

KS. RAJMUND PORADA

OCZYSZCZAJĄCY SĄD BOŻY
EKUMENICZNA „BILINGWALIZACJA” NAUKI O POŚMIERTNYM
OCZYSZCZENIU W ŚWIETLE BADAŃ BIOGRAFICZNYCH

PURIFYING JUDGMENT OF GOD:
ECUMENICAL “BILINGUALISATION” OF THE TEACHING ABOUT POST-MORTEM
PURIFICATION IN THE LIGHT OF BIOGRAPHICAL RESEARCH

Abstract. The purpose of the article is an attempt to indicate, based on the implications of the in the social sciences developed biographical perspective, the convergence in the theological description of the eschatological purification and judgment of God on the Catholic and Protestant side. The abovementioned research perspective exposes, among others, durability of individual biography, the importance of self-discovery and inalienable responsibility for maturation to fully own identity. This type of categories have found reception, both in the Catholic and Protestant theology, without having abandoned their doctrinal assumptions and being able to formulate complementary and converging statements. The post-conciliar Catholic theology explains the eschatological purification as a process of personal maturation for meeting with God, as well as transforming man's encounter with God as Judge. In the more recent Protestant theology one can find such interpretations of God's judgment, which demonstrate its processual character and purifying sense in the perspective of individual life history.

Key words: eschatology; purgatory; God's Judgment; Protestantism; biographical method.

Opisywanie eschatologicznej rzeczywistości skazane jest na posługiwanie się koordynatami ludzkiego doświadczenia wydarzającego się w czasie i przestrzeni. Ziemskie uwarunkowania ludzkiej egzystencji odciskają się na naszej świadomości i istotnie wpływają na sposoby ujmowania rzeczywistości eschatologicznej, choć jednocześnie ciągle aktualna pozostaje potrzeba hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych, uwzględniającej często ich meta-

foryczny charakter¹. Odnosi się to również do wypowiedzi na temat czyśćca, który zawsze pozostawał charakterystyczną rzymskokatolicką doktryną. Kościół wschodni nigdy nie przyjął w pełni tej doktryny, gdyż wydarzenie zbawienia postrzegł jako boski proces wychowania, który rozpoczynał się już w życiu ziemskim. Poza tym na Wschodzie nie znano nauki o grzechu pierworodnym, która stanowi istotne założenie i tworzy teologiczne podłoże dla tej doktryny. Z kolei reformatorzy odrzucili naukę o czyśćcu nie tylko z powodu nadużyć w związku z odpustami, lecz dlatego, że nie odnajdywano dla niej wystarczających podstaw biblijnych. Z perspektywy katolickiej istotne pozostaje zatem pytanie, czy problematyczna nauka o pośmiertnym oczyszczeniu jest rzeczywiście centralnym elementem chrześcijańskiej soteriologii, czy też jedynie jakimś przejściowym, historycznym elementem tradycji, który stawia przed teologami zadanie nieustannej jego „obrony”?² Pytanie to nabiera szczególnego znaczenia w ekumenicznym kontekście relacji katolicko-protestanckich. Nauka o usprawiedliwieniu, która od kilkunastu lat jest już przedmiotem konsensusu między katolikami i luteranami³, ma implikacje zarówno teologiczne, jak i antropologiczne. Z jednej strony bowiem, zwłaszcza w swej kryteriologicznej funkcji, wymaga ona uwypuklenia w teologicznym nauczaniu nadrzędnej roli zbawczej łaski i suwerenności Bożego działania w dziedzinie zbawienia, z drugiej zaś stanowi wyzwanie dla teologicznej antropologii i stawia pytanie o rozumienie człowieka⁴, o jego możliwości w perspektywie zbawienia, łącznie z ostatecznym, eschatologicznym wymiarem. Katolicka doktryna o czyśćcu stanowi w pewnym sensie punkt, w którym uwypukla się hermeneutyczna różnica w ujmowaniu tych perspektyw. Rzecz nie polega jednak na tym, by różne teologiczne i filozoficzne tradycje zredukować do wspólnych wypowiedzi, lecz poszukiwać możliwości ich komplementarnego rozumienia. Włoski teolog Angelo Maffeis zauważa, że recepcja ekumenicznych uzgodnień nie może polegać na zerwaniu z własną tradycją teologiczną, ale winna przybrać kształt procesu „bilingwalizacji” teologii, to znaczy umiejętności wyrażenia treści

¹ D. SATTLER, *Gottes Gericht und die geläuterte Selbsterkenntnis des Menschen. Versuch einer Verhältnisbestimmung in ökumenischer Perspektive*, w: U. SWARAT, TH. SÖDING (red.), *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2013, s. 128 n.

² Por. W. BEINERT, U. KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig – Regensburg: Evangelischen Verlagsanstalt – Verlag Friedrich Pustet 2013, s. 798.

³ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: K. KARSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin: TN KUL 2003, s. 499-523.

⁴ W. THÖNISSEN, *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit. Das ökumenische Ringen um die Rechtfertigung*, Paderborn – Leipzig: Evangelischen Verlagsanstalt 2016, s. 103 n.

wiary w języku zrozumiałym na gruncie innych teologicznych i kościelnych tradycji⁵. Zachodzenie takiego procesu można właśnie obserwować choćby w wypowiedziach z zakresu eschatologii. Zachowując tradycyjne punkty nauczania teologicznego w zakresie pośmiertnego oczyszczenia i sądu Bożego, możliwe jest odnalezienie ich treściowej zbieżności w języku zrozumiałym dla obu tradycji konfesyjnych. Sprzymierzeńca teologicznej „bilingwalizacji” można dostrzec w obszarze nauk społecznych. Kluczem spinającym konfesyjne odmienności może okazać się zastosowanie efektów badań biograficznych do ponadkonfesyjnego opisu rzeczywistości eschatologicznego spełnienia ludzkiego życia. Elementy biograficznej narracji uwrażliwiają na uchwycenie znaczenia indywidualnego wymiaru ludzkiego życia także w perspektywie eschatologicznej. Zanim zatem w niniejszym artykule nastąpi zarysowanie treściowych zbieżności w zakresie katolickiego i protestanckiego nauczania odnośnie do eschatologicznego sądu Bożego i procesu pośmiertnego oczyszczenia, w pierwszym punkcie dokona się opisu samych badań biograficznych i tzw. metody biograficznej, w drugim zaś punkcie wskaże się na użyteczność metody biograficznej w teologii.

1. BADANIA BIOGRAFICZNE I METODA BIOGRAFICZNA

W naukach społecznych już od wielu lat docenia się badania biograficzne prowadzone w oparciu o tzw. metodę biograficzną⁶. Niektórzy mówią w tym kontekście o renesansie perspektywy biograficznej, i to nie tylko w badaniach socjologów czy pedagogów, którzy mogą odwołać się do utrwalonej już w ich dyscyplinie tradycji badawczej, lecz także psychologów, historyków czy nawet artystów⁷.

⁵ Zob. A. MAFFEIS, *Die aktuelle Situation des Dialogs. Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise*, w: F. FERRARIO (red.), *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, s. 49.

⁶ Por. M. CZYŻEWSKI, *Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna: przemiana funkcji, antyesencjalistyczne wątpliwości oraz sprawa krytyki*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9 (2013), nr 4, s. 14.

⁷ K. KAŻMIERSKA, *Badania biograficzne w naukach społecznych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9 (2013) nr 3, s. 6.

Początki badań biograficznych datuje się na lata 20. XX wieku⁸. W pierwszej fazie ich zadanie definiowano jako opis wolnych, indywidualno-podmiotowych czynów człowieka. Celem tych badań miało być zwrócenie uwagi na proces zmagania się z wyzwaniami życia, który przybiera postać indywidualnego objaśniania i interpretacji jego poszczególnych zdarzeń. Badania biograficzne wyróżniają trzy cechy: całościowe spojrzenie na życie badanego podmiotu, uwzględnienie subiektywnej perspektywy podmiotu zdarzeń oraz uwzględnienie indywidualnych procesów i rozwoju. Ten rodzaj badań sprzeciwia się zatem redukcjonistycznym, obiektywizującym i systematyzującym nurtom badań w naukach humanistycznych i społecznych, subiektywnym zaś opisom procesów, indywidualnym zamiarom i decyzjom oraz subiektywnym strukturom interpretacji przypisuje społeczną relewantność⁹.

M. Czyżewski wskazuje, że metoda stosowana w badaniach biograficznych stanowi „instrumentarium badawcze, pozwalające na subtelną analizę barier biograficznych w powiązaniu z barierami strukturalnymi”¹⁰. Instrumentarium to pozwala na uniknięcie uogólniającego, schematycznego wskazania rzekomych przyczyn zachowań autodestruktywnych lub społecznie destruktywnych poprzez odwołanie się do typowych okoliczności społecznych, takich jak np. bieda czy rozbita rodzina. Zamiast tego podejmuje się próbę – niełatwą co prawda – rekonstrukcji „procesualnego przebiegu biografii i tym samym pokazania, «jak do tego mogło dojść»”¹¹. Jak zauważa ten sam badacz, zgodnie z metodą biograficzną egzystencjalnych doświadczeń nie powinno się analizować wyłącznie „na poziomie zbiorowym, lecz także indywidualnym, jak i z uwzględnieniem złożonych relacji między tymi poziomami”¹². Zasadą metody biograficznej jest również „jej wkład w analizę pamięci zbiorowej i indywidualnej”, zwłaszcza zaś zdolność do uchwycenia wszelkich luk i zniekształceń pamięci w odniesieniu do trudnych wydarzeń z przeszłości¹³.

⁸ Zob. W. FUCHS, *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1984; W. VOGES (red.), *Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung*, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1987; P. ALHEIT, E. HOERING (red.), *Biographisches Wissen. Beiträge zu einer Theorie lebensgeschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt – New York: Campus Verlag 1989.

⁹ W. FUCHS, *Biographische Forschung*, s. 104.

¹⁰ M. CZYŻEWSKI, *Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna*, s. 22.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

Z perspektywy badań teologicznych interesujące implikacje mogą wynikać z terapeutycznego zastosowania metody biograficznej, co stosuje się np. w ramach psychoterapii. Chodzi w tym przypadku o podnoszone terapeutyczne aspekty socjologicznych wywiadów biograficznych. Szczegółowy opis zastosowania i efektów tej metody w tym kontekście dają choćby Agnieszka Golczyńska-Grondas i Marek Grondas¹⁴. Charakteryzując istotne dla teologicznego „użytku” aspekty, oprzemy się na ich opracowaniu.

Przyjmuje się, że wywiady biograficzne stanowią formę interwencji psychologicznej. Autobiograficzna narracja, w której narrator spotyka się ze zrozumieniem innych, uruchamia i wzmacnia proces samorozumienia, stwarza możliwości zmiany obrazu siebie, reinterpretacji swojej biografii i zyskania poczucia pewności, bezpieczeństwa i ciągłości. Zauważa się, że zyskanie możliwości opowiedzenia własnej historii życia może prowadzić do osobistego wyzwolenia. Poprzez proces narracji własnej biografii narrator uzyskuje specyficzny wgląd we własne życie, co może prowadzić do zmiany lub modyfikacji obrazu własnej biografii. Rozpoznanie białych plam we własnej biografii może przyczynić się do zwiększenia własnego potencjału i redukcji problemów, a w konsekwencji poprawy jakości życia. Opowiedzenie własnej historii życia ma oczyszczający efekt i odgrywa ważną rolę w życiu jednostki¹⁵. Szczególne znaczenie tego wymiaru może ujawnić się zwłaszcza w sytuacji przywoływania traumatycznych wydarzeń z przeszłości. Opowieść o szczególnie bolesnych wydarzeniach z przeszłości w obecności życzliwego słuchacza nierzadko przynosi rzeczywistą ulgę. Ponadto poprzez wypracowanie poczucia ciągłości i łączności między przeszłością a teraźniejszością ujawnia się także możliwość zintegrowania tych bolesnych elementów z całościowym spojrzeniem na własną historię życia¹⁶.

Wywiad biograficzny ma wpływ na rozwój samoświadomości, poczucie odpowiedzialności i zdolność do podejmowania skutecznych działań przez jednostkę. Oczywiście są to cele, które stawia sobie przede wszystkim psychoterapia, ale jako „uboczne skutki” mogą również zostać osiągnięte w ramach wywiadu biograficznego. Niezależność i autonomia jednostki staje się szczególnie ważna, gdy ma się na uwadze jeden z podstawowych warunków skutecznej terapii, czyli osiągnięcie osobistego rozwoju, którym jest

¹⁴ A. GOLCZYŃSKA-GRONDAS, M. GRONDAS, *Biographical Research and Treatment. Some Remarks on Therapeutic Aspects of Sociological Biographical Interviews*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9 (2013), nr 4, s. 28–49.

¹⁵ Tamże, s. 38; zob. K. KAŹMIERSKA, *Biography and Memory. The Generational Experience of the Shoah Survivors*, Boston: Academic Studies Press 2012.

¹⁶ A. GOLCZYŃSKA-GRONDAS, M. GRONDAS, *Biographical Research and Treatment*, s. 38.

podjęcie osobistej odpowiedzialności za własne życie czy własną sytuację życiową. Dla osób, które nie akceptują własnej odpowiedzialności, lecz winą za swe niepowodzenia lub trudności obciążają inne osoby lub jakieś obce siły, nie istnieje żadna skuteczna terapia. Kluczowe jest zatem przyjęcie postawy autora własnego życia. Podobnie rzecz ma się w przypadku wywiadu biograficznego. Kiedy narrator opowiada swą historię, jest konfrontowany z pytaniem o to, kto spowodował to, co się zdarzyło. Jeśli narrator uświadomi sobie, że on sam jest autorem swej biografii, wówczas spełni się jeden z podstawowych warunków koniecznych do osiągnięcia osobistego rozwoju¹⁷.

2. UŻYTECZNOŚĆ METODY BIOGRAFICZNEJ W TEOLOGII

Wydaje się, że perspektywa badawcza określana mianem metody biograficznej może być wykorzystana w interpretacji niektórych zagadnień z zakresu teologii. Jak bowiem zauważa M. Czyżewski, „[d]uch naszych czasów promuje formy mieszane i hybrydowe w różnych obszarach życia społecznego, traktując je – niejako z definicji – jako kolejne świadectwa jednostkowej i zbiorowej twórczości”¹⁸. Nie powinny zatem zaskakiwać nowe konstelacje teoretyczno-metodologiczne, które swą użyteczność mogłyby znaleźć także w teologii. Tym bardziej, że analizując historię tego typu badań, socjologowie wskazują, iż ich korzenie znajdują się w bogatej chrześcijańskiej tradycji biograficznych i autobiograficznych opowieści. Wystarczy tylko wskazać na znaczenie w religijnym kontekście takich gatunków literackich, jak wyznania i hagiografie. Nie mniej istotne jest też to, że wiara judeochrześcijańska wspiera przekonanie o wyjątkowym charakterze każdej ludzkiej osoby i jej niezbywalnej godności¹⁹. Konsekwencje tej wiary winny znaleźć odzwierciedlenie także w różnych dziedzinach teologii.

Próbie zastosowania osiągnięć badań biograficznych na gruncie teologii podjęła już D. Sattler²⁰. Dogmatyczka z Monastynu wskazała na cztery główne zalety metody biograficznej, uzasadniając jej użyteczność w badaniach z zakresu eschatologii. Po pierwsze, elementy biograficznych relacji są obecne w codziennej komunikacji. Pełnią one funkcje apologetyczne (usprawiedliwienie dla określonych działań), anamnetyczne (dla ugruntowania

¹⁷ Tamże, s. 47.

¹⁸ M. CZYŻEWSKI, *Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna*, s. 14

¹⁹ D. SATTLER, *Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie*, „Theologie der Gegenwart” 42 (1999), s. 93.

²⁰ Tamże, s. 92-105.

własnych przekonań) i prognostyczne (dla wyznaczenia kierunku dalszych działań). Odpowiadają one czasowej strukturze odnoszenia się do rzeczywistości przez ludzi. Każdy bowiem mniej lub bardziej świadomie wspomina, realizuje i planuje swoje życie. Po drugie, liczenie się z własną przemijalnością rzutuje na kształtowanie życia. Świadomość, że życie się kiedyś skończy, a jednocześnie wyczuwanie szczególnego charakteru określonych chwil stanowią ważny motyw dla gotowości opowiadania o swoim życiu. Zwłaszcza momenty kryzysu, ale także perspektywa konieczności podjęcia jakichś kluczowych decyzji czy zbliżające się pożegnanie, sprzyjają dokonywaniu biograficznej narracji, obejmującej nieraz długie okresy życia²¹. Po trzecie, biograficzna narracja przyczynia się do tworzenia przez jednostki określonego projektu życia. Podstawą staje się tu materiał dostarczony przez pamięć, która rekonstruuje różne wydarzenia życia. Rekonstrukcja ta nie jest jednak zwykłym zestawieniem i uszeregowaniem wydarzeń, lecz procesem ich doboru, wyakcentowania, dowartościowania, czyli wynikiem dokonanej interpretacji i perspektywicznego uporządkowania. Po czwarte, biograficzna narracja z jednej strony ujawnia niepowtarzalność i wyjątkowość każdego ludzkiego życia, z drugiej zaś jego wspólnotowy charakter urzeczywistniający się w wielorakich międzyosobowych więziach. Opis własnego życia nie może dokonać się z pominięciem opisu życia innych osób. Wspólne doświadczenia tworzą niepowtarzalną historię życia ukształtowaną z innymi i poprzez innych. W ten sposób w strukturze narracji biograficznej ujawniają się jednocześnie temporalność, subiektywność i społeczne uwarunkowanie percepcji życia. Gotowość do owej narracji jest znakiem ludzkiego dążenia do zrozumienia życia i przyswajania sposobów działania na przyszłość²².

Użyteczność metody biograficznej ujawnia się zwłaszcza w tym, co dotyczy pamięci o swoim życiu, a także procesu samopoznania czy odkrywania swej tożsamości. Proces ten nie jest jakimś wyizolowanym, wyłącznie osobistym aktem, lecz złożonym procesem interakcji z innymi osobami, w tym również – z perspektywy teologii chrześcijańskiej – z Osobą Boga. Warto zauważyć, że recepcja kategorii pojęciowych związanych z indywidualną autopercepcją jest obecna we współczesnej katolickiej eschatologii przy opisie sądu Bożego, a także procesu eschatologicznego oczyszczenia. Wydaje się, że dość powszechne jest wśród wierzących przekonanie, iż grzesznik nie może oczekiwać ze strony Boga jakiejś „amnestii”, która nie miałaby

²¹ Zob. M. SCHNEIDER, *Krisis. Zur theologischen Bedeutung von Glaubens und Lebenskrisen*, ebook, Frankfurt 1995²; cyt. za: D. SATTTLER, *Selbstthematizierung im Selbstgericht*, s. 4.

²² D. SATTTLER, *Selbstthematizierung im Selbstgericht*, s. 3 n.

żadnego odniesienia do jego osobistej historii życia i określonego stopnia odpowiedzialności za nią. W obliczu wielkich tragedii XX wieku i rozwoju „przemysłu śmierci” wszystkie teologie konfesyjne uwrażliwiły się na konieczność rozróżnienia między sprawcami i ofiarami²³. Dla wielu kategoria bezwarunkowego usprawiedliwienia zdaje się podważać sens ewangelicznego wezwania do nawrócenia i niewystarczająco eksponować dialogiczny charakter wydarzenia zbawienia²⁴. Problem ten znajduje swój wyraz także w nowszych publikacjach z zakresu eschatologii autorstwa teologów ewangelickich.

3. OCZYSZCZAJĄCY SĄD BOŻY JAKO WALORYZACJA JEDNOSTKOWEJ HISTORII ŻYCIA

Ze strony ewangelickiej na szczególną uwagę zasługuje wotum Unii Kościołów Ewangelickich w EKD, zatytułowane *Nasza nadzieja na życie wieczne*²⁵. Punktem wyjścia do sformułowania tego dokumentu była krytyczna konstatacja deficytów protestanckiego nauczania na temat eschatologicznej nadziei. Teologia ewangelicka pomijała, a nawet uznawała za teologicznie problematyczne pytanie o jednostkowe losy i relacje z innymi ludźmi, zwłaszcza z najbliższymi, w tamtej rzeczywistości. Podstawowe znaczenie zyskała hipoteza całkowitej śmierci człowieka, w której jasność wielkanocnego światła zmartwychwstałego Chrystusa zupełnie przesłoniła znaczenie jednostkowej życiowej biografii. To spowodowało, że teologia ewangelicka z rezerwą odnosiła się do indywidualnej eschatologii i eschatologicznej nadziei jednostki. Autorzy wotum stwierdzają, że z obawy o to, że opisy eschatologicznej przyszłości wykraczającej poza horyzont ziemskiego życia mogą zostać zrozumiane dosłownie i prowadzić do nieporozumień, tak w kazaniach, jak i wypowiedziach teologów zrezygnowano z opisów życia po śmierci. Także podręczniki do katechezy milczały wobec pytania, co czeka człowieka po śmierci. Wobec elementarnych religijnych pytań kościelne nauczanie nie dawało żadnej odpowiedzi. Teologicznie istniała w tym zakresie swoistego rodzaju próżnia²⁶, którą wotum miało przezwyciężyć.

²³ U. LINK-WIECZOREK, *Vom Werden des Heils. Eine Replik auf Jürgen Werbick*, w: *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus*, s. 225

²⁴ Por. W. THÖNISSEN, *Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit*, s. 202 n.

²⁵ UNION EVANGELISCHER KIRCHEN (red.), *Unsere Hoffnung auf das ewige Leben. Ein Votum der Union Evangelischer Kirchen in der EKD*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2008².

²⁶ Tamże, s. 24 n.

Wotum podkreśla, że wskrzeszenia człowieka do życia wiecznego nie należy rozumieć w sensie całkowitego nowego stworzenia, lecz że Bóg zachowuje ciągłość między tym, czym byliśmy, a tym, czym będziemy w wieczności. Jego sąd ujawni w całej prawdzie, kim rzeczywiście byliśmy²⁷. Autorzy wotum, formułując przesłanie eschatologicznej nadziei w perspektywie Bożego sądu, odnoszą się jednak krytycznie do katolickiej nauki o czyścisku, która – ich zdaniem – zakłada możliwość „poprawy” naszego stanu i w ten sposób osłabia wymowę całkowitego wydania się przez człowieka osądowi Jezusa Chrystusa. W dokumencie czytamy: „Bezasadne jest przekonanie, że w obliczu całego dokonanego życia ludzie mogą uniknąć spotkania z łaskawym Sędzią Jezusem Chrystusem i poniekąd pozbawić Go możliwości działania”²⁸. Jednocześnie dostrzega się w tym miejscu moment konwergencji między własnym stanowiskiem a stanowiskiem współczesnej teologii katolickiej, która – jak słusznie zauważają autorzy wotum – interpretuje sąd Jezusa Chrystusa jako „czyścisko”. Ewangeliczni autorzy powołują się tu na wypowiedź katolickiego teologa F.-J. Nocke, który w wydarzeniu Bożego sądu dostrzega realizację rzeczywistości opisywanej w tradycyjnej katolickiej teologii mianem „czyściska”. Jak wyjaśnia F.-J. Nocke, w spotkaniu z kochającym Chrystusem-Sędzią topnieje narosłe zło, rozwiązują się węzły egoizmu. Oczyszczenie przybiera formę dopełniającego cierpienia: w takim samym stopniu uszczęśliwiającego, gdyż niosącego uwolnienie od uwikłań w zło, jak i bolesnego, gdyż uwalniającego od warstw grzechu, które stały się częścią własnej tożsamości²⁹. Autorzy wotum przyznają, że takie ujęcie jest zbieżne z rozumieniem sądu Jezusa Chrystusa w teologii ewangelickiej, gdzie na bazie doświadczenia usprawiedliwiającej łaski Chrystusa ów sąd jest przedmiotem nadziei w odniesieniu do wszystkich ludzi, których historia życia podlegać będzie Bożemu osądowi i utrwalone zostanie ostatecznie to, co czyni ludzi stworzeniami umiłowanymi przez Boga³⁰. Warto w tym miejscu zauważyć, że oczyszczający wymiar Bożego sądu podkreśla również *Evangelischer Erwachsenenkatechismus* („Ewangelicki Katechizm Dorosłych”). Autorzy katechizmu piszą, że sąd Boży przyniesie człowiekowi bolesne poznanie jego życiowych motywów i celów³¹.

²⁷ Tamże, s. 88.

²⁸ „[...] das ist eine freie Erfindung, die Menschen einredet, sie können mit ihrem gewesenen Leben der ganzheitlichen Begegnung mit der gnädigen Richter Jesus Christus ausweichen und ihm gewissermaßen die Arbeit abnehmen”. Tamże, s. 99.

²⁹ F.-J. NOCKE, *Eschatologie*, w: T. SCHNEIDER (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. II, Düsseldorf: Patmos Verlag 2000, s. 465.

³⁰ UNION EVANGELISCHER KIRCHEN (red.), *Unsere Hoffnung*, s. 100.

³¹ *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010⁹, s. 885.

Dokonująca się we współczesnej katolickiej eschatologii integracja idei pośmiertnego oczyszczenia z całościowo ujmowanymi wydarzeniami śmierci i sądu Bożego nie jest czymś zupełnie nowym, gdyż – jak trafnie zauważa W. Hryniewicz – związek między oczyszczeniem a tzw. sądem szczegółowym w katolickiej teologii zawsze był dość oczywisty³². To powiązanie ułatwia spojrzenie na indywidualną odpowiedzialność każdego grzesznika przed Bogiem. Jednocześnie otwiera ono drogę do głębszego rozumienia procesu oczyszczenia, które dokonuje się w spotkaniu z Bogiem i przyjęciu Jego miłości. Jeśli wspomniany związek doznaje dodatkowej waloryzacji w kontekście ekumenicznym, to pozwala żywić on nadzieję na przezwycięzenie dawnych aporii dotyczących zwłaszcza pośmiertnej naprawy i oczyszczenia. Ten kierunek myślenia wyraźnie sygnalizuje także dokument dialogu katolicko-luterańskiego w USA *The Hope of Eternal Life*, który w wotum Unii Kościołów Ewangelickich w EKD dostrzega największą otwartość po stronie ewangelickiej na współczesne ujęcie w katolickiej eschatologii kwestii pośmiertnego oczyszczenia i Bożego sądu³³. Z tego, co powiedziano wyżej, można by wnioskować, że w przypadku „utożsamienia” wydarzenia czyśćca z sądem Bożym stanowiska obu konfesji nie wydają się być aż tak odległe od siebie. Zbieżność ta ujawnia się tym silniej, gdy w opisie pośmiertnego oczyszczenia i eschatologicznego sądu uwzględnia się implikacje płynące z przyjęcia perspektywy biograficznej.

4. OCZYSZCZAJĄCY SĄD BOŻY JAKO PROCES OSOBOWEGO DOJRZEWANIA

Jak wiadomo, wyobrażenie o czasowo ograniczonym eschatologicznym oczyszczeniu wynikało z zamysłu „zagwarantowania” osobom, które w obliczu własnych grzechów nie zdołały zakończyć nałożonej przez Kościół pokuty, możliwości kontynuacji jej realizacji poza granicą śmierci oraz wsparcia ze strony ziemskiej wspólnoty wiernych w formie modlitewnego wstawiennictwa. Udział Kościoła w losie zmarłych, którzy nie pojednali się w ziemskiej egzystencji całkowicie z własnym życiem, można rozumieć jako świadectwo Bożego miłosierdzia wobec grzeszników, przekraczające granicę śmierci. W badaniach teologiczno-historycznych nie ulega wątpliwości, że ukształtowanie się tego

³² Por. W. HRYNIEWICZ, *Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarzenia ostateczne w dialogu chrześcijan*, Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciech 2013, s. 189.

³³ L.G. ALMEN, R.J. SKLBA (red.), *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics in Dialogue XI*, Minneapolis: Lutheran University Press 2011, nr 205.

„miejsca” w rodzaj przerażającego wydarzenia, które mogło zostać złagodzone jedynie poprzez polecane przez Kościół praktyki pobożnościowe, było wynikiem wielu czynników i rozmaitych ideowych wpływów. Pierwotny zamysł był jednak inny. Wiązał się on z przekonaniem, że nikt nie może być pozbawiony bolesnych egzystencjalnych skutków własnego działania, w przeciwnym bowiem razie zamyka się drogę do samopoznania i przejścia procesu dojrzewania i osiągnięcia pełni człowieczeństwa³⁴. Współczesna teologia katolicka ujmuje proces oczyszczenia właśnie w perspektywie wewnętrznego dojrzewania³⁵. W tym kontekście abstrahuje się od kategorii czasu, uwypuklając znaczenie intensywności przeżycia osobistego spotkania z Bogiem.

W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI w kontekście wypowiedzi o pośmiertnym oczyszczeniu na sądzie Bożym wskazuje, że w wydarzeniu tym urzeczywistnia się zarówno sprawiedliwość, jak i łaska: „Gdyby był [Sąd Boży] tylko łaską, tak że wszystko, co ziemskie, byłoby bez znaczenia, Bóg byłby nam winien odpowiedź na pytanie o sprawiedliwość – decydujące dla nas pytanie wobec historii i samego Boga. Gdyby był tylko sprawiedliwością, byłby ostatecznie dla nas wszystkich jedynie przyczyną lęku” (nr 47). W ujęciu papieża sprawiedliwość sądu Bożego jest tym czynnikiem, który waloryzuje osobistą historię życia każdego podmiotu w perspektywie jego eschatologicznego spełnienia. Historia ta jest „materią” sądu. Nie można zatem jej ignorować, wypierać ze świadomości albo też liczyć na zneutralizowanie w oceanie Bożej łaskawości, skoro stanowi ona o tożsamości jednostki. Nie oznacza to przeciwstawiania historii łasce w taki sposób, że człowiek mógłby się zbawić przez własną nieskazitelną historię. Sytuacja ma się zupełnie odwrotnie – każda ludzka historia wymaga przemiany i uzdrowienia. H.U. von Balthasar pisze, że naiwnością byłoby mniemanie, że grzeszny człowiek „dojrzał do wejścia do wieczności przez samo zastępcze cierpienie Chrystusa”³⁶. Dojrzewanie do gotowości wejścia w doskonałą wspólnotę z Bogiem nie jest aktem momentalnym, lecz procesem. Ten trudny proces wymaga zaistnienia sytuacji terapeutycznej, w której możliwe będzie otwarte skonfrontowanie się z własną biografią i tym wszystkim, co na nią się złożyło. Konfrontacja ta nie może polegać jedynie na uświadomieniu sobie bilansu życia. Taki bilans w niejednym przypadku mógłby się okazać trudny do przyjęcia i udźwignięcia. Wspomniana sytuacja terapeutyczna,

³⁴ D. SATTLER, *Gottes Gericht und die geläuterte Selbsterkenntnis des Menschen*, s. 129 n.

³⁵ Zob. A. SKWIERCZYŃSKI, *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1992, s. 139 n.

³⁶ H.U. von BALTHASAR, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2008, s. 99.

w której następuje spotkanie grzesznego człowieka z Bogiem miłosiernym Sędzią, stwarza właściwe warunki dla przezwyciężenia tego, co grzeszne w człowieku, i osiągnięcia dojrzałości, czyli pełni życia.

Stan czyśćca, w którym znajduje się człowiek, należy więc rozumieć jako brak dojrzałości do pełni spotkania z Bogiem ze względu na brak prawdziwej miłości tak do Niego, jak i do ludzi. Ów brak uwarunkowany jest nieumiejętnością przebaczenia i przyjmowania przebaczenia ze strony innych, zranieniami spowodowanymi bolesnymi doświadczeniami w relacjach z ludźmi, ale także osobistym samolubstwem, egoizmem, pychą, kłamstwem, niechęcią czy nawet wrogością. Wszystko to jest oznaką ludzkiej niedojrzałości i różnego typu wewnętrznych sprzeczności, które wymagają uzdrowienia i terapii. Wejście w Boży świat, który jest światem światła i przejrzystości, wymaga tego samego ze strony człowieka³⁷. Tymczasem większość ludzi nie odchodzi ze świata jako święci, ale pełni cieni i półmroków, niepokodzeni do końca ze swym trudnym losem, brakiem wymarzonych talentów czy zdolności, niespełnieni w dążeniu do szczęścia. W obliczu wieczności to wszystko wymaga właściwego osądu życia, zmiany, naprawy, tak by uwolnić się od oskarżeń i pretensji oraz odzyskać życzliwość i miłość do Boga oraz ludzi. Można więc założyć – jak sugeruje W. Hryniewicz – że „w spotkaniu z Bogiem będziemy w końcu zdolni do powiedzenia Mu wprost tego, co stale nosiliśmy w głębi swego serca. Powiemy Mu o swoich sporach z Nim i niewypowiedzianych skargach. [...] Przyjdzie moment wyznania swojej pomyłki, swoich win i zaniedbań”³⁸. W. Hryniewicz zakłada, że tak mogłoby „wyglądać doświadczenie uwewnętrznienia «męki czyśćcowej»”³⁹, co sprzyjałoby porzuceniu dawnych wyobrażeń o czyścicu jako miejscu wypełnionego ogniem, w którym zanurzone dusze oczekują ratunku ze strony żyjących. Tego typu wyobrażenia zniekształcają prawdę o czyścicu, który należy widzieć jako znak „dobroczynnej i życzliwej cierpliwości Boga, który daje grzesznemu człowiekowi możliwość pośmiertnego oczyszczenia”⁴⁰.

Również G. Greshake przedstawia czyściec w perspektywie waloryzacji ludzkiej biografii i na niej zogniskowanej narracji. Pisze on, iż „czyściec daje nadzieję, że tam gdzie życie było takie połowiczne, takie niedoskonałe, może nawet nieudane i chybione, Bóg mimo tego podejmie ów – może całkiem niepokazny – plon naszej ziemskiej egzystencji, aby przerobić nas na

³⁷ Por. B. SESBOÛÉ, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2002, s. 119.

³⁸ W. HRYNIEWICZ, *Oczekuję życia w przyszłym świecie*, s. 186.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 187.

naczynie, które będzie mógł napełnić swym życiem”⁴¹. G. Greshake daje do zrozumienia, że czyściec nie jest rodzajem samooczyszczenia, do którego człowiek byłby zdolny sam z siebie, wyłącznie własnym wysiłkiem. Istotą tego oczyszczenia jest spotkanie z Bogiem i uświadomienie sobie przez grzesznika prawdziwego oblicza własnej egzystencji. Świadomość ta dochodzi do głosu w obliczu życzliwego „Słuchacza”, którym jest sam Bóg. Wobec zamkniętej już w śmierci historii życia uwolnienie od ciężaru błędów i porażek oraz uwikłania w grzech możliwe jest dzięki Bożemu przebaczeniu. Człowiek obdarzony przebaczeniem zdolny jest do integracji tych negatywnych elementów swej biografii z całościową perspektywą swej życiowej historii i przemiany otwierającej go na Boga i innych ludzi.

O ile w ujęciu katolickim opis eschatologicznego oczyszczenia doczekał się zmiany języka, który nie tylko bardziej odpowiada współczesnej wrażliwości, ale przede wszystkim skupia się na ściśle teologicznym wymiarze tej rzeczywistości, o tyle w nowszych publikacjach w obrębie teologii protestanckiej można dostrzec pewne zmiany dotychczasowego paradygmatu w odnoszeniu się do możliwości pośmiertnego oczyszczenia. Zmiany te korespondują w dużej mierze z tym, co jawi się istotne w perspektywie biograficznej, dowartościowując aspekt osobowej tożsamości każdej jednostki oraz rozwijając koncepcję ciągłości i tożsamości ziemskiego życia z życiem w wieczności. Ewangelicki teolog R. Jenson przyznaje, że w nowszej teologii ewangelickiej można zauważyć tendencję polegającą na przyjęciu, że eschatologiczny sąd nie stanowi momentu rozstrzygającego o życiu wiecznym, lecz winien być rozumiany jako „proces”, a nawet więcej: jako trwanie czy też sposób trwania samego Królestwa Bożego⁴². Ch. Gestrich proponuje w tym celu na nowo odkryć pojęcie duszy. Dusza stanowi w człowieku ośrodek integrujący osobę ludzką i podstawę tożsamości człowieka. Tożsamość ta wymaga nieustannego odkrywania i urzeczywistniania, a proces ten wykracza poza granicę śmierci. Zdaniem Gestricha Bóg twórczo wspiera ten proces, działając aktywnie w dziele dopełnienia procesu osobowej identyfikacji jednostki także w odniesieniu do zmarłych⁴³.

⁴¹ G. GRESHAKE, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2010, s. 128.

⁴² Por. R. JENSON, *The Great Transformation*, w: C.E. BRAATEN, R. JENSON (red.), *The Last Things. Biblical and Theological Perspectives on Eschatology*, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2002, s. 39; G. THOMAS, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2009, s. 472.

⁴³ Ch. GESTRICH, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt am Main: Edition Chrismon 2009, s. 184.

Inny ewangelicki teolog, G. Thomas, rozwija koncepcję eschatologii procesualnej, której elementem jest idea czasowej wieczności, w której możliwe staje się zintegrowanie trwałych życiowych więzi międzyludzkich z niesioną przez śmierć przemianą pojmowaną w kategoriach nowego stworzenia. Z koncepcją tą wiąże się też określone rozumienie usprawiedliwienia, które dystansuje się od ujmowania go jako punktowego wydarzenia. Thomas opowiada się za rozróżnieniem między wiecznością Boga a wiecznością odkupionych. Dlatego proponuje „ulożować” w nieczasowej wieczności Boga „procesualną” przestrzeń życiową dla zbawionych, w której zostaną otarte wszelkie łyzy, a sprawcy i ofiary będą trwali razem, pojednani ze sobą i z innymi⁴⁴.

Reformowany teolog U. Körtner w kontekście podobnych założeń, związanych z kwestią tzw. procesualności, próbuje dostrzec w wyobrażeniu eschatologicznego sądu wyraz ludzkiego pragnienia sprawiedliwości. Pragnienie to rodzi się z doświadczenia, że w ziemskim wymiarze sprawiedliwość można urzeczywistnić tylko w wąskim zakresie, a czasami staje się wręcz nieosiągalna. Komentując w tym kontekście kwestię zależności między indywidualnymi czynami a ich skutkami w wieczności, U. Körtner opowiada się za nadzieją na urzeczywistnienie wyrównującej sprawiedliwości, której nie należy traktować jedynie jako lekkomyślnej iluzji. Siłą napędową tej nadziei jest wiara, że zaangażowanie na rzecz ziemskiej sprawiedliwości, nawet jeśli jest ono okupione jakimiś osobistymi stratami, nie jest bezsensowne. Idea sądu jawi się w tej perspektywie jako sprzeciw wobec nihilizmu, który nie dostrzega żadnego sensu w zaangażowaniu na rzecz dobra i sprawiedliwości⁴⁵. Poza tym nadzieja na Boży sąd na końcu czasów wyraża także trudne nieraz do zniesienia napięcie między wyznawaną wiarą a sprzeciwiającym się jej doświadczeniem świata, choćby w formie niesprawiedliwości, cierpienia czy zła, któremu Bóg rzekomo nie przeciwdziałał. Kwestia sądu Bożego pojawia się więc w łączności z kwestią teodycei. Jednakże – jego zdaniem – ta druga kwestia zyskuje na ostrości, jeśli nie rozpatruje się jej z pozycji widza lub rzekomo obiektywnego obserwatora, lecz z perspektywy tego, kto sam w jakimś stopniu wpłynął się w zło i jego struktury. Nie tylko człowiek bowiem oskarża Boga, ale w ogóle egzystencja grzesznego i

⁴⁴ G. THOMAS, *Gottes schöpferische Gerechtigkeit*, w: R. HEB, M. LEINER (red.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, Neukirchen: Neukirchener Theologie 2005, s. 109-132; TENZE, *Neue Schöpfung*, passim.

⁴⁵ U.H.J. KÖRTNER, *Die letzten Dinge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014, s. 206.

zdolnego do zła człowieka rodzi pytania o Bożą sprawiedliwość. I nie chodzi tu o innych ludzi, ale o mnie samego. To konkretnie moja egzystencja i moje działanie mogło być powodem do powątpiewania przez innych o Bożej sprawiedliwości, a nawet o istnieniu Boga. Greckie wezwanie: „poznaj samego siebie” w chrześcijaństwie zostało przeformułowane na wezwanie do poznania samego siebie przed Bogiem. Ma się tu na uwadze nie jakieś abstrakcyjne, lecz konkretne, egzystencjalne samopoznanie i zarazem poznanie Boga⁴⁶.

Pozytywny, w pewnym sensie terapeutyczny, kojący, wymiar Bożego sądu ujawnia się w szczególny sposób w zderzeniu ze współczesną kulturą tzw. medialnej prawdy i racji. Zwłaszcza media, ale także opinia publiczna stanowią dziś dla wielu najwyższy sąd (trybunał), w którym na próżno szukać wyrozumiałości i łaski. Rolę surowego sędziego odgrywają tu najczęściej nie tylko dziennikarze czy jurorzy, ale także anonimowa publiczność. Wobec powszechnej „trybunalizacji” życia i współczesnej kultury Körtner postrzega sąd ostateczny jako symbol tak potrzebnej światu i międzyludzkim relacjom kultury miłosierdzia i przebaczenia. Jak stwierdza wspomniany autor, być osądzonym przez Chrystusa oznacza być przez niego odnowionym (*zurechtgebracht*)⁴⁷. Sąd Chrystusa ma także wymiar etyczny. Łamie on logikę ofiary pokutnej i mechanizmu kozła ofiarnego, stając się w ten sposób źródłem nadziei nie tylko dla ofiar, ale także dla sprawców. Jak zapewnia Körtner, nie chodzi przy tym jednak o stosowanie jakiejś retoryki pojednania, która miałaby przesłonić nieodpokutowaną winę i sprawców utożsamić z ofiarami. Podejmując ten wątek, pośrednio nawiązuje on do katolickiej koncepcji oczyszczenia. Wyraża bowiem przekonanie, że w procesie rozprawiania się z ludzką winą konieczne jest jej nazwanie i przepracowanie. Z nadzieją oczekiwane eschatologiczne pojednanie nie może odbyć się na koszt ofiar⁴⁸. W ujęciu Körtnera można dostrzec więc założenia perspektywy biograficznej. Odgrywają one istotną rolę w interpretacji eschatologicznego sądu jako wydarzenia odnowienia świata nie tylko w perspektywie kosmicznej, ale także egzystencjalnej w odniesieniu do każdego indywidualnego istnienia.

*

⁴⁶ Tamże, s. 209 n.

⁴⁷ Tamże, s. 216 n.

⁴⁸ Tamże, s. 220 n.

W obliczu wielkich katastrof XX wieku nowsza teologia stała się wrażliwa na konieczność rozróżnienia sprawców i ofiar, które tradycyjna eschatologiczna koncepcja nowego stworzenia nie była w stanie uwzględnić w zadowalający, nieabstrakcyjny sposób, czyli w taki, który nie pomija indywidualnej odpowiedzialności każdej jednostki za swoją życiową historię i pozwala się jej skonfrontować z własną przeszłością. Może właśnie dlatego tak znacząca, a nawet niezbędna stała się dynamika klasycznego obrazu oczyszczenia. Idzie to w parze z obserwowanym w cytowanych wyżej wypowiedziach odkryciem, że Bóg nie reprezentuje logiki odpłaty, lecz budującej sprawiedliwości, która otwiera na wspólną przyszłość. Ten obraz Boga pozwala zachować ową dynamikę, która z kolei pomaga przedstawić zbawionych właśnie jako zbawionych, mimo ich różnych życiowych historii, w tym np. zupełnie przeciwstawnych historii sprawcy i ofiary. Historie te stały się jednak trwałym, integralnym elementem tożsamości osoby w całym swym realizmie, który także w wieczności zachowuje swą aktualność, ale nie jako przekleństwo, lecz „miejsce” zbawczego doświadczenia Bożej sprawiedliwości. W tej perspektywie eschatologia staje się wypowiedzią o zbawczym działaniu Boga rozumianym jako oczyszczający proces, który dla odkupionych stworzeń realizuje się także w wieczności. Wydaje się, że takie rozumienie eschatologicznego oczyszczenia ma charakter ekumeniczny i jest przykładem możliwej „bilingwalizacji” języka teologii.

BIBLIOGRAFIA

- ALHEIT Peter, HOERNING Erika (red.): *Biographisches Wissen. Beiträge zu einer Theorie lebensgeschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt – New York: Campus Verlag 1989.
- ALMEN Lowell G., SKLBA Richard J. (red.): *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics In Dialogue XI*, Minneapolis, MN: Lutheran University Press 2011.
- BALTHASAR Hans Urs von: *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2008.
- BEINERT Wolfgang, KÜHN Ulrich: *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2013.
- CZYŻEWSKI Marek: Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna: przemiana funkcji, antyesencjalistyczne wątpliwości oraz sprawa krytyki, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9 (2013), nr 4, s. 14–27.
- FUCHS Werner: *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1984.
- GESTRICH Christof: *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt am Main: Edition Chrismon 2009.

- GOLCZYŃSKA-GRONDAS Agnieszka, GRONDAS Marek: Biographical Research and Treatment. Some Remarks on Therapeutic Aspects of Sociological Biographical Interviews, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9 (2013) nr 4, s. 28-49.
- GRESHAKE Gisbert: Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej, tłum. Joanna Kubaszczyk, Poznań: Wydawnictwo „W Drodze” 2010.
- HRYNIEWICZ Wacław: Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarzenia ostateczne w dialogu chrześcijan, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2013.
- JENSON Robert: The Great Transformation, w: Carl E. BRAATEN, ROBERT JENSON (red.), The Last Things. Biblical and Theological Perspectives on Eschatology, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2002, s. 33–42.
- KAŹMIERSKA Kaja: Badania biograficzne w naukach społecznych, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9 (2013) nr 3, s. 6-10.
- KAŹMIERSKA Kaja: Biography and Memory. The Generational Experience of the Shoah Survivors, Boston: Academic Studies Press 2012.
- KÖRTNER Ulrich H.J.: Die letzten Dinge, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014.
- LINK-WIECZOREK Ulrike: Vom Werden des Heils. Eine Replik auf Jürgen Werbick, w: Uwe SWARAT, Thomas SÖDING (red.), Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2013, s. 209-226.
- MAFFEIS Angelo: Die aktuelle Situation des Dialogs. Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise, w: Fulvio FERRARIO (red.), Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, s. 37-55.
- NOCKE Franz-Josef: Eschatologie, w: Theodor SCHNEIDER (red.), Handbuch der Dogmatik, t. II, Düsseldorf: Patmos 2000, s. 377-478.
- SATTLER Dorothea: Gottes Gericht und die geläuterte Selbsterkenntnis des Menschen. Versuch einer Verhältnisbestimmung in ökumenischer Perspektive, w: Uwe SWARAT, Thomas SÖDING (red.), Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2013, s. 109-130.
- SATTLER Dorothea: Selbstthematisierung im Selbstgericht. Zur Rezeption der Biographieforschung in der Eschatologie, „Theologie der Gegenwart” 42 (1999), s. 92-105.
- SKWIERCZYŃSKI Antoni: Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1992.
- THOMAS Günther: Gottes schöpferische Gerechtigkeit, w: Ruth HEB i Martin LEINER (red.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße, Neukirchen: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2005, s. 109-132.
- THOMAS Günter: Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2009.
- THÖNISSEN Wolfgang: Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit. Das ökumenische Ringen um die Rechtfertigung, Paderborn: Bonifatius Verlag – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016.
- UNION EVANGELISCHER KIRCHEN (red.): Unsere Hoffnung auf das ewige Leben. Ein Votum der Union Evangelischer Kirchen in der EKD, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2008².
- VOGES Wolfgang (red.): Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1987.
- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, w: Karol KARSKI, Stanisław Celestyn NAPIÓRKOWSKI (red.), Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000, Lublin: TN KUL 2003, s. 499-523.

OCZYSZCZAJĄCY SĄD BOŻY
EKUMENICZNA „BILINGWALIZACJA” NAUKI O POŚMIERTNYM OCZYSZCZENIU
W ŚWIETLE BADAŃ BIOGRAFICZNYCH

Streszczenie

Celem artykułu jest próba wskazania, na podstawie implikacji płynących z rozwijanej w naukach społecznych badawczej perspektywy biograficznej, zbieżności w teologicznym opisie eschatologicznej rzeczywistości pośmiertnego oczyszczenia i sądu Bożego po stronie katolickiej i protestanckiej. Wspomniana perspektywa badawcza eksponuje m.in. trwałość każdej indywidualnej biografii, znaczenie samopoznania i niezbywalną odpowiedzialność za dojrzewanie do pełni własnej tożsamości. Tego typu kategorie znajdują recepcję zarówno w teologii katolickiej, jak i protestanckiej, które nie rezygnując ze swych doktrynalnych założeń, zdolne są do sformułowania komplementarnych i zbieżnych treściowo wypowiedzi. Posoborowa teologia katolicka interpretuje pośmiertne oczyszczenie jako proces osobowego dojrzewania do spotkania z Bogiem, a także jako przemieniające człowieka spotkanie z Bogiem jako Sędzią. Z kolei w nowszych ujęciach teologii protestanckiej można znaleźć takie interpretacje sądu Bożego, które wskazują na jego procesualność i dopełniająco-oczyszczający sens w perspektywie indywidualnej historii życia.

Słowa kluczowe: eschatologia; czyściec; sąd Boży; protestantyzm; metoda biograficzna.