



JACEK PĘKACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## BÓG NADZIEI NA TLE SPORU O „PUSTE PIEKŁO”

W Kościele katolickim w XX wieku doszło do istotnej zmiany w myśleniu na temat określenia zakresu zbawienia. Jakkolwiek podkreślano uniwersalizm Bożego odkupienia, zbawienie pozostawało przede wszystkim udziałem osób będących w jedności z Kościołem Rzymskim. Teologia katolicka, akcentująca ekskluzywizm zbawienia, podjęła próby reinterpretacji dotychczasowych ujęć *mysterium salutis* wskazując na możliwość zbawienia nie tylko chrześcijan, ale „wszystkich ludzi dobrej woli”<sup>1</sup>. Dlatego też pytanie postawione przez Hansa Ursa von Balthasara — „Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?”<sup>2</sup> — stało się całkowicie uzasadnione w kontekście ożywienia współczesnej myśli teologicznej.

Wielu teologów dokonując ponownej interpretacji Bożych przymiotów w perspektywie historiozbawczej doszło do przekonania, że skoro Bóg zbawia poprzez swoją sprawiedliwość oraz swoje miłosierdzie, dla człowieka jest Bogiem nadziei. Skutkiem takiego podejścia jest również pytanie o zakres i istotę chrześcijańskiej nadziei. Nadzieja odnosząca się do tej pory do rzeczy ostatecznych, w teologii posoborowej objęła swoim zakresem także doczesność człowieka.

---

<sup>1</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (dalej skrót: KDK). W zb.: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 2002, nr 22.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Przeł. S. Budzik. Tarnów 1998.

Nadzieja na to, że Bóg wypełni daną człowiekowi obietnicę zbawienia, stała się szczególnie żywa pod wpływem przyjęcia biblijnej perspektywy w interpretacji misteriów Wcielenia, Paschy i Sądu Jezusa Chrystusa.

## 1. Misterium Wcielenia

Współczesna teologia katolicka podejmując próbę ponownej refleksji nad znaczeniem zbawczego wydarzenia dotyczącego Jezusa Chrystusa, postawiła na nowo pytanie: czy wolno mieć nadzieję, że Bóg, który „tak umiłował świat”, ostatecznie wszystkich ze sobą pojedna? Odpowiedź, mając wymiar odnoszący się do nadziei, nigdy nie będzie mogła być ostateczna. Dlatego, jak się wydaje, teologia nadziei powszechnego pojednania nie rości sobie pretensji do jednoznacznych rozwiązań. Podejmując próby odpowiedzi, dzisiejsza teologia, bazując na biblijnym opisie wydarzenia, którym jest Jezus Chrystus, zwraca uwagę na pojednawczy wymiar wcielenia. Bóg jednając się z człowiekiem w Jezusie tym samym stał się doskonałym sakramentem pojednania. W Jezusie łączą się dwa wymiary owej jedności: pierwszy, odnoszący się do relacji Bóg-człowiek, można określić jako indywidualny, natomiast drugi, obejmujący relację człowiek-człowiek, można zdefiniować jako społeczny.

Najgłębszy sens wcielenia zawarty jest w słowach *Ewangelii*: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16), oraz: „[Bóg] pojednał nas ze sobą w Chrystusie” (2 Kor 5, 18). Zatem te dwa aspekty — miłość Boga do ludzi oraz płynące z niej pojednanie Boga z ludźmi w Chrystusie — można uznać za fundament chrześcijańskiej nadziei. Punktem wyjścia dalszych rozważań będzie ujęcie wcielenia jako pojednania Boga z ludźmi, które ma zostać dopełnione pojednaniem ludzi między sobą. Tak ukazana tajemnica wcielenia pozwala wyraźniej odkryć wypływający z niej inkarnacyjny model eklezjotwórczy, wpisujący się w teologię Vaticanum II.

### 1.1. Wcielenie jako pojednanie

Wcielenie dokonało się, aby „nas zbawić, pojednując nas z Bogiem” (KKK, nr 457). To pojednanie, jak zauważa św. Paweł w *Drugim Liście do Koryntian*, zrealizowało się już w Chrystusie (zob. 2 Kor 5, 19). Inkarnacyjny model pojednania, skądinąd coraz bardziej akcentowany we współczesnych ujęciach teologicznych, stanowi w pewnym stopniu przeciwagę dla podkreślanych w minionych wiekach opisów pojednania Boga z człowiekiem poprzez „Ofiarę pojednania”, czyli śmierć Jezusa na krzyżu. Posoborowa myśl teologiczna sięgając do

zakorzenionej w Kościele Wschodnim idei przebóstwienia wpłynęła znacząco na kształtowanie się we współczesnej teologii katolickiej inkarnacyjnych modeli soteriologicznych<sup>3</sup>. Wcielenie można uznać za sakrament przyszłego pełnego zjednoczenia (pojednania) człowieka z Bogiem, które teologia określa mianem Nieba. Unia hipostatyczna dwóch natur w Chrystusie stanowi eschatologiczną realizację obietnicy wspólnoty Boga z ludźmi. Kardynał Schönborn wyraził to słowami: „W Osobie Boga-Człowieka, w unii hipostatycznej, mamy najwyższą, najdoskonalszą wspólnotę pomiędzy Bogiem a człowiekiem”<sup>4</sup>. Ostatecznym celem dziejów każdego człowieka (indywidualnie), ale i całej ludzkości (społecznie), jest, zdaniem wiedeńskiego teologa, pojednanie rozumiane jako wspólnota (*communio*) z Bogiem. Pisze dalej wiedeński purpurat: „Sens dziejów polega obecnie na *anakephaleiosis* (rekapitulacji), czyli na zespoleniu całego stworzenia w Chrystusie”<sup>5</sup>.

Pojednanie Boga z człowiekiem nadaje mu właściwe znaczenie, czyli ukazuje prawdę, iż jest on ostatecznie powołany do komunii z Bogiem, będącym fundamentem jego egzystencji. Tym samym pojednanie wzywa człowieka do wspólnoty ludzi między sobą. Tak więc pojednanie we wcieleniu można przedstawić dwuwymiarowo: po pierwsze zachodzi na linii Bóg-człowiek i w konsekwencji kształtuje relację człowiek-człowiek. Tak ujęte *mysterium incarnationis* przełamuje indywidualizm zbawczy, dominujący w teologii przedpoborowej, na korzyść społecznego (wspólnotowego) wymiaru zbawienia. Dlatego też wspólnota eklezjalna stanowi konsekwencję oraz realizację przyjscia na świat Syna Bożego w ludzkim ciele.

## 1.2. Rola Wcielenia w myśleniu eklezjalnym

Choć współczesna teologia katolicka nie przypisuje początków Kościoła konkretnemu wydarzeniu z życia Jezusa, z punktu widzenia obecnej eklezjologii fakt wcielenia zajmuje istotne miejsce w opisie zbawczego zjednoczenia wszystkich ludzi w Chrystusie. Z perspektywy sporu o kształt soteriologii w aspekcie kontrowersji o „puste piekło” istotne zdaje się być podkreślenie uniwersalizmu wcielenia. W przeszłości Kościół katolicki opierając się w głównej mierze na zdaniu św. Cypriana, mówiącym, iż „poza Kościołem nie ma zbawienia”, oddalał możliwość zbawienia dla ludzi znajdujących się poza Kościołem rozumianym jako widzialna społeczność. W tej perspektywie myślenie o możliwości

<sup>3</sup> Zob. T. Dola, *Wcielenie*. Hasło w: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki. Lublin-Kraków 2002, s. 1314.

<sup>4</sup> Ch. Schönborn, *Bóg zesłał syna swego. Chrystologia*. Przeł. L. Balter. Poznań 2002, s. 388.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 389.

powszechnego zbawienia było niemal całkowicie nie do przyjęcia. Jednakże Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* zawarł naukę mówiącą o możliwości zbawienia także tych osób, które nie przynależą do tegoż Kościoła na mocy przyjętego chrztu. Vaticanum II wyjaśnił misterium Kościoła w ścisłej relacji do Chrystusa. „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem [...] wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KDK, nr 1). Istotny jest fakt, że w soborowej eklezjologii zjednoczenie ludzi z Bogiem nie odnosi się jedynie do rzeczywistych członków Kościoła katolickiego czy nawet chrześcijan w ogóle, lecz obejmuje swym zasięgiem cały rodzaj ludzki.

W świetle uniwersalistycznej koncepcji zjednoczenia Boga z ludźmi wcielenie można określić jako akt afirmacji każdego człowieka przez Boga. Bóg w wydaniu inkarnacji pojednał człowieka ze sobą. Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym* uczy, że Chrystus „poprzez wcielenie swoje zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (KDK, nr 22). *Novum* myśli soborowej wyraża się w wyjściu poza ramy ekskluzywistycznego myślenia eklezjalnego, praktycznie zamykającego drogę do zbawienia dla ludzi nieochrzczonych. Zjednoczenie Chrystusa z „każdym człowiekiem” stanowi podstawę do reinterpretacji założeń katolickiej eklezjologii, a co za tym idzie — również dotychczasowej soteriologii. Niniejszym zwrócono uwagę na fakt, iż to nie widzialny Kościół jest jedynym szafarzem i pośrednikiem zbawienia, lecz ze swej istoty jest nim Chrystus. Dopiero przez Chrystusa i w Chrystusie Kościół staje się „niejako sakramentem” zbawienia dla świata. W tym nurcie zasadę swojej eklezjologii sformułował Jacques Dupuis wnioskując, iż „trzeba zastąpić wąską perspektywę eklezjocentryczną perspektywą chrystocentryczną, bardziej uzasadnioną i jednocześnie szerszą”<sup>6</sup>.

Problem zbawienia w Kościele to również pytanie o istotę oraz potrzebę chrztu. W zasadzie niemal do Vaticanum II jako członków Kościoła powszechnego określano przede wszystkim ludzi włączonych do niego przez chrzest. Chrzest w Kościele katolickim stał się na wiele stuleci niemal wyłącznym wyznacznikiem przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa. Kwestia interpretacji przynależności do Kościoła wydaje się szczególnie istotna dla chrześcijańskiej soteriologii i problemu zbawienia wszystkich ludzi. Tajemnica Kościoła przeniknięta światłem wcielenia pozwoliła na wyjście ujęć soteriologicznych poza ramy Kościoła widzialnego (instytucjonalnego).

Dzieło zbawienia w Chrystusie urzeczywistniło się, a zarazem jest wydarzeniem nieustannie się urzeczywistniającym. To, co zostało zapoczątkowane

<sup>6</sup> J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*. Przeł. W. Zasiura. Kraków 1999, s. 196–197.

w momencie wcielenia, dopełniło się wolnym czynem Boga w Chrystusie, a Kościół „swoją tożsamość osiągnie dopiero wtedy, kiedy jako Kościół powszechny (*ecclesia universalis*) utożsami się z pojednaną ludzkością”<sup>7</sup>. Innymi słowy, Kościół powołany jest do tego, aby realizować i urzeczywistniać Boże zbawienie (rozumiane jako pojednanie) pośród całej ludzkości — także wobec tych ludzi (a może nawet przede wszystkim), którzy nie są włączeni do Kościoła poprzez chrzest. Zgodnie z przytoczoną wyżej nauką wyrażoną w dokumentach Soboru Watykańskiego II każdy człowiek objęty jest łaską Boga, niezależnie od fizycznego aktu chrztu<sup>8</sup>. Jakkolwiek nauka o pozachrześcielnej przynależności do Kościoła istniała w myśli teologicznej również przed Vaticanum II<sup>9</sup>, wydaje się, że dopiero współczesna teologia katolicka nadała szczególny wymiar możliwości zbawiania osób pozostających poza Kościołem widzialnym<sup>10</sup>.

### 1.3. Wspólnotowy wymiar zbawienia — Kościół jako wspólnota

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Anna Świderkówna, polska znawczyni *Pisma Świętego*, odnosząc się do tych słów, zaznaczyła w swej książce fakt, iż „człowiek jest stworzony do wspólnoty i dla wspólnoty”<sup>11</sup>. Tak ujęta antropologia stanowi w pewnym stopniu przeciwagę dla podkreślanego niejednokrotnie w minionych wiekach indywidualistycznej koncepcji człowieka<sup>12</sup>, stanowiącej *de facto* odejście od biblijnego obrazu istoty stworzonej. *Biblia* wyraźnie akcentuje „wspólnotowy wymiar osoby”<sup>13</sup>. Dla Izraelity człowiek nie był jednostką pozostającą jedynie w relacji ja-Bóg, lecz był ważną częścią triady ja-wspólnota-Bóg. Wydaje się, że te trzy płaszczyzny były wręcz nierozdzielne w oczach Dzieci Abrahama. Dlatego też nadzieja zbawienia w judaizmie miała zawsze bardziej wspólnotowy niż indywidualny wymiar<sup>14</sup>. W myśli chrześcijań-

<sup>7</sup> P. Neuner, *Eklezjologia — nauka o Kościele*. W zb.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Traktat VII. Red. W. Beinart. Przeł. W. Szymona. Kraków 1999, s. 288.

<sup>8</sup> Zob. *Chrzest oraz Chrzest pragnienia*. Hasła w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987, kol. 51–55.

<sup>9</sup> Zob. Neuner, *op. cit.*, s. 294–295.

<sup>10</sup> Zob. F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*. Kraków 2005. — E. Kotkowska, *Warunki interpretacji pojęcia doświadczenie pozaeklezyjne w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*. Mpis. WT UAM Poznań 2008.

<sup>11</sup> A. Świderkówna, *Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*. Kraków 2005, s. 18. Zob. też KKK, nr 372.

<sup>12</sup> Z. Kijas (*Homo creatus Est*. Kraków 1996, s. 142) wskazuje m.in. na rolę definicji osoby (jednostkowa substancja rozumnej natury) w ujęciu Boecjusza jako czynnika mającego znaczny wpływ na kształtowanie się autonomicznego obrazu jednostki. Zdaniem franciszkańskiego teologa, słabość określenia wczesnośredniowiecznego teologa wyraża się w braku odniesień do Trójjedynego Boga.

<sup>13</sup> P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*. Przeł. L. Rutkowska. Warszawa 1979, s. 24.

<sup>14</sup> Zob. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań 2005, s. 100.

skiej, będącej spadkobierczynią doświadczenia Izraela, pod wpływem rozwoju antropologii koncentrującej swoją uwagę na rozumieniu człowieka jako niezależnej jednostki wymiar społeczny nadziei uległ znacznemu zmarginalizowaniu. Doprowadziło to do tego, że „scholastyczna i potrydencka teologia nie znała na ogół wspólnotowego wymiaru chrześcijańskiej nadziei”<sup>15</sup>. Nadzieja zbawienia odnosiła się przede wszystkim do konkretnej osoby, nie zaś do wspólnoty. Zdaniem Waltera Kaspera, przejawem takiego stanu rzeczy było motto misji powszechnych: „Ratuj swoją duszę”. Kardynał poddając krytyce tę dewizę, postawił pytanie: „Czy można ratować własną duszę, nie ratując duszy, a także i ciała drugiego człowieka?”<sup>16</sup> Odpowiedź współczesnej teologii katolickiej zdaje się być w tej kwestii jednoznaczna. „Powołaniem rodzaju ludzkiego jest ukazywanie obrazu Boga i przekształcanie się na obraz Jedyne Syna Ojca” (KKK, nr 1877). Stwierdzenie to, umieszczone we wstępie drugiego rozdziału *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, odnoszące się do wspólnoty ludzkiej, stanowi odzwierciedlenie antropologii Vaticanum II (zob. KDK, nr 12). Społeczny wymiar człowieka wskazuje na wspólnotowy wymiar Kościoła.

Ujęcie Kościoła jako *communio* może stać się również punktem wyjścia współczesnych obrazów piekła. Skoro Kościół jako „wspólnota” stanowi antycypację nieba, piekło wobec tego należałoby określić jako jego antytezę. *Infernum* niejednokrotnie ukazywane było na przestrzeni wieków jako miejsce potępienia wspólne dla tych, którzy zostali skazani na wieczną karę. Co ciekawe, szczególnie w malarstwie utrwalił się obraz piekła jako pewnej zbiorowości, swoistej „wspólnoty w potępieniu”. Współczesne ujęcia piekła wskazują jednak na inny wymiar tej tajemnicy. Piekło jest radykalną samotnością. Opuszczeniem nie tylko przez Boga, ale również przez drugą osobę. Jak zauważa polski teolog nadziei powszechnego zbawienia, Waław Hryniewicz, piekło „jest stanem całkowitej samotności”<sup>17</sup>. Z tego faktu może wynikać, że wszędzie tam, gdzie człowiek zamyka się na ludzi, skazuje siebie na piekło już w tym życiu, albowiem — parafrazując słowa św. Cypriana — poza wspólnotą nie ma zbawienia.

## 2. Misterium Paschy

Przy założeniu, że zakres chrześcijańskiej nadziei zawiera się w oczekiwaniu pełnego zjednoczenia z Bogiem rozumianego jako pełnia życia, radykalnym zaprzeczeniem nadziei będzie doświadczenie śmierci będącej poniekąd anty-

<sup>15</sup> J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja na wyzwolenie człowieka*. Przeł. P. Leszan. Warszawa 1975, s. 107.

<sup>16</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*. Przeł. B. Białecki. Warszawa 1983, s. 228.

<sup>17</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka*. „Studia Theologica Varsaviensia” 1995, nr 2, s. 97.

cypacją piekła. Rozumienie śmierci zostanie tu ujęte w dwóch wymiarach — doczesnym i wiecznym, albowiem chrześcijańska nadzieja osiągnięcia pełni życia odnosi się również do życia w tym świecie. Doświadczenie śmierci zdaje się wykraczać poza ramy śmierci biologicznej.

Z punktu widzenia sporu o puste piekło istotne tutaj będą dwa chrystologiczne wydarzenia: śmierć Jezusa na krzyżu oraz Jego zstąpienie do otchłani. Teologia nadziei powszechnego zbawienia dopatruje się w tychże wydarzeniach źródła chrześcijańskiej nadziei na zbawienie wszystkich ludzi — szczególnie zstąpienie do otchłani stało się dla wielu współczesnych teologów ważnym elementem w opisach uniwersalistycznej koncepcji zbawienia.

## 2.1. Śmierci jako doświadczenie braku nadziei

Jednym z podstawowych problemów chrześcijańskiej antropologii jest wydarzenie śmierci człowieka. Śmierć wpisana jest w nieunikniony los każdej osoby. Stanowi definitywny i ostateczny kres ludzkiego bytowania na ziemi. Można powiedzieć, że zatrzymanie się na samym wydarzeniu, jest najgłębszym wyrazem braku nadziei i sensu ludzkiego istnienia, głęboka refleksja bowiem, zarówno teologiczna, jak i filozoficzna, nad istotą człowieka w ogólnej syntezie wskazuje na kruchość oraz skończoność ludzkiej egzystencji. Zdaniem Juana Alfaro, specyficzne ujęcie śmierci ludzkiej nie polega na przedstawieniu jej jako ostatniego etapu życia człowieka, lecz na „przeżywaniu śmierci jako końca”<sup>18</sup>, w sensie definitywnego przerwania wszelkich relacji istniejących w życiu doczesnym. Wypływa stąd naturalny lęk człowieka przed umieraniem będącym niejako, patrząc z perspektywy beznadziei, „skokiem w pustkę”. W takim ujęciu śmierć oznacza ostateczny kres dla człowieka — „nicość nie spełnionej egzystencji”<sup>19</sup>. Trwogę umierania, zdaniem Yvesa Congara, może powiększyć pojawiająca się w człowieku świadomość braku gotowości na pożegnanie się z własnym życiem. Autor przekonuje, iż czujemy, że: „mamy w sobie dość tchu, żeby pójść dalej — ale jest to dech bezsilny, ulotny, jałowy”<sup>20</sup>. Dlatego też nieprzewyciężony lęk umierania może doprowadzić do określenia wydarzenia śmierci jako absurdu, radykalnej porażki czy także nonsensu<sup>21</sup>.

Teologiczne ujęcia „*mysterium mortis*” w minionych wiekach napawały człowieka raczej trwogą i przerażeniem niż nadzieją, lecz nie tyle ze względu na

<sup>18</sup> Alfaro, *op. cit.*, s. 18.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*. Przeł. M. Węclawski. Warszawa 2000, s. 93.

<sup>20</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*. Przeł. A. Turowiczowa. Kraków 1968, s. 207.

<sup>21</sup> Zob. B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*. Przeł. M. Żerańska. Poznań 2002, s. 68.



skończoność ludzkiej egzystencji, ile bardziej z powodu możliwości „wiecznej śmierci”. Zdaniem Hryniewicza, wielu chrześcijan pod wpływem wizji Boga jako surowego sędziego zaczęło odczuwać lęk przed zbliżającym się w śmierci wyrokiem potępienia<sup>22</sup>. Bliskość śmierci nie tylko oznaczała nieuchronny kres życia, ale i wskazywała zbliżający się *dies irae* — Dzień Bożego gniewu, który w świadomości wielu chrześcijan potęgował lęk przed potępieniem. Dlatego też współczesna teologia katolicka stanęła w obliczu konieczności zrekonstruowania interpretacji wydarzenia kończącego ziemskie życie człowieka. Śmierć budząca lęk i trwogę, w świetle współczesnych ujęć teologicznych ukazujących kres ludzkiego życia na ziemi w konfrontacji z obrazem Boga, który poprzez swoją sprawiedliwość oraz miłosierdzie zbawia człowieka, a nie potępia, stała się na nowo źródłem nadziei.

## 2.2. Pascha jako źródło nadziei

Teologia przedsoborowa niemalże nie dopuszczała możliwości jakiegokolwiek ingerencji Boga w piekło<sup>23</sup> — bynajmniej nie w wymiarze zbawczym. Piekło ukazwane było jako miejsce wiecznego potępienia, zarówno dla upadłych aniołów, jak i dla ludzi potępionych. Teologia katolicka drugiej połowy XX wieku, próbując podkreślić zbawczy wymiar Paschy Chrystusa, skoncentrowała swoją uwagę na tajemnicy Jego zstąpienia do otchłani<sup>24</sup>. Z perspektywy teologii nadziei powszechnego zbawienia, wpisana w naukę krzyża prawda o zstąpieniu Jezusa do piekieł stanowi niezmiernie istotny element sporu o „puste piekło” ze względu na wypływającą z niej możliwość zbawienia osób pozostających w otchłani.

Współczesna teologia zwraca uwagę na fakt, iż wydarzenie krzyża, będącego „sprzeciwem Boga wobec cierpienia beznadziejnego i przezwyższaniem beznadziejności cierpienia przez wprowadzenie daru miłości tam, gdzie była nieczułość i obojętność”<sup>25</sup>, obejmuje swymi konsekwencjami również piekło. Poprzez solidarne z grzesznikami zstąpienie do otchłani Syn Boży przezwycięzył

<sup>22</sup> W. Hryniewicz, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*. Warszawa 2005, s. 131.

<sup>23</sup> H. U. von Balthasar (*Teologia misterium Paschalnego*. Przeł. E. Piotrowski. Kraków 2001, s. 170) komentuje ten fakt następująco: „Złą teologią jest aprioryczne ograniczenie tego zbawczego wydarzenia, kiedy jest się — zakładając określoną naukę o predestynacji i utożsamiając Hades (Gehenne) z piekłem — z góry przekonany, że Chrystus nie był w stanie wnieść zbawienia do „piekła właściwego” (*„infernus damnatorum”*). Późna scholastyka, idąc za niektórymi z Ojców Kościoła, wzniosła takie aprioryczne przeszkody”.

<sup>24</sup> W języku polskim dla określenia „otchłanie” stosuje się wyraz „piekła”. Za D. Kowalczykiem (*Bóg w piekle. Dwanaście wykładów o trudnych sprawach wiary*. Warszawa 2001, s. 68, przypis 1) zostanie tu przyjęte tożsame rozumienie dwóch terminów rozróżnianych w teologii: „piekło” oraz „piekła”. Oba wyrazy użyte zostaną dla ukazania stanu radykalnego oddzielenia od Boga.

<sup>25</sup> G. L. Müller, *Chryzologia — nauka o Jezusie Chrystusie*. W zb.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat V, s. 458.

beznadziejność piekła wprowadzając tam dar swojej miłości<sup>26</sup>. W ten sposób, jak zauważył von Balthasar, Chrystus sprawił, że „niebiański promyk wiary, miłości i nadziei rozjaśnił [...] otchłani”<sup>27</sup>. Takie ukazywanie tajemnicy zstąpienia do otchłani zdaje się różnić od wcześniejszych ujęć występujących w teologii zachodniej. Św. Tomasz z Akwinu próbując „złagodzić” naukę o surowości kar piekielnych, „wprowadził” do piekła element Bożego miłosierdzia przejawiający się w karaniu grzeszników „mniej niż na to zasługują”<sup>28</sup>. Wydaje się, że współczesne opisy zstąpienia Jezusa do piekieł, w inny sposób niż zaproponowany przez św. Tomasza, wyrażają istotę zbawczej obecności Syna Bożego w otchłani. Bliskość Chrystusa przełamuje samotność potępienia, będąc tym samym dla grzesznika niejako antycypacją nieba — Bóg pragnie wspólnoty z tymi, którzy cierpią z powodu niewyobrażalnej samotności. Chrystus zstępując do otchłani, przewyciężył „wszelkie możliwe opuszczenie człowieka, jego samotność, a więc także opuszczenie i samotność piekła”<sup>29</sup>, czyli to, co było skutkiem grzechu człowieka. Śmierć Syna Bożego stała się śmiercią grzechu<sup>30</sup>.

Zbawcze wydarzenie Paschy Chrystusa rozciąga się również na całą ziemską egzystencję człowieka. Papież Jan Paweł II zauważył, że chociaż Chrystus przewyciężył grzech i śmierć poprzez Paschę, cierpienie będące ich skutkiem nie zostało usunięte z doczesnego życia człowieka. Niemniej jednak Pascha Syna Bożego „na każde cierpienie rzuca nowe światło, które jest światłem zbawienia”<sup>31</sup>. W nawiązaniu do metaforyki światła Jerzy Szymik stwierdził za Balthasarem, że Jezus jest „Słowem-wszystko-wyjaśniającym”, czyli zgodnie z teologicznym rozumieniem, Słowem rozjaśniającym<sup>32</sup>. Cierpienie, ogarnięte mrokami grzechu, zostało w Chrystusie rozjaśnione Jego blaskiem.

Rozjaśnienie cierpienia światłem Paschy Chrystusa nie usuwa tego cierpienia w doczesności, ale nadaje mu nowy sens. W ten sposób krzyż Chrystusa okazuje się dla człowieka ratunkiem, wobec jego beznadziejnej samotności oraz beznadziejnego cierpienia. Von Balthasar wyraził pogląd, że wołanie Jezusa

<sup>26</sup> Zob. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursy von Balthasara*. Przeł. A. Wałęcki. Kraków 2005, s. 130.

<sup>27</sup> Von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 161.

<sup>28</sup> Cyt. za: *Mysli o Bożym miłosierdziu, wybór Nowicjat dominikanów 2001/2002*. Poznań 2002, s. 17. Zob. też: W. Granat, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*. W zb.: *Ewangelia miłosierdzia*. Red. T. Bielski. Warszawa-Poznań 1970, s. 43.

<sup>29</sup> E. Piotrowski, *Teatr Pana Boga (Hans Urs von Balthasar)*. Hasło w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Red. J. Majewski, J. Makowski. Warszawa 2003, s. 15.

<sup>30</sup> Zob. E. Schillebeeckx, *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*. Przeł. A. Zuberbier. Kraków 1966, s. 54–55.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Salofici doloris*, nr 15.

<sup>32</sup> J. Szymik, *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*. Katowice-Ząbki 2004, s. 151.

z krzyża (zob. Mk 15, 34) nie jest jedynie początkiem recytacji *Psalmu 22*, kończącego się triumfem i uwielbieniem Boga. Bazylejczyk konstatuje:

nie można tego, co dotyczy krzyża Chrystusa, zbagatelizować, jak gdyby Ukrzyżowany w niezmaconej łączności z Bogiem modlił się psalmami i umarł w Bożym pokoju<sup>33</sup>.

Stwierdzenie tego teologa jest w pewnym sensie odpowiedzią na przyjęty w katolickiej egzegezie pogląd mówiący o tym, że „wydany u kresu życia okrzyk jest tylko początkiem psalmu 22”<sup>34</sup>. Wejście Jezusa w samotność umierania nie znosi śmierci, ale staje się dla człowieka wyrazem nadziei, że w swoim opuszczeniu nie pozostanie sam. Dlatego też Chrystus jawi się jako jedyna prawdziwa nadzieja człowieka — „Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje” aż do końca“, do ostatecznego „wykonało się”<sup>35</sup>

### 3. Misterium Sądu

Tajemnica sądu w perspektywie nadziei powszechnego zbawienia w swoim zasadniczym punkcie zawiera w sobie pytanie o istotę ludzkiej wolności. Współczesna teologia katolicka zdaje się sugerować, że ludzka wolność, pomimo swej doniosłości, swoją ostateczną realizację osiąga dopiero w wyborze Boga. O człowieku można tym samym powiedzieć, iż jest prawdziwie wolny dopiero w momencie wyboru celu własnego powołania. Człowiek naznaczony grzechem niejednokrotnie doświadcza własnej ograniczoności oraz zniewolenia. Prawdę tę wyraził Sobór Watykański II słowami: „człowiek stwierdza swoją niezdolność do samodzielnego i skutecznego zwalczania zła, tak że każdy czuje się jak gdyby spętany więzami niemocy” (KDK, nr 13). Stąd w człowieku rodzi się potrzeba wyzwolenia. Tym, który przychodzi człowiekowi z pomocą, jest Chrystus-Prawda. Wyzwolenie jako skutek sądu prowadzi do odrzucenia własnych wyobrażeń o samowystarczalności. Człowiek jest powołany do życia z Bogiem, a w Nim do życia we wspólnocie ze wszystkimi ludźmi. Dlatego sąd staje się również miejscem prawdziwego pojednania.

#### 3.1. Nadzieja zbawienia wobec wolności człowieka

W teologicznej kontrowersji dotyczącej pustego piekła jednym z najtrudniejszych problemów jest tajemnica ludzkiej wolności, ponieważ „poszanowanie

<sup>33</sup> Zob. Von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 116. Podobne zdanie wyraził F.-X. Durrwell (*Ojciec Bóg w swoim misterium*. Przeł. W. Misztal. Kielce 2000, s. 76).

<sup>34</sup> J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 2005, s. 411.

<sup>35</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, nr 27.

naszej wolności, tak zasadnicze dla Bożej miłości, zawiera w sobie możliwość piekła”<sup>36</sup>. W punkcie wyjścia należałoby postawić pytanie sformułowane przez wielu współczesnych teologów: czy człowiek jest wystarczająco wolny, aby odrzucić Boży dar zbawienia, oraz czy skończona ludzka wolność może w sposób definitywny odrzucić zbawienie? O ile teologia przedsoborowa wyraźnie podkreślała sens i rolę ludzkiej wolności w wydarzeniu zbawienia, o tyle współczesna teologia katolicka zdaje się unikać jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii. Z jednej strony, część teologów skłania się do przyznania człowiekowi pełni wolności, w tym sensie że jest on w stanie definitywnie i ostatecznie odrzucić propozycję zbawienia w swoim życiu i skazać się zarazem na wieczne potępienie. W opozycji do niniejszego stanowiska można przedstawić pogląd głoszący, iż człowiek dopiero w misterium własnej śmierci, która stanowi w pewnym sensie wyzwolenie z wszelkich ograniczeń i uwarunkowań, będzie mógł rzeczywiście zrealizować swoją wolność opowiadając się „za” lub „przeciw” Bogu<sup>37</sup>. Chrześcijańskie nauczanie zajmuje takie stanowisko, iż wolność nie jest przez Boga jedynie dana, ale i zadana<sup>38</sup>. W tej perspektywie człowiek staje się tym, który jest wezwany do poszukiwania Boga w wolności. John O’Donnell w nawiązaniu do myśli Hansa Ursy von Balthasara wyraził ten pogląd słowami: „wolność jest poszukiwaniem Nieskończonego”<sup>39</sup>. Wolność, która jest poszukiwaniem, nie stanowi jedynie możliwości powiedzenia „tak” lub „nie” niezależnie od wszelkich uwarunkowań. Zdaniem Waltera Kaspera, „ludzka wolność [...] jest wolnością uwarunkowaną; jest ponadto w jakiejś mierze chybioną i przegraną wolnością”<sup>40</sup>. Dopóki ludzki wybór zależy w pewnym stopniu od tego, co jest wobec niego zewnętrzne, nie może człowiek dokonać w pełni wolnego wyboru<sup>41</sup>. Dopiero poznanie Prawdy staje się źródłem prawdziwej wolności i wyzwoleniem ze zniewalających uwarunkowań grzechu (por. J 8, 32). Prawda o upadku człowieka wiąże się nierozzerwalnie z kategorią kłamstwa, będącego antytezą prawdy. Grzech jako kłamstwo „degraduje człowieka, ponieważ nie pozwala mu osiągnąć jego pełni” (KDK, nr 13). W nauczaniu Soboru Watykańskiego II istota kłamstwa polega na przekonaniu, że człowiek jest w stanie „osiągnąć cel swojego życia poza Bogiem” (KDK, nr 13). W takim ujęciu człowiek odrzucając Stwórcę, odrzuca samego siebie — a w konsekwencji również własną wolność. W tej in-

<sup>36</sup> F. Varillon (rozmowa z Charlselem Ehlingerem), *Beauté du monde et souffrance des hommes*. Cyt. za: Sesbouié, *op. cit.*, s. 127.

<sup>37</sup> Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*. W zb.: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat XI, s. 74–76.

<sup>38</sup> Zob. Hryniewicz, *Bóg wszystkim we wszystkich*, s. 235.

<sup>39</sup> O’Donnell, *op. cit.*, s. 104.

<sup>40</sup> Kasper, *op. cit.*, s. 218–219.

<sup>41</sup> Zob. *ibidem*, s. 219.

terpretacji opowiedzenie się przeciwko Bogu można utożsamić w konsekwencji z opowiedzeniem się przeciwko sobie samemu, z zanegowaniem własnego „ja”. Wolność jawi się zatem jako przyjęcie lub odrzucenie swojego istnienia. Odrzucenie należy utożsamiać z kolei z zamknięciem się na łaskę Boga. „Czy zatem istnieją dusze, które się na nią trwale zamkną?”<sup>42</sup> Uczennica Edmunda Husserla, Edith Stein, odpowiada, iż „z zasady nie można odrzucić tej możliwości. Faktycznie jednak jest to nieskończenie nieprawdopodobne”<sup>43</sup>. Owo nieprawdopodobieństwo wynika przede wszystkim z samej istoty Bożej łaski. Według Teresy Benedykty od Krzyża łaska nie działa wbrew woli człowieka. „Wolność ludzka nie może być złamana przez wolność boską, nie może być przez nią także wyłączona, może jednakże zostać przez nią przechytrzona”<sup>44</sup>. Jakkolwiek samo słowo „przechytrzenie” ma pejoratywne znaczenie, nie należy w kontekście całości ujęcia Edith Stein rozumieć go jako działania wbrew woli człowieka. Rozstrzygające wydają się stwierdzenia na temat bezgraniczności łaski. Jak zauważa karmelitanka: „Zstępowanie łaski ku ludzkiej duszy jest wolnym czynem boskiej miłości. A dla jej rozprzestrzeniania się nie ma granic”<sup>45</sup>. W obliczu realnego zła Bóg nie narusza wolności człowieka, a jedynie wkracza „w wolność grzeszących swoją większą niż ona wolnością — miłości sięgającej otchłani”<sup>46</sup>.

### 3.2. Sąd jako wyzwolenie

Moment śmierci stanowi nieodwołalny i nieodwracalny moment historii każdego człowieka. Dlatego wolno stwierdzić, iż: „W śmierci spadają wszelkie maski, człowiek jawi się w całej swej prawdzie”<sup>47</sup>. Zanika możliwość wyboru, opowiedzenia się „za” lub „przeciw” Bogu. Człowiekowi nie udaje się już zakryć swoich grzechów żadnymi maskami, prawda o nim bowiem zostaje obnażona przez Tego, który jest Prawdą. Sąd odczytany w tej perspektywie jest dla człowieka nie tylko ukazaniem mu prawdy o jego grzechach, ale również faktycznym od nich wyzwoleniem. Przez sąd będziemy „uwolnieni [...] od wszelkich uwikłań we własne, zwodnicze konstrukcje”<sup>48</sup>. Jak wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem*, sąd dokonuje się już w tym świecie za pośred-

<sup>42</sup> E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, w: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitssterben*. Przeł. E. Pieciul. Cyt. za: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*. Red. E. Piotrowski, T. Węclawski. Poznań 2005, s. 394.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 394.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Ratzinger, *op. cit.*, s. 198.

<sup>47</sup> Schönborn, *op. cit.*, s. 403.

<sup>48</sup> T. Langan, *Sąd, który wyzwala*. Przeł. Z. Hanas. „Communio” 1987, nr 2, s. 85.

nictwem Ducha Świętego<sup>49</sup>. Rolą Ducha jest przekonywanie świata o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (zob. J 16, 8). Te trzy aspekty przyjścia Ducha Chrystus wyjaśnia słowami: „O grzechu — bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś — bo idę do Ojca i już mnie nie ujrzyecie; wreszcie o sądzie, bo władca tego świata został osądzony” (J 16, 9–11). Zatem posłannictwo Ducha Prawdy w stosunku do człowieka polega przede wszystkim na ukazaniu mu prawdy o jego własnym grzechu. Ujawnienie niewiary człowieka nie jest jednak tożsame z potępieniem. Jan Paweł II zauważa — „Cała ekonomia zbawcza odcina człowieka od „sądu“, czyli od potępienia”<sup>50</sup>. Sąd staje się tym samym dla człowieka oddzieleniem (*krisis*) od grzechu, będącego przyczyną zniewolenia. Przekonywanie o grzechu „ma na celu nie samo oskarżenie świata, ani tym bardziej — jego potępienie. Chrystus nie przyszedł na świat, aby go osądzić i potępić, lecz — by go zbawić”<sup>51</sup>. Również Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* wyjaśnił przyjście Chrystusa na świat w odniesieniu do wyzwolenia człowieka z mocy Złego. Świat został wyzwolony, aby „przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość” (KDK, nr 2). Takie ujęcie pozwala dostrzec ważną zasadę wyzwolenia. Jakkolwiek świat osiągnie swoją pełnię na końcu wieków, początek zbawienia dokonanego przez sąd, który wyzwala, dokonuje się już w świecie doczesnym.

Bonhoeffer pisze:

Chrześcijanin — inaczej niż wierzący w mit wybawienia — nie ucieka wciąż od ziemskich zadań i trudności — lecz musi — jak Chrystus („Boże mój, czemuś mnie opuścił?”) — wypić ziemskie życie aż do dna, i tylko wówczas, gdy to uczyni, jest przy nim Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, i on sam jest ukrzyżowany i zmartwychwstały z Chrystusem<sup>52</sup>.

Taka perspektywa pozwala spojrzeć na całe życie chrześcijanina, a pośrednio również na życie każdego człowieka, jako na zestawienie losu Chrystusa z losem każdego człowieka. Tylko godząc się na ukrzyżowanie z Ukrzyżowanym człowiek może doświadczyć zmartwychwstania ze Zmartwychwstałym. Jest to wyraz teologii św. Pawła zawartej w słowach: „Jeśli z Nim umieramy, z Nim też żyć będziemy” (Rz 6, 8). Sąd Boga nad Chrystusem dotyka również w konsekwencji każdego człowieka współumierającego z Nim. W pewnym sensie taka perspektywa sądu jest również przeciwstawieniem się gnostyckiej koncepcji zba-

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, nry 27–28.

<sup>50</sup> *Ibidem*, nr 28.

<sup>51</sup> *Ibidem*, nr 31.

<sup>52</sup> D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*. Przeł. K. Wójtowicz. Kraków 1999, s. 50.

wienia, pojmowanej jako „wyzwolenie z samego siebie”<sup>53</sup>. Zbawienie jako odnalezienie własnego losu w Bogu nie byłoby możliwe, jeżeli człowiek odrzuciłby samego siebie, istotą zbawienia bowiem nie jest uwolnienie od siebie, lecz od tego, co przeszkadza być sobą<sup>54</sup>. Sąd nie powinien być w konsekwencji postrzegany jednostronnie — jako wyzwolenie „od” grzechu, ale zgodnie ze słowami św. Pawła, sąd prowadzi „ku” wolności (zob. Ga 5, 1), dzięki której człowiek może prawdziwie pojednać się z Bogiem.

### 3.3. Sąd jako pojednanie

„W sądzie dokonuje się pojednanie z Bogiem i między ludźmi”<sup>55</sup>. Pogląd wyrażony przez Dietricha Bonhoeffera stanowi nieodłączny skutek wyzwolenia człowieka z jego grzechu. Wyzwolenie z własnego egoizmu, ze skierowania ku sobie prowadzi do odkrycia właściwego celu swojego powołania. Ponieważ człowiek został stworzony na obraz Boga, jest on powołany do odtwarzania tego obrazu (zob. KKK, nr 381). Ludzkie działanie powinno się objawiać w jego byciu-dla-innych, albowiem człowiek został stworzony do wspólnoty i dla wspólnoty. Jednak w skutek grzechu ludzie zwrócili się „ku własnej drodze” (Iz 53, 6). Przez grzech pierwszych rodziców „ustalona dzięki pierwotnej sprawiedliwości harmonia, w której żyli, została zniszczona, [...] jedność mężczyzny i kobiety została poddana napięciom. [...] Została zerwana harmonia ze stworzeniem” (KKK, nr 400). W tym syntetycznym ujęciu *Katechizm Kościoła Katolickiego* ukazuje drastyczne skutki ludzkiego wyboru. Grzech spowodował podział w dwóch wymiarach: ludzi między sobą oraz ludzi z Bogiem. Jak uczy dalej *Katechizm*, „błąd człowieka polegał na tym, że „chciał być jak Bóg”, ale „poza Bogiem i przed Bogiem, a nie według Boga”” (KKK, nr 398). To fundamentalne wyobrażenie o własnej samowystarczalności stało się przyczyną upadku człowieka i jego wewnętrznego rozbicia, w wymiarze indywidualnym i społecznym. Całe życie ludzi stało się nieustanną i „dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, światłem i ciemnością” (KDK, nr 13). Wspólnota życia z Bogiem, do której człowiek jest powołany, stała się tym samym niemożliwa. Przepaść grzechu była dla ludzi nie do przewyciężenia. Bóg mimo niewierności człowieka nie pozostawił go samego. Dał On swemu ludowi obietnicę zbawienia, zapowiedź odnowienia zniszczonej wspólnoty. Ostatecznym wypełnieniem Bożej obietnicy jest przez Ojca posłany Syn, dla nas i dla naszego zbawienia. W Chrystusie na nowo cała ludzkość została pojednana. Św. Paweł opisując zjednoczenie, jakie dokonało się

<sup>53</sup> A. Geshé, *Przeznaczenie*. Przeł. A. Kuryś. Poznań 2006, s. 32–33.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>55</sup> Bonhoeffer, *op. cit.*, s. 43.

w Bogu, podkreślił, że pojednanie objęło „[wszystko] to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). W Chrystusie Bóg („to, co w niebiosach”) pojednał się z ludzkością („to, co na ziemi”).

W świetle słów zawartych w *Ewangelii według świętego Jana* sąd w wymiarze doczesnym opiera się na opowiedzeniu się „za” lub „przeciw” Chrystusowi (zob. J 8, 18–21). Wybierając Chrystusa, człowiek dostępuje pojednania z Bogiem, odrzucając Go, skazuje się na samopotępienie. Trwanie w oddzieleniu od źródła życia do końca dni może w rezultacie oznaczać dla człowieka stan wiecznego samopotępienia. Taka perspektywa pozwala uchwycić istotną prawdę o Bogu: „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony” (J 8, 17). Bóg nie potępia człowieka, zawsze pozostaje dla niego Bogiem zbawienia. Dlatego współczesna teologia szukając możliwych dróg zbawienia wszystkich ludzi, wskazuje na obraz Boga, który jako Sędzia nie potępia, lecz zbawia. Prawdziwym obrazem Boga Niewidzialnego jest Jezus Chrystus, który — jak podkreśla Raymund Schwager —

nie zadowolił się jedynie zapowiedzią piekła wobec zawodzącej wolności.

Jako Dobry Pasterz poszedł za nią nawet w jej zatracenie, aby w miejscu najbardziej oddalonym od Boga [...] raz jeszcze o nią zabiegać<sup>56</sup>.

Dlatego zdaniem wielu współczesnych teologów katolickich, wolno mieć nadzieję, że prawda o Bogu będącym źródłem i definitywnym celem życia ostatecznie wszystkich wyzwoli, że „zasadnicza kara piekła, [która] polega na wiecznym oddzieleniu od Boga” (KKK, nr 1035), zostanie oddalona przez pojednanie z Nim. Obraz Boga nadziei jest obrazem Boga, który, pozostając sprawiedliwy i miłosierny, nie chce „niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia” (2 P 3, 9), a w rezultacie do pojednania z sobą i ze wszystkimi ludźmi. Kościołowi nie wolno wyrażać pewności, że wszyscy będą zbawieni, albowiem ostatecznie słowo zawsze należy Boga. Lud pielgrzymujący może mieć jedynie nadzieję, iż ostatnim słowem skierowanym do ludzi będzie Słowo, które nie zostało posłane na świat, aby go potępić, ale po to, aby świat przez Nie został zbawiony (zob. J 3, 17).

<sup>56</sup> R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*. Przeł. J. Hanusz. Tarnów 2002, s. 148.



**God of hope over against “empty hell controversy”****A b s t r a c t**

This article is an attempt to show the image of God of hope over against so-called “empty hell controversy” in the Catholic theology of the second half of the twentieth century. Since mercy and justice are an expression of the saving action of God for man, God is the ultimate foundation of human hope. The aim of the study was to show grounds of the image of the God of hope. Since the dispute over empty hell refers to the salvation of all men, sources of the universalistic concept of salvation were shown here in relation to the events of Jesus Christ. First of all, it emphasized the incarnation as the cornerstone of reconciliation of all in Christ. In addition, the Easter event, with particular emphasis on Christ’s descent into Hades, is being read as an event encompassing the whole of humanity. Crowning article was an indication of the mystery of the judgment as a mystery of man’s liberation from sin and reconciliation with God. To sum up, paraphrasing the words of John Paul II, one can say that justice and mercy are the two wings on which man rises to the mystery of salvation.