



O. JAN STRUMIŁOWSKI OCIST

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

JANCIST@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0003-1547-8309

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2025.015>

KRYTYKA WSPÓŁCZESNEJ HIPOTEZY SĄDU SZCZEGÓŁOWEGO ROZUMIANEGO JAKO SAMO-OSĄD CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE HERMENEUTYKI TEOLOGICZNEJ I INTEGRALNOŚCI DEPOZYTU WIARY

Abstrakt: Współcześnie zarówno w teologii, jak i duszpasterstwie bardzo powszechnie przyjmuje się interpretację sądu szczegółowego, według której podmiotem sądu jest nie sam Bóg, ale człowiek, który osądza siebie w obliczu prawdy Bożej. Hipoteza ta jest stosunkowo nowa. W artykule zatem zostaje podjęta kwestia zasadności i poprawności takiej interpretacji. Po pierwsze zostaje postawione pytanie, czy tak istotna zmiana interpretacyjna, która wprost zrywa z dosłownym przekazem Ewangelii jest z teologicznego punktu widzenia uzasadniona. Po drugie analizie zostaje poddana kwestia skutków oddziaływania takiej hipotezy na inne dziedziny i kwestie teologiczne. Integralność wiara sprawia, że zmiana w jednym artykule wiary może za sobą pociągać zmiany w innych artykułach, które nie zawsze są oczywiste.

Słowa kluczowe: eschatologia, sąd szczegółowy, hermeneutyka teologiczna, tradycja.

Abstract. A critique of the contemporary hypothesis of particular judgment understood as human self-judgment in the context of theological hermeneutics and the integrity of the deposit of faith. In contemporary theology and pastoral practice, it is widely accepted to interpret the particular judgment in such a way that the subject of judgment is not God Himself, but the human being, who judges themselves in the face of God's truth. This hypothesis is relatively new. Therefore, the article addresses the va-

lidity and correctness of such an interpretation. First, the question is raised whether such a significant interpretative shift, which directly breaks with the literal message of the Gospel, is justified from a theological perspective. Second, the article examines the impact of this hypothesis on other theological fields and issues. The integrity of faith implies that a change in one article of faith may lead to changes in other articles, which are not always immediately apparent.

Keywords: eschatology, particular judgment, theological hermeneutics, tradition.

WSTĘP

Współcześnie jedną z popularniejszych interpretacji sądu szczegółowego w eschatologii katolickiej jest hipoteza, według której nie jest on suwerennym działaniem Boga osądzającego człowieka zaraz po śmierci, lecz raczej procesem, w którym człowiek sam dokonuje osądu nad sobą w obliczu w pełni objawionej Prawdy Bożej. Niniejszy artykuł ma na celu krytyczną analizę tej koncepcji – zwanej dalej „hipotezą samo-osądu” – w kontekście jej zgodności z tradycyjnym nauczaniem Kościoła oraz jej implikacji teologicznych. Celem badania jest odpowiedź na dwa pytania: (1) czy taka reinterpretacja mieści się w granicach dopuszczalnej hermeneutyki teologicznej oraz (2) jakie problemy teologiczne wynikają z jej przyjęcia. Aby osiągnąć wskazany cel proces badawczy złożony będzie z następujących po sobie kroków: przedstawienie hipotezy w jej genezie oraz w najistotniejszych zarysach u najważniejszych jej przedstawicieli (paragraf 1); osadzenie owej hipotezy w kontekście tradycyjnych wypowiedzi Magisterium na temat sądu szczegółowego (paragraf 2); analizę hermeneutycznych podstaw reinterpretacji aktu sądu, która zakłada zmianę podmiotu sądzącego lub jego redukcję jedynie do działania ludzkiego (paragraf 3); konfrontację badanej hipotezy z integralnością depozytu wiary (paragraf 4).

Dotychczasowy stan badań wskazuje na rosnące zainteresowanie eschatologią, w tym sądem szczegółowym, zwłaszcza w kontekście prób pogodzenia Bożej sprawiedliwości z miłosierdziem¹. Brakuje jednak kompleksowych opracowań krytycznie odnoszących się do hipotezy samo-osą-

¹ Wacław Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei* (Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, 1989),

du, której kontrowersyjność polega na zmianie podmiotu sądu – nie jest nim już Bóg, lecz sam człowiek. Analizowana hipoteza nie podważa wprost artykułu wiary o Bożym sądzie – nadal wyznajemy, że Bóg jest Sędzią – ale radykalnie zmienia rozumienie charakteru tego sądu. Pojawienie się tej reinterpretacji wynika z trudności w pogodzeniu obrazu Boga, który jest miłością, z ideą wymierzania kary potępienia, co dla współczesnej wrażliwości religijnej bywa problematyczne. Nowe podejście pozwala połączyć Bożą sprawiedliwość (sąd dokonuje się wobec ostatecznej prawdy Bożej) z miłosierdziem (które unika karania). Pochodną tego myślenia jest teza, że Bóg nie stosuje żadnej kary – ani w doczesności, ani w wieczności.

Taka perspektywa odpowiada współczesnym potrzebom duchowym, ale odbiega od tradycyjnych sformułowań eschatologicznych, które wyraźnie wskazują na Boga jako aktywnego Sędziego wymierzającego sprawiedliwość, niekiedy z karą potępienia.

1. HIPOTEZA SAMO-OSĄDU WE WSPÓŁCZESNEJ ESCHATOLOGII

Poddanie krytyce koncepcji samo-osądu wymaga zarysowania i przedstawienia jej istoty. W tym celu wystarczające będzie przywołanie trzech reprezentatywnych przykładów jej adaptacji u takich teologów jak Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar i Joseph Ratzinger. Wcześniej jednak, dla nakreślenia kontekstu przedstawiony zostanie zarys genezy tej koncepcji.

Omawiana hipoteza jest związana treściowo z wcześniejszą, tzw. hipotezą ostatecznej decyzji człowieka w momencie śmierci. Sięga ona swoimi korzeniami rozważań Kajetana (Tomasza de Vio), swoje pierwsze ujęcie zawdzięcza Heinrichowi Klee, po czym podejmowana była przez innych teologów i filozofów, jak np. Hans-Eduard Hengstenberg² czy Palémon Gloireux³. Niemniej powszechnie uznaje się, że najbardziej reprezentatywnym

95–104; Tadeusz Dionizy Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2006), 105–110.

² Andrzej Dańczak, „Losy Endentscheidungshypothese L. Borosa: próba retrospekcji,” *Collectanea Theologica* 79, no. 3 (2009): 62–63.

³ Wojciech Juszkievicz, „Hipoteza ostatecznej decyzji. Filozoficzne ujęcie koncepcji śmierci Ladislausa Borosa,” *Zeszyty Naukowe KUL* 57, no. 1 (2015): 67.

teologiem organicznie przedstawiającym ową koncepcję jest Ladislaus Boros⁴. Ujęcie Borosa zaś, co warto również odnotować, jest zależne od poglądów Karl Rahnera⁵, który jest także prekursorem koncepcji samo-osądu, rozpatrywanej w niniejszym artykule. Rahner twierdzi bowiem, że w chwili śmierci człowiek po raz pierwszy w swoim życiu osiąga stan pełnej wolności i doskonałej świadomości, dzięki czemu zyskuje szansę osiągnięcia pełnego osobowego aktu ludzkiego⁶. Moment śmierci jest zatem momentem spełnienia woli i świadomości, jak i momentem odsłonięcia rzeczywistości, co sprawia, że człowiek może ostatecznie podjąć decyzję w pełnym świetle prawdy ostatecznej.

Podobieństwo do koncepcji samo-osądu jako aktu ludzkiego, a nie Bożego jest nad wyraz jaskrawe. W obu koncepcjach podmiotem działania jest człowiek. W koncepcji ostatecznego wyboru aktem tym jest akt woli wobec odsłaniającej się rzeczywistości ostatecznej. W koncepcji samo-osądu nie mamy do czynienia z wyborem, lecz z sądem – czyli aktem, którego środek ciężkości zostaje przeniesiony z woli bardziej ku aktowi poznania. Niemniej sąd wiąże się nie tylko z biernym poznaniem lecz również z ogłoszeniem werdyktu, który jest także aktem woli.

Godny odnotowania jest także fakt, że pierwsza z koncepcji spotkała się z mocną krytyką, która dotyczyła takich kwestii jak niebiblijność, specyficzne rozumienia śmierci, czy w końcu uznawanie decyzji w śmierci jako absolutnie fundamentalnej i determinującej do tego stopnia, że nie uwzględnia ona wcześniejszych decyzji życiowych jako istotnych dla losu człowieka, co upodabnia ów ostateczny akt decyzji do aktu anielskiego⁷. Spektrum i charakter krytycznych uwag pozwala dostrzec, że tracą one swoje zastosowanie w koncepcji samo-osądu.

Pierwszym z istotnych prekursorów hipotezy samo-osądu, jak wspomniano, jest K. Rahner, który również przychylił się ku koncepcji ostatecznego wyboru. Z jego tekstów można wywnioskować, że rozumiał on sąd

⁴ Joachim Nowak, „Śmierć jako w pełni personalny akt człowieka w świetle koncepcji ostatecznej decyzji,” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 33 (2013): 229.

⁵ Joachim Nowak, „Poglądy K. Rahnera na koncepcję ostatecznej decyzji,” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 25 (2005): 289.

⁶ Nowak, „Śmierć jako w pełni personalny akt,” 236.

⁷ Dańczak, „Losy Endentscheidungshypothese,” 66–69.

szczegółowy w ścisłej łączności z sądem ostatecznym. Kontekstem sądu jest ostateczne spełnienie człowieka z Bogiem, które dokonuje się po śmierci, będącej zakończeniem osobowych dziejów wolności – co sprawia, że osoba ludzka osiąga swój definitywny kształt. Człowiek w swojej ostateczności, ukształtowanej przez własne życie, spotyka się z prawdą absolutnej miłości Boga. Owa absolutna miłość Boga została już objawiona we wcieleniu, zmartwychwstaniu, a nade wszystko w misterium paschalnym Chrystusa⁸. W momencie sądu dochodzi zatem do spotkania z tą przemożną prawdą o miłości Boga oraz z prawdą o ostatecznym kształcie człowieka. Akt sądu dokonuje się w kontekście chrystocentrycznym, co oznacza, że w tym spotkaniu nie mamy do czynienia tyle z aktem jurydycznym, co z aktem rozpoznania i identyfikacji – w pełni ukształtowanego przez własne decyzje człowieka z prawdą miłości Boga objawioną w Chrystusie. Skutkiem tego jest albo ostateczne przyłgnięcie do Boga w miłości, albo ostateczne odrzucenie Go. Sąd indywidualny jest zatem niczym innym jak odsłonięciem prawdy o relacji człowieka względem Boga, która częściowo formuje się w dziejach ludzkiego życia⁹.

Również Hans Urs von Balthasar skłania się ku podobnej perspektywie rozumienia sądu szczegółowego. Mówi on wprost o samo-osądzie, który polega na nagłym postawieniu człowieka w perspektywie ostatecznej prawdy o samym sobie. Umieszcza ów samo-osąd w kontekście powszechnego procesu ostatecznego odsłonięcia prawdy Bożej, co pozwala mu wyciągnąć wniosek, że dla dokonania sądu wystarczy samo objawienie prawdy¹⁰. W wywodach bazylejczyka na temat sądu wyraźnie widoczna jest zależność hipotezy samo-osądu od hipotezy ostatecznej decyzji, które razem osadzone są w perspektywie uzasadnienia nadziei na zbawienie wszystkich¹¹.

Joseph Ratzinger, podejmując rozważania o sądzie, wprost wskazuje na zagadnienie właściwej identyfikacji podmiotu sądu. Zauważa, że prze-

⁸ Antoni Badura, „Chrystologiczny wymiar eschatologii w ujęciu K. Rahnera,” *Studia Koszaliński-Kołobrzeskie* 3–4 (1994/95): 65.

⁹ Karl Rahner, „Das leben der Toten,” w *Schriften zur Theologie Band IV*, red. Karl Rahner (Einsiedeln–Zürich–Köln: Benziger Verlag, 1960), 434.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni*, tłum. Stanisław Budzik (Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1998), 97.

¹¹ Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję*, s. 98–99.

kaz biblijny wskazuje na podmiot sądu identyfikowany zarówno z Bogiem, Chrystusem, Apostołami, jak i można znaleźć miejsca, które sugerują, że sąd odbywa się wobec słowa Bożego¹². Następnie stwierdza, że na podstawie współlistnienia, komplementarności oraz symetryczności miejsc traktujących o sądzie Chrystusa i oddziaływaniu Jego słowa można dokonać oczyszczenia chrystologii, które sprowadza się do jednoznacznego stwierdzenia, że Chrystus nikogo nie skazuje¹³. Oczywiście wniosek ten jest wyciągnięty jedynie na podstawie współlistnienia różnych przekazów, różnorako identyfikujących podmiot sądu, przy czym, paradoksalnie, najczęściej podmiotem jest Bóg i Chrystus, a jedynie niektóre fragmenty wskazują, że pośrednim podmiotem jest człowiek działający wobec prawdy słowa Chrystusowego. Rzeczywistą przyczyną twardego wykluczenia możliwości dokonywania sądu przez Chrystusa czy Boga u Ratzingera jest mniemanie, że Chrystus potępiający tym samym stawałby się przyczyną potępienia – na co kardynał w swoich wywodach wskazuje¹⁴. Warto w tym kontekście zauważyć, że tak postawiona kwestia zawiera w swoim założeniu błędne utożsamienie przyczyny i instancji. Przyczyną kary odbywanej przez przestępcę nie jest sędzia, lecz jego przestępstwo. Jednocześnie nie oznacza to, że albo przestępstwo, albo sprawiedliwość, albo też sama zbrodnia są podmiotem sądu.

Kardynał tymczasem, podobnie jak poprzedni dwaj teolodzy, uzasadnia fakt osądzenia odsłonięciem ostatecznej prawdy i postawieniem człowieka w jej świetle, tonując jednak radykalizm wypowiedzi stwierdzeniem, że ową prawdą, która jest przyczyną sądu, jest sam Bóg – i w takim znaczeniu jest On sędzią¹⁵. Takie postawienie sprawy pozwala Ratzingerowi priorytetowo wyeksponować działanie Boga, które jest działaniem zbawczym, działaniem na rzecz człowieka, którego celem jest ocalenie. Sąd nadal źródłowo pozostaje przypisany Bogu, ale jest już czymś bardziej pasywnym, wynikającym z natury Boga, tożsamej z Prawdą. To z kolei pozwala wskazać graniczną linię sądu, która jest tożsama z aktem wiary. Wiara jest

¹² Joseph Ratzinger, „Eschatologia – śmierć i życie wieczne,” w Joseph Ratzinger, *Opera Omnia*, tom X (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), 195.

¹³ Ratzinger, „Eschatologia,” 195.

¹⁴ Ratzinger, „Eschatologia,” 195–196.

¹⁵ Ratzinger, „Eschatologia,” 196.

momentem przyznania się do Chrystusa, zatem jej obecność lub brak stanowią kryterium sądu¹⁶.

Wszyscy trzej przedstawiciele podobnie opisują sam proces sądu. Zgodni są co do tego, że dla ujęcia jego istoty wystarczające jest istnienie obiektywnej prawdy Bożej, wobec której dokonuje się akt rozpoznania własnej kondycji przez człowieka. Również zgodni są co do tego, że aktywny udział Boga w osądzaniu człowieka (dopuszczający potępienie) może sugerować akt Boży, który trudno jest pogodzić z Jego nieskończoną miłością zbawczą. Z tego względu wnioskuje, że należy tenże akt Boga w interpretacji sądu zredukować.

2. KONFLIKT Z TEZAMI TRADYCYJNYMI

Główny problem z nowymi interpretacjami, według których sąd sprowadza się do aktu samo-osądu w świetle prawdy Bożej, wiąże się z odejściem od sposobu, w jaki ten temat ujmują Pismo i Tradycja. W tekstach biblijnych Nowego Testamentu oczywiście można znaleźć również takie wersety, które wskazują, że sąd jest odniesieniem ostatecznej postawy człowieka do Chrystusa, co umożliwia dostrzeżenie w nim komponentu ludzkiej samoświadomości w obliczu pełnego odsłonięcia prawdy o Chrystusie. Niemniej w świadectwie biblijnym dominują jednak obrazy sądu jasno wskazujące, że podmiotem osądzającym jest Chrystus. Świadczą o tym teksty, w których to Chrystus wprost wydaje wyrok, np.: „Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny” (Mt 25, 41), lub w których On sam osądza nietożsamość potępionych z Jego osobą, jak np.: „Zaprawdę, powiadam wam, nie znam was” (Mt 25, 12).

W kontekście nauczania Kościoła na temat sądu szczegółowego sytuacja jest bardziej złożona. Teksty biblijne mówiące o sądzie nie rozróżniają wyrażnie i jednoznacznie sądu ostatecznego od szczegółowego. Wyrażne rozróżnienie zostało dokonane przez Magisterium w kontekście potrzeby sformułowania odpowiedzi na pytanie o los osób, które odeszły przed dokonaniem się sądu ostatecznego. W tym kontekście Kościół stwierdza, że

¹⁶ Ratzinger, „Eschatologia,” 196.

los zmarłych zostaje rozstrzygnięty natychmiast po śmierci. Ze względu na przedmiot, który Magisterium podejmowało się rozstrzygnąć, wypowiedzi te nie skupiają się na określeniu, kto jest faktycznym sądzącym: Chrystus czy człowiek, który ma być sądzony – ta kwestia wydawała się oczywista. Z tego powodu orzeczenia Magisterium nie opisują samego procesu sądu szczegółowego, lecz określają możliwy stan, w którym dusza znajduje się zaraz po śmierci. Takie sformułowania dopuszczają dzisiaj tak daleko idącą interpretację, w której nie uwzględnia się aktywnego działania Boga w procesie osądu. Taki ton cechuje na przykład wypowiedzi Benedykta XII w konstytucji „Benedictus Deus”¹⁷ czy Bullę unii dla Greków Soboru Florenckiego¹⁸. Jeszcze bardziej otwarty na taką interpretację jest *Katechizm Kościoła katolickiego*, który stwierdza zarówno, że sąd należy do Syna, jak i to, że Syn nie przyszedł, aby sądzić, lecz zbawić, przez co w tym życiu człowiek odrzucający łaskę Chrystusa już sam siebie osądza¹⁹. Tak wyraźne stwierdzenie samo-osądu niekoniecznie jednak musi oznaczać, że Syn nie dokonuje sądu, lecz podkreśla winę i odpowiedzialność za potencjalną karę tego, który odrzuca Chrystusa. Świadczy o tym następna wypowiedź Katechizmu o sądzie, która jasno stwierdza, że to Chrystus wyjawi zamiary serc i odda każdemu według jego czynów²⁰. W odniesieniu ściśle do sądu szczegółowego Katechizm zaznacza tymczasem, że chodzi o proces odniesienia życia ludzkiego do Chrystusa²¹, co umożliwia interpretację, w której podmiotem sądu jest zarówno sam człowiek, jak i Chrystus.

Tradycja rozumienia sądu aż do współczesności mocno akcentowała władzę sądowniczą Chrystusa, aczkolwiek dopuszczała lub zakładała również, że człowiek w momencie sądu poznaje pełną prawdę o stanie swojej duszy i utożsamia się z nią w taki sposób, że w pełni ją przyjmuje, a nawet poniekąd pragnie wyroku, który przypada mu w udziale. Nagroda nieba jednak nie jest nagrodą oderwaną od relacji z Chrystusem, lecz jest w isto-

¹⁷ Benedykt XII, „Benedictus Deus,” w *Breviarium Fidei*, red. Ignacy Bokwa (Poznań: Księgarnia świętego Wojciecha, 2007), nr 263 i 265.

¹⁸ Sobór Florencki, „Bulla unii dla Greków,” nr 14–16, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 3, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003).

¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 678–679.

²⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 682.

²¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1022.

cie przyłgnięciem do Boga w Chrystusie. Podobnie kara piekła nie jest jedynie karą za czyny, oderwaną od relacji z Bogiem, ale stanowi utrwalony stan sprzeciwu i odrzucenia Boga.

Problemem zatem nie jest to, że współczesne interpretacje sądu kładą akcent na fakt, że ów sąd w swojej prawdzie dokonuje się także w sercu człowieka i że człowiek w swojej woli oraz poznaniu sam zgadza się, a nawet w pewien sposób wybiera swój los ostateczny, lecz to, że taka interpretacja wyklucza rozumienie, według którego pierwszym podmiotem dzierżącym i wykonującym władzę sądzenia jest Chrystus. Współcześnie mówi się, że to człowiek sam siebie osądza, by móc stwierdzić, że Bóg nie dokonuje w sposób aktywny sądu, a zwłaszcza nie dokonuje aktu potępienia, co – jak wspomniałem – stanowi odejście od świadectwa Pisma i Tradycji.

3. HERMENEUTYKA TWIERDZEŃ ESCHATOLOGICZNYCH

Kolejnym etapem procesu badawczego jest analiza metodologiczna. Innymi słowy, należy przyjrzeć się i zastanowić czy zmiana lub redukcja podmiotu aktu jakiegoś wydarzenia, z pominięciem literalnego znaczenia świadectwa Objawienia jest uzasadniona z teologicznego punktu widzenia. W tym paragrafie ze względu na brak doprecyzowanych norm w tej materii przez Magisterium, będziemy musieli posłużyć się metodą indukcyjną, która posiada swoje ograniczenia. Przyjrzymy się zatem analogicznym wypowiedziom biblijnym i ich interpretacjom, by ukazać, czy w tradycji możemy znaleźć precedensy uzasadniające tak daleko posuniętą reinterpretację. Przedmiotem analizy będą wypowiedzi biblijne, które szczególnie wydają się być problematyczne ze względu na literalne przypisywania Bogu jakiegoś sprawstwa.

Jedna z fundamentalnych norm hermeneutyki teologicznej zakłada, że rzeczywistość Boska jest radykalnie odmienna od rzeczywistości stworzonej. Stworzenie nosi na sobie odcisk podobieństwa do swojego Stwórcy, jednakże, jak stwierdza IV Sobór Laterański, ludzki sposób mówienia o Bogu cechuje daleko większe niepodobieństwo niż podobieństwo²².

²² Sobór Laterański IV, Konstytucje, nr 2,7, w *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 2, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003):

Ze względu na powyższą zasadę interpretacja odchodząca od dosłownego i literalnego znaczenia treści biblijnych jest jak najbardziej uzasadniona. Dotyczy to zwłaszcza wyrażen antropomorfizujących, jak np. te z Księgi Rodzaju o odpoczynku czy gniewie Boga²³. W kwestii gniewu Boga nie podejmowano jednak w historii próby usunięcia tego aktu ze spektrum działania samego Boga (redukcja podmiotu), lecz zwracano uwagę na odmienne znaczenie owego gniewu (który nie ma nic wspólnego z odwetem). Analogicznie rzecz miała się z odpoczynkiem Boga. Istnieją jednak inne teksty biblijne, w których zabieg zmiany podmiotu działania narzuca się jako konieczny ze względu na trudność pogodzenia ich z dobrocią Boga – czyli analogiczne przypadki jak w reinterpretacji sugerującej samo-osąd człowieka. Sztandarowym przykładem jest narracja z Księgi Wyjścia, w której Jahwe stwierdza, że to On sam zatwardza serce faraona. Sam tekst Księgi Wyjścia – co należy odnotować – zawiera fragmenty mówiące, że to Bóg jest źródłem zatwardzenia serca, ale znajdują się też takie, które źródło uporu serca i winę za ten upór upatrują w samym faraonie²⁴. Sytuacja jest tu zatem podobna jak w kwestii nowotestamentowych narracji o sądzie Bożym. Ustępy te są kłopotliwe ze względu na potencjalne przypisywanie sprawstwa zła dobremu Bogu.

Augustyn, wyjaśniając ową kwestię zatwardzającego serca faraona, wskazuje najpierw na fakt, że takie wyrażenie może oznaczać Bożą przedwiedzę, ale także wyjaśnia, że rzeczywiście może to być działanie Boga, które jest karą za wcześniejszą niegodziwość faraona. Niegodziwość przecież skutkuje zaślepieniem intelektu²⁵. W późniejszych komentarzach Augustyn skłaniał się jednak do wyjaśnienia, według którego aktywna rola Boga polegała głównie na ukazaniu faktycznej niegodziwości faraona²⁶.

„pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy”.

²³ Basil Studer, „Cechy naukowej pracy teologicznej,” w *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. Angelo di Berardino i Basil Studer (Kraków: Wydawnictwo M, 2010), 433.

²⁴ Janusz Lemański, „Serce faraona” – odpowiedzialność osobista czy bezwolne poddanie się działaniu Boga?, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2017): 36.

²⁵ Bogna Kosmulska, „Orygenes i św. Augustyn o Bożej mocy i cierpliwości: patrystyczna (re)interpretacja biblijnego motywu upartego serca faraona,” *Filo – Sofija* 30, no. 3 (2015): 60.

²⁶ Bogna Kosmulska, „Orygenes i św. Augustyn,” 62.

Współczesne interpretacje również ku takiemu stanowisku się skłaniają: Bóg nie jest przyczyną zatwardziałości serca, ale jest tym, który tę zatwardziałość uprzednio zna²⁷. Znając ją, wykorzystuje ją do objawienia wielkich swoich dzieł²⁸. Nie mamy zatem do czynienia z redukcją aktu Boga, ale z interpretacją jego znaczenia.

Ów zabieg interpretacyjny pozwala na zredukowanie konsekwencji dosłownej treści. Opowieść o sercu faraona jest problematyczna, gdyż może sugerować, że to sam Bóg jest twórcą tej zatwardziałości, a więc jest twórcą zła, co jest nie do pogodzenia z całością przesłania Objawienia o dobroci Boga. Znamienne jest, że nawet w tak skrajnym przypadku w historii usiłowano raczej dokonać reinterpretacji rozumienia działania Bożego a nie jego redukcji. Wydaje się, że analogiczna pobudka znamionuje reinterpretację znaczenia sądu, przy czym za zły lub niewłaściwy – i nie do pogodzenia z Objawieniem – uznaje się sugerowany fakt, jakoby to sam Bóg mógł potępić człowieka. Zakłada się przy tym błędnie, że Boży wyrok potępienia jest przyczyną kary wiecznej, podczas gdy przyczyną jest sama wina sądanego człowieka. A więc w przypadku sądu nie można tak jasno i jednoznacznie stwierdzić, że akt osądzenia nie licuje z prawdą o Bożej dobroci, tak jak nie licuje z nią rzekoma teza, że Bóg jest przyczyną zatwardziałości serca. Podobnie trudno stwierdzić, że tak powszechne w Piśmie twierdzenie o sądzie Bożym jest równie nie do pogodzenia z całością Objawienia, jak pojedynczy *passus* sugerujący Boże sprawstwo zatwardziałości serca faraona.

Tak głęboka reinterpretacja tekstu objawionego, która dotyczy zmiany lub redukcji podmiotowości działania Bożego, jest więc zabiegiem, który intencjonalnie ma dokonać redukcji znaczenia o komponent, który wydaje się być nie do pogodzenia z prawdą o Bogu. Jednakże nawet w takich przypadkach widzimy, że tradycyjnie skłaniano się bardziej ku zmianie rozumienia działania niż jego redukcję. Kiedy bowiem zastosujemy zabieg zmiany czy redukcji podmiotu działania, możemy doprowadzić do utraty istotnych pozytywnych treści teologicznych. I z takim przypadkiem, wydaje się, że mamy do czynienia w hipotezie o samo-osądzie.

²⁷ Janusz Lemański, „Serce faraona,” 50–51.

²⁸ Janusz Lemański, „Serce faraona,” 52.

4. PROBLEMY ZE STANOWISKIEM SAMO-OSĄDU

Analiza, którą przeprowadzono, zmierza do ukazania konsekwencji wynikających z ograniczenia roli podmiotu sądu szczegółowego dla integralności wiary. W związku z tym przedmiotem tego paragrafu będzie omówienie, jak ta zmiana interpretacyjna wpływa na rozumienie innych prawd objawionych.

Pierwszy problem dotyczy obrazu Boga i Jego miłości. Hipoteza zakładająca, że w procesie sądu to człowiek aktywnie osądza, podczas gdy Bóg stanowi jedynie tło – rzeczywistość i prawdę, względem której dokonuje się oceny – prowadzi do nieco deistycznej wizji Boga. Ponadto w takiej perspektywie chociaż unika się stwierdzenia, że to Bóg wydaje wyrok potępiający, co może budzić wrażenie ograniczenia Jego miłości, to podobnie bierność Boga w stosunku do samo-osądu ogranicza Jego miłosierdzie. Boże miłosierdzie polega wszak na tym, że człowiek nie otrzymuje jedynie tego, na co sprawiedliwie zasługuje, ale otrzymuje więcej niż mu się należy²⁹.

Kolejna trudność wiąże się ze zmianą pojmowania grzechu. W hipotezie samo-osądu grzech jawi się jako czyn niebezpieczny, ponieważ może zniekształcić i ukierunkować wolę na odrzucenie Boga. Właśnie ten stosunek czy odniesienie do Boga staje się przedmiotem poznania w samo-osądzie. Zatarty tym samym zostaje aspekt obrazy Boga. Tymczasem grzech nie tylko szkodzi grzesznikowi przez odwrócenie jego woli od Boga, ale przede wszystkim jest obrazą Boga³⁰ i jest powodem Bożego gniewu. Jeśli zaś Bóg nie dokonuje aktywnie sprawiedliwego sądu, to obraza Boga traci na znaczeniu.

Powyższe ujęcie grzechu, które nie widzi w nim obrazy i uderzenia w Boga, a jedynie odwrócenie się od Niego, prowadzi do dwóch dalszych problemów. Po pierwsze, w takiej wizji nauka o ofierze przełagalnej wydaje się nieuzasadniona. Jeśli grzech głównie deprawuje człowieka, zniekształcając jego rozum i wolę, które odwracają się od Boga, to misterium Chrystusa sprowadza się jedynie do aktu Objawienia. W tym ujęciu Syn Boży przyszedł na świat i umarł na krzyżu, by ukazać nieskończoną miłość

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii*, I, Q. 1–26, tłum. Marcin Beściak (Toruń–Warszawa–Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2023), I, q. 21, a. 1.

³⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1850.

Boga, zdolną rozświecić mrok rozumu i uzdrowić wolę zranioną grzechem. Jednakże, jak naucza Kościół, istotą Ofiary Chrystusa jest także przebląkanie za grzechy³¹.

Ostatni problem dotyczy rozumienia ludzkiej woli. W klasycznym podejściu wola jest władzą, która realnie kształtuje tożsamość człowieka. Akt woli sprzeczny z Bogiem ma konkretne znaczenie dla określenia, kim jesteśmy. Grzech nie tylko sprzeciwia się Bogu i deformuje władzę duchową, ale czyni człowieka przeciwnikiem Boga. Oczywiście człowiek zawsze pozostaje stworzeniem Bożym, a Bóg miłuje w nim to, co sam stworzył, dostrzegając w nim swój obraz. Dlatego Bóg zawsze kocha istnienie człowieka, które pochodzi od Niego. Nie może jednak miłować grzechu, który budzi Jego odrazę i gniew. Wola ludzka, trwale wybierająca grzech, kształtuje człowieka na grzesznika – kogoś niepodobnego do Boga, wręcz Jego przeciwieństwo. Życie w łasce natomiast odnawia w człowieku Boży obraz i podobieństwo. Ostatecznie utrwalona tożsamość człowieka, związana z trwałym ukierunkowaniem jego woli – ku Bogu lub przeciw Niemu – określa, czy jest on kimś, kogo Bóg miłuje, czy kimś, kogo miłować nie może, choć nadal zachowuje miłość do tego, co sam w nim stworzył, jak jego istnienie³². W hipotezie samo-osądu Bóg nie dokonuje sądu. Założenie to jest podyktowane dążeniem by zaprzeczyć jakoby Bóg sam dokonywał aktu odrzucenia. Jeśli jednak Bogu odebrana jest możliwość odrzucenia człowieka, to musi to oznaczać, że albo ludzka wola nie jest zdolna do ukształtowania tak radykalnie własnej tożsamości by uczynić człowieka przeciwnikiem niegodnym miłości Boga, albo Bogu zostaje odebrana możliwość niekochania i odrazy względem tego, co jest grzechem.

³¹ Sobór Trydencki, „Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej,” Rozdział 2 w *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 4, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004).

³² Augustyn Eckmann, „Obraz Boga w człowieku według św. Augustyna,” *Roczniki Humanistyczne* 51, no. 3 (2003): 78–82.

PODSUMOWANIE

Krytyczna analiza hipotezy samo-osądu w kontekście sądu szczegółowego ujawnia jej liczne ograniczenia i trudności teologiczne, które podważają jej wystarczalność jako reinterpretacji tradycyjnego nauczania eschatologicznego.

Pomimo faktu, że hipoteza ta stara się bardziej zharmonizować tradycyjne nauczanie o sądzie szczegółowym ze współczesną wrażliwością, to jednak zredukowanie suwerennej roli Chrystusa jako Sędziego rodzi szereg problemów: deistyczny obraz Boga, antropologiczny redukcjonizm oraz osłabienie rozumienia grzechu i odkupienia.

W świetle powyższych rozważań bardziej właściwa okazuje się tradycyjna koncepcja sądu, w której Bóg jako suwerenny Sędzia sprawuje władzę osądzającą. Taka perspektywa nie tylko zachowuje integralność depozytu wiary, ale również harmonizuje sprawiedliwość i miłość Bożą, ukazując ich nadzwyczajność na tle ludzkiej grzeszności. Jednocześnie nie wyklucza ona udziału człowieka w procesie sądu – przeciwnie, zakłada, że człowiek, w akcie poznania prawdy o sobie i Bogu aktywnie uczestniczy w rozpoznaniu własnego stanu, co prowadzi do przyjęcia wyroku Bożego. Tradycyjne ujęcie przy uwzględnieniu analogicznego charakteru języka eschatologicznego pozwala na zachowanie pełni objawionej prawdy o sądzie, unikając redukcji jego istotnych wymiarów teologicznych.

Skrajne ujęcia – wyłącznie Boży sąd lub wyłącznie samo-osąd – są wątpliwe zarówno z punktu widzenia hermeneutyki teologicznej, jak i w kontekście integralności z innymi prawdami depozytu wiary. Zachowanie obu podmiotów w relacji wydaje się bardziej uzasadnione niż redukcja do jednego z nich.

BIBLIOGRAFIA

- Badura, Antoni. „Chrystologiczny wymiar eschatologii w ujęciu K. Rahnera.” *Studia Ko-szalińsko-Kołobrzeszkie* 3–4 (1994/95): 61–80.
- Balthasar, Hans Urs von. *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni*, tłum. Stanisław Budzik. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1998.
- Benedykt XII. „Benedictus Deus.” W *Breviarium Fidei*, red. Ignacy Bokwa. Poznań: Księgarnia świętego Wojciecha, 2007.

- Dańczak, Andrzej. „Losy Endentscheidungshypothese L. Borosa: próba retrospekcji.” *Collectanea Theologica* 79, no. 3 (2009): 59–80.
- Eckmann, Augustyn. „Obraz Boga w człowieku według św. Augustyna.” *Roczniki Humanistyczne* 51, no. 3 (2003): 75–84.
- Hryniewicz, Wacław. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, 1989.
- Juszkiewicz, Wojciech. „Hipoteza ostatecznej decyzji. Filozoficzne ujęcie koncepcji śmierci Ladislausa Borosa.” *Zeszyty Naukowe KUL* 57, no. 1 (2015): 67–85.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Kosmulska, Bogna. „Orygenes i św. Augustyn o Bożej mocy i cierpliwości: patrystyczna (re)interpretacja biblijnego motywu upartego serca faraona.” *Filo – Sofija* 30, no. 3 (2015): 55–66.
- Lemański, Janusz. „Serce faraona” – odpowiedzialność osobista czy bezwolne poddanie się działaniu Boga?” *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2017): 35–58.
- Łukaszuk, Tadeusz Dionizy. *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2006.
- Nowak, Joachim. „Poglądy K. Rahnera na koncepcję ostatecznej decyzji.” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 25 (2005): 289–306.
- Nowak, Joachim. „Śmierć jako w pełni personalny akt człowieka w świetle koncepcji ostatecznej decyzji.” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 33 (2013): 229–246.
- Rahner, Karl. „Das leben der Toten.” W *Schriften zur Theologie Band IV*, red. Karl Rahner, 429–440. Einsiedeln–Zürich–Köln: Benziger Verlag, 1960.
- Ratzinger, Joseph. „Eschatologia – śmierć i życie wieczne.” W Joseph Ratzinger, *Opera Omnia*, tom X, 25–257. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Sobór Florencki. „Bulla unii dla Greków.” Nr 14–16. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 3, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras, 459–477. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Sobór Laterański IV. Konstytucje Nr 2,7. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 2, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras, 220–325. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Sobór Trydencki. „Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej.” Rozdział 2. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 4, red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras, 636–647. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Studer, Basil. „Cechy naukowej pracy teologicznej.” W *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. Angelo di Berardino i Basil Studer, 439–464. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.
- Tomasz z Akwinu. *Summa Teologii, I, Q. 1–26*, tłum. Marcin Beściak. Toruń–Warszawa–Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2023.