystkich, obsypywany zaszczytami, sprawuje urzędy, zyskuje na znaczeniu, opływa w dostatki aż w powszechnej opinii zaczyna uchodzić za prawdziwą znakomitość godną najlepszego losu²⁷⁵.

Aby nie dochodziło do powstawania państwa rozbójników rządzonego przez łotra, podstawowym zadaniem polityków – chcących zdobyć władzę – powinna być służba prawu i zwalczanie niesprawiedliwości. Taka polityka ma oparcie w koncepcji wolności liczącej się z bytem i wolą innych ludzi.

Taka właśnie „nowa wolność” jest obecną w terażniejszości substancją nadziei Sądu Ostatecznego. Ten Sąd już zmienia terażniejszość, bo jest gwarantem sprawiedliwości opartej na wolności liczącej się z bytem i wolą innych ludzi. Według Ratzingera:

Bóg rozumu i miłości jest także Sędzią świata i ludzi – Gwarantem sprawiedliwości, któremu wszyscy ludzie będą musieli zdać sprawę [...] W Platońskim Gorgiaszu znaleźć można wstrząsającą przypowieść na ten temat, której chrześcijańska wiara nie niweluje, ale nadaje jej dopiero ostatecznie obowiązującą moc. Platon opowiada o tym, że ostatecznie dusza po śmierci staje naga wobec Sędziego. Nie liczy się już, jaką pozycję zajmowała w świecie. Czy jest to dusza króla perskiego, czy też innego władcy: Sędzia widzi na jego duszy blizny pochodzące z krzywoprzysięstwa i niesprawiedliwości [...] Tam, gdzie takie przekonania są mocne, tam umacnia się także prawo i sprawiedliwość²⁷⁶.

Znakiem Sądu Ostatecznego jest Finisterre. Dla pielgrzyma jest ono wezwaniem do umacniania prawa i sprawiedliwości jako pochodnej wolności liczącej się z bytem i wolą innych ludzi. Bóg – sprawiedliwy Sędzia – uwieńczy te wysiłki niewiędnącym wieńcem chwały, którego znakiem jest kapelusz pielgrzyma.

²⁷⁵ M. T. Cyceron, *O państwie*, dz. cyt., s. 70–71.

²⁷⁶ J. Ratzinger, *W poszukiwaniu pokoju. Przemówienie na uroczystości upamiętniającej 60. rocznicę lądowania aliantów w Normandii*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 147.

4.3. LITURGICZNE *DIES IRAE*

W liturgii prawdę wiary o Sądzie Ostatecznym przypominała sekwencja *Dies irae*. Od reformy liturgii przeprowadzonej po Soborze Trydenckim była ona śpiewana podczas mszy żałobnych. Reforma liturgii po II Soborze Watykańskim zrezygnowała z tej sekwencji. Współtwórca tej reformy Annibale Bugnini (1912–1982) uznał bowiem, że tekst sekwencji nacechowany jest negatywnym dziedzictwem średniowiecza, które kładło zbyt duży nacisk na strach i rozpacz związane z wyrokiem Sądu Ostatecznego. W związku z tym Bugnini przeforsował zastąpienie *Dies irae*, jak również *Libera me*, innymi tekstami wyrażającymi nadzieję zmartwychwstania. W konsekwencji usunięto z liturgii mszalnej sekwencję *Dies irae*. Włączono ją do Liturgii Godzin jako fakultatywny hymn w ostatnim tygodniu roku liturgicznego. *Dies irae* nie wzięło się jednak znikąd, lecz z Biblii. Sekwencja zawiera bowiem biblijną eschatologię w 19 zwrotkach.

1. W gniewu dzień, w tę pomsty chwilę,
Świat w popielnym legnie pyle:
Zważ Dawida i Sybillę.

Pierwszy wers, pierwszej zwrotki sekwencji nawiązuje do proroctwa Sofoniasza:

Bliski jest wielki dzień Pański [...]
Dzień ów będzie dniem gniewu [...]
gdyż ogień Jego zapalczywy strawi całą ziemię;
bo dokona zagłady – zaiste strasznej – wszystkich mieszkańców ziemi (Sof. 1, 14–18).

Dzień gniewu Bożego jest reakcją Boga na wszelkie zło, które wypełnia świat. Kara jest konsekwencją grzechu człowieka. Gdzie minimalizuje lub banalizuje się grzech, tam minimalizuje się i banalizuje przymiot Boży, jakim jest sprawiedliwość. Jedną z katechizmowych prawd wiary: „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze”, wini się za fałszowanie obrazu Boga i w konsekwencji za deformację wiary. Konsekwencją zafałszowanego obrazu Boga jest lęk przed Nim, który rodzi smutne chrześcijaństwo²⁷⁷. Bożego gniewu nie można jednak postrzegać w kategoriach uczuciowych jako przejawu mściwości, rewanżu i przemocy. Byłoby to sprzeczne z Bożym miłosierdziem. Również kara jest działaniem zbawczym Boga, który wyzwala. Pisze o tym Benedykt XVI w *Spe salvi*:

Obraz Sądu ostatecznego nie jest przede wszystkim obrazem przerażającym, ale obrazem nadziei [...] Bóg jest sprawiedliwością i zapewnia sprawiedliwość

²⁷⁷ J. Piekutowski, *Prawdy znikąd*, „Tygodnik Powszechny”, 26.06.2016.

[...] Nie zmienia niesprawiedliwości w prawo. Nie jest gąbką, która wymazuje wszystko, tak że w końcu to, co robiło się na ziemi, miałyby w efekcie zawsze tę samą wartość [...] Na uczcie wiekuistej złoczyńcy nie zasiądą ostatecznie przy stole obok ofiar, tak jakby nie było między nimi żadnej różnicy” (nr 44).

Sprawiedliwość jest zapomnianym przymiotem Boga. Dzisiaj akcentuje się Jego miłosierdzie. Ten Boży przymiot otaczany jest kultem, którego wyrazem jest Niedziela Miłosierdzia Bożego. Kult miłosierdzia może prowadzić do zapomnienia o innym przymiocie Bożym, którym jest sprawiedliwość. Lepszym od jednostronnego kultu Bożego miłosierdzia byłby powrót do kultu Opatrzności Bożej. Opatrzność Boża implikuje wszystkie przymioty Boże, także sprawiedliwość i miłosierdzie. Działanie Opatrzności łączy te przymioty wyprowadzając ze sprawiedliwej kary zbawcze dobro. Sprawiedliwość i miłosierdzie łączy *Dies irae*. Początkowe zwrotki nawiązują do sprawiedliwości, ale w kolejnych dojdzie do głosu miłosierdzie. Sekwencja nie przeciwstawia sprawiedliwości miłosierdziu i odwrotnie, lecz łączy te dwa przymioty Bożej natury. Sprawiedliwości Boga doświadczą nie tylko ludzie, ale również cały kosmos, który w „popielnym legnie pyłe”. Według Apostoła Pawła: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności [...] by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 20). Stworzenie zostało więc wciągnięte w upadek człowieka i w konsekwencji także doświadczy *dies irae*, czyli – jak pisze Apostoł Piotr – jest zachowane „dla ognia na dzień sądu i zguby bezbożnych ludzi” (2 P 3, 7). Dzień sądu nad człowiekiem i wszystkimi jego współ-stworzeniami został zapowiedziany przez Dawida i Sybillę.

Dawid zapowiedział dzień sądu w psalmach: 96²⁷⁸ i 98²⁷⁹. W obydwu psalmach zapowiedź Bożego sądu połączona jest z wezwaniem do radości, które jest skierowane do ludzi i ich współ-stworzeń. Powodem tej radości dla ludzi

²⁷⁸ „Niech się radują niebiosy i ziemia weseli,
niech szumi morze i wszystko, co je napędza.
Niech się cieszą pola i wszystko, co na nich rośnie,
niech wszystkie drzewa w lasach wykrzykują z radości
Przed obliczem Pana, który już się zbliża,
który już się zbliża, by osądzić ziemię.
On będzie świat sędził sprawiedliwie,
a ludy według swej prawdy”.

²⁷⁹ „Niech szumi morze i wszystko, co w nim żyje,
krąg ziemi i jego mieszkańcy.
Rzeki niech klaszczą w dłonie,
góry niech razem wołają z radości
W obliczu Pana, który nadchodzi,
aby osądzić ziemię.
On będzie sędził świat sprawiedliwie
i ludy według słuszności”

powinno być kryterium sądu, jakim jest prawda. Prawda jako kryterium sądu uwolni ludzi od „ojca kłamstwa”: „Od początku był on zabójcą i nie wytrwał w prawdzie, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8, 44). Jako kłamca – „Na pewno nie umrzecie!” (Rdz 3, 4) – wmówił ludziom, że to Bóg ich okłamuje. Pytając – „Czy rzeczywiście Bóg powiedział” (Rdz 3, 1) – podważył zaufanie do Boga. W konsekwencji człowiek zaczął lękać się Boga – „Przestraszyłem się [...] i ukryłem” (Rdz 3, 10). Człowiek, który przyjmuje kłamstwo szatana, że Bóg jest kłamcą, jest „przestraszony” sądem Bożym, którego kryterium będzie prawda. Przy czym ta prawda to nie tyle *coś*, ale to przede wszystkim *Ktoś*, czyli Jezus Chrystus – Wcielony Bóg. Prawda jest więc zdecydowanie Kimś więcej niż podaniem faktów. Jest ona uosobiona w Jezusie Chrystusie. On jest *Prawdą* (J 14, 6) i dlatego każdy, kto jest z prawdy, słucha Jego głosu (J 18, 37). Kto jest z Prawdy i słucha głosu Prawdy, nie lęka się sądu według kryterium Prawdy. Ten sąd przywróci bowiem pierwotny ład stworzenia, który będzie wolnością i chwałą dzieci Bożych. W tej wolności i chwale ludzi będą uczestniczyły wszystkie ich współ-stworzenia. Przyjście Boga na sąd jest więc nadzieją wszystkich Jego stworzeń.

Oprócz Dawida dzień sądu zapowiada również Sybilla. „Sybilla” (gr. σίβυλλα, *sibylla*) znaczy wieszczka, prorokini. Było zatem wiele sybilli. O Sybilli pisze Augustyn w *Państwie Bożym*:

W owych czasach miała [...] prorokować Sybilla Erytrejska. Warro podaje nam, że niejedna była Sybilla [...] Ta Erytrejska Sybilla napisała rzeczywiście wiele rzeczy o Chrystusie. Myśmy to już dawniej czytali w języku łacińskim, napisane wierszami, ale źle ułożonymi i w lichej łacinie [...] Albowiem Flaccianus [...] człowiek wielce wymowny i wielkiej nauki [...] przyniósł nam do pokazania księgę grecką, powiadając, że są to wiersze Sybilli Erytrejskiej. W jednym miejscu tej księgi pokazał nam porządek pierwszych liter każdego wiersza, tak ułożony, że ze złożenia tych liter można było te słowa czytać [...] Jezus Chrystus Boga Syn, Zbawiciel. Wiersze zaś te, których pierwsze litery układają przytoczone przez nas słowa, zawierają [...] co następuje:

Sądu znak – ziemia zwilżeje od potu.

Z nieba król przyjdzie mający być przez wieki.

A to, izby obecny, i ciało sędził, i świat.

W ten sposób niedowiarek i wierzący widzieć będą Boga wysokiego wraz ze świętymi,

już przy samym końcu świata.

Tak przybędą wraz z ciałem dusze, które on sędzić będzie,

Gdy świat nikczemny w gęstych legnie cierniach.

Odrzucą mężowie widma, a także skarb wszelaki,

Wypali ogień krainy; a morze i przestworza
 przenikając straszliwych piekieł podwoje wysadzi.
 Lecz wszelkiemu ciału świętych światłość bez granic oddana będzie;
 winowajców ogień wieczny palić będzie.
 Ukryte czyny odkrywając, każdy wtedy mówić będzie tajemnice,
 i Bóg dla światła otworzy serca.
 I będzie wtedy płacz, wszyscy zębami zgrzytać będą.
 Odjęty jest od słońca blask i ginie orszak gwiazd.
 Runą niebios a światło szczerze księżycy.
 Zepchnie pagórki, doliny ode dna wywyższy.
 Nie będzie w rzeczach ludzkich nic wzniesłego lub wysokiego.
 Już z niwą zrównane są góry, a morskie błękity zanikną wszystkie, i zginie zniszczona ziemia.
 Zarówno wyschną źródła, jako i rzeki od ognia.
 A trąba głos smutny już wyda z górnego okręgu,
 łkająca nad grzechem nieszczęsnym i karą wszelką.
 I piekła czeluście ukaże ziemia rozwartą.
 I stawieni tu będą królowie przed Panem, co do jednego.
 I potop ognia i siarki opuści się znowu z nieba.

[...] Ta Sybilla [...] w całym wierszu swoim [...] tak dalece nie ma niczego, co by się godziło ze złości fałszywych bogów, albo przez ludzi uczynionych bogów, a nawet przeciwnie, tak mówi nieprzychylnie o bogach i ich czcicielach, iż pono zaliczyć ją trzeba w poczet tych, co do Państwa Bożego należą²⁸⁰.

Wypowiedź św. Augustyna o Sybilli świadczy o tym, że Sybille cieszyły się uznaniem wśród chrześcijan, do tego stopnia, że zaczęły tworzyć własne *Księgi sybilińskie*. Stanowią one „kompilację fragmentów pogańskich, żydowskich i chrześcijańskich, nakładających się nawzajem. Żydzi judaizowali tekst pogański, chrześcijanie – chrystianizowali go. I jedni i drudzy włączali do niego swoje własne fragmenty”²⁸¹. To uznanie, jakim *Księgi sybilińskie* cieszyły się wśród chrześcijan, znalazło odbicie w zestawieniu Sybilli z Dawidem w *Dies irae*.

2. Jakież będzie płacz i łkanie,
 Gdy dzieł naszych sędzia stanie,
 Odpowiedzieć każąc za nie.

Sąd będzie odpowiedzialnością, czyli ponoszeniem konsekwencji za postępowanie wpływające z wolności. W literacki sposób ukazał to Clive Staples Lewis

²⁸⁰ Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 710–712.

²⁸¹ M. Starowieyski, *Księgi sybilińskie – wstęp i komentarz*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu III*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 335.

(1898–1963). Wolność jest darem, który „najbardziej upodabnia cię do twójego Stwórcy i czyni cię częścią wiecznej rzeczywistości”²⁸². Dzięki wolności „wybór drogi leży przed tobą. Żadna z dróg nie jest zamknięta. Człowiek może wybrać śmierć wieczną, i ci, którzy ją wybierają, na pewno dostaną to, czego chcieli”²⁸³. Śmierć wieczna, potępienie, piekło jest więc ostateczną konsekwencją wolności. Sytuację potępionego oddają teksty Ewangelii za pomocą formuły „płacz i zgrzytanie zębów” (np. Mt 8, 12; 13, 42; Łk 13, 28). Płacz jest zewnętrznym wyrazem smutku, którego przyczyną jest utrata jakiegoś dobra. Biblia mówi o zbiorowym płaczu ludzi, którzy stracili własną ojczyznę i zostali skazani na wygnanie:

Płakaliśmy, siedząc nad rzekami Babilonu, płakaliśmy myśląc o Syjonie.
Nasze harfy zawiesiliśmy na wierzbach tamtego kraju. [...] Lecz jak możemy śpiewać pieśń Pańską,
Skorośmy tak daleko, na obcej ziemi? (Ps 137, 1–2. 4).

Płacz na Sądzie Ostatecznym związany jest z możliwością utraty tej ojczyzny, która jest w niebie (Flp 3, 20). Wynikiem Sądu Ostatecznego będzie bowiem wypełnienie słów z Kazania na górze: „Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie” (Łk 6, 21) oraz „Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie” (Łk 6, 25). Mogłoby się wydawać, że płacz chociażby jednego potępionego zakłóci śmiech zbawionych: „Niektórzy uważają, że ostateczne zatracenie choćby jednej duszy zadaje kłam radości zbawionych”²⁸⁴. Taka sytuacja byłaby formą szantażu potępionych w stosunku do zbawionych. Forma takiego szantażu spotykana jest w życiu przed śmiercią:

To, że ludzie pozbawieni miłości, uwięzieni we własnym egoizmie żądają, aby było im wolno szantażować cały świat: dopóki oni nie przyjmą szczęścia (na własnych warunkach), nikt nie ma prawa być szczęśliwy. Chcą mieć ostatnie słowo, chcą, żeby Piekło miało prawo weta względem nieba²⁸⁵.

Sąd Ostateczny wyklucza możliwość szantażu zbawionych przez potępionych:

Są tylko dwie drogi: albo nadejdzie dzień i zapanuje radość, a nosiciele nieszczęścia nie będą mogli jej zakazać, albo też zawsze będą oni mogli zniszczyć w innych to szczęście, które sami odrzucają. Z pozoru bardzo to wielkoduszne, gdy ktoś mówi, że nie zgadza się na zbawienie, które pozostawia choćby jedno stworzenie

²⁸² C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, Warszawa 1994, s. 14.

²⁸³ C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, dz. cyt., s. 114.

²⁸⁴ C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, dz. cyt., s. 110.

²⁸⁵ C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, dz. cyt., s. 110.

na zewnątrz, w ciemności. Ale nie daj się nabrać na taką sofistykę, bo w przeciwnym razie tyranem całego świata stanie się pies ogrodnika²⁸⁶.

Sąd Ostateczny wytrąci potępionym ich broń, jaką jest mający wzbudzić litość płacz:

Litość jest bronią złych ludzi przeciwko dobrym, i ta broń zostanie im wytrącona [...] Nie można [...] żądać, aby zło panowało nad dobrem ze względu na podstępne lzy Piekła [...] Nie możemy [...] zamienić ogrodu w śmietnik tylko dlatego, że ktoś nie może znieść zapachu róż²⁸⁷.

Sąd Ostateczny będzie *wielkim rozwodem* zbawionych i potępionych na bazie słów *Modlitwy Pańskiej* „Bądź wola Twoja”. Zbawieni powiedzą Bogu: „Bądź wola Twoja”, a Bóg powie potępionym: „Bądź wola Twoja”. Wielki rozwód przypieczętuje wolne wybory człowieka. Po tym *wielkim rozwodzie* Bóg nie odwróci się jednak od potępionych:

Bóg nieustannie szturmuje potępionych tak, jak dźwięk szturmuje uszy głuchych, ale oni go nie przyjmują. Zaciskają zęby, zamykają oczy. Nie wyciągają rąk po dary [...] Najpierw nie chcą, a potem już nie mogą tego uczynić²⁸⁸.

Wielki rozwód będący ostateczną konsekwencją daru wolności świadczy o tym, że wolność „jest o wiele głębszą prawdą niż predestynacja”²⁸⁹. Dawni zwolennicy predestynacji mówili o *massa damnata*, a współcześni mówią o *massa salvata*. Dar wolności wyklucza jedną i drugą formę predestynacji. Niebo i piekło są konsekwencją daru wolności. Bóg może wszystko, z wyjątkiem zmuszenia człowieka do wyboru nieba lub piekła. Nie jest to jednak dryfowanie w kierunku hipotezy Ladisłausa Borosa (1927–1981) mówiącej o tym, że „w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”²⁹⁰. Człowiek w momencie śmierci jest więc absolutnie wolny i mocą swojej wolności wybiera swój pośmiertny los. Hipoteza Borosa zdaje się sugerować, że człowiek zajmuje miejsce Boga i nie potrzebuje łaski, którą jest zbawiony (Ef 2, 8). Śmierć jest

²⁸⁶ C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, dz. cyt., s. 110.

²⁸⁷ C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, dz. cyt., s. 111.

²⁸⁸ C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, dz. cyt., s. 113.

²⁸⁹ C. S. Lewis, *Podział ostateczny*, dz. cyt., s. 115.

²⁹⁰ L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1977, 9; Zob: J. Nowak, *W śmierci też nadzieja*, Opole 2002; J. Nowak, *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislau Boros*, Karl Rahner und Gisbert Greshake, Verlag: blömeke 2016.

ostateczną decyzją człowieka, ale nie w rozumieniu Borosa – jako wolny wybór pośmiertnego losu dokonywany przez człowieka. Śmierć jest ostateczną decyzją człowieka, na którą składają się jednak decyzje, jakie podejmował w życiu przed śmiercią. Według Benedykta XVI:

Wraz ze śmiercią decyzja człowieka o sposobie życia staje się ostateczna – to życie staje przed Sędzią. Decyzja, która w ciągu całego życia nabierała kształtu, może mieć różnoraki charakter. 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 [...] Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo *piekło* (*Spe salvi*, nr 45).

Na sądzie ostatecznym człowiek odpowiada więc za postępowanie wyływające z wolności. Człowiek jest obrazem Boga, który od swojego Pierwowzoru – Boga, otrzymał dar wolności, z którego sprawę zda przed swoim Pierwowzorem na Sądzie Ostatecznym.

3. Trąba groźnym zabrzmni tonem
Nad grobami śpiących zgonem,
Wszystkich stawi nas przed tronem.

Sąd ostateczny będzie nowym objawieniem Boga, na które wskazuje trąba. Była ona elementem scenerii objawienia Boga na Synaju: „Trzeciego dnia rano rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok rozpostarł się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby, tak że cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu” (Wj 19, 16). Ten „Głos trąby się przeciągał i stawał się coraz donośniejszy” (Wj 19, 19). Trąba jest równocześnie elementem scenerii Sądu ostatecznego: „Pośle On swoich aniołów z trąbą o głosie potężnym, i zgromadzą Jego wybranych z czterech stron świata, od krańca do krańca nieba” (Mt 24, 31). Na jej dźwięk dokona się powszechne zmartwychwstanie umarłych: „W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmni bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni” (1 Kor 15, 52). Wszyscy zmartwychwstali „na dźwięk ostatniej trąby” zostaną zgromadzeni wokół tronu. Tron jest symbolem władzy. Salomon kazał sobie sporządzić „wielki tron z kości słoniowej, który wyłożył szczerym złotem” (1 Krl 10, 18). Z czasem tron Salomona stał się miejscem, z którego miał ogłaszać swoje wyroki sam Mesjasz: „Utrwalony będzie tron w łaskawości i dzięki wierności zasiądzie na nim Sędzia troskliwy o prawo i dbały o sprawiedliwość” (Iz 16, 5). Proroctwo Izajasza wypełnia się na Jezusie: „Pan Bóg da Mu tron Jego praojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 32). Panowanie Jezusa będzie

władzą posłuszeństwa. Jest ona przeciwieństwem władzy nieposłuszeństwa, którą zainicjował Adam. Adam chciał być „tak jak Bóg” (Rdz 3, 5), czyli chciał mieć władzę Boga. Stworzenie nie może jednak przywłaszczyć sobie władzy Stwórcy i dlatego władza, którą uzurpował sobie Adam ukazuje się jako „przeciwieństwo posłuszeństwa, wolność jako przeciwieństwo odpowiedzialności, poznanie mierzy się według kryterium przekazania władzy i oddziela od jego komponentu etycznego”²⁹¹. W konsekwencji dla władzy nieposłuszeństwa:

Żadna przyjemność nie jest zakazana, każda przygoda możliwa, wszyscy klękają przed tobą. Wolno ci wszystko, czego tylko pragniesz, możesz czynić wszystko, czego chcesz. To właśnie jest owo zakłamanie <bycie jak Bóg>, owa karykatura bycia podobnym do Boga, za pomocą której szatan zawsze zwodzi człowieka i parodiuje Bożą wolność. Szatan proponuje władzę, naturalnie za swoją cenę: władzę, która opiera się na strachu, lęku, egoizmie, pogwałceniu drugiego i ubóstwieniu <ja>²⁹².

Władza nieposłuszeństwa jest ostatecznie władzą śmierci.

Nie może być inaczej tam, gdzie władza rozumiana jest jako przeciwieństwo posłuszeństwa, ponieważ człowiek nie jest panem bytu nawet tam, gdzie potrafi go rozłożyć na większe części i na nowo złożyć niczym maszynę. Nie może on jednak żyć w opozycji do bytu, a tam, gdzie sobie to wmówi, wpada w potęgę kłamstwa, a więc niebytu, pozornego bytu, a tym samym w panowanie śmierci²⁹³.

Przeciwieństwem władzy nieposłuszeństwa Adama jest władza posłuszeństwa Jezusa. Kwestia władzy Jezusa pojawia się na „górze” w Galilei (Mt 28, 16). Jego „wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18) nie jest „własną potęgą fizyczną lub techniczną. Nie jest to władza dawnego czy współczesnego Goliata, lecz władza, która wywodzi się z posłuszeństwa, a więc z relacji, jaka jest odpowiedzialnością za byt, odpowiedzialnością prawdy i dobra”²⁹⁴. Jest to bowiem władza płynąca „ze źródeł Krzyża” i dlatego jest ona „radykalnym przeciwieństwem despotyzmu posiadania wszystkiego, przyzwolenia na wszystko i możliwości wszystkiego”²⁹⁵. Przejście Jezusa poprzez śmierć daje mu władzę, którą objawia jako zmartwychwstały. Jest to władza bytu, która jest władzą Stwórcy²⁹⁶. Władza posłuszeństwa Jezusa jako władza bytu jest nadzieją, której przedmiot objawi

²⁹¹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 410.

²⁹² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 405–406.

²⁹³ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 411.

²⁹⁴ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 408.

²⁹⁵ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 407.

²⁹⁶ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 412.

się w dniu Sądu Ostatecznego. W tym to bowiem dniu Jezus swoją władzą bytu dokona powszechnego zmartwychwstania umarłych, które będzie rozciągnięciem na wszystkich ludzi Jego własnego zmartwychwstania. Równocześnie Jezus objawi zakłamanie władzy nieposłuszeństwa – wiodącej ku śmierci – i prawdę władzy posłuszeństwa – otwierającej przyszłość zmartwychwstania.

4. Śmierć z naturą się zadziwi,
Gdy umarli wstaną żywi,
Win brzemieniem nieszczęśliwi.

Bóg jest działającym podmiotem historii, a nie jakąś marginalną hipotezą. Bóg – jako działający podmiot historii – wypełni Protoewangelię w stosunku do wszystkich ludzi, „gdy umarli wstaną żywi”. Początkiem wypełnienia tej Protoewangelii jest zmartwychwstanie Jezusa. Przy pustym grobie Maria Magdalena spotyka zmartwychwstałego Jezusa, którego jednak nie poznaje od razu. Myśli, że jest to ogrodnik, który wyniósł z grobu ciało Jezusa. Dopiero po pewnym czasie, w tym, którego uznawała za ogrodnika, rozpoznała zmartwychwstałego Jezusa. Jej wizualna percepcja prowadzi ją od pustego grobu do Zwycięzcy śmierci. Zobaczyła Go w tym, którego uznała wcześniej za ogrodnika. Wizja Marii Magdaleny przypomina wizję Ewy w raju. Ewa zobaczyła, że drzewo poznania dobra i zła ma dobre do jedzenia owoce i że są one rozkoszą dla oczu. Po zjedzeniu jednak owocu Ewie i Adamowi otworzyły się oczy i poznali, że są nadzy. Wizja Ewy doprowadziła ją do grzechu, a w konsekwencji do śmierci. Wizja Marii Magdaleny doprowadziła ją od pustego grobu do Zwycięzcy grzechu i śmierci²⁹⁷. Wizja Ewy to wizja grzechu i śmierci, natomiast wizja Magdaleny jest wizją zwycięstwa nad grzechem i śmiercią. Ta wizja Marii Magdaleny oznacza wypełnienie Protoewangelii, według której szatan poniesie klęskę. Tę klęskę zada mu potomek niewiasty. Pusty grób jest znakiem klęski szatana i zwycięstwa Jezusa. Inauguruje on czasy wypełniania Protoewangelii. Tym wypełnieniem jest śmierć śmierci. W odróżnieniu od Łazarza Jezus idzie do Ojca. Jest to skutkiem pokonania śmierci i szatana w ich królestwie, czyli w szeolu, a nie w grobie. Wskreszenie Łazarza było pokonaniem śmierci w grobie, lecz nie była to śmierć śmierci. Łazarz wyszedł z grobu, by kiedyś znowu do niego powrócić. Natomiast zmartwychwstanie Jezusa – jako śmierć śmierci – jest czymś zdecydowanie większym, niż wyjście Łazarza z grobu. Jezus wyszedł z grobu, ale zmartwychwstał w szeolu, a nie w grobie. Kamień został odsunięty nie po to, aby umożliwić Jezusowi wyjście z grobu, lecz po to, aby Maria Magdalena mogła doświadczyć wizji – od pustego grobu do Zwycięzcy śmierci; wizji odwrotnej

²⁹⁷ M. Rosik, *He is risen! Jesus' Resurrection in the Eyes of the New Testament Writers*, Wrocław 2018, s. 105.

do wizji Ewy. Wizja Ewy to przejście od stanu, w którym można było nie umierać, do stanu, w którym trzeba umierać. Wizja zaś Marii Magdaleny to przejście od stanu, w którym trzeba umierać, do stanu, w którym nie można umierać. Taka wizja oznacza wypełnienie Protoewangelii, a znakiem tego wypełnienia jest pusty grób. W pustości tego grobu wypełniła się Protoewangelia. Wszyscy zmarli doświadczą jej w dniu sądu, „gdy [...] wstaną żywi. Ich zmartwychwstanie na wzór Jezusa będzie oznaczało sprawiedliwość. Według Benedykta XVI: „Bóg potrafi zaprowadzić sprawiedliwość w sposób, którego nie jesteśmy w stanie pojąć, a który jednak przez wiarę możemy przeczuwać. Tak, istnieje zmartwychwstanie ciał” (*Spe salvi*, nr 43). To zmartwychwstanie ciał związane z sądem będzie jakby wymazaniem przeszłej niesprawiedliwości. Zmartwychwstanie umarłych implikuje bowiem: „<odwołanie> minionego cierpienia, zadośćuczynienie, które przywraca prawo” (*Spe salvi*, nr 43). Ponieważ zmartwychwstanie umarłych przywraca prawo, zmartwychwstali ludzie mogą być „win brzemieniem nieszczęśliwi”. W spotkaniu bowiem z Chrystusem

samoistnie się wydarzy, że cała podłość i wina naszego życia, którą najczęściej starannie ukrywaliśmy przed sobą [...] staje nam paląco przed duszą. Obecność Pana będzie oddziaływać w nas na wszystko to, co jest uwikłaniem w niesprawiedliwość, w nienawiść i kłamstwo niczym palący płomień. Stanie się ona oczyszczającym bólem, który wypali w nas to wszystko, czego nie da się pogodzić z wiecznością, z żywym krwiobiegem Chrystusowej miłości²⁹⁸.

Dzień sądu jako tryumf Ewangelii życia sprawi, że „win brzemieniem nieszczęśliwi” będą budowniczości kultury śmierci. Wypełnienie Protoewangelii – jako tryumfu kultury życia – zakończy kulturę śmierci zainaugurowaną przez upadek człowieka, a równocześnie zakończy niesprawiedliwość, idącą w parze z kulturą śmierci. Przez zmartwychwstanie umarłych Bóg zaprowadzi sprawiedliwość.

5. Księgi się otworzą karty,
Gdzie spis grzechów jest zawarty,
Za co świat karaniam warty.

Jak starotestamentalne genealogie zawierają imiona członków poszczególnych pokoleń, tak Bóg posiada w księdze życia imiona wszystkich sprawiedliwych. Wskazuje na to dialog Mojżesza z Bogiem: „Przebac jednak im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mnie natychmiast z Twojej księgi, którą napisałeś. Pan powiedział do Mojżesza: Tylko tego, który zgrzeszył przeciw Mnie, wymażę z mojej księgi” (Wj 32, 32–33). Kiedy Przedwieczny zasiądzie na swoim tronie,

²⁹⁸ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 436.

aby dokonać sądu, wtedy zostanie przed nim otwarta księga (Dn 7, 10). Motyw księgi pojawia się również w Nowym Testamencie. Jezus wzywa uczniów do radości z powodu zapisania ich imion w niebie (Łk 10, 20). Kto za dni ucisku przyzna się do Boga, tego imię nigdy nie będzie wymazane z księgi życia (Ap 3, 5). Oprócz księgi życia w niebie są jeszcze inne księgi, w których zapisuje się wszystkie uczynki każdego człowieka. Według tych uczynków będzie się dokonywał Sąd Ostateczny nad umarłymi: „I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów” (Ap 20, 12). Z przytoczonych tekstów biblijnych wynika, że jedne uczynki implikują zapisanie imienia ich autora w księdze życia, a inne – wymazanie z księgi życia. Bóg jest zatem Sędzią sprawiedliwym, za dobre uczynki zapisuje w księdze życia, a za złe uczynki wymazuje z tej księgi. O tym, że nie jest to „prawda znikąd” przypomniał papież Paweł VI w konstytucji apostołskiej *Indulgentiarum doctrina*. Według Pawła VI:

Z Objawienia Bożego wiemy, że następstwem grzechów są kary, nałożone przez boską świętość i sprawiedliwość. Muszą one być poniesione albo na tym świecie przez cierpienia, nędze i utrapienia tego życia, a zwłaszcza przez śmierć, albo też w przyszłym życiu przez ogień i męki, czyli kary czyścicowe [...] Kary nakładane są przez sprawiedliwy i miłosierny wyrok Boży dla oczyszczenia dusz [...] Każdy bowiem grzech powoduje zakłócenie powszechnego porządku, który ustalił Bóg z niewypowiedzianą mądrością i nieskończoną miłością; przynosi też zniszczenie ogromnych dóbr tak samego grzesznika jak społeczności ludzkiej (*Indulgentiarum doctrina*, nr 2).

O tym, że grzech pociąga karę przypomina również Jan Paweł II w swoim nauczaniu o odpustach:

Teza, że po uzyskaniu przebaczenia sakramentalnego należy jeszcze ponieść kary doczesne, mogłaby się wydawać na pierwszy rzut oka niezbyt spójna. Stary Testament pokazuje nam jednak, że ponoszenie kar wynagradzających po uzyskaniu przebaczenia jest czymś normalnym. Bóg bowiem, który mówi o sobie, że jest „miłosierny i litościwy (...), przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech”, dodaje: „lecz nie pozostawiający go bez ukarania” (Wj 34, 6–7). W Drugiej Księdze Samuela król Dawid pokornie wyznaje, że popełnił grzech ciężki, dzięki czemu uzyskuje Boże przebaczenie (por. 2 Sm 12, 13), ale nie zwalnia go to od zapowiedzianej kary (por. 2 Sm 12, 11; 16, 21). Ojcowska miłość Boża nie wyklucza kary, choć trzeba ją zawsze pojmować w świetle miłosiernej sprawiedliwości, która przywraca naruszony porządek dla dobra samego człowieka (por. Hbr 12, 4–11)²⁹⁹.

²⁹⁹ Jan Paweł II, *Dar odpustu*, „L'Osservatore Romano” (2000), nr 1, s. 39.

Zarówno dla Pawła VI, jak i dla Jana Pawła II, kary za grzech są wyrazem miłosiernej sprawiedliwości Boga, dlatego dokonują oczyszczenia człowieka. Zwraca na to uwagę II Księga Machabejska i List do Hebrajczyków. Według tej pierwszej Księgi: „Znakiem [...] wielkiego dobrodziejstwa jest to, iż grzesznicy nie są pozostawieni w spokoju przez długi czas, ale że zaraz dosięga ich kara [...] nigdy nie cofa On nam swego miłosierdzia; choć wychowuje przez nieszczęścia, to jednak nie opuszcza swojego ludu” (2 Mch 6, 13. 16). Z kolei według drugiej księgi Bóg „czyni to dla naszego dobra, aby nas uczynić uczestnikami swojej świętości. Wszelkie karcenie na razie nie wydaje się radosne, ale smutne, potem jednak przynosi tym, którzy go doświadczyli, błogi plon sprawiedliwości” (Hbr 12, 11). Prawda o Bogu, który jest sprawiedliwym Sędzią nie bierze się „znikąd”, lecz z Biblii. Gdyby Bóg nie był sprawiedliwym Sędzią, to takiego Boga należałoby odrzucić, bo byłby On odpowiedzialny za całą niesprawiedliwość świata. Wzywa to tego ateizm, który chce być protestem przeciwko niesprawiedliwościom świata. W imię sprawiedliwości trzeba więc odrzucić Boga, który nie jest sprawiedliwy. Jak pisze Benedykt XVI:

Skoro nie ma Boga, który stwarza sprawiedliwość, wydaje się, że człowiek sam jest teraz powołany do tego, aby stanowić sprawiedliwość. Jeżeli można zrozumieć protest przeciw Bogu wobec cierpienia na tym świecie, to jednak teza, że ludzkość może i powinna zrobić to, czego żaden bóg nie robi ani nie jest w stanie zrobić, jest zarozumiała i w istocie rzeczy nieprawdziwa. Nie jest przypadkiem, że z takiego założenia wynikały największe okrucieństwa i niesprawiedliwości [...] Świat, który sam musi sobie stworzyć własną sprawiedliwość, jest światem bez nadziei. Nikt i nic nie bierze odpowiedzialności za cierpienie wieków. Nikt i nic nie gwarantuje, że cynizm władzy [...] nie będzie nadal panoszył się w świecie (*Spe salvi*, nr 42).

Kwestia sprawiedliwości staje się więc mocnym argumentem za istnieniem Boga, który jest sprawiedliwym Sędzią. Człowiek od samego początku nosi pragnienie sprawiedliwości, choć nigdy jej nie doświadczył. W imię sprawiedliwości sankcjonowano niesprawiedliwość, zastępując stare zbrodnie – nowymi. Pomimo nieustannego zawodu sprawiedliwością, człowiek jej pragnie, bo jest obrazem Tego, który jest sprawiedliwy. Sprawiedliwy Bóg na Sądzie Ostatecznym usunie na zawsze wszelką niesprawiedliwość. Sąd Boży jest więc nadzieją na sprawiedliwość dla przeszłych, teraźniejszych i przyszłych pokoleń.

6. Kiedy sędzia więc zasiędzie
Wszystko tajne jawnym będzie
Gniewu dłoń dosięże wszędzie

Hans Küng pisze:

Dzień Sądu, przywoływany w sekwencji *Dies irae, dies illa*, którą Pius V, wcześniej Wielki Inkwizytor rzymski, wprowadził w roku 1570 do mszy żałobnej, ów dzień Sądu sam Kościół mocą uzurpowanej sobie władzy urzeczywistniał już bezlitośnie niezliczoną ilość razy przed nadejściem Sędziego Świata. I niestety także Reformatorzy – sami naznaczeni i dręczeni wiarą w diabła i piekło – nie cofali się przed gwałtownymi prześladowaniami niewierzących, Żydów, heretyków, szczególnie zaś „fantastów”. W rzeczy samej: oby to tylko sam Syn Człowieczy sprawował sąd, nie zaś książęta Kościoła wraz ze swoimi kuriami i kanclerzami³⁰⁰.

Trudno Küngowi nie przyznać racji. Książęta Kościoła, wraz ze swoimi kuriami i kanclerzami, urzeczywistniali już *dies irae*, bo zapominali o czynieniu prawdy w miłości (Ef 4, 15). Gdzie czyniono prawdę bez miłości, tam zapalano stosy. Syn Człowieczy – w przeciwieństwie do książąt Kościoła i ich kurii, wraz z kanclerzami – będzie sprawował sąd, czyniąc prawdę w miłości. Sąd będzie „samą prawdą, ujawnieniem się prawdy. Ta prawda nie jest czymś nijakim. Tą Prawdą jest Bóg, Prawda jest Bogiem, jest <Osobą> [...] Bóg jest Sędzią w takiej mierze, w jakiej On sam jest Prawdą”³⁰¹. Ponieważ Bóg jest Sędzią w takiej mierze, w jakiej On sam jest Prawdą, „wszystko tajne jawnym będzie”, czyli skończy się gra pozorów życia, ukrywanie się w pozach i fikcjach. Wszelkie maski zostaną zdjęte. Człowiek będzie tym, kim naprawdę jest. Jednak „Prawda, która osądza człowieka, sama wyruszyła ku niemu, aby go zbawić [...] Jako miłość sama udała się na jego miejsce i ofiarowała mu prawdę szczególnego rodzaju: prawdę bycia umiłowanym przez Prawdę”³⁰². Ten, który jest Prawdą i Miłością, będzie na sądzie czynił prawdę w miłości, co nie wyklucza jednak Jego gniewu. Według Apokalipsy św. Jana:

A królowie ziemscy, wielmoże i wodzowie, bogacze i możni, i każdy niewolnik oraz wolny ukryli się w jaskiniach i górskich skałach. I mówią do gór i do skał: „Spadnijcie na nas i zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie i przed gniewem Baranka, bo nadszedł Wielki Dzień Jego gniewu (Ap 6, 15–17).

Tekst Apokalipsy zainspirował Marię Konopnicką, która w utworze *Gniew Barankowy* napisała:

Gniew Barankowy straszniejszy jest w sobie
Niż gniew lwa, z rykiem gdy puszcza oblata,

³⁰⁰ H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1994, s. 318.

³⁰¹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 196.

³⁰² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 196.

A kości wtedy poruszają się w grobie,
Gdy ten, co gładzi od wieków grzech świata,
Strząśnie swe runo z krzywd obcych i winy...
– Zaprawdę, sąd się zaczął tej godziny!

W tekście Konopnickiej widoczny jest paradoks: Baranek Boży, który gładzi grzech świata, gniewa się na grzeszników. Gniew Boga jest Jego naturalną reakcją przeciwko grzechowi. Bóg nie może być bowiem obojętnym wobec grzechu i dlatego „gniew Boży objawia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1, 18). Przedmiotem Bożego gniewu jest bezbożność, która rodzi nieprawość. Niemożność poznania Boga z Jego dzieł – przy pomocy światła rozumu – jest bezbożnością. Jak pisze Apostoł Paweł: „Od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się [oni] wymówić od winy” (Rz 1, 20). Konsekwencją niemożności poznania Boga poprzez rzeczy stworzone – za pomocą naturalnego światła rozumu – jest „niezdalny rozum”. I dalej Paweł wyjaśnia: „A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwego poznania Boga, wydał ich Bóg na pastwę nic niezdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi” (Rz 1, 28). Pastwą nic niezdatnego rozumu są:

Bezecne namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapalali żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zbroczenie (Rz 1, 26–27).

Bezrozumność – będąca niemożnością poznania Boga naturalnym światłem rozumu – rodzi zbroczenie. Bezbożność jest więc negacją prawdy o Stwórcy i stworzeniu. Negacja Stwórcy deprecjonuje Jego stworzenia i dlatego na wszelką bezbożność objawia się gniew Boży. Jest on naturalną reakcją Boga na negowanie Go jako Stwórcy i negowanie porządku stworzenia, które prowadzi do zbroczeń. Grzech budzi więc gniew Boga, który jest dramatycznym słowem Jego miłości i dlatego prowadzi do uleczenia grzesznika. Pisze o tym Izajasz: „nie będę na zawsze rozgniewany [...] Ale ja go ulecę i pocieszę” (Iz 57, 16–18). Miłosierdzie Boga jest zatem większe od Jego gniewu. Gniew jest ostrzeżeniem, aby człowiek nie grzeszył zuchwale w nadziei miłosierdzia Bożego. Taka zuchwałość może sprawić, że „Gniewu dłoń dosięże wszędzie” i na wieki tych, którzy pomimo miłosierdzia Bożego trwają w nie-pokucie. Ci zaś, którzy potrafią przyjąć darowane przez Boże miłosierdzie lekarstwo pokuty mogą cieszyć się, że „to nie książe Księcia

wraz z kuriami i kanclerzami sędzić nas będą w dniu Sądu Ostatecznego, lecz Syn Człowieczy we własnej osobie”³⁰³.

7. Cóż mam, nędzarz, ku obronie,
Czyją pieczę się zasłonię,
Gdy i święty zdrzży w łonie?

Tylko Jezus mógł postawić pytanie: „Kto z was udowodni Mi grzech?” (J 8, 46). Wszyscy inni, poza Nim i Jego Matką, na pytanie Psalmu: „Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, Panie, któż się ostoi?” (Ps 130, 3), muszą odpowiedzieć jednoznacznie, że nikt się nie ostoi. Nawet człowiek prawy „siedmiokroć upadnie” (Prz 24, 16). Bóg nie działa jednak jak mityczna bogini sprawiedliwości – Temida. On bowiem usprawiedliwia grzeszników, co sygnalizuje już Psalm 98: „Pan okazał swoje zbawienie, na oczach narodów objawił swą sprawiedliwość” (Ps. 98, 2). Apostoł Paweł posłużył się drugim wierszem tego Psalmu: w Ewangelii „objawia się sprawiedliwość Boża” (Rz 1, 17). Szczytem tego objawienia sprawiedliwości Bożej jest krzyż, na którym Jezus umarł, „gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Dzięki tej śmierci „tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni” (Rz 5, 9). Usprawiedliwienie grzesznika przez śmierć Jezusa zachowuje go od karzącego gniewu na sądzie. Jako grzesznicy „Mamy rzecznika wobec Ojca: Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On jest bowiem ofiarą prześlągalną za nasze grzechy; i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2,1–2). A zatem łaska usprawiedliwienia „pozwała nam wszystkim mieć nadzieję i ufnie zmierzać ku Sędziemu, którego znamy jako naszego <Rzecznika>, *Parakletos* (por 1 J 2, 1)” (*Spe salvi*, nr 47). Abraham chciał być rzecznikiem Sodomy i Gomory, uzyskując obietnicę ocalenia tych miast przez wzgląd na dziesięciu sprawiedliwych. Przez wzgląd na jedyne Sprawiedliwego – Jezusa – „tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni” (Rz 5, 9). On będzie ku obronie oraz pieczę zarówno nędzarzy – grzeszników, jak i drżących w łonie świętych. On jest dla nich nadzieją na sądzie.

8. Panie w grozie swej bezmierny,
Zbawisz z łaski lud Twój wierny,
Zbaw mnie, zdroju miłosierny.

Sąd będzie wzajemnym przenikaniem się grozy sprawiedliwości i łaski miłosierdzia Sędziego. Benedykt XVI ujmuje sąd jako:

³⁰³ H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, dz. cyt., s. 318. .

Wzajemne przenikanie się sprawiedliwości i łaski: nasz sposób życia nie jest bez znaczenia, ale nasz brud nie plami nas na wieczność, jeśli pozostaliśmy przynajmniej ukierunkowani na Chrystusa, na prawdę i na miłość. Ten brud został już bowiem wypalony w Męce Chrystusa (*Spe salvi*, nr 47).

Grzesznik ma szansę zbawienia z łaski, o czym naucza Apostoł Paweł:

Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili (Ef 2, 8).

Człowiek więc otrzymuje zbawienie: z łaski, przez wiarę, niezależnie od uczynków. Działanie łaski nie wyklucza jednak działania człowieka. Choć Bóg jest sprawcą chcenia i działania człowieka zgodnego z Jego wolą (Flp 2, 13), to jednak człowiek powinien zabiegać „o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem” (Flp 2, 12). Owocem współpracy chrześcijanina z łaską są dobre uczynki, których nie wyklucza *Formuła zgody* – jedna z Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterńskiego. Według tej Księgi nie można twierdzić, że:

Dobre uczynki są dla wierzących szkodliwe dla zbawienia. Dobre uczynki bowiem w wierzących [...] są zapowiedzią wiecznego zbawienia (Flp 1, 20). Taka bowiem jest wola i taki jest wyraźny nakaz Boży, by wierzący wykonywali dobre uczynki, które Duch Święty sprawuje w wierzących, które Bóg dla Chrystusa przyjmuje i uznaje za miłe i za które obiecuje wspaniałą nagrodę w tym i przyszłym życiu³⁰⁴.

Dobre uczynki nie dają jednak prawa do tej nagrody. Ta nagroda jest z łaski, wobec której nie można wysuwać żadnych roszczeń. Łaska działa bowiem ponad schematem zasługa-zapłata. Gdyby działała według tego schematu, nie byłaby łaską, na co zwraca uwagę Apostoł Paweł: „Jeżeli zaś dzięki łasce, to już nie dzięki uczynom, bo inaczej łaska nie byłaby już łaską” (Rz 11, 6). Dlatego w zakończeniu Kanonu rzymskiego jest prośba o dopuszczenie do grona zbawionych nie z powodu zasług, lecz dzięki Bożemu przebaczeniu. W *lex orandi* zakończenia Kanonu rzymskiego zawarte jest *lex credendi* o zbawieniu z łaski. To *lex credendi* odnosi się także do Sądu Ostatecznego. Będzie on wzajemnym przenikaniem się Bożej sprawiedliwości – „Panie w grozie swej bezmierny” – oraz Bożego miłosierdzia – „zdroju miłosierny”. O ile sprawiedliwość Boża budzi grozę, o tyle miłosierdzie Boże daje nadzieję.

³⁰⁴ *Formuła zgody*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 467.

9. Racz pamiętać, Jezu drogi,
 Żeś wziął dla mnie żywot srogi,
 Nie gub mnie w dzień straszny trwogi.

Sprawiedliwy i miłosierny Bóg ucieleśnił się w Chrystusie. Dzięki temu „z Jego pełni wszyscy otrzymaliśmy – łaskę po łasce” (J 1, 16) „dla naszego zbawienia”. Ten, który „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia przyjął ciało z Maryi Dziewicy” „powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych”. Wziął dla ludzi żywot srogi, aby nie gubić ich w dzień straszny trwogi. Misterium wcieleńia jest zatem nadzieją w dniu strasznej trwogi, czyli w dniu sądu. Sędzią będzie Zbawiciel – Jezus, którego imię znaczy: JHWH jest zbawieniem. To zbawienie polega na tym, że „zbawi lud swój od jego grzechów” (Mt 1, 21). Celem wcieleńia jest więc zbawienie ludu od jego grzechów. Ten proces zbawienia ludu od jego grzechów próbuje wyjaśnić Anzelm z Canterbury (1033–1109). Wyjaśnienie Anzelma streszcza Ratzinger:

Przez grzech człowieka, który zwracał się przeciwko Bogu, porządek sprawiedliwości został nieskończenie naruszony, Bóg został nieskończenie obrażony [...] odpowiednio do nieskończonej obrazury potrzeba nieskończonego zadośćuczynienia. Lecz tego człowiek dać nie może. Może nieskończenie obrazić [...], ale nie może dać nieskończonego zadośćuczynienia [...] Bóg sam oczyszcza z nieprawości, ale nie [...] przez prostą amnestię [...] tylko przez to, że Nieskończony sam staje się człowiekiem i jako należący do rodzaju tych, którzy dopuścili się obrazury, posiadając moc nieskończonego zadośćuczynienia [...] dopełnia wymaganej pokuty³⁰⁵.

Ratzinger dostrzega słaby punkt w wyjaśnieniu Anzelma, a mianowicie „doskonale ulogiczniony bosko-ludzki system prawny, jaki Anzelm zbudował [...] może pokazać obraz Boga w przejmującym grozą świetle”³⁰⁶. Przy wyakcentowaniu Bożej sprawiedliwości w kontekście grzechu zdaje się zanikać Boże miłosierdzie. Anzelm pamięta jednak o miłosierdziu Boga. Piszemy bowiem:

Miłosierdzie Boga, które, jak ci się wydaje, zostało zagubione [w toku naszych wywodów] rozważaliśmy w powiązaniu ze sprawiedliwością Boga i grzechem człowieka. Odnaleźliśmy je jednak tak ogromne i tak bardzo zgodne ze sprawiedliwością, że ani większego, ani sprawiedliwszego pomyśleć już nie można. Rzeczywiście, czyż można pojąć coś bardziej miłosiernego niż to, że grzesznikowi skazanemu na wiekiwie męki i stąd nie mogącemu się wybawić Bóg Ojciec mówi: „przyjmij mojego jednorodzonego [Syna] i pozwól, aby za ciebie [On sam

³⁰⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa, Opera omnia*, t. IV, Lublin 2017, s. 188–189.

³⁰⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 190.

się ofiarował Ojcu]. Sam Syn natomiast mówi: „przyjmij mnie, a wybawię Ciebie” [...] Czy jest zatem coś sprawiedliwszego niż to, że Ten, któremu dano większą nagrodę od wszelkiej winy [tj. Chrystus], odpuszcza wszelki grzech, jeśli [tylko człowiek] odda mu się z należytych usposobieniem umysłu?³⁰⁷

Wegług Anzelma miłosierdzie Boga jest sprawiedliwe, a sprawiedliwość Boga jest miłosierna. Anzelm nie oddziela od siebie tych przymiotów Boga, którymi są miłosierdzie i sprawiedliwość. W perspektywie wcielenia rozwija wypowiedź Psalmu 145, który łączy sprawiedliwość i miłosierdzie Boga: „Pan jest sprawiedliwy na wszystkich swych drogach i łaskawy we wszystkich swoich dziełach” (Ps 145, 17). Paradoxs miłosiernej sprawiedliwości i sprawiedliwego miłosierdzia przystaje do paradoksu wcielenia:

Bóg – lecz i człowiek przecie
Dziewica – lecz i Matka:
Głowie najtęższej w świecie
Oprze się ta zagadka.

Paradoxs miłosiernej sprawiedliwości i sprawiedliwego miłosierdzia uzasadnia kolejny paradoks: Sędziego, który jest Zbawicielem, i Zbawiciela, który jest Sędzią. Logika człowieka nie radzi sobie z paradoksami łączącymi przeciwieństwa. Logice człowieka bliska jest alternatywa przeciwieństw: albo sprawiedliwość, albo miłosierdzie; albo Zbawiciel, albo Sędzia. Logika Boga potrafi łączyć przeciwieństwa w paradoksy, bo myśli Boga nie są myślami człowieka (por. Iz 55, 8). Dlatego zagadki logiki Boga opierają się „głowie najtęższej w świecie”. Z tego względu Sąd Ostateczny będzie nadzieją, bo wcielenie tak połączyło miłosierdzie i sprawiedliwość, że to ich połączenie dojdzie do głosu również na Sądzie. Zbawiciel wziął dla ludzi żywot srogi, aby jako Sędzia nie gubić ich w dzień straszny trwogi.

10. Długoś szukał mnie znużony,
Zbawił krzyżem umęczony,
Niech ten trud nie będzie płony.

Znakiem sprawiedliwego miłosierdzia i miłosiernej sprawiedliwości jest krzyż Jezusa. Liturgia słowami *1 prefacji o męce Pańskiej* przypomina, że „na krzyżu dokonał się sąd nad światem”. Za ilustrację słów prefacji można uznać namalowany przez Jana van Eycka (1390–1441) dyptyk *Ukrzyżowanie i Sąd Ostateczny*. Inspiracją dla prefacji i dla dyptyku jest teologia krzyża z Ewangelii według

³⁰⁷ św. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu*, Poznań 2006, s. 206–207.

św. Mateusza. Ewangelista ukazuje śmierć Jezusa na krzyżu w scenerii Dnia Jahwe – dnia sądu. Elementami tej scenerii są: ciemności³⁰⁸, przyjście Eliasza³⁰⁹, trzęsienie ziemi³¹⁰ i wyjście umarłych z grobów³¹¹. Te wszystkie elementy scenerii dnia Jahwe pojawiają się w scenerii śmierci Jezusa na krzyżu: „mrok ogarnął całą ziemię” (Mt 27, 45); „popatrzmy, czy nadejdzie Eliasz” (Mt 27, 49); „ziemia zdrząła i skały zaczęły pękać” (Mt 27, 51); „groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy umarli, powstało” (Mt 27, 52). Śmierć Jezusa na krzyżu w scenerii Dnia Jahwe ukazuje tę śmierć jako sąd nad światem. Jezus, który w chrzcie w Jordanie przyjął na siebie grzechy wszystkich ludzi, na krzyżu jest za nie sądzony. W wyniku tego sądu Jezus zostaje skazany na karę należną grzesznikom. Jest to kara surowsza niż – jak to określił w *De bello iudaico* Józef Flawiusz – „cierpienie nie do wytrzymania”, jakim była „najbardziej bolesna ze śmierci”. Tą surowszą karą, należną grzesznikom, której doświadczył Jezus na krzyżu, jest opuszczenie przez Boga – „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46). To opuszczenie przez Boga jest istotą potępienia, czyli piekła. Jezus na krzyżu doświadczył więc sądu należnego grzesznikom i wyroku tego sądu – potępienia. Teologia katolicka i idąca za nią pobożność pasyjna koncentrują się na fizycznych, nie do wytrzymania, cierpieniach Jezusa zadawanych mu w czasie męki i najbardziej bolesnej ze śmierci. O wiele dalej idzie ewangelicka i reformowana teologia. Niewinny Jezus, aby usprawiedliwić grzeszników, poniósł na krzyżu należną im karę. Przyjął na siebie wyrok należny grzesznikom. Tym wyrokiem było doświadczenie należnego grzesznikom piekła, o czym świadczy Jego okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46). Według Marcina Lutera (1483–1546) „nie cierpiał On, jak niektórzy uważają, tylko powierzchownie, ale rzeczywiście i prawdziwie wydał się dla naszego dobra Bogu Ojcu na wieczne potępienie”³¹². Podobnie wypowiada się Karl Barth (1886–1968), według którego:

Sam Bóg staje na miejscu skazanego człowieka w Jezusie Chrystusie Swym Synu, który jest prawdziwym Bogiem i zarazem prawdziwym człowiekiem [...] cierpienie, które miało spaść na człowieka, znosi ów Jeden, który jako Syn Boży stoi za wszystkich innych [...] Bóg staje na naszym miejscu i bierze na Siebie naszą karę³¹³.

³⁰⁸ „Owego dnia [...] zajdzie słońce w południe i w jasny dzień zaciemnię ziemię” (Am 8, 9).

³⁰⁹ „Oto Ja pošę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i straszego” (Ml 3, 23).

³¹⁰ „Dlatego niebios a się porusz a i ziemia się wstrząśnie w posadach, na skutek oburzenia Pana Zastępów, gdy rozgorzeje gniew Jego” (Iz 13, 13).

³¹¹ „Oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów” (Ez 37, 12)

³¹² M. Luther, *Der Römerbrief*, Göttingen 1963, s. 319.

³¹³ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, s. 118–119.

Przy czym istotę tej kary widzi Barth w zstąpieniu do piekieł:

Hades w sensie Starego Testamentu to niewątpliwie miejsce mąk [...] gdzie człowiek trwa właściwie już tylko jako nie istniejący, jako cień [...] Jest to odcięcie od Boga i ono właśnie [...] robi z piekła piekło [...] „Płacz i zgrzytanie zębów” nasze wyobrażenie nie sięga [...] tego bycia bez Boga. Ateista nie wie, czym jest bez-bożność. Bezbożność to egzystencja w piekle³¹⁴.

Jezus doświadczył więc wyroku należnego grzesznikom i tym samym czyni zadość Bożej sprawiedliwości. Dla samych zaś grzeszników wyrok przyjęty za nich przez Jezusa oznacza miłosierdzie. Taka *przedziwna wymiana* – niewinny przyjmuje sprawiedliwy wyrok należny winnym, aby ich od tego wyroku uwolnić – pokazuje, że „miłosierdzie Boże i Boża sprawiedliwość nie kłócą się ze sobą”³¹⁵. To, że miłosierdzie Boże i Boża sprawiedliwość nie kłócą się ze sobą, ma znaczenie dla Sądu Ostatecznego. Aby to uzasadnić, Barth odwołuje się do Katechizmu heidelberskiego, który zawiera pytanie: „Jaka pociecha płynie dla ciebie z faktu, że Chrystus <przyjdzie sądzić żywych i umarłych>?” Na tak postawione pytanie cytowany przez Bartha Katechizm daje następującą odpowiedź:

Otóż w każdej trosce i prześladowaniu mogę z podniesioną głową czekać na Tego, który stanął przed Bożym Sądem zamiast mnie i zdjął ze mnie wszelkie przekleństwo; na Tego, który przyjdzie z niebios jako sędzia”. Tą odpowiedź Katechizmu Barth komentuje następująco: „<Z podniesioną głową> chrześcijanin, Kościół może i winien wyglądać tej przyszłości. Bowiem który przychodzi, jest tym, który uprzednio oddał się pod sąd Boży³¹⁶.”

Dokonany na krzyżu sąd nad światem ma więc znaczenie dla sądu ostatecznego. Związek dokonanego na krzyżu sądu nad światem z Sądem Ostatecznym widzi również Ratzinger. Na krzyżu Jezus „przywraca naruszone prawo, usprawiedliwiając w swym stwórczym miłosierdziu niesprawiedliwego człowieka [...] Jego sprawiedliwość jest łaską [...] która naprawia nieprawość człowieka, czyni go prawym”³¹⁷. Ten Boży czyn zbawienia chrześcijanin powinien przyjąć z dziękczynieniem, dlatego główna forma chrześcijańskiego kultu nazywa się *Eucharystią* – dziękczynieniem. W konsekwencji „chrześcijańska ofiara polega nie na darowaniu czegoś, czego by Bóg bez nas nie posiadał, tylko na tym, żebyśmy całkowicie przyjmowali i pozwolili Mu się całkowicie wziąć”³¹⁸. Łaska usprawiedliwienia

³¹⁴ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, dz. cyt., s. 118.

³¹⁵ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, dz. cyt., s. 119.

³¹⁶ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, dz. cyt., s. 134.

³¹⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 227–228.

³¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 228.

domaga się więc przyjęcia przez grzesznika, czyli zaangażowania jego wolności. Bóg chce usprawiedliwić najgorszą prostytutkę i najbardziej nieuczciwego celnika, ale nie może tego uczynić wbrew ich woli. Stąd w Ewangelii znajduje się tyle wezwań do nawrócenia, ukazana jest też radość w niebie z każdego grzesznika, który się nawraca (Łk 15, 7). Bóg może zrobić w kierunku grzesznika tysiące kroków, ale ten jeden krok w kierunku Boga – przyjęcie łaski usprawiedliwienia – musi zrobić sam grzesznik, w myśl sformułowanej przez św. Augustyna zasady: „Bóg stworzył nas bez nas, ale nie może zbawić nas bez nas”. Szczegółowo na ten temat wypowiedział się synod w Walencji (855) w kanonie 2:

Bóg przewiduje i przewidział odwiecznie zarówno dobre postęпки, jakie będą wykonywać dobrzy, jak i złe, jakich źli będą się dopuszczać [...] Przewidział, że dobrzy będą takimi dzięki Jego łasce i przez nią otrzymają wieczne nagrody, a źli będą takimi przez własną złość i otrzymają wiekuiste potępienie z Jego sprawiedliwości [...] Przewidywanie Boga nie nakłada konieczności żadnemu złemu człowiekowi, tak żeby nie mógł uniknąć zła; lecz Bóg znając wszystko, co ma się stać, przewidział w swoim wszechmocnym i niezmiennym majestacie, że zły będzie takim z własnej woli. Bo wierzymy, że nikt nie jest potępiony z góry Jego przesądzającym wyrokiem, ale z powodu własnych nieprawości. Sami więc źli nie dlatego giną, że nie mogli być dobrymi, lecz że nimi być nie chcieli³¹⁹.

Jezus na krzyżu zrobił wszystko dla usprawiedliwienia i w konsekwencji dla zbawienia wszystkich grzeszników. Sąd na krzyżu ma związek z Sądem Ostatecznym. Zwraca na to uwagę Benedykt XVI, gdy pisze, że brud grzechów „został już bowiem wypalony w Męce Chrystusa. W chwili Sądu Ostatecznego doświadczamy i przyjmujemy, że Jego miłość przewyższa całe zło świata i zło w nas” (*Spe salvi*, nr 47). Nie wyklucza to jednak możliwości potępienia. Jeśli bowiem ktoś nie będzie zbawiony, to nie dlatego, że Bóg nie dał mu łaski usprawiedliwienia i nie chciał go zbawić, ale dlatego, że on sam nie chciał tego daru przyjąć. Sprawiedliwość Boża jest miłosierna, ale też miłosierdzie Boże jest sprawiedliwe i dlatego prośba: „Niech ten trud nie będzie płonny”. Ten trud, czyli trud Jezusowego umęczenia krzyżem, niech nie będzie płonny, jałowy, czczy. Sąd Ostateczny należy do Ewangelii, czyli jest radosną nowiną o tym, że grzesznicy będą sądzeni przez Sędziego osądzonego za nich na krzyżu. Z tego względu Sąd Ostateczny jest dla nich nadzieją zbawienia, a nie predestynacją do zbawienia ze względu na ich wolę.

11. Sędzio pomsty sprawiedliwy,
Bądź mym grzechom litościwy,
Zanim przyjdzie sąd straszliwy.

³¹⁹ Synod of Valence, *Predestination*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 214.

W języku biblijnym pomsta oznacza przede wszystkim wyrównanie naruszonej sprawiedliwości. To wyrównanie naruszonej sprawiedliwości jest wyrazem zwycięstwa odniesionego nad złem. Jedynym uprawnionym mścicielem naruszonej sprawiedliwości jest Bóg. Dlatego Apostoł Paweł nakazuje chrześcijanom: „Umiłowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]. Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta. Ja wymierzę zapłatę – mówi Pan – ale: Jeżeli nieprzyjaciel twój cierpi głód – nakarm go (Rz 12, 19). W związku z tym, że pomsta należy do Boga, Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że istnieją „grzechy, które wołają o pomstę do nieba” (1867). Tymi grzechami są: umyślne zabójstwo, grzech sodomski, uciskanie ubogich, wdów i sierot oraz zatrzymywanie zapłaty robotnikom. Biblia potępia umyślne zabójstwo Abła dokonane przez jego brata: „Rzekł Bóg: «Cóżes uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!»” (Rdz 4,10). Gdy chodzi o grzech sodomski, to „Bóg rzekł do Abrahama: Skarga na Sodomę i Gomorę głośno się rozlega, bo występki ich mieszkańców są bardzo ciężkie” (Rdz 18,20). W przytoczonej opowieści mieszkańcy Sodomy nie kryli swoich jednoznacznie seksualnych zamiarów. Odrzucają propozycję Lota, który jest gotów – dla obrony gości – oddać swoje córki, wspominając fakt ich dziewictwa. Sodomici chcą jednak współżyć z gośćmi Lota. Byli oni nie mającymi płci aniołami. W wielu jednak przekładach Biblii aniołowie są opisywani jako mężczyźni, dlatego zachowanie mieszkańców Sodomy wobec gości Lota interpretuje się jako homoseksualne. Według Piotra Damianiego starożytnymi wynalazcami obrzydliwości, do których zalicza się między innymi homoseksualizm, są mieszkańcy Sodomy i Gomory³²⁰. Do nich odnosi Damiani dwa teksty z Nowego Testamentu:

Bo według słów Piotra: „Jeśli Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli nie odpuścił, ale wydał na męki do ciemnych lochów Tartaru; także miasta Sodomę i Gomorę obróciwszy w popiół skazał na zagładę [...]” (2P 2, 4; 2, 6). Dlaczego święty apostoł opowiedziawszy o upadku i potępieniu diabłów, zaraz przechodzi do zagłady Sodomy i Gomory? Zapewne dlatego, by jasno powiedzieć, że ci, którzy teraz oddani są grzechowi nieczystości, mają być potępieni wieczną karą wraz z nieczystymi duchami? I że tych, których teraz nęka żar sodomickiej żądzy, również potem, wraz ze sprawcą wszelkiej niegodziwości, będzie palił wiecznie płonący ogień? Z wyrokiem tym zgadza się najbardziej apostoł Juda, mówiąc: „Aniołów, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie, spętanych wiekuistymi więzami zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia; jak Sodom i Gomora i sąsiednie miasta – w podobny sposób jak one oddające się

³²⁰ P. Damiani, *Księga Gomory*, w: K. Skwierczyński, *Mury Sodomy. Piotra Damianiego Księga Gomory i walka z sodomią wśród kleru*, Kraków 2011, s. 268.

rozpuście i pożądaniu cudzego ciała stanowią przykład przez to, że ponoszą karę wiecznego ognia” (Jud 1, 6–7)³²¹.

Piotr Kanizjusz przyczynę grzechu mieszkańców Sodomy i jej córek upatruje w tym, że „odznaczały się wyniosłością, zachłannością i spokojną bez troską, ale nie wspierały biednego i nieszczęśliwego, co więcej uniosły się pychą i dopuszczały się tego, co wobec Mnie jest obrzydliwością” (Ez 16, 49)³²². Uciskanie ubogich, wdów i sierot potępia już Stary Testament: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców, bo wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej. Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. Jeślibyś ich skrzywdził i będą Mi się skarżyli, usłyszę ich skargę” (Wj 22,20–21). W innej księdze Starego Testamentu potępione jest zatrzymywanie zapłaty robotnikom: „Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego, czy to będzie brat twój, czy obcy, o ile jest w twoim kraju, w twoich murach. Tegoż dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zająć nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążyło grzechem” (Pwt 24,14–15). Według Biblii sam Bóg jest bowiem mścicielem owych czterech grzechów: umyślnego zabójstwa, sodomii, uciskania ubogich, wdów i sierot oraz zatrzymywania zapłaty robotnikom. Naruszona przez te grzechy sprawiedliwość zostanie przywrócona, czyli pomszczona przez sprawiedliwego Sędziego.

Jednak „zanim przyjdzie sąd straszliwy” grzesznik może liczyć na Boże miłosierdzie. To w teraźniejszości Bóg wysłuchuje modlitwy: „Bądź mym grzechom litościwy”.

Zamiast spekulować o miłosierdziu i sprawiedliwości na Sądzie Ostatecznym, a w konsekwencji o wyniku tego sądu, trzeba korzystać z szansy, którą już miłosierdzie Boże daje grzesznikom. Tą szansą jest nawrócenie. Grzesznik może jednak tę szansę odrzucić, do czego mogą przyczynić się nawet pewne koncepcje teologii moralnej. Jedna z nich głosi, że:

Moralność ma być określana wyłącznie przez cel ludzkiego działania. Choć stare powiedzenie, że „cel uświęca środki” nie zostało potwierdzone w swej prymitywnej formie, to ten sposób myślenia stał się ostateczny. W konsekwencji nie mogło już być niczego, co stanowiłoby absolutne dobro, tak jak niczego, co byłoby fundamentalnie złe; [mogą być] jedynie oceny względne. Nie było już [absolutnego] dobra, jedynie to, co relatywnie lepsze, zależnie od chwili i okoliczności³²³.

³²¹ P. Damiani, *Księga Gomory*, dz. cyt., s. 299–300.

³²² P. Canisius, *Der Große Katechismus*, Regensburg 2003, s. 222.

³²³ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019, nr 13.

Inna koncepcja podważa autorytet Kościoła w sprawach moralności. W wielu kręgach teologii moralnej rozwijano tezę, że „Kościół nie ma i nie może mieć swojej własnej moralności. Argumentowano to tym, że wszystkie zasady moralne mają analogiczne odniesienie w innych religiach, a zatem typowo chrześcijańska moralność nie może istnieć”³²⁴. Rozpad chrześcijańskiej koncepcji moralności doprowadził do erupcji homoseksualizmu w Kościele. „W różnych seminariach powstały kliki homoseksualne, które działały mniej lub bardziej otwarcie i znacząco zmieniły klimat w seminariach”³²⁵. Homoseksualizm jest znakiem bankructwa Kościoła ulepszanego przez ludzi. Taka „idea ulepszonego przez nas samych Kościoła jest w rzeczywistości propozycją szatana, przy pomocy której chce on nas odwieść od Boga żywego”³²⁶. Dlatego też Kościół ulepszony przez ludzi „nie może stanowić nadziei”³²⁷. Nadzieję stanowi Kościół, który sam Jezus „porównał do sieci, w której dobre i złe ryby zostaną oddzielone ostatecznie przez samego Boga”³²⁸. Do czasu, kiedy Jezus wyrzuci na sędzie złe ryby z sieci, grzesznicy dzięki miłosierdziu Bożemu mogą stać się świętymi. Taki właśnie Kościół – który będąc narzędziem Bożego miłosierdzia, ulepsza ludzi, a nie Kościół ulepszany przez ludzi – stanowi nadzieję. W nim bowiem Bóg jest grzechom litościwy, zanim przyjdzie sąd straszliwy.

12. Jęcząc, pomnąc win bezdroże,
Wstydem me oblicze gorze,
Szczędź mnie, błagam, Panie Boże.

Ta dwunasta zwrotka *Dies irae* przypomina suplikacje (łac. *błaganie, prośba*) odmawiane w okresach klęsk żywiołowych i innych nieszczęść. Przykładem suplikacji jest pieśń *Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny*. Początek tej pieśni jest identyczny z początkiem *trishagionu*, czyli liturgicznego hymnu pochwalnego ku czci Przenajświętszej Trójcy śpiewanego w prawosławnej liturgii³²⁹. Suplikacje *Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny* znajdują się również w *Śpiewniku ewangelickim*. Składają się one z trzech zwrotek. Pierwsza z nich zawiera prośbę: „Od zarazy, głodu, ognia i wojny wybaw nas, Panie!”³³⁰. Suplikacje ze szczególną intensywnością zaczęły rozbrzmiewać w czasie

³²⁴ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, nr 18.

³²⁵ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, dz. cyt., nr 22.

³²⁶ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, dz. cyt., nr 44.

³²⁷ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, dz. cyt., nr 41.

³²⁸ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, dz. cyt., nr 41.

³²⁹ E. Smykowska, *Liturgia prawosławna*, Warszawa 2004, s. 84.

³³⁰ *Święty Boże* (suplikacje), w: *Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała 2002, s. 525; Następna pieśń to hymn *Święty jest nasz Bóg (Hagios ho Theos)*. Ten hymn jest w wersji greckiej (polska transliteracja) i polskiej. Zob. również s. 526.

pandemii koronawirusa. Niewidzialny dla oka wirus wstrząsnął gospodarczymi potęgami świata. Okazały się one jak posąg ze snu Nabuchodonozora, którego głowa była

z czystego złota, pierś jego i ramiona ze srebra, brzuch i biodra z miedzi, gołonie z żelaza, stopy zaś jego częściowo z żelaza, częściowo z gliny [...] a oto odłączył się kamień [...] i ugodził posąg w stopy z żelaza i gliny, i połamiał je. Wtedy natychmiast uległy skruszeniu żelazo i glina, miedź, srebro i złoto – i stały się jak plewy na klepisku w lecie; uniósł je wiatr, tak że nawet ślad nie pozostał po nich (Dn 2, 33–35).

Widzialne potęgi tego świata w obliczu niewidzialnego gołym okiem wirusa okazały się kolosem na glinianych stopach. Koronawirus pokazał jak naiwne są marzenia człowieka o opanowaniu natury, doskonałym zdrowiu i wiecznym życiu. Te świeckie dogmaty okazały się absurdem, chyba że przyjmie się następujące wyjaśnienie pandemii: Pachamama, czyli Matka-Ziemia, zmęczona ludźmi, postanowiła zredukować ich liczbę do poziomu postulowanego przez ekologów. Medycyna odnosi sukcesy w zwalczaniu chorób, ale w miejsce opianowanych chorób pojawiają się nowe. Medycyna wydłuża życie, ale nie daje nieśmiertelności. Koronawirus przypomina, że w środku życia śmierć obejmuje człowieka, jak głosi pochodząca z VIII wieku antyfona: *Media vita in morte sumus* – „Pośrodku życia w śmierci jesteśmy”. Pandemia, która zachwiała potęgami tego świata, powinna przywrócić ludziom zdrowy rozsądek. Jest on czymś więcej niż uznaniem stanu zdroworozsądkowych, domowych aresztów. Tak jak do strefy Schengen wróciły – wydawałoby się – wyeliminowane definitywnie granice, tak zdrowy rozsądek musi uznać fakt, że postępową bezgraniczność napotyka granice. Człowiek nie może przypisywać sobie nieograniczonych kompetencji Boga-Stwórcy. Natomiast chrześcijanie powinni traktować pandemię jako wezwanie do nawrócenia. Wezwanie do nawrócenia komentarzem Jezusa do współczesnych mu katastrof. Jezusowi doniesiono o terroryzmie Piłata, który przelał krew Galilejczyków. Jezus natomiast wiedział o katastrofie budowlanej w Siloam, w wyniku której zginęło osiemnastu Galilejczyków. Zarówno akt terroryzmu Piłata, jak również katastrofę budowlaną, Jezus interpretuje jako wezwanie do nawrócenia (Łk 13, 1–5). Od terroryzmu Piłata i katastrofy budowlanej o wiele gorszy jest terroryzm i katastrofa potępienia, do której drogą jest grzech. Również pandemię koronawirusa można odczytać jako wezwanie do nawrócenia. Od pandemii koronawirusa gorsza jest pandemia potępienia. Miłosierdzie Boże czyni wszystko, aby człowieka nie spotkał ten eschatologiczny terroryzm, katastrofa i pandemia. Jednak do tego potrzeba dwojga – miłosierdzia Bożego i nawrócenia człowieka. Bóg inwestuje swoje miłosierdzie w człowieka, pomimo

że ta inwestycja przynosi straty. Porównany do figowca człowiek nie przynosi owoców, a do tego jeszcze generuje straty, wyjaławiając ziemię. Ogrodnik, czyli Jezus, pomimo że inwestycja w człowieka przyniosła straty, daje człowiekowi kolejną szansę (Łk 13, 6–9). Tą kolejną szansą, jaką daje ponowna inwestycja miłosierdzia, jest *metanoja*. To greckie słowo oznacza nawrócenie, czyli powrót do źródła, do pierwotnego pomysłu, jakim jest Ewangelia. Do takiego nawrócenia Bóg może pobudzać opornego człowieka poprzez terroryzm, katastrofy czy pandemie. Koronawirus w krajach europejskich zaczął się rozwijać w okresie Wielkiego Postu, w czasie którego liturgia słowa Bożego wzywa do nawrócenia. Zamiast tymi wezwaniemi opisywać wyzwanie, jakim pandemia stała się dla chrześcijan, chrześcijanie zostali –oprócz koronawirusa – dotknięci plagą banałów mówiących o języku konkretnych gestów, o gestach czułości, miłości i współczucia, o obowiązku pocieszania innych, o zbrodni nie płacenia podatków, która stała się przyczyną braku miejsc na oddziałach intensywnej terapii, o sile miłości dla własnej rodziny i o wierze w miłość otaczających ludzi, gdy z powodu braku wiary ktoś nie może się modlić. Jezuita Benedict Mayaki uznał nawet koronawirusa za sprzymierzeńca Matki Ziemi, bo ograniczając ludzką aktywność, doprowadził on do niezamierzonej korzyści, polegającej na tym, że Matka Ziemia zaczęła uzdrawiać się sama³³¹. Widocznie Pachamamę – Matkę-Ziemię, wzruszyła idolatria w watykańskich ogrodach i sama zaczęła się uzdrawiać, doprowadzając do depopulacji tych, którzy ją zatrują. Lepszymi od plagi banałów byłyby słowa kolekty z mszy „w jakiegokolwiek potrzebie”: „Boże, Ty jesteś dla nas ostoją w trudach, mocą w słabości i pociechą w płaczu, przebac swemu ludowi i spraw, aby po odcierpieniu zasłużonej kary odetchnął dzięki Twojemu miłosierdziu”. W nowym mszale brakuje mszy „pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiae”. Introit tej mszy zawiera słowa: „Anioł wyciągnął już rękę nad Jerozolimą, by ją wyniszczyć; wtedy Pan ulitował się nad nieszczęściem i rzekł do anioła niszczyтеля ludności: <Wystarczy! Cofnij rękę!>” (2 Sam 24, 16). Natomiast kolekta jest następującą prośbą: „Boże, który nie chcesz śmierci grzesznika lecz jego nawrócenia, wejrzyj łaskawie na lud zwracający się do Ciebie i łaskawie odwróć od niego bicze Twojego gniewu”³³². Kolekta z mszy „w jakiegokolwiek potrzebie” łączy zasłużoną karę z miłosierdziem. Natomiast kolekta mszy „pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiae” traktuje bicze Bożego gniewu jako wezwanie do nawrócenia. Według Ratzingera Apokalipsa widzi dwie siły działające w historii: ręka człowieka i ręka Boga. Ręka człowieka wciąż chce wznosić wieżę Babel za pomocą swoich możliwości technicznych. Wieża ta ma dać człowiekowi całkowitą

³³¹ B. Mayaki, *Coronavirus: Earth's unlikely ally*, *Vatican News* 30 marca 2020.

³³² „Deus, qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum: populum tuum ad te revertentem propitius respice; ut, dum tibi devotus existit, iracundiae tuae flagella ab eo clementer amoveas”.

wolność, nieograniczone zdrowie i władzę, czyli uczynić go takim „jak Bóg” (Rdz 3, 5). Człowiek swoimi rękami wciąż podejmuje syzyfowe prace nad przywróceniem utraconego raj. Z kolei ręka Boga jawi się pierwszoplanowo jako karząca. Jednak Bóg nie chce cierpienia i nędzy swojego stworzenia. Jego ręka przeszkadza człowiekowi w realizacji samozagłady, nie pozwalając na zniszczenie swojego stworzenia. Uniemożliwia ona człowiekowi podążanie ku nicości, lecz zanosí go jako zabląkaną owcę na pastwisko istnienia. Kara Boża nie jest więc

pozytywistycznie nałożonym z zewnątrz biczem, lecz uwidocznieniem wewnętrznego legalizmu ludzkiego działania, które przeciwstawia się prawdzie, a tym samym skłania się ku nicości, ku śmierci [...] Nawet wtedy, gdy to bycie wyjętym z wyszukanego przez siebie krzewu cierniowego i bycie zaniesionym z powrotem sprawia ból, jest jednak aktem naszego zbawienia, wydarzeniem, które daje nam nadzieję³³³.

To, co jawi się jako kara Boża, wychodzi od Bożego miłosierdzia i prowadzi do doświadczenia tego miłosierdzia. Czas pandemii powinien być interpretowany w świetle miłosiernej sprawiedliwości i sprawiedliwego miłosierdzia Boga – wzywającego do nawrócenia, ale nie za pomocą nowej pandemii banałów. Banały trafiają na podatny grunt tam, gdzie „wstydem me oblicze [już nie] gorze”. W języku biblijnym słowa wyrażające uczucie wstydu „mają niezupełnie ten sam sens, co w naszej mowie potocznej. Są one zbliżone bardzo swą treścią do pojęcia frustracji i zawodu”³³⁴. Frustrację i zawód przynosi człowiekowi grzech, który „jest zawsze <narkotykiem>, kłamstwem fałszywego szczęścia”³³⁵. Taką frustrację i zawód będzie przeżywał człowiek na Bożym sądzie, kiedy uświadomi sobie niepodobieństwo między sobą – obrazem Boga, a swoim Pierwowzorem – Bogiem. To niejako własne ręce człowieka, które chciały uczynić go Pierwowzorem – „jak Bóg” (Rdz 3, 5), zdeformowały go jako obraz Boga. Człowiek nie jest jednak jedynym aktorem historii. Aktorem historii są również ręce Boga, które dają historii nadzieję, bo nie niosą mu zagłady, lecz zbawienie.

13. Ty coś Marii grzech wybaczył
I wysłuchać łotra raczył,
Nie pozwolisz, bym zropaczył.

Wzorami postawy nadziei są Maria Magdalena i dobry łotr. Maria Magdalena i dobry łotr spotkali się przy krzyżu Jezusa (J 19, 25; Łk 23, 39–42). Oboje

³³³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 391.

³³⁴ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 1076.

³³⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 418.

przedstawieni są na fresku Donato Montorfano (1460–1502/03) – *Ukrzyżowanie*, który znajduje się w klasztorze Santa Maria delle Grazie w Mediolanie. Na przeciwległej ścianie znajduje się *Ostatnia Wieczerza* Leonarda da Vinci. W górnej części *Ukrzyżowania*, zamkniętej w trzech lunetach, rozgrywa się święty dramat. Po lewej stronie umierającego Jezusa anioł znosi duszę dobrego łotra do raju; natomiast po prawej stronie demon usiłuje wyrwać duszę złego łotra. Pod krzyżem znajduje się Maria Magdalena. Krzyż dla Marii Magdaleny i dla łotra jest źródłem miłosierdzia przebaczonego im grzechy i otwierającego drogę do raju. Św. Łukasz wymienia Marię Magdalenę wśród kobiet, które poszły za Jezusem, gdy zostały „uwolnione od złych duchów i od chorób”, i precyzuje, że „opuściło [ją] siedem złych duchów” (Łk 8, 2). Magdalena będzie stała pod krzyżem wraz z Matką Jezusa i innymi kobietami (Łk 23, 39–42). Obraz *Pokutująca Magdalena* z Galerii Doria Pamphilj (przypisywany Annibalemu Carracciemu) przedstawia Magdalenę trzymającą mały krucyfiks. Światło Ukrzyżowanego oświetla jej twarz, włosy i piersi. Magdalena świeci odbitym światłem Jezusa, jak księżyc świeci odbitym światłem słońca. Wzruszenie Magdaleny sprawia, że po jej obliczu płyną łzy. Pokutnica uświadomiła sobie, że dzięki miłosierdziu Jezusa stała się świętą Jego świętością. Świętość zaś to jakby przepustka do raju. Tego raju doświadczyła Magdalena w Wielkanocny poranek. Wizja Marii Magdaleny obejmuje dwóch aniołów w bieli, siedzących tam, gdzie leżało ciało Jezusa (J 20, 12). Aniołowie w pustym grobie zwiastują swoją obecnością, że droga do życia została ponownie otwarta³³⁶. Po zmartwychwstaniu Jezusa aniołowie wskazują drogę do życia, jak po upadku człowieka zamykali drogę do życia. Bóg bowiem umieścił na wschód od ogrodu Eden cherubów, aby strzegli drogi do drzewa życia (Rdz 3, 24). Ta zmiana funkcji aniołów wskazuje na objawienie pełni Ewangelii życia. Syn Boga, który nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych (Mt 22, 32), objawia się Marii Magdalenie jako prawdziwe drzewo życia, jako ten, który sam jest zmartwychwstaniem i życiem (J 11, 25). W Nim człowiek ma dostęp do zmartwychwstania i życia. Dzięki temu *vita mutatur non tollitur*. Znakiem tego nowego drzewa życia jest pusty grób. W pustości tego grobu objawiona została pełnia Ewangelii życia – zmartwychwstanie. Antycypacją doświadczenia wizji Magdaleny była obietnica raju dana łotrowi. Obietnica ta oznacza, że droga do raju została już otwarta – cherubowie nie strzegą już drogi do drzewa życia. Jak pisze Benedykt XVI:

Jednakże nie obydwaj ukrzyżowani razem z Jezusem przyłączają się do wyszydzania Go. Jeden z nich pojmuje tajemnicę Jezusa [...] Dlatego prosi Go: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” (Łk 23, 42) [...] odpowiedź Jezusa wykracza poza jego prośbę. Zamiast bliżej nieokreślonej przyszłości pojawia się Jezusa „Dziś” [...] Również te słowa są tajemnicze, lecz z całą

³³⁶ M. Rosik, *He is risen! Jesus ...*, dz. cyt., s. 106.

pewnością ukazują nam jedno: Jezus wiedział, że wejdzie bezpośrednio do wspólnoty z Ojcem – że „raj” mógł przyobieczać już „Dziś”. Wiedział, że doprowadzi człowieka z powrotem do raju, z którego został wyrzucony: do wspólnoty z Bogiem jako prawdziwego zbawienia człowieka³³⁷.

Ikona *Anastasis* przedstawia Jezusa trzymającego za ręce Adama i Ewę, aby uwolnić ich z szeolu, wraz z duszami sprawiedliwych ze Starego Testamentu, między innymi Mojżeszem, Dawidem i Salomonem. Jednak przed nimi do raju wstępuje skruszony łotr. Jest on nazywany „złodziejem-teologiem”, który „wykradł” na krzyżu raj: „Raduj się, o krzyżu, dla którego w jednym momencie łotr staje się teologiem” (*Troparion bizantyński*, wtorek trzeciego tygodnia Wielkiego Postu). Według Jana Chryzostoma:

Raj był zamknięty od tysięcy lat: dziś krzyż nam go otworzył. Właśnie w tym dniu i o tej godzinie Bóg wprowadził tam łotra, dokonując tym samym dwóch wspólnych rzeczy: otworzył raj i wprowadził tam łotra. Dziś Bóg przywrócił nam naszą pierwszą ojczyznę³³⁸.

Marię Magdalenę i łotra połączyło więc miłosierdzie Boże, które jest potężniejsze od grzechu i śmierci. Obydwoje mogą być zatem obrazem nadziei na Boże miłosierdzie, które dosięga największych grzeszników – nawet w ostatnim momencie życia. Przeciwnością nadziei jest rozpacz, która nie widzi wyjścia z sytuacji granicznej, dlatego chce przyspieszyć zagładę. Drogę od nadziei do rozpacz opisuje Ratzinger, wychodząc od słów Apostoła Pawła: „smutek zaś tego świata powoduje śmierć” (2 Kor 7, 10). Jeszcze niedawno słowo „smutek zaś tego świata” było nierealne, ponieważ

wyglądało tak, jakby dzieci tego świata były o wiele radośniejsze niż wierzący. Ci, dręczeni przez skrupuły sumienia, wydawali się powstrzymani w radosnym rozkoszowaniu się życiem i chyba również trochę zazdrośnie zerkali na niewierzących, dla których ten cały rajski ogród ziemskiego szczęścia bez żadnych wątpliwości i obaw wydawał się stać otworem. Przyczyną masowego występowania z Kościoła było chyba właśnie to, że w końcu chciano uwolnić się od uciążliwych granic, bo teraz rzeczywiście nie tylko jedno drzewo ogrodu, lecz prawie wszystkie jego drzewa wydawały się zakazane. Wyglądało to tak, jakby tylko niewiara mogła wyzwolić radość. Jarzmo Chrystusa wcale nie wydaje się wielu chrześcijanom [...] „lekkie”, odczuwają je jako o wiele za ciężkie [...]³³⁹.

³³⁷ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 529.

³³⁸ J. Chryzostom, *Homilia*, cyt. za: A. Tradigo, *Człowiek Krzyża. Historia w obrazach*, Kielce 2014, s. 434.

³³⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 402–402.

Jednak, gdy potrzeba nieskończoności człowieka trafia ciągle na wysoki mur skończoności,

zakazane rozkosze straciły swój blask w chwili, w której nie były już zabronione. Musiały i muszą być radykalizowane i coraz bardziej na nowo potęgowane, ale ostatecznie jawią się jako jałowe, ponieważ wszystkie one są ograniczone, a głód domaga się Nieskończonego [...] I tak oto coraz bardziej konkretna staje się prawda, że smutek tego świata prowadzi do śmierci: jeszcze tylko flirt ze śmiercią, straszliwa zabawa przemocy jest wystarczająco ekscytująca, aby stworzyć pozór zaspokojenia. „Jeśli zjesz z tego (drzewa, musisz umrzeć – od dawna nie jest to już tylko mitologiczne stwierdzenie (Rdz 3, 17)” [...] człowiek, który chciał być tylko swoim własnym stwórcą i na nowo urządzić stworzenie dzięki wymyślonej przez siebie lepszej ewolucji – ten człowiek kończy w zanegowaniu samego siebie i samozagładzie. Uważa, że lepiej, by go nie było³⁴⁰.

„Smutek zaś tego świata powoduje śmierć” (2 Kor 7, 10), bo prowadzi do rozpacz, która samozagładę. Przeciwnieństwem smutku tego świata, który prowadzi do śmierci, jest smutek z Boga. „Smutek, który jest z Boga, dokonuje zbawionego nawrócenia” (2 Kor 7, 10). Smutek, który jest z Boga, dokonał zbawionego nawrócenia Magdaleny i łotra. Taki smutek daje bowiem nadzieję na miłosierdzie Boga, które jest potężniejsze od grzechu i śmierci.

14. Choć niegodne me błaganie,
Nie daj mi, dobroci Panie,
W ognia wieczne wpaść otchłanie.

Miłosierdzie Boże, potężniejsze od grzechu i śmierci, usłysz błaganie; „Nie daj mi, dobroci Panie, W ognia wieczne wpaść otchłanie”. To błaganie przypomina prośbę z Kanonu rzymskiego: „Zachowaj nas od wiecznego potępienia”. *Lex orandi* Kanonu rzymskiego wyraża *lex credendi* o wiecznym potępieniu: „I pójdą ci na wieczną karę, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25, 46). Wieczna kara odpowiada wiecznemu życiu, skoro przed karą i życiem stoi ten sam przmiotnik *wieczny*. Według Ratzingera „na nic zda się wszelkie debatowanie: myśl o wiecznym potępieniu [...] ma stałe miejsce zarówno w nauczaniu Jezusa [...] jak i w pismach apostołów”³⁴¹. Świadectwu Biblii o możliwości wiecznego potępienia próbował Orygenes – w formie hipotezy – przeciwstawić system myślowy, według którego z Bożej logiki dziejów wynika, że na końcu musi dojść do powszechnego pojednania. Tradycja Kościoła odrzuciła jednak powszechne pojednanie wynikające z systemu myślowego na rzecz świadectwa biblijnego o możliwości

³⁴⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 402.

³⁴¹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 204.

wiecznego potępienia. Za odrzuceniem powszechnego pojednania wynikającego z systemu myślowego przemawia „fakt bezwarunkowego szacunku Boga wobec wolności swojego stworzenia”³⁴². Bóg nie stworzył człowieka jako zabawki dla siebie, lecz obdarzył go wolnością, którą poważnie traktuje. Człowiek nie jest dla Boga istotą ubezwłasnowolnioną, która nie potrafi wziąć odpowiedzialności za swój los. Potępieni mają zatem prawo, by chcieć własnego potępienia. Jest ono bowiem ostateczną konsekwencją wolności człowieka. Piekło jest więc ostatecznym samowykluczeniem się człowieka z jedności z Bogiem, na co wskazuje Katechizm Kościoła Katolickiego:

Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosiernej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego wyboru na zawsze oddzielonym od Niego. Ten stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi określa się słowem „piekło” (1033).

W kontekście piekła jako ostatecznej konsekwencji wolności człowieka oryginalna i inspirująca jest wypowiedź Henryka Pietrasa:

Ośmielę się powiedzieć, że Orygenes jest pierwszym z Ojców Kościoła, który nie wierzy by Bóg skazywał na potępienie: Bóg <skazuje> na kary wiodące do zbawienia, a jeśli ktoś będzie potępiony, to będzie to jego wolny wybór, wbrew Bożym wyrokom³⁴³.

Jan Paweł II przedstawiając doktrynę o odpustach, w której istotną rolę odgrywa pojęcie *kary doczesnej*, powiedział o niej: „Ojcowska miłość Boża nie wyklucza kary, choć trzeba ją zawsze pojmować w świetle miłosiernej sprawiedliwości, która przywraca naruszony porządek dla dobra samego człowieka (por. Hbr 12, 4–11)”³⁴⁴. Pietras ujmuje karę po śmierci analogicznie do kary doczesnej. Tak jak kara doczesna jest dla dobra człowieka, tak również ta po śmierci – ma na uwadze dobro człowieka, czyli jego zbawienie. Człowiek jednak mocą swojej wolności może odrzucić karę po śmierci. Wtedy zamiast zbawienia doświadczy potępienia. Będzie ono wolnym wyborem człowieka wbrew Bożym zamiarom. W nauczaniu o piekle jako ostatecznej konsekwencji wolności człowieka dochodzi do głosu wielkość człowieka. Z tej wielkości wynika powaga ludzkiego życia. Według Ratzingera ta powaga ludzkiego życia przybiera konkretną formę w krzyżu Chrystusa, który ma jakby dwie strony. Z jednej strony krzyż pokazuje, że Jezus cierpi i umiera, a więc zło nie jest dla Niego czymś niereczywistym. Nie

³⁴² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 204.

³⁴³ H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 100.

³⁴⁴ Jan Paweł II, *Dar odpustu*, dz. cyt., s. 39.

przewycięża tego zła w dialektyce uniwersalnego rozumu, który każdą negację może przetworzyć w afirmację. Dla Jezusa Wielki Piątek to jednak nie spekulacje nad złem, ale realne doświadczenie zła. Jezus przewycięża zło nie spekulacjami, ale przyjęciem go z miłości do Boga i do ludzi³⁴⁵. Znakiem przewyciężenia przez Jezusa miłością zła jest Najświętsze Serce Jezusa. Według Ratzingera:

W sercu stoicyzm widzi słońce mikrokosmosu i – ogólnie – siłę życiową podtrzymującą ludzki organizm [...] Zadaniem serca jest zachowywanie siebie [...] Przebite serce Jezusa naprawdę <przełamało> również tę definicję (por. Oz 11,8). To serce nie jest zachowywaniem siebie samego, lecz darem z siebie. Ocala świat przez otwarcie się³⁴⁶.

Z drugiej jednak strony krzyż pokazuje, że Jezus swoją miłością wkra-
cza w wolność grzeszących i przewyższa ją wolnością swojej miłości, sięgają-
cej doświadczenia opuszczenia przez Boga w szeolu. „Wraz z tym zstąpieniem
Jezusa sam Bóg wchodzi do Szeolu: tym samym śmierć przestaje być opusz-
czoną przez Boga krainą ciemności i obszarem bezlitosnego oddalenia od Boga.
W Chrystusie sam Bóg wkroczył w obszar śmierci”³⁴⁷. Odtąd człowiek w tym
obszarze śmierci spotyka Chrystusa, dlatego też można postawić pytanie: Czy to
spotkanie z Chrystusem w śmierci jest w stanie przemienić wolność człowieka, tak
aby wybrał Chrystusa, a nawet dobrowolnie przyjął karę dla dobra jego samego?
Odpowiedzi na to pytanie nie może udzielić neutralna logika jakiegoś systemu
czy też zbagatelizowanie człowieka. Zdaniem Ratzingera odpowiedzi na pytanie
o przemienienie wolności człowieka w spotkaniu z Chrystusem w śmierci można
szukać u mistyków – w tzw. ciemnej nocy duszy. Dla mistyków bowiem:

Mówienie o piekle nabrało nowego znaczenia [...] Jest ono dla nich nie tyle
groźbą [...] ile raczej wezwaniem, aby w ciemnej nocy wiary doznać wspólnoty
z Chrystusem właśnie jako wspólnoty z ciemnością Jego zstąpienia w noc; aby
zbliżyć się do światłości Pana przez to, że dzielą oni Jego ciemność³⁴⁸.

Ciemna noc duszy byłaby zatem dla mistyków doświadczeniem ciemności
związanych ze zstąpieniem Chrystusa do szeolu, a równocześnie nadzieją na
przewyciężenie ciemnej nocy duszy u boku Tego, który już ją przewyciężył.
W tym doświadczeniu ciemnej nocy duszy u mistyków można by szukać odpo-
wiedzi na pytanie o przemianę wolności człowieka w spotkaniu z Chrystusem

³⁴⁵ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 205.

³⁴⁶ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 630–631.

³⁴⁷ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 106.

³⁴⁸ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 205–206.

w śmierci. Odpowiedź na to pytanie nie będzie jednak arbitralnym twierdzeniem, lecz pozostanie w płaszczyźnie nadziei. Nie będzie ona jakimś zniesieniem dogmatu o piekle, lecz będzie się wypowiadała na sposób modlitwy, która jest wyrazem nadziei. W modlitwie za jakiegokolwiek zmarłego wyraża się nadzieja na jego zbawienie. Bez tej nadziei taka modlitwa byłaby zbyteczna, a nawet nieznaną. Modlitwa Kanonu rzymskiego: „Zachowaj nas od wiecznego potępienia” jest wyrazem nadziei, że „dobroci Pan” nie da „w ognia wieczne wpaść otchłanie”. Kierowany nadzieją wyrażoną w modlitwie „zachowaj nas od wiecznego potępienia” kardynał Stefan Wyszyński odprawił mszę św. za Bolesława Bieruta. Tak o tym pisze w Zapiskach więziennych:

Radio właśnie podało, że wczoraj wieczorem umarł w Moskwie Bolesław Bierut [...] Dziś odpada ostrze polemiki, gdyż Bolesław Bierut już uwierzył, że Bóg jest i że jest jednak miłością. Jest więc zdecydowanie po naszej stronie [...] Bóg położył kres życiu człowieka i głowy Państwa, który miał odwagę pierwszy i jedyny z dotychczasowych władców Polski zorganizować walkę polityczną i państwową z Kościołem [...] Bolesław Bierut umarł w rocznicę koronacji Piusa XII, człowieka, którego pozwolił tak boleśnie bezcześcić w prasie partyjnej [...] Wreszcie – jeszcze jeden „palec Boży”. Bolesław Bierut umarł na obczyźnie, w Moskwie [...] tam, gdzie czerpał swoje natchnienie dla walki z Kościołem [...] I jeszcze jedno. Ostatecznie, Bolesław Bierut umarł obciążony ekskomuniką kościelną. Nie dlatego, że był komunistą, ale dlatego, że współdziałał w gwałcie, dokonywanym na osobie kardynała, przy jego deportacji z Warszawy [...] Tym więcej pragnę modlić się o miłosierdzie Boże dla człowieka, który tak bardzo mnie ukrzywdził. Jutro odprawię Mszę świętą za zmarłego [...] ³⁴⁹.

Dla kardynała Wyszyńskiego dogmat o piekle zachował swoją realną treść. Jednak idea miłosierdzia Bożego towarzysząca temu dogmatowi stała się dla kardynała nie teorią, lecz modlitwą „zachowaj nas od potępienia wiecznego” – zachowaj także tego, który walczył z Kościołem.

15. Daj mi mieszkać w owiec gronie,
Z dała kozłów, przy Twym tronie
Postaw mnie po prawej stronie.

Poprzez owce i kozły *Dies irae* nawiązuje do Sądu Ostatecznego, na którym pierwsza czynność Króla (Mt 25, 34) jest czynnością pasterza, który „oddziela owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie (Mt 25, 32–33). Sąd Ostateczny z Ewangelii według św. Mateusza nie jest jednak reportażem z przebiegu wydarzenia dnia ostatecznego. W tym – zdawać by

³⁴⁹ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa 1995, s. 222–224.

się mogło – reportażu z przebiegu przyszłych wydarzeń chodzi o terażniejszość, w której znajduje się człowiek będący adresatem tych słów. On jest podmiotem, który stoi przed decyzją pociągającą za sobą nieodwracalne skutki. To on jest tym człowiekiem, który może zostać ostatecznie potępiony, jeżeli odrzuci Boską ofertę zbawienia. Sąd dokonuje się więc już w historii życia każdego człowieka. Taką koncepcję sądu prezentuje Ewangelia według św. Jana. Według tej Ewangelii sąd dokonuje się już w terażniejszości ludzkiego życia: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemności, aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3, 19). O wyniku tego terażniejszościowego sądu rozstrzyga relacja z Jezusem: „Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu, a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego (J. 3, 18). Zbawienie lub potępienie rozstrzygają się więc w terażniejszości – w zależności od wiary lub niewiary. „Chrystus nie skazuje nikogo na potępienie, On sam jest jedynym ocaleniem. Kto się Go trzyma, ten się znajduje w kręgu ocalenia i zbawienia. To nie On sprowadza niezabawienie, ale ono istnieje tam, gdzie człowiek pozostał z dala od Niego”³⁵⁰. Ponieważ jednak wiara działa przez miłość (Ga 5, 6), spotkanie z Chrystusem dokonuje w spotkaniu z Jego Ciałem. „Chrystus nie jest sam – najgłębszym sensem Jego ziemskiego życia było zbudowanie swojego Ciała, stworzenie sobie <Pełni>. Jego Ciało należy do Niego”³⁵¹. Dlatego też los człowieka – ujęty chrystologicznie – zależy od wiary w Chrystusa działającej przez miłość do Jego Ciała, zwłaszcza cierpiących członków tego Ciała. „A zatem ostatecznie człowiek staje się sam sądem: Chrystus nie skazuje nikogo na potępienie, jedynie sam człowiek może zamknąć drogę przed zbawieniem”³⁵². Również człowiek, który nie poznał Chrystusa i nie uwierzył w Niego, nie jest skazany na potępienie, ale to on sam może zamknąć sobie drogę do zbawienia. W przypadku ludzi, którzy nie poznali Chrystusa i nie uwierzyli w Niego, potrzebne jest pragnienie wiary. Tę kategorię ludzi, którzy chociaż nie wierzą, to jednak pragną wierzyć, można precyzyjniej określić za pomocą Konstytucji dogmatycznej o Kościele II Soboru Watykańskiego. Wspomina ona o tych, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz o tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyrażonego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie” (*Lumen gentium*, nr 16). Pojęcie „pragnienie wiary” można wyjaśnić przez analogię do chrztu pragnienia, w którym równocześnie wyraża się woła przynależności do Kościoła. List Świętego Oficjum do arcybiskupapa Bostonu Richarda Cushinga (1895–1970) z 1949 roku stwierdza, że:

³⁵⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 195–196.

³⁵¹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 197.

³⁵² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 197.

W nieskończonym swoim miłosierdziu Bóg chciał, aby skutki tych pomocy koniecznych do zbawienia, jakie do osiągnięcia ostatecznego celu człowieka są nakazane z ustanowienia Bożego, a nie z wewnętrznej konieczności, można było osiągnąć w pewnych okolicznościach, jeśli ktoś okaże ich pragnienie lub życzenie (*votum vel desiderium*). Widzimy to jasno wyłożone na Soborze Trydenckim w odniesieniu tak do sakramentu odrodzenia, jak i do sakramentu pokuty³⁵³.

To pragnienie chrztu, a co za tym idzie, również pragnienie wiary, nie musi być wyraźne. Wskazuje na to cytowany już List Świętego Oficjum:

To zaś pragnienie nie zawsze musi być wyraźne, jak to jest u katechumenów, lecz wtedy również ma miejsce, kiedy człowiek znajduje się w stanie niewiedzy niemożliwej do usunięcia. Bóg także przyjmuje ukryte pragnienia (*votum implicitum*), nazwane w ten sposób, ponieważ jest ono zawarte w dobrym usposobieniu duszy, dzięki któremu człowiek chce uzgodnić swoją wolę z wolą Bożą³⁵⁴.

To pragnienie wiary wypływa z faktu, że człowiek jest obrazem Boga i jako taki jest ukierunkowany ku swojemu Pierwowzorowi. W tym ukierunkowaniu obrazu Boga ku swojemu Pierwowzorowi, czyli samemu Bogu, tkwi owo pragnienie wiary. Podstawowym warunkiem pragnienia wiary jest życie tak, *jakby Bóg istniał*. Ci, którzy żyją *jakby Bóg istniał*, choć nie znają Księgi Rodzaju, to jednak szanują to wszystko, co według niej wyszło z zamysłu Bożego: płęć, małżeństwo, prokreację, dzień święty. Ponieważ przyjmują to, co wyszło z zamysłu Bożego w akcie stworzenia, można powiedzieć, że ich wiara mieści się w ramach pierwszego artykułu chrześcijańskiego *Credo*. W takiej formie wiary można widzieć „domyślną wiarę”, „niedoskonałą wiarę” lub „pierwszą formę wiary”. Te formy wiary tak mają się do wiary będącej uwierzeniem Jezusowi i wierzeniem w Jezusa, jak peryferie do centrum. Ku temu centrum, którym jest Chrystus, ukierunkowane są peryferie, czyli „domyślna wiara”, „niedoskonała wiara” czy też „pierwsza forma wiary”. W tych więc, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” oraz „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”, jest jakaś wewnętrzna dynamika, która wiedzie ku wierze w Chrystusa. Można ją określić jako „pragnienie wiary”, które jednak nie zawsze musi być wyraźne, jak u katechumenów, lecz może być ukryte, jak w sytuacji, kiedy człowiek znajduje się w stanie niewiedzy niemożliwej do usunięcia. Podstawą teologiczną do tego, aby mówić o pragnieniu wiary, jest to, że:

³⁵³ *Letter of the Holy Office to the Archbishop of Boston*, August 8, 1949, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 795.

³⁵⁴ *Letter of the Holy Office...*, dz. cyt., s. 795.

Człowiek nie stał się przecież zupełnie ślepy na Boga; jako katolicy nie uważamy, że grzech pierworodny spowodował całkowitą ślepotę i absolutne zniszczenie. Wciąż jeszcze Bóg mówi w człowieku. Tak więc w religiach możemy odnaleźć to pierwotne odsłonięcie się Boga, chociaż jest ono w różny sposób zaciemnione³⁵⁵.

Uzasadnieniem tezy, że pragnienie wiary występuje u ludzi, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz u tych „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”, może być również liturgia. Kanon rzymski wspomina dwóch świętych pogan: Abła i Melchizedeka. Według Jeana Daniélou (1905–1974): „Złożony przez Abła w ofierze baranek jest zatem pierwszą ze wszystkich figur i antycypacji Baranka, którego krew obmywałaby grzech świata. [...]”³⁵⁶. Abel jest także pierwszym z męczenników, o czym zaświadczył sam Jezus: „Tak spadnie na was wszystka krew niewinna przelana na ziemi, począwszy od krwi sprawiedliwego Abła” (Mt 23, 35). Abel, jak baranek prowadzony na rzeź, towarzyszy Kainowi w drodze na pole. Nie opiera się przemocy. „Dręczono Go, lecz sam dał się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 7). „Przed chwilą ukazał się nam jako kapłan, który składa w ofierze baranka. [...] Teraz on sam jest barankiem. I to właśnie w tym szczególnie znakomicie i dosłownie zapowiada Chrystusa, który sam także będzie kapłanem i ofiarą”³⁵⁷. Oprócz Abła w Kanonie rzymskim wspominany jest Melchizedek. Ta wzmianka o nim wskazuje na to, że „również ofiary świata pogańskiego zostają odebrane i przyjęte w ofierze wiecznego Arcykapłana”³⁵⁸. Ofiary Abła i Melchizedeka oraz ich kapłaństwo prowadziły więc do Chrystusa; Jego światło rzuca na nie swoje promienie. Wzmianka o tych ofiarach w chrześcijańskiej liturgii świadczy o tym, że również pogański kult można uznać za peryferie prowadzące do centrum, którym jest doskonały kult oddawany Bogu przez Chrystusa, a uobecniany w chrześcijańskiej liturgii. Chrześcijańska liturgia wspominająca ofiary Abła i Melchizedeka jest preambułą wiary w Chrystusa. Skoro wśród tych, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”, można znaleźć preambułę wiary w Chrystusa, to można zapytać: Dlaczego we współczesnym świecie jest tak źle z wiarą ludzi, skoro na gruncie teologii jest tak dobrze? Czyż pielgrzymki Jana

³⁵⁵ Rozmowa z kardynałem Josephem Ratzingerem, *O nihilizmie, piekle i kryzysie Kościoła*, „Fronde” 15/16 (1999), s. 8.

³⁵⁶ J. Daniélou, *Święci „poganie” Starego Testamentu*, Kraków 2013, s. 25.

³⁵⁷ J. Daniélou, *Święci „poganie” Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 27.

³⁵⁸ J. Daniélou, *Święci „poganie” Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 75.

Pawła II z przesłaniem wiary aż po „krańce świata” nie powinny pomóc tym, którzy mają „domyślną wiarę”, „niedoskonałą wiarę”, „pierwszą formę wiary”, przejść do uwierzenia w Chrystusa? Czyż nie powinny usunąć stanu niewiedzy i przyczynić się do masowego przechodzenia z peryferii do centrum – od preambuły wiary do samej wiary? Czy można jeszcze mówić o stanie niewiedzy niemożliwej do usunięcia? Według encykliki papieża Franciszka *Lumen fidei*: „Historia Izraela ukazuje nam również pokusę niewiary, której lud wielokrotnie ulegał. Przeciwnieństwo wiary jawi się tutaj jako bałwochwalstwo” (*Lumen fidei*, nr 13). Bałwochwalstwo nie należy do przeszłości. Franciszek pisze o współczesnych formach bałwochwalstwa: „Bożek jest pretekstem do tego, by postawić samych siebie w centrum rzeczywistości, adorując dzieło własnych rąk” (*Lumen fidei*, nr 13). W tym ubóstwianiu człowieka i jego dzieł dochodzi do głosu raj-ska pokusa: „Być tak jak Bóg” (Rdz 3, 5). Ona jest źródłem wszelkich apostazji. Choć grzech pierworodny nie spowodował całkowitej ślepoty człowieka na Boga i absolutnego zniszczenia pragnienia wiary, to jednak jego ciemności przybierają wciąż nowe formy apostazji. Trzeba nadto pamiętać, że wiara w Chrystusa implikuje synergizm łaski i wolnej woli człowieka. Wincenty Granat twierdzi, że: „Bóg daje łaskę w sposób wystarczający i wyraźny, by można wierzyć, jednak człowiek niekiedy odrzuca ją, ale i w takich wypadkach Stwórcy nie zaniedbuje niczego, by mu ułatwić przyjście do wiary”³⁵⁹. Wiara nie jest wynikiem wolnej decyzji człowieka, lecz inicjuje ją łaska. Jednak bez odpowiedzi człowieka nie ma przejścia z preambuły wiary do samej wiary. Pragnienie wiary też implikuje więc problem wolności. Według Ratzingera „krucha i wielorako przyćmiona wolność człowieka w czasie jego ziemskiego życia jest zbyt nędzna i ograniczona, aby na niej mógł spoczywać ciężar wiecznego i niezmiennego losu człowieka”³⁶⁰. Jan Damasceński twierdził, że „śmierć oznacza dla człowieka to, czym dla aniołów był ich upadek”. Wolność aniołów zadecydowała o ich wiecznym losie. Jednak wolność człowieka nie jest wolnością aniołów. Przyćmiona i ograniczona wolność człowieka nie powinna decydować o jego wiecznym losie. W dawnej teologii przeważała opinia, że ostateczny wyrok Sądu Ostatecznego będzie sumą życiowych decyzji człowieka. Według Aleksandra Żychlińskiego (1889–1945; 1917 doktorat na Uniwersytecie w Breslau/Wrocław):

Piekiło nie jest niczym innym, jak dalszym ciągiem grzechu śmiertelnego; jest jego naturalnym wynikiem; człowiek grzesząc ciężko, sam poniekąd buduje piekiło [...] Jeżeli grzesznik jest dobrowolnie odwrócony od Boga, to tym samym jest nieprzyjacielem Boga [...] Gdy jednak dusza opuści ciało, wówczas wspomniana nieprzyjaźń się ujawni i stanie się wyraźną nienawiścią Boga. Grzesznik na

³⁵⁹ W. Granat, *Teologiczna wiara nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 220.

³⁶⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 17.

tamtym świecie widzi w Bogu swego największego wroga i dlatego pała nienawiścią ku Niemu [...] niesłuszne więc jest zdanie tych, którzy wyrażają fałszywą litość dla potępionych, jakby ci chcieli zwrócić się do Boga i żalowali za grzechy, a Bóg, nielitościwie twardy, nie chciał przyjąć tej ich dobrej woli i pokuty. Nie – potępieni nie mają najmniejszej chęci poprawy i pokuty, raczej chcą oni całą wolę Boga nienawidzić i trwać w swej złości; oni są niepoprawni. Oczywiście, że Bóg bezwzględna Swoją wszechmocą mógłby zmienić ich wolę i sprawić, by zapragnęli pokuty; nie byłoby to jednak dziełem miłosierdzia, ale czynem nie licującym z Bożą sprawiedliwością i mądrością³⁶¹.

Żychliński wyraża pogląd, że potępienie jest sumą decyzji składających się na całe życie człowieka i nadającym zasadniczy kierunek jego istnieniu. Pogląd ten osadzony jest w biblijnej zasadzie mówiącej o grzechu jako drodze do piekła. Ilustracją tej zasady są słowa:

Jeśli zatem twoja ręka jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia [wiecznego], niż z dwiema rękami pójść do piekła w ogień nieugaszony. I jeśli twoja noga jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie chromym wejść do życia, niż z dwiema nogami być wrzucenym do piekła. Jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu, wyłup je; lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do królestwa Bożego, niż z dwójgiem oczu być wrzucenym do piekła, gdzie robak ich nie ginie i ogień nie gaśnie (Mk 9, 43–48).

Grzech wydaje się czasami tak konieczny, jak ręka, noga i oko, bo jest jak narkotyk obiecujący wielkie szczęście. Trzeba go jednak odrzucić, bo jest drogą do potępienia, nawet gdyby ta walka z grzechem była tak bolesna, jak ból spowodowany odcięciem ręki i nogi czy wyłupieniem oka. Suma decyzji za grzechem jest wyborem piekła. Potępienie jest więc wynikiem dobrowolnego wyboru człowieka, który zamyka się na miłość Boga. Nie można go więc przypisywać inicjatywie Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi. Ratzinger uważa jednak, że ocena sumy decyzji człowieka za grzechem jest „wyłącznie sprawą Boga. On lepiej zna ciemne strony naszej wolności niż my sami, ale On jest zarazem tym, który zna powołanie i otwarte możliwości człowieka”³⁶². Opinia Ratzingera idzie po linii nauczania Kościoła, które wyraził Jan Paweł II: „Potępienie pozostaje rzeczywistą możliwością, lecz nie dane jest nam poznać, bez szczególnego objawienia Bożego, czy i które istoty ludzkie zostają nim skutecznie objęte”³⁶³. Objawienie tego, czy ktoś będzie potępiony i kto będzie potępiony dokona się na Sądzie ostatecznym. Dolna część Portyku Chwały z katedry w Santiago de

³⁶¹ A. Żychliński, *Życie pozagrobowe*, Warszawa 1999, s. 54–56.

³⁶² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 198.

³⁶³ Jan Paweł II, *Rzeczy ostateczne*, Poznań 1999, s. 9.

Compostella przedstawia sferę piekła, które wypełniają demony przedstawione jako nieludzkie twory, które torturują potępionych za wszelkie formy nierządu, okrucieństwo i chciwość. Barth uważa, że „Przyjście Jezusa Chrystusa, by sądził żywych i umarłych, to radosna nowina [...] Gdybyż to Michał Anioł i inni artyści mieli szczęście to usłyszeć i zobaczyć”³⁶⁴. Na pewno miał szczęście to usłyszeć i zobaczyć mistrz Mateo (~1150–1200/1217), który w 1168 roku rozpoczął prace przy Portalem Chwały, a ukończył je w roku 1188. Ten rok wyrzył na Portalu sam mistrz Mateo. W centrum Portalu przedstawiony jest Chrystus w chwale ukazujący jednak rany po śmierci krzyżowej. Po prawej stronie Chrystusa ukazani są aniołowie z narzędziami męki: krzyżem, cierniową koroną, gwoździami, włócznią, słoikiem octu, zwojem z napisem Piłata: INRI, biczem i laską z gąbką. Barth powinien zauważyć, „iż Sędzia, który jednych ustawia na lewo, a drugich na prawo, jest wszak Tym, który zamiast mnie stanął przed Bożym Sądem i zdjął ze mnie wszelkie przekleństwo”³⁶⁵. Być może rany Chrystusa i narzędzia męki będą ostatnią szansą na nawrócenie. Tej ostatniej szansy na nawrócenie można by się dopatrywać w słowach Apokalipsy: „Oto nadchodzi z obłokami i ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebili. I będą Go opłakiwać wszystkie pokolenia ziemi” (Ap. 1, 7). Rany Chrystusa zadane przez liczne narzędzia męki mogą wywołać żal i nawrócenie. Na sądzie może powtórzyć się sytuacja z dobrym łotrem. Ale nie jest wykluczona sytuacja ze złym łotrem. Apokalipsa mówi również o takich ludziach, którzy w obliczu „gniewu Boga” (Ap. 16, 1) „błuznili imieniu Boga [...] a nie nawrócili się, by oddać Mu chwałę” (Ap. 16, 9); „Bogu nieba błuznili [...], ale od czynów swoich się nie odwrócili” (Ap. 16, 11). Pomimo ran i kar człowiek może nie chcieć się nawrócić. Takiego tragicznego obrotu sprawy nie da się wykluczyć ze względu na wolność człowieka. Dlatego Portal Chwały zawiera również sferę piekła. Są w nim sylwetki demonów, które torturują potępionych – zniewolonych przez nierząd, przemoc, okrucieństwo i chciwość. „Na uczcie wiekuistej złoczyńcy nie zasiądą przy stole obok ofiar, tak jakby nie było między nimi żadnej różnicy” (*Spe salvi*, nr 44). „Nadzieja umiera ostatnia”, dlatego są powody, aby na Sądzie Ostatecznym widzieć ją w ranach Sędziego. Nadzieja nie jest pewnością wiary, dlatego na płaszczyźnie wiary nie da się spekulować o pustym piekle. Nadzieja na puste piekło jest otwarta dla każdego człowieka, w każdym momencie historii jego życia. W Ewangelii według św. Łukasza –zawierającej przypowieść o synu marnotrawnym i o miłosiernym Samarytaninie, a także wzmiankę o dobrym łotrze – nadzieja na puste piekło dla pięciu braci potępionego bogacza powiązana jest z terażniejszością ich ziemskiego życia: „Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby ktoś z umarłych

³⁶⁴ K. Barth, K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, dz. cyt., s. 134.

³⁶⁵ K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, dz. cyt., s. 135.

powstał, nie uwierzą” (Łk 16, 31). Nadzieja jest zatem powiązana z tym, „co zwie się dziś”. (Hbr 3, 13). Stąd przestroga: „Baczcie, bracia, aby nie było w kimś z was przewrotnego serca niewiary, której skutkiem jest odstąpienie od Boga żywego, lecz zachęcajcie się wzajemnie każdego dnia, póki trwa to, co *dziś*, aby ktoś z was nie uległ zatwardziałości przez oszustwo grzechu. Jesteśmy bowiem współuczestnikami Chrystusa, jeśli pierwotną nadzieję zachowamy silną” (Hbr 3, 12–14). Biblia mówi więc o „pierwotnej nadziei” powiązanej z tym, „co zwie się dziś”, a nie o jakiejś „wtórnej nadziei” powiązanej z samym sądem. Nie można zatem pomniejszać biblijnego przesłania o „pierwotnej nadziei” kosztem teologicznych spekulacji o jakiejś „wtórnej nadziei”. „Pierwotna nadzieja” wiary nie da się zastąpić teoretycznymi kalkulacjami nad jakąś „wtórną nadzieją”. Aby zachować „pierwotną nadzieję” potrzeba – „póki trwa to, co dziś” – być „współuczestnikami Chrystusa”, dokonując rozstrzygnięć pomiędzy wiarą a niewiarą. Historia jest miejscem wolności, czyli podejmowania decyzji za Chrystusem lub przeciwko Niemu. Od tych rozstrzygnięć zależy mieszkanie „w owiec gronie”, „przy Twym tronie”, „po prawej stronie” lub też mieszkanie „z dała” od owiec i prawej strony tronu, wśród kozłów.

16. Gdy uśmierzysz potępionych,
Srogim żarom przeznaczonych,
Weź mnie do błogosławionych.

Szesnasta zwrotka *Dies irae* koresponduje z prośbą Kanonu rzymskiego: „Dołącz nas do grona swoich wybranych”. To dołączenie do grona wybranych jest zbawieniem z łaski: „Łaską [bowiem] jesteście zbawieni” (Ef 2, 5). Skoro zbawienie jest dziełem łaski, to trzeba o nie zabiegać z „bojaźnią i drżeniem” (Flp 2, 12). Jednym z tych zabiegów o własne zbawienie jest modlitwa słowami Psalmu 85: „Okaż nam, Panie, swoją łaskawość i daj nam swoje zbawienie” (Ps 85, 7). Modlitwa o łaskę zbawienia wypływa z nadziei na bycie błogosławionym. Błogosławieństwa z Kazania na Górze zawierają obrazy zbawienia. Pierwsze człony Błogosławieństw opisują aktualny stan uczniów Jezusa, którzy są: ubodzy, głodni, płaczący, znieawidzeni i prześladowani. Jednak taka sytuacja egzystencjalna uczniów Jezusa staje się dla nich nadzieją na: królestwo niebieskie, pocieszenie, otrzymanie ziemi, nasycenie sprawiedliwością, dostąpienie miłosierdzia, oglądanie Boga, bycie synami Bożymi, otrzymanie wielkiej nagrody w niebie (Mt 5, 3–11).

Błogosławieństwa są obietnicami, z których rozświeśla się nowy obraz świata i człowieka, jaki zapoczątkował Jezus – są „przewartościowaniem” wartości. Są to obietnice eschatologiczne, nie należy tego jednak rozumieć w tym sensie, jakby

zapowiadana radość była przesuwana na nieskończenie odległą przyszłość czy wyłącznie na tamten świat. Z chwilą gdy człowiek zaczyna patrzeć na wszystko z perspektywy Boga i w niej żyć; jeśli trwa we wspólnocie drogi z Jezusem, wtedy żyje według nowych kryteriów i coś z „eschatonu”, z tego, co ma dopiero nadejść, jest już teraz obecne³⁶⁶.

Poprzez swoje eschatologiczne obietnice wszystkie Błogosławieństwa mogą być komentarzem do prośby z *Dies irae*: „Weź mnie do błogosławionych”. Prośba ta zostanie jednak skomentowana tylko za pomocą trzeciego Błogosławieństwa, które daje cichym nadzieję na posiadanie ziemi na własność (Mt 5, 5).

Nadzieja ziemi należy do pierwotnego stanu obietnicy danej Abrahamowi. Podczas wędrówki Izraela przez pustynię w polu widzenia zawsze jest Ziemia Obiecana, jako cel tej wędrówki. Na wygnaniu Izrael oczekuje powrotu do swej ziemi ojczystej. Nie wolno nam jednak przeoczyć tego, że obietnica ziemi sięga wyraźnie dalej niż wejście w posiadanie kawałka ziemi czy narodowego terytorium, jakie przysługuje każdemu ludowi³⁶⁷.

Obietnica ziemi „sięga wyraźnie dalej” aż do „nieba nowego i ziemi nowej” (Ap 21, 1). „Niebo nowe i ziemia nowa” są nadzieją dla błogosławionych – cichych. Są one wynikiem *creatio nova*, które sprawi, że „pierwsze niebo i pierwsza ziemia” (Ap 21, 1) – dzieło *creatio originalis* – zmienią się, ale się nie skończą, aby być środowiskiem zmartwychwstałej ludzkości. „Niebo nowe i ziemia nowa” będą przybytkiem Boga z ludźmi (Ap 21, 3). W tym przybytku „śmierci już nie będzie” (Ap 21, 4), lecz wszystko będzie „nowe” (Ap 21, 5) dla synów Bożych (Ap 21, 7). Ci, którzy nie znajdują się w „niebie nowym” i na „ziemi nowej” – przybytku Boga z ludźmi – są tchórzami, niewiernymi, obmierzłymi, zbójcami, rozpustnikami, guślarzami, bałwochwalcami i wszelkimi kłamcami (Ap 21, 8). Ich przeznaczeniem jest „udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką”, który oznacza „śmierć drugą” (Ap 21, 8), która jest uśmierzeniem „potępionych, srogim żarom przeznaczonych”. *Uśmierzenie* może oznaczać *zlikwidowanie* lub *spowodowanie, że coś przestaje istnieć*. Według niektórych teologów „śmierć druga” (Ap 21, 8) oznacza zlikwidowanie, czyli samounicestwienie potępionych. Dla Edwarda Schillebeeckxa (1914–2009) w momencie śmierci zli przestaną istnieć – unicestwią samych siebie. Taki los będzie ich piekłem. Unicestwienie nie jest aktem zemsty ze strony Boga. Bóg pozostawia zło jego własnemu losowi, zło zaś unicestwia samo siebie. Nie istnieje więc żadne królestwo piekła. Przedmiotem wiary

³⁶⁶ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 177.

³⁶⁷ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 185.

jest tylko wieczność królestwa Bożego³⁶⁸. Na samounicestwienie potępionych miałyby wskazywać słowa Apokalipsy: „śmierć druga” (Ap. 21, 8; por. Ap. 20, 14). Augustyn Jankowski (1916–2005) pisze:

Sam termin <druga śmierć> jest odpowiednikiem tej pierwszej, która była karą za rajski grzech [...] mówi o charakterze definitywnym, nieodwołalnym samej kary w eonie eschatologicznym [...] Jest to koniec walki Boga ze śmiercią spowodowaną w raju przez szatana: Bóg z niej wyrzywa tych, którzy otwarli się na łaskę zbawienia [...] a pozostawia w jej władaniu tych, którzy wybrali sami przynależność do niej. Trwanie bowiem potępionych jest przeciwieństwem biblijnego pojęcia życia³⁶⁹.

Życie potępionych różni się więc od życia zbawionych, ale nie jest k równoznaczne z ich unicestwieniem. Bóg bowiem nie może działać niezgodnie ze swoją naturą. Potępiony bowiem zachowuje nadal obraz Boży, którego Bóg nie może zniszczyć. Skoro potępiony nie będzie unicestwiony, to przeznaczony będzie „srogim żarom”. Te „srogie żary” Jacek Salij próbuje wyjaśnić biblijnie. W Piśmie Świętym ogień bardzo często wskazuje na szczególną obecność Bożą. W ogniu, który rozpląmniał krzak, ale go nie spalał, Bóg objawił się Mojżeszowi (Wj 3, 1–6). Podczas wędrówki Izraelitów do Ziemi Obiecanej, „Pan szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, by im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy” (Wj 13, 21; por. Lb 14, 14). Ogień towarzyszył również wydarzeniom, w których lud Boży otrzymał Dekalog: „Góra Synaj była spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu” (Wj 19, 18). Również w Nowym Testamencie ogień jest znakiem Bożej obecności. W dniu zesłania Ducha Świętego nad głowami apostołów spoczęły „języki jakby z ognia” (Dz 2, 3). O zwycięskim Chrystusie Apokalipsa wspomina dwukrotnie: „Oczy Jego jak płomień ognia” (Ap 1, 14; 19, 12). Natomiast List do Hebrajczyków po prostu powiada: „Bóg nasz jest ogniem pochłaniającym” (Hbr 12, 29). Kiedy Bóg stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), ogień Bożej obecności wypełni całą rzeczywistość. Dla zbawionych ta Boża obecność będzie szczęściem, bo jako obrazy Boga znajdą swoją pełnię w Pierwowzorze. Natomiast dla potępionych ogień Bożej obecności będzie nieszczęściem, bo jako obrazy Boga wybrały odrzucenie swojego Pierwowzoru, a zatem swojej pełni. Do sytuacji zbawionych i potępionych – w ogniu Bożej obecności – można odnieść słowa papieża Leona Wielkiego: *Quod erit iucunditas mentibus nitidis, hoc erit poena maculosis* – „To, co dla dusz jasných będzie szczęściem, dla zbrukanych stanowić

³⁶⁸ Zob. E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, s. 177–182.

³⁶⁹ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 121.

będzie karę³⁷⁰. Rzeczywistość ostateczna nie będzie więc dualistyczna, czyli nie będzie koegzystencją dwóch niezależnych królestw: Boga i szatana. „Wszystkim we wszystkich” będzie jeden Bóg. Wszyscy i wszystko będzie w Jego obecności. „Srogie żary” to zatem ogień Bożej obecności, „srogi” dla tych, którzy swoją wolnością wybrali stan izolacji od niego. „Srogie żary” dotyczą jednak problemu kosmologicznego wymiaru piekła. Skoro środowiskiem zmartwychwstałych do życia (J 5, 29) będzie „niebo nowe i ziemia nowa” (Ap 21, 1), to można by przyjąć, że zmartwychwstali do potępienia (J 5, 29) również będą mieli jakieś środowisko. Apokalipsa zdaje się sugerować takie środowisko w postaci jeziora gorejącego ogniem i siarką (Ap 21, 8). Gdyby przyjąć, że wyrażenie „w jeziorze gorejącym ogniem i siarką” (Ap 21, 8) nawiązuje do „deszczu ognia i siarki (Rdz 19, 24), który zniszczył Sodomę i Gomorę, to w tym porównaniu losu potępionych z losem grzeszników z Sodomy i Gomory można by dostrzec aluzję do kosmologicznego stanu potępienia. Można by także przywołać ciało zmartwychwstałego Jezusa, które zachowuje jednak ślady ran. Jest ono już mikrokosmosem „nieba nowego i ziemi nowej”. Być może więc „niebo nowe i ziemia nowa” zachowają jakieś ślady „pierwszego nieba i pierwszej ziemi” (Ap 21, 1) – poddanych „marności” (Rz 8, 20) wskutek grzechu człowieka. Te niemożliwe do opisania ślady „pierwszego nieba i pierwszej ziemi” (Ap 21, 1) poddanych „marności” mogłyby stanowić kosmologiczny wymiar piekła. Ten kosmologiczny wymiar piekła – jako środowisko zmartwychwstałych do potępienia (J 5, 29) – nie będzie jednak „eksterytorialny” wobec zasady Bóg „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Jego obecność dla zmartwychwstałych do potępienia będzie nieszczęściem, a dla zmartwychwstałych do życia – szczęściem. Zmartwychwstania życia (J 5, 29) doświadczą błogosławieni – kroczący w ziemskim życiu drogą błogosławieństw. Będą wśród nich również ci, którzy w ziemskim życiu nie poznali Chrystusa.

Współczesne teorie zmierzają do twierdzenia, że każdy powinien żyć własną religią czy może także ateizmem, w którym się znajduje. W ten sposób osiągnie zbawienie. Taka opinia zakłada osobliwy obraz Boga i osobliwe pojęcie człowieka i właściwej drogi człowieczeństwa. Spróbujmy to sobie uzmysłowić za pomocą kilku praktycznych pytań. Czy Bóg uzna człowieka za błogosławionego i sprawiedliwego, dlatego że sumiennie poszedł za głosem obowiązku dokonania wendety? Dlatego, że z całą energią zaangażował się w sprawę „świętej wojny”? Albo, że złożył przepisana krwawą ofiarę ze zwierząt? Czy też dlatego, że przestrzegał rytualnych obmyć i innych pozostałych praw zwyczajowych? Dlatego że własne przekonania i pragnienia uznał za wyrok sumienia, a tym samym uznał siebie za ostateczne kryterium? Nie, Bóg domaga się czegoś przeciwnego [...] ³⁷¹.

³⁷⁰ J. Salij, *Horyzonty ostateczne*, Poznań 2015, s. 185.

³⁷¹ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 191–192.

Bóg domaga się drogi wyznaczonej przez czwarte Błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyćeni” (Mt 5, 6). Na tej drodze ci, którzy nie znają Chrystusa, mogą stać się błogosławionymi. Są to ludzie, którzy

poszukują czegoś wielkiego, prawdziwej sprawiedliwości, prawdziwego dobra. Rekapitulację postawy, o którą tutaj chodzi, Tradycja widziała w słowach znajdujących się w Księdze Daniela. Daniel jest w nich ukazywany jako „mąż pragnień” – *vir desideriorum* (9, 23 Wulgata). Spojrzenie kieruje się na ludzi, którzy nie zadowolają się tym, co jest, i nie tłumią niepokoju serca ukazującego człowiekowi wyższe dobra; tak że on wewnętrznie wyrusza w drogę, na wzór Mędrców ze Wschodu, którzy szukają Jezusa – Gwiazdy ukazującej drogę prawdy i miłości, drogę prowadzącą do Boga. Są to ludzie o wewnętrznej wrażliwości, sprawiającej, że słyszą i widzą subtelne znaki wysyłane światu przez Boga, a które w ten sposób przełamują dyktaturę nawyków [...] Edyta Stein powiedziała kiedyś, że kto uczciwie i z pasją szuka prawdy, ten znajduje się na drodze prowadzącej ku Chrystusowi. O takich ludziach mówi to Błogosławieństwo³⁷².

Łaknienie i pragnienie sprawiedliwości otwierają drogę do bycia błogosławionymi tym, którzy nie znają Chrystusa. Ci zaś, którzy wierzą w Chrystusa, powinni modlić się o dołączenie wszystkich – zarówno wierzących, jak i niewierzących – do grona wybranych, czyli błogosławionych. Modlitwa wyraża bowiem nadzieję na stanie się błogosławionym z łaski.

17. Błagam kornie bijąc czołem,
Z sercem, co się zda popiołem,
Wspomóż mnie nad śmierci dołem.

Siedemnasta zwrotka *Dies irae* jest również modlitwą, którą można zaliczyć do *ars moriendi*.

Jest to „metaforyczna nazwa powołująca znaczenie <sztuki> w odniesieniu do procesu umierania człowieka, która to <sztuka> polegać miała głównie na rozstaniu się z życiem w pogodzeniu z Bogiem (wiecznością) i ludźmi (doczesnością), czyli, inaczej mówiąc, w pogodzeniu się ze sobą samym w relacji do Boga i bliźnich”³⁷³. Traktaty o sztuce umierania zawierały pytania i napomnienia skierowane do umierającego, pouczenia przeznaczone dla kapłana oraz odpowiednie modlitwy. Przykładem takiej modlitwy może być modlitwa ułożona przez John`a Henry`ego Newmana (1801–1890):

³⁷² J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 190–191.

³⁷³ M. Wańczowski, *Księga żałoby i śmierci*, Opole 1993, s. 17.

O Panie mój i Zbawco, podtrzymaj mnie w owej godzinie mocnymi ramionami Twoich sakramentów i rzeźwym tchnieniem Twojej pociechy. Niech zabrzmią nade mną słowa absolucji, niech namaści i naznaczą mnie święty olej, niech Ciało Twoje będzie moim pokarmem, Krew Twoja moim orzeźwieniem; i niechaj tchnie na mnie słodka Matka, Maryja, niech mój Anioł szepce mi słowa pokoju, a pełni chwały święci moi... niech uśmiechają się do mnie; abym wśród nich wszystkich i przez nich wszystkich otrzymał dar wytrwania i umarł tak, jak żyć pragnę, w Twojej wierze, w Twoim Kościele, w Twojej służbie i w Twojej miłości. Amen³⁷⁴.

W modlitwie Newmana dochodzą do głosu trzy niezwykle ważne elementy *ars moriendi*: absolucja, olej i wiatyk. One są nadzieją w przejściu z życia przed śmiercią – poprzez Boży sąd – do życia po śmierci. Ideał umierania, niejako z podręcznika *ars moriendi*, przedstawił Newman w *Śnie Geroncjusza*. Podczas umierania Geroncjusza odmawiana jest przez obecnych Litanie do Wszystkich Świętych, umierający Geroncjusz składa wyznanie wiary, a kapłan odmawia modlitwę *Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo*:

Duszo chrześcijańska, wyniđź z tego świata w imię Boga Ojca wszechmogącego, który cię stworzył, w imię Jezusa Chrystusa, Syna Boga żywego, który za ciebie cierpiał, w imię Ducha Świętego, który na ciebie zstąpił: obyś dziś spoczęła w pokoju i obyś zamieszkała w domu Ojca z Najświętszą Rodzicielką Maryją Dziewicą, ze świętym Józefem i ze wszystkimi Aniołami i Świętymi Bożymi. Drogi Bracie, polecam cię wszechmogącemu Bogu i oddaję cię Twojemu Stwórcy, abyś powrócił do Tego, który cię ukształtował z mułu ziemi. Gdy opuścisz to życie, niech na Twoje spotkanie wyjdzie Najświętsza Maryja Panna, Aniołowie i wszyscy Święci. Niech zbawi cię Chrystus, który za ciebie umarł na krzyżu. Niech Chrystus, Syn Boga Żywego, zaprowadzi cię do raju, niech Dobry Pasterz zaliczy cię do groma swoich owiec. Niech On ci odpuści wszystkie grzechy i umieści cię wśród swoich wybranych. Obyś widział twarzą w twarz swojego Odkupiciela i cieszył się oglądaniem Boga na wieki wieków. Amen³⁷⁵.

W ideale umierania ze *Snu Geroncjusza* pojawia się akt ludzkiej wolności dobrowolnie opowiadający się za Bogiem. Ten akt pojawia się przed śmiercią, a nie w niej, czy po niej. Za życia Newmana, anglikański duchowny i poeta, umierający na gruźlicę, Henry Francis Lyte, napisał hymn *Abide with me*. Autor zmarł trzy tygodnie po jego ukończeniu. Hymn śpiewany jest dzisiaj w różnych Kościołach chrześcijańskich. Śpiewano go także na weselach króla Jerzego VI i królowej Elżbiety II. Od 1927 pierwszą zwrotkę wykonuje się również w finale

³⁷⁴ J.H. Newmann, *Rozmyślenia i modlitwy, Sen Geroncjusza*, Warszawa 1985, s. 345.

³⁷⁵ Zob. J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy, Sen Geroncjusza*, Warszawa 1985, s. 344.

Pucharu Anglii oraz podczas różnych ceremonii wojskowych. Hymn jest modlitewną prośbą o to, by Bóg pozostał z człowiekiem w trudnościach doświadczenia śmierci:

Trwaj przy mnie, mrok szybko zapada
Ciemność rośnie, Panie, Trwaj przy mnie
Gdy inni zawodzą, a pocieszenie ucieka
Jak pomoc bezradnych, oh, trwaj ze mną.

Prędko już do końca, wygasam z codziennego życia
Radości Ziemi mętnie rosną; jej chwały przemijają
Zmiana i zniszczenie we wszystkim co widzę wokół
Oh, Ty, który się nie zmieniasz, trwaj przy mnie

Nie błagam o krótki przebłysk, przemijający świat
Ale jak żyjesz ze swoimi uczniami, Panie
Znany, łaskawy, cierpliwy, wolny
Tak przyjdź, nie dla zabawy, ale by trwać ze mną

Nie przychodź w przerażeniu, jak Król królów
Ale miły i dobry, z lekarstwem w swych skrzydłach
Łzy za wszystkich nieszczęśliwych, serce za każde wołanie
Przyjdź, przyjacielu grzeszników i tak przy mnie pozostań

Ty w mym umyśle, uśmiechałeś się w młodości
I chociaż to nieposłuszny i przewrotny czas
Ty mnie nie opuściłeś, ja często opuszczałem Ciebie
Do końca jest blisko, zostań ze mną

Potrzebuję Twojej obecności w każdej upływającej godzinie
Cóż prócz Twej łaski może pokonać siłę szatana?
Któż, jak nie Ty może być mym przewodnikiem i ostoją?
Poprzez obłoki i słońca blask, trwaj przy mnie, Panie

Nie straszny mi wróg, z Tobą blisko ku błogosławieństwu
Problemy są bez znaczenia, a łzy bez goryczy
Gdzie jest śmierci ukłucie? Gdzie mogiła, Twoje zwycięstwo?
Zwycięzam cichnąc, jeśli Ty trwasz przy mnie

Trzymaj swój krzyż przed moimi zamykającymi się oczami
Rozjaśnij mrok i poprowadź mnie do niebios
Niebiański poranek nadchodzi, odchodzą marne cienie ziemi
W życiu, w śmierci, o Panie, trwaj przy mnie

Hymn, który Henry Francis Lyte napisał na łożu śmierci, wyraża opartą o Chrystusa nadzieję, która w obliczu śmierci zawieść nie może (Rz 5, 5). Ta nadzieja nie tylko nie umiera ostatnia, ale niejako przenika nawet tragiczną, biologiczną barierę śmierci. Chrystus jest bowiem do końca wierny człowiekowi, pomimo jego niewierności. W obliczu śmierci tylko Jego pomoc nie zawodzi, bo On jest Lekarzem i Lekarstwem przeciwko śmierci. Jego bowiem krzyż jest zwiastunem eschatologicznego poranka. Dzięki Niemu w śmierci jest zwycięstwo życia. Hymn *Abide with me* można odczytać jako element *ars moriendi* – modlitwę niosącą nadzieję na pokonanie śmierci w Chrystusie. Taka modlitwa jest wspomżeniem „nad śmierci dołem”. Tym wspomżeniem nie są spekulacje teologiczne nad pustym piekłem. Dla chrześcijanina liczy się pierwotna nadzieja w życiu przed śmiercią, a nie wtórna nadzieja będąca owocem teologicznych spekulacji. Przykład takich spekulacji daje Wacław Hryniewicz, który pisze:

Od lat kościelna doktryna o wieczności piekła poddawana jest krytycznej ocenie jako niezrozumiała, niesprawiedliwa i nieetyczna także z jurydycznego punktu widzenia. Chodzi przede wszystkim o proporcjonalność kary i jej celowość. Na te dwa elementy kładzie nacisk współczesne prawodawstwo karne w swoich najbardziej humanistycznych normach i zasadach. Normy wyrażone w wielkich tekstach penitencjarnych stoją na straży podstawowych praw człowieka. W ich świetle nauka o wiecznym piekle ukazuje się jako zgoła antyjurydyczna, gdyż narusza zasadę proporcjonalności i wyklucza poprawczy sens kary. Na karę zasługuje człowiek za swoje winy. Nie ma wszakże takiej doczesnej winy, która zasługiwałaby na karę wieczną i nieskończoną. Kara winna być proporcjonalna do wyrządzonej szkody, ta zaś w tym życiu z konieczności ma zawsze charakter skończony [...] Zasada proporcjonalności zostaje naruszona również w stosunku do różnego rodzaju ciężkich grzechów i win ludzkich. Byłaby to jedna i ta sama kara, równie wieczna dla wszystkich. Nieskończoność nie dopuszcza w gruncie rzeczy stopniowania. Co więcej, kara wieczna wyczerpywałaby się w swojej negatywności i represyjności. Byłaby karą dla samej kary, pozbawioną roli terapeutycznej i poprawczej. Idea wiecznego piekła jest totalnym zaprzeczeniem edukacyjnego i rehabilitacyjnego sensu kary. Tymczasem w świetle norm ludzkiego prawodawstwa i paktów międzynarodowych stojących na straży praw człowieka, istotnym celem kary wymierzonej winowajcom jest ich poprawa i rehabilitacja społeczna. Narzuca się wręcz pytanie: czy człowiek ma być lepszy od swojego Stwórcy? Czy to możliwe, aby Bóg dopuszczał lub tolerował istnienie rzeczywistości sprzecznej z najbardziej szlachetnymi ustanowieniami ludzkimi? Tymczasem jest rzeczą oczywistą, że nauka o wieczności piekła wyklucza na zawsze możliwość pojednania z Bogiem i urzeczywistnienia się osoby ludzkiej, choćby nawet po najdłuższej karze poprawczej i leczniczej³⁷⁶.

³⁷⁶ W. Hryniewicz, *Czy człowiek zasługuje na nieskończoną karę?* „Znak” (2012), nr 680.

Wywody Hryniewicza wyglądają jak skarga na Boga złożona w Trybunale Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Bóg, od którego pochodzi Dekalog i prawo naturalne został postawiony przed ludzkim trybunałem. Myśli Boga, które nie są myślami człowieka, które górują nad myślami człowieka, jak niebios górują nad ziemią (Iz 55, 8–9), zostały poddane osądowi ludzkich myśli. Jest to jakaś teologiczna akrobacja tworząca wtórną nadzieję w oparciu o ludzki trybunał. W parze z takimi teologicznymi akrobacjami idzie zanik *ars moriendi*. Do jego zaniku przyczyniają się nie tylko spekulacje tworzące wtórne nadzieje, lecz również tabuizacja śmierci. Tę tabuizację śmierci trafnie oddaje hasło *pornografia śmierci*:

Nazwa zmetaforyzowana, pełniąca w języku funkcję oznaczenia realizującej się współcześnie nowej relacji człowieka do śmierci. Polega ona przede wszystkim na upatrywaniu faktu śmierci w wymiarze czegoś zgoła nienaturalnego, a wręcz wstydliwego. Stąd też swój wymiar osiąga „pornografia śmierci” w wywołaniu złudzenia, że w normalnym porządku istnienia rzeczy – śmierci po prostu nie ma. Celem takiego działania jest odepchnięcie jakichkolwiek skojarzeń myślowych, wiążących się ze śmiercią i umieraniem. Dlatego też pojęcie „pornografia” nie pojawia się tutaj przypadkowo. Jego użycie jest wynikiem pewnego „przetawiania” pojęć. Jeszcze pół wieku temu pruderia w podejściu do spraw kopulacji i rodzenia święciła swe tryumfy. Ukrycie wszystkiego, co wiąże się z życiem seksualnym [...] jako czegoś wstydliwego, sprośnego, nienaturalnego, było w powszechnym odczuciu jak najbardziej oczywiste. Dokładnie z odwrotnym podejściem do tej sprawy mamy do czynienia od czasów tzw. wielkiej rewolucji seksualnej [...] Życie seksualne człowieka zaczęło być rozumiane jako normalny składnik jego egzystencji. Pojęcie „pornografia” jako coś oburzającego, znalazło jednak nowy wymiar w połączeniu z pojęciem – „śmierć”. Nic bowiem nie jest dziś tak bardzo skrywane, jak właśnie fakt śmierci i umierania. Śmierć stała się czymś wstydliwym, obrzydliwym [...] ³⁷⁷.

Pomimo tej tabuizacji śmierci, którą oddaje hasło *pornografia śmierci*, śmierć jest nadal najpewniejszym wydarzeniem czekającym każdego człowieka, choć pod niepewną datą. Przypomniała o tym pandemia koronawirusa. W dalszym ciągu w środku życia śmierć obejmuje człowieka. Stąd nadal potrzebuje on wspomnienia „nad śmierci dołem”. Tym wspomnieniem „nad śmierci dołem” są niosące nadzieję modlitwy, będące integralną częścią *ars moriendi*.

18. O dniu jęku, o dniu szlochu,
Kiedy z popielnego prochu
Człowiek winny na sąd stanie.

³⁷⁷ M. Wańczowski, *Księga żałoby i śmierci*, dz. cyt., s. 271.

Komentarzem do osiemnastej zwrotki *Dies irae* może być *Tryptyk rzymski* – poemat papieża Jana Pawła II wydany w 2003 roku. Jest on poetycką sumą o sądzie Bożym. Refleksję Jana Pawła II nad tym eschatycznym wydarzeniem zrodziła wizja stworzenia i wizja Sądu Ostatecznego, które Michał Anioł pozostawił w kaplicy Sykstyńskiej. Obie te wizje łączy papież w *Tryptyku*:

Początek, który wyłonił się z niebytu
 posłuszny stwórczemu Słowu;
 Tutaj przemawia z tych ścian.
 A chyba potężniej jeszcze przemawia Kres.
 Tak, potężniej jeszcze przemawia Sąd.
 Sąd, ostateczny Sąd.
 Oto droga, którą wszyscy przechodzimy –
 każdy z nas³⁷⁸.

Chociaż papież koncentruje się głównie na Sądzie Ostatecznym, który jest kresem drogi każdego człowieka, to jednak początek tej drogi też stoi pod znakiem Sądu. Bóg stwarzając człowieka, obdarzył go wolnością. „Wolność prawdziwa to szczególniey znak obrazu Bożego w człowieku” (*Gaudium et spes*, nr 17). Człowiek nie jest więc zabawką dla Boga. Bóg nie steruje człowiekiem i równocześnie nie utrzymuje go w fałszywym przekonaniu, że jest wolny. Jednak, aby wolność nie stała się dowolnością, Bóg postawił pewne ograniczenia, aby ustrzec przed złem, jakiego człowiek nie przeczuwał ani nie dostrzegał. Choć Bóg strzeże wolności człowieka poprzez ograniczenia, to jednak dopuszcza, aby wolność człowieka stała się dowolnością. Stało się to już na samym początku za sprawą węża. Wąż wystąpił jako dobroduszny nauczyciel uczący człowieka emancypacji spod władzy Boga. Sprzeciw wobec Bożego ograniczenia wolności, a nawet postawienie się na miejscu Boga, aby decydować, co wolno, a czego nie wolno, przedstawił wąż jako postulat człowieka wyzwolonego. To sam człowiek powinien stać się Bogiem: „Tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5). Tej pokusie niezależności od Boga uległ Adam. Jego wybór wolności jako dowolności spotkał się z osądem ze strony Boga, który *Tryptyk* ukazuje w dialogu Boga z Adamem:

Pamiętasz Adamie? On na początku ciebie pytał „gdzie jesteś?”
 A ty odrzekłeś: „Ukryłem się przed Tobą, bo jestem nagi?”³⁷⁹.

Dialog Boga z Adamem ma w sobie coś z Sądu. Bóg nie musi uświadamiać Adamowi, że jest nagi. On sam się o tym przekonał. Adam przyznaje się do winy,

³⁷⁸ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s.17.

³⁷⁹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 25.

ale próbuje ją usprawiedliwić przed Bogiem, zrzucając winę na Ewę, a ona na węża (Rdz 3, 12–13). Bóg jednak nie przyjmuje tego usprawiedliwienia. Człowiek nie jest w stanie sam usprawiedliwić się przed Bogiem. Adam i Ewa tracą pierwotną sprawiedliwość, w której Bóg stworzył ludzi (Ef 4, 24). W utracie tej pierwotnej sprawiedliwości zawiera się kara. Kara ta nie została narzucona z zewnątrz przez Boga, lecz jest konsekwencją winy. Bóg uszanował wybór człowieka i zostawił go z jego wolnością jako dowolnością. Ta wolność się wyalienowała i zwróciła przeciwko człowiekowi. Konsekwencją wyalienowanej wolności jest korupcja, gorsza jeszcze niż powszechnie używane znaczenie tego słowa: zepsucie, demoralizacja, przekupstwo, łapownictwo, sprzedajność. Jakby dnem zła korupcji jest wewnętrzne zepsucie najlepszych idei. Przykładowo, szczytne hasła Rewolucji Francuskiej: wolność, równość, braterstwo zdegenerowały się i zmieniły w swoje przeciwieństwa. Po Rewolucji Francuskiej świat poznał wojny w takim wymiarze, w jakim przedtem były nie do pomyślenia. Bóg zostawił człowieka w świecie, który człowiek „poprawił” – z lepszego na gorszy. Zostawił go jednak z Protoewangelią, która daje nadzieję, że Bóg będzie pisał prosto na wykrzywionych przez człowieka liniach. Sąd nad pierwszymi ludźmi nie jest więc klasycznym ludzkim trybunałem. Bóg nie jest Bogiem zemsty, dlatego będzie zmierzał do usprawiedliwienia człowieka. Sąd na początku wskazuje na sąd u kresu. Wiąż między sądem na początku a sądem u kresu jest wyraźnie widoczna w Kaplicy Sykstyńskiej, w której Michał Anioł namalował wizję stworzenia i ogromny fresk przedstawiający Sąd Ostateczny. Elementem łączącym te obydwie historiozbowcze wydarzenia jest nagość: nagość Adama na początku i nagość sądzonych u kresu. Ona łączy obydwie sądy. Sądeni u kresu będą w sytuacji Adama sądzonych na początku. Sądeni u kresu są takimi jak Adam grzesznikami, którzy wykorzystywali swoją wolność przeciw Bogu, a właściwie przeciwko sobie. Budując bez Boga niebo na ziemi, gotowali sobie piekło. Przykład Adama nie był dla nich przestrożą. Sądeni nie mają żadnego usprawiedliwienia, tym bardziej, że przed Bogiem nic się nie ukryje. I to wyraża również nagość: „Nie ma stworzenia, które by było przed nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (Hbr 4, 13). O ile Temida ma przesłonięte oczy i można ją oszukać, o tyle Bóg widzi wszystko. Dlatego sąd u kresu będzie „prześwietleniem”³⁸⁰ grzeszników. Wyraża to *Tryptyk*:

Ostateczna przejrzystość i światło.

Przejrzystość dziejów –

Przejrzystość sumień

[...]

Nie zapominajcie: Omnia nuda et aperta sunt ante oculis Eius³⁸¹.

³⁸⁰ R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004, s. 94.

³⁸¹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 27.

Sąd u kresu połączony jest z paruzją, która będzie objawieniem: „Wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjścia” (2 Tes 2, 8). Paruzja powiązana z Sądem Ostatecznym będzie objawieniem Jezusa jako „Światłości” (J 8, 12), podobnie jak to miało miejsce w czasie Jego przemienienia na górze Tabor. Jezus jako Światłość będzie kryterium sądu. On objawi, kto jest synem światłości, a kto synem ciemności. Jego światło przeniknie poszczególnych ludzi, ich relacje oraz wszystkie wymiary świata. Sąd będzie więc prześwietleniem ludzi, tak że wszystko będzie odkryte i odsłonięte przed Tym, który jest Światłością i któremu wszyscy ludzie muszą zdać rachunek. Ten fakt budzi grozę, którą wyrażają słowa Psalmu: „Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, któż się ostoi?” (Ps 130, 3). Ratunkiem dla nagiego Adama w sądzie na początku i nagich sądzonych u kresu jest nagość Jezusa na krzyżu. Ten szczegół wskazuje na to, że wydarzenie krzyża jest również sądem. Pomiędzy sądem na początku a sądem u kresu znajduje się jeszcze jeden sąd, który Pierwsza Prefacja o Męce Pańskiej oddaje słowami: „Na krzyżu dokonał się sąd nad światem”. Sąd na krzyżu zapowiada wzgórze Moria, na co wskazuje *Tryptyk*:

Bo Bóg Abrahamowi objawił,
 czym jest dla ojca ofiara własnego syna – śmierć ofiarna.
 O Abrahamie – tak bowiem Bóg umiłował świat,
 że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył,
 miał żywot wieczny³⁸².

Tryptyk podziela przekonanie wielu Ojców Kościoła, że wzgórze Moria to Golgota:

O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria,
 jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz.
 Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna³⁸³.

Jezus przyjął na siebie winę Adama oraz winę wszystkich grzeszników – i ją usprawiedliwił na krzyżu, stając się sprawiedliwością (1 Kor 1, 30) Adama i wszystkich jego potomków. Usprawiedliwienie grzeszników dokonane na krzyżu pokazuje, że sprawiedliwość Boga jest inna niż sprawiedliwość Temidy – mitologicznej bogini sprawiedliwości. Ona jest uosobieniem rzymskiej koncepcji sprawiedliwości: oddać każdemu to, co mu się słusznie należy. Tymczasem Bóg jest miłosierny w swojej sprawiedliwości i sprawiedliwy w swoim miłosierdziu.

³⁸² Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 37.

³⁸³ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 35.

Bóg jako sprawiedliwy poważnie traktuje grzech. Osądził sprawcę grzechu, oddając go w ręce śmierci. Jednak jako miłosierny sprawił, że śmierć i potępienie przypadły Jemu samemu. Bóg wziął na siebie winę Adama i wszystkich, którzy niosą w sobie dziedzictwo Adama. Jezus – Boży Syn doświadczył na krzyżu sądu z wyrokiem i karą. Dzięki temu odwrócił sytuację Adama i dziedziców jego winy. Ze względu na ten sąd nad światem, który dokonał się na krzyżu, sąd u kresu nie będzie oderwany od Bożego miłosierdzia. To przekonanie wyraził również Michał Anioł umieszczając atrybuty męki Pańskiej na fresku w Kaplicy Sykstyńskiej. Sugerują one, że na sądzie Chrystus objawi swoje okazane na krzyżu miłosierdzie, którego doświadczą wszyscy grzesznicy. Oni zobaczą tego, którego przebili (Zach 12, 10). Dzięki temu sąd u kresu nie będzie tylko *dies irae*, lecz także *dies gratiae*. Ten sąd nie będzie jednak prowadził automatycznie do jakiegoś *happy endu*. Tak jak na początku, tak i u kresu, człowiek będzie wolny. Może zamknąć się wobec łaski i sam zgotować sobie *dies irae*. Łaska nie może zmusić człowieka do kochania Boga, dlatego Sąd jako *dies gratiae* nie przestaje być równocześnie *dies irae*. Gniew Boga jest bowiem koniecznym sposobem Jego prawdy, zawsze utożsamionej z miłością. Na sądzie u kresu ontologicznie-normatywnie spełni się czynienie prawdy w miłości (Ef 4, 15).

Jezus, który zgadza się ze wszystkim i wszystkimi, Jezus bez swojego świętego gniewu, bez surowości prawdy i prawdziwej miłości – taki Jezus nie jest prawdziwym Jezusem, jakim przedstawia Go Pismo, lecz godną politowania karykaturą. Przedstawienie „Ewangelii”, w której nie ma już powagi Bożego gniewu, nie ma nic wspólnego z Ewangelią biblijną. Prawdziwe przebaczenie jest zupełnie innym niż marne przyzwolenie. Przebaczenie wymaga wiele od obydwu stron: od przebaczonego i od tego, który przyjmuje przebaczenie. Jezus, który próbuje wszystko, jest Jezusem bez krzyża, ponieważ nie potrzeba już znoju krzyża, aby zbawić człowieka. Rzeczywiście, krzyż jest coraz bardziej wyinterpretowany z teologii i reinterpretowany jako tylko gorszący wypadek lub sprawa czysto polityczna³⁸⁴.

Sąd Ostateczny dzięki krzyżowi może być *dies gratiae*. Ponieważ jednak krzyż powiązany jest z prawdą czynioną w miłości, Sąd Ostateczny nie będzie amnestią, która rozumie i wybacza wszystko. Stąd nie traci on również charakteru *dies irae*. *Tryptyk rzymski* Jana Pawła II ukazuje sąd nad Adamem, który osiąga punkt kulminacyjny w sądzie nad światem dokonanym na krzyżu i staje się szczęśliwą winą w dniu Sądu Ostatecznego. Krzyż staje się więc progiem nadziei, który zostanie przekroczony na Sądzie Ostatecznym.

³⁸⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 417.

19. Oszczędź go, o dobry Boże,
 Jezus nasz, i w zgonu porze
 Daj mu wieczne spoczywanie.
 Amen.

Ostatnia zwrotka *Dies irae* jest modlitwą za zmarłych, która podpowiada eschatologiczny proces oczyszczenia, czyli czyśćciec. Ten proces wskazuje na to, że ostateczny los człowieka niekoniecznie musi być rozstrzygnięty w momencie śmierci. „Może być tak, że fundamentalna decyzja ludzkiego życia jest przesłonięta decyzjami drugorzędnymi i niejako trzeba ją dopiero odsłonić. Ten <międzystan> nazywa się w zachodniej tradycji czyśćcem”³⁸⁵. Według Benedykta XVI: „Jest to [...] 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” (*Spe salvi*, nr 47). Podane przez Benedykta XVI określenie procesu oczyszczenia znajduje ilustrację w napisanym przez Newmana w 1865 roku poemacie o czyścicy: *Sen Geroncjusza*. Newmanowska koncepcja czyścicy dochodzi do głosu w dialogu duszy z aniołem. Dusza pyta anioła:

Dlaczego-
 Powiedz, Aniele drogi! – żadnej teraz
 Nie czuję przed tym spotkaniem bojaźni?
 Przez całe ziemskie życie myśl o śmierci
 I sądzie była mi niezmiernie straszna.
 Tak, osaczała mię ona, widziałem
 Srogość Sędziego nawet w krucyfiksie.
 Teraz, gdy pora nadeszła, lęk umknął.
 Wążenie mojej doli – teraz, kiedy
 Ono tak bliskie jest – z radością cichą
 Czekam³⁸⁶.

Dusza zmierzająca do czyścicy nie czuje lęku przed srogim Sędzią. Stoi to w opozycji do dominującej jeszcze w czasach Newmana koncepcji czyścicy pochodzącej od Tomasza z Akwinu (1225–1274), według której czyściec był czasowym piekłem: „Ogień czyścicy i piekła jest ten sam. Z czego wynika, że dusze czyścicowe i potępieni są w tym samym miejscu [...] Ogień czyścicowy jest wieczny, co do substancji, ale czasowy, co do skutku”³⁸⁷. Czyściec według Tomasza jest raczej „przedsionkiem piekła”. Newmanowi bliższa jest wizji czyścicy Katarzyny z Genui (1447–1510). Według Katarzyny „Z wyjątkiem świętych w niebie, nie

³⁸⁵ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 207.

³⁸⁶ J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy...*, dz. cyt., s. 323.

³⁸⁷ Tomasz, *Suma teologiczna*, dz. cyt., Supp. 100/2.

przypuszczam, aby u kogokolwiek można spotkać zadowolenie równe temu, jakie odczuwa dusza w Czyścicu³⁸⁸. W nim bowiem nadzieja zbawienia staje się już pewnością.

To właśnie dlatego, żeś zawsze
 lękał się sądu, teraz się nie boisz [...]
 Spokój i radość, co w twojej duszy wschodzą,
 Są pierwopłodem nagrody dla ciebie,
 Zaczątkiem nieba³⁸⁹.

Czyściec jest więc „przedsionkiem nieba” i dlatego elementem oczyszczającym jest ogień miłości Bożej: „Że płomień Wiecznej Miłości przepala,

Zanim przemieni...³⁹⁰. Podobnie wypowiada się Katarzyna z Genui: „Kiedy wewnętrznie oświecona dusza rozważa w sobie ogień Miłości, jaki ją przyciąga do słodkiego Mistrza i Boga, cała jakby topnieje wskutek żaru płomiennej Miłości”³⁹¹. Oczyszczenie w ogniu miłości Bożej wywołuje w duszy wstyd z powodu popełnionych grzechów. Będzie on najsurowszą karą czyścica. Dlatego anioł mówi do duszy:

Kiedy więc [...]

Ujrzysz Sędziego [...] Miłość tobą

Owładnie, będziesz odtąd tęsknił za Nim,

Będziesz miał takie uczucie, jak gdybyś

Mógł jeno żalić się, że Ktoś tak błogi

Siebie samego tak krzywdził: pozwał,

Aby istota, jak ty podła, Jemu

Takie zniewagi wyrządzała podłe.

Jest w Jego oczach zadumanych taka

Wymowa, że cię aż do samej głębi

Przeniknie, wzruszy tak, iż znienawidzisz

Siebie i będziesz sam sobie obmierzył.

Bo choć bezgrzeszny jesteś teraz, mocno

Jak nigdy przedtem odczuwasz, żeś grzeszył,

i będziesz pragnął wymknąć się, uniknąć

Jego spojrzenia, a zarazem jakże

Będziesz pożądał, by na zawsze zostać

W światłości Jego pięknego oblicza.

Te dwa, tak sprzeczne i tak mocne bóle:

³⁸⁸ Katarzyna z Genui, *Rozprawa o czyścicu*, Wrocław 2001, s.34.

³⁸⁹ J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 324.

³⁹⁰ J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 331.

³⁹¹ Katarzyna z Genui, *Rozprawa o czyścicu*, dz. cyt., s. 49.

Tęsknota za Nim, kiedy Go nie widzisz,
I zawstydzenie sobą, gdy pomyślisz,
Że Go zobaczysz – one najprawdziwszym
i najdotkliwszym staną ci się czyśćcem³⁹².

W podobnym duchu wypowiada się Katarzyna z Genui: „Największą karą dla duszy w Czyśćcu jest widzieć na sobie coś, co nie podoba się Bogu, mieć świadomość dobrowolnego występku przeciw Dobroci Bożej”³⁹³. Tą karę jakby wzmaga świadomość miłości Boga objawionej w krzyżu Jezusa. Konfrontacja z tą miłością jest równocześnie cierpieniem i szczęściem duszy. Dojrzewa ona do miłości, która byłaby odpowiedzią na miłość ukrzyżowanego. Ten proces dojrzewania do miłości godnej ukrzyżowanego Emanuela anioł opisuje następująco:

... Chwała
Jego Imieniu! Duch gorliwy z moich
Rąk już się wyrwał jak strzała. Z niezmierną
Mocą miłości leci już ku stopom
Emanuela, tak umiłowanym,
Lecz nim dosięgnie ich, świętość przemożna,
Której poświata jako nimb ogromny
Otacza postać Ukrzyżowanego,
Pojmała tego ducha, przetrawiła
Płomieniem: bierny, cichy leży oto
Przed Tronem. Dusza szczęśliwa, cierpiąca!
Ona bezpieczna już: cała spalona
i ożywiona wejrzeniem ku Bogu³⁹⁴.

Podobną wypowiedź można znaleźć u Katarzyna z Genui:

Widzę również, jak z ognistego pieca miłości Bożej strzelają ku duszy promienie niby strzały rozpalone; przenikają one duszę na wskroś [...] Promienie te spełniają dwojaką czynność: najpierw oczyszczają, po wtóre wyniszczają. Przypatrz się złotu: im dłużej je topisz, tym lepsze wychodzi, a mógłbyś je topić do tego stopnia, że wypaliłbyś wszelką nieszlachetną domieszkę³⁹⁵.

W czyśćcu dochodzi do głosu jakby szczyt kultu Najświętszego Serca Jezusa. Istotą tego kultu jest odpowiedzieć miłością na miłość Serca Jezusowego. Finał czyśćca można wyrazić słowami: *Cor ad cor loquitur*, które Newman umieścił

³⁹² J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy...*, dz. cyt., s. 336.

³⁹³ Katarzyna z Genui, *Rozprawa o czyśćcu*, dz. cyt., s. 48.

³⁹⁴ J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy...*, dz. cyt., 341.

³⁹⁵ Katarzyna z Genui, *Rozprawa o czyśćcu*, dz. cyt., 51.

w swoim kardynalskim herbie. Autorem tych słów jest św. Franciszek Salezy (1567–1622). Newman był przekonany, że prawdziwa komunikacja międzyludzka jest możliwa bardziej na poziomie serca niż słów. Także Jezus mówi do ludzi ze swego Serca, przebitego na krzyżu włócznią żołnierza, a *de facto* ostrzem ludzkich grzechów. *Cor ad cor loquitur* – „Serce mówi do serca” – te słowa Newmana były tematem podróży apostolskiej Benedykta XVI do Wielkiej Brytanii w roku 2010. Beatyfikując Newmana, Benedykt XVI powiedział:

Motto kardynała Newmana: *cor ad cor loquitur*, czyli *Serce mówi do serca*, daje nam wzgląd w jego rozumienie życia chrześcijańskiego jako powołania do świętości, doświadczanej jako głębokie pragnienie ludzkiego serca wejścia w intymną komunie z Sercem Bożym³⁹⁶

To zapoczątkowane w doczesnym życiu człowieka wchodzenie w intymną komunie z Najświętszym Sercem Jezusa osiągnie finał w *czyścicu*, który stanie się przepustką do nieba. Chociaż słowa *czyściciec* nie ma w Biblii, to jednak proces oczyszczenia człowieka po śmierci, który chce oddać to słowo, nie jest ciałem obcym w Biblii. Newman sytuację dusz w *czyścicu* oddaje za pomocą Psalmu 90:

Tak my omdlewamy w Twoim gniewie; w rozsierdzeniu
Twoim cierpimy udrękę.
Postawiłeś nasze grzechy przed oczy Twoje, krąg dni naszych
w świetle Twego oblicza [...]
W poranku Twym będziemy napełnieni Twoim miłosierdziem –
będziemy się radować i weselić po wszystkie dni nasze³⁹⁷.

Czyściciec napełniony jest Bożym miłosierdziem, w którym dusza przechodzi od udręk powodowanych wspomnieniem grzechów do wiecznej radości i wesela. Newman wpisuje *czyściciec* w najważniejsze przesłanie Biblii – „Bóg jest miłością” (1J 4, 8). Ten Bóg, który jest miłością zadał ludziom przykazanie miłości o maksymalistycznym sformułowaniu: Boga trzeba kochać nade wszystko, a bliźniego wcale nie mniej, bo jak siebie samego (Mk 12, 30– 31). Chrześcijanie powinni być zatem maksymalistami, a nie minimalistami w miłości Boga i bliźniego. Z wypełnienia tego zadania zdają sprawę przed Bogiem. Stojąc przed obliczem Boga-Miłości zobaczą minimalizm swojej miłości ku Niemu i bliźnim. Uświadomią sobie rozpiętość pomiędzy ideałem miłości, który powinni osiągnąć, a minimalizmem realizacji tego ideału. Uświadomienie sobie tej rozpiętości wywoła wstyd

³⁹⁶ Benedykt XVI, *Kard. Newman służył Bogu swoim wybitnym intelektem oraz piórem*, „L' Osservatore Romano” (2010), nr 11 (327), s. 40.

³⁹⁷ J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 342.

i równocześnie pragnienie dojrzewania do ideału miłości. Bóg nie zostawia takiej duszy samej i swoją miłością pomaga jej osiągnąć ideał miłości, o którym mówi przykazanie. Gdy dusza dojrzeje do tego ideału, to miłując Boga „całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą”, a „swego bliźniego jak siebie samego” zjednoczy się z Tym, który jest miłością. Czyściec byłby więc dla Newmana dziełem „Bożej mądrości miłującej” lub „Mądrej miłości”³⁹⁸ i dlatego oczyszczającą miłością Boga. Czyściec jako oczyszczająca miłość Boga nie jest oddzielony barierą od miłości tych, których dusza pozostawiła na ziemi. Ich miłość do duszy w czyścicu może wyrazić się w modlitwie, o czym wspomina *Sen Geroncjusza*:

A Msze na ziemi i modlitwy w niebie
U Tronu Najwyższego cię wspomoga³⁹⁹.

Modlitwa jest więc jedną z form docierania miłości na *tamten świat*. Według Benedykta XVI: „Miłość może dotrzeć aż na tamten świat” (*Spe salvi*, nr 48). Papież uzasadnia modlitwę za zmarłych antropologicznie:

[...]żaden człowiek nie jest monadą zamkniętą w sobie samej. Istnieje głęboka komunika między naszymi istnieniami, poprzez wielorakie współzależności są ze sobą powiązane. Nikt nie żyje sam. Nikt nie grzeszy sam. Nikt nie będzie zbawiony sam. Nieustannie w moje życie wkracza życie innych: w to, co myślę, mówię, robię, działam. I na odwrót, moje życie wkracza w życie innych: w złym, jak i w dobrym. Tak więc wstawiennictwo za drugim nie jest dla niego czymś obcym, zewnętrznym, również po śmierci. W splocie istnień moje podziękowanie, moja modlitwa za niego mogą stać się niewielkim etapem jego oczyszczenia” (*Spe salvi*, nr 48).

Człowiek nie jest więc *samotną wyspą*, co pozostaje aktualne także po jego śmierci. Modlitwa za zmarłych dotyczy jakby jakościowej strony procesu oczyszczenia. Trudno bowiem mówić o ilościowej stronie procesu oczyszczenia, skoro nie da się przeliczać czasu ziemskiego na czas Boski. Według Ratzingera czyściec nie jest wieczny, lecz jest przejściem. Jednak pobyt w czyścicu wymyka się ziemskim miarom czasu. Nie można go kwalifikować jako krótkiego lub długiego – według miar czasu przejętych z fizyki. „Miara czasu” czyścica „leży w głębi przepaści ludzkiej egzystencji, która zostanie przemierzona i przepalona; przeliczanie takiego <czasu egzystencjalnego> na czas tego świata nie docenia szczególności ludzkiego ducha w jego odniesieniu do świata i w jego odróżnianiu się od niego”⁴⁰⁰. Czyściec widziany z perspektywy ziemskiego czasu byłby nadzieją zbawienia dla

³⁹⁸ J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 339.

³⁹⁹ J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 343.

⁴⁰⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 216.

wszystkich. Ta nadzieja przyjmuje postać modlitwy: „Oszczędź go, o dobry Boże, Jezu nasz, i w zgonu porze Daj mu wieczne spoczywanie”. Bez nadziei zbawienia taka modlitwa nie miałaby sensu. Tej nadziei nie można jednak uzasadniać, bo stanie się ona odrzuconą przez Kościół doktryną o apokatastazie. Ze względu na tę doktrynę Kościół Wschodni, chociaż modli się za zmarłych, odnosi się z rezerwą do nauki o czyścicu – właśnie z powodu jej bliskości z orygenistyczną ideą apokatastazy. Czyściec może przypominać ostatni świat z hipotezy wielości światów, w którym ostatecznie wszyscy wrócą do Boga. Radykalnym przeciwnikiem doktryny o czyścicu był Markos Eugenikos (1391–1444), główny prawosławny przeciwnik Unii Florenckiej. Odrzucał on doktrynę o czyścicu z dwóch powodów. Po pierwsze, uważał, że ta doktryna jest otwarciem furtki dla idei apokatastazy. Po wtóre, ogień czyścicowy Marek z Efezu wyobrażał sobie w kategoriach quasi-materialnych, co zamykało go na zobaczenie całej tej problematyki w perspektywie biblijnej symboliki ognia jako szczególnego wymiaru obecności samego Boga⁴⁰¹. Proces oczyszczenia po śmierci podpowiada doświadczenie życiowe. Według Benedykta XVI „[...] u większości ludzi w najgłębszej sferze ich istoty jest obecne wewnętrzne otwarcie na prawdę, na miłość, na Boga. Jednak w konkretnych wyborach życiowych jest ono przesłonięte przez coraz to nowe kompromisy ze złem” (*Spe salvi*, nr 45). Papieżowi obcy jest fundamentalizm, który postrzega tylko dwie barwy: czarną i białą. Świat jest bowiem wielobarwny: dobro wymieszane jest ze złem i dlatego nie można wytwarzać kontrastu między czarnym a białym. To wymieszanie dobra ze złem, nawet męczeństwa z bałwochwalstwem, zrodziło modlitwę za zmarłych. Taką modlitwę zaproponował Juda Machabeusz za żołnierzy poległych w walce o wolność wyznawania judaizmu, przy których jednak znaleziono przedmioty poświęcone bóstwom (2 Mch 12, 42–45). Ta modlitwa wyraża nadzieję, że choć fundamentalna decyzja ludzkiego życia jest przesłonięta decyzjami drugorzędnymi, to po śmierci jest szansa na jej uleczenie. Czyściec byłby więc finałem nadziei, która pojawiła się wraz z Protoewangelią daną po tym, jak „podłe grudy niskiej ziemi chciałyby się stać bogami”⁴⁰². Tej nadziei nie ma dla upadłych aniołów:

Nie dla nich brzaski albo zmierzchy,
Wzrastanie, upadanie;
Noc jeno, beznadziejna, czarna,
Albo dnia królowanie⁴⁰³.

⁴⁰¹ Zob. H. Chadwig, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego*, Kraków 2009, s. 338–344.

⁴⁰² J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 325.

⁴⁰³ J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 335.

Nadzieja jest natomiast dla upadłego człowieka.

Młodszym zaś synom po upadku
Nadzieja zaświtała;
Powoli, pewnie, w pięknie łaski
Wzeszła poranka chwała⁴⁰⁴.

Sekwencja *Dies irae* mogłaby równie dobrze zostać nazwana sekwencją *Dies gratiae*. Jest to sekwencja o chrześcijańskiej nadziei, której przedmiotem jest rzeczywistość eschatologiczna: nieśmiertelność duszy, czyściec, niebo, piekło, paruzja, powszechne zmartwychwstanie umarłych, Sąd Ostateczny i reintegracja kosmosu. Taki przedmiot nadziei nie wziął się *znikąd*, lecz z Biblii. Ten przedmiot nadziei stoi pod znakiem zbawienia z łaski. Z kolei łaska, która daje zbawienie, jest otwarta na współpracę ze strony wolnej woli człowieka. Łaska ta nie narzuca człowiekowi nieba, wbrew jego woli, lecz szanuje jego wybory, którymi odrzuca Boga, a tym samym wybiera piekło. To też jest Ewangelią, że Bóg szanuje wolność swoich stworzeń – wolność, która czyni je Jego obrazem. Trudno zatem zrozumieć, dlaczego *nożyce Buniniego* wycięły *Dies irae* z liturgii. Zadaje się, że wycięcie *Dies irae* z liturgii było zwycięstwem poprawności kościelno-teologicznej. Za prekursora tej poprawności kościelno-teologicznej można uznać amerykańkanizm, o którym Leon XIII (1810–1903) pisze:

Nowe te poglądy, o których mowa, polegają mniej więcej na tym, że dla łatwiejszego pociągnięcia innowierców do uznania prawdy katolickiej, należałoby Kościołowi bardziej zbliżyć się do ludzkości doszłej do pełnej już dojrzałości i pozbywszy się dawnej surowości, stać się wyrozumiałym dla aspiracji i poglądów współczesnych ludów. Wielu sądzi, że to się winno stosować nie tylko do karności do życia, lecz także i do nauczania wchodzących w skład skarbu wiary. Sądzą bowiem, że byłoby na dobre, w celu pociągnięcia opornych zamilczeć o niektórych prawdach jakoby mniejszej wagi, a przynajmniej na tyle je uszczuplić, żeby nie zachowały znaczenia, jakie im stale Kościół przypisywał⁴⁰⁵.

Współcześnie „wielu sądzi”, że argumentacja socjologiczna czy psychologiczna przemawia za przemilczeniem lub uszczupleniem nauczania należącego do depozytu wiary. Takie przemilczanie lub uszczuplanie nauczania należącego do depozytu wiary stanowi istotę poprawności kościelno-teologicznej. W szczególności przemilcza się lub uszczupla takie prawdy wiary jak: sprawiedliwość Boga, piekło, krzyż Jezusa i nieśmiertelność duszy. Z drugiej strony dochodzi

⁴⁰⁴ J.H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy...*, dz. cyt., s. 335.

⁴⁰⁵ Leon XIII, *Testem benevolentiae – O amerykańkanizmie*, w: *Modernizm potępiony przez papieża*, Sandomierz 2010, s. 28.

w ogrodach watykańskich do idolatrii, a gdy potem pojawia się koronawirus, to nazywa się go sprzymierzeńcem Matki Ziemi, bo dokonuje depopulacji. Oczywiście jest, że Pachamama nikogo nie karze i nikt nie złoży na nią skargi w Trybunale Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Tę współczesną poprawność kościelno-teologiczną można skomentować słowami Włodzimierza Sołowjowa (1853–1900):

Życie Kościoła nie pochodzi od śmiertelnej ludzkości, ale od Boga żywego [...] Kościół rządzony jest nie z dołu, lecz z góry, forma jego ustroju nie jest demokratyczna, ale teokratyczna. Otóż dlatego wybrani Apostołowie Chrystusowi i ich następcy[...], kiedy wydają swe orzeczenia nie mówią: „zdało się ludowi przez nas”, ale zawsze mówili i mówią: „zdało się Duchowi Świętemu i nam”⁴⁰⁶.

Za formułę poprawności kościelno-teologicznej można uznać te słowa: „Zdało się ludowi przez nas”. Przykładem poprawności kościelno-teologicznej jest nowy tekst „Mszy w czasie pandemii”, który został opublikowany 1 kwietnia przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Kolorem liturgicznym na tę mszę ma być kolor fioletowy, ponieważ formularz tej mszy ma mieć charakter pokutny. Trudno jednak dopatrzeć się charakteru pokutnego tej mszy, analizując chociażby modlitwę dnia:

Wszechmogący wieczny Boże, Ty jesteś najpewniejszą obroną w każdym niebezpieczeństwie i wysłuchujesz swoje dzieci wołające ufnie w utrapieniu, prosimy Cię, zmiłuj się łaskawie nad nami i daj wieczne życie zmarłym, pociechę płaczącym, uzdrowienie chorym, pokój umierającym, siłę tym, którzy poświęcają się w służbie zdrowia, ducha mądrości sprawującym władzę, a nam odważnej życzliwości wobec wszystkich, abyśmy mogli wspólnie oddawać chwałę Twojemu świętemu imieniu.

W dawnej mszy „pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiae” kolekta była następującą prośbą: „Boże, który nie chcesz śmierci grzesznika, lecz jego nawrócenia, wejrzyj łaskawie na lud zwracający się do Ciebie i łaskawie odwróć od niego bicze Twojego gniewu”. Owe bicze Bożego gniewu są wezwaniem do nawrócenia. Grzeszna demoralizacja ludzi może ściągnąć na nich gniew Boży, co objawia nazbyt wyraźnie Biblia. Kolekta „Mszy w czasie pandemii” w porównaniu z kolektą mszy „pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiae” została zredagowana w duchu poprawności kościelno-teologicznej. Należy oczekiwać, że ta poprawność kościelno-teologiczna w najbliższej przyszłości wytnie z doktryny katolickiej odpusty. W definicję bowiem odpustu wchodzi pojęcie „kary doczesnej

⁴⁰⁶ W. Sołowiow, *Zjednoczenie Kościołów i świat słowiański*, w: W. Sołowjow, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007, s. 133.

za grzech”. Następnie poprawność kościelna zabierze się za zadośćuczynienie, które jest jednym z trzech aktów penitenta. Według Soboru Trydenckiego:

Zadośćuczynienia nałożone jako kary bardzo odciągają od grzechu [...] W Kościele Bożym żadnej innej drogi nigdy nie uważano za bezpieczniejszą w celu oddalenia grożącej od Pana kary, od tej, by ludzie z prawdziwym bólem duszy często podejmowali dzieła pokutne. Do tego dochodzi i to, że gdy zadośćczyniac cierpimy za grzechy, upodabniamy się do Jezusa Chrystusa, który zadośćuczynił za nasze grzechy, i od którego pochodzi wszelka nasza możność⁴⁰⁷.

Wreszcie poprawność kościelno-teologiczna podda swoim nożycom samo zadośćuczynienie Jezusa na krzyżu, które jest przecież karą za grzechy wszystkich ludzi: „Chrystus bowiem również raz jeden umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych” (1P 3, 18). Poprawność kościelno-teologiczna przemilczająca i uszczuplająca te prawdy wiary, które wydają się być surowe, doprowadzi do chrześcijaństwa typu *happy-clappy*, czyli wesoło-klaszczącego chrześcijaństwa. Można je odnieść do wielu wspólnot, które odwołują się do nowego zesłania Ducha Świętego. Stawiają one nacisk na emocjonalne przeżywanie wiary wyrażające się głośnym śpiewem połączonym z klaskaniem, przy akompaniamencie gitar. W porównaniu z chrześcijaństwem typu *happy-clappy* chrześcijaństwo wyłaniające się z sekwencji *Dies irae* może uchodzić za zbyt surowe. Za zbyt surową może uchodzić koncepcja wolności liczącej się z bytem i wolą innych ludzi. Jednak taka koncepcja wolności sprawia, że przedmiot nadziei już wkracza w teraźniejszość – jako załączek tego, co ma nastąpić. W ten sposób to, co przyszłe, zmienia teraźniejszość. Dzięki nadziei chrześcijanin jest człowiekiem o podwójnym obywatelstwie, jak to ukazuje starochrześcijańskie pismo *List do Diogneta* (Επιστολή πρὸς Διόγνητον) Apologia ta powstała u schyłku II wieku, prawdopodobnie w Aleksandrii. Jest ono krótkim wykładem podstawowych zasad religii chrześcijańskiej skierowanym do poganina. Najbardziej znana wypowiedź *Listu do Diogneta* stwierdza, że:

Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. [...] Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba [...] czym jest dusza w ciele,

⁴⁰⁷ Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV* (red. A. Baron, H. Pietras) Kraków 2004, 499.

tym są w świecie chrześcijanie [...] Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata⁴⁰⁸.

Dzięki chrześcijanom przyszłe niebo wchodzi już w teraźniejszość ziemi. Ich nadzieja na nieprzemijające dobro już obraca bieg historii w dobro. Nie ma zatem konfliktu pomiędzy byciem obywatelem ziemi oraz byciem obywatelem nieba. Obywatelstwo nieba nie osłabia obywatelstwa ziemskiej ojczyzny, lecz je wzmacnia nowymi motywami. Z realizacji obywatelstwa nieba na ziemi zdadzą chrześcijanie sprawę w dniu Sądu Ostatecznego. Wyeksponowany w Portalu Chwały Apostoł Jakub przypomina, że to jemu na Sądzie Ostatecznym przypadnie rola egzaminatora z nadziei. Jeśli chrześcijanie żyjąc nadzieją, obracali bieg historii w dobro, to ich pielgrzymi kapelusze zostaną zastąpione niewiędnącym wieńcem chwały (1 P 5, 4) obywatela nieba.

4.4. EKUMENICZNE *DIES IRAE*

Ostatnia niedziela roku kościelnego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim nazywa się *Niedzielą Wieczności*. Święto to zogniskowane jest wokół nadziei na zmartwychwstanie umarłych połączonej z Sądem Ostatecznym. Motyw Sądu Ostatecznego przewija się przez całą Biblię, dlatego jest wspólnym dziedzictwem wiary ewangelików i katolików, o czym świadczy chociażby obecność *Dies irae* w *Śpiewniku Ewangelickim* (nr 277):

W sądu dzień, dzień trwóg i chwały
w gruzach legnie świat struchlały
głosy wieszczce znać to dały

Zadrży wszystek świat dokoła
gdy na straszny sąd powoła
z grobów trąba archanioła

Ujrzy z trwogą śmierć zdumiona
jak powstałe z ziemi łona
śpieszą na ten sąd plemiona

Sędzia prawy z ksiąg przeszłości
wszystkie tajne nieprawości
da nam umrzeć w dniu jasności

⁴⁰⁸ List do Diogneta, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, 364-365.

Któż tam wesprze duszę moją?
Któż zbawienia mego zbroją,
gdzie się nawet święci boją?

Straszny Twój majestat Panie!
Lecz Ty dajesz zmiłowanie.
Zbaw, gdy dusza na sąd stanie

Wspomnij, o mój Jezu drogi,
żeś zszedł dla mnie w ziemskie progi,
bym nie zginął w dzień ów srogi.

Tyś mnie szukał spracowany,
za mnieś na krzyż był wydany,
tym niech będę ratowany.

Boże, Sędzio sprawiedliwy,
odpuść grzech, bądź miłościwy,
nim nastąpi sąd straszliwy.

Magdalenę Tyś rozgrzeszył,
łotr z Twej łaski w raj pośpieszył,
tą nadzieją mnieś pocieszył.

Nie w mych modłach mam ufanie,
lecz w Twej łasce, że się stanie,
że mnie z piekiel wyrwiesz, Panie.

W poczcie świętych racz mnie stawić,
ode złego duszę zbawić
i z wiernymi błogosławić.

Dies irae można uznać za ekumeniczną sekwencję. Świadczy ona o wspólnej wierze ewangelików i katolików w Sąd Ostateczny. Jednak, gdy chodzi o szczegóły tej wiary, to pojawiają się różnice w kwestii relacji Sądu Ostatecznego do usprawiedliwienia grzesznika z łaski. Ta relacja rodzi następujący problem: Jeżeli do zbawienia wystarczy usprawiedliwienie z łaski dzięki Chrystusowi, do dla-czego uczynki człowieka zostaną poddane sądowi? Być może przekonanie, że sąd nad uczynkami człowieka może przesłonić usprawiedliwienie grzesznika z łaski doprowadziło do pokrycia warstwami tynku i pobiały malowidła Sądu Ostatecznego w kościele w Małujowicach, po przejściu go przez protestantów⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ *Malarski skarb kościoła w Małujowicach*, dz. cyt., s. 4.

Niemiecki teolog ewangelicki, emerytowany profesor Uniwersytetu w Bonn, doktor honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Gerhard Sauter (1935), nie ma problemu z obrazami Sądu Ostatecznego. Jak pisze: „Na wielkich średniowiecznych portalach kościołów znajdujemy obrazy sądu Chrystusa, podstawowego elementu wiary chrześcijańskiej: Jezus jest Sędzią świata, a ludzkość zostaje podzielona na zbawionych i potępionych”⁴¹⁰. Jednak obrazy Sądu Ostatecznego odczytuje Sauter w świetle doktryny o usprawiedliwieniu. Z jednej strony ewangelicki teolog uważa, że „istnieje na świecie sprzeciw wobec Boga i Jego Chrystusa”. Dlatego nikt „nie może usunąć słów Chrystusa, który na sprzeciw ten odpowiada: <Precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny> (Mt 25, 41). Słowa te wypowiada Jezus w opowiadaniu o sądzie ostatecznym i nikt nie odważy się ich usunąć. Z woli Boga pozostają one słowami Jezusa Chrystusa”⁴¹¹. Z drugiej jednak strony „Jezus nie jest sędzią, który występuje jako niebiański główny księgowy i sporządza bilans wszystkich operacji, w którym życie każdej jednostki ma swoje konto z pozycjami <Winien> i <Ma>. W tych okolicznościach nikt nie może mniemać, że przetrwa bez długu i winy”⁴¹². Jezus jest całkiem innym sędzią, takim który przeszedł przez sąd na krzyżu. Przypomina to „dziwne wydarzenie” – sędziowie Trybunału Konstytucyjnego są zarazem podsądnymi. Podobnie Jezus – „jako osądzony został przyjęty przez Boga i obarczony grzechami świata”⁴¹³. Sąd Ostateczny będzie miał zatem związek z sądem, który dokonał się nad Jezusem na krzyżu. Ten sąd przyniósł grzesznikom usprawiedliwienie z łaski, które rzutuje na ich uczynki będące przedmiotem sądu. Problem relacji pomiędzy usprawiedliwieniem a uczynkami został rozwiązany w *Obronie Wyznania augsburskiego*. Ta Księga Wyznaniowa Kościoła Luterńskiego ujmuje ten problem następująco: „Wiedziemy spór, czy dobre uczynki są same w sobie godne łaski i życia wiecznego, czy też cieszą się upodobaniem u Boga tylko ze względu na wiarę, która duchowo chwyta Chrystusa jako pośrednika”⁴¹⁴. Innymi słowy: czy dobre uczynki dają życie wieczne, czy też życie wieczne daje usprawiedliwienie, dzięki któremu uczynki znajdują upodobanie u Boga. Według Obrony Wyznania augsburskiego „nie zasługujemy też naszymi uczynkami na życie wieczne. Osiąga je bowiem wiara, ponieważ wiara nas usprawiedliwia i wywołuje upodobanie u Boga”⁴¹⁵. W konsekwencji „Bogu więc podobają się uczynki

⁴¹⁰ G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, Bielsko-Biała 1997, s. 196.

⁴¹¹ G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, dz. cyt., s. 194.

⁴¹² G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, dz. cyt., s. 189.

⁴¹³ G. Sauter, *Podstawowe pytania wiary*, dz. cyt., s. 194.

⁴¹⁴ *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, dz. cyt., 220.

⁴¹⁵ *Obrona Wyznania augsburskiego*, dz. cyt., s. 196.

miłosierdzia, które następują [...] po usprawiedliwieniu, a nie te, które je poprzedzają⁴¹⁶. Tam, gdzie Biblia mówi o uczynkach:

Trzeba wiedzieć, że nie należy wykluczać Chrystusa jako pośrednika [...] On sam powiada: „Beze mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5). Na podstawie tego drogowskazu można osądzić wszystkie cytaty o uczynkach. Dlatego, gdy dla uczynków przyznane zostaje życie wieczne, to przyznane zostaje usprawiedliwionym, ponieważ ani nie mogą ludzie czynić dobrze inaczej, jak tylko usprawiedliwieni [...] ani dobre uczynki nie cieszą się upodobaniem u Boga, bez Chrystusa jako pośrednika i bez wiary, a więc sprawiedliwości przyznane zostaje życie wieczne [...] „Daliście mi jeść” ...– dołączona zostaje jako owoc i świadectwo sprawiedliwości serca płynąca z wiary, a więc sprawiedliwości przyznane zostaje życie wieczne⁴¹⁷.

Wszystkie więc uczynki, o których mówi Biblia – także te z przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 31–46) – należy interpretować w świetle wypowiedzi z Ewangelii według św. Jana: „Beze mnie nic uczynić nie możecie”. Chrześcijanin wszystko czyni dzięki Chrystusowi, który przez łaskę usprawiedliwienia uzdalnia do dobrych uczynków. Ponieważ uczynki są pochodną usprawiedliwienia z łaski i dzięki wierze, ewangelicy odrzucają możliwość traktowania uczynków jako zasług dających prawo do życia wiecznego. Odrzucają stanowisko tych, którzy „nauczają, iż na żywot wieczny zasługuje się uczynkami z pominięciem wiary, która trzyma się Chrystusa jako pośrednika⁴¹⁸. Jednak dzięki usprawiedliwieniu, uczynki będące jego owocem, nie są bez znaczenia dla życia wiecznego. *Obrona Wyznania augsburskiego* stwierdza bowiem, „A ponieważ ludzie zostają przyjęci do łaski ze względu na wiarę, dlatego wszczepione w nas wypełnianie Zakonu cieszy się upodobaniem u Boga i ma swoją zapłatę w tym życiu i po tym życiu⁴¹⁹. *Nauczanie Obrony Wyznania Augsburskiego* jest zgodne chociażby z osiemnastym kanonem II Synodu w Orange (529): „Łaska nie jest wyprzedzana przez żadne zasługi. Za dobre uczynki, jeśli są spełniane, należy się nagroda; lecz łaska, która się nie należy, poprzedza je, aby były spełniane⁴²⁰. Ilustracją tego kanonu są słowa Cezarego z Arles:

Dla naszego zbawienia wyznajemy i wierzymy także w to, że w każdym dobrym dziele nie my zaczynamy i później doznajemy pomocy przez miłosierdzie Boga, lecz On sam bez żadnych uprzednich dobrych zasług tchnie i wiarę, i miłość do

⁴¹⁶ *Obrona Wyznania augsburskiego*, dz. cyt., s. 208.

⁴¹⁷ *Obrona Wyznania augsburskiego*, dz. cyt., s. 222.

⁴¹⁸ *Obrona Wyznania augsburskiego*, dz. cyt., s. 222.

⁴¹⁹ *Obrona Wyznania augsburskiego*, dz. cyt., s. 221.

⁴²⁰ II Synod w Orange, *Kanon 18*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 138.

siebie [...] Stąd trzeba [...] wierzyć, że godna podziwu wiara i owego łotra, którego Pan odwołał do ojczyzny w raju (Łk 23, 43), i setnika Korneliusza, do którego został posłany anioł Pański (Dz 10, 3), i Zacheusza zasłużyła sobie przyjąć samego Pana (Łk 19, 6), nie była z natury, lecz była dana przez hojność łaski Bożej⁴²¹.

II Synod w Arles odrzucił semipelagianizm, według którego wiara zaczyna się od aktu woli człowieka, a dopiero później dołącza się do niej łaska Boga. Semipelagianie używali metafory pierwszego kroku człowieka w kierunku Boga – człowiek sam dochodzi do wiary, a dalej prowadzi go Bóg. Według nauczania II Synodu w Orange jest dokładnie odwrotnie – łaska inicjuje każde dobro dotyczące zbawienia – zgodnie ze słowami Ewangelii: „Beze mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5) lub Apostoła Pawła: „Nie dlatego, żebyśmy uważali, iż jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz wiemy, że ta możliwość nasza jest z Boga” (2 Kor 3, 5)⁴²². Z przytoczonych tekstów biblijnych wynika zasada pierwszeństwa łaski. *Obronie Wyznania augsburskiego* obca jest natomiast możliwość współdziałania łaski z wolną wolą człowieka, o której naucza II Synod w Orange. Z jednej strony – według tego Synodu – „przez grzech pierwszego człowieka wolna wola została tak zgnębiona i osłabiona, że nikt potem albo nie może miłować Boga jak należy, albo wierzyć w Boga, albo działać ze względu na Boga, co jest dobre, jeśli go nie uprzedzi łaska Bożego miłosierdzia [...] Ta łaska [...] nie polega na wolnej woli, lecz jest udzielana hojnie przez Chrystusa [...]”⁴²³. Z drugiej jednak strony wolna wola choć „zgnębiona i osłabiona” nie jest „niewolna”, lecz zachowuje możliwość współdziałania z Chrystusem. Potwierdza to II Synod w Orange: „wierzymy także w to, że po przyjęciu przez chrzest łaski wszyscy ochrzczeni, z pomocą i ze współdziałaniem Chrystusa, mogą i powinni wypełnić to, co odnosi się do zbawienia duszy, jeśli zechcą wiernie się trudzić”⁴²⁴. Pomimo różnicy dotyczącej możliwości współdziałania łaski z wolną wolą człowieka, nauczanie *Obrony Wyznania augsburskiego* i II Synodu w Orange jest zgodne, gdy chodzi o zasadę pierwszeństwa łaski. Wszystkie więc uczynki, o których mówi Biblia – także te z przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 31–46) – należy interpretować w świetle wypowiedzi z Ewangelii według św. Jana: „Beze mnie nic uczynić nie możecie”. Łaska usprawiedliwiając grzesznika, pobudza go do pełnienia takich czynów, za które otrzyma nagrodę na Sądzie Ostatecznym. Nie inaczej naucza Sobór Trydencki. W 33 kanonach dołączonych do *Dekretu o usprawiedliwieniu*,

⁴²¹ II Synod w Orange, *Zakończenie w ujęciu biskupa Cezarego z Arles*, w: H. Denzinger, dz. cyt., s. 140.

⁴²² Zob. II Synod w Orange, *Kanon 7*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 136.

⁴²³ II Synod w Orange, *Zakończenie w ujęciu biskupa Cezarego z Arles*, dz. cyt., s. 140.

⁴²⁴ II Synod w Orange, *Zakończenie w ujęciu biskupa Cezarego z Arles*, dz. cyt., s. 140.

Sobór – zanim zaczął w nich potępiać nauczanie Reformatorów – przypomniał potępienie semipelagianizmu: „Gdyby ktoś mówił, że bez uprzedniego natchnienia Ducha Świętego i bez Jego wsparcia człowiek może wierzyć, mieć nadzieję, kochać i pokutować, jak należy, aby udzielona mu została łaska usprawiedliwienia – niech będzie wyklęty”⁴²⁵. W samym zaś *Dekrecie o usprawiedliwieniu* Sobór naucza, że „trzeba ukazywać życie wieczne jako łaskę miłosiernie przyobecną synom Bożym przez Jezusa Chrystusa i jako nagrodę, która wiernie ma być przyznana z obietnicy tego samego Boga za ich dobre uczynki i zasługi”⁴²⁶. Życie wieczne jest więc z łaski i równocześnie z uczynków inspirowanych łaską usprawiedliwienia. Ta łaska inspirowała dobre czyny, towarzyszy ich spełnianiu i to, co zainspirowała i pomogła wykonać – koronuje życiem wiecznym. Według Soboru:

Jezus Chrystus jako [...] szczep winny dla latorośli, nieustannie udziela usprawiedliwionym mocy, która zawsze poprzedza, towarzyszy i następuje po ich dobrych czynach, bez której one w żadnym razie nie mogłyby być miłe Bogu i zasługujące. Należy wierzyć, że usprawiedliwionym niczego już nie brakuje, aby czynami dokonany w Bogu, zadośćuczynili prawu Bożemu w tym życiu i zasłużyli sobie prawdziwie na życie wieczne⁴²⁷.

Innymi słowy: „łaskawość wobec wszystkich ludzi jest tak wielka, iż chce On swoje dary traktować jako ich zasługi”⁴²⁸. Łaska nie jest więc jakimś *superadditum* do natury człowieka, lecz jest jej zawartością. To nie tyle człowiek czyni dobro w łasce, ale to łaska jest tym dobrem. Sądowni Bożemu będą więc podlegać czyny człowieka zdziałane z łaski i w łasce. Na Sądzie Ostatecznym łaska jakby ukoronuje te czyny życiem wiecznym. Dlatego też Sąd Ostateczny będzie *dies gratiae*, dla tych, którzy żyli z łaski i w łasce, którzy z Chrystusem wszystko, co miłe Bogu, potrafili uczynić. Natomiast będzie to sąd surowy dla złych, którzy „nie dlatego giną, że nie mogli być dobrymi, lecz że nimi być nie chcieli”⁴²⁹, czyli nie chcieli dać się zainspirować łasce do dobrych czynów i nie chcieli w towarzystwie łaski ich spełniać. Dlatego według Soboru Trydenckiego „każdy z nas winien mieć przed oczyma tak samo surowość i sąd, jak miłosierdzie i dobroć [...] całe życie

⁴²⁵ Sobór Trydencki, *Kanony o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, dz. cyt., s. 313.

⁴²⁶ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, dz. cyt., s. 309.

⁴²⁷ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, dz. cyt., s. 309.

⁴²⁸ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych IV*, dz. cyt., s. 309.

⁴²⁹ Synod w Walencji, *Predestynacja, Kanon 2*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 215.

człowieka zostanie sprawdzone i osądzone nie sądem ludzkim, ale Bożym, który [...] <każdemu odda wedle jego czynów>⁴³⁰.

Porównując nauczanie *Obrony Wyznania augsburskiego z Dekretem o usprawiedliwieniu* można powiedzieć, że to nauczanie łączy zasada pierwszeństwa łaski, natomiast dzieli – możliwość współdziałania z łaską. Odrzucenie tej możliwości współdziałania z łaską potępia kanon 4:

Gdyby ktoś mówił, że ludzka wolna wola, poruszana i pobudzana przez Boga, w niczym nie współdziałała z Bożym pobudzeniem i wezwaniem, przez co przysposobiałaby się i przygotowywała na otrzymanie łaski usprawiedliwienia, ani nie może się sprzeciwić, jeśli by chciała, ale jak coś bezdusznego niczego w ogóle nie czyni i pozostaje bierna – niech będzie wyklęty⁴³¹.

Różnice dotyczące współdziałania z łaską wynikają z odmiennych teologicznych antropologii. Katolicka antropologia idzie za Apostołem Janem, który naucza o potrójnej pożądlivości: ciała, oczu i pysze tego życia (1 J 2, 16). W tej potrójnej pożądlivości katolicka antropologia widzi konsekwencje grzechu pierwotnego, które osłabiają wolną wolę człowieka, lecz nie pozbawiają jej możliwości współdziałania z łaską. Jak to trafnie ujął św. Augustyn: łaska „nie chcącego uprzedza, by chciał, a kiedy już chce, to przychodzi, by nie na próżno chciał”⁴³². Z kolei antropologia ewangelicka idzie za Apostołem Pawłem, który naucza o mieszkającym w człowieku grzechu (Rz 7, 17). To zamieszkanie grzechu w człowieku jest konsekwencją grzechu pierwotnego, która czyni wolę niewolną i tym samym wyklucza możliwość jej współdziałania z łaską. Różnice dotyczące woli – tego, czy jest wolna, czy niewolna – generują różnice dotyczące teologicznej antropologii, która jest bazą dla nauki o usprawiedliwieniu. *Obronę Wyznania augsburskiego i Dekret o usprawiedliwieniu* Soboru Trydenckiego próbuje pogodzić *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Według *Wspólnej deklaracji* ewangelicy i katolicy wyznają wspólnie, że:

Dobre uczynki – życie chrześcijańskie we wierze, nadziei i miłości – wynikają z usprawiedliwienia i są jego owocami. Gdy usprawiedliwiony żyje w Chrystusie i działa w ramach otrzymanej łaski, wówczas, mówiąc biblijnie, przynosi dobry owoc⁴³³.

⁴³⁰ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 311.

⁴³¹ Sobór Trydencki, *Kanony o usprawiedliwieniu*, dz. cyt., s. 313.

⁴³² Cytat za: W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, s. 45.

⁴³³ Światowa Federacja Luterńska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: S. C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy*, Warszawa 2001, s. 107.

Do tego wielce obiecującego stwierdzenia „Wyznajemy wspólnie” dołączony jest jednak protokół rozbieżności. Katolicki protokół rozbieżności broni pojęcia „zasługa”: „Gdy katolicy trzymają się dobrych uczynków rozumianych jako <zasługa>, to pragną powiedzieć, że uczynom tym według biblijnego świadectwa jest obiecana zapłata w niebie”⁴³⁴. Z kolei według ewangelickiego protokołu rozbieżności: „Dobre uczynki chrześcijanina luteranie uważają za <owoce> i <znaki> usprawiedliwienia, nie za własne <zasługi>, natomiast życie wieczne [...] rozumieją jako niezasłużoną <zapłatę> w znaczeniu spełnienia wobec wierzących Bożej obietnicy”⁴³⁵. *Aneks do Wspólnej deklaracji* nie zawiera już tego protokołu rozbieżności, a naukę o relacji usprawiedliwienia i uczynków rozpatruje w perspektywie Sądu Ostatecznego. Według *Aneksu*:

Na Sądzie Ostatecznym usprawiedliwieni będą sądzeni także na podstawie ich uczynków (por. Mt 16,27; 26,31-46; Rz 2,16; 14,12; 1 Kor 3,8; 2 Kor 5,10 etc.). Zmierzamy do Sądu, w którym Bóg w swym łaskawym wyroku przyjmie wszystko, co w naszym życiu i postępowaniu jest zgodne z Jego wolą. Lecz wszystko, co niewłaściwe w naszym życiu, zostanie odsłonięte i nie wejdzie do życia wiecznego. Również *Formuła Zgody* stwierdza: „Taka bowiem jest wola i taki jest wyraźny nakaz Boży, by wierzący wykonywali dobre uczynki, które Duch Święty sprawuje w wierzących, które też Bóg Ojciec dla Chrystusa przyjmuje i uznaje za miłe i za które obiecuje wspaniałą nagrodę w tym i przyszłym życiu” (FZ: SD IV, 38). Wszelka nagroda jest jednak nagrodą z łaski, wobec której nie możemy wysuwać żadnych roszczeń⁴³⁶.

Aneks próbuje również uzgodnić rozbieżności dotyczące możliwości współdziałania wolnej woli z łaską podkreślając, że chociaż usprawiedliwienie dokonuje się z łaski, a nie z uczynków, to jednak działanie łaski nie wyklucza działania człowieka. Mimo że to Bóg jest sprawcą chcenia i działania człowieka zgodnego z Jego wolą (Flp 2, 12), możliwe jest współdziałanie człowieka z łaską przez moc Ducha Świętego. Na poparcie tego uzgodnienia *Aneks* przytacza słowa *Formuły Zgody*: „Duch Święty najpierw [...] rozpoczął w nas przez Słowo i Sakramenty swoje dzieło nowonarodzenia i odnowy, tak że następnie możemy i mamy prawdziwie współdziałać przez moc Ducha Świętego” (2C)⁴³⁷. Takie uzgodnienie – dotyczące możliwości współdziałania człowieka z łaską przez moc Ducha Świętego – zbliża

⁴³⁴ Światowa Federacja Luterkańska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja...*, dz. cyt., s. 107.

⁴³⁵ Światowa Federacja Luterkańska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja...*, dz. cyt., s. 107–108.

⁴³⁶ *Oficjalne wspólne oświadczenie podpisane w Augsburgu 31 października 1999r.*, w: S. C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy*, dz. cyt., s. 125.

⁴³⁷ *Oficjalne wspólne oświadczenie...*, dz. cyt., s. 124.

się do poglądu Karla Bartha dopuszczającego możliwość współdziałania człowieka z Duchem Świętym. Barth odrzuca emanacjanizm, według którego tylko Duch Święty jest aktywnym podmiotem wolności chrześcijanina będącego tylko kanałem, przez który płynie działanie Boga. Barth odrzuca również synergizm, według którego ludzka wolność współpracuje z Duchem Świętym, wynikiem czego jest zbawienie. Według Bartha Duch Święty nie pozbawia człowieka jego aktywności ani nie bierze jej pod kontrolę. Barth nie przeczy możliwości współpracy człowieka z Duchem Świętym, lecz zaprzecza, że efektem tej współpracy jest zbawienie. Chociaż Duch Święty uzdalnia ludzką wolność do działania, to jednak człowiek może przyjąć zbawienie jako dar⁴³⁸. Pogląd Bartha, z jednej strony zbiega się z nauczaniem *Dekretu o usprawiedliwieniu* w tym, że życie wieczne jest łaską miłosiernie przyobiecana synom Bożym przez Jezusa Chrystusa, ale z drugiej strony nie zgadza się z tym, że życie wieczne jest również nagrodą przyznawaną z obietnicy Boga za dobre uczynki. Bliższa nauczaniu *Dekretu o usprawiedliwieniu* jest *Formuła Zgody*. Z jednej strony naucza ona o uczynkach, które w wierzących sprawuje Duch Święty. W tym nauczaniu nie idzie jednak tak daleko jak Barth, który nie przeczy możliwości współpracy człowieka z Duchem Świętym. Z drugiej jednak strony *Formuła Zgody* idzie dalej niż Barth, bo naucza nie tylko o tym, że zbawienie jest darem, ale dopuszcza, że uczynki, które Duch Święty sprawuje w wierzących, Bóg Ojciec dla Chrystusa przyjmuje, uznaje za miłe i obiecuje za nie wspaniałą nagrodę nie tylko w tym, ale i w przyszłym życiu. W tym nauczaniu *Formuła Zgody* zbliża się do *Dekretu o usprawiedliwieniu*. Pomimo rozbieżności w szczegółach – dotyczących wyjaśnienia współdziałania przez moc Ducha Świętego i życia wiecznego nie tylko z łaski, ale i uczynków z łaski – dokument ewangelicko-katolickiego dialogu *The Hope of Eternal Life* stwierdza, że usprawiedliwienie z łaski przez wiarę i Sąd Ostateczny nad uczynkami są nauczane przez Biblię i dlatego nie mogą być w konflikcie⁴³⁹. O tym, że nauczanie o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę i nauczanie o Sądzie Ostatecznym nad uczynkami nie wykluczają się świadczy nauczanie Benedykta XVI zawarte w *Katechezach o św. Pawle*. Według Apostoła Pawła:

Człowiek nie jest w stanie stać się „sprawiedliwy” dzięki własnym czynom, ale może naprawdę stać się „sprawiedliwy” przed Bogiem tylko dlatego, że to Bóg obdarza go swoją „sprawiedliwością”, przyłączając go do Chrystusa, swego Syna. Człowiek dostępuje tego zjednoczenia z Chrystusem przez wiarę. W tym sensie św. Paweł mówi nam, że nie nasze uczynki, lecz wiara czyni nas „sprawiedliwymi”⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Zob. G. Hunsinger, *The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit*, w: *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, s. 182–187.

⁴³⁹ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 51–52.

⁴⁴⁰ Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, Kraków 2009, s. 125.

Dlatego „wyrażenie *Lutra sola fide* jest prawdziwe, jeśli nie przeciwstawia się wiary miłosierdziu, miłości”⁴⁴¹. Wiara bowiem nie jest jakąś myślą, opinią czy ideą, lecz komunią z Chrystusem i dlatego staje się miłością. „Dlatego św. Paweł w Liście do Galatów, w którym przede wszystkim rozwinął swoją naukę o usprawiedliwieniu, mówi o wierze działającej przez miłość (por. Ga 5, 14)”⁴⁴². O wiarę czynną przez miłość pyta sędzia z przypowieści o sądzie ostatecznym (Mt 25, 31–46). Jedynym kryterium tego sądu jest miłość. Sędzia pyta tylko o jedno:

Odwiedziłeś Mnie, gdy byłem chory? Gdy byłem w więzieniu? Dałeś Mi jeść, gdy byłem głodny, przyodziałeś Mnie, gdy byłem nagi? O sprawiedliwości decyduje miłość [...] Nie ma sprzeczności pomiędzy tą Ewangelią i św. Pawłem. To ta sama wizja, zgodnie z którą komunია z Chrystusem, wiara w Chrystusa tworzy miłość. A miłość realizuje komunię z Chrystusem. Zjednoczeni z Nim, jesteśmy sprawiedliwi, i tylko w ten sposób⁴⁴³.

Paweł powtarza więc to, co powiedział sam Jezus w przypowieści o Sądzie Ostatecznym. Usprawiedliwienie przez wiarę oznacza powołanie do miłości, która będzie kryterium na sądzie ostatecznym. Nauczanie Apostoła Pawła o usprawiedliwieniu z wiary nie stoi w sprzeczności zarówno z przypowieścią o Sądzie Ostatecznym w Ewangelii według św. Mateusza, jak również z nauczaniem św. Jakuba o martwej wierze bez uczynków (Jk 2, 2–4).

W rzeczywistości, podczas gdy Paweł troszczy się przede wszystkim o to, by wykazać, że wiara w Chrystusa jest konieczna i wystarczająca, Jakub kładzie nacisk na relacje zależności między wiarą i uczynkami (por. Jk 2, 2–4). Dlatego zarówno w przekonaniu Pawła, jak i Jakuba wiara wyrażająca się w miłości świadczy o darmowym darze usprawiedliwienia w Chrystusie⁴⁴⁴.

Dla Benedykta XVI nie ma więc sprzeczności pomiędzy usprawiedliwieniem, uczynkami i sądem. Usprawiedliwienie dokonuje się dzięki wierze czynnej przez miłość, która będzie kryterium Sądu Ostatecznego. Sąd Ostateczny łączy się z Sądem Szczegółowym po śmierci. Ten sąd nigdy nie był czynnikiem dzielącym ewangelików i katolików⁴⁴⁵. Choć sam termin „sąd szczegółowy” nie występuje w Biblii, to jednak niektóre teksty podpowiadają wydarzenie, które ten termin chce oddać. Tym wydarzeniem jest osądzenie zaraz po śmierci duszy ludzkiej – odłączonej od ciała – decydujące o jej zbawieniu lub potępieniu. Według

⁴⁴¹ Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁴² Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁴³ Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, dz. cyt., s. 123.

⁴⁴⁴ Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁴⁵ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., II, s. 43.

dokumentu *The Hope of Eternal Life* najbardziej przekonującym świadectwem Nowego Testamentu, które odróżnia Sąd Szczegółowy od Sądu Ostatecznego jest fragment Apokalipsy (Ap 6, 9)⁴⁴⁶: „ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego”. Fakt, że ci męczennicy są „pod ołtarzem” i „dano każdemu z nich białą szatę” (Ap 6, 11), sugeruje, że zostali oni już osądzeni i w wyniku tego osądu uznani zostali za godnych bycia z Bogiem. Osądzone już dusze męczenników pytają jednak o jeszcze inny, przyszły sąd: „Jak długo jeszcze, Władco Święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi” (Ap 6, 10). Tekst Apokalipsy zakłada więc milcząco Sąd Szczegółowy i wskazuje na jeszcze jeden sąd w bliżej nieokreślonej przyszłości. Przedstawiciele luteranńskiej ortodoksji⁴⁴⁷ zakładali Sąd Szczegółowy po śmierci. Jednym z nich jest Leonhard Hutter (1563–1616), autor *Compendium locorum theologicorum* (Teologiczny podręcznik podstawowych pojęć), którego ostatnie wydanie ukazało się w 2000 roku. Według Huttera po śmierci dusza żyje oddzielona od ciała, bo jest nieśmiertelna. W tym stanie pośrednim pomiędzy opuszczeniem ciała i ponownym zjednoczeniu z ciałem w momencie jego zmartwychwstania dusza przeżywa przedsmak nieba lub piekła. Dusze pobożnych podczas tego stanu pośredniego są w rękach Boga, a dusze bezbożnych znajdują się na miejscu męki. W dniu ostatecznym Chrystus przyjdzie na sąd i zmartwychwstałym pobożnym da życie wieczne, a zmartwychwstałym bezbożnym wieczne potępienie. Eschatologia Huttera zakłada więc Sąd Szczegółowy nad duszą po śmierci ciała i wprost mówi o przyszłym Sądzie Ostatecznym⁴⁴⁸. W nowszych ujęciach protestanckiej eschatologii brakuje odniesień nawet tych nie wprost do Sądu Szczegółowego. Związane jest to z reinterpretacją Sądu Ostatecznego w duchu idei powszechnego pojednania. Jako przykład może służyć eschatologia Jürgena Moltmanna. Według tego reformowanego teologa oczekiwanie Sądu Ostatecznego pobudzało wyobraźnię chrześcijan. W tym wielkim rozrachunku Boga z ludzkością widziano tylko dwa rozstrzygnięcia: wieczne życie i wieczna śmierć. Sąd Ostateczny był nadzieją tylko dla wszystkich ofiar w historii świata i dlatego budził przerażenie. Ludzie przerażeni perspektywą Sądu Ostatecznego zwracali się o pociechę i ratunek do Kościoła dysponującego środkami łaski.

⁴⁴⁶ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., II, s. 44.

⁴⁴⁷ Ortodoksja luteranńska rozwinęła się szczególnie po klęsce protestantów w wojnie szmalckaldzkiej (1548). Tzw. *interim lipskie*, czyli tymczasowy układ między pokonanymi zwolennikami Reformacji i jej przeciwnikami był daleko idącym kompromisem. Ugodowy Melancton uznał jako rzeczy obojętne (*adiaphora*) – siedem sakramentów, święto Bożego Ciała, kult obrazów, znaczenie dobrych uczynków dla zbawienia i zmodyfikował naukę o Komunii Świętej. Tym teom sprzeciwili się uczniowie i współpracownicy Lutera, a przede wszystkim Flacius Illyricus oraz Mikołaj Amsdorf. Odtąd narasta prąd luteranńskiej ortodoksji, która odcina się – w imię czystości doktryny – od wszystkich innych wyznań i wywiera wpływ na Kościół luterancki przez sto lat.

⁴⁴⁸ H. G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990, s. 343–344.

Przerażenie Sądem Ostatecznym powodowało, że chrześcijanie nie potrafili w nim odkryć Ewangelii. Sąd był przede wszystkim *Dies irae*. Moltmann cytuje tylko pierwszą zwrotkę tej sekwencji dodając, że wyrażała ona katolicki traktat o eschatologii, którego elementami były: śmierć, sąd, czyściec i piekło oraz paruzja, zmartwychwstanie umarłych i Sąd Ostateczny. Od tak ujmowanej katolickiej eschatologii różniła się protestancka eschatologia, która odważnie stawiała pytania: Czy Sąd Ostateczny będzie miał tylko dwa rozstrzygnięcia, czy też tylko jedno – wszyscy będą zbawieni w nowym stworzeniu?⁴⁴⁹ Moltmann daje pozytywną odpowiedź na drugie pytanie – wynikiem Sądu Ostatecznego będzie powszechne pojednanie. Ono dokonało się już na krzyżu. W głębi cierpienia Syna Bożego zrodziła się łaska, która z istoty swej jest darmowa i dlatego przekracza schemat zasługa-zapłata. Powszechne pojednanie, które dokonało się na krzyżu, objawi się na Sądzie Ostatecznym. Na tym sądzie całe zło historii zostanie osądzone i zniszczone. Natomiast wszyscy grzesznicy, łącznie z upadłymi aniołami, zostaną wyzwoleni i przemienieni w ich prawdziwą, stworzoną istotę. Bóg jest bowiem wierny dziełu stworzenia. Temu, co stworzył, nie pozwoli pójść na zatracenie. Z tego względu Sąd Ostateczny jest najbardziej radosną nowiną. Jej powodem jest i to, że mordercy nie tylko nie będą triumfować nad swoimi ofiarami, ale nie będą na wieczność mordercami swoich ofiar⁴⁵⁰. Podczas, gdy np. Moltmann głosi powszechne pojednanie, współczesny człowiek coraz bardziej popada w *religijną niemuzykalność*. Ta *religijna niemuzykalność* powoduje, że człowiek pozostaje głuchy na orędzie o sądzie Bożym, nawet gdyby jego wynik oznaczał powszechne pojednanie. Człowiek dotknięty *religijną niemuzykalnością* obojętnie reaguje na powszechne pojednanie czy też możliwość wiecznego potępienia. To pierwsze nie jest dla niego źródłem radości, a to drugie – źródłem przerażenia. Horst Georg Pöhlmann przedstawiając dawne i współczesne koncepcje eschatologii protestanckiej i katolickiej, omawia również współczesne laickie koncepcje eschatologii, które banalizują, a nawet profanują wydarzenie śmierci⁴⁵¹. To banalizowanie i trywializowanie śmierci oddaje wiersz szwajcarskiego poety Kurta Martiego (1921–2017) ze zbioru *Leichenreden*:

Po śmierci przyjdą rachunki
za trumnę, pogrzeb i grób
po śmierci przyjdą szukający mieszkania
i zapytają czy jest ono do nabycia
po śmierci przyjdą robiący interes na pomnikach
po śmierci przyjdzie ubezpieczenie na życie.

⁴⁴⁹ Zob. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 262–263.

⁴⁵⁰ Zob. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 283–284.

⁴⁵¹ Zob. H. G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, dz. cyt., s. 340–375.

Dla religijnie niemuzycznego człowieka śmierć rodzi szereg pytań: o rachunki, mieszkanie, pomnik, wypłatę z ubezpieczenia na życie, ale nie rodzi pytania: co po śmierci? Pöhlmann zauważa jednak, że to pytanie stawiane jest inaczej. Ilustruje to opowiadaniem *Tunel* innego szwajcarskiego pisarza Friedricha Dürrenmatta (1921–1990). Protagonistą tego opowiadania jest dwudziestoczteroletni student, wciąż zależny od rodziców, zajęty badaniami na uniwersytecie. Udaje się tam pociągiem, z zaplanowanym dwugodzinnym czasem podróży. Po chwili jego niepokój wzbudza długo ciągnący się tunel, który podczas wcześniejszych wypraw nie rzucił mu się w oczy. Z czasem jego napięcie wzrasta, choć nie ma to odzwierciedlenia w postawie pozostałych podróżnych, którzy wydają się być spokojni. Konduktor zapewnia studenta, że wszystko jest w najlepszym porządku. Dwudziestoczterolatek zmierza więc do kierownika pociągu, który jednak nie jest w stanie mu wytłumaczyć dziwnej sytuacji. Razem udaje im się dostać do lokomotywy. Pomieszczenie maszynisty okazuje się być puste, jako iż ten wyskoczył z pociągu już pięć minut po rozpoczęciu podróży. Lokomotywa nie daje się już kontrolować, hamulce awaryjne nie działają, a rozpedzony pociąg zmierza w czarną otchłań. Student, który miał na sobie początkowo okulary słoneczne, widząc zbliżające się nieszczęście, spogląda odważnie śmierci w oczy. Wreszcie pada pytanie kierownika: „Co robić?”. Odpowiedź pada szybko – „Nic”. Tym słowem „nic” kończy się opowiadanie w wersji wydanej w 1978 roku. Dürrenmatt opuścił ostatnie zdanie, które w języku niemieckim brzmi: „Gott ließ uns fallen, und so stürzen wir denn auf ihn zu” (Bóg pozwolił nam upaść, tak więc rzucimy się na Niego). W zakończeniu wersji *Tunelu* sprzed 1978 roku pojawia się pytanie o Boga. Natomiast nowa wersja opowiadania sugeruje nicość, która obejmuje człowieka w środku jego życia. O ile Bóg pozwala upaść, i jest to upadek na Niego, to zasadnym jest pytanie o sąd. Jeżeli natomiast człowiek upada w nicość, to nie sensu pytać o żaden sąd, także ten zakończony powszechnym pojednaniem, o którym mówił Moltmann. Moltmann krytykuje katolickiego teologa Michaela Schmausa (1897–1993) za to, że zbyt dużo pisze o eschatologii indywidualnej, do której należy również zagadnienie Sądu Ostatecznego, a nie przejawia większego zainteresowania uniwersalną eschatologią⁴⁵². W drugim tomie swojej dogmatyki *Der Glaube der Kirche* Schmaus wyklada najpierw uniwersalną eschatologię na 35 stronach⁴⁵³, a następnie indywidualną eschatologię na 53 stronach⁴⁵⁴. Większa objętość indywidualnej eschatologii bierze się stąd, że bulla Benedykta XII (1285–1342) *Benedictus Deus* (1336) pozwala do niej włączyć czyściec, niebo i piekło, a w konsekwencji szerzej potraktować Sąd Szczegółowy⁴⁵⁵. Dla Schmausa

⁴⁵² J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁵³ Zob. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, s. 725–760.

⁴⁵⁴ Zob. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, dz. cyt., s. 760–813.

⁴⁵⁵ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 270–271.

Sąd Szczegółowy jest ostatnią możliwością otrzymania łaski przez człowieka. Ponieważ ta łaska jest samoudzielaniem się Boga człowiekowi, dlatego ten, kto w śmierci przyjmie łaskę, należy na zawsze do Boga. Natomiast ten, kto odrzuca łaskę w momencie śmierci, na zawsze odwraca się od Boga⁴⁵⁶. Sąd Szczegółowy jawi się więc jako jeszcze jedna szansa podjęcia przez człowieka współdziałania z łaską, dlatego jest on samosądem człowieka. Ten samosąd człowieka staje się sądem Boga. Ten samosąd człowieka nie jest jakimś zewnętrznym przymusem, lecz jego wyborem. Sąd Szczegółowy ma więc podwójne znaczenie. Może on być sądem wyzwalamym człowieka ku zbawieniu lub też sądem ku potępieniu⁴⁵⁷. Koncepcja Sądu Szczegółowego w ujęciu Schmausa opiera się na możliwości współdziałania człowieka z łaską. Taką możliwość odrzuca Moltmann, dlatego jego koncepcja Sądu Ostatecznego – jako powszechnego pojednania – jest jednostronną predestynacją wszystkich ludzi do zbawienia. Ratzinger, któremu Schmaus pisał recenzję habilitacji, nie poświęca specjalnej uwagi Sądowi Szczegółowemu. Píše o nim w relacji do Sądu Ostatecznego, w kontekście krytyki hipotezy zmartwychwstania w momencie śmierci. Dwa sądy w eschatologii katolickiej uzasadnia antropologią i modelem Kościoła jako Ciała Chrystusa. Uzasadnienie antropologiczne przybiera następujący wywód: „Każdy człowiek istnieje w sobie i poza sobą, każdy istnieje w sobie i poza sobą, każdy istnieje równocześnie w innych i to, co dokonuje się w pojedynczym człowieku, oddziałuje na ogół ludzkości; to, co dokonuje się w ludzkości, dokonuje się i w nim”⁴⁵⁸. Z kolei według argumentu eklezjologicznego „Ciało Chrystusa oznacza [...], że wszyscy ludzie stanowią jeden organizm i że stąd los ogółu jest losem każdego pojedynczego człowieka”⁴⁵⁹. Obydwa argumenty uzasadniają to, że rozstrzygnięcie życia człowieka

zostaje przypiętowane w śmierci wraz z końcem jego ziemskiego działania; zostaje on już teraz osądzony i już teraz spełnia się jego los, ale jego definitywne miejsce może przecież zostać określone dopiero wtedy, kiedy powstanie cały organizm, kiedy cała historia osiągnie kres swego cierpienia i działania. Zebranie całości stanowi przecież akt dotyczący także jego samego i tak dopiero jest ostatecznym powszechnym sądem, który umiejscawia jednostkę w całości i przydziela jej właściwe miejsce, jakie otrzymuje ona dopiero w całości⁴⁶⁰.

Dwa sądy: Szczegółowy i Ostateczny nie wykluczają się wzajemnie, lecz koegzystują ze sobą: Szczegółowy osądza istnienie człowieka w sobie, a Ostateczny

⁴⁵⁶ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, dz. cyt., s. 778.

⁴⁵⁷ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, dz. cyt., s. 779.

⁴⁵⁸ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s.183.

⁴⁵⁹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s.183.

⁴⁶⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s.183.

– poza sobą. Koegzystencja tych dwóch sądów nie jest elementem dzielącym ewangelików i katolików. Tym elementem dzielącym jest natomiast czyściec⁴⁶¹. Według eschatologii katolickiej wynikiem Sądu Szczegółowego może być czyściec. Jest on transformacją człowieka do chwały⁴⁶². Czyściec urósł do rangi symbolu podziału pomiędzy ewangelikami i katolikami⁴⁶³. Artykuły szmalkaldzkie zawierają radykalną krytykę czyścica. Czyściec miał zrodzić „ogon smoczy” czyli msze.

Do czyścica bowiem wtargnęli mszami za dusze zmarłych [...] Tak tedy msza była odprowadzana przeważnie za umarłych, podczas gdy Chrystus ustanowił sakrament wyłącznie dla żywych. Z tego powodu czyściec i wszystko, cokolwiek z nim w zakresie uroczystości, kultu i zarobku się łączy, jest istną maską diabelską. Kłóci się bowiem z pierwszym artykułem, który uczy, że jedynie Chrystus wyzwala duszę, a nie ludzkie działanie⁴⁶⁴.

Eschatologia luteraska odrzucając doktrynę o czyścicu, nie odrzuca jednak konieczności transformacji do chwały. Ta transformacja dokonuje się poprzez samooczyszczenie duszy w śmierci i zmartwychwstaniu. Według *Dużego Katechizmu*:

Oczekujemy na unicestwienie i pogrzebanie naszego ciała wraz ze wszystkimi jego brudami, aby się chwalebnie podniosło i zmartwychwstało ku pełnej i doskonałej świętości w nowym, wiecznym życiu. Teraz bowiem jesteśmy tylko połowicznie czysti i święci; aby Duch Święty ustawicznie sprawował w nas swoje dzieło przez Słowo i codzienne odpuszczenie, aż osiągniemy życie, w którym już nie będzie odpuszczenia, a tylko zupełnie czysti i święci ludzie, pełni pobożności i sprawiedliwości, wolni i swobodni od grzechu, śmierci i wszystkiego złego, w nowym, nieśmiertelnym i przemienionym ciele. To wszystko winno być sprawą i dziełem Ducha Świętego: rozpoczęcie na ziemi uświęcenia i codzienne pomnażanie poprzez te dwie rzeczy: Kościół chrześcijański i odpuszczenie grzechów. A gdy się obrócimy w proch, dokona tego, o czym mówią dwie ostatnie części, w gnieniu oka, i zachowa nas w tym na zawsze⁴⁶⁵.

O ile Luter wiąże transformację do chwały, o tyle ewangeliccy teologowie – Paul Althaus (1888–1966) i Wolfhart Pannenberg (1928–2014) – pełną i doskonałą świętość wiążą z Sądem Ostatecznym. Według Althausa sąd przyniesie

⁴⁶¹ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁶² *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 69: *Transformation unto Glory: Purgation*

⁴⁶³ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 90.

⁴⁶⁴ M. Luter, *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, dz. cyt., s. 340.

⁴⁶⁵ M. Luter, *Duży Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, dz. cyt., s. 100.

bolesne poznanie popełnionego zła i to bolesne poznanie jest częścią wejścia do wspólnoty z Bogiem. Z kolei według Pannenberg'a sąd jako bycie w rękach Chrystusa nie jest destrukcją, lecz oczyszczeniem. Implikuje on moment wypełnienia pokuty jako integrację z nowym życiem w Chrystusie⁴⁶⁶. Obydwaj teologowie, choć odrzucają czyściec, to jednak przyjmują jakąś formę oczyszczenia na Sądzie Ostatecznym. W sumie jednak według ewangelickich teologów doktryna o czyścicu nie znajduje się w Biblii i dlatego nie powinna być wiążącym nauczaniem. Nadto, powiązana z czyścicem koncepcja zadośćuczynienia podważa wystarczalność zadośćuczynienia Chrystusa i tym samym zaciemnia Ewangelię. Bóg dokonuje transformacji grzesznego człowieka do chwały poprzez śmierć, która jest udziałem w śmierci i zmartwychwstaniu w Chrystusie⁴⁶⁷. Katolicka eschatologia rozumie znaczenie chrztu, który los człowieka wiąże z losem Jezusa. Przez śmierć chrześcijanin ma udział w śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstaniu (por. Rz 6, 3–4). Jednak transformację człowieka do chwały eschatologia katolicka wiąże z czyścicem. Według Ratzingera w Biblii można odnaleźć ślady idei czyścica, choć budzą one kontrowersje. Takim kontrowersyjnym śladem czyścica jest np. wypowiedź Apostoła Pawła we fragmencie Listu do Koryntian (1 Kor 3, 10–15). Katolicki egzegeta – Joachim Gnilka wyklucza interpretację tej wypowiedzi w kierunku ognia czyścicowego; nie ma bowiem ognia – jest nim Pan; nie ma żadnego czasu, ale chodzi o eschatologiczne spotkanie z Sędzią; nie ma żadnego oczyszczenia, ale jedynie wypowiedź, że taki człowiek z wielką trudnością dostąpi zbawienia. Ratzinger uważa, że *miara* takiej egzegezy jest zbyt krótka. Wypowiedź Apostoła należy rozumieć chrystologicznie. To sam Chrystus jest osądającym ogniem, który zmienia człowieka. Czyściec byłby więc procesem przemiany człowieka. Ten proces otwiera człowieka na Chrystusa i czyni zdolnym do jedności z *communio sanctorum*. Ta przemiana człowieka dokonuje się dzięki łasce, a nie dzięki uczynom. Finałem tej przemiany jest zwycięstwo łaski. Ona nie jest zastępowana uczynkami. Czyściec należy więc do *dies gratiae*. Ta dokonująca się dzięki łasce przemiana wymyka się ziemskim miarom czasu. Nie mieści się ona w fizycznych miarach czasu. Nie można zatem nic powiedzieć o jej długości. Jest to na pewno przejście, które należy mierzyć egzystencjalnym czasem, którego głębia leży w przepaści ludzkiej egzystencji spotykającej osądzący ogień Chrystusa. Czyściec nie jest więc *dies irae* w jakimś kosmicznym obozie koncentracyjnym⁴⁶⁸. Jako proces transformacji do chwały dokonuje się w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa. Koncepcja Ratzingera pokazuje, że teologia katolicka nie tkwi już na pozycjach przyjmowanych w kwestii czyścica w XVI wieku, lecz dokonała reinterpretacji doktryny o czyścicu. Ta reinterpretacja

⁴⁶⁶ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶⁷ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁶⁸ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 214–216.

polega na przejściu od satysfakcyjnej do uświęcającej koncepcji czyśćca. Satysfakcyjna koncepcja czyśćca ujmowała go jako ponoszenie nałożonych z zewnątrz kar, aby zadośćuczynić Bożej sprawiedliwości. Z kolei uświęcająca koncepcja czyśćca ujmuje go jako dojrzewanie do świętości. Tylko święci mogą być w komunii ze świętym Bogiem. Teologii ewangelicka odrzucała satysfakcyjną koncepcję czyśćca jako sprzeczną z nauką o usprawiedliwieniu. Natomiast uświęcająca koncepcja czyśćca nie wydaje się być sprzeczna z nauką o usprawiedliwieniu. Gdyby – za *Aneksem do Wspólnej deklaracji* – potraktować usprawiedliwienie jako odpuszczenie grzechów i uczynienie niesprawiedliwego sprawiedliwym, w którym to akcie Bóg obdarza nowym życiem w Chrystusie⁴⁶⁹, to czyściec mógłby być uznany za finał usprawiedliwienia z łaski. Z taką koncepcją czyśćca współgra koncepcja Ratzingera i dlatego kryje ona w sobie duży ekumeniczny potencjał. Ten ekumeniczny potencjał byłby jeszcze większy, gdyby udało się połączyć czyściec ze śmiercią i sądem. Wymagałoby to rozciągnięcia procesu oczyszczenia w czasie. Nie jest to niemożliwe zważywszy na to, że według *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* należy unikać „przypisywania kategorii przestrzenno-czasowych przebywaniu zmarłych”⁴⁷⁰. Czyściec nie mieści się w kategoriach przestrzenno-czasowych. Należy go mierzyć egzystencjalnym czasem, którego głębia leży w przepaści ludzkiej egzystencji spotykającej osądzący ogień Chrystusa. Tak rozumiany czas czyśćca można połączyć ze śmiercią i na pewno z Sądem Szczegółowym, a nie wykluczone, że również z Sądem Ostatecznym. Na pewno proces transformacji do chwały trzeba połączyć z miłością. Moltmann na pytanie, gdzie są zmarli, dopuszcza trzy możliwe odpowiedzi: zmarli śpią z duszą i ciałem do powszechnego zmartwychwstania umarłych; znajdują się w stanie pośrednim, którym jest czyściec; dokonuje się ich zmartwychwstanie w momencie śmierci⁴⁷¹. Moltmann nie opowiada się za żadną z tych trzech możliwości, lecz daje własną odpowiedź. Według tej odpowiedzi w centrum chrześcijańskiej eschatologii nie stoi ani „ja” człowieka, ani świat, lecz objawiający przyszłość Chrystus. On sam jest stanem pośrednim, w którym przebywają zmarli. Zmarli są w tym stanie zmarłymi – i jeszcze nie zmartwychwstałymi – ale jednak są w Chrystusie i z Nim są na drodze ku przyszłości. Dlatego zmarli mają czas. Nie jest to jednak czas ich życia, który doprowadził ich do śmierci. Jest to czas Chrystusa, czas miłości przyjmującej, przemieniającej i przywracającej miłość, która prowadzi do życia wiecznego. Taka miłość jest prawdziwym elementem nauki o czyśćcu⁴⁷². W miłości więc dokonuje się

⁴⁶⁹ *Aneks...*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁷⁰ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* Poznań 2003, s. 182.

⁴⁷¹ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 116.

⁴⁷² J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 126–127.

transformacja człowieka do chwały. Jednak ta transformacja dokona się ostatecznie na sądzie. Na tym sądzie całe zło historii zostanie osądzone i zniszczone. Natomiast wszyscy grzesznicy łącznie z upadłymi aniołami zostaną wyzwoleni i przemienieni w ich prawdziwą, stworzoną istotę. Odrzucając głoszoną przez Moltmanna ideę powszechnego pojednania, jego pomysł o czasie miłości w stanie pośrednim, który przemienia przywracając miłość, aby na sądzie Bożym dokonało się wyzwolenie i przemienienie w prawdziwą, stworzoną istotę ludzi, ma bardzo duży potencjał ekumeniczny. Mógłby to być zróżnicowany konsensus dotyczący czyśćca. Według dokumentu *The Hope of Eternal Life* taki zróżnicowany konsensus dotyczący czyśćca już istnieje. Katolicka bowiem doktryna o czyścisku i luterańska doktryna o samooczyszczeniu przez śmierć i zmartwychwstanie opisują ten sam proces oczyszczenia ze wszystkiego, co jest przeszkodą w doskonałej komunii z Bogiem⁴⁷³. Obie koncepcje są podpowiadane przez Biblię, chociaż wprost nie można ich uzasadnić odpowiednimi cytatami biblijnymi. Od strony biblijnego uzasadniania mają więc ten sam statut. Moltmann pokazuje, że obie koncepcje są wzajemnie na siebie otwarte i dlatego możliwe jest nawet ich scalenie. Czyściec nie musi więc pozostawać symbolem podziału ewangelików i katolików. Potrafią wspólnie mówić o transformacji do chwały, a różnice w rozumieniu tej transformacji nie mają już dzielącego charakteru. Katolicy łączą z czyściskiem modlitwy za zmarłych, co do których ewangelicy zgłaszają zastrzeżenia. Widzą oni modlitwy za zmarłych jako część dużego systemu uczynków ofiarowanych Bogu, który podważa zaufanie do Ewangelii i prawdę o darmowej łasce Boga⁴⁷⁴. Z tego względu *Obrona Wyznania augsburskiego* odrzuca msze w celu uwolnienia dusz zmarłych. Takie msze nie mają bowiem za sobą „żadnych świadectw i żadnego nakazu w Piśmie Świętym”. Co więcej, są one „znieważeniem Ewangelii”, bo zakładają, że ceremonia sama w sobie, przez samo jej dokonanie, bez wiary, jest ofiarą zdolną przebłagać Boga i zadośćuczynić za grzechy. Jest to „potworna nauka, gdy się czynom kapłana przypisuje takie samo znaczenie co śmierci Chrystusowej”⁴⁷⁵. *Obrona Wyznania augsburskiego* zakazuje odprawiania Wieczery Pańskiej za zmarłych, ale nie zakazuje modlitwy za zmarłych: „dawni autorowie mówią o modlitwie za zmarłych, której nie zakazujemy, lecz nie godzimy się na odprawianie Wieczery Pańskiej za umarłych na podstawie samego jej dokonania (*ex opere operato*)”⁴⁷⁶. Według Jana Grossa (1938–2014): „Księgi wyznaniowe luteranizmu zakazują nie modlitwy za umarłych, lecz

⁴⁷³ Zob. *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 84–85.

⁴⁷⁴ Zob. *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 91.

⁴⁷⁵ *Obrona Wyznania augsburskiego*, dz. cyt., s. 311.

⁴⁷⁶ *Obrona Wyznania augsburskiego*, dz. cyt., s. 312.

składania za nich ofiary mszy świętej⁴⁷⁷. Gross wspomina, że dwaj wielcy luteranie: Joachim Heubach (1925–2000) i Christian Zippert (1936–2007) „mieli pragnienie, aby w czasie ich pogrzebów odbyła się Eucharystia dla ich rodzin, wokół ich trumien⁴⁷⁸. Jednak „Sakrament Ołtarza sprawowany w Kościele luteranckim w czasie pogrzebu jest posiłkiem dla zasmuconych, a nie ofiarą za zmarłego. Tu teologia luterancka i rzymskokatolicka różnią się zasadniczo⁴⁷⁹. O ile więc Sakramentu Ołtarza nie można traktować jako ofiary za zmarłych, o tyle możliwe są modlitwy za zmarłych. „Także w agendach pogrzebowych i śpiewnikach kościelnych [...] znajduje się wiele modlitw i pieśni za tych, którzy odeszli. Są to niekiedy modlitwy dziękczynne za ich życie, ale też modlitwy przyczynne o ich zbawienie⁴⁸⁰. Przykładowo pieśń *Zmarły człowiecze* (nr 952) ze *Śpiewnika Ewangelickiego* zawiera słowa: „Boże! Ten zmarły w domu Twoim bywał, u Stołu Twego jadał, Ciebie wzywał; na łasce Twojej spolegał bezpiecznie, daj duszy jego odpoczynek wieczny, odpoczynek wieczny!”. Ostatnie słowa zbliżają się do zakończenia ostatniej zwrotki *Dies irae*: „Daj mu wieczne spoczywanie”, chociaż ewangelicka wersja *Dies irae* nie zawiera tej zwrotki. O modlitwie za zmarłych wspomina *Ewangelicki Katechizm dla dorosłych*, omawiając chrześcijański pogrzeb. W modlitwie wspólnota chrześcijan wstawia się przed Bogiem za tym, który zasnął i prosi o przebaczenie win, przyjęcie przez Boga i życie wieczne⁴⁸¹. Katechizm jako przykład modlitwy w czasie pogrzebu podaje modlitwę Serapiona (~339–~360) biskupa Thmuis (delta Nilu). W Eulogium Serapiona znajduje się następująca modlitwa za zmarłego: „Prosimy Cię za naszego brata, który zasnął. Niech odpoczywa w Twoim pokoju. Zbudź go w dniu, który nadejdzie zgodnie z Twoimi obietnicami i daj mu dziedzictwo świętych w Twoim wiecznym królestwie. Nie pamiętaj o jego grzechach i daj, aby jego odejście było pełne pokoju⁴⁸². Katechizm zawiera również modlitwę z ewangelickiej *Agendy*, która jest odmawiana na zakończenie pogrzebu: „Polecamy Bożej ręce naszego brata. Jezus Chrystus wskrzesi go w dniu ostatecznym. Niech On będzie mu łaskawy na Sądzie i pomóżcie mu dotrzeć do swojego wiecznego królestwa. On spoczywa w pokoju w łaskawej ręce Boga⁴⁸³. Nie wszyscy jednak ewangeliccy teologowie dopuszczają modlitwę za zmarłych. Sauter twierdzi, że zmarli są poza zasięgiem żyjących. Żyjący nic nie mogą uczynić dla zmarłych, nawet w modlitwie. Mogą

⁴⁷⁷ J. Gross, *Czy luteranie mogą modlić się za umarłych?*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” (2009), nr 1(6), s. 100.

⁴⁷⁸ J. Gross, *Czy luteranie mogą modlić się za umarłych?*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁷⁹ J. Gross, *Czy luteranie mogą modlić się za umarłych?*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁸⁰ J. Gross, *Czy luteranie mogą modlić się za umarłych?*, dz. cyt., s.101.

⁴⁸¹ *Evangelischer Erwachsener Katechismus*, Gütersloh 1975, s. 539.

⁴⁸² *Evangelischer Erwachsener Katechismus*, dz. cyt., s. 539.

⁴⁸³ *Evangelischer Erwachsener Katechismus*, dz. cyt., s. 540.

o nich tylko informować⁴⁸⁴. Z kolei Moltmann uważa, że dla zmarłych, którzy po śmierci są w miłości Chrystusa, nie trzeba nic robić, bo Chrystus zrobił dla nich wystarczająco dużo. Jednak o zmarłych nie można zapomnieć. Trzeba pielęgnować pamięć o nich. Pielęgnowanie zaś pamięci o zmarłych stanowi najgłębszy sens tradycji, jaką są modlitwy za zmarłych oraz jałmużny. Bliskość zmarłych można doświadczyć we wspólnocie eucharystycznej i we wspólnocie z biednymi. Ta wspólnota żyjących ze zmarłymi ma swoje źródło w nadziei zmartwychwstania⁴⁸⁵. W sumie wśród protestanckich teologów istnieją różne stanowiska odnośnie modlitwy za zmarłych: od wykluczenia (Sauter) poprzez sprowadzenie jej roli do kultywowania pamięci o zmarłych (Moltmann) aż do uznania modlitwy przyczynnej o ich zbawienie (Gross). Księgi wyznaniowe luteranizmu nie zakazują modlitwy za zmarłych, w czym tkwi pewien ekumeniczny potencjał. Ten brak zakazu sprawia, że modlitwa za zmarłych dochodzi do głosu przede wszystkim w obrzędach pogrzebowych. Zawierają one modlitewne polecenie zmarłego miłościwym i litościwym rękóm Boga. Taka modlitwa nie jest jednak powszechną praktyką ewangelików, poza pogrzebami. Luter obawiał się bowiem, że częste powtarzanie modlitw za zmarłych będzie manifestowało brak zaufania w całkowicie wystarczające do zbawienia zasługi Chrystusa. Dlatego Luter zachęcał do jednorazowej, najwyżej dwukrotnej modlitwy za zmarłych⁴⁸⁶. Katolicy – w porównaniu do ewangelików – mają rozbudowany *system* modlitw za zmarłych, poza obrzędami pogrzebowymi. Wyraża się on w mszach za zmarłych⁴⁸⁷ i w pobożności ludowej⁴⁸⁸. Teologia katolicka zdaje sobie sprawę z problemów, które rodzi modlitwa za zmarłych. Te problemy wylicza Ratzinger:

Czy jednak ta modlitwa nie zakłada, że w przypadku czyścica chodzi mimo wszystko o pewien rodzaj zewnętrznej kary, która może być darowana na drodze łaski albo też może zostać przejęta przez innych w wyniku pewnego rodzaju duchowej wymiany? Czy w tak wysoce osobiste zdarzenie spotkania z Chrystusem, w doświadczenie przekształcania swojego „ja” przez ogień Jego bliskości, może wtargnąć ktoś drugi? Czy nie jest to wydarzenie dotyczące wyłącznie konkretnego człowieka, które nie dopuszcza zastępcy ani zastępstwa? Czy cała pobożność dusz czyścicowych nie opiera się na tym, że cierpienie tych dusz traktuje się na sposób „mieć”, podczas gdy [...] chodziłoby o ich „być”, o to, czego nie da się zastąpić⁴⁸⁹.

⁴⁸⁴ G. Sauter, *Żywa nadzieja*, Warszawa 1999, s. 81.

⁴⁸⁵ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁸⁶ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 99.

⁴⁸⁷ Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, dz. cyt., s. 180–181.

⁴⁸⁸ Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁸⁹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 217.

W pytaniach Ratzingera można usłyszeć jakby echo zarzutu ewangelików przeciwko katolickiemu *systemowi* modlitw za zmarłych: czy nie są one częścią dużego systemu uczynków ofiarowanych Bogu, który podważa zaufanie do Ewangelii przekazującej prawdę o darmowej łasce Boga? Wyartykułowane przez Ratzingera teologiczne problemy, jakie rodzi modlitwa za zmarłych, próbuje on rozwiązać w świetle prawdy o *communio sanctorum*. Do tej prawdy wiary Ratzinger jakby włącza następujące wypowiedzi Biblii: „W Mt 19, 28 zostało powiedziane Dwunastu, że to oni [...] będą sędzić dwanaście pokoleń Izraela [...] poszerzona wypowiedź pojawia się w 1 Kor 6, 2n: <Czyż nie wiecie, że święci będą sędziami tego świata?>”⁴⁹⁰. Według Ratzingera biblijna wypowiedź o świętych, którzy osądzają, znaczy, że „spotkanie z Chrystusem jest spotkaniem z Jego całym Ciałem”⁴⁹¹. Sąd świętych będzie polegał na ich wstawiennictwie u Sędziego. Przedmiotem tego wstawiennictwa jest przebacząca miłość Chrystusa – Sędziego. Dotyczy ona zwłaszcza tych, których życie było dla drugich bardziej przekleństwem niż błogosławieństwem. Człowiek nie jest bowiem zamkniętą monadą, lecz w miłości lub nienawiści odnosi się do drugich. Tą przebaczącą miłość Chrystusa mogą wypraszać nie tylko święci na „drugim brzegu rzeczywistości”, ale również ci, którzy jeszcze pielgrzymują na „tym brzegu rzeczywistości”.

Możliwości pomagania i obdarowywania nie kończą się dla chrześcijanina wraz ze śmiercią, ale ogarniają całą *communio sanctorum* po tej i tamtej stronie bariery śmierci. Możliwość i posłannictwo takiej miłości ponad grobami stanowi nawet właściwy pierwotny fakt przekazu Tradycji, która swój pierwszy jasny wyraz znalazła w 2 Mch 12, 42–45 (a może już w Syr 7, 33)⁴⁹².

Teologia modlitwy za zmarłych w ujęciu Ratzingera nie daje powodu do podejrzeń, że są one częścią dużego systemu uczynków ofiarowanych Bogu, który podważa zaufanie do Ewangelii o darmowej łasce Boga. Teologia modlitwy za zmarłych w ujęciu Ratzingera nie oddala jednak zarzutu ewangelików, że przesłania ona Ewangelie o darmowej łasce Boga. Moltmann pisze przecież, że dla zmarłych, którzy po śmierci są w miłości Chrystusa, nie trzeba nic robić, bo Chrystus zrobił dla nich wystarczająco dużo⁴⁹³. Zastrzeżenia Moltmanna mogłaby złagodzić zasada Napiórkowskiego: *Christus sam – nigdy sam (Christus solus – nunquam solus)*.

⁴⁹⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 195.

⁴⁹¹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 217.

⁴⁹² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 218.

⁴⁹³ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 127.

Tak rzeczywiście jest: pod pewnym zasadniczym względem – *Christus solus* – i nikt inny: On jest źródłem naszego ocalenia i łaski, i nadziei, i nowego życia. Jeśli natomiast chodzi o sposób w jaki nas ratuje, usprawiedliwia, zbawia, odnawia ..., to sięga po różne instrumenty, którymi się raczy posługiwać: po Słowo Boże, którym budzi wiarę, po serce i usta kaznodziei, po ręce szafarza sakramentów [...] po nędz różnych pełne struktury Kościołów, po modlące się wspólnoty [...] po Miriam z Nazaretu, by z wiarą przyjęła Słowo i po macierzyńsku Mu służyła. Mój Chrystus zawsze jest sam i nigdy sam⁴⁹⁴.

Zasadę Napiórkowskiego: *Christus solus – nunquam solus* można odnieść do modlitwy za zmarłych. Sam Chrystus zrobił dla zmarłych nie tylko wystarczającą dużo, ale wszystko, jednak nie jest On sam, bo jest wokół Niego *communio sanctorum* jako instrument, poprzez który ratuje, usprawiedliwia i zbawia zmarłych. Wykorzystanie zasady Napiórkowskiego: *Christus solus – nunquam solus* w argumentacji na rzecz modlitwy za zmarłych nie ma na celu, aby modlitwa za zmarłych, która nie jest zakazana dla ewangelików, stała się dla nich nakazem. Ratzinger uważa, że konkretne formy modlitwy za zmarłych nie muszą zostać „sprecyzowane obligatoryjnie jednolicie” w przypadku zjednoczenia ewangelików i katolików⁴⁹⁵. Po tej linii idzie porozumienie ewangelicko-katolickie dotyczące modlitwy za zmarłych, a zawarte w dokumencie *The Hope of Eternal Life*: pomimo że śmierć dzieli żyjących i zmarłych, to istnieje pomiędzy nimi wspólnota; chrześcijanie modlą się wzajemnie za siebie i wierzą, że Bóg wysłuchuje ich modlitw i pomaga tym, za których się modlą; Biblia nie zakazuje modlitwy za zmarłych; modlitewne polecenie zmarłych Bogu w czasie liturgii pogrzebowej jest zbawienne; tak długo, jak zmartwychwstanie umarłych i sąd ostateczny są przyszłymi wydarzeniami, jest czymś właściwym prosić o miłosierdzie Boże dla każdej osoby, ponieważ Boże miłosierdzie jest i pozostaje Bożym darem; nawet jako uczynek, modlitwa jest apelem do Bożego miłosierdzia, a nie zakupem duchowych dóbr⁴⁹⁶.

Dies irae interpretowane po ewangelicku nie stoi w opozycji do katolickiej interpretacji tej sekwencji, choć inaczej rozłożone są akcenty. W ewangelickiej interpretacji dochodzi do głosu naczelną zasadą Reformacji: *sola gratia*. W świetle tej zasady eschatologia ewangelicka patrzy na Sąd Ostateczny, stan pośredni i modlitwę za zmarłych. Dlatego sąd jest nie tyle z uczynków, co przede wszystkim z łaski; ta łaska wyklucza satysfakcyjną koncepcję czyścica i redukuje znaczenie modlitwy za zmarłych do liturgii pogrzebowej. Na gruncie ewangelickiej eschatologii na zasadę *sola gratia* nie może padać najmniejszy cień wątpliwości.

⁴⁹⁴ S. C. Napiórkowski, *Ja, Służebnica Pana*, Lublin 2009, s. 249–250.

⁴⁹⁵ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 218.

⁴⁹⁶ *The Hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 114.

Eschatologia musi być doskonałą ilustracją wypowiedzi Apostoła Pawła: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2, 13). Jednak w poprzednim wersecie ten sam Apostoł zachęca: „Zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem” (Flp 2, 12). Biografia Apostoła Pawła ilustruje obydwie wypowiedzi. Jest ona pisana łaską – Bóg sprawił, że chcenie i działanie Apostoła było zgodne z Jego wolą. To jednak nie zwolniło Apostoła z zabiegania o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem. Biografia Apostoła jest więc pisana łaską i współdziałaniem z nią, dlatego jest on συνεργος – współpracownikiem Boga⁴⁹⁷. Finałem bycia współpracownikiem Boga dla Apostoła Pawła i dla wszystkich chrześcijan będzie Sąd Ostateczny. Nie będzie on sprawiedliwością Temidy, Książąt Kościoła, ich kurii z kanclerzami, lecz usprawiedliwieniem grzeszników z łaski Sędziego i Zbawiciela, który „został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). Taki sąd jest obrazem nadziei, która będzie spełnieniem słów sekwencji:

Nie w mych modłach mam ufanie,
lecz w Twej łasce, że się stanie,
że mnie z piekiel wyrwiesz, Panie.

4.5. FILOZOFICZNE IMITACJE NADZIEI

Ratzinger określił Blocha jako filozofa, dla którego „zasada nadziei” jest centralną figurą myślową.

Według Blocha, nadzieja jest ontologią jeszcze nie – istniejącego. Właściwa filozofia nie powinna mieć na celu zbadanie tego, co jest (to byłaby konserwatywność albo reakcja); musi ona raczej [...] przygotować to, czego jeszcze nie ma; ponieważ to, co jest, zasługuje na to, by zginąć; świat prawdziwie zasługujący na życie dopiero musi być zbudowany. Prawdziwym zadaniem twórczego człowieka byłoby więc stworzenie jeszcze nieistniejącego właściwego świata; dla tego najwyższego zadania filozofia miałaby jednak do spełnienia decydującą rolę: ona jest laboratorium nadziei, uprzedzaniem w myśleniu świata jutra – antycypacją rozumnego i ludzkiego świata, który nie stał się przez przypadek, lecz zostanie wymyślony i stworzony przez nas, ludzi, i nasz umysł⁴⁹⁸.

Nadzieja w ujęciu Blocha byłaby więc „cnotą walecznej ontologii”⁴⁹⁹. Cnotą walecznej ontologii odznaczał się już klasyczny marksizm. Chciał on skierować historię ku zbawieniu. Tym zbawieniem miał być świat bez sprzeczności powstały

⁴⁹⁷ „Boga bowiem jesteśmy współpracownikami” – „γὰρ εσμεν συνεργοι θεου (1Kor 3, 9).

⁴⁹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 382–383.

⁴⁹⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 383.

na skutek dokonanego przewrotu. Marks wskazał precyzyjnie, jak dokonać tego przewrotu, ale nie dał żadnych wskazań odnośnie do tego, co robić po dokonanym przewrocie. Dlatego zamiast osiągnąć ontologię świata bez sprzeczności pozostawił po sobie zaprzeczenie tej ontologii w postaci pustoszącego zniszczenia (zob. *Spe salvi*, nr 20–21). Zamiast wyzwolić proletariatus, marksizm poddał go nowym zniewoleniom. Pomimo pustoszącego zniszczenia, jakie pozostawił po sobie marksizm, „jego obietnica [...] osiągnięcia radykalnej przemiany [...] dziś na nowo fascynuje” (*Spe salvi*, nr 20). Tym, co współcześnie fascynuje, jest marksizm w wydaniu Gramsciego – uważanego za najoryginalniejszego zachodnioeuropejskiego myśliciela komunistycznego XX wieku. Według Rogera Scrutona (1944–2020) o fascynacji marksizmem Gramsciego świadczy to, że „w Rzymie powstał Instytut Gramsciego, opublikowano pośmiertnie dosłownie wszystkie jego prace, a w setkach, tysiącach przedmiotów uniwersyteckich Gramsci przedstawiany jest jako teoretyk polityczny, rewolucjonista, krytyk kulturowy i filozof”⁵⁰⁰. Powodem swoistej „kanonizacji” Gramsciego jest jego teoria hegemonii, według której możliwe staje się zaprowadzenie polityki komunistycznej nie *od dołu*, w formie ruchu rewolucyjnego, ale poprzez konsekwentne eliminowanie panującej hegemonii, poprzez długi marsz od instytucji do instytucji. Według Scrutona:

Gramsci jest dla nas istotny, ponieważ podjął zdecydowaną próbę przeniesienia rewolucji z ulic i fabryk do świata kultury wysokiej. Przeprojektował program lewicy na rewolucję kulturową, która miała zostać przeprowadzona bez użycia przemocy, na uniwersytetach, w teatrach, salach wykładowych i szkołach, gdzie intelektualisci mogli dotrzeć do swoich słuchaczy. Dziełem rewolucji miał być zatem atak na stary program nauczania oraz należące do niego dzieła sztuki, literaturę i krytykę. Rewolucja miała być intelektualnym przewrotem⁵⁰¹.

Ten intelektualny przewrót, który dokonuje się niejako z *góry*, musi spotkać się z przewrotem jakby z *dołu*. Ten przewrót z *dołu* będzie dziełem mas, które noszą w sobie nasiona nierepresyjnego porządku społecznego. Będzie on wynikiem obalenia przez intelektualistów i masy represyjnego państwa⁵⁰². Zreinterpretowany przez Gramsciego marksizm niesie wyzwolenie nie tylko proletariatusowi. Chce on wyzwalać wszystkich, w szczególności kobiety, spod dominacji mężczyzn, wszystkich ludzi spod dominacji płci, a wreszcie nawet całą naturę spod dominacji człowieka. W nierepresyjnym społeczeństwie nie może być żadnej dominacji. Zreinterpretowany przez Gramsciego marksizm zapalił

⁵⁰⁰ R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, Poznań 2018, s. 292.

⁵⁰¹ R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, dz. cyt., s. 307.

⁵⁰² Zob. R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, dz. cyt., s. 301.

zielone światło dla feminizmu, *gender* i ekologizmu. Wyzwolenie kobiet, wyzwolenie od płci, wyzwolenie natury od człowieka – to ontologia nierepresyjnego społeczeństwa.

Ziarno feminizmu zasiali także Karol Marks (1818–1883) i Fryderyk Engels (1820–1895), którzy również na kwestię kobiecą spoglądali poprzez pryzmat walki klas. W 1846 roku Engels w swojej pracy pt. *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* pisze: „Pierwsze przeciwieństwo klasowe, jakie występuje w historii, zbiega się z rozwojem antagonizmu między kobietą a mężczyzną w małżeństwie pojedynczej pary, a pierwszy ucisk klasowy – z uciskiem żeńskiej płci przez męską”⁵⁰³. Warunkiem wyzwolenia kobiety było – według Engelsa – włączenie jej do procesu produkcyjnego. We współczesnym feminizmie chodzi jednak o coś zdecydowanie więcej niż wyzwolenie z męskiej opresji przez włączenie kobiet do procesu produkcyjnego. Dzisiejszym feministkom chodzi o likwidację heteroseksualizmu. Chcą bowiem zdekonstruować odmienną tożsamość płciową mężczyzny i kobiety. Dlatego pod pozorem walki o jeszcze więcej równości dla kobiet, walczą o dekonstrukcję małżeństwa, rodziny i wszelkich norm dotyczących seksualności. Według Ratzingera radykalny feminizm jest to „przewyciężenie różnicy płci przez wprowadzenie wymienności wszystkich ról między mężczyzną i kobietą”⁵⁰⁴. Feminizm nie pochodzi z chrześcijaństwa, lecz z oddzielenia seksu od prokreacji, które spowodowało, że płeć przestała pełnić rolę charakterystyki osoby.

Mężczyzna? Kobieta? Są to pytania, które dzisiaj wielu wydają się „przestarzałe”, pozbawione sensu, jeżeli nie zgoła rasistowskie. Można przewidzieć konformistyczną odpowiedź: „To mało interesujące, czy ktoś jest mężczyzną czy kobietą, wszyscy jesteśmy po prostu ludźmi”⁵⁰⁵.

Redukcja osoby do funkcji np. konsumenta czy pracownika, które to funkcje nie zależą przecież bezpośrednio od płci, doprowadziło do prób ucieczki od „zniewolenia przez naturę”. Próba ucieczki od płci rodzi żądanie prawa do wyboru płci za pomocą zabiegu chirurgicznego. Chirurgiczna zmiana płci nie sięga genetycznej konstytucji osoby, czyli jest zabiegiem tylko zewnętrznym, a więc fikcją. Kolejnym krokiem ucieczki od „zniewolenia przez naturę” jest uwolnienie kobiety od macierzyństwa. Dokonuje się to poprzez prokreację za pomocą manipulacji technicznych. Już papież Pius XII wskazywał na negatywne skutki stosowania techniki sztucznej prokreacji w odniesieniu do małżeństwa

⁵⁰³ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1884/pochodzenie/10.htm#071>

⁵⁰⁴ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem, Opera omnia*, t. XIII/1, Lublin 2017, s. 103.

⁵⁰⁵ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, dz. cyt., s. 103–104.

i rodziny. Proponował on nadto, aby od razu wprowadzić rozróżnienie na techniki o charakterze pomocy w spełnianym akcie małżeńskim i na sztuczną inseminację, w ścisłym tego słowa znaczeniu, dokonywaną i kierowaną poza momentem zjednoczenia małżonków. Podczas gdy pierwsza forma uważana jest za akt opieki medycznej – i stąd uznana jest za godziwą, druga jawi się w ścisłym sensie jako wynaturzenie jedności aktu jednocząco-rodzicielskiego – i oceniana jest jako niegodziwa. Myśl Piusa XII została podjęta przez Kongregację Nauki Wiary w wydanej przez nią *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (*Donum vitae*, 22 I 1987). Według tej *Instrukcji*:

Zapłodnienie zatem jest chciane w sposób godziwy, jeśli jest rezultatem „aktu małżeńskiego przez się zdolnego do zrodzenia potomstwa [...] do którego to aktu małżeństwo jest ze swej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem”. Przekazywanie życia jest jednak pozbawione, z punktu widzenia moralnego, właściwej sobie doskonałości, jeśli nie jest chciane jako owoc aktu małżeńskiego⁵⁰⁶.

Podkreśla się ponadto różnicę – z punktu widzenia tak teologicznego, jak i etycznego – pomiędzy sztuczną inseminacją homologiczną i heterologiczną, zauważając, iż sztuczna inseminacja heterologiczną, która domaga się interwencji przynajmniej jednego dawcy spoza małżonków, narusza jedność rodzinną, oddzielając jedność małżeńską od rodzicielskiej i wprowadza w stosunku do dziecka pojęcie *rodzicielstwa złożonego*:

Sztuczne zapłodnienie heterologiczne sprzeciwia się jedności małżeńskiej, godności małżonków, właściwemu powołaniu rodziców oraz prawu dziecka do poczęcia i urodzenia w małżeństwie i z małżeństwa. [...] Ponadto uwłacza ono wspólnemu powołaniu małżonków wezwanych do ojcostwa i macierzyństwa oraz w sposób obiektywny pozbawia płodność małżeńską jedności i integralności. Sprawia i ujawnia rozdział pomiędzy pokrewieństwem wynikającym z ciąży i odpowiedzialnością wychowawczą⁵⁰⁷.

Postulaty radykalnego feminizmu – zmierzające do całkowitego zrównania mężczyzny i kobiety poprzez ucieczkę od „zniewolenia przez naturę”, za pomocą zmiany funkcji, czy nawet chirurgicznych zabiegów – zdają się być „szlachetne, a w każdym razie rozsądne”⁵⁰⁸. Ucieczkę od „zniewolenia przez naturę” krytykuje Ratzinger, odwołując się do natury:

⁵⁰⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 314.

⁵⁰⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia...*, dz. cyt., s. 311–312.

⁵⁰⁸ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, dz. cyt., s. 103.

Dla Kościoła *język natury* (czyli dwie płcie dopełniające się wzajemnie i jednocześnie różne) jest także *językiem moralności* (mężczyzna i kobieta są powołani do wypełnienia różnych zadań na równi godnych, na równi wiecznych, ale równych) [...] Respektowanie biologii jest wyrazem szacunku dla Boga samego i ochroną Jego stworzenia⁵⁰⁹.

Równocześnie Ratzinger przestrzega, że feminizm nie tylko, że nie wyzwoli kobiet, ale doprowadzi do ich zniewolenia.

Kobieta – twórcza w najwyższym stopniu, bo dająca życie – nie „produkuje” go przecież w technicznym sensie, a właśnie „produkcja” jest najwyżej oceniana przez społeczeństwa zmaskulinizowane, w których panuje kult „wydajności”. „Wyzwolenie” i „emancypacja” prowadzą z konieczności do maskulinizacji, czyniąc kulturę ujednoliconą i uporządkowaną zgodnie z kryteriami produkcyjnymi. W ten sposób kobieta poddana zostaje kontroli społeczeństwa męskiego – techników, kupców, polityków, którzy szukają zysków z posiadanej władzy. Organizacja i ekonomika podporządkowane są ich osobistym celom i dlatego twierdzą, że specyfika płci jest rzeczywiście czymś drugorzędnym⁵¹⁰.

Tak jak marksizm nie wyzwolił proletariatu, lecz jeszcze bardziej go zniewolił, tak feministyczna mutacja marksizmu – zamiast wyzwolenia – może przynieść kobietom nowe zniewolenia.

Konsekwencją feminizmu jest *genderowska* mutacja marksizmu. Klasyczny marksizm za pierwszy w historii ucisk klasowy uznał ucisk żeńskiej płci przez męską – w małżeństwie monogamicznym. Już na początku bolszewickiej rewolucji rozpoczęło się wyzwalamie kobiet z męskiego ucisku. W grudniu 1917 roku przywódca bolszewików, Włodzimierz Ilicz Lenin (1870–1924), podpisał serię dekretów likwidujących w praktyce instytucję małżeństwa. Komisarz w jego rządzie, Aleksandra Kołłontaj (1872–1952), była apostołką wolnej miłości. Twierdziła, że małżeństwo jest burżuazyjnym przeżytkiem. Od tego przeżytku uwalnia wolna miłość, która oznacza wyzwolenie z seksualnej pańszczyzny, za jaką bolszewicka komisarz uznała małżeństwo⁵¹¹. Na skutki zwalczania małżeństwa nie trzeba było długo czekać. Wystarczy tylko wspomnieć, że Józef Wisarionowicz Stalin (1878–1953) wycofał dekrety Lenina przeciwko małżeństwu. Rewolucja bolszewicka upadła, ale pomysły bolszewickiej komisarz przetrwały. Współcześnie do pomysłu Kołłontaj, która konflikty pomiędzy płciami chciała usunąć poprzez

⁵⁰⁹ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, dz. cyt., s. 106.

⁵¹⁰ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, dz. cyt., s. 106.

⁵¹¹ Zob. A. Miodowski, *Radykalny feminizm Aleksandr Kołłontaj i próby urzeczywistniania jego pryncypiów w przestrzeni społeczno obyczajowej Rosji Sowieckiej (1917-1922)*, „Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobięcych” (2016), nr 1(1), s. 24–44.

wyzwolenie od płci, chce zrealizować ideologia *gender*. W przedstawieniu istoty *gender* Benedykt XVI wykorzystuje przemyslenia Wielkiego rabina Francji:

Wielki rabin Francji Gilles Bernheim w starannie udokumentowanym i głęboko poruszającym traktacie wykazał, że atak na autentyczną postać rodziny, składającej się z ojca, matki i dziecka, na który jesteśmy dziś narażeni, sięga jeszcze głębszego wymiaru. Jeśli do tej pory przyczyny kryzysu rodziny upatrywaliśmy w niewłaściwym rozumieniu istoty wolności ludzkiej, to obecnie staje się jasne, że w grę wchodzi wizja samego istnienia, tego, co naprawdę znaczy być człowiekiem. Cytuje on znane słowa Simone de Beauvoir: „Nikt nie rodzi się kobietą, tylko się nią staje” („On ne naît pas femme, on la devient”). Te słowa dały podwaliny tego, co dzisiaj pod hasłem „gender” jest przedstawiane jako nowa filozofia seksualności. Płeć, zgodnie z tą filozofią, nie jest już pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć i osobiście wypełnić sensem, ale rolą społeczną, o której decyduje się samemu, podczas gdy dotychczas decydowało o tym społeczeństwo⁵¹².

Teorię *gender*, jak i wynikającą z niej antropologiczną rewolucję, Benedykt XVI uważa za błędną. Człowiek bowiem kwestionuje, że:

Jego natura jest wcześniej ustanowiona przez jego cielesność, co cechuje istotę ludzką. Zaprzecza swojej własnej naturze i decyduje, że nie została mu ona dana jako wcześniej określona, ale że to on sam ma ją sobie stworzyć. Według biblijnego opisu stworzenia, istotą człowieka jest to, że został stworzony przez Boga jako mężczyzna i jako kobieta. Ten dualizm jest zasadniczy dla istoty ludzkiej, tak jak ją Bóg nam dał. Kwestionowana jest właśnie ta dwoistość, jako fakt podstawowy. Nie jest już ważne to, co czytamy w opisie stworzenia: Bóg „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Nie, teraz uważa się, że nie On stworzył ich mężczyznę i kobietę, ale że dotychczas określało to społeczeństwo, a obecnie my sami o tym decydujemy. Płeć męska i żeńska jako rzeczywistości stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. Człowiek kwestionuje swoją naturę. Jest on teraz jedynie duchem i wolą. Manipulowanie naturą, potępiane dziś w odniesieniu do środowiska, staje się tutaj podstawowym wyborem człowieka co do samego siebie. Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który dopiero sam wybiera dla siebie coś jako swoją naturę. Męskość i żeńskość kwestionowane są jako wzajemnie dopełniające się formy osoby ludzkiej, będącej wynikiem stworzenia⁵¹³.

Za oceną teorii *gender* jako błędnej przemawiają dwa ściśle ze sobą powiązane argumenty: teologiczny i antropologiczny. Jest ona sprzeczna z tym, że płeć wyszła z zamysłu Bożego. Według *gender* płeć pochodzi z zamysłu człowieka, który sam

⁵¹² Benedykt XVI, *Ten, kto broni Boga, broni człowieka*, „L'Osservatore Romano” (2013), nr 2 (350), s. 29.

⁵¹³ Benedykt XVI, *Ten, kto broni Boga, broni człowieka*, dz. cyt., s. 29–30.

o niej decyduje. Twórczy człowiek zajmuje miejsce stwórczego Boga. *Gender* stoi więc w opozycji do rzeczywistości określonej na początku przez stworzenie, ale nie tylko – stoi w opozycji do rodziny i do potomstwa. W konsekwencji dochodzi do poniżenia człowieka w samej istocie jego bytu. Zostaje zniszczona jego tożsamość indywidualna oraz tożsamość wspólnotowa. Tożsamość z definicji opiera się na zróżnicowaniu. Mężczyźni zasadniczo różnią się od kobiet, co według marksistów prowadzi do konfliktów i do powstania systemu opresyjnych zależności. Dlatego, aby usunąć konflikty i opresyjne zależności, trzeba znieść podział na płć męską i żeńską. Zniesienie płci jest więc według marksistów wyzwoleniem człowieka. To wyzwolenie od płci, które uderza w rodzinę i potomstwo, ma szczególne znaczenie dla współczesnego ekologizmu. Jego przedstawicielka – Verena Brunschweiler – w swojej książce *Kinderfrei statt kinderlos: Ein Manifest* pisze, że „wyrzeczenie się dziecka jest największym indywidualnym wkładem w ochronę środowiska oraz walkę z patriachatem”. Brak dziecka oznacza bowiem mniejszą emisję dwutlenku węgla aż o blisko 60 ton rocznie⁵¹⁴.

Ziarno ekologizmu posiał Fryderyk Engels. W eseju zatytułowanym *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy* pisze:

I tak każdy nasz krok przypomina nam, że bynajmniej nie panujemy nad przyrodą [...], ale że przynależymy do niej ciałem, krwią i mózgiem, że znajdujemy się wewnątrz niej i że całe nasze panowanie nad nią na tym polega, iż [...] możemy poznawać jej prawa i w sposób właściwy je stosować [...] I rzeczywiście z każdym dniem uczymy się coraz lepszego rozumienia tych praw [...], tym bardziej ludzie nie tylko czują, ale i uświadamiają sobie swoją jedność z przyrodą, tym bardziej staje się niemożliwy do utrzymania ów nedorzeczny i przeciwny naturze pogląd o przeciwieństwie ducha i materii, człowieka i przyrody, duszy i ciała, który po upadku klasycznej starożytności zapanował w Europie, a szczytowy punkt osiągnął w chrześcijaństwie⁵¹⁵.

Współcześnie o tej przynależności człowieka do przyrody „ciałem, krwią i mózgiem” mówi hipoteza Gai, według której:

Całe spektrum materii ożywionej, od wielorybów aż do wirusów, i od dębów do alg, może być uważane za jedną żyjącą istotę, zdolną do takiego manipulowania ziemską atmosferą, aby odpowiadała ona jej potrzebom, a wspomagana przez zdolności i siły wykraczające poza te, które pochodzą z konstytuujących ją części⁵¹⁶.

⁵¹⁴ J. Szewczak, *Idiotokracja czyli zmowa głupców*, Kraków 2020, s. 65.

⁵¹⁵ F. Engels, *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy*, http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial_prz/2a.htm

⁵¹⁶ Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw dialogu międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, nr 49.

Ta jedna żyjąca istota stanowi matkę Ziemię, której inkaską odmianą jest Pachamama. Człowiek jest nierozdzieloną częścią tej jednej żyjącej istoty. Nie jest zatem kimś wyjątkowym, z jednym tylko wyjątkiem – tylko on popełnia grzech ekologiczny poprzez nadawanie przyrodzie wartości jedynie użytkowej lub instrumentalnej. Literackim wyrazem hipotezy Gai jest powieść Olgi Tokarczuk *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. Główna bohaterka powieści, Janina Duszejko, przy cichym poparciu i zrozumieniu znajomych i przyjaciół, morduje kolejno myśliwych uwikłanych w śmierć jej ukochanych psów i suk, które nazywa *synami* i *córkami*. Prowadzący do morderstwa gniew wywołuje nabożeństwo odprawiane dla myśliwych z okazji poświęcenia ufundowanej przez związek myśliwych kaplicy pod wezwaniem św. Huberta, a szczególnie kazanie ks. Szelesta, kapelana myśliwych, głoszącego prymat człowieka nad zwierzęciem. Samosąd Duszejko zostaje usprawiedliwiony tym, że za strzelanie do równych ludziom zwierząt należy się adekwatna kara – śmierć za śmierć. Mordując myśliwych, Duszejko jest przekonana, że nad bezdusznym prawem stawiającym zwierzęta niżej od człowieka, i dlatego pozwalającym strzelać do nich, stoi pogląd, że są one równe ludziom. Ekologizm traktuje więc naturę na równi z człowiekiem, a nawet instrumentalizuje człowieka w stosunku do niej. Jako przykład mogą służyć szwedzcy naukowcy i medialni celebryci, którzy „intensywnie przekonują świat, że dzieci są wyjątkowo nieekologiczne [...] i że powinno się odczuwać wstyd z posiadania dzieci w obliczu batalii o klimat [...] Brak dzieci ma być tym genialnym pomysłem w obronie naszej planety, ma zbawić środowisko naturalne [...]”⁵¹⁷. Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* pisze, że „przeciwnie prawdziwemu rozwojowi jest traktowanie natury jako ważniejszej od samej osoby ludzkiej” (nr 48). Papież odrzuca dwie skrajności w podejściu człowieka do natury. Pierwszą skrajnością jest uważanie natury za nietykalne tabu, a drugą – dopuszczanie się wobec niej nadużyć (*Caritas in veritate*, nr 48). Nadużyciem wobec natury jest tendencja do jej całkowitej technizacji (*Caritas in veritate*, nr 48). W stosunku do natury człowiek wpada z jednej skrajności w drugą – od technizacji natury do traktowania jej jako tabu. Ekologizm jest przykładem traktowania natury jako tabu, dlatego chce wyzwolić naturę od człowieka. W tym właśnie przejawia się duch marksizmu w ekologizmie. W drodze do budowania raju na ziemi marksizm przeszedł od nieudanej próby wyzwolenia proletariatu do próby wyzwolenia kobiet od mężczyzn, a następnie do próby wyzwolenia człowieka od jego płci. Z kolei człowiek wyzwolony od płci wyzwala od siebie naturę, bo zmniejsza liczbę jej największych trucicieli, czyli ludzi. Marksizm chce walczyć ze skutkami grzechu pierworodnego, który niszcząc relację z Bogiem zniszczył relacje między ludźmi oraz między nimi a naturą. Marksizm – w opozycji do

⁵¹⁷ J. Szewczak, *Idiotokracja ...*, dz. cyt., s. 146.

Boga – chce przywrócić relacje pomiędzy samymi ludźmi oraz pomiędzy ludźmi a przyrodą. Za opresyjny charakter tych relacji wini porządek stworzenia. Na gruzach tego porządku stworzenia: płci, małżeństwa, rodziny i odpowiedzialnej władzy człowieka nad naturą marksizm chce zbudować nowy raj bezopresyjnych relacji. Już raz w wyzwaniu proletariatu marksizm okazał się lekarstwem gorszym od choroby, którą chciał uleczyć. To powinno być przestrogą przed wszystkimi mutacjami marksizmu. Są one lekarstwem gorszym od choroby, którą chcą uleczyć. Wszystkie mutacje marksizmu wprowadza – a właściwie narzuca – Unia Europejska, która otwiera nowy rozdział w rozwoju marksistowskiej ideologii. Z jej niejako błogosławieństwem odsłonięto prawie pięciometrowy pomnik Marksa w Trier – mieście jego urodzenia – w 200. rocznicę jego urodzin. Na odsłonięcie pomnika przybył ówczesny szef Komisji Europejskiej Jean-Claude Juncker, który podczas przemówienia wybielał Marksa, apelując, aby „pamiętać o umieszczeniu ideologa socjalizmu w kontekście, bez zrzucania na niego odpowiedzialności za zbrodnie komunistycznych dyktatur”. Przemówienie Junckera ilustruje tezę Delsol: „Na naszych uniwersytetach można epatować Stalinem czy Leninem, ale nie Hitlerem [...], gdyż wszelkie akty okrucieństwa dostępują uniewinnienia, jeśli tylko są dokonywane w imię Postępu”⁵¹⁸. Marks działał dla Postępu i dlatego ma się całkiem dobrze w Unii Europejskiej. Jest – jak go nazwał Juncker – „obywatelem europejskim”, ale nie tyle przez to, że – jak to powiedział Juncker – spędził dzieciństwo i młodość w różnych niemieckich miastach, by następnie przenieść się do Paryża i Brukseli, a ostatecznie udać się do Londynu, gdzie zmarł, lecz przede wszystkim przez to, że jego idee są „wiecznie żywe” już nie tyle w Moskwie, co przede wszystkim z Brukseli. To z tego miasta Unia narzuca zmutowany marksizm w postaci feminizmu, *gender* i ekologizmu. Zmutowany marksizm idzie o wiele dalej niż Nietzsche, który postulując „przewartościowanie wartości”, chciał po śmierci Boga posprzątać pozostawioną przez Niego moralność. Zmutowany marksizm chce „przeinaczyć” porządek stworzenia. Po śmierci Boga chce zmienić porządek stworzenia. W tej zmianie porządku stworzenia marksizm widzi lekarstwo na chorobę opresyjności, a równocześnie możliwość zbudowania nieopresyjnego raj w barwach tęczy, na które składają się również marksistowska czerwień i ekologiczna zieleń. W krytyce zmutowanego marksizmu można wykorzystać przemyślenia Delsol. Bóg-Stwórca formułując byty, określił ich granice⁵¹⁹. Adam buntuje się przeciwko granicom moralnym, ale szanuje jeszcze granice bytu. Przeciwko tym granicom bytu – którymi są płci, mające na celu małżeństwo, oraz władza człowieka nad naturą – występuje zmutowany marksizm. Wszelkie różnice w porządku stworzenia

⁵¹⁸ Ch. Delsol, *Nienawiść...*, dz. cyt., s. 25–26.

⁵¹⁹ Ch. Delsol, *Nienawiść...*, dz. cyt., s. 19.

traktuje jako nierówności⁵²⁰, a wszelkie nierówności jako źródło dyskryminacji, a w konsekwencji opresji⁵²¹. Dlatego zmutowany marksizm chce unicestwić każdą, najmniejszą nawet różnicę⁵²². Wszystkie nierówności są stygmatyzowane i dlatego są ścigane i tępiące⁵²³. Usuwanie nierówności za wszelką cenę, prędzej czy później zaowocuje już nie dyktaturą proletariatu, lecz dyktaturą feminizmu, *gender* i ekologizmu. Klasę robotniczą sprawującą dyktaturę proletariatu zastąpią przedstawiciele dzisiejszych totalnych opozycji. Od totalnych opozycji wiedzie bowiem prosta droga do totalitaryzmów. Totalitarne opozycje nie dyskutują bowiem z oponentami, których uważają za zacofanych przedstawicieli innej epoki. Ich opór zwalczą się wszelkimi możliwymi metodami, nie wykluczając środków antydemokratycznych, gdyż stanowią oni zagrożenie dla radykalnej równości⁵²⁴. Dyktatura feminizmu, *gender* i ekologizmu chce rządzić wszystkimi umysłami bez wyjątku, a wszystko, co się z nią nie utożsamia, uznaje za wciele nie zła i obłędu. Nowa dyktatura nie uznaje dyskusji z przeciwnikami, lecz knebluje im usta za pomocą politycznej poprawności. Przeciwników zmutowanego marksizmu traktuje się jak kryminalistów nie dlatego, że popełnili jakieś przestępstwa, lecz z powodu ich poglądów. Te poglądy mają być bowiem sprzeczne ze sztucznie tworzoną nauką. Tak jak nazizm utworzył naukowy rasizm, klasyczny marksizm – naukowy diamat⁵²⁵, tak zmutowany marksizm tworzy naukowy *gender*. Ponieważ *gender* uznaje się za naukę, nie dopuszcza się jakiegokolwiek krytyki tej ideologii.

Zarówno klasyczny marksizm, jak i jego zmutowane formy, w ramach marszu przez instytucje, chcą zadomowić się w Kościele. Brak jakiegokolwiek odniesienia do marksizmu w soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przyczynił się do powstania inspirowanej marksizmem teologii wyzwolenia⁵²⁶. „Teologia wyzwolenia pragnie być całościową wykładnią tego, co chrześcijańskie; objaśnia chrześcijaństwo jako pewną praktykę wyzwolenia i sama chce być instrukcją tejże praktyki”⁵²⁷. Teologia wyzwolenia jest wielowarstwowym fenomenem. Jej najbardziej znaczący nurt przyjął marksistowską zasadę walki klas i w oparciu o nią zreinterpretował chrześcijaństwo. Wskutek

⁵²⁰ Por. Ch. Delsol, *Nienawiść...*, dz. cyt., s. 121.

⁵²¹ Por. Ch. Delsol, *Nienawiść...*, dz. cyt., s. 123.

⁵²² Por. Ch. Delsol, *Nienawiść...*, dz. cyt., s. 131.

⁵²³ Por. Ch. Delsol, *Nienawiść...*, dz. cyt., s. 136.

⁵²⁴ Por. Ch. Delsol, *Nienawiść...*, dz. cyt., s. 259.

⁵²⁵ Materializm dialektyczny – ideologia sformułowana w ramach marksizmu przez Fryderyka Engelsa, która ujmuje rzeczywistość jako proces rozwijający się na zasadzie wyłaniania się i przezwyciężania przeciwności. Zob. *Materializm*, w: *Filozofia. Leksykon PWN*, red. W. Łagodzki, G. Pyszczek, Warszawa 2000, s. 218–219.

⁵²⁶ A. Nichols, *Conciliar Octet*, San Francisco 2019, s. 157.

⁵²⁷ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 482.

tej reinterpretacji chrześcijaństwo otrzymało postać polityczno-społecznej praktyki wyzwolenia. Marksistowsko przybrane chrześcijaństwo miało być odpowiedzią na nędzę większości mieszkańców Ameryki Południowej, a zarazem właściwą praktyką biblijnego przesłania. Ratzinger ukazuje marksistowsko przybrane chrześcijaństwo na przykładzie biblijnych pojęć, które zreinterpretowano w schemacie walki klasowej. Przykładowo: pojęcie „ubogiego” zreinterpretowano w sensie marksistowskiej idei proletariatu, a pojęcie „ludu Bożego” przeciwstawiono wszystkim instytucjom, które uznano za siły uciemnienia. Do tego ludu należy ten, kto uczestniczy w walce klasowej. Historia zbawienia została zespolona z marksistowską ideą dialektycznie postępującej historii jako właściwego tradenta zbawienia. W świetle takiej interpretacji historia jest procesem postępu wyzwolenia. Dlatego też w jej świetle należy interpretować Biblię. Królestwo Boże rozumiane jest partyjnie i w odniesieniu do praktyki Jezusa, która pokazuje, że trzeba przekształcać historyczną rzeczywistość w królestwo Boże. Nawet misterium paschalne jest rozumiane jako symbol rewolucyjny. Zmartwychwstanie Jezusa jest nadzieją dla większości ludzi powolnie krzyżowanych przez strukturalną niesprawiedliwość. Ta nadzieja ma być rewolucyjna, czyli ma wyrażać się w walce o przekształcanie niesprawiedliwych struktur w struktury bardziej humanitarne. Ma to być naśladowaniem w historii gestu Boga, który wskrzesił Jezusa, czyli ma ukrzyżowanym w historii – dać życie. Stosownie do tego Eucharystia jest interpretowana jako święto wyzwolenia w sensie polityczno-mesjanistycznej nadziei⁵²⁸. Marksistowsko przybrane chrześcijaństwo jest dla Ratzingera usiłowaniem „naśladowania Boga”, które zbawienie zastępuje wyzwoleniem proletariatu⁵²⁹. Jest to zatem próba przeniesienia na ziemię nieba, co daje królestwo Boże bez Boga, w którym dzięki walce klas znikną wszelkie antagonizmy klasowe. O ile do marksizmu można odnieść zasadę Józefa Herbuta (1933–2018), który twierdził, że „kiedy interesy grupowe propaguje się jako jedyne postępowe, słuszne, pokrywające się z ideałami ludzkości, a realizacja tych interesów przedstawiana jest jako <szczęście czy zbawianie ludzkości>, ideologia staje się pewną namiastką doktryny religijnej”⁵³⁰, o tyle do teologii wyzwolenia można odnieść odwrotność tej zasady – propagując na gruncie teologii interesy grupowe jako jedyne postępowe, słuszne, pokrywające się z ideałami ludzkości. Realizacja tych interesów przedstawiana jest jako „szczęście czy zbawianie ludzkości” i staje się ona namiastką świeckiej doktryny – namiastką marksizmu. W związku z krytyką teologii wyzwolenia należy za Ratzingerem zwrócić uwagę na to, że czymś fundamentalnym dla niej jest praktyka. Praktyka dotycząca rzeczywistości, i ją

⁵²⁸ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 485–489.

⁵²⁹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 489.

⁵³⁰ J. Herbut, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metafizyki*, Opole 2008, s. 271.

zmieniająca, jest dla marksizmu prawdą. Teologia wyzwolenia operuje więc marksistowską koncepcją prawdy. Według tej koncepcji prawdy nie wolno rozumieć metafizycznie, bo takie jej rozumienie byłoby „idealizmem”. Prawda urzeczywistnia się w praktyce. Prawdą jest akcja, a akcja jest prawdą. Dlatego też dla teologii wyzwolenia jedyną ortodoksją jest ortopraktyka⁵³¹. Podkreślenie tego faktu jest ważne, bo stał się on furtką do Kościoła również dla zmutowanego marksizmu, który obecnie przejawia się w postaci feminizmu, *gender* i ekologizmu.

II Sobór Watykański miał charakter pastoralny, na co zwracali uwagę Jan XXIII i Paweł VI. Paweł VI powiedział:

Zważywszy na charakter pastoralny Soboru, Sobór ten zdecydował się nie orzekać w formie nadzwyczajnej dogmatów posiadających cechę nieomyślności, ale opatrzył swoje nauczanie autorytetem najwyższego Magisterium zwyczajnego: to nauczanie zwyczajne i w oczywisty sposób autentyczne musi zostać w posłuszeństwie oraz ze szczerością przyjęte przez wszystkich wiernych, zgodnie z zamysłem Soboru odnośnie do natury i celu każdego dokumentu⁵³².

Określenie Soboru jako *pastoralnego* dało impuls do stawiania ortopraktyki przed ortodoksją. Australijska teolożka – Tracey Rowland – kieruje do posoborowej teologii dwa pytania za *bilion dolarów*. Jedno pytanie wyraża słowami holenderskiego teologa i dominikanina – Edwarda Schillebeeckxa: Czy teologia jest krytyczną samo-świadomością chrześcijańskiej *praxis*? Z kolei drugie pytanie wyraża słowami kulturowego chrześcijanina i filozofa – Leszka Kołakowskiego: Czy teologia zaczyna się z wiarą, że prawda już została dana i dlatego jej intelektualne wysiłki nie opierają się na *praxis*, lecz na przyjęciu czegoś, co już jest gotowe w swojej całości?⁵³³. Innymi słowy, w obydwu pytaniach chodzi o to, czy *praxis* jest przed *Logosem* czy *Logos* przed *praxis*? Papież Franciszek zdaje się dryfować w kierunku uznania *praxis* przed *Logosem*. Można w tym widzieć wpływ teologii wyzwolenia, dla której najważniejsza jest *praxis* wyzwolenia z nędzy. W czasie spotkania z jezuickimi studentami wspomniał, że nie może wyobrazić sobie nic bardziej nudnego niż studiowanie teologii fundamentalnej⁵³⁴. Doktryna przegrywa więc z *praxis*. Ta tendencja może być inspirowana przez *Teorię krytyczną* (niem. *Kritische Theorie*, ang. *Critical Theory*) szkoły frankfurckiej. Według *Teorii krytycznej* nie ma takich rzeczy jak fakty. Każde bowiem poznanie rzeczy nie może być izolowane od społecznej genezy; zarówno poznający, jak i przedmiot

⁵³¹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 489.

⁵³² Paweł VI, Audiencja generalna 12 stycznia 1966 roku.

⁵³³ T. Rowland, *Catholic Theology*, London – New York 2017, s. 149

⁵³⁴ Papież Franciszek jest cytowany przez kardynała Waltera Kaspera w *An Interview with Walter Kasper*, *Commonweal*, 8 May 2014.

poznawany – są społecznymi i historycznymi produktami. Takie założenie prowadzi do uznania pierwszeństwa *praxis* przed teorią⁵³⁵. Przyjęcie takich założeń jest drogą do katolickiego populizmu, który jest podejrzliwy w stosunku do wiary poszukującej zrozumienia. W konsekwencji katolicki populizm – zamiast nudnej dogmatyki – kreuje styl wiary poszukującej nadnaturalnych fenomenów, w tym najbardziej spektakularnych charyzmatów⁵³⁶. Wpływ szkoły frankfurckiej na pokolenie zachodnich teologów roku 1968 doprowadził do poddania *praxis* Kościoła duchowi czasu, a nie – jak powinno być – ducha czasu prawdziwej Ewangelii. W konsekwencji to nie Kościół staje się światłem dla świata – *lumen gentium* – lecz świat staje się światłem dla Kościoła. Sobór wydał dwie konstytucje o Kościele. W pełnej nazwie pierwszej z nich znajduje się słowo: *dogmatyczna*, a drugiej – *duszpasterska*. Te dwa słowa wyznaczają dwa spojrzenia na Kościół: dogmatyczne i duszpasterskie. Spojrzenie duszpasterskie musi wynikać ze spojrzenia dogmatycznego. Po Soborze odsunięto jednak w cień Konstytucję dogmatyczną, a wyeksponowano duszpasterską, jakby to świat miał być światłem dla Kościoła, a nie odwrotnie, o czym przecież przypomina łaciński początek: *Lumen gentium*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym nie potępiła marksizmu, ale przejęła się marksistowskim zarzutem, że religia jest *opium* dla ludu, bo odrywa lud od zajmowania się ziemią. Tym zarzutem marksizmu przejęła się Konstytucja duszpasterska i jakby chciała włączyć Kościół w zajmowanie się sprawami ziemi. Według Konstytucji:

Oczekiwanie nowej ziemi nie powinno jednak osłabiać, lecz raczej rozbudzać gorliwość w doskonaleniu tej ziemi [...] Jakkolwiek postęp ziemski należy starannie odróżniać od wzrostu królestwa Chrystusa, o ile jednak może się przyczynić do lepszego urzędowania społeczeństwa ludzkiego, ma on wielkie znaczenie dla królestwa Bożego” (*Gaudium et spes*, nr 39).

W tej wypowiedzi dochodzi do głosu tendencja teilhardyzmu, która utożsamia chrześcijańską nadzieję z nowożytną wiarą w postęp. Według Teilharda de Chardin (1881–1955) techniczna utopia i chrześcijańskie oczekiwanie królestwa Bożego łączą się w całość, dlatego działalność mająca na celu techniczne przeobrażenie świata jest jednocześnie działalnością chrześcijańską. Dochodzący do głosu w *Gaudium et spes* teilhardyzm Ratzinger krytykuje z perspektywy krzyża Jezusa. Świat został zbawiony przez miłość Jezusa, aż do krzyża, a nie przez urządzenia techniczne, dlatego nie można sakralizować techniki⁵³⁷. Nichols przytacza

⁵³⁵ T. Rowland, *Catholic Theology*, dz. cyt., s. 147–148.

⁵³⁶ T. Rowland, *Catholic Theology*, dz. cyt., s. 192.

⁵³⁷ Zob. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego, Opera omnia*, t: VII/1, Lublin 2016, s. 479–481.

krytykę *Gaudium et spes* dokonaną przez oficjalnego obserwatora Protestantckiego Episkopalnego Kościoła w USA – Roberta McAfee Browna (1920–2001). Według tego prezbiteriańskiego teologa przez cały dokument przewija się pokusa, że to Ewangelia koronuje naturalne życie człowieka, a nie Ewangelia zmienia to życie i je sądzi⁵³⁸. Nawet jeszcze wtedy biskupi niemieccy pytali, gdzie w Konstytucji jest mowa o krzyżu i eschatologii⁵³⁹. Odpowiedź na tę krytykę dał dopiero Benedykt XVI w *Spe salvi*, ukazując, że Sąd Ostateczny jest miejscem uczenia się i wprawiania w nadziei. Ta nadzieja „nigdy nie patrzy tylko wstecz ani też tylko wwyż, ale zawsze również wprzód, ku godzinie sprawiedliwości, którą Pan zapowiadał wielokrotnie” (*Spe salvi*, nr 41). W świetle takiej nadziei trzeba patrzeć na misję Kościoła, którą *Gaudium et spes* opisuje następująco:

Właściwa misja, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy też społecznego: cel bowiem, który On mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego, ale niewątpliwie z tej właśnie misji religijnej wypływają zadanie, światło i siły, które mogą służyć ustanowieniu i umocnieniu społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym. Tam gdzie trzeba, stosownie do okoliczności czasu i miejsca, Kościół może, a nawet powinien, inicjować dzieła, które służyłyby wszystkim, zwłaszcza zaś potrzebującym, jak na przykład dzieła miłosierdzia lub inne tego rodzaju (*Gaudium et spes*, nr 42).

Tak ujmowaną przez *Gaudium et spes* misję Kościoła „do góry nogami” odwróciła teologia wyzwolenia. Za pomocą marksistowskiej metody walki klas przeniosła ona misję Kościoła do porządku politycznego, gospodarczego i społecznego – i to niezgodnie z Prawem Bożym, które wyklucza walkę klas. Ten duch teologii wyzwolenia nadal żyje w Kościele, co ilustruje Zgromadzenie Specjalnego Synodu Biskupów dla regionów Panamazońskich. Większość spraw, o których można przeczytać w dokumencie końcowym tego Synodu: *Amazonia: nowe drogi dla Kościoła i ekologii integralnej* ma niewiele wspólnego z religijną misją Kościoła. Już sam tytuł dokumentu eksponuje integralną ekologię, dlatego osobny rozdział ojcowie synodalni poświęcają „nawróceniu ekologicznemu”. Według dokumentu końcowego Synodu:

Ekologia integralna łączy zatem działania na rzecz troski o stworzenie ze sprawiedliwością wobec najbardziej zubożałych i pokrzywdzonych na ziemi, tych którzy są w historii objawionej preferencyjną opcją Boga. Należy pilnie stawić czoła nieograniczonemu wykorzystaniu „wspólnego domu” i jego mieszkańców. Jedną z głównych przyczyn zniszczeń poczynionych w Amazonii jest rabunkowa polityka wydobywcza, która odpowiada logice chciwości, typowej dla dominującego

⁵³⁸ A. Nichols, *Conciliar Octet*, dz. cyt., s. 159.

⁵³⁹ A. Nichols, *Conciliar Octet*, dz. cyt., s. 158.

paradygmatu technokratycznego. W obliczu naglącej sytuacji planety i Amazonii ekologia integralna nie jest jedną z wielu dróg, którą Kościół może wybrać na przyszłość na tym terytorium. Jest to jedyny możliwy sposób, ponieważ nie ma innej realnej drogi ratowania tego regionu (nr 66, 67).

W ramach ekologii integralnej:

Pilnie potrzebne jest opracowanie polityki energetycznej, która radykalnie zmniejszy emisję dwutlenku węgla (CO₂) i innych gazów mających wpływ na zmiany klimatu. Nowe czyste energie będą miały bezpośredni wpływ na zdrowie. Wszystkie przedsiębiorstwa muszą wprowadzić systemy monitorowania procesów wymiany, aby zagwarantować, że to wszystko, co nabywają, tworzą i sprzedają, wytwarzane było w sposób zrównoważony w wymiarze społecznym i środowiskowym (nr 77).

Czytając wypowiedź Synodu na temat ekologii, można odnieść wrażenie, że jest on skierowany do jakiejś ekologicznej pozarządowej organizacji, a nie do Kościoła. Walter Brandmüller skojarzył podejmowany przez Synod wątek ekologiczny z IV zwrotką pieśni *Wann wir schreiten Seit' an Seit'* (*Kiedy idziemy ramię w ramię*) napisanej przez Hermana Claudiusa (1878–1980). Zwrotka ta zawiera ekologiczny wątek o Matce Ziemi: „Zieleń brzoź i zieleń ziaren, o jakże stara Matka Ziemia wyciąga pełne dłonie w błagalnym geście, by człowiek stał się jej”⁵⁴⁰. Pieśń ta była śpiewana zarówno przez niemieckich komunistów, jak i nazistów oraz komunistów wschodnioniemieckich (tych z NRD), a w latach 1960–2018 śpiewano ją na zakończenie partyjnych zjazdów SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands). Zmieniano tylko refren pierwszej zwrotki: *Mit uns zieht die neue Zeit!* Komuniści śpiewali: „Duch Karla Liebknechta (ewentualnie Ernsta Thälmana) porusza się wraz z nami”, a naziści – „Duch Trzeciej Rzeszy porusza się wraz z nami”. Niezależnie od refrenu wszystkich łączyła zwrotka o Matce Ziemi. Ideologiczną bliskość tej zwrotki wykazuje dokument Synodu. Można by to uznać za przypadkową zbieżność, gdyby nie proskyneza, czyli padanie na twarz przed Pachamamą – inkaską Matką Ziemią, w ogrodach watykańskich, w obecności papieża Franciszka. To wydarzenie pokazuje, że Synod zapalił zielone światło do reinterpretacji klasycznej teologii wyzwolenia w oparciu o mutację marksizmu, jaką jest ekologizm. W dokumencie końcowym Synodu można wyczuć również ducha feminizmu. Dokument poświęca kobietom wiele miejsca.

⁵⁴⁰ „Birkengrün und Saatengrün:
Wie mit bittender Gebärde
Hält die alte Mutter Erde,
Daß der Mensch ihr eigen werde,
|: Ihm die vollen Hände hin.” :|

Postuluje ich równouprawnienie w dopuszczaniu do posług nie związanych z kapłaństwem. Z tego względu zaleca on rewizję nauczania papieża Pawła VI na temat posług lektora i akolity. Wspomina również o przedsynodalnych konsultacjach, w których postulowano udzielanie święceń diakonatu kobietom. Sam Synod nie występuje jednak z tym postulatem. Przypomina tylko, że w 2016 roku Franciszek powołał komisję mającą zbadać możliwość święceń diakonatu dla kobiet. Synod natomiast postuluje ustanowienie zinstytucjonalizowanej posługi „przywódczyni wspólnoty” (102–103). Inspiracją dla synodu staje się również zmutowany marksizm – w postaci feminizmu.

Marksizm klasyczny urzeczywistniał ontologię swojej nadziei, walcząc z samym pojęciem *Boga*. W ten sposób wychowywał *zawodowych nieprzyjaciół Pana Boga*, którzy głosili Jego śmierć. Z kolei synowie i córki *zawodowych nieprzyjaciół Pana Boga* zabrali się za robienie porządku po śmierci Boga, niszcząc ustanowiony przez Niego porządek stworzenia, dotyczący przede wszystkim płci, małżeństwa, rodziny oraz pozycji człowieka w przyrodzie. Zmutowany marksizm chce spalić na stosie Księgę Rodzaju, szczególnie jej pierwsze rozdziały, które mówią o tym, że z zamysłu Bożego wyszła płeć, małżeństwo, rodzina i pozycja człowieka jako gospodarza stworzenia. Ontologią nadziei zmutowanego marksizmu jest niszczenie tego, co jest, bo nie zasługuje to na to, co będzie, czyli świat wymyślony i utworzony przez ludzi inspirowanych „jedynie słuszną ideologią” – marksizmem. Ten nowy, wspaniały świat jest podróbką przedmiotu chrześcijańskiej nadziei. Podróbka jest falsyfikatem, fałszywką, atrapą, a nawet popłuczynami. Do takiego wniosku dochodzi Ratzinger, porównując nadzieję marksistowską z nadzieją chrześcijańską. Dla Ratzingera nadzieja marksistowska jest w zasadzie optymizmem, którego celem jest na zawsze wolne, szczęśliwe i doskonałe społeczeństwo – zbudowane rękami samego człowieka. Celem zaś nadziei chrześcijańskiej jest zjednoczenie człowieka i świata z Bogiem przez akt Bożej mocy i miłości. Celem marksistowskiego optymizmu jest sukces człowieka, któremu udało się urzeczywistnić własne życzenia i plany. Celem zaś nadziei chrześcijańskiej jest dar miłości zaspokajający głód nieskończoności doświadczany przez człowieka. Produkt marksistowskiego optymizmu – człowiek – musi sam sobie wytworzyć. Z kolei dar chrześcijańskiej nadziei wykracza poza możliwości człowieka, bo jest to nadzieja na miłość będącą nieograniczoną mocą. Marksistowski optymizm jest jedynie fasadą świata bez nadziei, bo dogmat postępu może być poddany w wątpliwość poprzez jakiś wypadek w technicznym czy ekonomicznym rozwoju. Jako przykład Ratzinger podaje Czarnobyl⁵⁴¹. Dzisiaj wątpliwość w dogmat postępu rodzi pandemia koronawirusa. Ona sprawiła, że zadrzały w posadach lewicowe ideały i instytucje.

⁵⁴¹ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 385–387.

Cudowny świat marksizmu miał się toczyć dalej, jego beneficjenci znów poczuli się bezpiecznie w swym plastikowym, bezwartościowym świecie, pewni, iż rachunki dalej opłacać będą fundacje i kapitał Sorosa, a oni bez końca organizować będą kursokonferencje i odbywać spotkania – nieważne po co. Stało się bowiem stylem życia liberalno-lewicowej society. „Czym się zajmujesz?” „Odbywam spotkania”. I zniemacka natura znalazła wyjście, by zgąć kolana otumanionej cywilizacji⁵⁴².

Koronawirus chce przypomnieć o tym, że człowiek ma być istotą myślącą, a nie otumanioną bezmyślnością. Filozoficzna interpretacja koronawirusa przedstawiona przez filozofa Janusza Sytnika-Czertwertyńskiego z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy jest o wiele głębsza niż wyjaśnienie, że epidemia koronawirusa jest reakcją przyrody na tzw. „grzech ekologiczny”. Koronawirus jest kolejnym wypadkiem podważającym dogmat postępu. Nadzieja chrześcijańska na wypadki na drodze postępu patrzy staurologicznie: „Witaj Krzyżu, jedyna nasza nadziejo!”. Nadzieja chrześcijańska narodziła się bowiem na krzyżu. On stał się „śmiercią śmierci”. W obliczu nadziei zrodzonej z krzyża marksistowski optymizm jest tylko próbą zapomnienia o śmierci przez ustawiczne mówienie o historii zmierzającej ku doskonałemu społeczeństwu.

Kiedy nadchodzi śmierć, staje się coraz bardziej widoczne, że mówi się nie na temat [...] i że człowiek jest uspokajany kłamstwem. Nadzieja wiary otwiera nam natomiast prawdziwą przyszłość ponad śmiercią i tylko tak prawdziwe postępy, które rzeczywiście są, staną się przyszłością [...] dla każdego człowieka⁵⁴³.

Zasadnicza różnica pomiędzy marksistowskim optymizmem a chrześcijańską nadzieją dotyczy ontologii. Ontologia marksistowskiego optymizmu jest terazniejszym burzeniem zastanego porządku, aby na jego gruzach wybudować nowy, wspaniały świat. Z kolei ontologią chrześcijańskiej nadziei w terazniejszości jest miłość, która – poprzez obracanie biegu historii w dobro – daje już antycypację zjednoczenia człowieka i świata z Bogiem, poprzez Jego nieograniczoną moc miłości. W sumie ontologią optymizmu jest coś, co jeszcze nie istnieje – trzeba temu przygotować grunt, burząc to, co istnieje. Zmutowany marksizm jest historią jutra – świetlanego, nieopresyjnego społeczeństwa. Cień na tę *historię jutra* rzuca jednak *wczoraj* klasycznego marksizmu – poddającego opresji tych, którym obiecywał wyzwolenie z opresji. Ontologią nadziei chrześcijańskiej jest coś, co już istnieje dzięki miłości i co będzie przyszłością także dla najdalszej przeszłości.

⁵⁴² J. Sytnik-Czertwertyński, *Wirusowa zagłada liberalizmu*, „Sieci” 2020, nr 15 (384), s. 43.

⁵⁴³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 387.

4.6. MARYJA – GWIAZDĄ NADZIEI

Benedykt XVI w zakończeniu encykliki *Spe salvi* nazywa Maryję *Gwiazdą nadziei*. Papież cytuje pochodzący z przełomu VIII/IX wieku, a więc sprzed ponad tysiąca lat, hymn, który pozdrawia Maryję jako *Gwiazdę Morza: Ave maris Stella*. Słowo gwiazda miało na ogół pozytywne znaczenia. Odnoszono je do mistrza w danej dziedzinie, czołowego przedstawiciela czegoś, kobiety przodującej w czymś, wielkiej osoby, osoby najlepszej w danej dziedzinie, osoby zdolnej, znakomitej osobowości. To pozytywne znaczenie słowa gwiazda może przesłonić marksizm, który za swój symbol uznał gwiazdę. Ideały marksizmu okazały się tak odległe jak gwiazdy, a próba ich realizacji przyniosła zamiast nieba na ziemi – piekło. Również znane w młodzieżowym slangu słowo *gwiazdorzyć*, czyli zachowywać się jak gwiazda, w szczególności przesadnie, wyniosłe lub kapryśnie, może dewalować pozytywne znaczenie słowa *gwiazda*. Jednak ani marksistowska dewaluacja słowa *gwiazda*, ani dewaluacja tego słowa w młodzieżowym slangu nie powinny pomniejszyć pozytywnego znaczenia tego słowa w odniesieniu do Maryi. Ona jest *Gwiazdą nadziei*, bo przez swoje „tak” otworzyła drzwi do świata samemu Bogu. Dzięki temu „tak” nadzieja tysiącleci stała się rzeczywistością w Jezusie Chrystusie. Gdy Wielki Piątek zdawał się pogrzebać tę nadzieję, Ona przy niej trwała, przez Wielką Sobotę, aż do poranka Wielkiej Nocy (Zob. *Spe salvi*, nr 50). Przedmiot tej nadziei – zwycięstwo nad śmiercią – objawione w zmartwychwstałym Jezusie, stało się Jej udziałem we wniebowzięciu. Scena Sądu Ostatecznego w sanktuarium św. Jakuba w Małujowicach przedstawia ją w modlitewnej pozie. Komentarzem do tej sceny mogą być słowa trzynastowiecznej sekwencji *Stabat Mater Dolorosa*:

Płomień ognia mnie nie spali
 Najjaśniejsza mnie ocali
 Na ten ostateczny Sąd

Chryste, a gdy i Ty wyrzysz,
 Daj przez Matkę i mnie przybyć
 Do zwycięskich Twoich palm

Według sekwencji Maryja jeszcze na sądzie jest *Gwiazdą nadziei* na to, że *Dies irae* stanie się *Dies gratiae*. Ta łaska ukoronuje zainicjowane przez siebie dzieło budowania – poprzez miłość – ontologii nadziei na ziemi. Łaska towarzyszyła temu dziełu przemieniającemu ziemię. Tych, którzy z nią współdziałali, łaska ukoronuje „wieńcem z gwiazd dwunastu” (Ap 12, 1), który można skomentować słowami Księgi Daniela: „Wielu zaś, co śpi w prochu ziemi, zbudzi się, jedni do

wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie. Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy na wieki i na zawsze (Dn 12, 2–3). Do tego bycia jak gwiazdy na wieki i na zawsze, które będzie finałem działania łaski w człowieku, nawiązuje strój pielgrzyma.

Charakterystyczny tradycyjny strój utrzymywał się w użyciu od XII do XVI wieku. Należały do niego: kapelusz [...] z szerokim rondem [...] peleryna (nazwa pochodząca od *pelegrino*=pielgrzym) z krótką skórzaną narzutą na ramiona [...] oraz dobre buty. W punktach wyjścia pielgrzymi otrzymywali długą łaskę dla podpory i obrony. Na ogół do łaski przywiązana była tykwa na wodę [...] Rynsztunek pielgrzyma dopełniała skórzaną torbę przewieszoną przez ramię [...] Duża wachlarzowa muszla mięczaka *vieira* [...] stała się najważniejszym symbolem pielgrzymującego w kierunku Santiago. Początkowo była noszona tylko w podróży powrotnej jako trofeum i znak zrealizowania Drogi. Przyszywano ją do pelerynki lub kapelusza⁵⁴⁴.

Papież Benedykt XVI w czasie pielgrzymki do Santiago przywdział pewne elementy tradycyjnego stroju pielgrzyma. Ubranie jest pewnego rodzaju *alter ego* człowieka. Teologię ubrania – szaty, którą można odnieść do stroju pielgrzyma – przedstawił Erik Peterson (1890–1960) w artykule *Theologie der Klaidung*. Według Petersona niemieckie powiedzenie: *Kleider machen Leute* – „szata czyni człowieka” – kryje w sobie głęboki teologiczny sens. Stosunek człowieka do ubrania dotyka bowiem fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej.

Przed upadkiem człowiek istniał przed Bogiem tak, że nawet jeśli jego ciało nie było okryte żadnym ubraniem, nie było jednak „nagie”. Ta nieobecność nagości – pomimo całkowitego rozebrania – wynikała stąd, że osobę ludzką spowijała nadprzyrodzona łaska, która była dla niego jak szata [...] Przez grzech jednak stracił nie tylko swój nadnaturalny ubiór, lecz także swój pierwotny stan „nieubrania”, w miejsce którego pojawiła się „nagość” [...] Ubranie, które nosi upadły człowiek, jest jego „strojem stanowym”, gdyż wyraża ono stan (*status*) jego upadłej natury [...] strój, który nosi upadły człowiek, jest śladem po utraconej szacie, jaką nosił w Raju. Wspomnienie to jest tak żywe, że [...] każda nowa moda [...] budzi w nas tylko tęsknotę za utraconą szatą [...] ⁵⁴⁵.

Utraconą przez człowieka szatę łaski przywrócił Jezus. Ewangelista Jan zwraca uwagę na szatę Jezusa, która „nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu” (J 19, 23). Jezus oddał tę szatę, aby umrzeć nago i przywrócić ludziom utraconą szatę łaski. Szata Jezusa, o którą żołnierze rzucili losy (J 19, 24), przechowywana

⁵⁴⁴ H. M. Stefaniak, *Camino de Santiago między historią, legendą i mitem*, Kraków 2018, s. 77–78.

⁵⁴⁵ E. Peterson, *Teologia ubrania*, „Christianitas” (2015), nr 60–61, s. 145–148.

jest w katedrze w Trier. Tunika przechowywana w trewirskiej katedrze ma 1,47 m długości i 1,58 m szerokości. Człowiek, który ją nosił, był wysoki. Obliczono, że mógł mieć mniej więcej 180 cm wzrostu. Tym wymiarom odpowiada postać widoczna na Całunie Turyńskim. Autentyczności tej relikwii, utożsamianej z tuniką należącą do Jezusa, nie potwierdzili dotychczas naukowcy, choć – ich zdaniem – tkanina pochodzi istotnie z pierwszych wieków po Chrystusie⁵⁴⁶. W tradycji trewirskiej Święta Szata związana jest z rzymską cesarzową, św. Heleną, której syn Konstantyn Wielki rezydował na początku IV w. właśnie w Trewirze. Trewirska tradycja głosi, że Helena znalazła Świętą Szatę podczas podróży do Ziemi Świętej i ofiarowała ją synowi. Pierwsze dokumenty, mówiące o obecności Szaty w tym niemieckim mieście pochodzą z początku XII wieku. Wtedy to, 1 maja 1196 roku, relikwię wmurowano w nową nawę miejscowej katedry. Przez Trewir przebiega droga św. Jakuba. Szata z katedry przypomina pielgrzymowi o przedziwnej wymianie szat: szata łaski za szatę Jezusa. Jezus „istniejąc w postaci Bożej [...] ogołocił samego siebie” (Flp 2, 6–7). Znakiem tego ogołocenia jest pozbycie się szaty (J 19, 23). Jezus umierając nago, przywrócił grzesznikom utraconą w raju szatę łaski. W perspektywie tej soteriologicznej wymiany można spojrzeć na klasyczny strój pielgrzyma. Pielgrzymi strój jest śladem po utraconej szacie łaski, dlatego przypomina o bytowaniu pomiędzy życiem a śmiercią. Śmierć „rozbiere” człowieka z jakiegokolwiek stroju i jako nagiego postawi „przed trybunałem Chrystusa, aby [...] otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre (2 Kor 5, 10). Za uczynki dokonane z inicjatywy i towarzyszenia łaski człowiek otrzyma utraconą szatę łaski, dzięki której nie będzie nagi, lecz będzie świecił jak gwiazdy na wieki i na zawsze (Dn 12, 3). Będzie, jak Niewiasta z Apokalipsy, odziany w wieniec z gwiazd dwunastu. Można to uznać za obrazowe przedstawienie szaty łaski. Ci zaś, którzy nie chcieli być dobrymi, pozostaną nadzy. Sąd ostateczny z Małujowic przedstawia potępionych jako nagich w morzu ognia. Ta nagość będzie ich hańbą i wieczną odrazą (por. Dn 12, 2). Niemieckie powiedzenie: „Szata czyni człowieka” nabiera więc również eschatologicznego znaczenia. Szata łaski czyni zbawionym, a nagość – potępionym. Maryja odziana już przez wniebowzięcie w szatę łaski, wieniec z gwiazd dwunastu, świecąca jak gwiazdy na wieki i na zawsze, jest szczególnie na drodze św. Jakuba gwiazdą nadziei, przedmiotem której jest szata łaski.

⁵⁴⁶ G. Górny, J. Rosikoń, *Świadkowie Tajemnicy. Śledztwo w sprawie relikwii Chrystusowych*, Izabelin-Warszawa 2012, s. 215.

5. LOGIZACJA NADZIEI

5.1 SANTIAGO – MIASTO LOGOSU NADZIEI

„Santiago de Compostela wyróżnia przede wszystkim to, że od zamierzchłych czasów jest metą dla pielgrzymów, którzy swymi krokami wyznaczali drogę mającą w swej nazwie imię Apostoła. Do jego grobu przybywają narody z przeróżnych stron Europy”⁵⁴⁷. To pielgrzymowanie do grobu Apostoła Jakuba jest wyrazem jego kultu, porównywalnego z kultem Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie. Jak pisze Marek Starowieyski:

W legendarium Apostołów, historia św. Jakuba Większego należy do najbardziej zdumiewających. Św. Jakub bowiem należał do grona najbliższych uczniów Chrystusa, jak o tym świadczą Ewangelie, ale po jego śmierci zapadło milczenie na jego temat. Podczas gdy innym Apostołom, przynajmniej niektórym, poświęcono barwne apokryfy, legenda Jakuba jest raczej nijaka. W VII wieku pojawiają się, bardzo nieliczne zresztą, wzmianki o jego pobycie w Hiszpanii, natomiast od IX wieku, po odkryciu jego grobu, dosłownie wybucha w Komposteli jego kult, jakiego nie doznawał żaden z Apostołów, prócz św. Piotra i Pawła w Rzymie⁵⁴⁸.

Kult św. Jakuba znajduje swoje odbicie w wypowiedziach Magisterium Kościoła. Sobór Laterański I (1123) zrównuje Santiago z Jerozolimą: „Mocą naszej władzy apostoelskiej polecamy, ażeby ci, którzy umieścili na swoich płaszczach krzyże z zamiarem udania się do Jerozolimy albo do Hiszpanii, a potem zrezygnowali, muszą na nowo podjąć krzyż i udać się w ową podróż w czasie od najbliższej Wielkanocy do następnej”⁵⁴⁹. Kolejny Sobór Laterański dekretuje, że ten, kto dopuścił się zbrodni wzniesienia pożarów „nie otrzyma rozgrzeszenia, jeżeli wcześniej stosownie do swoich możliwości majątkowych nie zadośćuczyni za szkody, które wyrządził oraz nie poprzysięgnie, że już nigdy więcej nie spowoduje pożaru. W charakterze pokuty nakaże się mu, aby przez cały rok przebywał, służąc Bogu, w Jerozolimie albo Hiszpanii”⁵⁵⁰. O kulcie św. Jakuba wypowiedział się papież Leon XIII w bulli *Deus Omnipotens* (1884). Papież

⁵⁴⁷ Benedykt XVI, *Orędzie z okazji inauguracji Roku Jakubowego*, w: *Drogami św. Jakuba*, red. M. Czeakański, K. Burski, Kraków 2010, s. 82.

⁵⁴⁸ M. Starowieyski, *Legenda Św. Jakuba Większego Apostoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 8 (1995), s. 39.

⁵⁴⁹ Sobór Laterański I, *Kanon X*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych II*, dz. cyt., s. 127.

⁵⁵⁰ Sobór Laterański II, *Kanon XVIII*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych II*, dz. cyt., s. 155.

przybliża w niej dzieje relikwii św. Jakuba i jego kultu w Santiago. Bulla ta została wydana w związku z ponownym odnalezieniem relikwii św. Jakuba w katedrze w Santiago. Papież opisuje okoliczności przeprowadzenia badań archeologicznych, które przyczyniły się do odnalezienia relikwii Apostoła. Relikwie te zaginęły w XVI wieku. W związku z zagrożeniem ze strony angielskiego korsarza, admirała Francisca Drake'a (1540–1596), relikwie Apostoła zostały ukryte. Drake zaatakował A Coruñę niszcząc 20 kościołów. Miasto to miało służyć jako baza ataku na Santiago. Od 1853 do 1939 roku w niemieckim Offenburgu stał pomnik Drake'a, który przedstawiał admirała z kwiatem ziemniaka. Napis na postumencie głosił: „Sir Francisowi Drake'owi, który rozpowszechnił ziemniaki w Europie. Miliony rolników całego świata błogosławią jego nieśmiertelną pamięć. To ulga dla biedaków, bezcenny dar Boży, łagodzący okrutną nędzę”. Pomnik został zniszczony przez nazistowskich bojówkarzy w nocy z 8 na 9 listopada 1939. Leon XIII nie wspomina wprost o admirałe, tylko o wojnie hiszpańsko-angielskiej. Papież nazywa Anglików tymi, którzy przeszli od katolickiej wiary do herezji, dlatego niszczą i rabują świątynie i relikwie świętych⁵⁵¹. Admirał, który przysłużył się rolnikom i biedakom, nie przysłużył się katedrze w Santiago. Ukryte z obawy przed nim relikwie św. Jakuba zaginęły na 300 lat. Dopiero w latach siedemdziesiątych XIX wieku z inicjatywy kardynała Miguela Payá y Rico (1811–1891), arcybiskupa Santiago w latach 1874–1886, rozpoczęto wykopaliska w mauzoleum, w którym kiedyś złożone były szczątki Apostoła. Robotnicy prowadzący prace wykopaliskowe 29 stycznia 1879 natknęli się na grób zawierający kości ludzkie. Komisja historyczna powołana przez kardynała Payá y Rico stwierdziła ich starożytną datację, a po kolejnych badaniach stwierdzono, iż są to relikwie Jakuba Starszego i jego dwóch uczniów. Następnie kardynał poprosił o potwierdzenie badań przez Stolicę Apostolską. Papież Leon XIII ustanowił komisję kardynałów, na której czele stanął kardynał Dominico Bartolini (1813–1887), prefekt świętej Kongregacji Rytów. Uwzględniając wyniki prac komisji, 1 listopada 1884 roku Leon XIII wydał bullę *Deus Omnipotens*, w której potwierdził swoim autorytetem, iż znalezione kości są szczątkami świętego Jakuba i jego dwóch uczniów – Atanazego i Teodora. Tym, którzy odważyliby się te relikwie ukraść, rozdzielić lub przenieść papież zagroził ekskomuniką⁵⁵². Po ogłoszeniu decyzji

⁵⁵¹ Leon XIII, *Deus Omnipotens*, „Acta Sanctae Sedis”, 18 (1884), s. 265.

⁵⁵² Leon XIII, *Deus Omnipotens*, dz. cyt., s. 267. „Nos quoque quibuscumque dubitationibus et controversiis diremptis, Venerabilis Fratris Nostri Cardinalis Archiepiscopi Compostellani sententiam de identitate sacrorum corporum Beati Jacobi Maioris Apostoli, et sanctorum discipulorum eius Athanasii et Theodori, ex certa scientia, atque etiam motu proprio Apostolica auctoritate approbamus et confirmamus et in perpetuum firmam et validam fore decernimus. Praeterea volumus et iubemus, ne cui fas sit sacras Reliquias, quae iam in veteri conditorio repositae sunt et sigillo super obsignatae, vel earum particulas sissociare, demere vel adsportare sub poena

papieskiej, w 1886, złożono relikwie Jakuba Apostoła do nowego mauzoleum w krypcie katedry w Santiago. Potwierdzenie autentyczności było początkiem długiego procesu odrodzenia pielgrzymowania do Santiago, do którego wzywał Leon XIII. Do zaniku pielgrzymowania przyczyniła się nie tylko wojna hiszpańsko-angielska, lecz także Reformacja. Według Lutra pielgrzymki nie tylko nie są dobrymi uczynkami, ale są daremne. Reformator wymienia trzy główne miejsca pielgrzymkowe: najpierw Santiago de Compostela, a potem dopiero Rzym i Jerozolimę⁵⁵³. Santiago było nawet przedmiotem drwiny z jego strony: „Nie idźcie tam, nie wiadomo, czy tam leży św. Jakub czy może jakiś zdechły pies”. W *Artykułach Szmalkaldzkich* Luter pisze:

Wiadomo zaś na pewno, że tego rodzaju pielgrzymki nie mają oparcia w Słowie Bożym, ani nie są nam nakazane, ani nie są potrzebne skoro w łatwiejszy sposób możemy inaczej okazać troskę o duszę i bez grzechu i niebezpieczeństwa popełnienia go pielgrzymki pominąć. Po cóż opuszczać w domu swoje zajęcia, parafie, Słowo Boże, żony, dzieci itd., o które dbałość jest potrzebna i przykazana, a przekładać ponad nie niepotrzebne, niepewne, zgubne i diabelskie ognie, czyli prawdziwie śmieszne błędy [...] Należy tego w kazaniu nauczać, że pielgrzymki te nie są potrzebne, lecz raczej zgubne, a potem zobaczy się, czy się pielgrzymki utrzymają. Tak bowiem same z siebie upadną⁵⁵⁴.

Zatrzymane przez Reformację pielgrzymowanie drogą św. Jakuba odżyło w całej pełni po wizycie papieża Jana Pawła II do Santiago, w 1982 r.⁵⁵⁵. W swoim przemówieniu nazywanym *Aktem Europejskim* Jan Paweł II przypomniał, że:

Cała Europa odnalazła się wokół tej <pamiętki> świętego Jakuba, w tych samych wiekach, w których budowała się jako kontynent jednorodny i zjednoczony duchowo. Dlatego to sam Goethe stwierdzi, że świadomość europejska zrodziła się w pielgrzymowaniu. Pielgrzymki do Santiago były jednym z przemożnych czynników, jakie sprzyjały wzajemnemu zrozumieniu tak różnych ludów europejskich, jak ludy romańskie, germańskie, celtyckie, anglosaskie i słowiańskie. Pielgrzymowanie zbliżało, umożliwiało kontakt i jednoczyło ludy⁵⁵⁶.

excommunicationis latae sententiae, cuius absolutionem Nobis et Nostris Succwssoribus omnino reservamus”

⁵⁵³ M. Luter, *O dobrych uczynkach*, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 58.

⁵⁵⁴ *Artykuły Szmalkaldzkie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., s. 340-341.

⁵⁵⁵ Zob. E. Mendyk, „*Europo, tchnij życie w swoje korzenie*”. „*Akt Europejski*” a renesans Drogi św. Jakuba – rozważania w drodze, w: „*Akt Europejski*” bł. Jana Pawła II a renesans drogi św. Jakuba, red. A. Jackowski, F. Mróz, Kraków 2012, s. 107-121.

⁵⁵⁶ Jan Paweł II, *Akt Europejski*, w: „*Akt Europejski*” bł. Jana Pawła II..., dz. cyt., s. 34.

Również następca Jana Pawła II, papież Benedykt XVI, przybył do Santiago w 2010 roku. O ile Jan Paweł II skoncentrował się na antropologicznym wymiarze drogi św. Jakuba, ukazując jej znaczenie dla jedności Europy, o tyle Benedykt XVI skoncentrował się na teologicznym wymiarze drogi św. Jakuba, ukazując znaczenie Boga dla Europy. „Europa nauki i technologii, Europa cywilizacji i kultury musi być jednocześnie Europą otwartą na transcendencję [...] na Boga żywego i prawdziwego”⁵⁵⁷. Ten żywy i prawdziwy Bóg jest „słońcem dla umysłów” i „siłą woli”⁵⁵⁸. Na tego Boga otwiera „łaska Drogi”⁵⁵⁹. Ona sprawia, że pielgrzym jest „otwarty na transcendencję”⁵⁶⁰. Ta otwartość na transcendencję sprawia, że pielgrzym oddaje się „kontemplacji nowych horyzontów”⁵⁶¹, które są przedmiotem nadziei. „Łaska Drogi” prowadzi pielgrzyma do Santiago; tam w katedrze znajdują się szczątki św. Jakuba potwierdzone autorytetem Leona XIII. Na autentyczność tych relikwii wskazuje również przeprowadzona wspólnie analiza inskrypcji z grobu Atanazego, jednego z towarzyszy św. Jakuba. W 2011 roku filolog z Uniwersytetu Nawarry, Enrique Alarcón, odszyfrował tę inskrypcję następująco: „Nieśmiertelny męczennik Jakub”. Inskrypcja wskazuje więc na Apostoła, który jako świadek Chrystusa przybył z Jerozolimy, po Zesłaniu Ducha Świętego, na koniec ziemi – z misją głoszenia Ewangelii. Inskrypcja dowodzi, że późne i niezwykle barwne opowiadania o pobycie Jakuba Apostoła w Hiszpanii opierają się na prawdziwych podstawach⁵⁶². Jest to najmocniejszy dowód na obecność grobu św. Jakuba w Santiago. Leon XIII w dokumencie potwierdzającym autentyczność relikwii św. Jakuba wspomina również o złupieniu Santiago przez emira Almanzora (Abu Aamir Muhammad Ibn Abdullah Ibn Abi Aamir, Al-Hajib Al-Mansur, 938–1002) w roku 997. Almanzor zabrał katedralne dzwony, ale oszczędził grób św. Jakuba. Dzwony przetransportowano do Kordoby na barkach chrześcijańskich jeńców. Powróciły one jednak do Santiago po zdobyciu Kordoby przez króla Ferdynanda III, w roku 1235, tym razem na barkach arabskich jeńców. Jeden z epizodów walki chrześcijan z muzułmanami, którzy od 711 roku zaczęli podbijać Półwysep Iberyjski. Odpowiedzią chrześcijan na ten podbój była rekonkwista. Za symboliczny początek rekonkwisty uchodzi bitwa pod Clavijo z 23 maja 844 roku. W najbardziej dramatycznym momencie tej bitwy, gdy szala zwycięstwa przechylała się na stronę muzułmanów, pojawił się tajemniczy jeździec na białym koniu, który zmusił wroga do

⁵⁵⁷ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁵⁸ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁵⁹ Benedykt XVI, *Orędzie z okazji inauguracji Roku Jakubowego*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁶⁰ Benedykt XVI, *Orędzie z okazji inauguracji Roku Jakubowego*, dz. cyt., s. 82.

⁵⁶¹ Benedykt XVI, *Orędzie z okazji inauguracji Roku Jakubowego*, dz. cyt., s. 82.

⁵⁶² Zob. E. Alarcón, *Sepulcrum Iacobi*, w: *Camino de Santiago – nie tylko droga*, dz. cyt., s. 87–102.

ucieczki. Następnie zniknął tak nagle, jak się pojawił. Chrześcijanie wierzyli, że pogromcą muzułmanów okazał się „Syn gromu”, czyli św. Jakub. Od bitwy pod Clavijo otrzymał on przydomek *Pogromcy Maurów* (Matamoros). Jakub – Syn gromu, pogromca muzułmanów w bitwie pod Clavijo, przedstawiony jest w katedrze w Santiago jako postać siedząca na koniu, z mieczem w prawej ręce i chorągwią w lewej. Od bitwy po Clavijo okrzyk „Santiago!” towarzyszył wojskom chrześcijańskim w bojach z muzułmanami. Wsparcia Syna Gromu wzywali również żołnierze generała Francisco Franco Bahamonde (Francisco Paulino Hermenegildo Teódulo Franco y Bahamonde Salgado Pardo, 1892–1975) podczas batalii nad rzeką Ebro, która rozpoczęła się 25 lipca – w uroczystość św. Jakuba. Była to największa batalia hiszpańskiej wojny domowej, która toczyła się w latach 1936–1939. Początkowo trzykrotną przewagę miały dywizje republikańskie złożone z komunistów, trockistów i anarchistów. Batalia zakończyła się 16 listopada 1938 roku. Ze względu na zwycięstwa przypisywane św. Jakubowi atrybutem tego świętego stał się miecz w kształcie krzyża. Najczęściej przedstawiany jest on w kolorze czerwonym, na białym tle. Obecnie ten atrybut Apostoła stał się symbolem pielgrzymów udających się do Santiago. Używany jest samodzielnie lub w połączeniu z muszlą. Współcześnie pod adresem Santiago Matamoros wysuwa się oskarżenia, że jest to „wypaczenie Ewangelii”. Pojawiły się żądania usunięcia rzeźby „Zabójcy Maurów”, by nie „raniła uczuć” wyznawców islamu. Te żądania usuwania – nie tylko Santiago Matamoros – wpisują się w sojusz zmutowanego marksizmu z islamem, zawiązany przeciwko chrześcijaństwu. Jak zauważa krakowsko-tarnowski teolog – Janusz Królikowski: „Sprzymierzając się wyraźnie z islamem przeciw Kościołowi katolickiemu [...] państwa zachodnie za pośrednictwem partii lewackich wprowadzają na swoje terytorium konia trojańskiego. Czynią to nawet wbrew swojemu otwartemu nastawieniu antyreligijnemu”⁵⁶³. Islam stanie się koniem trojańskim dla samych ateistów, którzy otwierają dla niego Europę. „Ateiści zachodni, głosząc swoją otwartość na islam w ramach tak zwanej wielokulturowości, skazują na zagładę przede wszystkim samych siebie, bo w punkcie wyjścia – właśnie jako ateści – nie są oni akceptowani przez muzułmanów”⁵⁶⁴. Sojusz z islamem na gruncie teologii próbują zawrzeć przedstawiciele komparatywnej teologii. W komparatywnej teologii chodzi o to, aby w dialogu z inną religią zrozumieć nowość i inność własnej religii – i w takiej perspektywie umożliwić innej religii zrozumienie swojej religii. Zamiast na inną religię spoglądać w perspektywie własnej religii, co czyni teologia religii, trzeba na swoją religię spojrzeć w perspektywie innej religii. Taka perspektywa umożliwi zrozumienie tych przekonań innej religii, które dotąd wydawały się

⁵⁶³ J. Królikowski, *My, chrześcijanie, i islam*, Kraków 2016, s. 63.

⁵⁶⁴ J. Królikowski, *My, chrześcijanie, i islam*, dz. cyt., s. 60.

niemożliwe do zrozumienia. W taki sposób komparatywna teologia chce spojrzeć na to, co dzieli religie. Taka perspektywa zrozumienia swojej religii w świetle innej inspiruje owocny dialog⁵⁶⁵. Michael Grütering pokazuje spojrzenie komparatywnej teologii na Mahometa. O ile z perspektywy Starego Testamentu można by uznać Mahometa za proroka, o tyle jest to niemożliwe z perspektywy Nowego Testamentu, który pełnię Bożego Objawienia widzi w Chrystusie. O ile muzułmanin bez najmniejszych problemów uznaje Jezusa za proroka, o tyle dla chrześcijanina uznanie Mahometa za proroka byłoby niezgodne z dogmatami jego wiary. Komparatywna teologia religii postuluje przyjęcie, że również po Chrystusie byli prorocy, jednak mieli oni jakieś odniesienie do Niego. Jednym z takich proroków był Mahomet. Teologia chrześcijańska może więc w świetle własnych kategorii uznać Mahometa za proroka posłanego przez Boga. W ten sposób można by odpowiedzieć na zarzut muzułmanów dotyczący definitywnego objawienia się Boga w Chrystusie. Posłannictwo Mahometa jest również chciane i uprawnione przez Boga⁵⁶⁶. Sojusz z islamem na gruncie polityki i teologii nie jest pozbawiony ryzyka. Relacje chrześcijańsko-muzułmańskie powinny być poddane osądowi rozumu. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI w czasie spotkania z przedstawicielami wspólnoty muzułmańskiej w Jaunde 19 marca 2009 roku:

Drodzy przyjaciele, sądzę, iż szczególnie pilnym zadaniem, jakie stoi dzisiaj przed religiami, jest ukazanie ogromnego potencjału ludzkiego rozumu, który także jest darem i którego rolę wywyższa objawienie i wiara [...] prawdziwa religia poszerza horyzonty ludzkiego rozumienia [...] Odrzuca wszelkie formy przemocy i totalitaryzmu – nie tylko ze względu na zasady wiary, lecz także prawnego rozumu. Zatem religia i rozum wzajemnie się umacniają, ponieważ rozum oczyszcza i porządkuje religię, a objawienie i wiara wyzwalają cały potencjał rozumu⁵⁶⁷.

W przemówieniu w Jaunde można dostrzec echo wykładu Benedykta XVI w Regensburgu. Pisząc o spojrzeniu Benedykta XVI na islam, Paweł Beyga odwołuje się do tego wykładu:

W tym wystąpieniu papież wspominał o islamie, przywołując dialog cesarza bizantyńskiego Manuela II Paleologa z pewnym muzułmańskim uczonym na temat różnic między Bogiem chrześcijan a Allahem. Papież przytoczył z tego dialogu opinię uczonego Persa, że „Bóg jest całkowicie transcendentny. Jego wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności”.

⁵⁶⁵ Zob. K. von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, s. 89–93.

⁵⁶⁶ Zob. M. Grütering, *Gott, der eine, spricht – was katholische von muslimischen Hörern Verstehen*, Legnica 2020, s. 119–120.

⁵⁶⁷ Benedykt XVI, *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm*, w: J. Królikowski, *My, chrześcijanie, i islam*, dz. cyt., s. 101–102.

W dalszej części wykładu Benedykt XVI przywołał jeszcze jeden fragment, w którym muzułmański uczone stwierdza, że: „Bóg nie jest związany nawet swoim własnym słowem i że nic nie mogłoby go zmusić, aby objawił nam prawdę. Gdyby taka była wola Boża, to możliwe, że musielibyśmy nawet praktykować bałwochwalstwo”. Wykład papieża wzbudził wielkie kontrowersje w świecie islamskim z powodu jednego cytatu, którego w niniejszym artykule nie przytoczono. Przywołane powyżej fragmenty nie wzbudziły już tak wielkiego zainteresowania wśród wyznawców proroka Mahometa. Papież jednak słusznie zwrócił uwagę na kolejną różnicę, która pojawia się w momencie konfrontacji Boga chrześcijańskiego

z Allahem. Bóg znany z kart Pisma Świętego jest Bogiem, który działa racjonalnie. Jan na początku swojej Ewangelii nazywa Boga Logosem. Jednym z dozwolonych tłumaczeń tego greckiego słowa jest „rozum”. Bóg Trójjedyny zatem nie tylko działa racjonalnie, ale sam jest Źródłem racjonalności⁵⁶⁸.

Santiago Matamoros jest przypomnieniem dawnych burzliwych relacji chrześcijańsko-muzułmańskich. Niewiele trzeba – wystarczy jedno zdanie – aby te relacje były na powrót burzliwe, jak to pokazał wykład Benedykta XVI w Regensburgu. Właściwym miejscem dla Santiago Matamoros jest katedra w Santiago. *Camino*, które do niej prowadzi, nie jest odizolowane od świata, ale jest przestrzenią, na którą oddziałuje świat. Kiedyś był to świat wojen chrześcijańsko-muzułmańskich. Współcześnie szlakiem pielgrzymują również ludzie, którzy swojej drogi nie motywują religijnie. Benedykt XVI pisze o ignorowaniu lub zafałszowaniu nadrzędnego celu pielgrzymowania do Santiago, który ma duchowy charakter⁵⁶⁹. To zafałszowanie *Camino* dochodzi do głosu we współczesnej literaturze. Jako przykłady można podać następujące pozycje: *Pielgrzym* (Paulo Coelho), *The Camino. A journey of the spirit* (Shirley Mac Laine) czy *Na szlaku do Composteli. Najważniejsza droga mojego życia* (Hans Peter Kerkeling). Wymienione książki i im podobna literatura

z jednej strony przyczynia się do spopularyzowania Camino de Santiago w świecie, z drugiej – szerzy błędne rozumienie Camino, ściągając na szlak ludzi poszukujących spraw chrześcijaństwu przeciwnych – samozbawienia, duchowości – bez – Kościoła, sensacji. Pierwotnie katolicki charakter szlaku ustępuje miejsca synkretycznej ideologii, która dąży do redefinicji jego chrześcijańskiej formy i korzeni⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ P. Beyga, *Teologiczna krytyka islamu w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 25 (2017), nr 1, s. 13–14.

⁵⁶⁹ Benedykt XVI, *Orędzie z okazji inauguracji Roku Jakubowego*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁷⁰ A. Jaworska, *Camino de Santiago. Tradycja i współczesność*, Kraków 2015, s. 124–125.

Tego typu literatura propaguje drogę świętego Jakuba bez świętego Jakuba⁵⁷¹. Ci jednak, którzy przebywają drogę św. Jakuba ze św. Jakubem, odkrywają na niej „nieprzemijającą nadzieję zbawienia”⁵⁷². Słowem o tej nadziei jest męczeństwo św. Jakuba. Przypomina o tym atrybut tego świętego – miecz w kształcie krzyża. Łączy on ścięcie Jakuba mieczem z wypiciem kielicha Jezusa i chrztem Jezusa, które są jego krzyżem. Miecz niejako przemienił się w krzyż – jedyną nadzieję Jakuba, której odkryciu sprzyja *Camino*.

5.2. SPÓR O NADZIEJĘ Z LOGOSEM I THELEMĄ W TLE

W historii jednego z największych miejsc pielgrzymkowych wpisał się islam. Jest on również religią nadziei. Przedmiot nadziei Koranu opracował Medart Kehl⁵⁷³. Dokonując teologicznej krytyki tej nadziei, zauważa z jednej strony jej pokrewieństwo z eschatologią Biblii, a z drugiej strony jej inność – w porównaniu z biblijną eschatologią. Przedmiot nadziei islamu jest zmysłowy i męski⁵⁷⁴. Aby się o tym przekonać wystarczy przeczytać szczegółowe opisy nieba w Koranie. Niebo jest ogrodem: „Zaprawdę, dla bogobojnych – miejsce szczęśliwości: sady i winnice” (LXXVIII, 31). Przebywający w ogrodzie będą mieli bogaty ubiór: „Oni będą tam przystrojeni w bransolety ze złota i pereł, a szaty ich będą z jedwabiu” (XXII, 23). Ich pokarmem będą owoce: „Leżąc tam wygodnie proszą oni o owoce obfite i napój” (XXXVIII, 51). Koran podaje nawet wygląd naczyń: „I będą krążyć pośród nich naczynia ze srebra i puchary z kryształu; z kryształu i srebra dokładnie wymierzonego” (LXXVI, 15–16). Elementem szczęścia w niebie są również kobiety: „Zaprawdę dla bogobojnych dziewczęta o zaokrąglonych piersiach – jednakowej młodości” (LXXVIII, 33). Opisy nieba z Koranu przedstawiają ten eschatologiczny stan jako niemal mechaniczne powtórzenie doczesności, uwypuklając jej cechy pozytywne i jednocześnie eliminując jej negatywne aspekty. Niebo jest sumą marzeń Araba z VII wieku po Chrystusie. Kehl zwraca również uwagę na to, czego brakuje przedmiotowi nadziei islamu, w porównaniu z chrześcijańską eschatologią. W centrum chrześcijańskiej nadziei jest miłość, która występuje tylko na obrzeżach nadziei islamu. Nadzieja chrześcijańska dotyczy wprawdzie jednostki, ale tę jednostkę integruje ze społecznością – *communio sanctorum*. Z kolei nadzieja islamu koncentruje się przede wszystkim na szczęściu jednostki. Według nadziei chrześcijańskiej Sąd Ostateczny będzie sprawowany przez Chrystusa, który jest wcieleniem łaski i Bożego miłosierdzia.

⁵⁷¹ M. A. Belmonte, M. Kaźmierczak, *Faith and Narrative: The Sekularization of the Way of St. James through Literature*, w: *The Way of St. James: Renewing Insights*, dz. cyt., s. 181.

⁵⁷² Benedykt XVI, *Orędzie z okazji inauguracji Roku Jakubowego*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁷³ Zob. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1988, s. 81–88.


⁵⁷⁴ M. Kehl, *Eschatologie*, dz. cyt., s. 87.

Według nadziei islamu sąd dokona się na podstawie czynów człowieka zapisanych w księdze. O życiu wiecznym zadecyduje jakaś niebiańska waga, na której zostaną zważeni wszyscy ludzie⁵⁷⁵. Różnice pomiędzy chrześcijańską nadzieją a nadzieją islamu wynikają z różnych koncepcji Boga. Wprawdzie Konstytucja dogmatyczna o Kościele naucza, że muzułmanie „czczą wraz z nami jedyne i miłosiernego Boga, który będzie sędził ludzi w dniu ostatecznym” (*Lumen gentium*, nr 16), a w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich jest mowa o tym, że „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedyne Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi, który przemówił do ludzi” (*Nostra aetate*, nr 3), to jednak z tego, że chrześcijanie i muzułmanie czczą Boga jednego i miłosiernego wcale nie musi wynikać, że jest to ten sam Bóg. Chrześcijanie wierzą w Boga, który jest jednym bytem, ale w tym jednym bycie są trzy relacje. Dzięki tym trzem relacjom ten jeden byt jest miłością, bo miłość możliwa jest dzięki relacjom. To, że Bóg jest miłością, rzutuje z kolei na eschatologię. Nadzieją chrześcijanina są relacje z Bogiem i wszystkimi zbawionymi, czyli miłość przez Boga, w Bogu i z Bogiem – miłość innych. Relacyjność przedmiotu chrześcijańskiej nadziei chroni chrześcijańską eschatologię przed ujmowaniem jej zmysłowo i po męsku. Nawet gdyby założyć, że muzułmanie – choć odrzucają relacje w boskim bycie – wierzą, razem z chrześcijanami, w jeden, miłosierny, żyjący, samoistny i wszechmocny Byt, to i tak pozostałyby zasadnicze różnice w ujmowaniu tego jednego Bytu. Ukazał to Benedykt XVI w swoim wykładzie w Regensburgu. W tym wystąpieniu papież odwołał się do wydanej w 1966 roku książki Theodore`a Khoury`ego (*Manuel Paléologue. Entretien avec un Musulman, Introduction, texte critique, traduction et notes par Theodore Khoury*, Editions du cerf, Paris 1966), który przetłumaczył kilka czternastowiecznych dialogów między cesarzem Manuelem II Paleologiem (1391–1425) a pewnym uczonym Persem.

W siódmej rozmowie [...] cesarz porusza temat dżihadu – świętej wojny. Cesarz wiedział z pewnością, że w surze 2, 256 znajdują się słowa: „Żadnego przymusu w sprawach wiary”. Jest to jedna z sur wczesnego okresu, gdy Mahomet był jeszcze słaby i zagrożony. Ale oczywiście cesarz znał także przepisy, utworzone później i spisane w Koranie, dotyczące świętej wojny. Nie wchodząc w szczegóły, takie jak różnica traktowania przyznana tym, którzy mają „Księgę” oraz „niewiernym”, zwraca się do swego rozmówcy dość szorstko, zadając kluczowe pytanie na temat ogólnej relacji między religią a przemocą, w następujących słowach: „Pokaż mi, co przyniósł Mahomet, co byłoby nowe, a odkryjesz tylko rzeczy złe i nieludzkie, takie jak jego nakaz zaprowadzania mieczem wiary, którą głosił”. Cesarz kontynuuje, tłumacząc szczegółowo powody, dla których rozpowszechnianie

⁵⁷⁵ M. Kehl, *Eschatologie*, dz. cyt., s. 88.

wiary przemocą jest czymś nierozumnym. Przemoc jest niezgodna z naturą Boga i naturą duszy. „Bóg nie cieszy się z krwi, a nierozumne postępowanie (συν λόγῳ) jest sprzeczne z Bożą naturą. Wiara rodzi się z duszy, nie z ciała. Ktokolwiek miałby doprowadzić drugiego do wiary, potrzebuje zdolności dobrego przemawiania i właściwego rozumowania, bez przemocy i gróźb [...] Aby przekonać rozumną duszę, nie potrzeba silnego ramienia ani żadnej broni, ani żadnych innych sposobów grożenia danej osobie śmiercią[...]

Decydującym stwierdzeniem w tej argumentacji przeciwko nawracaniu przemocą jest to, że niedziałanie zgodnie z rozumem jest czymś sprzecznym z naturą Bożą. Redaktor, Theodore Khoury, zauważa, że dla cesarza, Bizantyjczyka ukształtowanego przez filozofię grecką, to stwierdzenie jest oczywiste samo w sobie. Ale dla nauczania muzułmańskiego, Bóg jest całkowicie transcendentny. Jego wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności. Tu Khoury cytuje dzieło znanego francuskiego islamisty, Rogera Arnaldez, który wskazuje, że Ibn Hazn posunął się do twierdzenia, że Bóg nie jest związany nawet swoim własnym słowem i że nic nie mogłoby go zmusić, aby objawił nam prawdę. Gdyby taka była wola Boża, to możliwe, że musielibyśmy nawet praktykować bałwochwalstwo⁵⁷⁶ 

Z wykładu Benedykta XVI wynika, że Bóg chrześcijan jest Bogiem rozumu, a nie Bogiem arbitralnym, jak Bóg islamu. Papież przyznaje, że i wśród chrześcijan pojawiały się woluntarystyczne ujmowania Boga, które doprowadziły do tezy:

Jakoby nasze poznanie Boga ograniczało się wyłącznie do Jego *voluntas ordinata*. Poza nią istniałaby wolność Boga, na mocy której może On stwarzać i czynić nawet coś, co jest sprzeczne z wszystkim, czego w rzeczywistości dokonał. Pojawiają się tu poglądy, które bez wątpienia mogą być bliskie stanowisku Ibn Hazma i mogłyby nawet prowadzić do powstania wizji Boga Arbitralnego, którego nie krępują nawet więzy prawdy i dobra. Transcendencja i odmiennosc Boga zostają wypuklone w sposób tak przesadny, że nawet nasz rozum, nasz zmysł prawdy i dobra nie są już prawdziwym zwierciadłem Boga, którego niezmiernie możliwości pozostają dla nas na zawsze nieosiągalne i ukryte pod Jego konkretnymi decyzjami. W przeciwieństwie do tego wiara Kościoła zawsze pozostała wierna przekonaniu, że między Bogiem a nami, między Jego odwiecznym Duchem stwórczym a naszym stworzonym rozumem istnieje prawdziwa analogia⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, „L' Ossevatore Romano” (2006), nr 11 (287), s. 26.

⁵⁷⁷ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet*, dz. cyt., s. 27.

Woluntaryzm w teologii odrzucał więc rozumność Boga na rzecz Jego transcendencji i w ten sposób dryfował ku poglądom Ibn Hazma (Abu Muhammad, Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, 994–1069), autora dzieła *Próba definicji logiki i wprowadzenie do niej*. Bóg woluntarystów i Bóg Ibn Hazma mógłby być takim samym Bogiem. Według obydwu koncepcji rozumność Boga pomniejszałaby Jego transcendencję. Tymczasem:

Bóg nie staje się bardziej boski, gdy odpychamy Go od siebie w czystym, niezglębionym woluntaryzmie; raczej, prawdziwie boski Bóg jest Bogiem, który objawił się jako *logos* i, jako *logos* działał i w dalszym ciągu działa z miłością dla naszego dobra⁵⁷⁸.

Bóg działa rozumnie, bo jest *Logosem* i jako *Logos* działa z miłością, bo są w nim trzy relacje. Różnica pomiędzy Bogiem chrześcijan dotyczy nie tylko trzech relacji w boskim bycie, ale też rozumności tego bytu. Ona dla chrześcijan nie ogranicza transcendencji Boga. Z kolei dla wyznawców islamu rozumność jest ograniczeniem transcendencji Boga i dlatego akcentują nieograniczoną wolę Boga, która nie pomniejsza Jego transcendencji. Bóg chrześcijan jest więc *Logosem*, a Bóg islamu to *Thelema* (Θέλημα). Z tego względu trudno przyjąć, że Bóg chrześcijan jest takim samym Bogiem, jak Bóg islamu. Pochodną różnych koncepcji Boga są różnice w ujmowaniu nadziei przez chrześcijan i muzułmanów. Nadzieja chrześcijan będzie powiązana z *Logosem*. Ukazuje to Ratzinger na przykładzie fragmentu z Księgi Izajasza (Iz 7, 9). Według greckiego tłumaczenia Starego Testamentu brzmi on: „Jeśli nie wierzycie, to i nie zrozumiecie”. Wiara została połączona z rozumem i tym samym została przeniesiona na płaszczyznę intelektualną. Natomiast Marcin Luter tłumaczył: „Jeśli nie uwierzycie, to się nie utrzymacie”. Wiara została określona jako stanie na mocnym gruncie słowa Bożego, któremu można zaufać⁵⁷⁹. Wiara została więc sprowadzona do zaufania. Ratzinger próbuje pogodzić obydwie stanowiska. Kunsztowność zdania z Izajasza (Iz 7, 9) tworzy słowo *Amen*. Znaczy ono: „Stanąc z pełnym zaufaniem na określonym gruncie nie dlatego, że ja tę podstawę stworzyłem i sprawdziłem, ale właśnie dlatego, że jej nie stworzyłem i nie mogę jej sprawdzić”⁵⁸⁰. Jednakże to zaufanie „nie jest powierzeniem się na ślepo czemuś irracjonalnemu. Przeciwnie, jest zbliżeniem się do *logosu*, do *ratio*, do sensu [...]”⁵⁸¹. W ten sposób hebrajskie *Amen* zbliża się do greckiego *logos*. „Wiara i rozumienie należą do siebie nie mniej niż wiara i stanie przy czymś, bo stanie przy czymś i rozumienie są

⁵⁷⁸ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁷⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁸⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 73.

⁵⁸¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 73.

nierozłączne⁵⁸². Wiara byłaby zatem rozumnym i pełnym zaufania stanem na mocnym gruncie słowa Bożego. „Wierzyć po chrześcijańsku to znaczy zawierzyć sensowi, który utrzymuje mnie i cały świat [...]”⁵⁸³. Z takiej wiary ufającej Logosowi wyrasta nadzieja. Wiara ufająca Logosowi jest mocnym fundamentem przyszłości. O takiej wierze przenikniętej nadzieją mówi List do Hebrajczyków (Hbr 11, 1) i na tej wypowiedzi Benedykt XVI oparł swoją encyklikę o nadziei – *Spe salvi*. Zaufanie *Logosowi* jest mocną podstawą nadziei, o wiele mocniejszą niż zaufanie *Thelemie*. Trudno bowiem arbitralną wolę uznać za coś stałego.

Ponieważ byt boski jest rozumny i w Nim są relacje, dlatego przedmiot nadziei chrześcijańskiej sięga zdecydowanie dalej niż przedmiot nadziei muzułmańskiej. Dawna eschatologia katolicka w przedmiocie chrześcijańskiej nadziei akcentowała wizję uszczęśliwiającą, a nowsza eschatologia – przebóstwienie. Niebo jest nierozdzieloną bezpośredniością Boga i człowieka, którą można określić jako „ogłądanie Boga”⁵⁸⁴. Według Benedykta XII zbawieni

ogłądają Bożą Istotę widzeniem intuitywnym, a nawet twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które służyłoby za przedmiot widzenia, ale Boża Istota ukazuje się im bez osłony, jasno i wyraźnie; i tak to ogłądając, rozkoszują się tą Bożą Istotą, i dzięki temu widzeniu i rozkoszowaniu się dusze tych, którzy już zmarli, są prawdziwie szczęśliwe i mają życie i odpoczynek wieczny⁵⁸⁵.

Ogłądanie Boga dzięki specjalnej łasce, jaką jest wizja uszczęśliwiająca, podkreśla, że osiągnięcie przedmiotu nadziei nie oznacza, że zaniknie różnica pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Zbawiony człowiek pozostaje nadal stworzeniem i dlatego potrzebuje specjalnej łaski, dzięki której może ogłądać Bożą Istotę. Ten ogłąd będzie dla zbawionego źródłem szczęścia, życia i odpoczynku. Ratzinger tłumaczy teologicznie istotę szczęścia, wykorzystując Psalm 73:

Modlący się widzi [...] że szczęście, którego tak zazdrościł cynikom, jest „snem po przebudzeniu”; a Pan, powstając, „wzgardził ich obrazem” (w. 20). I teraz poznaje rzeczywiste szczęście: „Ja zawsze będę z Tobą [...] Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia [...] Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga” (Ps. 73 w. 23. 25. 28.)⁵⁸⁶.

Bóg jest szczęściem i dlatego człowiek pragnienie szczęścia może zaspokoić w Bogu. Wizja uszczęśliwiająca, jako łaska poznawania Boga, daje życie. „<Życie

⁵⁸² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 76–77.

⁵⁸³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 74..

⁵⁸⁴ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 220.

⁵⁸⁵ Benedykt XII, *Benedictus Deus*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 302–303.

⁵⁸⁶ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 279.

wieczne> człowiek znajduje przez <poznanie> [...] poznanie tworzy wspólnotę, stanowi jedność z Poznany⁵⁸⁷. Poznanie Boga poprzez wizję daje poznającemu życie. Ratzinger wizję uszczęśliwiającą reinterpretuje chrystologicznie. Jest ona udziałem w widzeniu Tego, który zawsze widzi Boga. Tym zawsze Widzącym Boga jest Chrystus i dlatego „w spotkaniu z Nim ma miejsce owo poznanie Boga, które staje się wspólnotą, a tym samym – <życiem>”⁵⁸⁸. Jednym z aspektów tego życia będzie „odpoczynek”. Odpoczynek Boga stanie się odpoczynkiem zbawionych: „Wchodźmy istotnie do odpoczynku” (Hbr 4, 3); „spieszmy się więc wejść do owego odpoczynku” (Hbr 4, 11). Ratzinger reinterpretuje ten odpoczynek chrystologicznie. Będzie on „pokrzepieniem”, „ukojeniem dla dusz”, „słodkim jarzmem” i „brzemieniem lekkim” (Mt 11, 28–30). To wszystko będzie pochodziło od Tego, który jest „cichy i pokornego serca” – Chrystusa. O ile wizja uszczęśliwiająca podkreśla różnicę pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, o tyle ujmowanie przedmiotu nadziei jako przebóstwienie zdaje się zacierać tą różnicę. Psalm 82 zawiera słowa: „Ja rzekłem: Jesteście bogami”. Przebóstwienie człowieka jest finałem działania łaski. Ta „Boska moc” daje poznanie Chrystusa, przez które zostały udzielone wierzącym „drogocenne i największe obietnice”. Przedmiotem tych obietnic jest stanie się „uczestnikami Boskiej natury” (2P 1, 3–4). Te obietnice wypełniły się już w Jezusie, gdy zasiadł po prawicy Ojca. Wtedy Jego człowieczeństwo stało się uczestnikiem Boskiej natury. Według Ratzingera „zabranie Jezusa przez obłok nie oznacza przemieszczenia się w inne miejsce kosmosu, lecz przyjęcie go w bytowanie samego Boga”⁵⁸⁹. Człowieczeństwo Jezusa bytuje w Bogu, ma więc udział w Jego naturze. W przebóstwionym człowieczeństwie Jezusa spełnia się pragnienie człowieka być „tak jak Bóg” (Rdz 3, 5). Człowiek w raju doświadczał różnicy pomiędzy sobą – stworzeniem, a Bogiem – Stwórcą. To doświadczenie mogło rodzić pragnienie bycia „tak jak Bóg”. To pragnienie wykorzystał szatan, ukazując człowiekowi możliwość stania się jak Bóg. Według Ratzingera:

Najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary. Swoją zależność od Bożej miłości interpretuje jako poddanie, a poddanie jest niewolą; z niewoli zaś trzeba się wyzwolić. Dlatego człowiek sam chce być bogiem⁵⁹⁰.

To pragnienie bycia bogiem towarzyszy człowiekowi. Towarzystwo ono Cezarowi Augustowi, w którym:

⁵⁸⁷ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 441.

⁵⁸⁸ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 441.

⁵⁸⁹ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 578.

⁵⁹⁰ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył...*, Kraków 2006, s. 73.

Widziano nie tylko polityka, ale postać teologiczną [...] Senat rzymski już w 27 roku przed Chr. [...] nadał mu tytuł *Augustus* (po grecku: *Sebastos*) – ”godny uwielbienia”. W inskrypcji z Priene jest on nazwany zbawicielem, wybawcą (*sotêr*). Tytuł ten, który w literaturze został przyznany Zeusowi, ale również Epikurovi i Eskulapowi, w greckim przekładzie Starego Testamentu jest zarezerwowany dla samego Boga. Również w przypadku Augusta ma on boski wydźwięk: cesarz ten dokonał przełomu w świecie i zapoczątkował nowe czasy⁵⁹¹.

Swojego boga miał niemiecki nazizm. Z Hitlerem wiązał on nadzieję na *tysiącletnią* Rzeszę, która miała być jakimś immanentnym stanem zbawienia. Według Guardiniego wskazuje na to hitlerowskie pozdrowienie. Chrześcijanie pozdrawiają się imieniem Jezusa Chrystusa, a naziści – Hitlera. Hitlerowskie pozdrowienie było nie tylko życzeniem zdrowia dla Hitlera. Zważywszy na to, że niemieckie *Heil* znaczy również *zbawienie*, pozdrowienie hitlerowskie oznaczało także życzenie zbawienia przez Hitlera⁵⁹². W konsekwencji niemal modlono się do niego, o czym świadczy przytoczony przez Guardiniego tekst, będący parodią modlitwy przy stole: *Händchen falten, Köpfcchen senken/innig an den Führer denken/der uns Arbeit gibt und Brot/der uns hilft aus aller Not*⁵⁹³. Dla komunistów bogiem był Stalin: „genialny przywódca”, „nauczyciel ludów”, „najlepszy kołchoźnik”, „chorąży pokoju”, „tytan myśli”, „koryfeusz kultury”, w końcu i „wielki językoznawca”. W samej tylko powojennej Polsce funkcjonowało 336 tego typu określeń. Stalin był dosłownie „wszystkim wszystkim”. Kazachski poeta, Dżambuł Dżabajew (1846–1945) „napisał nawet, że „Stalin jest jaśniejszy od słońca”. Zdumienie może budzić fakt, że Stalin mógł umrzeć. Śmierć „jaśniejszego od słońca” Konstanty Ildefons Gałczyński (1905–1953) opisał jako „cień, który padł na ziemię”, natomiast Noblistka uczyniła go nieśmiertelnym po marksistowsku w wierszu *Ten dzień*:

Oto Partia – ludzkości wzrok.
Oto Partia: siła ludów i sumienie.
Nic nie pójdzie z jego życia w zapomnienie.
Jego Partia rozgarnia mrok.

Idea przebóstwienia człowieka obecna jest w ruchu określanym mianem *New Age*.

Według tego, co może być zwane klasycznym przekonaniem *New Age*, ludzie rodzą się z boską iskrą [...] Iskra ta włącza ich w jedność Całości. Są więc oni

⁵⁹¹ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 74.

⁵⁹² R. Guardini, *Aus der Bereich der Theologie*, w: *Unterscheidung des Christlichen II*, Mainz 1994, s. 197.

⁵⁹³ R. Guardini, *Aus der Bereich der Theologie*, dz. cyt., s. 198.

postrzegani jako zasadniczo boscy, pomimo że uczestniczą w tej kosmicznej boskości na różnych poziomach świadomości. Jesteśmy współ-stwórcami – kreujemy naszą rzeczywistość⁵⁹⁴.

Współczesny żydowski pisarz, Yuval Noah Harari, pisze o „bogach planety Ziemia”. „Upgrade`owanie ludzi do bogów może się dokonywać na trzech drogach: bioinżynierii, konstruowania cyborgów oraz konstruowania istot nieorganicznych”⁵⁹⁵. Ubóstwianie ludzi przez ludzi jest wciąż aktualną realizacją pokusy bycia „tak jak Bóg” – *Homo deus*. Człowiek może być przebóstwiony, jednak nie dzięki sobie, lecz dzięki łasce Boga. Finałem działania łaski jest udział w boskiej naturze na wzór człowieczeństwa Chrystusa zasiadającego po prawicy Boga. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Teologia, chrystologia, antropologia* przypomina znaną wypowiedź św. Atanazego z jego traktatu *De inkarnatione*: „Słowo Boże stało się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”. Autorzy dokumentu zdają sobie sprawę z tego, że samo pojęcie *prebóstwienie* (*theosis, deificatio*) zawiera pewną dwuznaczność. Zdaje się bowiem, że eliminuje ono dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem oraz zakłada połączenie bez rozróżnienia. Aby uniknąć dwuznaczności *prebóstwienie* należy interpretować w świetle misterium wcielenia. To misterium nie zmienia Boskiej natury Chrystusa oraz nie zmienia Jego natury ludzkiej. Gdy chodzi o ludzką naturę Chrystusa, to misterium wcielenia czyni ją doskonałą w jej pierwotnej kondycji stworzenia. Dlatego też *prebóstwienie* jest najwyższą „humanizacją” człowieka, bo czyni go doskonale ludzkim. Tak rozumiane *prebóstwienie* dokonuje się dzięki łasce, której skutecznie udzielają sakramenty. O *prebóstwieniu* można mówić jedynie w kontekście wizji trynitarnego Boga⁵⁹⁶. Trynitarny Bóg jest Bogiem relacyjnym. Wchodzi w taką relację ze swoimi stworzeniami, że dzięki łasce zbawieni mogą Go oglądać, będąc uczestnikami Jego natury. Rozumienie zbawienia jako *prebóstwienia* rzutuje na wizję nieba. Nie może być ono określane przestrzennie, lecz esencjalnie. Przestrzennie określone niebo islamu jest tylko sumą doczesnych przyjemności przedłużonych w nieskończoność. Esencjalnie określone niebo teologii chrześcijańskiej jest udziałem w Boskiej naturze, czyli w Boskim szczęściu, życiu i odpoczynku, a zatem „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9). Tego Boga, który poprzez łaskę daje udział w swojej

⁵⁹⁴ Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw dialogu międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawką wody żywej*, Kraków 203, s. 45–46.

⁵⁹⁵ Y. N. Harari, *Homo deus*, Warszawa 2018, s. 59.

⁵⁹⁶ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 141–143.

naturze, chce spotkać pielgrzym w Santiago. „Kto pielgrzymuje do Santiago de Compostela, robi to w gruncie rzeczy przede wszystkim po to, by spotkać się z Bogiem, który przedstawiony w majestacie Chrystusa, przyjmuje pielgrzymów i błogosławi, gdy docierają do Portalu Chwały”⁵⁹⁷. Sam papież – jako pielgrzym w Santiago – mówił o tym Bogu: „Europa musi otworzyć się na Boga [...] współpracować z Jego łaską”⁵⁹⁸. Według papieża „To prawdziwa tragedia, że w Europie [...] ugruntowało się i rozpowszechniło przekonanie, iż Bóg jest antagonistą człowieka i wrogiem jego wolności”⁵⁹⁹. Konsekwencją takiej wizji Boga – antagonisty człowieka i wroga jego wolności – jest przemoc. Tą przemoc ma niejako kanonizować pierwsze przykazanie, które potępia idolatrię jako główny grzech. Według cytowanego przez Ratzingera egiptologa – Jana Assmanna:

Bogowie religii politeistycznej byli dla siebie funkcjonalnymi odpowiednikami i dlatego mogli się wzajemnie zastępować. Religie miały być medium międzykulturowego porozumienia [...] Nikt nie negował cudzych bogów [...] Pojęcie fałszywej religii było dla antycznych politeistów całkowicie obce. Wprowadzenie wiary w jednego Boga stało się [...] działaniem burzącym ustalony ład [...] Dopiero wtedy powstało pojęcie „bałwochwalstwa” jako jednego z najcięższych grzechów⁶⁰⁰.

Konsekwencją uznania bałwochwalstwa za jeden z najcięższych grzechów jest rodząca przemoc nietolerancja. Ta nietolerancja pierwszego przykazania – potępiającego idolatrię – ma stać w opozycji do wymienialności pogańskich bogów, która prowadzi do pokoju pomiędzy religiami. Odrzucając pomysł Assmanna, Ratzinger stwierdza, że „głosiciele chrześcijaństwa stanęli po stronie filozofii [...] przeciw religiom [...] Widzieli oni ziarna Logosu, Boskiego rozumu, nie w religiach, ale w rozumowym poruszeniu, które doprowadziło do zaniku tych religii”⁶⁰¹. Sami zaś bogowie pogańscy byli traktowani jako słabe odbicie boskości. Byli tylko pewnym etapem na drogach poszukiwania prawdziwego Boga. W tym traktowaniu pogańskich bogów jako „przecucia” prawdziwego Boga widzi Ratzinger inną „przekładalność” bogów od tej, którą zaproponował Assmann. Konsekwencją „przekładalności” bogów, o której mówi Ratzinger, była „kontynuacja kultu”. Polegała ona na tym, że:

Kult czczonego uprzednio bożka zostaje przyjęty, przy czym jednak przekształcony w ten sposób, że otrzymuje nowe znaczenie. W Rzymie efekt tego procesu

⁵⁹⁷ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 28.

⁵⁹⁸ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁹⁹ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁰⁰ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2005, s. 169.

⁶⁰¹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 182.

widoczny jest wszędzie. Takie imię jak Santa Maria sopra Minerva ukazuje wyraźnie zarówno kontynuację, jak i przemianę⁶⁰².

Ta „przekładalność” bogów, o której pisze Ratzinger, była możliwa dzięki temu, że „wiara chrześcijańska zawsze była, i jest do dziś, oparta na rozumie i tym, co rozumne”⁶⁰³. Wiara w *Logos* nie ma innej opcji – musi być wiarą opartą na rozumie. Taka wiara potrafi znaleźć dla siebie miejsce również w zlaicyzowanym społeczeństwie. To społeczeństwo kwestionuje obecność religii w sferze publicznej. Żąda ono od wierzących obywateli, aby w sferze publicznej zachowywali się jak ateści, zostawiając swoją wiarę w szatniach państwowych instytucji. Uzasadnieniem tego żądania jest straszenie państwem wyznaniowym, w którym całość spraw prywatnych i państwowych jest regulowana przez prawo kościelne. Jako przykład podaje się sojusz tronu z ołtarzem w *erze konstantyńskiej*, kiedy to Kościół zatrudniał *cywilne ramię* do egzekwowania ortodoksji. Jednak od rewolucji francuskiej sojusz tronu z ołtarzem zaczął być zastępowany sojuszem tronu z – wrogim religii – laicyzmem. Stara *era konstantyńska* została zastąpiona nową *erą konstantyńską* będącą sojuszem tronu z laicyzmem. W tej nowej *erze konstantyńskiej* laicyzm zatrudnia *cywilne ramię*, aby narzucić społeczeństwu swoją ideologię. Przykładem może być Wandea, gdzie rewolucjoniści głoszący hasła: wolności, równości i braterstwa, dokonali ludobójstwa. Benedykt XVI w przemówieniu wygłoszonym w Bundestagu podkreśla, że Kościół odrzuca pokusę państwa wyznaniowego:

W przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z objawienia. Odwoływało się natomiast do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa – odwoływało się do zgody między rozumem obiektywnym a subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada istnienie obu dziedzin, powstałych w stwórczym Umyśle Boga⁶⁰⁴.

Na bazie rozumu możliwy jest dialog pomiędzy kulturą wiary chrześcijańskiej a kulturą świeckiej racjonalności. Wiara, która jest rozumna, nie niszczy. Ale również laicyzm, aby nie niszczyć, musi być rozumny. Rozumna wiara nie może rodzić przemocy, bo „działanie inne niż zgodne z rozumem [...] jest sprzeczne z naturą Boga” – jak powiedział cesarz Manuel cytowany przez Benedykta XVI

⁶⁰² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 182–183.

⁶⁰³ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 145.

⁶⁰⁴ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L'Osservatore Romano” (2011), nr 10–11(337), s. 40.

w Regensburgu. Wspominając swój wykład w Regensburgu Benedykt XVI powiedział:

Mowa ta była pomyślana jako wykład typowo naukowy [...] Wskutek politycznego potraktowania tekstu nie zwrócono już uwagi na całość, ale wyrwano fragment z kontekstu i odniesiono do polityki to, czego w nim wcale nie było. Dotyczył on sytuacji z dawnego dialogu [...] Cesarz Manuel, który wtedy został zacytowany, był już w tym czasie wasalem imperium otomańskiego. Wcale nie mógł więc nawet atakować muzułmanów. Mógł jednak w intelektualnym dialogu podnieść żywotne kwestie⁶⁰⁵.

Poruszone przez cesarza Manuela kwestie są żywotne także we współczesnym dialogu chrześcijan z muzułmanami. Według Benedykta XVI: „Jest oczywiste, że islam musi w publicznym dialogu wyjaśnić dwie kwestie, mianowicie sprawę swojego odniesienia do przemocy i do rozumu”⁶⁰⁶. Przemoc jest sprzeczna z naturą Boga, który jest *Logosem*. Czy dotyczy to także Boga, który jest *Thelemą*? Czy wola takiego Boga wyklucza przemoc? Są to pytania do uczonych islamu, którzy powinni wyjaśnić postawione przez Benedykta XVI kwestie: przemocy i rozumu. Rozumna natura Boga, którą przywołał cesarz Manuel w dialogu z perskim znawcą chrześcijaństwa i islamu, jest mocną podstawą chrześcijańskiej nadziei. Przedmiotem tej nadziei – dla człowieka stworzonego na obraz *Logosu* – jest sam *Logos*. Z tym *Logosem* człowiek będzie zjednoczony przez przebóstwienie i wizję uszczęśliwiającą, co będzie oznaczało dla niego udział w szczęściu, życiu i odpoczynku *Logosu*. *Logos* jednoczy człowieka z sobą, bo jest miłością. Znakiem tej miłości jest krzyż św. Jakuba. Męczeństwo świętego Jakuba, poprzez ścięcie mieczem, jest jego odpowiedzią na miłość Boga, której znakiem jest krzyż. W Santiago Benedykt XVI powiedział:

Krzyż i miłość [...] były zawsze w naszej historii symbolami, Chrystus bowiem pozwolił się do niego przybić, by dać nam największe świadectwo swej miłości [...] w Nim wychodzi nam na spotkanie Bóg jako Przyjaciel, Ojciec i Przewodnik. Błogosławiony krzyżu, świeć zawsze na ziemiach Europy⁶⁰⁷.

Ten krzyż jako symbol miłości Boga jest znakiem nadziei na przebóstwienie i związaną z nim wizję uszczęśliwiającą. Takiej nadziei nie da się zrozumieć w świetle żadnej innej religii, jak to próbują uczynić przedstawiciele komparatywnej teologii. Tej nadziei nie da się zrozumieć także w świetle islamu. Próba zrozumienia tej nadziei w świetle Boga, który jest *Thelemą*, sprowadzi chrześcijaństwo

⁶⁰⁵ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem, Opera omnia*, t. XIII/2, s. 835.

⁶⁰⁶ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, dz. cyt., s. 836.

⁶⁰⁷ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 29.

do woluntaryzmu. W świetle woluntaryzmu krzyż stanie się tylko mieczem. Bóg jako *Logos* i miłość miecz przemienia w krzyż. Krzyż świętego Jakuba to symbol miecza przemienionego w miłość.

5.3. LOGIKE LATREIA

Bogu będącemu *Logosem* należy się ze strony człowieka rozumna służba, dlatego chrześcijańska liturgia jest *mysterium Logosu*. Tym byciem *mysterium Logosu* chrześcijańska liturgia odróżnia się „od liturgii słowa w islamie, która – w połączeniu z pielgrzymką i postem – stanowi całość wymaganego przez Koran kultu”⁶⁰⁸. Takie ujęcie liturgii odpowiada koncepcji Boga, który jest *Thelemą*. Nie jest natomiast odpowiednie dla Boga, który jest *Logosem*. Najbardziej poprawną formułą wyrażającą istotę liturgii chrześcijańskiej jest Pawłowe pojęcie *logiké latreia*, przetłumaczone na łacinę jako *rationabile obsequium*⁶⁰⁹. Wyraża ono służbę Bożą zorientowaną na *Logos*. W tej rozumnej służbie schodzą się ze sobą *Logos* stworzenia, wcielony, odwieczny *Logos* i *logos* w człowieku⁶¹⁰. Ze względu na obecność *Logosu* w liturgii wykracza ona poza możliwości rozumu człowieka, ale nie prowadzi jednak do rozkładu rozumu, lecz do *Logosu*. Z tego względu liturgia chrześcijańska implikuje relację do rozumu⁶¹¹. Na relację liturgii do rozumu wskazuje Kanon rzymski. W modlitwie o uświęcenie ofiary chleba i wina zawarta jest prośba o uczynienie jej *rationabile*⁶¹². Według Ratzingera tego zwrotu nie należy tłumaczyć jako „ofiara rozumna”, ale, „aby stała się ona ofiarą *Logosu*”⁶¹³. Takie tłumaczenie koresponduje z wypowiedzią Apostoła Pawła: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1). W świetle tej wypowiedzi Kanon rzymski zawiera prośbę, aby *Logos*, który jest ofiarą, przyjął uczestników liturgii do swojej ofiary i uczynił ich podobnymi do *Logosu*, tak żeby Jego ofiara stała się ofiarą uczestników liturgii i mogła zostać przyjęta jako ich ofiara⁶¹⁴. Na to przyjęcie uczestników liturgii do ofiary *Logosu* wskazuje modlitwa odmawiana w czasie przygotowania darów ofiarnych: „In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine; et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, Domine Deus”. Według Benedykta XVI:

⁶⁰⁸ J. Ratzinger, *Teologia liturgii, Opera Omnia*, t. XI, Lublin 2012, s. 52.

⁶⁰⁹ Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, dz. cyt., s. 155.

⁶¹⁰ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 53.

⁶¹¹ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 522.

⁶¹² „Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi”.

⁶¹³ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 393.

⁶¹⁴ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 394.

Ten prosty i pokorny gest ma w rzeczywistości wielkie znaczenie: w chlebie i winie, jakie zanosimy na ołtarz, Chrystus Odkupiciel przyjmuje całe stworzenie, by je przemienić i ofiarować Ojcu. W tej perspektywie zanosimy na ołtarz również całe cierpienie i ból świata, wierząc, że wszystko jest cenne w oczach Bożych (*Sacramentum caritatis*, nr 47).

Poprzez przyjęcie do ofiary *Logosu* ludzkiego świata cierpienia i bólu dokonuje się logizacja ludzkiej egzystencji. Ludzie stają się ofiarą żywą, świętą, Bogu przyjemną. Jest to wyraz ich *logiké latreia*. Szczególnym wyrazem tej rozumnej służby Bożej jest męczeństwo. W dawnym Kościele męczeństwo było postrzegane jako prawdziwa celebrowanie Eucharystii. Przykładowo, męczeństwo św. Polikarpa „jest opisywane jako liturgia, a nawet jako stawianie się Eucharystią męczennika, który włącza się w pełni we wspólnotę z Paschą Jezusa Chrystusa, w ten sposób stając się z Nim Eucharystią”⁶¹⁵. Męczeństwo jest więc kontynuacją ofiary Chrystusa w historii, a sami zaś męczennicy jakby żywym ołtarzem Chrystusa. Takim żywym ołtarzem Chrystusa stał się Apostoł Jakub, który jako pierwszy z Apostołów poniósł męczeńską śmierć (Dz 12, 2). Apostoł poniósł śmierć, kiedy obchodzono „dni Przaśników” (Dz 12, 3), podobnie jak Jezus. Gdy bowiem „nadchodziła uroczystość Przaśników [...] Arcykapłani i uczeni w Piśmie szukali sposobu, jak by Go zabić” (Łk 22, 2). Poprzez dni Przaśników Łukasz łączy śmierć Jakuba ze śmiercią Jezusa. Śmierć Jakuba ze śmiercią Jezusa łączy również słowo αναρραεισις: zgładzenie, zabicie. Arcykapłani „szukali sposobu, jak by Go zabić” (Łk 22, 2), natomiast Herod „zgładził Jakuba” (Dz 12, 2). Na Jakubie spełniła się więc zapowiedź Jezusa dotycząca picia kielicha Jezusa (Mk 10, 39; por. Mt 20, 23). Pijąc kielich Pana, Jakub doświadczył udziału w Jego męczeńskiej śmierci⁶¹⁶. Śmierć Jezusa była Jego odejściem (εξοδον), o którym rozmawiali Mojżesz i Eliasz w czasie przemienienia Jezusa (Łk 9, 31). Sen uczniów (Łk 9, 32) i obłok (Łk 9, 34-35) wyznaczają granice owego wyjścia, odejścia, wychodzenia Jezusa i punkt dojścia. Punktem wyjścia jest ogród oliwny, w którym trzej świadkowie Przemienienia spali (Łk 22, 45), a punktem dojścia – Góra Oliwna, na której obłok osłonił wstępującego Jezusa (Dz 1, 9). Punktem wyjścia Jezusa była Jego męka i śmierć, a punktem dojścia – zmartwychwstanie i wstąpienie do nieba. Jakub doświadczając udziału w męczeńskiej śmierci Jezusa, doświadczył również udziału w Jego wstąpieniu do nieba, oczekując tam powszechnego zmartwychwstania umarłych i ich przeobstwienia. Wcielenie Jezusa na ziemi implikuje przeobstwienie ludzi w niebie. Ta przedziwna wymiana – *admirabile*

⁶¹⁵ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 391.

⁶¹⁶ D. Kotecki, „*The Way of Faith*” of St. James the Greater in the Light of the New Testament, dz. cyt., s. 135.

commercium – jest podstawą nadziei, co ukazuje Angelus Silesius (1624–1677) w *Cherubinowym wędrowcu*:

Bóg jest dla mnie dzieckiem, leży w Panny łonie,
Abym jemu równym, wielkim stał się Bogiem (III, 16);

Wcielenie Boga jest Jego *przechrzłowieniem*:

Bóg ssie człowiecze mleko, boskie wino daje:
Jakże więc by nie był przechrzłowiony całkiem? (III, 11).

A to przechrzłowienie Boga implikuje przebóstwienie człowieka:

Pomyśl: Bóg się mną stał, do srogiej przyszedł nędzy,
Bym ja do nieba poszedł i Nim się stał co prędzej (III, 20).

Wcielenie Chrystusa ma więc za cel przebóstwienie człowieka:

Powiedz, jakie wreszcie Bóg nam daje miano,
Które tak w swym Synu upodobał bardzo?
Zwiesz go Bogiem, zatem przyznaj, przyjacielu,
Że nazwać nas inaczej niż bogami nie mógł (VI, 15).

Wcielenie, implikując przebóstwienie, jest wypełnieniem tęsknoty przebóstwienia, którą człowiek jako obraz Boga nosi od Adama. Przebóstwienie jest przedmiotem nadziei, którą otwiera ukierunkowane ku krzyżowi wcielenie. To na krzyżu istniejący w postaci Bożej (por. Flp 2, 5) Chrystus Jezus doznał opuszczenia przez Boga: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mt 27, 46), aby ten, który opuścił Boga, ulegając pokusie bycia jak bóg, mógł – dzięki Bogu, a nie sobie – zostać przebóstwionym. Adam zapragnął być Bogiem, lecz doznał zawodu, bo nie stał się Nim. Bóg doznał na krzyżu opuszczenia przez Boga, po to, aby móc uczynić Adama Bogiem. Krzyż jest zatem znakiem nadziei na przebóstwienie, której wypełnieniem będzie paruzja. W mowie eschatologicznej Jezus zapowiedział, że na końcu czasów ukaże się „na niebie znak Syna Człowieczego” (Mt 24, 30). W tym znaku Ojcowie Kościoła widzieli krzyż.

Znaleźli oni u Platona osobliwą ideę krzyża nakreślonego w kosmosie [...] dwa znane starożytnej astronomii wielkie ruchy gwiazd – ekliptyka (wielkie koło na sferze niebieskiej wokół Ziemi, wzdłuż którego obserwujemy pozorny ruch Słońca) i orbita ziemiska – przecinają się ze sobą, tworząc grecką literę chi, mającą kształt krzyża (czyli X). W całość kosmosu jest więc wpisany znak krzyża

[...] Poczynając od Justyna, to przypisywane Platonowi <proroctwo Krzyża> i widoczny w nim związek kosmosu z historią należą do podstawowych idei teologii ojców [...] Hugo Rahner zebrał najpiękniejsze teksty patrystyczne, w których jest mowa o kosmicznej tajemnicy Krzyża⁶¹⁷.

Krzyż wpisany w kosmos jest więc zapowiedzianym przez Jezusa w mowie eschatologicznej znakiem Syna Człowieczego na niebie. O tym kosmicznym znaku Syna Człowieczego powinien przypominać krzyż na ołtarzu. „Powinien on stać na środku ołtarza i być punktem, ku któremu zwracają się oczy kapłana i modlącej się wspólnoty”⁶¹⁸. Ten, który „powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych” już przychodzi w słowie Bożym i Komunii Świętej. Wewnętrzna jedność słowa Bożego i Eucharystii zakorzeniona jest w Biblii. Uczniowie z Emaus rozpoznali Jezusa poprzez Jego słowa, a potem poprzez łamanie chleba. Słowo Boże prowadzi więc do Eucharystii. *Logos* nadziei (por. 1 P 3, 15), głoszony w liturgii słowa Bożego, staje się ciałem w Komunii Świętej. Wraz z Nim obecny już jest w Komunii Świętej przedmiot nadziei *Logosu*. Św. Jakub, zanim został ścięty mieczem, walczył mieczem Ducha, którym jest słowo Boże (Ef 6, 17). Razem z Piotrem i Apostołami na zakaz nauczania w imię Jezusa odpowiedział: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29), a po ubiczowaniu razem z nimi cieszył się, że „stali się godni cierpieć dla Imienia Jezusa” (Dz 5, 41). „Nie przestawali też co dzień nauczać w świątyni i po domach” (Dz 5, 42). W centrum tego nauczania stał *Logos* nadziei. Jakub wraz z Apostołami był zawsze gotowy do obrony nadziei, która w nim była (por. 1P 3, 15). Obrona nadziei jest jednym z ważnych zadań głosicieli słowa Bożego w każdym czasie – od kołyski po grób. Jak napisał bowiem Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*: „Tym, co Kościół głosi światu, jest bowiem *Logos* nadziei (por. 1P 3, 15); człowiek potrzebuje <wielkiej nadziei>, by żyć w swojej teraźniejszości, wielkiej nadziei, którą jest <ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca>” (nr 91).

„Wielka nadzieja” potrzebna jest już chrzczoneму dziecku. Motyw tej nadziei przewija się w kazaniach wygłoszonych podczas chrztu Michała i Anastazji. Każda msza św. przypomina o nadziei, która obok wiary i miłości jest jedną z trzech cnót boskich. W embolizmie, czyli modlitwie odmawianej po Ojciec nasz, są następujące słowa: abyśmy pełni nadziei oczekiwali przyjścia naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Nadzieja, o której wspomina embolizm, jest oczekiwaniem przyszłego dobra od Boga. O tym przyszłym dobru mówi dzisiejsza Ewangelia: „Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego”. Bóg daje nam więc słoneczną przyszłość. Tą przyszłością cieszy

⁶¹⁷ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 143–145.

⁶¹⁸ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 76–77.

się już niewiasta obleczona w słońce. W tej apokaliptycznej niewieście obleczonej w słońce widzimy wniebowziętą Maryję. Każdy ze zbawionych, tak jak Ona, będzie obleczony w słońce. Wyjaśnienie tego, co to znaczy być obleczonym w słońce, możemy odnaleźć u proroka Malachiasza, który napisał: „A dla was, czczących moje imię, wszędzie słońce sprawiedliwości i uzdrowienie w jego promieniach”. Przedmiotem nadziei jest więc uzdrowienie w promieniach słońca sprawiedliwości. Człowiek nosi w sobie pragnienie sprawiedliwości, choć nigdy jej nie doświadczył. Wciąż walczy o sprawiedliwość. 100 lat temu walkę o sprawiedliwość rozpoczęła bolszewicka rewolucja. W imię sprawiedliwości usankcjonowała ona największe niesprawiedliwości, zastępując stare zbrodnie – nowymi. Pomimo jednak nieustannego zawodu sprawiedliwością, człowiek jej szuka, bo jest obrazem Tego, który jest jedynie sprawiedliwy. Tylko sprawiedliwy Bóg może dać sprawiedliwość człowiekowi. On może dać każdemu to, co mu się słusznie należy. Tą sprawiedliwość zaprowadzi Bóg poprzez zmartwychwstanie umarłych. To zmartwychwstanie umarłych będzie wymazaniem przeszłej niesprawiedliwości. Zmartwychwstanie implikuje bowiem: „<odwołanie> minionego cierpienia, zadośćuczynienie, które przywraca prawo” (*Spe salvi*, nr 43). Zmartwychwstanie oznacza zatem przyszłość także dla najdalszej przeszłości, bo przywraca to, co w historii nie może być przywrócone – życie zmarłym, a sprawiedliwość ofiarom niesprawiedliwości. Zmartwychwstanie uleczy więc nieuleczalną chorobę świata, jaką jest niesprawiedliwość. Uzdrawienie z wszelkiej niesprawiedliwości jest zatem słoneczną przyszłością, która jest przedmiotem chrześcijańskiej nadziei. Patronem chrześcijańskiej nadziei jest Apostoł Jakub. Dante w Boskiej komedii wyraża przekonanie, że na Sądzie ostatecznym Apostoł Piotr będzie egzaminował z wiary, Apostoł Jan z miłości, a Apostoł Jakub z nadziei. Jakub został powiązany z nadzieją, bo jako pierwszy z Dwunastu Apostołów poniósł śmierć męczeńską. Swoim męczeństwem zaświadczył o przedmiocie chrześcijańskiej nadziei. Grób Apostoła Jakuba znajduje się w Santiago de Compostela. Do grobu Apostoła z różnych miejsc Europy wiodą szlaki oznaczone muszelką. W przeszłości muszla służyła pielgrzymom do czerpania wody do picia oraz do kąpieli. Muszlą pielgrzymi urządzali sobie prysznic, zanim jeszcze wynalazł go Winzenz Priessnitz w Jeseniku. Muszla stała się znakiem chrztu. Chrzest to woda żywa tryskająca ku życiu wiecznemu. Chrzest jest sakramentem nadziei, której przedmiotem jest uzdrowienie w promieniach Słońca sprawiedliwości. Chrzest rozpoczyna drogę ku tej przyszłości. Na tą drogę pozdrawiam małego Michała, Jego Rodziców i Chrzestnych i wszystkich, którzy pełni nadziei oczekują przyjscia

naszego Pana Jezusa Chrystusa, pozdrowieniem pielgrzymów idących do grobu świętego Jakuba w Santiago, *buen camino* – dobrej drogi⁶¹⁹.

Św. Bernard z Clairvaux mówił o trzech paruzjach, czyli o trzech przyjściach Jezusa Chrystusa:

Wiemy, że potrójne jest przyjście Pana. Trzecie jest pośrodku między dwoma pozostałymi. Te są jawne, trzecie takie nie jest. Za pierwszym swoim przyjściem Pan był widziany na ziemi i przebywał wśród ludzi, bo jak sam o tym mówi: ujrzeni i znienawidzili. Gdy nastąpi ostatnie przyjście, wtedy „wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże” i „będą patrzeć na Tego, którego przebodli”. Ale pośrednie przyjście, o którym mówimy, jest ukryte i tylko wybrani widzą Pana w sobie, a ich dusze dostępują zbawienia. A więc: pierwsze przyjście jest w ciele i słabości, to pośrodku – w duchu i mocy, ostatnie zaś w chwale i majestacie.

Za to ukryte przyjście Jezusa, „to pośrodku” można uznać chrzest. Wskazuje na to zmiana koloru stuły z fioletowego na biały. Kolor fioletowy to kolor adwentu. Przyjście Jezusa w chrzcie do Anastazji zakończyło jej adwent. W tym adwencie Anastazja była w przedsionku Kościoła pod panowaniem diabła. Paruzja chrzcielna Jezusa przyniosła Anastazji wiarę. Wiara nie jest produktem człowieka. Jej początek jest dziełem łaski. Ten początek wiary przypomina małe ziarno gorczycy, dlatego Anastazja potrzebuje ust rodziców chrzestnych, aby tą wiarę wyznać. Potrzebuje rodziców i Kościoła, aby jej wiara z małego ziarnka gorczycy stała się potężnym krzewem. Paruzja chrzcielna Jezusa przyniosła Anastazji nowe narodzenie z wody i Ducha Świętego. Woda to śmiertciony żywioł, ale bez niej nie ma życia. Chrzest połączył Anastazję z żywiołem śmierci pokonanej przez Jezusa. Dzięki temu powtórzy los Jezusa: przez śmierć do zmartwychwstania. Ten cel chrztu nosi w swoim imieniu – Anastazja, czyli Zmartwychwstała. Paruzja chrzcielna Jezusa przyniosła Anastazji moc uwalniającą od *pompa diaboli*, czyli pychy szatana. Od tego szczegółu chrzcielnego obrzędu „Et omnibus pompis ejus” wziął się znany zwrot „robić coś z pompą”, czyli w sposób głośny, huczny, na pokaz, okazały, ostentacyjny, paradny, szumny, teatralny, wystawny. Za tym czymś robionym z pompą stoi pycha, czyli zbyt wielkie mniemanie o sobie. Wcieleniem pychy jest diabeł. Będąc stworzeniem myślał, że może stać się Bogiem. Naśladuje go w tym współczesny człowiek. Przykładowo, transhumanizm głosi możliwość pokonania granic stworzoności wyznaczonych przez cierpienie i śmierć. W przeciwieństwie do transhumanizmu chrzest jest uznaniem granic stworzoności człowieka i dlatego we wstępnym dialogu prośba o wiarę

⁶¹⁹ Kazanie wygłoszone w kościele Trójcy Świętej w Żmigrodzie podczas chrztu Michała Łozy, syna Agnieszki i Łukasza, 23.07.2017 r.

dającą życie wieczne została skierowana do Kościoła, a nie do nauki i technologii. Chrzest poprzedza wiara w Boga zbawienie, a nie świecka wiara w naukowo-technologiczne zbawienie. Chrzest Anastazji odbył się pierwszego dnia miesiąca poświęconego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Z tego serca wypłynęła woda jako znak chrztu. Niech serce Pana zlewa na Anastazję strumieniem łaski. Chrzest Anastazji odbył się w pierwszą sobotę miesiąca poświęconą Niepokalanemu Sercu Maryi. Po chrzcie modlitwą „Pod Twoją obronę” mama Anastazji została oddana Matce Pana, aby dzięki jej zasługom i wstawiennictwu Pan wejrzał na nią łaskawie. Chrzest Anastazji odbył się na wrocławskim odcinku szlaku św. Jakuba. Chrzest zainaugurował szlak Anastazji wyznaczony przez Jezusa. Jak pielgrzymom na szlaku św. Jakuba życzymy jej *buen camino*⁶²⁰.

Wielkiej nadziei potrzebują zawierający związek małżeński. Obrzędowi zaślubin towarzyszy wesele, którego integralnym elementem jest taniec. W oparciu o Biblię można by wyróżnić dwa tańce: *taniec pobożny* i *taniec bezbożny*. Gdy chodzi o *taniec pobożny*, to można wskazać na taniec króla Dawida przed Arką Przymierza. Gdy zaś chodzi o *taniec bezbożny*, to można wskazać na Izraelitów, którzy pod górą Synaj tańczyli wokół złotego cielca. Mając na uwadze to wydarzenie wielki teolog Jan Chryzostom oceniał taniec bardzo surowo. Od niego pochodzi powiedzenie: „Gdzie się tańczy, tam na pewno jest diabeł”. Spróbujmy spojrzeć na zaślubiny Pauliny i Rafała w świetle tych dwóch tańców nazwanych umownie: *tańcem pobożnym* i *tańcem bezbożnym*. Źródłem *tańca pobożnego* jest sam Bóg. Teologia katolicka, aby wyjaśnić prawdę o jednym Bogu w trzech osobach, posługuje się greckim słowem *perychoreza*. To greckie słowo może być tłumaczone jako *tańczyć*. W klasycznym tańcu dwie osoby, zachowując swoją odrębność, muszą jednak stać się jednością. Wspólnie muszą myśleć i działać, aby nie deptać sobie po stopach. W Bogu jest podobnie jak w tańcu: trzy Osoby Boskie: Ojciec, Syn i Duch Święty, zachowując swoją odrębność, stanowią równocześnie jedność w myśleniu i działaniu. Tylko taki *tańczący* Trójjedyny Bóg mógł wymyślić małżeństwo. Małżeństwo według Jego zamysłu jest związkiem dwóch osób – mężczyzny i kobiety – którzy, zachowując odrębność swoich osób, chcą jednak stanowić jedność w myśleniu i działaniu, tak jak dzieje się to w tańcu. Małżeństwo jest zatem obrazem boskiej *perychorezy*. Gdy zaś chodzi o *taniec bezbożny*, to jego przykładem jest również taniec z dzisiejszej Ewangelii. Nie był to taniec weselny, lecz taniec śmierci. Córka Herodiady wytańczyła śmierć Janowi Chrzcicielowi. Mogła sobie wytańczyć władzę i bogactwo. Wytańczyła jednak śmierć dla Jana Chrzciciela, bo jej matka Herodiada nie

⁶²⁰ Kazanie wygłoszone 1 czerwca 2019 roku w kościele Najświętszej Marii Panny we Wrocławiu podczas chrztu Anastazji Beyga, córki Alicji i Pawła

mogła znieść tego, co Jan Chrzciciel nauczał o małżeństwie. A Jan Chrzciciel nie głosił jakichś własnych poglądów o małżeństwie, ale to, co przykazał pomysłodawca i twórca małżeństwa – Bóg. Współcześnie nie brakuje również takich, którzy wytańczyliby śmierć dla tych, którzy – tak jak Jan Chrzciciel – nauczą o małżeństwie. Św. Jan Paweł II był znienawidzony przez wielu, bo przypominał tę samą naukę o małżeństwie, którą głosił już Jan Chrzciciel. Ta nauka o małżeństwie, którego źródłem jest boska perychoreza, drażni współczesnych *zawodowych nieprzyjaciół Pana Boga*. Chcąc być konsekwentnymi *nieprzyjaciółmi Pana Boga*, zwalczają małżeństwo, bo przecież wymyślił je Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę, aby stawali się jednym ciałem jako mąż i żona. Dlatego *zawodowi nieprzyjaciele Pana Boga* próbują zastąpić małżeństwo różnymi innymi związkami, które szkoda wymieniać. Warto jednak nadmienić, że *zawodowi nieprzyjaciele Pana Boga* próbują nawet usunąć z codziennego języka terminy *mąż* i *żona*, a zastąpić je terminami *partner* i *partnerka*. Dotychczas słowo *partner* oznaczało człowieka, z którym robi się interesy. Zamiana słowa *partner* na *małżonek* prowadzi do zamiany funkcji – dotychczasowy współmałżonek staje się tym, z którym nie tyle robi się interesy, co tym, na którym robi się interesy. Za dwoma tańcami: *tańcem pobożnym* i *tańcem bezbożnym* stoją dwie koncepcje międzyludzkich relacji. Za *tańcem pobożnym* stoi koncepcja małżeństwa jako Bożego pomysłu wypływającego z boskiej perychorezy. Za *tańcem bezbożnym* stoi koncepcja jakiegoś partnerstwa według zmiennych ludzkich pomysłów. Spróbujemy pogłębić koncepcję małżeństwa jako Bożego pomysłu. Ponieważ małżeństwo wywodzi się z boskiej perychorezy, dlatego jest ono życiem na sposób Boga, a nie według ludzkich pomysłów. W szczególności małżeństwo jest życiem na sposób trzech przymiotów Boga, którymi są: miłość, wierność i uczciwość. Bóg jest miłością. W jednym Bogu miłość jest cyrkulacją pomiędzy trzema osobami Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Tę miłość między osobami Trójcy Przenajświętszej można określić jako *ekstazę*, ale *ekstazę* nie w sensie chwili upojenia, lecz *ekstazę* jako trwałe wychodzenie Ojca ku Synowi, Syna ku Ojcu w darze z siebie, którym jest Duch Święty. Bóg jest Bogiem wiernym, czyli wypełnia obietnice, nie rzuca słów na wiatr. Pozostaje wiernym pomimo niewierności człowieka. Bóg jest uczciwy. Uczciwość oznacza życie w prawdzie. Prawda w klasycznej filozofii oznacza *zgodność rzeczy i umysłu*. Upraszczając, można powiedzieć, że to, co poza głową, musi się zgadzać z tym, co w głowie. W przypadku Boga oznacza to, że postępuje On w zgodzie ze swoją naturą. Te trzy przymioty Boga: miłość, wierność i uczciwość weszły do przysięgi małżeńskiej. Małżonkowie – jak Bóg – mają żyć miłością, wiernością i uczciwością. Ich miłość ma być *ekstazą*, czyli trwałym wychodzeniem ku sobie w darze z siebie. Małżonkowie – jak Bóg – mają wypełniać dane obietnice. Małżonkowie – jak Bóg – mają być uczciwi, czyli żyć w zgodzie z naturą małżeństwa, którą

wyraża formuła wzajemnej przynależności. Tą formułą wzajemnej przynależności oddają słowa księgi *Pieśni nad pieśniami*: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego” (2, 16) oraz księgi *Rodzaju*: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (2, 23). Niech taka koncepcja małżeństwa według Bożego pomysłu będzie ideałem dla Pauliny i Rafała. Niech ich małżeństwo będzie *pobożnym tańcem* na wzór boskiej perychorezy, w której Ojciec, Syn i Duch Święty zachowując odrębność osób, są jednym w myśleniu i działaniu. Aby ten ideał nie sięgnął bruku – jak fortepian Chopina z wiersza Norwida – błagajmy Boga, wzywając wstawiennictwa Tej, która czczona jest w Brzoziu i na Dolnym Śląsku w Krzeszowie jako Matka Boża Łaskawa. Niech Ona wyprasza Paulinie i Rafałowi łaskę małżeństwa na wzór boskiej perychorezy. Choć młodość zawsze źle się kończy, bo się po prostu kończy, to jednak niech zawsze tchnie młodością ich wzajemna przynależność: „Mój miły jest mój, a ja jestem jego”; „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała”⁶²¹.

Mówiąc językiem Biblii, zawarcie małżeństwa jest opuszczeniem ojca i matki, aby stać się jednym ciałem ze swoją żoną i mężem. Opuszczając ojca i matkę nowożeńcy opuszczają również swoje ziemskie, małe ojczyzny: Władysławowo i Mikstat. Herby tych miast kryją ciekawe przesłania, aktualne w momencie opuszczenia ojca i matki, aby stać się jednym ciałem. Elementem bogatego w symbole herbu Władysławowa jest również szarfa z napisem w języku kaszubskim *Më trzimómë z Bògã* – My trzymamy z Bogiem/My wierzymy w Boga. Wyrazem trzymania z Bogiem jest również zawarcie sakramentalnego związku małżeńskiego. Małżeństwo jest bowiem pomysłem Boga. Bóg jest komunią trzech Osób w jednej naturze. Tylko taki Bóg mógł wymyślić małżeństwo, które jest komunią dwóch osób – kobiety i mężczyzny – w jedności ich ludzkiej natury. Do małżeństwa możemy zatem odnieść słowa Ewangelii czytanej w Tygodniu ekumenicznym: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno”. Ta boska jedność trzech Osób ma być wzorem również dla jedności małżonków. W tym boskim wzorze jedności wypełnia się pragnienie starożytnych, dla których jedność oznaczała: *Idem velle atque idem nolle* — chcieć tego samego i wspólnie to samo odrzucać. Tak rozumianą jedność jeszcze przed Chrystusem uznawano za treść prawdziwej miłości. O jedności jako prawdziwej miłości pisał angielski poeta Wiliam Szekspir w poemacie o idealnej miłości ku pod tytułem: *Feniks i Turkawka*: „Kochali się bardzo, że będąc dwojgiem w miłości, stanowili jedno w swej istocie; odrębni, a wcale nie podzieleni, liczba została zabita [...] każde było <ja> drugiego”. Ten wielki ideał miłości z poematu Szekspira jest naśladowaniem

⁶²¹ Kazanie wygłoszone w sanktuarium Matki Bożej Łaskawej w Brzoziu 29 sierpnia 2015 na ślubie Pauliny Kowalskiej i Rafała Piekarskiego

sposobu bytowania trójjedynego Boga. Ten ideał rozbija się jednak o grzech, który ze swojej natury dzieli. Grzech, odwrotnie jak miłość w szekspirowskim poemacie, konfliktuje, odrębność czyni źródłem podziałów, sprawia, że „ja” jednego walczy o dominację nad „ja” drugiego, liczba zostaje przeakcentowana. Według urodzonej we Wrocławiu (Breslau) Edith Stein – dziś świętej Teresy Benedykty od Krzyża: „W obcowaniu płci owoce grzechu pierwotnego przybierają najstraszniejsze formy: życia popędami, wzajemną walkę między mężczyznami i kobietami o swoje prawa”. Bóg dając wielkie zadanie bycia jednością na wzór jedności Ojca i Syna, daje również pomoc. Tą pomocą jest Jego łaska. Za symbol łaski Bożej bywa również uznawana lilia. Srebrna, podwójna lilia, posiadająca złotą przepaskę, położona na czerwonej tarczy jest herbem Mikstat. Pan Jezus mówiąc o opiece Boga nad stworzeniami, wskazał na lilię: „Przypatrzcie się liliom polnym jak rosną: nie pracują ani nie przędą. A powiadam wam, że nawet król Salomon w całej swej chwale nie był tak przyodziany jak jedna z nich”. Skoro Bóg troszczy się o lilię, tym bardziej troszczy się o ludzi, wspierając ich swoją łaską. Według młodzieżowego katechizmu *Youcat*: „Łaska Boża wprowadza nas w wewnętrzne życie Trójcy Świętej, w wymianę miłości pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Uzdalnia nas do życia w miłości Bożej i działania z powodu tej miłości”. To łaska pomaga małżonkom codziennie przywdziewać duchową szatę, o której pisze Apostoł Paweł: „Obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy. Na to zaś wszystko obleczcie się w miłość, która jest więzią doskonałości”. Łaska wspomaga w przyoblekaniu tej tak ważnej w małżeństwie szaty – niechającego wspomaga, aby chciał tę szatę ubrać, a chcącego wspomaga, aby nie przestał chcieć ubierania tej szaty. Człowiek realizujący z pomocą Bożej łaski pomysł Boga, aby żyć – na wzór Jego boskiej komunii Osób – w małżeńskiej komunii osób, wielbi Boga. Psalm 148 wzywa wszystkie Boże stworzenia, z człowiekiem na czele, do wielbienia Boga. Nawet zwierzątka są wezwane do tego wychwalania Boga. Zwierzątka: Bobi, Pimpek i Misia mają ostateczną przyczynę swego bytu w Bogu i tym właśnie wielbią Boga. Dlatego w Mikstat, we wspomnienie św. Rocha, poprzez procesję zwierzęta zostają włączone do liturgii. O ileż bardziej wielbi Boga człowiek realizujący pomysł Boga, aby żyć w małżeńskiej komunii osób. Dla tej komunii osób opuszcza człowiek ojca i matkę, opuszcza także swoją małą ojczyznę. Herby małych ojczyzn – Władysławowa i Mikstat niech przypominają o trzymaniu z Bogiem i o wsparciu Jego łaski. Wzorem tego trzymania z Bogiem i otwarcia na Jego łaskę niech będzie Ta, którą wspominamy dzisiaj jako Matkę Bożą Bolesną. Jej trzymanie z Bogiem przeszło próbę krzyża, co było możliwe dzięki pełni łaski, którą otrzymała od Boga. Niech Pełna Łaski Bolesna Matka Pana oręduje za tymi, którzy

wkraczają dzisiaj na drogę małżeńskiej komunii osób, aby trzymali z Bogiem, otwierając się na Jego łaskę⁶²².

Wielką nadzieją dla Kościoła jest prezbiter sprawujący prymicyjną mszę świętą. Jego zadaniem też będzie głoszenie i świadczenie o wielkiej nadziei. „Na początku różańca modlimy się o pomnożenie wiary, wzmocnienie nadziei i rozpalenie miłości. Wiara, nadzieja i miłość są trzema cnotami boskimi. Zazwyczaj słyszymy w kazaniach o wierze i miłości. Natomiast mniej słyszymy o nadziei. Dzisiejsza uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego jest świętem nadziei. Papież Benedykt XVI napisał encyklikę o nadziei – *Spe salvi*. Według tej encykliki nadzieja jest oczekiwaniem dobra od przyszłości. Chrześcijańska nadzieja jest oczekiwaniem największego Dobra od przyszłości, którym jest sam Bóg. On jest Pierwowzorem człowieka, którego stworzył na swój obraz. Dlatego człowiek jako obraz Boga może znaleźć szczęście tylko w swoim Pierwowzorze, czyli w Bogu. To szczęście człowieka w Bogu nazywamy niebem. Niebo, czyli przedmiot chrześcijańskiej nadziei, jest nie tylko wydarzeniem przyszłym. To przyszłe wydarzenie przychodzi już do nas w teraźniejszości przez posługę kapłana. Dzięki tej posłudze przedmiot chrześcijańskiej nadziei, czyli niebo, już jest doświadczany na ziemi. Dzieje się to szczególnie w czasie mszy św. Każda msza św. sprawowana jest jakby przy dwóch stołach: przy stole Słowa Bożego i przy stole Eucharystii. Przy stole Słowa i stole Eucharystii kapłan – na wzór Jezusa – pełni funkcję zarówno filozofa, jak i pasterza. Przy stole Słowa kapłan staje w pozycji filozofa. Zadaniem filozofa jest uczenie sztuki życia i umierania. Kapłan również uczy sztuki życia i umierania według Ewangelii. Ukazuje Ewangelię jako nawigację, która na drogach ziemskiego życia prowadzi do nieba. Przy stole Eucharystii kapłan zastawia stół, jak ów pasterz z Psalmu 23. Stół ten przekracza granicę pomiędzy ziemią a niebem. Zasiadając przy tym stole, zasiadamy z Chrystusem przy stole – na uczcie w niebie. Dzięki posłudze kapłana przy stole Eucharystii dokonuje się *anafora*, czyli *podniesienie* uczestników mszy św. do stołu na uczcie w niebie. Uczestniczyć we mszy św. oznacza być już w niebie. Kapłan – stając przy stole Słowa i przy stole Eucharystii – jest sługą nadziei. Nie jest łatwo być dzisiaj sługą chrześcijańskiej nadziei. Marksisci powiadali, że chrześcijańska nadzieja jest matką głupich, bo działa jak opium. Odrywa bowiem człowieka od budowania nieba na ziemi, ukazując mu jakieś złudne niebo poza ziemią. Kapłani świadczący o chrześcijańskiej nadziei byli niejako z urzędu tępieni przez marksistów. Współcześnie nie brakuje ideologii zarażonych marksistowską myślą o zbudowaniu nieba na ziemi. Są one wpływowe w dzisiejszych mediach. Dla tych ideologii

⁶²² Kazanie wygłoszone 15 września 2018 r. w kościele św. Walentego w Gdańsku podczas zawarcia związku małżeńskiego przez Katarzynę Piekarską i Karola Dampca

kapłan jest wrogiem numer jeden i dlatego ściga go niechęć, pogarda, a nawet prześladowanie. Na początku tej niełatwej drogi w służbie nadziei otaczamy naszego neoprezbitera, sługę nadziei, modlitwą. Modlitwa jest bowiem językiem nadziei. Modlimy się, bo mamy nadzieję, że Bóg nas wysłucha. Tą naszą modlitwę powinny inspirować słowa z prymicyjnego obrazka ks. Josepha Ratzingera. Neoprezbiter Ratzinger odprawił mszę prymicyjną 8 lipca 1951 roku w kościele św. Oswalda w Traunstein. Na swoim obrazku prymicyjnym umieścił napis: „Nie okazujemy naszego władztwa nad wiarą waszą, lecz jesteśmy współtwórcami radości waszej”. W ten sposób chciał dać wyraz temu, że jest sługą, dlatego nie może obnosić się wielebnością. Modlimy się zatem, aby nasz prymicjant był sługą nadziei, a nie obrastał w wielebność. Dawni studenci profesora Ratzingera wspominają, że nigdy nie zauważyli u niego rutyny w odprawianiu mszy św. Ich profesor wypowiada zawsze słowa konsekracji tak, jakby to była msza prymicyjna. Modlimy się więc, aby myśl, że chleb nie jest już chlebem, lecz ciałem Chrystusa, a wino nie jest już winem, lecz krwią Chrystusa, przenikała zawsze do głębi naszego prymicjanta. Bez wielebności i rutyny niech z pomocą Bożej łaski staje się sługą nadziei, o której mówi dzisiejsze święto ukazujące przedmiot tej nadziei – niebo⁶²³.

Życie według rad ewangelicznych: ubóstwa, posłuszeństwa i czystości jest codziennym świadectwem dawanym wielkiej nadziei. „Najważniejszą i zarazem najtrudniejszą prawdą chrześcijańskiej wiary jest misterium Trójcy Przenajświętszej”. W świetle tej trudnej do zrozumienia prawdy wiary, można jednak zrozumieć rzeczywistość, w której żyjemy. Bóg, który jest jednością w wielości Trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego, lubi jedność w wielości. Dlatego z Jego zamysłu wyszło małżeństwo jako jedność dwóch osób – mężczyzny i kobiety. Z zamysłu Boga wyszedł również Kościół jako jedność w wielości osób i to nie tylko osób ludzkich, ale również osób ludzkich z Osobami Boskimi. Ze względu na tę jedność w wielości, jaką są małżeństwo i Kościół, pomiędzy małżeństwem a Kościołem istnieje analogia. Dlatego w Biblii małżeństwo jest metaforą zaślubin Boga z Jego ludem. Już Stary Testament nazywa Boga *małżonkiem*, a Jego lud *małżonką*. „Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Jahwe Zastępów” (Iz 54, 5). Z kolei 19 rozdział Apokalipsy mówi o ostatecznych zaślubinach Boga z Jego ludem: „Weselmy się i radujmy..., bo nadeszły Gody Baranka, a Jego małżonka się przystroiła” (Ap 19, 7). Bóg jest zatem małżonkiem dla swojego ludu, a jego lud jest dla niego małżonką. Jednym z biblijnych obrazów Kościoła jest zatem obraz małżeństwa pomiędzy Bogiem

⁶²³ Kazanie wygłoszone 28 maja 2017 roku w Malczycach w kościele Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny podczas mszy prymicyjnej neoprezbitera Wiktora Trojnar

a Jego ludem. W świetle takiego obrazu Kościoła należy spojrzeć na stan zakonny w Kościele. Życie zakonne to radykalna konkretyzacja Kościoła jako małżeństwa pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Poprzez złożenie ślubów zakonnych chrześcijanin – kobieta czy mężczyzna – chce stać się w szczególny sposób tym, czym jest Kościół – małżonką Boga. Ze względu na to bycie współmałżonkiem Boga zwłaszcza siostry zakonne noszą obrączki, tak jak małżonkowie. Obrączka, zarówno ta małżeńska, jak i ta zakonna, przypomina o jedności, wierności i miłości.

Jedność. Bóg jest jednością w wielości Trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ta jedność Boga jest wzorem dla pierwszych chrześcijan, o których czytamy w *Dziejach Apostolskich*: „byli jednego serca i jednego ducha” (Dz 4, 32). *Być jednego serca i jednego ducha* to istota związku małżeńskiego, ale i życia zakonnego. Małżonkowie są *jednego serca i jednego ducha*, a osoba zakonna ma być *jednego serca i jednego ducha* z Bogiem.

Wierność. Bóg jest Bogiem wiernym, czyli zawsze wypełnia obietnice – nigdy nie rzuca słów na wiatr. Wierność Boga jest wzorem zarówno dla małżonków, jak i dla osób zakonnych. Małżonkowie – jak i osoby zakonne – nie mogą rzucać na wiatr słów, które wyrażały ich ślub. Ślub małżeński i zakonny w swojej istocie są świadomą i dobrowolną obietnicą uczynioną Bogu. Oczywiście w obydwu przypadkach inny jest przedmiot ślubu.

Miłość. W jednym Bogu miłość jest cyrkulacją pomiędzy trzema osobami Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Tą miłością między osobami Trójcy Przenajświętszej można określić jako *ekstazę*, ale *ekstazę* nie w sensie chwili upojenia, lecz *ekstazę* jako trwałe wychodzenie Ojca ku Synowi, Syna ku Ojcu – w darze z siebie, którym jest Duch Święty. Miłość, która jest w Bogu, ma być wzorem zarówno dla małżonków, jak i dla osób zakonnych. Małżonkowie mają przeżywać swoją miłość jako *ekstazę*, czyli trwałe wychodzenie z siebie, aby być darem, a nie utrapieniem dla siebie. Również osoby zakonne powinny przeżywać swoją miłość do Boga jako *ekstazę*, czyli trwałe wychodzenie z siebie, aby być darem dla Boga.

Jedność, wierność i miłość są więc wspólne małżonkom, jak i osobom zakonnym, choć są przez nich przeżywane inaczej. Zarówno małżeństwo jak i życie zakonne są konkretyzacją Kościoła jako małżeństwa pomiędzy Bogiem a Jego ludem, choć w różny sposób. Dzisiejsza uroczystość przypomina o jedności, wierności i miłości nie tylko małżonkom i osobom zakonnym. Przypomina ona o jedności, wierności i miłości nas wszystkich wobec Boga. Jako Kościół jesteśmy bowiem małżonką Boga i dlatego powinniśmy wobec Boga trwać w jedności, wierności i miłości. Wspominamy dzisiaj 25 rocznicę złożenia ślubów zakonnych przez ojca Huberta. Pozwolę sobie na osobiste wspomnienie tego wydarzenia. Nazajutrz po ślubach ukazała się w miejscowej prasie informacja o tym wydarzeniu. Dziennikarz zwrócił uwagę na słowa o. Huberta: *Ich bin bereit*. Dźwięczą mi

jeszcze w uszach te słowa wypowiedziane z entuzjazmem. *Entuzjazm* to *zapał, zachwyty, uwielbienie*. Słowo to pochodzi od greckiego *entheos* – *natchniony przez Boga*. Życzymy Ojcu, aby natchniony przez Boga, z zapałem, zachwytem i uwielbieniem żył tym, co ślubował 25 lat temu ku chwale Boga w Trójcy Świętej Jedynego i ku pożytkowi Kościoła, który jest małżeństwem Boga z Jego ludem⁶²⁴.

Wielka nadzieja potrzebna jest również tym, którzy żegnają swoich bliskich. „Wiemy, co się mówi o człowieku urodzonym w niedzielę. Co natomiast należałoby powiedzieć o człowieku, który zmarł w niedzielę? W kontekście pogrzebu niepoważnym byłoby mówienie, że „pociągnie kogoś następnego”. Słyszałem to powiedzenie nie tylko na polskich parafiach, lecz również w Bawarii. Aby odpowiedzieć na pytanie dotyczące zmarłego w niedzielę, trzeba sięgnąć do chrześcijańskiej treści niedzieli. Jest ona podstawowym świętem chrześcijan upamiętniającym zmartwychwstanie Chrystusa. To zmartwychwstanie jest pokonaniem tragicznej, biologicznej bariery śmierci. Dzięki zmartwychwstaniu Jezusa nawet z grobu jest wyjście i dlatego inauguruje ono przyszłość poza tragiczną, biologiczną barierą śmierci. Obietnica tej przyszłości powiązana jest z Eucharystią: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). Ze względu na tę obietnicę msza św. stanowi centrum niedzieli. W czasie mszy zmartwychwstały Chrystus, tak jak uczniom z Emaus, wyjaśnia nam Pismo i łamie dla nas chleb. A czyni to dla naszej przyszłości poza tragiczną, biologiczną, barierą śmierci. Pan Ziguś w każdą niedzielę, tak jak uczniowie z Emaus, zasiadał z Jezusem przy stole w swoim parafialnym kościele, aby słuchać Pisma i brać udział w łamaniu chleba. Czynił to ze swoją rodziną, także w czasach, gdy było to zwalczane przez komunistyczną partię, a dla ludzi piastujących stanowiska – zabronione. Pomimo nacisków partii, pełniąc kierownicze stanowisko w hucie, miał odwagę uczestniczyć w niedzielnej mszy św. W ostatnią niedzielę nie zasiadł już z Chrystusem przy stole Bożego słowa i przy stole Eucharystii w swojej parafii św. Wojciecha. Zmartwychwstały Chrystus zabrał do na ucztę do swojego królestwa. Tę ucztę antycypował już poprzez sakramentalne znaki we mszy św. Ufamy, że Chrystus wypełni w stosunku do niego obietnicę: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). Niedziela jako podstawowe święto chrześcijan jest nie tylko dniem dla mszy św., lecz również dniem odpoczynku. Z powodu tego odpoczynku chrześcijanie też nie są lubiani w dzisiejszym świecie. Poprzez ten odpoczynek chrześcijanie wybiegają w przyszłość, którą będzie odpoczynek w wiecznym odpoczynku Boga. O taki odpoczynek

⁶²⁴ Kazanie wygłoszone w 21 czerwca 2015 w kościele św. Bartłomieja w Jełowej z okazji 25-lecia ślubów zakonnych ojca pasjonisty Huberta Dybali

modlimy się w krótkiej modlitwie za zmarłych, dziś za zmarłego Zygryda: „Wieczny odpoczynek racz mu dać Panie”. Ten wieczny odpoczynek nazywany był przez starożytnych teologów wieczną niedzielą. Ufamy, że zmarły Zygryd od niedzielnych odpoczynków na ziemi przeszedł do odpoczynku w wiecznej niedzieli Boga. Wróćmy jednak do pytania: co powiedzieć o zmarłym w niedzielę? Najlepsza nazwa niedzieli jest w języku rosyjskim: *Воскресенье*, czyli zmartwychwstanie. Nie zniszczyła tej nazwy nawet walcząca z chrześcijaństwem rewolucja. Zmartwychwstanie Jezusa zainauguowało wieczną niedzielę dla nas. Ufamy, że dzięki Eucharystii nasz zmarły będzie w tej niedzieli życia i zmartwychwstania uczestniczył. Po niemiecku niedziela to: Sonntag, czyli dzień słońca. Jest to dzień tego słońca, które nie zna zachodu, a którym jest zmartwychwstały Chrystus. W tym Słońcu jest dla naszego Zygusia nowy wschód, ale już bez zachodu. Polskie słowo „niedziela” wywodzi się od „nie działać”. Wieczna niedziela będzie dla naszego zmarłego wiecznym odpoczynkiem po trudach doczesnej pielgrzymki. W sumie, niedziela będzie dla niego awansem do najwyższej ligi – wyższej od tej, do której wprowadził Ruch Radzionków. Wtedy gazety pisały: „Miś płakał jak bóbr”. Dzisiaj my po nim płacemy, wspominając wszelkie dobro, które nam wyświadczył. Wspominam między innymi to, że poparł moją decyzję wstąpienia do Seminarium Duchownego – poparł i wspierał. Odwiedzał w Seminarium i po jego ukończeniu na parafiach. Był ze mną w dniu święceń i prymicji. Ale on również płacze jak bóbr, bardziej niż wtedy, gdy Ruch Radzionków wszedł do I Ligi. Płacze z radości, bo przed nim wieczna niedziela. To, co było tylko cieniem, gdy świętował niedziele, teraz ujrzy w pełnym Świetle Chrystusa. Niech ta Światłość wiekuista mu świeci⁶²⁵.

Dante Alighieri łączy w Boskiej Komедii trzech uprzywilejowanych Apostołów: Piotra Jakuba i Jana z trzema boskimi cnotami: wiarą, nadzieją i miłością. Apostoł Piotr został powiązany z wiarą, Jakub – z nadzieją, a Jan – z miłością. Na chrześcijańskim pogrzebie powinna dominować nadzieja, dlatego przywołajmy Apostoła Jakuba, który mógłby być patronem nadziei, chociażby z tego względu, że jako pierwszy z Apostołów poniósł śmierć męczeńską. Św. Jakub czczony jest w Hiszpanii w Santiago de Compostella. Nazwa tego miasta Santiago oznacza dosłownie Święty Jakub. Do Santiago z różnych miejsc Europy, także z Wrocławia, prowadzi szlak oznaczony muszelką. Hiszpańską część szlaku, liczącą około 800 kilometrów, pielgrzymi przebywają pieszo w ciągu miesiąca, a na rowerze w ciągu ośmiu dni. Szlak ten nazywany jest *Camino de Santiago*. Przypomina on nam, że nasze życie jest pielgrzymowaniem – jest jak *camino*.

⁶²⁵ Kazanie wygłoszone 29 września 2010 r. w kościele św. Wojciecha w Radzionkowie na pogrzebie Zygryda Misia.

Człowiek jest pielgrzymem poprzez mijające dni, tygodnie, miesiące i lata. Życie jest pielgrzymką, w której koniec należy do całości. Zakończyło się 68-letnie *camino* Tadeusza. Na tym *camino* był mężem, ojcem i dziadkiem. W życiu zawodowym pracownikiem elektrowni w Opolu. Z nadzieją oddajemy to życie sprawiedliwemu i równocześnie miłosiernemu Bogu, który najlepiej wie, co jest w człowieku. Dlatego nie naszą rzeczą jest wydawanie sądów. Naszą rzeczą jest odczytanie lekcji nadziei, którą na chrześcijańskim pogrzebie daje Apostoł Jakub. Nadzieja ma dwa wymiary: jest nadzieją dla nas i nadzieją dla innych. Nadzieja jest oczekiwaniem dobra od przyszłości. Taka nadzieja jest motorem postępu we wszystkich dziedzinach ludzkiej działalności. Brak nadziei stanowi istotę śmierci i dlatego bez nadziei niemożliwy byłby jakikolwiek postęp. Nadzieja chrześcijańska jest również oczekiwaniem dobra od przyszłości, ale tej przyszłości absolutnej, którą jest Bóg. Dzięki Niemu życie człowieka się zmienia, ale się nie kończy. Jest jak Atlantyka, którego fale się zmieniają, ale on sam się nie kończy. Wyrazem nadziei dla innych jest modlitwa. W przypadku modlitwy za zmarłych stoi za nią prawda wiary o czyścicu. Bł. John Henry Newman opisał teologicznie czyściec jako miłość oczyszczającą. Bóg będąc miłością, zadał swoim rozumnym stworzeniom miłość. Uczynił to w przykazaniu miłości Boga i bliźniego, przy czym to przykazanie jest sformułowane maksymalistycznie. Boga i bliźniego trzeba kochać nie byle jak, ale z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił, a bliźniego jak siebie samego. Skoro Bóg zadał człowiekowi miłość, to Jego sąd będzie egzaminem z miłości. Jeżeli ktoś nie osiągnął w ziemskim życiu ideału miłości, to będzie musiał dojrzeć do tego ideału w czyścicu, aby mógł zjednoczyć się z Bogiem, który jest miłością. Czyściec jest więc dojrzewaniem do ideału miłości. W tym dojrzewaniu pomaga Bóg, który jest miłością, ale również nasza miłość może dotrzeć do zmarłych w modlitwie. Miłość wyrażona w modlitwie przekracza tragiczną, biologiczną barierę śmierci. Na zakończenie wszystkich pozdrawiam pełnymi nadziei słowami, którymi na *camino* pozdrawiają się pielgrzymi. W dialekcie galicyjskim mówią *ultreia et susesia*, co znaczy „podążajcie do przodu i spoglądajcie w górę”. Podążajcie do przodu z nadzieją, że ludzkie życie zmienia się, ale się nie kończy. Z nadzieją spoglądajcie w górę, skąd według psalmu 121 przychodzi pomoc od Pana, który stworzył niebo i ziemię, pomoc dla nas pielgrzymów i dla tych, którzy zakończyli pielgrzymkę. Zaś w języku hiszpańskim pielgrzymi na *camino* pozdrawiają się słowami: *buen camino* – „dobrej drogi do celu naszego *camino*”⁶²⁶.

⁶²⁶ Kazanie wygłoszone w Żmigrodzie 19 lipca 2013 roku podczas pogrzebu Tadeusza Koniecznego

Słowo Boże na każdym etapie życia – od kołyski po grób – przynosi wielką nadzieję, a ci którzy żyją tą nadzieją, zasługują na błogosławieństwo zawarte w Psalmie 146: „Szczęśliwy [...] kto ma nadzieję w Panu, Bogu swoim, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 146, 5). Bóg Stwórca jest więc podstawą nadziei człowieka.

Słowa Pisma świętego wskazują bowiem, że nic nie jest owocem irracjonalnego przypadku, ale wszystko istnieje, bo tak chciał Bóg, należy do Jego planu, którego centrum stanowi zaproszenie do uczestniczenia w życiu Bożym w Chrystusie. Stworzenie rodzi się z Logosu i nosi niezatarty ślad stwórczego Rozumu, który wprowadza ład i kieruje (*Verbum Domini*, nr 8).

W akcie stworzenia *Logos* zrodził człowieka do żywej nadziei i do niezniszczalnego dziedzictwa (por. 1 P 1, 14). Sam *Logos* będzie wypełnieniem tej nadziei jako niezniszczalne dziedzictwo. Nadzieja zrodzona z *Logosu* jest żywa, gdy programem człowieka staje się błogosławieństwo: szczęśliwy, kto ma nadzieję w *Logosie* (por. Ps 146, 5). Życie tym błogosławieństwem oznacza kierowanie się rozumem, który wprowadza ład. Paganie, którzy rozumem nie poznali *Logosu* z Jego dzieł (por. Rz 1, 20–21), grzeszą bezrozumnością (Rz 1, 31), „ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwego poznania Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu” (Rz 1, 28). Nadzieja zrodzona z *Logosu* jest więc żywa poprzez rozumne życie, do którego wzywa Apostoł Paweł: „Abyśmy [...] rozumnie [...] żyli na tym świecie” (Tyt 2, 12). A na tym świecie nie brakuje ludzi o spaczonym umyśle i bezmyślnych, o których wspomina Apostoł: „Ludzie o spaczonym umyśle, którzy [...] dalszego postępu nie osiągną: bo ich bezmyślność będzie jawna dla wszystkich” (2 Tym 3, 8–9). W świecie ludzi bezmyślnych, którzy mają spaczony umysł, Słowo Boże wzywa wierzących do życia błogosławieństwem nadziei, które oznacza rozumne życie na tym świecie. *Logos* przynosi w liturgii Słowa Bożego nadzieję, a w liturgii eucharystycznej staje się ciałem dla rozumnego życia, nadzieją na tym świecie i przeobstwienia w przyszłym świecie. Według Benedykta XVI „w spotkaniu z Jezusem karmimy się, można by powiedzieć, samym żywym Bogiem” (*Verbum Domini*, nr 54). O tym karmieniu się samym żywym Bogiem przypomina doroczna uroczystość Bożego Ciała i Krwi. Realizm wcielenia implikuje realizm Eucharystii, co chce przybliżyć kazanie wygłoszone w uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej. „W przedsoborowej liturgii w uroczystość Bożego Ciała była śpiewana prefacja o Bożym Narodzeniu. Pomiędzy Bożym Narodzeniem a Bożym Ciałem istnieje ścisły związek. Ten związek ukazuje Ewangelia według św. Jana. W prologu tej Ewangelii czytamy: „Słowo stało się ciałem”. Natomiast w szóstym rozdziale tej Ewangelii mamy słowa Jezusa: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem”. Jeżeli wierzymy, że

Słowo prawdziwie stało się Ciałem, to w konsekwencji powinniśmy wierzyć, że to Ciało jest prawdziwym pokarmem. Boże Narodzenie jest więc źródłem Bożego Ciała. Jeżeli więc świętujemy Boże Narodzenie, to również powinniśmy świętować Boże Ciało. Boże Narodzenie i Boże Ciało są jak dwa połączone naczynia. Konsekwencją wiary w Boże Narodzenie jest wiara w Boże Ciało. Natomiast brak wiary w Boże Ciało stawia pod znakiem zapytania wiarę w Boże Narodzenie. Św. Tomasz z Akwinu na uroczystość Bożego Ciała napisał hymn: *Pange, lingua, gloriosi* (Sław języku tajemnicę). Czwartą zwrotką tego hymnu łączy Boże Narodzenie z Bożym Ciałem:

Verbum caro, panem verum
 verbo carnem efficit
 Słowem więc Wcielone Słowo
 chleb zamienia w Ciało Swe.

Wcielone Słowo chleb zamienia w Ciało swe. Boże Narodzenie daje nam Boże Ciało. Tomasz z Akwinu wyjaśnia nam również, że Wcielone Słowo chleb zamienia w swoje Ciało – swoim Słowem. W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny” (Hbr 4, 12). Tym żywym i skutecznym słowem Bożym są słowa ustanowienia Eucharystii: „To jest Ciało moje”, „To jest krew moja”. Te słowa dają nam to, co oznaczają: Ciało i Krew Chrystusa, dlatego stanowią kulminacyjny moment Eucharystii. W tym momencie adorujemy Ciało i Krew Chrystusa. W Boże Ciało tę adorację przedłużamy poza Eucharystię i jakby rozszerzamy poza nasz kościół. Na Boże Narodzenie ze świątecznymi dekoracjami wychodzimy poza kościół: dekorujemy nasze domy i ulice. W Boże Ciało robimy coś więcej. Z chlebem, który Wcielone Słowo zamieniło w swoje Ciało, wychodzimy poza Eucharystię i poza nasz kościół. Ponieważ Boże Ciało łączy się z Bożym Narodzeniem, pieśni śpiewane w Boże Narodzenie i w Boże Ciało wzywają nas do adoracji. Na Boże Narodzenie śpiewamy pieśń *Adeste fideles*. Refren tej pieśni wzywa nas: *Venite, adoremus Dominum*. Na Boże Ciało śpiewamy piątą zwrotkę hymnu *Pange lingua, gloriosi*: *Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui* – „Przed tak wielkim Sakramentem upadajmy wszyscy wraz”. Z radością, z jaką przeżywamy Boże Narodzenie, przeżywajmy dziś Boże Ciało, adorując Wcielone Słowo w sakramencie Jego Ciała i Krwi⁶²⁷.

⁶²⁷ Kazanie wygłoszone 14 czerwca w parafii Wniebowzięcia w Leutersdorf, gdzie proboszczem jest ks. mgr-lic (teologii i prawa kanonicznego) Andrzej Glombica, zwany Juniorem. „In der Liturgie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, war [am Fronleichnam] eine Präfation gesungen, die von der Geburt Gottes sprach. Zwischen Weihnachten und Fronleichnam gibt es eine enge Verbindung. Diese Verbindung ist [uns] im Johannes Evangelium aufgezeigt. Im Prolog zu diesem Evangelium lesen wir: „Das Wort ist Fleisch geworden” (J 1, 14). Und im sechsten Kapitel

Pożywanie żywego Boga jest już zadatkem przebóstwienia. Na związek Komunii Świętej z przebóstwieniem wskazuje Angelus Silesius.

Nie dość chrześcijaninie, żem w Bogu pogrążony;
Muszę, aby rosnać, sok też ciągnąć boski (74);
Stań się bliski Bogu przez wodę, krew i ducha,
Abyś Bogiem w Bogu z Boga stać się musiał.

finden wir Worte Jesu: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise“ (J6, 55). Wenn wir daran glauben, dass das Wort Fleisch geworden ist, dann sollen [und dürfen] wir auch glauben, dass dieses Fleisch eine wahre Speise ist. Wenn [wir] Weihnachten feiern, dann sollten wir [in der Konsequenz] auch Fleisch Gottes – Fronleichnam feiern. Diese zwei Glaubensgeheimnisse bilden zusammen [ein sehr] enge Beziehung. Der Glaube an Corpus Christi ist [letztendlich] Folge des Glaubens an die Gottes Geburt [in Jesus Christus].

Der heilige Thomas von Aquin hat ein Hymnus für Fronleichnam geschrieben: *Pange lingua gloriosi* (Das Geheimnis lasst uns künden). Die vierte Strophe dieses Hymnus verbindet Weihnachten und Fronleichnam [in diesen zwei Versen]:

„Verbum caro, panem verum

Verbo carnem efficit“

(Gottes Wort, ins Fleisch gekommen, wandelt durch sein Wort den Wein und das Brot zum Mahl der Frommen).

Das menschengewordene Wort [Gottes] wandelt das Brot zu seinem Leib. Weihnachten schenkt uns [also] den Fronleichnam.

Thomas von Aquin erklärt uns ebenfalls, dass das menschengewordene Wort wandelt das Brot zu seinem Leib mit seinem Wort. Im Brief an die Hebräer lesen wir: „Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hbr 4, 12). Dieses lebendige und kräftige Wort sind die [kurzen] Sätze der Einsetzung von Eucharistie: „Das ist mein Leib“; „Das ist mein Blut“. Diese Wörter geben[und schenken] uns das, was sie bedeuten: Den Leib und das Blut Christi, deswegen sind sie der Höhepunkt [jeder] Eucharistiefeyer. In diesem Moment verehren wir Den Leib und Das Blut Christi. Während des Fronleichnamfestes erweitern wir diese Anbetung außerhalb der Eucharistiefeyer, und [gleichzeitig] auch außerhalb dieses Kirchengebäude. Während für Weihnachten gehen wir [nach draußen unserer] Gebäude, wir dekorieren [zum Beispiel] unser Häuser [und] Straßen. Unter diesen Dekorationen befindet sich [auch der] Herrnhuter Stern. Das sind aber nur [äußerliche] Ornamente. Während des Fronleichnamfestes machen wir etwas [sehr viel] Wichtigeres. Mit dem durch menschengewordenes Wort zum Leib gewandelten Brot, gehen wir außer Eucharistiefeyer und außer der kirchlichen Gebäuden aus.

Der Fronleichnam verbindet sich [tatsächlich] mit Weihnachten, deswegen die Gesänge [und Lieder] zum Fronleichnam und zu Weihnachten rufen uns zur Anbetung. An Weihnachten singen wir *Adeste fideles* (Nun freut euch, ihr Christen). Im Refrain wird es gesungen: *Venite, adoremus Dominum* (kommt, lasset uns anbeten den König, den Herrn). Zum Fronleichnam wird die fünfte Strophe des Hymnus *Pange lingua gloriosi* gesungen:

Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui

(Sakrament der Lebe Gottes: Leib des Herrn, sei hoch verehrt)

Lasset uns verehren heute den Fronleichnam mit der gleichen Freude, mit der wir Weihnachten erleben. Lasset uns das menschengewordene Wort anbeten, das sich im Leib und Blut Sakrament real, wirklich befindet. [Amen.]

Eucharystia dając Boże Ciało, czyni Ciałem Boga, a dając Bożą Krew, czyni Krwią Boga. Udzielając Boga, Eucharystia daje udział w Bogu i w ten sposób pozwala człowiekowi na przyswojenie przeobstwienia. Intuicje Silesiusa pogłębia Benedykt XVI:

Przyjmując Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, stajemy się uczestnikami życia Bożego na sposób coraz bardziej dojrzały i świadomy. Ma znaczenie w tym miejscu to, co św. Augustyn mówi w swych *Wyznaniach* o wieczystym *Logosie*, pokarmie duszy, gdy ukazując Jego paradoksalny charakter, wyobraża sobie, że w dialogu z Nim słyszy słowa: „Jam pokarm dorosłych, dorodnij, a będziesz mnie pożywał – i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz”. W rzeczywistości to nie pokarm eucharystyczny przemienia się w nas, ale my w sposób tajemniczy jesteśmy w niego przemienieni (*Verbum Domini*, 70).

Nadzieja ma zatem swój liturgiczny wymiar. Liturgia słowa Bożego jest zwiastowaniem *Logosu* nadziei, który w czasie liturgii eucharystycznej staje się Ciałem dla przeobstwienia człowieka. Krzyż na ołtarzu wskazuje, że *Logos* wciąż przychodzi w słowie Bożym i eucharystycznym Ciele i Krwi. W krzyż na ołtarzu wpisuje się krzyż św. Jakuba z europejskich dróg do Santiago. Przypomina nie tylko o sperancyjnym wymiarze tej drogi, lecz apeluje, aby uczynić z niej *logike latreia* – rozumną służbę Bożą, którą *Logos* przyjmie do swojej ofiary uobecniającej w Eucharystii.

5.4. EKUMENICZNE *THEOSIS*

Według dokumentu *The Hope of Eternal Life* katolicy i luteranie wspólnie wyznają, że ostateczny tryumf Bożej łaski będzie dla zbawionych doskonałą wspólnotą miłości, sprawiedliwości i pokoju. Będą oni egzystować w harmonii z Bogiem i ze sobą nawzajem w radykalnie przemienionym świecie. Ta nadzieja jest znacząca dla ekumenicznych wysiłków. Dokument często podkreśla, że podziały lutersko-katolickie nie sięgają nieba⁶²⁸. Katolicy nauczają, że egzystencja zbawionych w harmonii z Bogiem i nawzajem ze sobą będzie również udziałem zbawionych w Boskiej naturze (2 P 1, 4), czyli ich przeobstwieniem⁶²⁹. Przeobstwienie nie było nigdy domeną ani luterskiej, ani katolickiej eschatologii. Lutra mogły do przeobstwienia zrazić poglądy śląskiego reformatora – Kaspara von Schwenckfelda (1490–1542). Początkowo Schwenckfeld był zwolennikiem Lutra, jednak później ich drogi się rozeszły⁶³⁰. Według Schwenckfelda

⁶²⁸ *The hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 68.

⁶²⁹ *The hope of Eternal Life*, dz. cyt., s. 66-67.

⁶³⁰ Zob. G. Wąs, *Kaspar von Schwenckfeld*, Wrocław 2005, s. 67–189.

zbawienie jest przebóstwieniem. *Theosis* jest ostatecznym celem stworzenia i wcielenia, dlatego i bez upadku Adama byłoby potrzebne wcielenie Chrystusa. Było ono zatem przewidziane już od wieczności jako wyzwolenie człowieka nie tylko ze *status peccati*, lecz również ze *status creaturae*. Ze względu na wyzwolenie człowieka ze *status creature*, które oznacza *theosis*, Chrystus powinien być niestworzonym człowiekiem. Gdyby Chrystus był stworzonym człowiekiem, nie mógłby przebóstwić człowieka. Chrystus jako niestworzony człowiek nie ma ciała podobnego do ciała człowieka, chociaż nie jest też czystym duchem. Jest duchem doskonale cielesnym, czyli niestworzonym człowiekiem. Dzięki temu byciu niestworzonym człowiekiem może dokonać *theosis* człowieka. Ze względu na to przebóstwienie człowieka dokonało się wcielenie Chrystusa. Nie dało mu ono jednak stworzonego ciała, lecz pokazuje ono zdolność człowieka do przebóstwienia. Gdyby nie ta zdolność człowieka do przebóstwienia, to Chrystus nie mógłby się wcielić, a człowiek nie mógłby zostać przebóstwiony⁶³¹. Ze względu na chrystologię głoszącą, że wcielenie nie dało Chrystusowi stworzonego ciała, Schwenckfeld został potępiony w *Formule zgody* odrzucającej pogląd, że „Ciało Chrystusa przez wywyższenie przyjęło tak bardzo wszystkie właściwości Boga, iż On, Chrystus, jako człowiek jest potęgą, mocą, majestatem i chwałą Ojca [...] tak że [...] ciało Chrystusa należy do istoty Trójcy Świętej”⁶³². Ze względu na potępioną przez *Formułę zgody* chrystologię Schwenckfelda, na której bazowała idea przebóstwienia, była ona uważana za niezgodną z luterzańską ortodoksją. Z tego względu będący ewangelikiem Angelus Silesius miał kłopoty z uzyskaniem pozwolenia na wydanie *Cherubinowego wędrowca*, którego „rymy zawierają niemało osobliwych paradoksów bądź sprzecznych sądów [...] o przebóstwieniu lub stawaniu się Bogiem”⁶³³. Te kłopoty sprawiły, że Silesius dokonał konwersji na katolicyzm i dla podkreślenia nowego etapu w życiu, podczas bierzmowania 12 czerwca 1653 roku, w kościele św. Macieja we Wrocławiu, przyjął imię Angelus. Angelus Silesius wyraził w języku poezji obecny w *Credo* dogmat: siedzi po prawicy Ojca. Zasiadanie Chrystusa po prawicy Ojca oznacza przebóstwienie Jego ludzkiej natury. Jest ono finałem wcielenia i daje człowiekowi nadzieję na przebóstwienie człowieka. Dla Silesiusa przebóstwienie zdaje się być zanikiem człowieczeństwa, co sugerują następujące rymy:

Porzuc człowieczeństwo, wznies się wyżej trochę:
U Boga mogą tylko zamieszkać bogowie (V, 219);
Doskonałość zawsze niedoskonałość wyprze:
Kiedy się przebóstwień, człowieczeństwo zniknie (V, 356).

⁶³¹ Zob. M. Waluś, *Schwenckfeld*, w: *Encyklopedia katolicka* XVII, Lublin 2012, s. 1303–1304.

⁶³² *Formuła zgody*, dz. cyt., s. 425.

⁶³³ A. Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, Opole-Warszawa 2003, s. 7.

Na powyższe rymy należy jednak spojrzeć w świetle tego, co poeta napisał w *Przedmowie napominającej do czytelnika*: „autor nigdzie nie wyraża przekonania, jakoby dusza ludzka powinna bądź mogła utracić swoją przyrodzoność i zamienić się przez przebóstwienie w Boga albo w jego nadprzyrodzoną istotę: to nie może się zdarzyć nawet w całej wieczności”⁶³⁴. We współczesnej protestanckiej teologii o przebóstwieniu pisze Moltmann. W uzasadnieniu przebóstwienia Moltmann wychodzi od sławnego powiedzenia Atanazego „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek został przebóstwiony”. To przebóstwienie nie oznacza jednak bycia jak Bóg, co sugerowała pokusa węża, lecz bycie dzieckiem Boga, jak to sugeruje Apostoł Paweł. Bycie dzieckiem Boga nie jest metaforą, lecz oznacza pokrewieństwo z Bogiem. Dzieci są tej samej natury co ich ojciec i matka. Nawet jeżeli to są adoptowane dzieci, to otrzymują prawo dziedziczenia. Podobnie, pokrewieństwo z Bogiem oznacza udział w Jego naturze. Nie jest ono przemianą człowieka w bóstwo, lecz udziałem w przymiotach Boskiej natury – poprzez wspólnotę z Bogiem i człowiekiem Chrystusem. Boże przymioty, takie jak nieprzemijalność i nieśmiertelność, stają się dobrem zbawczym ludzi⁶³⁵. Choć Moltmann w swojej koncepcji przebóstwienia odwołuje się do prawosławnej teologii, np. do teologii światła Taboru⁶³⁶, to jednak prawosławnej koncepcji przebóstwienia zarzuca doketyzm polegający na pozornej cielesności przebóstwionego człowieka⁶³⁷. Moltmannowi zdaje się być bliżej do katolickiej koncepcji przebóstwienia, według której tak „jak wcielenie nie zmienia, ani nie niszczy Boskiej natury Słowa, tak Bóstwo nie zmienia ani nie niszczy ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, ale umacnia ją i czyni doskonałą w jej pierwotnej kondycji stworzenia”⁶³⁸. O przebóstwieniu naucza Katechizm Kościoła Katolickiego:

Najpierw *Katechizm* przypomina, że przebóstwienie było pierwotnym przeznaczeniem człowieka, któremu sprzeniewierzył się on przez grzech pierworodny. Odkupieńcze dzieło Chrystusa uzdrowiło jednak ludzką naturę i nadal ją uzdrowia przez łaskę uświęcającą, którą *Katechizm* wprost nazywa łaską przebóstwiającą, uznając równoważność tych określeń. Tę zaś łaskę przynosi nam Duch Święty, który jest sprawcą naszego przebóstwienia [...] Natomiast kapłan, który jest szafarzem łaski, staje się narzędziem przebóstwienia⁶³⁹.

Ratzinger/Benedykt XVI nie rozwija i nie pogłębia teologicznego wątku, jakim jest przebóstwienie. Czyni o nim jednak wzmianki, np. w katechezie

⁶³⁴ A. Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, dz. cyt., s. 7.

⁶³⁵ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 299–300.

⁶³⁶ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 300.

⁶³⁷ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., s. 301.

⁶³⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, dz. cyt., s. 142.

⁶³⁹ K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, Kraków 2009, s. 18–19.

o św. Janie Damasceńskim. Punktem wyjścia tej katechezy jest przypomnienie o roli Jana Damasceńskiego w sporze o obrazy. Jan daje teologiczne podstawy kultu obrazów, ustosunkowując się do argumentów przeciwników tego kultu, którzy domagali się przestrzegania surowego zakazu Starego Testamentu odnośnie posługiwania się w kulcie obrazami. Ten zakaz pojawia się jako drugie przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu [...] Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył” (Wj 20, 4; por. Pwt 5, 8). Według Benedykta XVI:

Wielka dyskusja na ten temat odbywała się również w świecie islamskim, przyjmującym żydowską tradycję całkowitego wyłączenia obrazów z kultu. Chrześcijanie natomiast w tym kontekście przedyskutowali problem i znaleźli usprawiedliwienie dla oddawania czci obrazom. Pisze Jan Damasceniński: „W innych czasach Bóg nie był nigdy przedstawiany na obrazie, będąc bezcielesnym i bez oblicza. Ale ponieważ teraz zobaczono Boga w ciele i żył On pomiędzy ludźmi, ja przedstawiam to, co jest w Bogu widzialne. Nie oddaję czci materii, lecz Stwórcy materii, który dla mnie stał się materią i raczył zamieszkać w materii, i dokonać mojego zbawienia przez materię. Dlatego nie przestanę czcić materii, za której pośrednictwem otrzymałem zbawienie. Ale absolutnie nie oddaję jej czci jako Bogu! Jak mogłoby być Bogiem to, co powstało z niczego? [...] Jednakże ja czczę i szanuję także całą resztę materii, która zapewniła mi zbawienie, jako pełną świętych mocy i łask. Czyż nie jest materią drzewo krzyża, po trzykroć błogosławione? [...] A czyż materią nie są atrament i święta księga Ewangelii? A czyż nie jest materią zbawczy ołtarz, dostarczający nam chleba życia? A czyż, przed wszystkim innym, nie są materią Ciało i Krew mojego Pana? Albo to wszystko musisz pozbawić świętego charakteru, albo musisz zezwolić tradycji Kościoła na oddawanie czci obrazom Boga oraz przyjaciół Boga, uświęconych przez imię, które noszą — z tego powodu mieszka w nich łaska Ducha Świętego. Nie znieważaj więc materii: nie zasługuje ona na pogardę, ponieważ nie zasługuje na pogardę nic, co Bóg uczynił”. Widzimy, że z powodu Wcielenia materia jawi się jakby ubóstwiona, postrzegana jest jako mieszkanie Boga. Jest to nowa wizja świata i rzeczywistości materialnych. Bóg przyjął ciało, i ciało stało się rzeczywiście mieszkaniem Boga, którego chwała jaśniej w ludzkim obliczu Chrystusa⁶⁴⁰.

Uznanie wielkiej godności, jaką materia została obdarzona we wcieleniu, prowadzi do uznania czci oddawanej relikwiom świętych, którzy stawszy się uczestnikami zmartwychwstania Chrystusa, nie mogą być uważani za „zmarłych”. Święci według Jana Damasceńskiego „upodobnili się do Boga przez swoją wolę, a dzięki zamieszkaniu w nich Boga i Jego pomocy rzeczywiście są nazwani bogami (por. Ps 82 [81], 6), nie z natury, lecz z przypadku, podobnie jak rozżarzone

⁶⁴⁰ Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, s. 123–124.

żelazo nazwane jest ogniem nie ze względu na naturę, lecz na przypadłość i ze względu na udział ognia”⁶⁴¹. Z nauczania Jana Damasceńskiego, o tym, że święci są bogami, nie z natury, lecz z łaski jedynego Boga, Benedykt XVI wyciąga wniosek o zbawieniu jako przeobstwień: Bóg pragnie w nas zamieszkać, pragnie odnowić naturę również przez nasze nawrócenie, chce nas uczynić uczestnikami swej boskości⁶⁴². W tym zbawieniu jako przeobstwień Benedykt XVI widzi dwa aspekty.

Pierwszy – bardziej teologiczny [...] wspaniałą myślą jest to, o czym wspomniał św. Augustyn. Interpretując słowa psalmu: „szukajcie zawsze Jego oblicza”, odnosi on słowo „zawsze” do wieczności. Bóg jest tak wielki, że nigdy go nie ogarniemy, bo wciąż jest nowy. Istnieje nieustający, niekończący bieg ciągłego odkrywania i radości⁶⁴³.

Również w stosunku do zbawionych obowiązuje zasada *Deus semper maior*. Ponieważ Bóg jest zawsze większy, dlatego zbawienie będzie niekończącym się biegiem ciągłego odkrywania nowości Boga, a w konsekwencji coraz to nowej radości. Zbawieniu nie zagraża więc nuda ciągle tego samego. Ma ono coś z *epektasis*, czyli starogreckiej idei wykorzystanej przez św. Grzegorza z Nyssy (335–395) połączonej z wypowiedzią z Listu do Filipian (3, 13): „Ja nie sądzę o sobie samym, że już zdobyłem, ale to jedno czynię: zapominając o tym, co za mną, a wyżej siły ku temu, co przede mną” (επεκτεινομενος). *Epektasis* jest jakby wędrówką w odkrywaniu nowości Boga i towarzyszącej temu radości. Według Grzegorza z Nyssy: „Ten więc, kto pnie się wzwyż, nigdy nie przestanie iść z początku w początek, przez nigdy nie kończące się początki”⁶⁴⁴. O ile życie doczesne jest wędrówką z końca w koniec, poprzez zawsze kończące się początki, aż po ten ostateczny koniec – śmierć, o tyle zbawienie jest wędrówką z początku w początek, przez nigdy nie kończące się początki, bo Bóg jest *semper maior*. Przeobstwienie nie może więc być ujmowane statycznie, ponieważ nowość Boga będzie nadawała mu dynamizm. Obok tego teologicznego aspektu zbawienia jako przeobstwienia Benedykt XVI widzi w nim również aspekt antropologiczny. „Jednocześnie występuje zupełnie ludzki aspekt. Cieszę się, że znowu zobaczę moich rodziców, rodzeństwo, przyjaciół, i wyobrażam sobie, że będzie tak samo wspaniale, jak było u nas w domu”⁶⁴⁵. Poprzez pryzmat przybytku doczesnego zamieszkania, na który składa się miłość rodziców, rodzeństwa i przyjaciół,

⁶⁴¹ Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi...*, dz. cyt., s. 125.

⁶⁴² Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi...*, dz. cyt., s. 127.

⁶⁴³ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁴⁴ Cyt. za: B. Sesboué, *Zmartwychwstanie i życie*, Poznań 2002, s. 107.

⁶⁴⁵ Cyt. za: B. Sesboué, *Zmartwychwstanie i życie*, dz. cyt., s. 107.

postrzega papież „mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2 Kor 5, 1). Takie antropologiczne postrzeganie zbawienia ma swoje oparcie w tajemnicy wcielenia. Chrystus stał się człowiekiem dla przebóstwienia ludzi, ale to przebóstwienie nie unicestwi człowieczeństwa, lecz wyniesie je niejako na wyższy poziom. Ten antropologiczny aspekt przebóstwienia chroni tę prawdę wiary przed jakimś eschatologicznym doketyzmem. Zbawienie rozumiane jako przebóstwienie łączy więc w sobie aspekt teologiczny i antropologiczny. Takie rozumienie zbawienia nie jest możliwe w islamie, bo „nie jest odpowiednie dla Boga, aby przybrał Sobie syna” (Sura 19, 35); „On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna!” (Sura 4, 171). Pokrewieństwo z Bogiem jest zatem niemożliwe i w konsekwencji niemożliwy jest udział w Jego naturze. To, co niemożliwe dla islamu, głoszą wspólnie luteranie i katolicy. Łaska, czyniąc ludzi dziećmi Bożymi, daje im pokrewieństwo z Bogiem, które będzie oznaczało udział w Jego naturze. Będzie to ostatecznym tryumfem Bożej łaski. Współcześnie podziały luterkańsko-katolickie nie sięgają tego ostatecznego tryumfu Bożej łaski, którym jest przebóstwienie.

5.5. RELATYWISTYCZNO-TECHNOLOGICZNA NADZIEJA

Na ponowoczesność rzuca cień Immanuel Kant. Jego poglądy doprowadziły do okaleczenia rozumu, któremu zabronił stawiania metafizycznych pytań. Kant chciał stworzyć metafizykę, która spełniałaby wymogi naukowości. Metafizykę rozumie Kant jako próbę odpowiedzi na swego rodzaju naturalną skłonność człowieka, która zmusza go do stawiania pytań ostatecznych dotyczących nieśmiertelności, wolności i Boga. Pomimo kilkudziesięciu wieków intensywnych poszukiwań ludzkość nie przybliżyła się zbyt do odnalezienia odpowiedzi na te pytania. W przeciwieństwie do tego, co działo się z metafizyką, na początku nowożytności nastąpił niezwykły rozwój nauki, czego znamienym przykładem był system fizyki Newtona. Fakt ten stanowił dla Kanta źródło fascynacji. Dlatego chciał stworzyć metafizykę, której twierdzenia o Bogu miałyby taką samą prąwomocność jak twierdzenia fizyki Newtona. Okazuje się jednak, że dociekania Kanta przyniosły jedynie negatywny wynik. Poznanie naukowe ogranicza się tylko do przedmiotów, które mogą być dane za pośrednictwem zmysłów. Przedmioty zainteresowania metafizyki nie należą do tego obszaru, dlatego nie można rozprawiać o nich w sposób naukowy⁶⁴⁶. Chociaż więc pytanie o istnienie Boga jest naturalnym problemem, przed którym staje każdy myślący człowiek, to jednak człowiek nie jest w stanie rozwikłać tego problemu w sposób naukowy.

⁶⁴⁶ Zob. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, w: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 2007, s. 8–11.

Metafizyka, która szukała ostatecznych racji bytu, stała się więc dla Kanta rozważaniem o tym, co pozadoświadczeniowe, a zatem wymykające się rozumowi. W ten sposób Kant ustanowił granicę dla ludzkiego poznania, eliminując metafizykę. Eliminacja metafizyki była wbrew filozofii klasycznej, która rozróżniała *ratio* i *intellectus*. *Ratio* jest rozumem ukierunkowanym na to, co można skonstruować. Natomiast *intellectus* jest rozumem, który wnika w najgłębsze pokłady bytu. Od czasów Kanta liczy się jedynie *ratio*, czyli to, co można zweryfikować lub sfalsyfikować. Rozum został sprowadzony do tego, co może być sprawdzone w ramach eksperymentu. Nie liczy się natomiast *intellectus* i dlatego metafizyka znalazła się poza obszarem rozumu, a wraz z nią pytanie o Boga. Konsekwencją odrzucenia metafizyki jest relatywizm, który zakłada, że nie istnieją absolutne kryteria prawdy. Skoro nie można pytać o Boga, to nie można również pytać o prawdę. Absolutnym kryterium prawdy może być tylko Bóg. Skoro Bóg nie istnieje, to nie istnieje również prawda. Relatywizm jest więc epistemologicznym ateizmem. Konsekwencją relatywizmu jest dekonstrukcjonizm (dekonstruktywizm, dekonstrukcja), który podważa wszystko, co nosi brzemień metafizyki, a więc podstawowe terminy filozofii Zachodu, takie jak: idea, istota, początek, cel, działanie, substancja, prawda, sumienie. Te wszystkie pojęcia opierają się na logocentryzmie, który przyjmuje istnienie obiektywnej prawdy i obiektywnego kryterium racjonalności. Za początek dekonstrukcjonizmu przyjmuje się wykład Jacquesa Derridy (1930–2004) pt. *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*⁶⁴⁷ wygłoszony na Uniwersytecie Johna Hopkinsa w Baltimore w 1966 roku. Wykład ten postuluje dekonstrukcję metafizycznego logocentryzmu. Ten logocentryzm zawiera się i opiera na piśmie. Zapisana myśl może być poddana analizie i wielokrotnemu namysłowi. Prawie niemożliwa jest analiza i namysł nad myślą nie utrwaloną na piśmie. Bez utrwalania myśli za pomocą pisma nie byłaby możliwa nauka. Trudno wyobrazić sobie istnienie oralnej fizyki albo astronomii. Jednakże pismo będące kluczem do rozwoju nauki, stało się narzędziem ucisku. Kultury bez pisma zostały uznane za upośledzone. W imię usunięcia tych upośledzonych kultur dokonywano opresji wobec ludzi żyjących w tych kulturach. Ta opresja była wynikiem metafizycznego logocentryzmu, który – w świetle istnienia obiektywnej prawdy lub obiektywnego kryterium racjonalności – uznawał kulturę z pismem za wyższą od kultury bez pisma. Właśnie pismo różnicowało kultury i uzasadniało opresję kultury wyższej w stosunku do kultury upośledzonej. Aby zdekonstruować logocentryzm zawierający się i opierający na piśmie, Derrida tworzy neologizm „różnia”. Ten neologizm odnosi się do faktu, że słowa i znaki używane w języku nigdy bezpośrednio nie przywołują tego, co oznaczają

⁶⁴⁷ Zob. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986), z. 2, s. 251–267.

i dlatego zjawisko, które opisują może być wyjaśniane w nieskończoność za pomocą innych słów dających nowe rozumienia i interpretacje. Z tego względu pismo nie może być podstawą wyższości kultury, która się nim posługuje, w stosunku do kultury, która go nie zna. Pismem, czy bez niego, nie wyjaśni się kultury. Dlatego też pismo nie może być podstawą różnicowania kultury na wyższą i upośledzoną. Brak różnicy między tymi kulturami eliminuje opresję między nimi. Paradoksalnie różnica usuwa różnice i tym samym opresję mającą źródło w różnicach. Na przykładzie pisma Derrida pokazuje, że są dwie interpretacje interpretacji.

Jedna dąży do rozszyfrowania, marzy o rozszyfrowaniu prawdy czy źródła, które jest wolne od wolnej gry i od reguły znaku [...] Ta druga, która nie jest już zwrócona w stronę źródła, pochwała wolną grę i próbuje wykroczyć poza człowieka i humanizm⁶⁴⁸.

Pierwszą interpretacją interpretacji posługiwał się metafizyczny logocentryzm, który chciał rozszyfrować prawdę. Natomiast drugą interpretację interpretacji – rozumianą jako wolną grę – wskazał Nietzsche, dla którego rozum zniewala do błędu, poprzez operowanie kategoriami takimi jak logika, geometria i arytmetyka. W tych kategoriach rozum widzi kryterium prawdy. Zamiast poszukiwać kryterium prawdy, Nietzsche postuluje epistemologiczną grę⁶⁴⁹. Ideę tej gry przedstawił Derrida w swojej koncepcji dekonstrukcjonizmu, który ma być podstawą nowego humanizmu. Derrida swoim dekonstrukcjonizmem uwieńczył drogę, którą rozpoczął Kant, stawiając metafizykę poza obszarem rozumu. Nietzsche postulując wolną grę, wskazał, jak zagospodarować obszar po metafizyce. Derrida zaś na obszarze zajmowanym kiedyś przez metafizykę zbudował dekonstrukcjonizm. Konsekwencje dekonstrukcjonizmu posługującego się epistemologiczną grą ukazał Scruton. Dekonstrukcjonizm w miejscu obiektywności postawił intersubiektywność. „Prawda, znaczenie, fakty i wartości – wszystko podlega teraz negocjacji. Jednak [...] nawet ten nie do końca jasny subiektywizm nie jest pozbawiony cenzury. Każdy, kto umieszcza konsensus w miejscu prawdy, zacznie niechybnie rozróżniać konsensus prawdziwy i fałszywy. A konsensus będzie zawsze <u lewicy>”⁶⁵⁰, czyli po stronie feminizmu, gender i ekologizmu. Zwolennicy tych marksistowskich mutacji są zaciekłymi zwolennikami kodeksu poprawności politycznej, który absolutnie i bezwarunkowo potępia wszelkie odstępstwa. Wykorzystują oni relatywizm, aby z przekonania o prawdziwości

⁶⁴⁸ J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, dz. cyt. s. 266.

⁶⁴⁹ Zob. K. Pyznar, *Koncepcja rzeczywistości w późnej filozofii Nietzschego*, „Argument” 3 (2013) nr 1, s. 81–96.

⁶⁵⁰ R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze*, dz. cyt., s. 347.

swojego konsensusu uczynić absolutną doktrynę strzeżoną przez nową inkwizycję, czyli poprawność polityczną. Poprawność polityczna chce panować nad wszystkimi umysłami, a wszystko, co się z nią nie zgadza, uznaje za wcielenie zła i obłądę. Nie znosi dyskusji z przeciwnikami, których traktuje się jako kryminalistów winnych zbrodni myślowej. Dla poprawności politycznej myśłowymi zbrodniarzami są przede wszystkim chrześcijanie, którzy wierzą w prawdę Bożego objawienia. Uznawanie takiej prawdy uchodzi bowiem za źródło nietolerancji, a co za tym idzie – opresji. Poprzez polityczną poprawność budowana jest dyktatura feminizmu, gender i ekologizmu. Ponieważ feminizm, gender i ekologizm są produktami dekonstrukcjonizmu, można mówić o „dyktaturze relatywizmu”. Tym terminem posłużył się kardynał Ratzinger podczas mszy św. *pro eligendo Romano Pontifice* 18 kwietnia 2005 roku. Według Ratzingera:

Relatywizm, to znaczy poddawanie się <każdemu powiewowi nauki> jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki⁶⁵¹.

Ta „dyktatura relatywizmu” jest wynikiem dekonstrukcji logocentryzmu, który przyjmuje istnienie obiektywnej prawdy i obiektywnego kryterium racjonalności. Owocem dekonstrukcji logocentryzmu jest właśnie relatywizm. Benedykt XVI przeciwstawia się relatywizmowi, gdy staje w obronie logocentryzmu. Za apologię logocentryzmu można uznać przemówienia/wykłady wygłoszone na uniwersytetach w Regensburgu i Pradze oraz niewygłoszone, ale opublikowane przemówienie na rzymskim uniwersytecie. W wykładzie wygłoszonym na uniwersytecie w Regensburgu Benedykt XVI opowiedział się za rozszerzeniem koncepcji rozumu. Nie można go ograniczać tylko do tego, co jest sprawdzalne doświadczalnie. Trzeba otworzyć przed rozumem cały zakres jego potencjału. W zakresie możliwości rozumu mieszczą się także boskie sprawy. Rozum nie jest na nie głuchy i dlatego nie można go okaleczać o możliwości dotyczące boskich spraw⁶⁵². Broniąc pełnego zakresu potencjału rozumu, papież pośrednio upomniał się o metafizykę. W przemówieniu, które Benedykt XVI miał wygłosić na uniwersytecie *La Sapienza* w Rzymie, skoncentrował się na zachęcie do poszukiwania prawdy. Prawda jest czymś więcej niż wiedza. Celem poznania prawdy jest bowiem dobro. Poszukiwanie prawdy jest wpisane w misję uniwersytetu. Mówiąc o strukturze średniowiecznego uniwersytetu, Benedykt XVI wspominał również o wydziałach filozofii i teologii. Ich zadaniem było podtrzymywanie wyczulenia na prawdę, a nawet kultywowanie tego wyczulenia. Człowiek nie

⁶⁵¹ J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*, „L’Osservatore Romano” (2005), nr 6, s. 30.

⁶⁵² Zob. Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet...*, dz. cyt., s. 25–29.

może bowiem zaniechać poszukiwania prawdy, choć szczególnie dzisiaj nawiedza go taka pokusa, aby ze względu na swą wielkość i potęgę skapitulować w kwestii prawdy. Zamiast uznać prawdę za ostateczne kryterium człowiek ulega naciskowi interesów i poddaje się wymogowi użyteczności. Odwołując się do Jürgena Habermasa, Benedykt XVI stwierdza, że nie wszyscy kapitulują w kwestii prawdy, lecz – odnośnie do polityki – istnieje szeroki konsensus, według którego polityka nie może być jedynie walką o arytmetyczną większość. Musi ona opierać się na argumentacji wyczulonej na prawdę. Papież uważa to za przykład wrażliwości na prawdę, która jest jednak wciąż pokonywana przez wrażliwość na korzyści. Zachętą do podtrzymywania wrażliwości na prawdę miał być pobyt papieża na uniwersytecie *La Sapienza*⁶⁵³. O ile w Regensburgu Benedykt XVI położył w swoim przemówieniu akcent na rozum, a w Rzymie – akcent na prawdę, o tyle na Uniwersytecie Karola w Pradze położył akcent na związek rozumu i prawdy. Korzystanie z rozumu jest ukierunkowane na poszukiwanie prawdy. Pragnienie zaś prawdy jest niezbywalną częścią ludzkiej natury. Jednak wraz z ogromnym rozwojem informacji i technologii rodzi się pokusa oddzielenia rozumu od poszukiwania prawdy. Oddzielenie rozumu od prawdy owocuje relatywizmem. Relatywizm zaś prowadzi do ideologizacji nauki, co przejawia się w kapitulacji nauki wobec presji różnych grup interesu, w podporządkowaniu jej utylitarnym czy pragmatycznym celom, w budowaniu kultury jedynie z modnych tematów i bez odniesienia do tradycji intelektualnej, w uzasadnianiu pseudonaukowych poglądów rozpowszechnianych za pomocą wielkich środków finansowych oraz w obronie radykalnego laicyzmu. Relatywizm czyni rozum głuchym na prawdę i w konsekwencji szkodzi samej nauce. Natomiast rozum poszukujący prawdy doprowadził do powstania wielkich europejskich uniwersytetów. Dlatego również dzisiaj na uniwersytecie powinna obowiązywać zasada wierności prawdzie, bo tego wymaga wierność człowiekowi, który dzięki rozumowi ukierunkowany jest na poszukiwanie prawdy⁶⁵⁴. Uniwersyteckie przemówienia Benedykta XVI są obroną rozumu poszukującego prawdy, przy czym papieżowi chodzi o pełny zakres możliwości rozumu – nieskrępowanego żadnym ideologicznym kagańcem. Nauczanie Benedykta XVI o rozumie poszukującym prawdy spotyka się z krytyką tych, którzy boją się prawdy. Przykładowo, krytykiem Benedykta XVI jest Gianni Vattimo, jeden z najbardziej znanych włoskich, współczesnych filozofów, reprezentujących nurt filozoficznego postmodernizmu. Krytykę Vattimo przedstawia Gediminas Jankunas. Vattimo uważa, że papież krytykując relatywizm, ma na myśli jakiś niejasny rodzaj relatywizmu. Jako przykład takiego

⁶⁵³ Zob. Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, „L'Osservatore Romano” (2008), nr 3 (301), s. 12–16.

⁶⁵⁴ Zob. Benedykt XVI, *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy*, „L'Osservatore Romano” (2009), nr 11–12 (318), s. 19–21.

relatywizmu podaje Adolfa Hitlera i Georgea Busha, którzy z pewnością zeloty, czyli fanatyzmem, nadgorliwością i zaślepieniem, poprowadzili swoje kraje na wojnę, co okazało się błędem. A zatem Hitler i Bush są przykładami wiary zeloty w fałszywe prawdy⁶⁵⁵. Oprócz niejasnego rodzaju relatywizmu, którego przykładem jest wiara zeloty w fałszywe prawdy, Vattima wspomina o aletycznym relatywizmie⁶⁵⁶. Jako przykład podaje mszę z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, celebrowaną przez papieża Jana Pawła II dla młodzieży, na *Tor Vergata* w Rzymie. Po mszy znaleziono rozproszone na placu zużyte prezerwatywy, co uważa Vattima za pomnik relatywizmu. W interpretacji Vattimy stało się tak, ponieważ papież źle zinterpretował nastawienie młodzieży do Kościoła. Młodzież szuka w Kościele powszechnej miłości, a nie prawdy. Imponuje jej Jezus, który oparł etykę na miłości. Ona wyzwala od bałwochwalstwa, jakim jest adoracja prawdy jako boga. Dla młodzieży zatem ważniejsza jest ortopraksja od ortodoksji, działanie od doktryny. Odwrotna postawa – ortodoksja przed ortopraksją prowadzi do nietolerancji. Jako przykład podaje Vattima chrześcijańską doktrynę o zbawieniu pochodzącym tylko od Chrystusa. Taka doktryna czyni niemożliwym pokojowe współistnienie chrześcijan z innymi ludźmi w wieloreligijnym i wielokulturowym społeczeństwie⁶⁵⁷. Spór Vattimy z Ratzingerem zakorzeniony jest w dwóch koncepcjach humanizmu. Vattima bazuje na koncepcji humanizmu wyrażonej w zdaniu Protagorasa (481–411 p.n.e.) – πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος (człowiek jest miarą wszystkich rzeczy). Μέτρον ἄνθρωπος oznacza dla Protagorasa, że każdy człowiek jest sam dla siebie kryterium prawdy, a zatem wszystkie doznania zmysłowe i przeświadczenia danego człowieka są dla niego prawdziwe. Ponieważ jednak ludzie różnią się między sobą, pojęcie prawdy w znaczeniu obiektywnym nie ma sensu. Wszystkie sądy człowieka są więc relatywne. Pogląd Protagorasa atakował Platon. Jeżeli każdy człowiek ma rację, to rację ma również ten, kto zaprzeczy tezie Protagorasa. Zdanie Protagorasa albo jest obiektywną prawdą i wtedy przeczy sobie, albo nie mówi nic, bo jest subiektywną prawdą. Miarą humanizmu Protagorasa jest własne „ja” człowieka i jego zachcianki. W konsekwencji taki humanizm dokonuje wykluczenia prawdy na rzecz relatywizmu, dla którego „istnieje tylko jedna prawda, a mianowicie ta, że

⁶⁵⁵ G. Jankunas, *The dictatorship of relativism. Pope Benedict XVI's response*, New York 2011, s. 193–194.

⁶⁵⁶ G. Jankunas, *The dictatorship of relativism*, dz. cyt., s. 194. Zob. J. Moroz, *Relatywizm. Pojęcie, rodzaje, podstawowe problemy*, „Filozoficzne problemy edukacji” (2018), nr 1, s. 1–14. „Relatywizm aletyczny to pogląd, że prawdziwość sądu zależna jest od czasu, miejsca lub podmiotu sądzącego. Dwa sądy sprzeczne mogą być zarazem prawdziwe (np. dla różnych podmiotów)”. Zob. J. Moroz, dz. cyt., s. 9.

⁶⁵⁷ G. Jankunas, *The dictatorship of relativism*, dz. cyt., s. 194–195.

żadna prawda nie istnieje⁶⁵⁸. A skoro nie istnieje prawda, nie istnieje też kłamstwo, a zatem” „wszystko jest względne z wyjątkiem względności uzurpujającej sobie walor absolutny⁶⁵⁹. Ten relatywizm wcale nie charakteryzuje się tolerancją wobec innych poglądów, choć przecież w przypadku braku obiektywnej prawdy każdy pogląd powinien uchodzić za słuszny. O tym, że relatywizm nie idzie w parze z tolerancją, jakby to się mogło wydawać, świadczy polityczna poprawność. Jest ona dyktaturą myślenia, bo dopuszcza tylko jeden dozwolony pogląd i często podaje go jako naukowy, choć nie ma on nic wspólnego z nauką. Narzędziem politycznej poprawności jest „mowa nienawiści”, która służy do wykluczenia rozmówcy bez konieczności rozstrzygnięcia jego racji. Jest to manipulacja sprawiająca wrażenie rozstrzygnięcia jakiegoś sporu, aby wykluczyć kogoś z dyskusji. Mowa nienawiści jest z góry wydanym wyrokiem na czyjeś poglądy bez możliwości obrony, który skutkuje wykluczeniem z dyskusji⁶⁶⁰. Przeciwnieństwem humanizmu wykluczającego prawdę jest humanizm, którego miarą jest Syn Boży i prawdziwy człowiek – Chrystus. Takiego humanizmu broni Ratzinger/Benedykt XVI. Taki humanizm nie unosi się na falach mody i ostatnich nowinek. Humanizm oparty na Chrystusie nie może wykluczać prawdy, bo jest nią sam Chrystus. W tym humanizmie prawda powiązana jest z miłością, według zasady Apostoła Pawła: „czynić prawdę w miłości”. Prawda i miłość tworzą jedność. Miłości bez prawdy zagraża ślepotą, a prawdzie bez miłości – brak tolerancji. Etymologicznie słowo tolerancja pochodzi z języka łacińskiego. Rzeczownik *tolerantia* przetłumaczyć można jako „znoszenie cierpienia” a także, „wrozumiałość”. Tolerancja byłaby więc akceptacją drugiego człowieka pomimo różnicy poglądów, a nawet akceptacją połączoną z bólem, jeżeli te poglądy są sprzeczne. Prawda powiązana z miłością uczy pokory, ponieważ nie da się jej osiągnąć, lecz można ją tylko otrzymać. Przekracza ona bowiem arystotelesowską definicję prawdy w sformułowaniu św. Tomasza z Akwinu: *adaequatio rei et intellectus*: „prawda intelektu to zgodność intelektu i rzeczy w tej mierze, w jakiej intelekt twierdzi, że jest to, co jest, lub że nie ma tego, czego nie ma⁶⁶¹. Prawda nie jest jednak czymś, lecz przede wszystkim Kimś – jest Wcielonym Synem Bożym – Jezusem Chrystusem. Prawda jest więc zdecydowanie Kimś więcej niż podaniem faktów. Jest ona uosobiona w Jezusie Chrystusie. On jest *Prawdą* (J 14, 6) i dlatego każdy, kto jest z prawdy, słucha Jego głosu (J 18, 37). Prawda ta nie pojawiła się nagle jako jakaś nowa wiedza upersonifikowana w boskim *Logosie*, lecz

⁶⁵⁸ R. Buttiglione, *Prymat sumienia polityce*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 481.

⁶⁵⁹ J. Chyła, *Jezus Chrystus Jana Pawła II*, Pelplin 2007, s. 91.

⁶⁶⁰ Zob. P. Građ, „Mowa nienawiści” i „przestępstwa z nienawiści”, „Christianitas” (2019), 75–76, s. 85–90.

⁶⁶¹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 59.

była ona wypełnieniem tego, o czym stopniowo Bóg wielokrotnie i na różne sposoby mówił do ludzi. Z tego względu relatywizm ma ograniczone miejsce w teologii, jeżeli jest pomocą w zrozumieniu Bożych słów i czynów. Jeśli jednak relatywizm w sposób nieograniczony wchodzi do miejsc, do których nie należy, to niszczy zarówno rozum, jak i wiarę, choć może wydawać się, że przyniesie wielkie korzyści. Relatywizmu nie można absolutyzować, lecz sam musi być relatywizowany przez absolutną Prawdę⁶⁶². W przeciwnym razie dojdzie do zrelatywizowania granic pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Takie zrelatywizowanie granic pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, prowadzące do postawienia stwórczego człowieka na miejscu Boga Stwórcy, dochodzi do głosu w nadziei, jaką roztacza przed ludźmi transhumanizm. Chce on wyzwolić człowieka z jego kondycji skończoności i śmiertelności. Chce bowiem dokonać renaturacji człowieka polegającej na usunięciu cierpienia i śmierci. Według *Deklaracji transhumanizmu*:

Ludzkość zostanie radykalnie zmieniona przez przyszłe technologie. Przewidujemy możliwość zmiany warunków ludzkiego istnienia, łącznie z nieuchronnością starzenia się, ograniczeniami ludzkich i sztucznych umysłów, niepożądanymi stanami psychicznymi, cierpieniem i przywiązaniem do planety Ziemia⁶⁶³.

Transhumanizm jest to wielopostaciowy nurt postulujący możliwość i potrzebę wykorzystania zdobyczy nauki oraz nowych technologii w celu fundamentalnej zmiany kondycji ludzkiej. Istotą czy też celem tej zmiany ma być poprawa zdolności intelektualnych i możliwości fizycznych człowieka oraz złagodzenie bądź całkowita eliminacja tych aspektów ludzkiego życia, które – jako źródła cierpienia czy dyskomfortu – uznawane są za niepożądane (np. choroby, upośledzenie fizyczne i umysłowe, starzenie się, śmierć)⁶⁶⁴.

Projekt transhumanistyczny i posthumanistyczny wieści rychłe pojawienie się jednostek, które będzie można leczyć ze wszystkich chorób, jednostek wyposażonych w wymienne organy, w mózg, który będzie można doskonalić w nieskończoność, jednostek umierających jedynie wskutek wypadku lub samobójstwa, na zawsze uwolnionych od zmęczenia, głupoty i brzydoty⁶⁶⁵.

Przedmiotem nadziei transhumanizmu jest więc lepszy świat, w którym kondycja ludzka – dzięki użyciu technologii – fundamentalnie się zmieni,

⁶⁶² Zob. G. Jankunas, *The dictatorship of relativism*, dz. cyt., s. 207–208.

⁶⁶³ *Deklaracja transhumanizmu*, „Frona” (2006), nr 40, s. 12.

⁶⁶⁴ D. Misztal, *Religijne aspekty transhumanizmu w: Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, red. P. Grabarczyk, T. Sieczkowski, Łódź 2017, s. 138.

⁶⁶⁵ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 196.

a intelektualne, fizyczne i psychiczne możliwości człowieka zwiększą się do tego stopnia, że nie będziemy można go już nazywać „człowiekiem”. Będzie to spełnienie marzeń o nadczłowieku, czyli wybitnej jednostce przewyższającej „zwykłych ludzi” pod każdym względem. Pojęcie to zostało wprowadzone do filozofii przez niemieckiego filozofa Fryderyka Nietzschego w dziele *Tako rzecze Zaratustra*. Antropologia transhumanizmu zakłada, że człowiek jest rezultatem skomplikowanych i długotrwałych procesów adaptacyjnych. Przy czym te procesy nie zmierzają do realizacji jakiegokolwiek ideału człowieczeństwa, bo nie posiadają one kresu. Innymi słowy, natura ludzka jest zawsze niedokończona, bo jest wiecznym, ewolucyjnym półproduktem, co oddają metafory: człowiek jest pracą-w-toku (*work-in-progress*) bądź niedopieczonym zaczynem (*half-baked beginning*)⁶⁶⁶. Ewolucja kontrolowana i sterowana przez człowieka jest procesem pozbawionym końca, czyli permanentnym ulepszaniem i optymalizacją człowieka. Jest to zatem droga do postczłowieka. Ten postczłowiek będzie charakteryzował się zdolnością do zachowania pełnego zdrowia, aktywności, produktywności fizycznej oraz mentalnej kreatywności przez o wiele dłuższy okres swojego życia, aniżeli jest to możliwe dla człowieka. Będzie też mógł się cieszyć znacznie większymi możliwościami poznawczymi dzięki lepszej pamięci, rozbudowanemu aparatowi sensorycznemu, sprawniejszej dedukcji, większej pojętności. Ponadto postczłowieka będą cechowały – nieosiągalne dla człowieka – intensywność, głębia i szlachetność doznań emocjonalnych, zdolność czerpania radości i zadowolenia z życia, dojrzałość emocjonalna, czyli umiejętność adekwatnej reakcji wobec rozmaitych sytuacji życiowych i w stosunku do innych istot. Tymi innymi istotami będą ludzie, postludzie, zwierzęta, cyborgi, czy inteligentne maszyny⁶⁶⁷. Zwolennicy transhumanizmu uważają, że aby wkroczyć na drogę ku postczłowiekowi, człowiek musi skoncentrować się na własnej mocy sprawczej i kreatywności. Dlatego elementami transhumanistycznej autoidentyfikacji są deklaracje przywiązania do tradycji świeckiego humanizmu, oświecenia, racjonalizmu, metodologii naukowej, materializmu. Rzecznicy transhumanistycznej rewolucji podkreślają więc radykalną odmienność swego stanowiska od wszystkich tych, którzy patrzą z perspektywy religijnej. Pożądane zmiany w ludzkiej rzeczywistości przyniesie kreatywność człowieka, a nie wiara w nadnaturalne siły, których przychylność można sobie zjednać modlitwą. Transhumanizm odrzuca więc wiarę w istnienie Boga, proponując w zamian światopogląd o ateistycznym charakterze. Za *credo* tego ateistycznego światopoglądu można by uznać wypowiedź Piergiorgio Odifreddi:

⁶⁶⁶ D. Misztal, *Religijne aspekty transhumanizmu*, dz. cyt., s. 138.

⁶⁶⁷ D. Misztal, *Religijne aspekty transhumanizmu*, dz. cyt., s. 140–141.

Wierzę w jedyne Boga, naturę, Matkę wszechmogącą, twórcę (rodzicielkę) nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.

Wierzę w jednego Pana, człowieka, wielorodzonego, syna Natury, zrodzonego z Matki pod koniec wszystkich wieków: natura z natury, materia z Materii, prawdziwa natura z prawdziwej Natury, wygenerowany (jako wynik ewolucji) nie stworzony, z tej samej substancji co Matka.

Wierzę w Ducha, który jest Panem i daje świadomość życia, pochodzi od Matki i od Syna, i który z Matką i Synem jest adorowany i gloryfikowany, który przemówił przez proroków Intelktu.

Oczekuję rozwiązania kwestii śmierci (rozpadu śmierci), ale nie innego (przyszłego) życia na świecie, który nie nadejdzie⁶⁶⁸.

Ten ateistyczny światopogląd jest przekonany, że transhumanizm przyniesie człowiekowi rozwiązanie kwestii śmierci w postaci przeobstwienia, które wierzący oczekują od Boga. Stworczy człowiek sam zrealizuje treść pokusy, której uległ Adam: „Będziecie jak bóg”. Realizację tej pokusy opisuje Yuval Noah Harari w książce *Homo deus. Krótka historia jutra*. Książka ta zawiera rozdział pt. *Bogowie planety Ziemi*, który zawiera interesującą wizję:

Poszukujący rozkoszy i nieśmiertelności, ludzie w rzeczywistości starają się wskoczyć na poziom bogów. Nie chodzi tylko o to, że wieczna rozkosz i nieśmiertelność to boskie atrybuty, lecz także o to, że aby pokonać starość i nieszczęście, ludzie będą musieli osiąść boską władzę nad własną biologiczną podstawą [...] Upgrade'owanie ludzi do bogów może się dokonywać na trzech drogach: bioinżynierii, konstruowania cyborgów oraz konstruowania istot nieorganicznych [...] Dzisiaj naukowcy potrafią zrobić dużo więcej niż starotestamentowy Bóg. Obecnie dzięki nawozom sztucznym, środkom owadobójczym i uprawom modyfikowanym genetycznie produkcja rolnicza przerasta najwyższe oczekiwania, jakie starożytni rolnicy mieli wobec swoich bogów [...] Dotychczas rywalizowaliśmy z dawnymi bogami, tworząc coraz lepsze narzędzia. W niezbyt odległej przyszłości możemy stworzyć superludzi, którzy prześcigną starożytnych bogów nie dzięki narzędziom, ale dzięki zdolnościom cielesnym i umysłowym. Kiedy jednak już do tego dojdzie, boskość stanie się czymś równie prozaicznym jak cyberprzestrzeń – cud nad cudami, który traktujemy jak zwykłą oczywistość. To całkiem

⁶⁶⁸ P. Odifreddi, *Caro papa te scrive. Un matematico ateo in confront con il papa teologo*, Mediolan 2011, s. 182: Credo in un solo Dio, la Natura, Madre onnipotente, generatrice del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

Credo in un solo Signore, l'Uomo, plurigenito Figlio della Natura, nato dalla Madre alla fine di tutti i secoli: natura da Natura, materia da Materia, natura vera da Natura vera, generato, non creato, della stessa sostanza della Madre.

Credo nello Spirito, che è Signore e dà coscienza della vita, e procede dalla Madre e dal Figlio, e con la Madre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti dell'Intelletto. Aspetto la dissoluzione della morte, ma non un'altra vita in un mondo che non verrà”.

pewne, że ludzie będą podejmowali próby sięgnięcia po boskość, ponieważ mają wiele powodów, by pragnąć takiego awansu i wiele sposobów, by go zdobyć [...] *homo sapiens* będzie się udoskonalał krok po kroku, łącząc się z robotami i komputerami, aż kiedyś nasi potomkowie, patrząc wstecz, uświadomią sobie, że nie są już tym rodzajem zwierząt, które napisały Biblię, zbudowały Wielki Mur Chiński i śmiały się z wygłupów Charlego Chaplina [...] to się dzieje już teraz, w niezliczonych prozaicznych czynnościach. Codziennie miliony ludzi decyduje się oddawać smartfonom odrobinę więcej kontroli nad własnym życiem albo wypróbować jakiś nowy i skuteczniejszy lek przeciwdepresyjny. W pogoni za zdrowiem, szczęściem i władzą ludzie będą stopniowo zmieniali najpierw jakąś jedną ze swoich cech, a potem kolejną, jeszcze następną...Aż w końcu nie będą już ludźmi⁶⁶⁹.

Tytuł rozdziału „Bogowie planety Ziemi” zawiera zdecydowanie więcej optymizmu niż jego ostatnie zdanie „Aż w końcu nie będą już ludźmi”. Ludzie bowiem nie zamienią swojej ludzkiej natury na boską, lecz utracą ludzką naturę na rzecz natury bogopodobnej istoty nieorganicznej. Nie będzie to wyniesienie *homo sapiens* do poziomu *homo deus*, lecz zanik *homo sapiens* na rzecz jakiegoś skonstruowanego *boga-light*. Przy czym ta bogopodobna konstrukcja będzie przypominała bogów greckich czy hinduskich, a nie Boga Biblii: „Gdy mówimy o wyniesieniu ludzi do rangi bogów, chodzi raczej o kogoś takiego, jak greccy bogowie albo hinduscy dewowie niż wszechmogący biblijny ojciec z nieba”⁶⁷⁰. Wyprodukowana imitacja boga nie będzie mogła wynieść do poziomu *homo deus* dawnego *homo sapiens*. Nie spełni marzenia Adama, by być jak bóg. Nie spełni podobnych marzeń cesarów i genseka Stalina. Tylko Bóg Biblii może przebóstwić każdego człowieka poczynając od Adama. *Homo deus* – jak to przyznaje Harari – będzie nie tyle nieśmiertelny, ile a-śmiertelny.

W odróżnieniu od Boga przyszli superludzie nadal będą mogli zginąć w trakcie wojny albo w wypadku i nic nie będzie w stanie przywrócić ich z zaświatów. Jednakże w odróżnieniu od nas, śmiertelników, ich życie nie miałoby daty ważności. Dopóki nie rozerwałaby ich na kawałki bomba albo nie przejechałaby ich ciężarówka, mogliby żyć w nieskończoność⁶⁷¹.

Homo deus posiada więc tylko a-śmiertelność, a nie nieśmiertelność. Jest zatem nietscheańskim nadczłowiekiem przybierającym postać tylko bogopodobnej istoty nieorganicznej, którą będzie można jednak zniszczyć. Ta istota nie przekazuje swojej a-śmiertelności swoim przodkom z *homo sapiens*. Tylko nieśmiertelny Bóg może dać człowiekowi przeszłemu, teraźniejszemu i przyszłemu

⁶⁶⁹ Y.N. Harari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, Warszawa 2018, s. 59–67.

⁶⁷⁰ Y.N. Harari, *Homo deus...*, dz. cyt., s. 64.

⁶⁷¹ Y.N. Harari, *Homo deus...*, dz. cyt., s. 37.

udział w swojej nieśmiertelności. W związku z tym, że transhumanistyczny nadczłowiek będzie bogopodobną istotą nieorganiczną. Ronald Cole-Turner (1948), duchowny i teolog Zjednoczonego Kościoła Chrystusowego, związany z Pitsburskim Teologicznym Seminarium, redaktor książki *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, stawia pytania: czy ten nadczłowiek będzie osobą? Czy będzie istotą ludzką? Jeżeli transhumanistyczny nadczłowiek nie będzie ani osobą, ani nawet istotą ludzką, to będzie to równoznaczne z samobójstwem ludzkości⁶⁷². To samobójstwo ludzkości oznacza jej dekonstrukcję. Ta transhumanistyczna dekonstrukcja ludzkości byłaby uwięzieniem procesu, który rozpoczął się od Kanta i poprzez Nietschego doszedł do Derridy. Jest to proces okaleczania rozumu, któremu zabrania się pytać o Boga, a nie zabrania się pytać o nieorganiczną istotę nazywaną *Homo deus*. Dekonstrukcja obiektywnej prawdy osiąga finał w dekonstrukcji *homo sapiens*. Transhumanistyczny *Deus homo* – będący kluczowym hasłem i nadzieją transhumanistów – wyrasta ku ich niezadowoleniu z chrześcijańskiej eschatologii, która zna ideę przeobstwienia, a więc transhumanizm jest zadłużony u chrześcijańskiej eschatologii. Jest on technologiczną eschatologią – hybrydą technologii i eschatologii. Apologeci transhumanizmu określają chrześcijańską eschatologię terminem *thanatosia*. Ten termin ma oddać przypisywaną chrześcijanom przez transhumanistów postawę przejawiającą się w braku zaangażowania w walkę o przedłużanie życia i doskonalenie zdrowia. *Thanatosia* chrześcijan ma być podyktowana tym, że dla nich życiem jest Chrystus, a śmierć – zdobyciem tego życia (por. Flp 1, 21)⁶⁷³. Jest to stary marksistowski zarzut w nowej szacie, za którym kryje postulat brania wszystkiego w ręce człowieka – dla zbudowania nowego, lepszego świata. Pomimo odcinania się od chrześcijańskiej eschatologii ateistyczny transhumanizm ma jednak kryptoeschatologiczne podłoże, bo ukierunkowany jest na transcendentną eschatologię. To ukierunkowanie rodzi w efekcie świecką eschatologię transhumanizmu. Z tej eschatologii wyrasta nadzieja, która jest parodią chrześcijańskiej nadziei. Znakiem transhumanistycznej nadziei może być gwiazda, albowiem przedmiot tej nadziei jest tak odległy jak gwiazdy, chociaż Harari twierdzi, że „zastąpienie żywych organizmów przez istoty nieorganiczne może zatem zasiać ziarna przyszłego galaktycznego imperium, którym będą rządziły istoty podobne raczej do androida Daty niż do kapitana Kirka ze *Star Treka*”⁶⁷⁴. Ideologie spod znaku gwiazdy obiecywały

⁶⁷² R. Cole-Turner, *Introduction: The Transhumanist Challenge*, w: *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Washington 2011, s. 10.

⁶⁷³ T.T. W. Daly, *Chasing Methuselah. Transhumanism and Christian "Theosis" in Critical Perspective*, w:) *Transhumanism and Transcendence...*, dz. cyt., s. 134.

⁶⁷⁴ Y.N. Harari, *Homo deus...*, dz. cyt., s. 62.

niebo na ziemi, a przynosiły piekło. Obiecywały lekarstwo na wszystkie choroby człowieka, które okazywało się jednak gorsze od samej choroby. Trudno widzieć lekarstwo w transhumanizmie, który obiecując lekarstwo dające a-śmiertelność, uśmierca *homo sapiens* na rzecz jakiś innych istot przypominających androida Daty, a nie człowieka. Trudno w tym lekarstwie na a-śmiertelność nie widzieć czegoś gorszego od choroby śmiertelności. Do wszystkich filozofów głoszących nadzieje spod znaku gwiazdy można odnieść słowa Benedykta XVI:

Wielu z tych, którzy podawali się za filozofów, za mistrzów życia, było jedynie szarlatanami, dla których nauka była tylko źródłem utrzymania, podczas gdy o prawdziwym życiu nie mieli nic do powiedzenia (*Spe salvi*, nr 6).

Szarlataństwo filozofów spod znaku gwiazdy przejawia się w dekonstrukcji nadziei, pomimo, że jawią się oni jako nowi Prometeuszowie, którzy chcą wykraść bogom już nie ogień, ale samo bóstwo, które chcą technologicznie wytworzyć. To technologicznie wytworzone bóstwo ma dać człowiekowi możliwość wyzwolenia z wszelkich ograniczeń związanych z jego cielesnością. Przeciwnością nadziei spod znaku gwiazdy jest nadzieja spod znaku krzyża. Krzyż i nadzieja są ze sobą ściśle powiązane. Ukazał to wykładowca Urbana Theological Seminary, Todd T. W. Daly, na przykładzie komentarza św. Atanazego do życia pustelnika św. Antoniego. Według św. Atanazego dusza Adama z przed upadku była poddana Bogu, a ciało – doskonale poddane duszy. Chociaż ciało Adama było poddane procesowi starzenia, to jednak proces ten ulegał spowolnieniu dzięki duszy poddanej Bogu. Jednak po grzechu Adama jego ciało zaczęło rządzić duszą, co w konsekwencji przyniosło śmierć. Chrystus przyjął ciało w kondycji Adama po grzechu, aby dać mu udział w boskiej naturze (2P 1, 4). Ten udział w boskiej naturze dotyczy także ciała człowieka. Drogą do udziału w boskiej naturze, czyli do przebóstwienia, jest ziemskie pielgrzymowanie człowieka. Dla Atanazego paradygmatem przebóstwienia jest asceza św. Antoniego praktykowana w warunkach pustyni. Praktykując surową ascezę Antoni przywracał właściwą relację pomiędzy duszą a ciałem – ciało poddawał duszy. W ten sposób osiągnął rajską harmonię duszy i ciała. Dzięki osiągnięciu tej harmonii Antoni żył 105 lat. Większość z tych lat przeżył w surowych warunkach afrykańskiej pustyni. W przypadku Antoniego proces starzenia został spowolniony dzięki ascezie. Ona pomogła mu częściowo odzyskać stan, którym Adam cieszył się w raju. Atanazy zdawał sobie sprawę z tego, że powrót do raju dokona się dzięki udziałowi w zmartwychwstaniu Jezusa. Atanazy wie, że pierwszorzędnym celem postu nie jest długie życie, lecz poddanie ciała duszy. Dzięki temu poddaniu duszy ciało uzyskuje wolność do życia w nowym raju. Życie to będzie udziałem w boskiej naturze, czyli przebóstwieniem. To przebóstwienie człowieka dokona się dzięki wcieleniu drugiego

Adama – Jezusa Chrystusa. Ukazana przez Atanazego droga św. Antoniego do przebóstwienia pokazuje, że droga nadziei jest drogą krzyża. Taką drogę nadziei wytyczył sam *Logos* przez swoje wcielenie, śmierć, zmartwychwstanie i zasiadanie po prawicy Ojca. Ten *Logos* jest prawdziwym filozofem. Według Benedykta XVI:

Postać Chrystusa przedstawiają na antycznych sarkofagach przede wszystkim dwa obrazy: filozofa i pasterza. Na ogół filozofia nie była wówczas rozumiana jako trudna dyscyplina akademicka, jak przedstawia się ją dzisiaj. Filozof był raczej tym, który potrafił nauczać podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania [...] Pod koniec trzeciego wieku po raz pierwszy spotykamy w Rzymie, na sarkofagu pewnego dziecka, w scenie wskrzeszenia Łazarza, postać Chrystusa jako prawdziwego filozofa, który w jednej ręce trzyma Ewangelię a w drugiej kij wędrowca, typowy dla filozofa. Za pomocą tej laski zwycięża śmierć; Ewangelia niesie w sobie prawdę, jakiej wędrowni filozofowie daremnie szukali. W tym obrazie, który długo powracał w sztuce sarkofagowej, jawi się to, co zarówno ludzie wykształceni, jak i prości odnajdywali w Chrystusie: On mówi nam, kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem. Wskazuje nam drogę, a tą drogą jest prawda. On sam jest jedną i drugą, a zatem jest także życiem, którego wszyscy poszukujemy. On też wskazuje drogę poza granicę śmierci. Tylko ten, kto to potrafi, jest prawdziwym nauczycielem życia (*Spe salvi*, nr 6).

Logos jest więc filozofem, bo jako Prawda daje nadzieję przebóstwienia. Równocześnie sam przebył drogę przez krzyż do przebóstwienia. Tą drogą powiązał nadzieję z krzyżem. Ten krzyż – także w formie połączonej z mieczem – stoi na rozstajach dróg wiodących do Santiago, wskazując właściwy kierunek. Benedykt XVI w Santiago nazwał go nawet „gwiazdą przewodnią w mroku czasów”⁶⁷⁵. Jest gwiazda przewodnia do przebóstwienia i zarazem droga do niego. Dlatego papież prosił: „Błogosławiony krzyżu, świeć zawsze na ziemiach Europy!”⁶⁷⁶ Do tej prośby chciałoby się dodać: Ty nie jesteś gwiazdą zwodzącą technologicznym przebóstwieniem, ale gwiazdą wskazującą na to przebóstwienie, które już się dokonało w drugim Adamie – Jezusie Chrystusie, gdy zasiadł po prawicy Ojca. Takie przebóstwienie jest obietnicą nie tylko jutra, lecz również dla dzisiaj i wczoraj. *Homo-Deus* – przebóstwione już człowieczeństwo Jezusa, jest przyszłością najdalszej przeszłości i przyszłości. To nie jest *krótka historia jutra*, lecz jutro całej historii – jutro bez pojutra. Owo pojutrze jest właściwe dla nadziei opartych na technologii. Nie ma go natomiast nadzieja oparta na krzyżu.

⁶⁷⁵ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁷⁶ Benedykt XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka*, dz. cyt., s. 29.

5.6. MARYJA IKONĄ NADZIEI

Enrique Alarcón z Uniwersytetu w Navarra badając grób św. Jakuba, odkrył na nim inskrypcję z trzema świętymi dla chrześcijan imionami: Jakub, Alfa i Omega i Maria⁶⁷⁷. Zdaniem Alarcóna inskrypcja wskazuje na szczególną więź Matki Jezusa z Apostołem Jakubem. Umierający na krzyżu Jezus polecił swoją Matkę Apostołowi Janowi – bratu św. Jakuba. Jan „wziął ją do siebie” (J 19, 27), czyli do swojego domu, który był również domem św. Jakuba, zważywszy na młody wiek Jana. Przez pewien czas Maryja mieszkała więc razem z obydwoma Apostołami⁶⁷⁸. Pomiędzy Maryją a Jakubem można widzieć głębszy związek niż tylko zamieszkanie pod jednym dachem. Maryję i Jakuba wiąże kroczenie drogą krzyża. Taką drogę zapowiedział Maryi Symeon: „Twoją duszę miecz przeniknie” (Łk 2, 35), a Jakubowi -sam Jezus: „Kielich mój wprawdzie pić będziecie” (Mt 20, 23). Wypiciem tego kielicha było ścięcie Apostoła Jakuba, do którego nawiązuje połączony z mieczem krzyż świętego Jakuba. Gdy Jezus zapowiedział Jakubowi picie Jego kielicha, miecz przenikał już duszę Maryi, gdy uciekała z Jezusem do Egiptu, gdy w czasie publicznej działalności gromadziły się nad Jezusem groźne chmury nieporozumienia i wielu mówiło: „Odszedł od zmysłów” (Mk 3, 21), a później pod krzyżem. Miecz przenikający duszę Maryi i miecz, którym został ścięty Apostoł Jakub, łączy Matkę Jezusa ze starszym bratem Apostoła Jana. Miecz boleści doprowadził jednak Matkę Jezusa do chwały wniebowzięcia. Młodszy brat Jakuba – Jan, nie używa imienia „Maryja” lecz nazywa ją „Matką Jezusa” (J 2, 1; 19, 25). Przedłużeniem tytułu „Matka Jezusa” jest *Théotokos* – „ta która rodzi Boga”⁶⁷⁹. Maryja nie wydaje jednak na świat bóstwa, ponieważ ono istnieje odwiecznie. Nie daje mu jednak tylko człowieczeństwa. Jest matką tej osoby, którą w swym człowieczeństwie jest Syn Boży. To On przyszedł do niej i dał jej siebie za Syna, a dokładniej – przyjął tę naturę, którą dała Mu Maryja i uczynił z tej natury swoją naturę⁶⁸⁰. Niejako w porządku biologii Maryja jest Matką Jezusa, ale w porządku łaski jest odwrotnie – dzięki Jezusowi Maryja jest „łaski pełna” (Łk 1, 28). Szczytem tej pełni łaski jest udział Maryi w boskiej naturze jej Syna. Ona dała Mu naturę ludzką, a On dał jej udział w swojej boskiej naturze, czyli przebóstwieniu. To przebóstwienie jest konsekwencją wniebowzięcia. Choć przebóstwienie Maryi nie jest zdogmatyzowane, to jednak można w nim widzieć konsekwencję

⁶⁷⁷ Zob. E. Alarcón, *Paleo-Christian Inscription Dedicated to Mary in the Apostolic Tomb of Santiago de Compostela*, w: *The Way of St. James: Renewing Insights*, dz. cyt., s. 9–28.

⁶⁷⁸ E. Alarcón, *Paleo-Christian Inscription Dedicated to Mary...*, dz. cyt., s. 19.

⁶⁷⁹ J.P. Torrell, *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, Poznań 2013, s. 132; *Théotokos* – Deipara – Bogurodzica – Boża Rodzicielka.

⁶⁸⁰ J.P. Torrell, *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, dz. cyt., s. 134.

dogmatu o wniebowzięciu. Maryja doświadczyła tego samego, co człowieczeństwo Jezusa – wniebowstąpienia i zasiadania po prawicy Ojca. Adam i Ewa ulegli pokusie bycia jak Bóg. W przebóstwionym człowieczeństwie Jezusa Bóg pokazał, że pragnienie Adama może się spełnić dzięki Jego łasce, a nie w totalnej opozycji wobec niej. W przeciwieństwie do Adama i Ewy, którzy chcieli być jak Bóg w totalnej opozycji wobec Boga, Nowy Adam i Nowa Ewa są już jak Bóg – dzięki Jego łasce. Oni już zainaugurowali przebóstwioną ludzkość. Są pierwszymi z tych, do których Bóg rzekł: „Jesteście bogami” (Ps 82, 6). Ponieważ w swoim przebóstwieniu Maryja osiągnęła przedmiot nadziei, sama nazywana jest „Nadzieją” w powstałej w XI wieku antyfonie *Salve Regina*⁶⁸¹. Ona jest już wypełnioną eschatologią – właśnie „już”, a nie „jeszcze nie”. Według Benedykta XVI Maryja jest dla wszystkich pokoleń rękojmią pewnej nadziei. Bowiem, jak pisze wielki poeta Dante, dla nas, śmiertelników, Ty jesteś „nadziei żywiącym napojem” (*Boska Komedia, Raj XXXIII, 12*)⁶⁸². Ona jest „nadziei żywiącym napojem”, bo zrodziła tego, w którym jest życie (por. J 1, 4), po to, aby wszyscy mieli życie w obfitości (por. J. 10, 10). Ona już to życie w obfitości osiągnęła w tym, który jest „Zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25). Dlatego też Maryja jest zrealizowaną nadzieją. Jako taka jest „znakiem niezawodnej nadziei i pociechy”⁶⁸³ dla tych, którzy jako synowie Ewy są wygnającami na tym łożu padole (por 2 Kor 5, 6). Na tym łożu padole przez wiele ucisków (por. Dz 14, 21) wchodzi się do nowego raju, w którym są już Nowy Adam i Nowa Ewa. Na progu tego nowego raju Nowa Ewa ukaże Jezusa synom pierwszej Ewy. Ewa podała Adamowi śmiertelny owoc. Nowa Ewa poda życiodajny owoc, czyli swojego Syna. Ten owoc sprawi, że Bóg powie „Jesteście bogami” (Ps 82, 6). Dzięki temu owocowi spełni się pragnienie synów pierwszej Ewy, aby być jak Bóg. To pragnienie było przyczyną upadku pierwszego Adama i pierwszej Ewy, bo chcieli je zrealizować sami, w totalnej opozycji do Boga. To pragnienie wypełni się dzięki łasce Boga dającej udział w boskiej naturze na wzór Nowego Adama

⁶⁸¹ „Salve Regina, Mater misericordiae,
vita, dulcedo, et spes nostra, salve!
Ad te clamamus
exsules filii Hévae,
Ad te suspiramus, geméntes et fléntes
in hac lacrimárum vâlle.
Eia, ergo, advocáta nóstra,
illos túos misericórdes óculos ad nos convérte.
Et Jésum, benedíctum frúctum véntris túi,
nóbis post hoc exsílíum osténde.
O clémens, o pía, o dúlcis Vírgo María”

⁶⁸² Benedykt XVI, *Ucz nas mówić zawsze “tak” naszemu Panu, L'Osservatore Romano* 28 (2007) nr 2, 35.

⁶⁸³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, Poznań 2002, 162.

i Nowej Ewy, w których samoudzielenie się Boga osiągnęło szczyt – przebóstwienie. *Salve Regina* jest jedną z czterech klasycznych antyfon maryjnych, które z polecenia Piusa V (1504–1572) znalazły się w brewiarzu po Soborze Trydenckim. *Salve Regina* jest najstarszą z nich. Po odnowie liturgii Soboru Watykańskiego II odmawiana jest na zakończenie komplety, czyli brewiarzowej modlitwy na zakończenie dnia, śpiewa się ją również w końcowej fazie obrzędów pogrzebu. Sen jest jakimś stopniem czy znakiem śmierci, dlatego wspomnienie Tej, która jest Nadzieją, ma prowadzić do wzbudzenia aktu nadziei na to, że po tym wygnaniu jest nowy raj: życia, zmartwychwstania i przebóstwienia, w którym są już Nowy Adam i Nowa Ewa. O tym samym ma przypominać *Salve Regina* uczestnikom pogrzebu. Nowa Ewa jest Nadzieją dla nich i dla zmarłego, którego żegnają. Dzięki Nadziei żegnają go do czasu. Niemiecki kompozytor i organista Franz Tunder (1614–1667) dokonał protestanckiej adaptacji łacińskiej antyfony Kościoła katolickiego *Salve Regina*. Tunder zamienił wszystkie zwroty do Maryi na zwroty do Ojca. W protestanckiej adaptacji antyfony *Salve Regina* ma następującą postać: „Salve coelestis Pater misericordiae (Witaj niebieski Ojcze miłosierdzia) [...] Eia ergo Liberator noster (Przeto Zbawicielu nasz) [...] et Jesum filium tuum (a Jezusa, Syna Twojego) [...] O clemens, o pie, o dulcis Pater (O łaskawy, o litościwy, o słodki Ojcze)⁶⁸⁴. Owszem, antyfonie *Salve Regina* można zarzucić chrystotypiczność, czyli zestawienie Maryi z Chrystusem, co może zaciemnić prawdę, że Ona zawdzięcza wszystko łasce swojego Odkupiciela – Chrystusa. Jednak można Nową Ewę stawiać obok Nowego Adama na płaszczyźnie przebóstwionego człowieczeństwa. O ile jednak pokusa bycia „tak jak Bóg” (Rz 3, 5) pojawiła się w dialogu węża z Ewą, i to ona zerwała owoc, który przyniósł śmierć jej, Adamowi i ich potomkom, o tyle udział w boskiej naturze jest dziełem Tego, który jest błogosławionym owocem łona Maryi (por. Łk 1, 42) – owocem przynoszącym, życie, zmartwychwstanie i przebóstwienie. Dla Maryi, która ten owoc wydała, stał się on już życiem, zmartwychwstaniem i przebóstwieniem, aby w nowym raju była obok Nowego Adama, jak w pierwszym raju Ewa – obok Adama. Nowa Ewa jako spełniona nadzieja życia, zmartwychwstania i przebóstwienia jest apologetką nadziei (por. 1 P. 3, 15) W niej *Logos nadziei* stał się ciałem, aby dzięki temu nadzieja życia, zmartwychwstania i przebóstwienia stała się *ciałem* najpierw Jego Matki, czyniąc ją Nową Ewą, a w dniu paruzji *ciałem* wszystkich wygnańców – synów Ewy. Maryja jako Nadzieja nadaje głębszy sens inskrypcji z grobu św. Jakuba: „Jakub, Alfa i Omega i Maria”. Alfą i Omegą jest *Logos nadziei*. On w Maryi stał się ciałem, dla przebóstwienia swej Matki i wszystkich wygnańców – synów

⁶⁸⁴ Zob. Z. Stępiak, *Teologiczno-retoryczny kontekst słowa i muzyki w koncercie wokalnym „Salve coelestis Pater” Franza Tundera (1614-1664) na bas solo, skrzypce i basso continuo*, „Seminare” 38 (2017), nr 3, s. 193–207.

Ewy. Jakub świadczą o tej nadziei na *Camino*. On nadaje *Camino* sperancyjny wymiar. Jego krzyż jest nie tylko drogowskazem na skrzyżowaniu dróg, ale również drogowskazem do ostatecznego celu *Camino*: życia, zmartwychwstania i przebóstwienia na wzór Nowego Adama i Nowej Ewy.

ZAKOŃCZENIE

Utopie zawsze towarzyszyły i wciąż towarzyszą człowiekowi. Wyrażają one nadzieję na idealny dla człowieka czas i miejsce. Ten idealny czas i miejsce wyśpiewał Lennon: świat bez państw, bez religii/chrześcijaństwa, bez własności, bez nieba/Boga/eschatologicznej nadziei, ale za to świat pokoju, braterstwa, jedności, życia dla dzisiaj. Zwłaszcza współczesne utopie chcą odwrócić porządek Księgi Rodzaju. Ona mówi o Bogu Stwórcy, płci, małżeństwie, rodzinie, czynieniu ziemi poddanej. One zaś mówią o stwórczym człowieku, gender, jednopłciowych związkach, aborcji – leczącej chorobę ciąży przez zabijanie – poddaniu człowieka Matce Ziemi. Takie utopie oferuje masoneria, marksizm, marksizm pożeniony z liberalizmem, transhumanizm. Tym utopiom ulegają niektóre nurty teologii zwłaszcza dawna i nowa teologia wyzwolenia oraz teologia *queer*. Utopijne obietnice implikują pewnego rodzaju wiarę przystrojoną nauką i technologią. Tej wiary nie da się jednak udowodnić bardziej przekonująco niż wiary w Boga. Choć utopie wykluczają wiarę w Boga, to jednak mają kryptoreligijne podłoże. Odwieczne marzenie człowieka o nieśmiertelności chcą zrealizować za pomocą nauki i technologii. Nieśmiertelność oferowana przez utopie ma jedynie charakter *ersatzu*, bo oznacza tylko nieustanne przedłużanie życia, kurację zatrzymującą procesy starzenia, czy wreszcie transfer świadomości. Jest to więc tylko ekwiwalent transcendencji – będący jej hybrydą z nauką i technologią. Hybryda transcendencji i nauki wraz z technologią sprawia, że wszystkie istotne pojęcia utopii są zsekularyzowanymi i stechnicyzowanymi pojęciami teologicznymi. Pierwszą utopię wymyślił Adam, gdy jako obraz Boga zapragnął być jak sam Bóg. Marzył więc o utopii, w której byłby wyzwolony z granic swojego bytu. Realizacja utopii przynosi jednak ich przeciwieństwa. Historia wieży Babel nie okazała się wystarczającą przestrogą przed hochsztaplerami obiecującymi utopijne cuda, jeśli tylko ludzkość zjednoczy się pod ich berłem. Utopijny cud wyzwolenia człowieka z granic jego bytu jest produktem zastępczym odrzuconej nadziei teologalnej, a w konsekwencji jej karykaturalną postacią. Odpowiedzią Boga na utopię Adama była proto-ewangelia wypełniona przez Nowego Adama, który na krzyżu otworzył raj. W tym raju człowiek – obraz Boga, zostanie przebóstwiony na wzór przebóstwionego człowieczeństwa Nowego Adama. To przebóstwienie człowieka dzięki łasce jest przedmiotem teologalnej nadziei. Refleksja nad tą nadzieją obecna jest w pismach Ratzingera/Benedykta XVI. U podstaw niniejszej publikacji leży próba odpowiedzi na pytanie: Jak Ratzinger/Benedykt XVI zinterpretował kategorię *nadziei* i jaką rolę odgrywa teologicznie zinterpretowana kategoria

nadziei w dyskursie z ideologicznym optymizmem niektórych teologii i filozofii nadziei?

Dla Ratzingera/Benedykta XVI nadzieją jest wiara. Na związek wiary i nadziei wskazuje definicja wiary podana przez List do Hebrajczyków (11, 1). Określa ona wiarę przez nadzieję jako *hipostazę rzeczy*, których spodziewa się człowiek wierzący. Choć są to rzeczy niewidzialne, to jednak wierzący jest ich pewien, bo stoi na mocnym gruncie prawdziwej rzeczywistości. Nadzieja będąca wiarą ma dwa wymiary: teologiczny i antropologiczny. Na teologiczny wymiar nadziei rzuca trynitarna wiara. Relacje w Bogu rzucają na relacyjność nadziei. W nadziei chodzi o harmonię relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Harmonia tych relacji określa antropologiczny wymiar nadziei. Jest ona oczekiwaniem harmonijnych relacji pomiędzy samymi ludźmi oraz pomiędzy ludźmi a ich współtworzeniami. Takie relacje możliwe są w Bogu, a nie w historii, jak to wyobrażał sobie Joachim z Fiore (1130–1202). Dokonał on trójstopniowej periodyzacji historii, którą wyprowadził z wiary w Trójcę Świętą. Trzeci okres historii powiązał z epoką Ducha Świętego, w której miała nastąpić realizacja Kazania na górze. Oznaczałoby to harmonię relacji już w historii. Nadzieja Joachima została zsekularyzowana i występuje w różnych odmianach: w masonerii, klasycznym i współcześnie zmutowanym marksizmie oraz transhumanizmie. Według Ratzingera/Benedykta XVI nadzieja dotyczy nie tylko „tamtej” strony rzeczywistości – tej eschatologicznej, zarówno indywidualnej, jak i uniwersalnej. Nadzieja dotyczy również „tej” strony rzeczywistości. Już tutaj można jej doświadczyć tam, gdzie chrześcijanie podejmują wezwanie Jezusa: μετανοείτε (Mk 1, 15) rozumiane jako przemiana człowieka – nie tylko pod pewnymi względami, lecz aż po samą podstawę jego bytu. W nadziei chodzi więc o przyszłość człowieka rozumianą jako *futurum* i jako *adventus*. Tak rozumiana nadzieja nie jest *opium* dla teraźniejszych pokoleń, jak utopie zamknięte dla przeszłych i teraźniejszych pokoleń. Nadzieja ta jest otwarta nie tylko dla przyszłych, ale i teraźniejszych i przeszłych pokoleń. W świetle takiej nadziei życie jest najlepszą i najsensowniejszą propozycją. Liturgia jako *logike latreia* jest doświadczeniem tej nadziei i jej kotwicą. W tej nadziei są już zjednoczeni chrześcijanie, pomimo podziałów w wierze. Fundamentem tego sperancyjnego ekumenizmu są męczennicy, chociażby ci z witraży w luteranckim kościele św. Krzysztofa we Wrocławiu.

Sumą teologii nadziei Benedykta XVI jest encyklika *Spe salvi*. Stanowi ona recepcję tekstów o nadziei Ratzingera. Teologia nadziei zawarta w *Spe salvi* postuluje, aby chrześcijanie stojąc na ziemi, wpatrywali się w niebo. Dzięki chrześcijanom przyszłość nieba wchodzi już w teraźniejszość ziemi. Ich nadzieja na nieprzemijające dobro obraca już bieg historii w dobro. Nie ma zatem konfliktu pomiędzy byciem obywatelem ziemi oraz byciem obywatelem nieba. Obywatelstwo nieba nie osłabia obywatelstwa ziemskiej ojczyzny, lecz je

wzmacnia nowymi motywami. Nadzieja zbawienia, czyli *spe salvi* stoi w opozycji do spotykanego na krzyżach upamiętniających parafialne misje napisu: „Zbaw swoją duszę”. Ludwig Andreas von Feuerbach (1804–1872) czytając taki napis, uzasadniałby swój ateizm: Jeżeli człowiek zbawia swoją duszę, to niepotrzebny jest Bóg. Osiągnięcie nadziei zbawienia jest możliwe dzięki łasce Bożej. Przyszłość jako *adventus* oznacza bowiem tryumf łaski Bożej. Nadzieja zbawienia, czyli *spe salvi*, stoi również w opozycji do teologii nadziei inspirowanych soborową konstytucją *Gaudium et spes*. Szczególnie teologia wyzwolenia stała się jedną utopią więcej.

Utopie tworzy „okaleczony” rozum, któremu – poczynając od Kanta – zabrania się pytać o Boga. Nie zabrania się natomiast rozumowi pytać o nieograniczoną istotę nazywaną *Homo deus*. Pytanie o taką istotę pokazuje, że rozum chce się wyzwolić od zakazu pytania o Boga. Tworzone przez niego utopie są bowiem teologicznie zadłużone, bo próbują znaleźć ekwiwalent transcendencji w parodiach nadziei zbawienia. Ta zaś nadzieja zbawienia jest logocentryczna. Nie jest bowiem sprzeczne z rozumem to, że człowiek – obraz Boga – pragnie przebóstwienia. Nie może go jednak sam wytworzyć. Ograniczony człowiek nie może uczynić siebie nieograniczonym Bogiem. Tak jak otrzymał w darze bycie obrazem Boga, tak przebóstwienie może otrzymać tylko jako dar. Rozum może zatem pytać o nadzieję przebóstwienia dla obrazu Boga. Ta nadzieja jest więc logocentryczna. Przyjmuje rzeczy takie, jakie one są. Wolna jest od iluzji ziemskiego raju, która otępia rozum. Byłoby to pierwsze rozumienie terminu *Logos nadziei*. Ten termin może być również rozumiany jako apo-logia. Nadzieja ma swoje racje. Ukazują się one *sub contrario*. Bez nadziei zbawienia godność człowieka doznaje uszczerbku, a tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez odpowiedzi. Może to prowadzić nawet do przeciwieństwa nadziei, czyli rozpacz. Odpowiedzi na pytania o tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia nie dadzą utopie. Przedmiot ich nadziei ograniczony jest tylko do tego, co zrobione i możliwe do zrobienia oraz dostępny tylko dla przyszłych pokoleń. Tylko Bóg może spełnić nadzieję, której przedmiot nie ogranicza się do tego, co zrobione i możliwe do zrobienia, oraz jest dostępny dla wszystkich zainteresowanych w każdym czasie. Bóg spełnił już taki przedmiot nadziei w zmartwychwstaniu Jezusa. Jego zmartwychwstanie jest mutacją ludzkiego bytu wykraczającą poza to, co zrobione i możliwe do zrobienia oraz dostępną dla wszystkich pokoleń: przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. On jest *Logosem* nadziei w najpełniejszym sensie. O ile utopie są ontologią jeszcze nieistniejącego świata, o tyle nadzieja zbawienia dotyczy świata już istniejącego – w zmartwychwstałym Jezusie. Nadzieję można zatem opisać jako antycypację tego, co ma nadejść; w niej jest już obecne w pewien sposób „jeszcze nie”. Dzięki temu „już” i „jeszcze nie” nadzieja odznacza się dynamizmem, który wprawia człowieka w drogę.

Znakiem tego dynamizmu nadziei jest *Camino*, czyli droga prowadzącą do grobu patrona nadziei – św. Jakuba w Santiago.

Camino może być traktowane jako laboratorium nadziei. Laboratorium to wyposażone w specjalistyczną aparaturę miejsce analiz medycznych czy badań naukowych. *Laboratorium* wywodzi się od łacińskiego rzeczownika *laboro*. Dla filozofii laboratorium nadziei byłoby próbą wymyślenia jeszcze nieistniejącego świata, który byłby światem odpowiednim dla człowieka. Dla teologii takiego świata nie trzeba wymyślać, bo on już istnieje w zmartwychwstałym Jezusie. Można tylko wykazywać niesprzeczność tego świata z rozumem. Można ukazywać jego znaczenie dla godności człowieka. Można go nawet doświadczyć w liturgii. *Camino* powinno być zatem refleksją i doświadczeniem świata, który jako przedmiot nadziei zbawienia już istnieje w zmartwychwstałym Jezusie. *Camino* jako refleksja nad nadzieją zbawienia i jako jej doświadczenie – jest laboratorium nadziei. Do refleksji nad nadzieją zbawienia i do jej doświadczenia inspirują znaki, które pielgrzym spotyka na szlaku, przede wszystkim muszla. Jest ona znakiem ciągłego bycia w drodze poprzez czas, co sprawia, że człowiek nie ma żadnego stałego miasta.

Teologia nadziei Ratzingera/Benedykta XVI przeżywana na *Camino* jest pogłębieniem definicji nadziei z *Pieśni XXV Boskiej komedii* Dantego: „Nadzieja [...] jest oczekiwaniem Chwały niechybnej, która mi z zasługi Własnej i z Łaski Bożej się dostanie”. O ile Dante w swojej definicji zwraca uwagę na „jeszcze nie nadziei”, o tyle Ratzinger/Benedykt XVI pogłębia to jeszcze, nie wchodząc w dyskurs ze współczesnymi utopiami i dopisuje do tego „jeszcze nie” nadziei zbawienia jej „już”. To „już” nadziei zbawienia nie jest zwodzeniem obietnicami, lecz humanizowaniem teraźniejszości.

BIBLIOGRAFIA

I. TEKSTY JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Caritas in Veritate*, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, „L'Osservatore Romano” (2006), nr 11 (287), s. 25–29.
- Benedykt XVI, *Ucz nas mówić zawsze „tak” naszemu Panu*, „L'Osservatore Romano” 28 (2007), nr 2, s. 35.
- Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*, „L'Osservatore Romano” (2008), nr 3 (301), s. 12–16.
- Benedykt XVI, *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy*, „L'Osservatore Romano” (2009), nr 11–12 (318), s. 19–21.
- Benedykt XVI, *Przybywam jako pielgrzym do Matki Boskiej Fatimskiej*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 8.
- Benedykt XVI, *Wielkie zasługi Portugalii w szerzeniu wiary na różnych kontynentach*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 9–10.
- Benedykt XVI, *Przesłanie z okazji 50-lecia sanktuarium Chrystusa Króla w Almadzie*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 11.
- Benedykt XVI, *Kościół nie narzuca, lecz ukazuje światu Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 26–28.
- Benedykt XVI, *Dziękuję za świadectwo waszej wiary*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 28.
- Benedykt XVI, *Biała Pani z Fatimy wzywa nas, byśmy zaufali „mądrości z góry”*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 7 (324), s. 29–30.
- Benedykt XVI, *Kard. Newman służył Bogu swoim wybitnym intelektem oraz piórem*, „L'Osservatore Romano” (2010), nr 11 (327), s. 40–42.
- Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L'Osservatore Romano” (2011), nr 10–11 (337), s. 38–41.
- Benedykt XVI, *Ten, kto broni Boga, broni człowieka*, „L'Osservatore Romano” (2013), nr 2 (350), s. 28–32.
- Benedykt XVI, *Orędzie z okazji inauguracji Roku Jakubowego*, w: *Drogami św. Jakuba*, red. M. Czeakański, K. Burski, Kraków 2010, s. 81–84.
- Benedykt XVI, *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm*, w: J. Królikowski, *My, chrześcijanie, i islam*, Kraków 2016, s. 101–102.
- Benedykt XVI, *Blisko, najbliższej Chrystusa*, Poznań 2007.

- Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012.
- Benedykt XVI, *Mystagogia Benedicti*, Biskupów 2018,
- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa, Opera omnia*, t. IV, Lublin 2017.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu, Opera omnia*, t. VI/1, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego, Opera omnia*, t. VII/1, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne, Opera omnia*, t. X, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii, Opera omnia*, t. XI, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem, Opera omnia*, t. XIII/1, Lublin 2017.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem, Opera omnia*, t. XIII/2, Lublin 2017.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2005
- Ratzinger J., *Na początku Bóg stworzył...*, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., *Was heißt Theologie? w: Die Weite des Mysteriums*, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 14–19.
- Ratzinger J., *III tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, w: *Jan Paweł II w Fatimie*, Kraków 2000, s. 103–117.
- Ratzinger J., Balthasar von H.U, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2007.

II. TEKSTY FILOZOFICZNE

- Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung I*, Frankfurt am Main 1959.
- Bobko A., *Kant i jego religia rozumu*, w: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 2007, s. 8–11.
- Cyceron M.T., *O państwie*, Kęty 1999.
- Czajka A., *Człowiek znaczący nadzieją. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzm i ponowoczesność*, Warszawa 2017.
- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986), nr 2, s. 251–267.
- Gramsci A., *Nowoczesny Książę*, Warszawa 2006.
- Harari N.Y., *Homo deus*, Warszawa 2018.
- Herbut J., *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metafizyki*, Opole 2008.
- Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 1954.
- G. Jankunas, *The dictatorship of relativizm. Pope Benedict XVI's response*, New York 2011.

- Kołodkowski L., *Główne nurty marksizmu III*, Paryż 1976.
- Kołodkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012
- Kosian J., *Zukunftigkeit als wesentliche Seinsbeschaffenheit. Ernst Bloch Futurozentrismus*, Wrocław 1992.
- Kosian J., *Filozofia nadziei*, Wrocław 1997.
- Łażewska D., *Współczesne koncepcje filozofii i etyki*, Józefów 2009.
- Łoza A., *Richard Dawkins i Joseph Ratzinger – akademicki dyskurs*, Świdnica 2019.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998.
- Marcuse H., *Repressive tolerance*, w: *A critique of pure tolerance*, Boston 1965, s. 116–117.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła III*, Warszawa 1976.
- Moroz J., *Relatywizm. Pojęcie, rodzaje, podstawowe problemy*, „Filozoficzne problemy edukacji” (2018), nr 1, s. 1–14
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, Kraków 2006.
- Nowicki A., *Portret ergantropijny Ernsta Blocha (1885–1977)*, „Res Humana” (2009), nr 4–5, s. 27–30.
- Nowicki A., *Filozofia masonerii u progu siódmego tysiąclecia*, Gdynia 5997
- P. Odifreddi F., *Caro papa te scrive. Un matematico ateo in confront con il papa teologo*, Mediolan 2011.
- Pyznar K., *Koncepcja realności w późnej filozofii Nietzschego*, „Argument” 3 (2013) nr 1, s. 81–96.
- Scruton R., *Głupcy, oszuści i podżegacze*, Poznań 2018.

III. TEKSTY KOMPOSTELIAŃSKIE

- Alarcón E., *Paleo-Christian Inscription Dedicated to Mary in the Apostolic Tomb of Santiago de Compostela*, w: *The Way of St. James: Renewing Insights*, red. E. Alarcón, P. Roszak, Pamplona 2017, s. 9–28.
- Alarcón E., *Sepulcrum Iacobi*, w: *Camino de Santiago – nie tylko droga*, red. P. Roszak, Toruń 2011, s. 87–102.
- Belmonte M. A., Kaźmierczak M., *Faith and Narrative: The Sekularization of the Way of St. James through Literature*, w: *The Way of St. James: Renewing Insights*, Pamplona 2017, s. 159–183.
- Jaworska A., *Camino de Santiago, Tradycja i współczesność*, Kraków 2015.
- Kotecki D., „The Way of Faith” of St. James the Greater in the Light of the New Testament, w: *The Way of St. James: Renewing Insights*, red. E. Alarcón, P. Roszak, Pamplona 2017, s. 107–136.
- Kuchta J. *Kult świętego Jakuba Apostoła. Tradycja i współczesność*, Brzesko 2017.

- Mendyk E., „*Europo, tchnij życie w swoje korzenie*”. „*Akt Europejski*” a renesans Drogi św. Jakuba – rozważania w drodze, w: „*Akt Europejski*” bł. Jana Pawła II a renesans drogi św. Jakuba, red. A. Jackowski, F. Mróz, Kraków 2012, s. 107–121.
- Roszak P., *Homo peregrinus. Kim jest prawdziwy pielgrzym?* w: *Camino de Santiago – nie tylko droga*, red. P. Roszak, Toruń 2011, s. 21–41.
- Roszak P., *Pilgrimage as sacramentum peregrinationis? Discovering the Ecclesiological Background of the Camino de Santiago*, *The Way of St. James: Renewing Insights*, Pamplona 2017, s. 137–157.
- Stefaniak H. M., *Camino de Santiago między historią, legendą i mitem*, Kraków 2018.

IV. TEKSTY INNE

- Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon-Zürich 1959.
- Beyga P., *Teologiczna krytyka islamu w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 25 (2017), nr 1, 7–18.
- Beyga P., *Via liturgica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2019, s. 53–76.
- Boros L., *Mysterium mortis*, Warszawa 1977.
- Cole-Turner R., *Introduction: The Transhumanist Challenge*, w: *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Washington 2011, s. 1–18.
- Daly W.T.T., *Chasing Methuselah. Transhumanism and Christian “Theosis” in Critical Perspective*, w: *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Washington 2011, s. 131–144.
- Damiani P., *Księga Gomory*, w: K. Skwierczyński, *Mury Sodomy. Piotra Damianiego Księga Gomory i walka z sodomią wśród kleru*, Kraków 2011, s. 261–309.
- Dańczak A., *Nadzieja zakotwiczona w Bogu: eschatologia encykliki „Spe salvi”*, „*Studia Gdańskie*” 23 (2008), s. 77–93;
- Granat W., *Teologiczna wiara nadzieja i miłość*, Lublin 1960.
- Grütering M., *Gott, der eine, spricht – was katholische von muslimischen Hörern Verstehen*, Legnica 2020.
- Gryz K., *Antropologia przebóstwienia*, Kraków 2009.
- Guardini R., *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004
- Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Regensburg 2015.

- Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics in Dialogue XI*, red. G.L. Almen, R.J. Sklba, Minneapolis 2011.
- Kehl M., *Eschatologie*, Würzburg 1986.
- Kowalczyk M., *Nadzieja jako motor dziejów według Benedykta XVI (Josepha Ratzingera)*, „Roczniki Teologiczne” (2015), nr 2, s. 109–122:
- Królikowski J., *My, chrześcijanie, i islam*, Kraków 2016.
- Łoza A., *Via rationalis*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2019, s. 173–194.
- Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.
- Moltmann J., *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995.
- Napiórkowski C.S., *Ja, Służebnica Pana*, Lublin 2009.
- Nichols A., *Conciliar Octet*, San Francisco 2019.
- Niezgoda C., *Św. Antoni Padewski*, Warszawa 1984.
- Oblicza chrześcijańskiej nadziei*, red. W. Irek, Wrocław 2008.
- Pöhlmann G. H., *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990.
- Rosik M., *He is risen! Jesus` Resurrection in the Eyes of the New Testament Writers*, Wrocław 2018.
- Rowland T., *The culture of the Inkarnation. Essays in Catholic Theology*, Steubenville 2017.
- Rusecki M., *Nadzieja w kontekście aretologicznego przesłania papieża Benedykta XVI*, „Roczniki Pedagogiczne” 4/2 (2012), s. 31–55.
- Salij J., *Horyzonty ostateczne*, Poznań 2015.
- Sauter G., *Podstawowe pytania wiary*, Bielsko-Biała 1997.
- Sauter G., *Żywa nadzieja*, Warszawa 1999.
- Scheffczyk L., *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa*, Kraków 2004.
- Stosch von K., *Offenbarung*, Paderborn 2010.
- Szymik J., *Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po)nowoczesnej destabilizacji etosu*, „Studia Nauk Teologicznych” 9 (2014), s.159–177.
- Trojnar W., *Znaczenie pojęcia „duszy” dla rozwoju twierdzeń eschatologicznych. Dogmatyczne implikacje reformy liturgicznej Vaticanum II w świetle nauczania J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 12 (2018), nr 1, s. 193–202.
- Wąs W., *Kaspar von Schwenckfeld*, Wrocław 2005.
- Wejman H., *Nadzieja w życiu duchowym człowieka w świetle Encykliki Benedykta XVI „Spe Salvi”*, „Roczniki Teologiczne” 5 (2008), s. 67–79.
- Wolnica K., *Via oecumenica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2019, s. 113–146.
- Vorgrimler H., *Geschichte der Hölle*, München 1994.

Ziegenaus A., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, Aachen 1996.

Żychliński A., *Życie pozagrobowe*, Warszawa 1999.

SUMMARY:

Utopias have always accompanied man. They express hope for a perfect time and place. This ideal time and place were sung by John Lennon: a world without countries, without religion/Christianity, without possessions, without heaven/God/eschatological hope, but a world of peace, brotherhood, unity, living for today. Especially contemporary utopias want to reverse the order of Genesis. While the former speaks of God the Creator, sex, marriage, family, making the land subdued, the latter speak about human creativity, *gender*, monosexual relationships, abortion that cures the disease of pregnancy by killing, and subduing people to Mother Earth. Such utopias are offered by Freemasonry, Marxism, Marxism married to liberalism, and transhumanism. These utopias find their expression in some currents of theology, especially the old and new theology of liberation, and queer theology. The utopian promises imply a kind of faith adorned with science and technology. Yet, this faith cannot be proved more convincingly than faith in God. Although utopias exclude faith in God, their basis is crypto-religious. The eternal human dream of immortality is to be realized by means of science and technology. The immortality offered by utopias has only the character of *ersatz* because it means only a constant extension of life, a treatment that stops the aging process, or finally the transfer of consciousness. Thus, it is only the equivalent of transcendence, a hybrid with science and technology. The hybrid of transcendence and science with technology makes all the relevant concepts of utopia be secularized and technicised theological concepts. The first utopia was invented by Adam when he wanted to be like God himself. He dreamt of a utopia in which he would be liberated from the limits of his being. However, the realization of a utopia brings its opposite. The story of the Tower of Babel did not turn out to be a sufficient warning against conmen promising utopian miracles if only mankind would unite under their sceptre. The utopian miracle of liberating man from the limits of his existence is a substitute for the rejected theological hope and consequently its caricature. God's response to Adam's utopia was a proto-Gospel filled by New Adam, who opened Paradise on the cross. In this Paradise, man, the image of God, will be forgiven in the image of the forgiven humanity of New Adam. This divinization of man by grace is an object of theological hope. Reflection on this hope is present in the writings of Ratzinger/Benedict XVI. At the heart of this publication is an attempt to answer the question: How did Ratzinger/Benedict XVI interpret the category of hope and what role does the theologically interpreted category of hope play in the discourse with the ideological optimism of some theologies and philosophies of hope?

For Ratzinger/Benedict XVI, hope is faith. The relationship between faith and hope is indicated by the definition of faith given in the Letter to the Hebrews (11:1). It defines faith through hope as the hypostasis of things that a believer expects. Although these are invisible things, the believer is certain of them because he stands on the strong foundation of true reality. Hope as faith has two dimensions: theological and anthropological. The theological dimension of hope is influenced by Trinitarian faith. Relationships in God affect the relationship of hope. Hope is about the harmony of relations between man and God. The harmony of these relations determines the anthropological dimension of hope. It is the expectation of harmonious relations between people themselves and between people and their co-creations. Such relationships are possible in God and not in history as Joachim of Fiore (1130–1202) imagined. He made a three-stage periodization of history, which he derived from faith in the Holy Trinity. He linked the third period of history to the era of the Holy Spirit, in which the Sermon on the Mount was to be performed. This would mean the harmony of relationships already in history. Joachim's hope has been secularized and is present in different varieties: Freemasonry, classic and contemporary mutated Marxism, and Transhumanism. According to Ratzinger/Benedict XVI, hope is not *only* about "that" side of reality: the eschatological side, both individual and universal. Hope is *also* about "that" side of reality. It can already be experienced here where Christians take up Jesus' call: μετανοείτε (Mk 1:15) understood as the transformation of man not only in a certain sense, but right down to the very basis of his being. Hope is therefore about man's future as a *futurum* and as an *adventus*. Hope understood in this way is not opium for present generations, like utopias closed to past and present generations. This hope is open not only to future generations, but also to present and past generations. In light of such hope, life is the best and most meaningful proposal. Liturgy as the *logike latreia* is the experience of this hope and an anchor for it. Christians are already united in this hope despite the divisions in the faith. The foundation of this separate ecumenism are martyrs, for example those from stained-glass windows in the Lutheran church of St. Christopher in Wrocław.

The sum of the theology of hope of Benedict XVI is the encyclical *Spe salvi*. It is a reception of texts about Ratzinger's hope. The theology of hope contained in *Spe salvi* postulates that Christians, standing on the ground, should look up to the sky. Thanks to Christians, the future of heaven is already entering the present time of the earth. Their hope for the enduring good is already turning the course of history into good. There is therefore no conflict between being a citizen of the earth and being a citizen of heaven. The citizenship of heaven does not weaken the citizenship of the earthly homeland: rather, it strengthens it with new motives. The hope of salvation, that is, *spe salvi*, stands in opposition to the inscription

“save your soul,” which is found on the crosses commemorating parish missions. Ludwig Andreas von Feuerbach (1804-1872) reading such an inscription would justify his atheism: if man saves his own soul, he does not need God. The hope of salvation is only possible by God’s grace. For the future as an *adventus* means the triumph of God’s grace. The hope of salvation, or *spe salvi*, also stands in opposition to the theology of hope inspired by the Council constitution *Gaudium et spes*. Especially the theology of liberation has become one more utopia.

Utopia creates a “mutilated” reason, which – starting with Kant – is forbidden to ask about God. Yet reason is not forbidden to ask about the unlimited being called *homo deus*. The question about such a creature shows that reason wants to free itself from the ban on asking about God. For the utopias it creates are theologically indebted because they try to find the equivalent of transcendence in parodies of hope of salvation. This hope of salvation is logocentric. For it is not contrary to reason that man, the image of God, wants divinization. The point is, he cannot create it by himself. A limited man cannot make himself an unlimited God. Just as he has received the gift of being an image of God, so he can receive divinization only as a gift. Reason can therefore ask about the hope of divinization for the image of God. This hope is therefore logocentric. It accepts things as they are. It is free from the illusion of an earthly paradise, which dulls reason. This would be the first understanding of the term “Logos of hope”. This term can also be understood as apology. Hope has its reasons. They appear *sub contrario*. Without hope of salvation, human dignity is damaged and the mysteries of life and death, guilt and suffering remain unanswered. This can even lead to the opposite of hope, or despair. Answers to questions about the mysteries of life and death, guilt and suffering are not utopian. The object of their hope is limited to what has been done and can be done and is only accessible to future generations. Only God can fulfil hope, the object of which is not limited to what is done and possible to be done, and available to all concerned at all times. God has already fulfilled such an object of hope in Jesus’ resurrection. His resurrection is a mutation of human being beyond what is done and possible to be done and accessible to all generations: past, present and future. He is the logo of hope in the fullest sense. While utopias are an ontology of a not yet existing world, the hope of salvation concerns the world already existing in the risen Jesus. Hope can therefore be described as the anticipation of what is to come; in it, the “not-yet” is in a way already present. In this way “already” and “not-yet” hope is characterized by a dynamism that sets man on the road. The sign of this dynamic of hope is the camino, the road leading to the tomb of the patron saint of hope, St James of Santiago.

Camino can be regarded as a laboratory of hope. The laboratory is a place of medical analysis or scientific research equipped with a specialized apparatus. The

laboratory is derived from the Latin noun *laboro*. For philosophy, the laboratory of hope would be an attempt to invent a world not yet existing, which would be a world suitable for man. For the theology such a world does not need to be invented because it already exists in the resurrected Jesus. One can only show the non-contradiction of this world and reason. One can show its meaning for human dignity. One can even experience it in the liturgy. *Camino* should therefore be a reflection and experience of the world which as an object of hope for salvation already exists in the risen Jesus. *Camino* as a reflection on the hope of salvation and as the experience of it is a laboratory of hope. Reflection on and experience of the hope of salvation are inspired by the signs that the pilgrim meets on the path, especially the shell, It is a sign of being constantly on the road through time, which deprives man of a permanent city.

Ratzinger/Benedict XVI's theology of hope lived as *camino* is a deepening of the definition of hope in Song XXV (Paradiso) of Dante's *Divine Comedy*: "Hope [...] is the certain expectation || Of future glory, which is the effect || Of grace divine and merit precedent [translated by Henry Wadsworth Longfellow]." While Dante in his definition draws attention to the "not-yet" of hope, Ratzinger/Benedict XVI deepens this "not-yet" by entering into discourse with contemporary utopias and adds to this "not-yet" of the hope of salvation its "already." This "already" hope of salvation is not a deception of promises but a humanization of the present.

This book is dedicated to Professor Horst Bürkle. The professor was born in 1925 in Niederweisel (Hesse). He studied evangelical theology in Bonn, Tübingen, Köln and New York. His teachers included Karl Barth and Paul Tillich. In 1957 he received his doctorate in Hamburg. From 1959 to 1964 he was head of the Missionary Academy at the University of Hamburg. In 1964 he received his habilitation. From 1965 to 1968 he taught theology at the University of Kampala (Uganda). From 1968 to 1991 he was a professor at the University of Munich as director of the Institute for Missions and Religious Studies in the Department of Evangelical Theology. In 1973-75 he was vice-chancellor of the same university. He also gave guest lectures at the universities of Kampala (Uganda), Seoul (Korea), Kyoto (Japan) and Innsbruck (Austria). The most important books of his authorship are: *Dialog mit dem Osten* (Stuttgart 1965); *Einführung in die Theologie der Religionen* (Farmstadt 1977); *Missionstheologie* (Stuttgart 1979); *Der Mensch auf der Suche nach Gott - die Frage der Religionen* (Paderborn 1996). *The trilogy Schriften zum missionarischen Dialog* collects all the professor's articles, both from the Lutheran and Catholic periods. They are arranged around the dialogue in the service of Christian mission. Bürkle was also co-editor of *Lexikon für Theologie und Kirche* and the German version of *Communio*. In Poland, the Munich Theologian had a lecture at the Catholic University of Lublin in 1983 on

the occasion of the awarding of the Maximilian Kolbe Peace Prize to Reinhold Schneider and Dietrich Bonhoeffer. He gave two more lectures in Wrocław in 1994 at the Youth Forum and in 1999 during the Wrocław Pastoral Days. In 2003 he participated as a reviewer in Kurt Anglet's habilitation colloquium, which took place at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. In 2011 he gave a lecture in the Leopoldine Hall of the University of Wrocław at the international Academic Forum for Peace organized by the University of Wrocław: *Peace. A basic issue in the Christian Dialogue with Asian Religions*. As a tribute to Professor Bürkle's theology, Cardinal J. Ratzinger dedicated to him his *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Cardinal Ratzinger also wrote a foreword to a commemorative book dedicated to Professor Bürkle. On 11 December 2017, the author of the book mentioned Professor Bürkle in an interview with Pope Benedict XVI. In response, he heard words of respect and appreciation from the Pope for Professor Bürkle and his scientific achievements.

