

ANDRZEJ MROZEK, BOŻENA PROCHWICZ-STUDNICKA,
MARTA TEPERSKA-KLASIŃSKA

Pomiędzy rajem a piekłem. Tradycja judeochrześcijańska a Koran

W polskiej literaturze arabistycznej i islamistycznej problematyka eschatologiczna do dziś pozostaje na marginesie głównych zainteresowań badawczych. Nie doczekała się dogłębnych opracowań, a zatem pewne jej kwestie zostały przedstawione pobieżnie i w sposób nieco uproszczony. Tak dzieje się między innymi w przypadku koranicznych „wzniesionych krawędzi”, by posłużyć się przekładem Józefa Bielawskiego (Koran VII, *al-A'rāf*¹). Są one rozumiane jako „odpowiednik czyścca chrześcijańskiego” (Piwiński 1983: 84; Piwiński 1989: 181) czy też rodzaj miejsca pośredniego, które można nazwać „muzułmańskim czyścem” (Koran 1986: 871). Odnośnie do ich istnienia nie ma zgody wśród mużułmańskich teologów (Danecki 1997: 1.125). Sama idea miejsca pośredniego pomiędzy rajem a piekłem w tradycji judeochrześcijańskiej jest daleka od jednoznaczności. Kierunek jej ewolucji, trwającej przez wiele wieków, został uzależniony od doktryny, jaką wypracowywały sobie poszczególne Kościoły chrześcijańskie. Dlatego też celem niniejszego artykułu jest próba rzetelnego przedstawienia z jednej strony kierunku owej ewolucji na gruncie judeochrześcijańskim, z drugiej – koncepcji miejsca pośredniego w tradycji mużułmańskiej na podstawie egzegezy kluczowego dla tej koncepcji wersetu koranicznego, a następnie zestawienia obu rzeczywistości w perspektywie porównawczej.

I

W chrześcijaństwie można wyróżnić trzy zasadnicze etapy formowania się idei, a następnie doktryny z tym związanej, co zapełnia teologiczny dystans między rajem a piekłem. Pierwszy etap jest wyrażony w tekstach biblijnych, drugi to opracowania teologiczne zawarte w tekstach patrystycznych, wreszcie trzeci to formułowanie doktryny w dokumentach eklezjalnych.

Nie ma tekstu biblijnego, który jednoznacznie i wyraźnie zawiera stwierdzenia oraz sformułowania dotyczące koncepcji zwanej w części chrześcijaństwa czyścem. Tylko pośrednio z kilku fragmentów biblijnych wyprowadza się pewne, dotyczące go, elementy.

¹ W artykule terminy arabskojęzyczne zostały oddane w transkrypcji ISO (International Standardization Organization).

Najwcześniejszy tekst, do którego odwołują się teologowie chrześcijańscy, znajduje się w Drugiej Księdze Machabejskiej (2 Mch 12, 43–45). Traktuje on o wstawiennictwie ofiarnym oraz o oczyszczeniu zmarłych z grzechów:

[Juda] zebrał dwa tysiące drachm w srebrze i posłał je do Jerozolimy na ofiarę za ten grzech. Postąpił tak pięknie i uczciwie, myśląc o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie spodziewał się, że ci polegli zmartwychwstaną, modlitwa za zmarłych byłaby beзуżyteczna i niedorzeczna. [...] Dlatego kazał złożyć ofiarę przebłagalną za zmarłych, aby zostali uwolnieni od grzechu (BP).

Interpretacja tego działania Judy, czyli zebrania funduszy na ofiarę i wysłania ich do Jerozolimy, jest „najwcześniejszym świadectwem idei, że ludzie mogą zostać po śmierci uwolnieni od ich grzechów” (Collins 1981: 341).

W Nowym Testamencie podobna idea odpuszczania grzechów w kontekście eschatonu pojawia się w Ewangelii według Mateusza (12, 31–32):

Oświadczam wam: Każdy grzech i bluźnierstwo będą ludziom odpuszczone. Jednak bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeżeli ktoś powie coś przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone. Ale temu, kto by mówił przeciw Duchowi Świętemu nie zostanie odpuszczone, ani w tym życiu, ani w przyszłym (BP).

Ale najbardziej znaczący tekst, którego interpretacja dzieli różne wyznania chrześcijańskie, znajduje się w Ewangelii według Łukasza (16, 22–26). W tym tekście wskazuje się na dwie grupy zmarłych (my i wy) ze względu na miejsce ich przebywania. Dla jednych tym miejscem jest „łono Abrahama”, dla drugich – miejsce udreń, znajdujące się za przepaścią:

Gdy żebrak umarł został zanieśiony przez aniołów na łono Abrahama. Umarł także bogacz i został pochowany. Cierpiąc męki w piekle podniósł oczy i ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie. Zawołał: „Ojciec Abrahamie, zmiłuj się nade mną. Poślij Łazarza, aby umoczył w wodzie koniec swego palca i zwilżył mój język, gdyż bardzo cierpię w tym płomieniu”. Lecz Abraham odparł: „Dziecko, przypomnij sobie, że ty za życia otrzymałeś swoje dobra, podczas gdy Łazarz doświadczył zła. Teraz on tutaj doznaje pociechy, a ty cierpisz męki. Poza tym między nami a wami jest ogromna przepaść, aby ci, którzy chcieliby przejść stąd do was, albo stamtąd do nas, nie mogli tego dokonać” (BP).

W zbiorze epistolarnym Nowego Testamentu znajdują się jeszcze dwa inne teksty nawiązujące do tych obrazów. Pierwszy z nich (1 Kor 3, 12–15) jest przypisywany Pawłowi z Tarsu:

A czy ktoś na tym fundamencie buduje ze złota, srebra, szlachetnych kamieni, drewna, siana lub słomy, to się okaże w dniu, w którym wyjdzie na jaw dzieło każdego. Objawi się to w ogniu, gdy każdy czyn przejdzie próbę ognia. Jeśli jakaś budowla wytrzyma, budowniczy dostanie zapłatę. Ten, którego budowla spłonie, poniesie stratę, sam jednak ocaleje, ale tak, jakby przeszedł przez ogień (BP).

Drugi z tekstów ze zbioru epistolarnego, do którego tradycja chrześcijańska nawiązuje, jest zawarty w piśmie anonimowego autora, przypisywanym Piotrowi (1 P 1, 7):

Są one [doświadczenia] potrzebne do wypróbowania waszej wiary, o wiele cenniejszej od przemijającego złota, które przecież oczyszcza się w ogniu (BP).

Te teksty biblijne stały się punktem wyjścia do refleksji patrystycznej na temat losu zmarłych po śmierci.

Tertulian, pisarz chrześcijański z przełomu II i III wieku, w kontekście śmierci człowieka i jego losu po śmierci posłużył się, jak stwierdza Kazimierz Obrycki, „aż 14 razy” (Obrycki 1983: 42) terminem *refrigerium*. Nie jest łatwo określić jego znaczenie, ale stanowi ono pewien rodzaj ekwiwalentu dla terminu „czyścić”, chociaż znaczeniowo nie odpowiada mu w pełni. W jednym ze swych dzieł (*Adversus Marcionem*, IV, 34, 13) Tertulian tak przedstawia, czym jest owo *refrigerium*:

Zatem miejsce, które nazywam łonem Abrahama (*sinum ... Abrahae*), nie należy do nieba, lecz lepsze będąc od piekła (*sublimiorem tamen inferis*), stanowi przejściowe orzeźwienie (*interim refrigerium*) dla dusz sprawiedliwych, aż dotąd gdy przy skończeniu świata wszyscy zmarłych wstając, otrzymają pełną nagrodę (*donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat*) (tłumaczenie A.M.).

Tertulian łączy zatem owo *refrigerium* z tym, co zwie *sinus Abrahae*, a co zwykło się tłumaczyć „łonem Abrahama”. Jest to wyraźne nawiązanie do tekstu ewangelicznego (Łk 16, 22), w którym Łazarz został zaniesiony przez aniołów na „łono Abrahama”. Ważne jest w tym tekście usytuowanie przez Tertuliana owego „łona Abrahama” w geografii zaświatów. Nie jest to, jak stwierdza, rzeczywistość niebiańska, ale lepsza od Otchłani. Henryk Pietras pisze: „Skoro dusze mogą podlegać karom lub nagrodom, konieczna musi być różnica między nimi” (Pietras 2007: 75). W tej wizji Tertuliana geografia zaświatów zostaje rozbudowana o element, który można traktować jako próbę znalezienia stanu pośredniego pomiędzy niebem a Otchłanią. Ta pośredniość wyraża się również nietrwałością *refrigerium*, które dotrwa do Sądu Ostatecznego, ale nie będzie istnieć po nim.

Inny tekst tytułowany *Męczeństwo Perpetuy i Felicjty* albo *Historia męczeństwa św. Perpetuy*, przypisywane niekiedy Tertulianowi (Ratzinger 1984: 242), dorzuca odrobinę światła na stan przebywających w zaświatach. Perpetua w wizjach nocnych zobaczyła swego zmarłego braciszka. Najpierw stwierdza (8, 6–7):

Dzieliła nas jednak ogromna otchłań (*grande erat diastema*) i ani ja do niego, ani on do mnie nie mogliśmy się przedostać. W miejscu gdzie znajdował się Dinokrates, był basen pełen wody, jego brzegi były jednak wyższe niż wzrost chłopca. Dinokrates wspinał się na palce, jakby chciał się napić (tłumaczenie A. Malinowski).

Przytoczony tekst nawiązuje do perykopy z Ewangelii według Łukasza, o czym świadczą między innymi motywy ogromnej przepaści, niemożliwości przejścia oraz pragnienie wody. W następnej wizji Perpetua widzi już brata w innej sytuacji (8, 8): „Dinokrates był już czysty, dobrze odziany i odświeżony” – *Dinocraten mundo corpore bene uestitum refrigerantem* (tłumaczenie A. Malinowski). W powyższym tekście, w kontekście pośmiertnej egzystencji brata Perpetuy, pojawia się przymiotnik *refrigerant* nawiązujący do terminu *refrigerium* z poprzednio omawianego tekstu. Andrzej Malinowski tłumaczy go jako „odświeżony”, tymczasem Zbigniew J. Kijas (2010: 318), opierając się na tłumaczeniu Le Goffa, oddaje ten łaciński przymiotnik polskim „orzeźwiony” (Le Goff 1997: 57). Przy okazji tego tekstu warto odnotować jeszcze

jeden zwrot. W pierwszej wizji Perpetua widziała, że był tam „basen pełen wody, jego brzegi były jednak wyższe niż wzrost chłopca” – *erat piscina plena aqua, altiore marginem habens quam erat statura pueri* (tłumaczenie A. Malinowski). Można też przetłumaczyć, że „była to sadzawka z wodą, której krawędzie były wyższe niż wzrost chłopca”, a termin „krawędzie” pojawia się w tekście Koranu w tłumaczeniu Bielawskiego (Koran VII, *al-A'raf*). Henryk Pietras interpretuje tekst, a w szczególności motyw modlitwy Perpetuy, wody oraz odświeżenia Dinokratesa, w kontekście teologii chrzcielnej (Pietras 2007: 36–37). Wstawiennicza „modlitwa siostry wybawia Dinokratesa z miejsca cierpienia” (Pietras 2007: 36), a ten osiąga zbawienie dzięki wodzie chrztu z chrzcielnej sadzawki. Motyw wody nie zawsze jednak oznacza chrzest, a na dodatek Dinokrates pije wodę z sadzawki. Interpretacja chrzcielna tej wody jest możliwa, ale nie jedyna i być może nie jest tą najbardziej przekonującą.

Jan Chryzostom, pisarz chrześcijański z przełomu IV i V wieku w komentarzu do Pierwszego Listu do Koryntian (*In epistulam I ad Corinthios*) wyjaśnia sens tekstu Pawłowego z 1 Kor 3, 12–15. Elementem dominującym w tym wyjaśnieniu jest ogień. Ten wczesnochrześcijański pisarz stwierdza: „Jeśli człowiek mając złotą zbroję, przechodzi przez rzekę ognia, wychodzi z tego przejścia nienaruszony. Kto zaś mając słomę, nie tylko nic nie zyskuje, ale jakby coś z siebie tracił” (Iohannes Chrysostomus, *Ad Corinthios IX, 3*; tłumaczenie A.M.). Dalej celem wyjaśnienia tego obrazu stwierdza: „Zostaje ukarany, ale nie cierpi dużo. Jest zbawiony, ale jakby przez ogień” (Iohannes Chrysostomus, *Ad Corinthios IX, 3*; tłumaczenie A.M.). Posługuje się on obrazem zaczerpniętym z tekstu biblijnego, ale uzupełnia go motywem rzeki ognia. Zbliżony nieco do tego opisu obraz pojawia się w tekście z Qumran (4Q521 7+5 ii): „W czasie odnowienia wszystkich rzeczy Bóg stworzy na nowo, wskrzeszając z martwych sprawiedliwych, którym na spotkanie przychodzą aniołowie, przekłęci zaś wpadną sztywni do otchłani ognia przy przejściu przez most sterownika” (Puech 2009: 200–201). Ten tekst w przekładzie Émila Puecha zawiera również motywy przejścia i ognia, a kontekstem geograficznym jest przepaść, którą można, przynajmniej częściowo, przyrównać do rzeki z tekstu Jana Chryzostoma.

Grzegorz Wielki, biskup Rzymu z końca VI i początku VII wieku, w swoich *Dialogach* podjął zagadnienie winy, kary i ognia. Po przedstawieniu problemu na podstawie tekstów biblijnych, przechodzi następnie do własnej interpretacji. Rozpoczyna od słów przypisywanych Jezusowi w Ewangelii według Jana (J 12, 35): „Chodźcie więc, dopóki macie światłość” (BP) – *Ambulate dum lucem habetis*, aby następnie przywołać proroka Izajasza: „W czasie zmiłowania odpowiadam tobie, w dniu zbawienia przychodzę ci z pomocą” (BP) – *Tempore accepto exaudivi te, et in die salutis adjuvi te* (Iz 49, 8). Nawiązanie do czasu zmiłowania albo inaczej do czasu łaskawości znajduje następnie u Pawła (2 Kor 6, 2): „Teraz właśnie jest czas łaskawości, teraz właśnie jest czas zbawienia” (BP) – *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*, Grzegorz cytuje Księgę Koheleta przypisując jej autorstwo Salomonowi: „Wszelką pracę, na jaką natkną się twoje ręce, podejmij pracę według twoich sił. Bo nie będzie już ani pracy, ani myślenia, ani wiedzy, ani mądrości w krainie umarłych” (BP) – *Quodcumque potest manus tua facere, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec scientia, nec sapientia erit apud inferos, quo tu properas* (Koh 9, 10)

i uzupełnia fragmentem Psalmu, przypisując słowa Dawidowi: „Bo wierność PANA trwa na wieki” (BP) – *Quoniam in saeculum misericordia ejus* (Ps 117). Na podstawie przywołanych tekstów Grzegorz Wielki stwierdza, że winy popełnione zostaną przedstawione na Sądzie. Jednak winy lżejsze, zgodnie z wiarą, zostaną oczyszczone ogniem, nim nadejdzie Sąd – *esse ante iudicium purgatories ignis credendus est*. Podstawę takiego przekonania znajduje w słowach z Ewangelii według Mateusza: „temu, kto by mówił przeciw Duchowi Świętemu, nie zostanie odpuszczone, ani w tym życiu, ani w przyszłym” (BP) – *quia si quis in sancto Spiritu blasphemiam dixerit, neque in hoc saeculo remittetur ei, neque in futuro* (Mt 12, 31). Grzegorz Wielki daje przykłady takich lżejszych win i powołując się na słowa Pawła z 1 Listu do Koryntian (3, 12–15), stwierdza, że „ten, którego budowla spłonie, poniesie stratę, sam jednak ocaleje, ale tak, jakby przeszedł przez ogień” (BP) – *si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*. Grzegorz następnie wyjaśnia, jak rozumie ten *ignis* – ogień. Porównuje ten przyszły ogień oczyszczający – *ignis futurae purgationis* – do ognia udręk w życiu obecnym – *ignis tribulationis*. Taki ogień może oczyścić z grzechów, ale tylko niewielkich i lekkich.

Porównując koncepcję Tertuliana, Jana Chryzostoma i Grzegorza Wielkiego, można dostrzec kilka odmiennych linii interpretacyjnych. Tertulian ukazuje miejsce przebywania sprawiedliwych w okresie między ich śmiercią a dniem Sądu Ostatecznego. Jan Chryzostom poddaje refleksji koncepcję przejścia, które ma doprowadzić do Boga za pośrednictwem próby przejścia przez rzekę ognia. Grzegorz Wielki podejmuje zagadnienie oczyszczenia z grzechów powszednich, które dokonuje się w ogniu oczyszczającym.

Dopiero drugie tysiąclecie chrześcijaństwa przyniosło próby sformułowania doktryny o czyścicy w dokumentach oficjalnych, a dokonało się to w chrześcijaństwie zachodnim. Ponieważ jednak formowanie się doktryny w tym kontekście wiąże się z bardziej abstrakcyjnym sposobem przekazu, zatem w deklaracjach o różnym charakterze jest mniej obrazów teologicznych i motywów znanych z wcześniejszej literatury. Ponadto próby sformułowania tej doktryny, a nawet pewna potrzeba uściślenia, dokonała się, jak to się zwykle działo, w kontekście konfliktu. Drugą stroną tego konfliktu było początkowo przede wszystkim chrześcijaństwo prawosławne. Nim sobór (drugi) w Lyonie z 1274 roku, mający na celu zjednoczenie Kościołów, wpisał do swych kanonów pierwszą doktrynalną naukę o czyścicy, najpierw papież Innocenty IV w liście z 6 marca 1254 roku do kardynała legata na Cyprze, Eudesa z Châteauroux, wskazał na problem (BF VIII, 104; DS 838). Przyznał on, że Grecy, czyli chrześcijanie z patriarchatu konstantynopolińskiego, wierzą w oczyszczenie po śmierci, ich teologowie nie wypracowali jednak terminu na określenie tego *locum purgationis*, czyli miejsca oczyszczenia. Innocenty utrzymuje, że opierając się na tradycji i autorytecie świętych Ojców, chrześcijaństwo zachodnie nazwało je czyścicem. I w dalszej części listu wyjaśnia, co w tym *locum* się dokonuje. Tam bowiem *transitorio igne* – „przejściowym ogniem” – grzechy lekkie i drobne (*parva et minuta purgantur*; DS 838) zostają oczyszczone.

List ten nie ma wyjątkowej wartości dogmatycznej (BF 594–595), był bowiem tylko rodzajem instrukcji skierowanej do chrześcijan na Cyprze. Stanowi jednak

wprowadzenie do zagadnienia, które podjęto na soborze w Lyonie w 1274 roku. W trakcie tego soboru przywołano „wyznanie wiary” cesarza Michała VIII Paleologa z 1267 roku. Wobec niebezpieczeństwa islamskiego zwrócił się on o pomoc do papieża, a w zamian złożył wyznanie, do którego był dołączony spis „błędów Greków” (BF 637–641). To wyznanie przyjęto w Lyonie, a w nim sformułowanie dotyczące oczyszczenia po śmierci. Idąc za sugestią Jana Parastrona, zaaprobowano taką formułę: *eorum animas poenis purgatorii seu catharteriis... post mortem purgari* (DS 865) – „ich dusze po śmierci zostaną oczyszczone karami oczyszczającymi albo ekspiacyjnymi” (BF VIII, 106). Nie pojawia się tutaj termin „czyścić”, choć jest mowa o karze oczyszczenia i samym oczyszczeniu – *purgatorii/purgari*. Nie ma też mowy o ogniu, zamiast którego pojawia się termin *poena* – „kara”. Nie należy zatem w tym tekście tłumaczyć „kary czyścicowe”, ale „kary oczyszczenia, oczyszczające”. Prawdopodobnie ze względu na chrześcijan prawosławnych unikano pewnych sformułowań, chociaż, jak to wyraził również Paweł VI z okazji 700-lecia soboru w Lyonie, nie dano „Kościołowi greckiemu możliwości swobodnego wypowiedzenia się w kwestiach doktrynalnych” (Kijas 2010: 346–347).

Sformułowanie soboru z Lyonu dotyczące czyścica zostało podjęte i powtórnie ogłoszone w „Dekrecie dla Greków” w trakcie Soboru Florenckiego w 1439 roku. I ponownie temat pojawił się w kontekście prób zjednoczenia prawosławia z chrześcijaństwem zachodnim. W sformułowaniu z Florencji zamiast lionńskiego zwrotu *poenis purgatorii seu catharteriis* pojawia się już tylko *poenis purgatorii* (DS 1304). Podczas tego soboru doszło do dyskusji, w której głos zabrał między innymi czołowy teolog prawosławny Marek z Efezu. Grecy prosili, aby w dekreście nie poruszano tematu czyścica.

Kwestia czyścica została podjęta blisko sto lat wcześniej w liście papieża Klemensa VI do Mechitara, katolikosy Armenii z roku 1351. O czyścicu mówi się w nim w formie pytania: *si credidisti et credis, purgatorium esse?* (DS 1066) – „czy wierzyłeś i wierzysz, że istnieje czyścić?” (BF VIII, 111). I zaraz potem pada następne pytanie: *si credidisti et credis, quod igne crucientur ad tempus?* (DS 1067) – „czy wierzyłeś i wierzysz, że do czasu cierpią [dusze] męki ognia?” (BF VIII, 111). To, czego nie wpisuje się do kanonów soborowych, wpisuje się do dokumentów o drugorzędnym charakterze dogmatycznym. Obrazuje to jednak idee, które wypracowało chrześcijaństwo zachodnie. Nie były one podzielane przez prawosławie i w trakcie rozmów zjednoczeniowych starano się nie wyrażać ich w sformułowaniach soborowych.

Dopiero jednoznacznie i uroczyście w XVI wieku: *Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit* – „Ponieważ Kościół katolicki pouczony przez Ducha Świętego, na podstawie Pisma św. i starożytnej Tradycji Ojców, na świętych Soborach na tym ekumenicznym Trydenckim Soborze podał naukę, że *purgatorium esse* (DS 1820) – istnieje czyścić” (BF VIII, 117).

II

Muzułmańskie wizje eschatologiczne zostały ukształtowane w dużej mierze pod wpływem tradycji judeochrześcijańskiej, choć sama doktryna eschatologiczna zasadniczo daje odmienną koncepcję ostatecznej rzeczywistości, co wynika z odmienności samych systemów teologicznych właściwych poszczególnym tradycjom religijnym. Na gruncie muzułmańskiej doktryny eschatologicznej nieustannie toczyły i toczą się dyskusje, których punktem wyjścia jest Koran i Tradycja². Niewątpliwie odmienne, żeby nie powiedzieć niekiedy sprzeczne z sobą, rozumienie prawd eschatologicznych ma swoje źródło przede wszystkim w niespójności samego przekazu koranicznego, a także „milczenia” Księgi w pewnych kwestiach.

Wizje dotyczące rzeczy ostatecznych wiążą się z muzułmańskim pojmowaniem śmierci. Jest to chwila nieunikniona, przeznaczona każdemu, ale jak najbardziej pozytywna, ponieważ stanowi powrót człowieka do Boga i tylko On może go ożywić. Zasadniczo przyjmuje się (choć brak w tej kwestii zgody wśród teologów), iż w momencie śmierci dusza zostaje oddzielona od ciała i poprowadzona do nieba, gdzie Bóg dokonuje sądu, skazując na piekło lub nagradzając rajem. Zmarły wędruje odtąd świadome życie w grobie, doświadczając przeznaczonej mu rzeczywistości aż do czasu zmartwychwstania i Sądu Ostatecznego. Ten okres (a zarazem miejsce i stan) pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem jest określany terminem *barzakh* (Zaki 2001: 1.205). Człowiek zostanie wskrzeszony, kiedy jego dusza połączy się z ciałem w Dniu Zmartwychwstania, przypadającym na moment końca istnienia wszechświata. Wtedy zmarli powstaną po to, by udać się na Sąd Ostateczny, który jest bramą prowadzącą człowieka ze świata doczesnego do zaświatów. Tego dnia wszyscy zgromadzą się przed tronem Boga i każdy z osobna będzie rozliczany ze swoich uczynków. Świadcami tego zdarzenia będą prorocy i aniołowie. Podczas Sądu Ostatecznego dopuszczalne jest wstawiennictwo (*šafā'a*), ale tylko za zgodą Boga. Głównym orędownikiem zostanie prorok Muḥammad, aniołowie natomiast będą bronić ludzi za pomocą modlitwy. Bóg osądzi każdego z postępowania za życia na podstawie księgi dobrych i złych uczynków. Dodatkowym miernikiem będzie waga sprawiedliwości, na której będą ważone zapisy. Ostatecznym kryterium oceniania będzie most nad piekłem, zwany *Aṣ-Širāt*³ – „cieńszy niż włos, ostrzejszy niż miecz, ciemniejszy niż noc”, który jest motywem zapożyczonym przez tradycję muzułmańską z eschatologii zoroastryjskiej (Shaked 2010: Eschatology I). Przechodząc po nim, grzesznicy wpadną w ogień piekielny, a ludzie dobrzy wejdą do raju (Danecki 1997: 1.122–126; Gaudefroy-Demombynes 1988: 315–335; Smith 2002: 2.44–54).

Widać zatem, że przeznaczeniem człowieka jest raj albo piekło. Jedyne wyjątek od tak nakreślonej wizji eschatologicznej pojawia się w surze VII. Na podstawie

² Tradycja Proroka, czyli sunna, jest zbiorem krótkich relacji (hadisów) poprzedzonych łańcuchem przekazicieli, stanowiących podstawowe źródło informacji na temat postępowania proroka Muḥammada.

³ Koran nie wzmiankuje na ten temat; podstawą koncepcji *aṣ-Širāt*u jest Tradycja proroka Muḥammada.

w istocie jednego wersetu niektórzy egzegeci Koranu⁴ rozwinęli teorię rzeczywistości pośredniej przygotowanej przez Boga dla ludzi, którzy nie mogą wejść ani do raju, ani do piekła. Ze względu na niezbyt jasny, a zarazem niedostateczny przekaz koraniczny, w tradycji egzegetycznej głównego nurtu teologii sunnickiej pojawiło się kilka różnych ścieżek interpretacyjnych, które, obok wspomnianej tu teorii, proponują także inne rozwiązania.

Kluczowy dla niniejszych rozważań termin to *al-a'rāf*, który w Koranie pojawia się dwukrotnie (VII, 46, 48). Sura VII, uważana za surę późnomekkańską, a więc powstała w ostatnich dwóch latach pobytu proroka Muḥammada w Mekce (620–622)⁵, liczy 206 wersetów i nosi tytuł *al-A'rāf*, wzięty ze wspomnianego już wersetu 46. Jednym z wielu poruszanych w surze tematów jest eschatologiczna scena Sądu Ostatecznego, w której kontekście pojawia się dyskutowany termin:

46. Między nimi jest zasłona,
a na wzniesionych krawędziach (*'alā-āl-a'rāf*) – ludzie,
którzy poznają wszystkich po ich znamionach.
Oni będą wołać do mieszkańców Ogrodu:
„Pokój wam!”
Oni tam jednak nie wchodzi,
choć bardzo tego pragną.

47. A kiedy ich spojrzenia są zwrócone
na mieszkańców ognia,
oni mówią:
„Panie nasz!
Nie umieszczaj nas z ludem niesprawiedliwych!”

48. Mieszkańcy wzniesionych krawędzi (*aṣḥāb al-a'rāf*)
będą wołać do niektórych ludzi,

⁴ Potrzeba objaśniania Koranu (wynikająca między innymi z niejasności wielu jego fragmentów) sprawiła, że zanim zaczęto profesjonalnie opracowywać komentarze, interpretacja miała charakter ustny i towarzyszyła zazwyczaj recytacji Księgi. Sam Prorok, potem jego najbliżsi Towarzysze, zgodnie z tradycją, pełnili funkcję pierwszych egzegetów. Pierwszy spisany komentarz miał powstać już w VII wieku (zob. przyp. 9). Zasadniczo wydzieli się dwa typy egzegezy koranicznej, choć do około X wieku nie były sobie przeciwstawiane: *tafsīr* (dosł. „wyjaśnianie”) – wieloaspektowe objaśnianie tekstu oparte na materiale przekazywanym z pokolenia na pokolenie przez autorytety muzułmańskie, począwszy od Proroka, i *ta'wīl* (dosł. „sięganie/powracanie do początku/źródła”) – interpretacja o charakterze alegoryczno-symbolicznym, oparta bardziej na wnioskowaniu i opinii własnej. Począwszy od pierwszego zachowanego *tafsīru* aṭ-Ṭabariego (zm. 923), standardowym rozwiązaniem stało się objaśnianie wersetu po wersecie, a w jego ramach poszczególnych słów, wyrażeń i zdań. Niezmienna tendencja komentatorów koranicznych do opierania się na dawnych autorytetach ograniczyła znacznie niezależność myśli, co w konsekwencji doprowadziło do pewnej schematyzacji *tafsīrów*. W niniejszym opracowaniu oparto się na ośmiu wybranych *tafsīrach* (z okresu klasycznego, poklasycznego i współczesnego) reprezentatywnych dla głównego nurtu teologii sunnickiej. Nie należy wszak zapominać o pewnym ich zróżnicowaniu wynikającym z jednej strony z formacji światopoglądowej egzegetów (na przykład tendencje aszaryckie ar-Rāziego, zm. 1209), z drugiej – z historycznego rozwoju samej literackiej formy *tafsīru*, a więc także z odmiennej preferencji w posługiwaniu się poszczególnymi narzędziami egzegetycznymi (Rippin 2003: 10.83–88).

⁵ Na podstawie periodyzacji wprowadzonej przez Th. Nöldeke (Danecki 1997: 1.60).

których poznają po ich znamionach:

„Na nic wam się zdało to, coście nagromadzili,
ani to, z czego byliście dumni!”⁶

Rzeczownik *a‘rāf* jest liczbą mnogą od *‘urf* i występuje w tekście Koranu w formie wyrażenia przyimkowego – *‘alā-āl-a‘rāf* („na *al-a‘rāf*”) oraz w formie przydawki dopełniaczowej (*status constructus*) – *aṣḥāb al-a‘rāf* („mieszkańcy *al-a‘rāf*”). Jak już wspomniano, w tradycji egzegetycznej do dziś nie ma zgody zarówno co do znaczenia, jak i doktrynalnej interpretacji samego terminu⁷.

Słowo *‘urf* (l.mn. *a‘rāf*) posiada kilka znaczeń. W dyskutowanym tu kontekście pomocne są następujące znaczenia: „wzniesienie [terenu]”, „to, co jest wysokie/wznosi się [ponad ziemię]”, „najwyższa/górna część czegoś”, „pierwsza/czołowa część czegoś”, a także „grzebień (koguta)”, „grzywa (konie)” (Lane 2003: *‘urf*; Ibn Manzūr 1995: *‘-r-f*).

Punktem wyjścia do interpretacji znaczenia koranicznego *al-a‘rāf* są przede wszystkim opinie przekazane przez towarzyszy Proroka, późniejszych przekazacielu Tradycji, a także autorów wczesnych, niezachowanych komentarzy koranicznych. Większość egzegetów powołuje się dodatkowo na prace leksykograficzne i gramatyczne, z których część można uznać za typowe komentarze do Koranu o charakterze językoznawczym. Z punktu widzenia zastosowanej metody egzegetycznej, w większości wypadków mamy zatem do czynienia z interpretacją opartą na materiale wywodzącym się z sunny Proroka (zewnętrznym wobec tekstu Koranu) oraz interpretacją językową (Danecki 1997: 1.77).

Rzeczywistość *al-a‘rāf* jest rozumiana w kategoriach nie tyle stanu, ile miejsca. Uznawana za tożsamą z zasłoną (*ḥiğāb*), o której mowa w tym samym wersecie (VII, 46), ma stanowić rodzaj trwałej przegrody/bariery (*ḥāğiz*) oddzielającej (mieszkańców) rajy od (mieszkańców) piekła. Owa przegroda ma przypominać mur (*sūr*). Większość komentatorów wskazuje, że chodzi o mur, o którym mowa w surze LVII, 13 (TB: 10.208-212; RZ; QR: 9.226; IK: 6.305-306; ‘AB: 8.431; TŃ)⁸:

W Dniu, kiedy będą mówili obłudnicy
– mężczyźni i kobiety –
do tych, którzy uwierzyli:
„Poczekajcie na nas,
abyśmy wzięli nieco z waszego światła!”

⁶ Wszystkie cytaty z Koranu w języku polskim zostały zaczerpnięte z tłumaczenia J. Bielawskiego (1986).

⁷ Brak zgody komentatorów w rozumieniu terminu znalazł swój wyraz w przekładach Koranu na języki obce, gdzie *al-a‘rāf* jest bądź to pozostawiany w formie oryginalnej, także w tytule sury (na przykład G. Sale, London 1734; B. Kazimirski, Paris 1840), bądź też tłumaczony na podstawie istniejących interpretacji, na przykład na gruncie języka angielskiego jako „The Ramparts” – M.M. Picthall, London 1930; „The Battlement” – A.J. Arberry, New York 1955; „Wall Between Heaven and Hell” – Ahmad Ali, Princeton NJ 1984; „The Heights” – M.A.S. Abdel Haleem, Oxford 2004 (Brenner 2004: 4.48; Hughes 1885: 21).

⁸ Brak paginacji w dostępnych w formie tekstu internetowego komentarzach *Mafātīḥ al-ğayb* (ar-Rāzī) i *al-Wasīḥ fī tafsīr al-Qur’ān al-karīm* (aṭ-Ṭanṭāwī); analizowany materiał egzegetyczny każdorazowo dotyczy VII, 46–48.

będzie im powiedziane:
 „Powracajcie do tyłu i szukajcie światła!”
 I zostanie wzniesiony mur (*sūr*) między nimi,
 który będzie miał bramę;
 wewnętrzna jego strona – miłosierdzie,
 a zewnętrzna jego strona – kara.

Mur może zatem mieć kształt zamkniętego ogrodzenia, otaczając w ten sposób rajski ogród (*ḥā'it al-ğanna*) (RZ). Jednym z wariantów interpretacyjnych jest odniesienie *al-a'rāf* do najwyższej partii owego muru (*a'ālī dālīka-ās-sūr*) (RZ; 'AB: 8.431; ṬN). Etymologia koraniczna łączy *a'rāf* z *urf* w znaczeniu grzebienia koguta jako najwyższej usytuowanego elementu jego ciała. Przez analogię *al-a'rāf* jest więc elementem wieńczącym mur, blankami przypominającymi grzebień koguta (na przykład *sūr laḥū 'urf ka-'urf ad-dīk*) (ṬB: 10.209–210; QR: 9.226; IK: 6.306; 'AB: 8.431; ŠR: 7.4150). Ekwiwalentem muru jest wzniesienie (*tall*) pomiędzy rajem a piekłem (IK: 6.306; 'AB: 8.431) albo bliżej nieokreślone wysoko położone miejsca (*amkina murtafi'a*), na tyle wysoko, by jego mieszkańcy mogli z łatwością widzieć mieszkańców raju i piekła (RZ).

Zarówno ar-Rāzī, jak i al-Qurṭubī (9.229), powołując się na Ibn 'Abbāsa⁹, określają *al-a'rāf* jako *šuraf aš-Širāt*, a więc „blanki *aš-Širātu*” lub *mawḍi' 'āl 'alā-āš-Širāt* (QR: 9.227), czyli „wysoko położone miejsce na *aš-Širāt*”.

Jedna z ciekawszych interpretacji znaczenia *al-a'rāf*, podpartych autorytetem as-Suddiego i az-Zağğāga¹⁰, nawiązuje do spółgłoskowego rdzenia '-r-f, wnoszącego m.in. pojęcie „wiedzy”, „poznania”, a także „rozdzielania” (Lane 2003: 'arafa). *Al-A'rāf* nosi tę nazwę dlatego, że jego mieszkańcy „znają ludzi” (*ya'rifūn an-nās*) (ṬB: 10.209; IK: 6.306), „znają mieszkańców Ogrodu i Ognia” (*'alā ma'rifat ahl al-ğanna wa-ān-nār*) (RZ). Owo poznanie w kontekście całego wersetu koranicznego ma znaczenie umiejętności odróżniania czy też rozróżniania skazanych i błogosławionych (Hughes 1885: 21), które ma się odbywać na podstawie pewnych cech charakterystycznych w wyglądzie zewnętrznym¹¹.

Mimo różnorodnych interpretacji *al-a'rāf* wydaje się rzeczywistością niezależną i odmienną zarówno od rzeczywistości raju, jak i piekła¹². Werset 46 daje zatem podstawę do przypuszczenia, że „królestwo zmarłych dzieli się na trzy regiony, jak

⁹ Ibn 'Abbās (zm. 686–8) – brat stryjeczny Proroka, przez tradycję muzułmańską uważany za autora pierwszego komentarza do Koranu, który zachował się do naszych czasów jedynie w cytatach późniejszych komentatorów.

¹⁰ As-Suddi (zm. 745) – kaznodzieja kuficki, przekaziciel tradycji, którego wiarygodność była różnie oceniana przez tradycjonistów. Sławę miała mu przynieść niezwykła umiejętność egzegezy koranicznej. Cytowany przez późniejszych egzegetów, a zwłaszcza przez at-Ṭabariego; az-Zağğāg (zm. 923) – leksykograf i gramatyk bagdadzki, zasłynął jako autor komentarza do Koranu o charakterze językoznawczym, cytowany przez egzegetów, szczególnie zaś przez ar-Rāziego.

¹¹ W komentarzach cechą mieszkańców raju ma być biała twarz, mieszkańców piekła zaś czarna.

¹² Osobną, nieporuszaną tutaj kwestią jest spór toczony przez egzegetów i teologów muzułmańskich wokół statusu ontycznego raju i piekła (a więc najprawdopodobniej także *al-a'rāf*). Mimo braku zgody według większości autorytetów religijnych musiały one już zostać stworzone, a zatem istnieją w obecnym czasie (Smith 2002: 2.52).

w eschatologii chrześcijańskiej, a nie na dwa, jak to sugerowały inne partie Koranu” (Bielawski 1986: 871). Otwarte natomiast pozostaje pytanie, czym można wytłumaczyć celowość stworzenia przez Boga rzeczywistości *al-a‘rāf*.

Opinie na temat tego, kim są „mieszkańcy *al-a‘rāf*” i dlaczego tam przebywają, są różnorodne. Typologia „mieszkańców wzniesionych krawędzi” obejmuje dwanaście grup (TN; ‘AB: 8.431), które można połączyć w trzy główne kategorie (‘AB: 8.431). Najczęściej powtarzające się zdania w komentarzach koranicznych jako „mieszkańców *al-a‘rāf*” wskazują ludzi, których dobre i złe uczynki się równoważą (TB: 10.212 i in.; ŠR: 7.4150; IK: 6.306 i in.; QR: 9.227; RZ; TN; ‘AB: 8.431 i in.) na Boskiej wadze sprawiedliwości, która nikogo nie krzywdzi (ŠR: 7.4150). Równowaga dobrych i złych uczynków powoduje, że nie mogą oni wejść ani do raju, ani do piekła (TB: 10.212; ŠR: 7.4152; IK: 6.308; RZ; TN; ‘AB: 8.431), dlatego też będą przebywać na *al-a‘rāf* dopóty, dopóki Bóg ich nie osądzi. Następnie zostaną wprowadzeni do raju dzięki Jego miłosierdziu (TB: 10.212; RZ). Wszechmogący uratuje ich przed piekłem. Będą ostatnimi, którzy wejdą do krainy wiecznego szczęścia (TB: 10.214–215; RZ). Do tej kategorii można zaliczyć także ludzi, którzy zginęli w walce na drodze Boga (tj. w *ġihādzie*)¹³ (TB: 10.218; RZ; IK: 6.307; QR: 9.228; ‘AB: 8.431), uczestnicząc w niej bez pozwolenia swoich ojców. Ich nieposłuszeństwo jest niejako równoważone przez *ġihād*, dlatego zostali zatrzymani pomiędzy rajem a piekłem (RZ). To znaczy, że śmierć na drodze Boga ratuje ich przed piekłem, ale nieposłuszeństwo ojcom nie pozwala im wejść do raju (TB: 10.218; IK: 6.307; ‘AB: 8.431). Podobnie jak w wypadku tych, których dobre i złe uczynki się równoważą, także polegli w *ġihādzie* będą ostatnimi, którzy tam się znajdą (TB: 10.218).

Kolejną kategorię „mieszkańców *al-a‘rāf*” stanowią osoby, które z jakichś szczególnych powodów nie mogą się znaleźć ani w raju, ani w piekle, tylko właśnie pomiędzy, na *al-a‘rāf*. Są to między innymi dzieci cudzołożników i niewiernych (QR: 9.228; ‘AB: 8.432).

Al-Qurṭubī wprowadza dodatkową charakterystykę mieszkańców *al-a‘rāf*. To ludzie, którzy popełnili drobne grzechy (*ṣaġā‘ir*), ale nie popełnili najcięższych, wielkich grzechów (*kabā‘ir*)¹⁴, dlatego też nie zostali skazani na piekło, ale zostali powstrzymani przed wejściem do raju (QR: 9.228).

Al-A‘rāf może być wreszcie miejscem dla wybranych. Do kategorii tych najszlachetniejszych (‘AB: 8.431) należą aniołowie (TB: 10.219 i in.; IK: 6.311; RZ;

¹³ *Ġihād* to rzeczownik odsłowny, oznaczający „dokładanie starań w dążeniu do jakiegoś celu”. Jako termin teologii i prawa muzułmańskiego swoim zakresem semantycznym obejmuje zarówno walkę z własnymi słabościami, jak i pokojowe oraz zbrojne działania celem obrony i rozprzestrzeniania islamu. Jedną z koncepcji *ġihādu* wyróżnia cztery sposoby jego prowadzenia: sercem, językiem, rękami i mieczem. Punktem wyjścia do kształtowania się doktryny *ġihādu*, znacznie ewoluującej w czasie, był przekaz koraniczny i Tradycja.

¹⁴ *Kabā‘ir* to grzechy główne, największe grzechy w islamie. Dokładna definicja *kabā‘ir* w kontekście ludzkiej wiary, w tym również ich konsekwencji dla wiernego po śmierci, jest zmienna i różni się w zależności od kierunków prawno-teologicznych. Jedną z tradycji wymienia siedem grzechów głównych, do których zalicza *širk* („przypisywanie Bogu współników”), czary, bezprawne zabójstwo, przejęcie własności sierot, lichwę, ucieczkę z pola walki prowadzonej przeciwko wrogowi, wykorzystywanie słabości i łatwowierności cnotliwych kobiet (szerzej Wensinck i Gardet 1997: 4.1106–1109).

‘AB: 8.432), którzy potrafią rozpoznać mieszkańców raju i piekła (ṬB: 10.219; IK: 6.311; ṬN; ‘AB: 8.432) po ich znakach szczególnych (QR: 9.229; zob. przyp. 11). Odróżniają niewiernych spośród wiernych, zanim ci wejdą do raju lub piekła (QR: 9.229). Ludźmi wyjątkowymi są także prorocy (QR: 9.228; RZ; ṬN; ‘AB: 8.432). Stwórca umieścił ich na tym wysokim murze (*sūr*), oddzielając od pozostałych zmartwychwstałych. Zostaną oni opiekunami mieszkańców raju (RZ). Kolejną grupę osób uprzywilejowanych stanowią męczennicy¹⁵ (QR: 9.227; RZ; ṬN; ‘AB: 8.432), fakihowie i alimowie¹⁶ (ṬB: 10.219; IK: 6.311, 312; QR: 9.227; ṬN; ‘AB: 8.433) oraz ludzie prawdomówni (ṬN). W tej kategorii, „mieszkańcy *al-a‘rāf*” to „najszlachetniejsi ludzie spośród posłusznych i nagrodzonych” (*al-ašrāf min ahl at-ṭā‘a wa-ahl at-ṭawāb*) (RZ), którzy należą do mieszkańców raju, jednak ich wejście do Ogrodu jest opóźnione. Bóg zatrzymał ich na *al-a‘rāf*, by mogli z radością oglądać rzeczywistość mieszkańców raju i piekła. A kiedy już błogosławieni będą w raju, a potępieni w piekle, „mieszkańcy *al-a‘rāf*” zostaną umieszczeni na „wysokich miejscach w raju” (*amkina ‘āliyya*) jako najszlachetniejsi jego mieszkańcy (RZ).

Zdecydowana większość egzegetów stoi jednak na stanowisku, że jest to miejsce przeznaczone dla tych grzeszników, których dobre i złe uczynki pozostają w równowadze. W tak rozumianym *al-a‘rāf* nie przebywa się wiecznie. Komentarze bardzo wyraźnie podkreślają, że jest to miejsce czasowego pobytu, choć trudno określić, kiedy zostałyby ono opuszczone przez przebywających tam *ašḥāb al-a‘rāf*. Jedno z wyjaśnień kieruje uwagę na ostatni element Sądu Ostatecznego, mianowicie na przejście przez *aṣ-Širāt*, gdzie tym, którzy mają zostać ocaleni, zostanie dane światło (*nūr*) przez Boga¹⁷. Oświecili im ono drogę do bram raju. Bóg nie odbierze światła tym, u których równoważą się uczynki dobre i złe, więc wejdą oni na most, lecz zostaną na nim zatrzymani (ṬB: 10.214; RZ; IK: 6.309; ‘AB: 8.435). Jak pisze Maurice Gaudefroy-Demombynes (1988: 336): „mieli tylko tyle światła, żeby przejść pół drogi, ale nie dość, aby przejść przez *Sirat*”. Według *Tafsīr al-Manār* (‘AB: 8.435) *al-a‘rāf*, rozumiane jako mur lub też jego najwyższe partie, zostanie dopiero wówczas wzniesione (czyli podczas Sądu Ostatecznego). Wydaje się, że interpretacja ta może korespondować ze wspomnianym już odczytywaniem przez niektórych komentatorów *al-a‘rāf* jako *šuraf aṣ-Širāt*.

Podobna niejasność pojawia się w wypadku próby określenia zarówno świadomości swojego losu u „mieszkańców *al-a‘rāf*”, jak i ich przyszłości. Z jednej strony bowiem w komentarzach można znaleźć stwierdzenie, że nie znają swojego losu (ṬN), na co może wskazywać wołanie do Boga: „Panie nasz! Nie umiesz-

¹⁵ *Šahīd* (l.mn. *šuhadā’*) – dosł. świadek. Terminem tym określa się człowieka poległego w *ghihādzie*, którego wszystkie winy zostają odpuszczone i dlatego od razu dostępuje zbawienia, nie czekając na dzień Sądu Ostatecznego.

¹⁶ *Fakih* (*faqīh*, l.mn. *fuqahā’*) to uczony muzułmański zajmujący się teorią prawa, *alim* natomiast (‘*alīm*, l.mn. ‘*ulamā’*) to uczony muzułmański, znawca prawa i teologii. Alimowie pełnią między innymi funkcję sędziów muzułmańskich, prowadzących publiczne modły, muftich.

¹⁷ Jest to światło prowadzące człowieka do Boga, a jednocześnie światło, które Bóg użycza człowiekowi podczas Sądu Ostatecznego. Już w czasie ziemskiego życia człowiek może poszukiwać i „gromadzić” owo światło, zob. na przykład XVII, 13 (Fatani 2006: 468).

czaj nas z ludem niesprawiedliwych” lub też że na *al-a'rāf* będą przebywać dopóty, dopóki Bóg nie zechce ich osądzić (ṬB: 10.212 i in.; IK: 6.308; ṬN). Z drugiej strony wśród komentatorów istnieje wspólne przekonanie, iż Bóg nie ukarze *aṣḥāb al-a'rāf* wiecznym potępieniem, a stanie się tak nie przez wzgląd na ich dobre uczynki w czasie ziemskiego życia, ale dzięki łasce i przebaczeniu samego Boga (ṬB: 10.213; RZ; IK: 6.309). Kluczowe dla takiej interpretacji wydaje się zdanie: „Oni tam jednak nie wchodzą, chociaż bardzo tego pragną” (*lam yadhulūhā wa-hum yaṭma'ūn*). Większość egzegetów rozumie je jako: „Oni tam jeszcze nie weszli, chociaż bardzo tego pragną”¹⁸ (QR: 9.230; ṬN; Brinner 2004: 4.47). Punktem wyjścia do takiego rozumienia wydaje się sam czasownik *ṭami'a*, który znaczy: „bardzo czegoś pragnąć”, „pożądać”, „usilnie chcieć”, a także „tęsknić za czymś”, „mieć na coś nadzieję” (Lane 2003: *ṭami'a*; Ibn Manzūr 1995: *t-m-*), a który najczęściej pojawia się w kontekście tego, co ma wkrótce nastąpić lub tego, co wydaje się prawdopodobne (Lane 2003: *ṭami'a*). Dlatego też zasadniczo owa *ṭama'* („nadzieja”/„pragnienie”) jest oczekiwaniem na wejście do raju, a zarazem jest ona darem Boga dla człowieka (ṬB: 10.226; QR: 9.230; IK: 6:312; ŠR: 7.4150).

Wreszcie powtarzającym się motywem jest konieczność oczyszczenia się *aṣḥāb al-a'rāf* przed wejściem do raju. Komentatorzy przytaczają za Ibn 'Abbāsem następującą tradycję o obrzędzie oczyszczenia, w którym Gaudefroy-Demombynes widzi stare dziedzictwo babilońskie (1988: 337):

Mieszkańcy *al-a'rāf* pozostaną w tym miejscu, dopóki Bóg nie uzna za słuszne, by ich uwolnić. [Wówczas] poprowadzi ich do rzeki zwanej rzeką życia, na której brzegach wyrasta z ziemi z piżma trzcina ze złota, pokryta perłami. Zostaną tam zanurzeni, aż nabiorą czystej barwy, a na ich szyi ukaze się biała plamka, która będzie ich znakiem. (...) Wejdą do raju, mając na szyi białą plamkę, która będzie ich znakiem i zostaną nazwani ubogimi mieszkańcami raju (*masākīn ahl al-ğanna*) (ṬB: 10.215 i in.; IK: 6.310).

Zgodnie z hadisem przekazany przez tradycjonistę i historyka Ibn Abī Šaybę (zm. 849) sformułowanie *masākīn ahl al-ğanna* („ubodzy spośród mieszkańców raju”) wskazuje na tych mieszkańców raju, którzy spośród nagród przygotowanych przez Boga otrzymują najmniej (Ibn Abī Šayba (nr) 88/1). Zróznicowanie nagród rajszych zależy bowiem od dobrych uczynków spełnionych w życiu doczesnym.

III

Porównanie obu tradycji religijnych zostanie teraz dokonane poprzez zestawienie kluczowych elementów odnoszących się do eschatologicznej „rzeczywistości” umieszczonej między rajem a piekłem. Na początku zostanie przedstawione miejsce, jakie zajmuje ona w doktrynach chrześcijaństwa i islamu, by następnie wskazać różnice w jej usytuowaniu w eschatologicznym „czasie”. Wskazanie motywów i obrazów posłuży za doprecyzowanie przekonań religijnych wraz z ukazaniem ich

¹⁸ Dlatego zapewne Abdel Haleem przełożył to zdanie następująco: They will not have entered, but they will be hoping (The Qur'an 2005: 97).

rozwoju w ciągu wieków. Pytanie, kim są „mieszkańcy” omawianej przestrzeni eschatologicznej, znajdzie przynajmniej próbę odpowiedzi, a ich relacja z pozostałymi ludźmi zostanie wyrażona poprzez zagadnienie wstawiennictwa. W końcu zostaną uchwycone różnice w geografii eschatologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem przestrzeni między rajem a piekłem.

Jednym z filarów wiary muzułmańskiej (*arkān al-īmān*) jest wiara w Sąd Ostateczny i towarzysząca mu wiara w raj przygotowany dla tych wierzących, którzy za życia spełniali dobre uczynki oraz piekło przeznaczone dla tych, którzy nie wierzyli w Boga oraz czynili zło (Hasson 2003: 3.163). Dostąpienie raju czy kara piekła zasadniczo wiążą się z ideą odpłaty, przewijającą się wielokrotnie w Koranie w kontekście boskiej sprawiedliwości, która nagradza lub karze człowieka zarówno za życia, jak i po śmierci na podstawie jego postępowania. Koran bardzo wyraźnie dokonuje podziału na „wierzących i spełniających dobre uczynki” oraz „niewierzących i/lub czyniących zło”, którzy ostatecznie zostaną rozdzieleni podczas Sądu Ostatecznego (Raven 2004: 4.452). Ów dychotomiczny podział rzeczywistości eschatologicznej ma w doktrynie charakter obowiązujący.

Punktem wyjścia do dyskusji wokół istnienia rzeczywistości pośredniej pomiędzy rajem a piekłem jest właściwie obecność jednego tylko wersetu koranicznego, którego jedna z interpretacji wyraźnie burzy zbudowany na gruncie przekazu koranicznego eschatologiczny system doktrynalny. Ze względu na wspomniany już wcześniej brak zgody wśród komentatorów koranicznych co do rozumienia *al-a'rāf* (wynikający przede wszystkim z braku wystarczającego materiału źródłowego) werset 46 daje niezliczone możliwości interpretacyjne. Odczytywanie *al-a'rāf* jako miejsca pośredniego pomiędzy rajem a piekłem, przeznaczonego dla tych, których dobre i złe uczynki się równoważą, choć najczęstsze, jest jednak tylko jednym z możliwych. W przeciwieństwie do świata chrześcijańskiego miejsce *al-a'rāf* w muzułmańskiej koncepcji życia po śmierci jest poślednie i nie ma charakteru fundamentalnego¹⁹. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest także fakt, iż – jak się wydaje – eschatologia muzułmańska nie nadała *al-a'rāf* w sposób jasny i zdecydowany charakteru rzeczywistości, która oczyszcza. Na podstawie przekazanej przez egzegetów tradycji o obrzędzie oczyszczenia *aṣḥāb al-a'rāf* w „rzece życia” trudno wnioskować o oczyszczającym charakterze *al-a'rāf* jako jego cesze immanentnej (obrzęd oczyszczenia następuje bowiem po tym, jak Bóg podejmie decyzję, by wprowadzić *aṣḥāb al-a'rāf* do raju). Idei oczyszczenia można się dopatrzeć w głównej scenie przedstawionej w dyskutowanych tu wersetach – oto mieszkańcy *al-a'rāf* odczuwają ogromną tęsknotę za rajem i strach przed karą piekła. Owe uczucia, które mogą być rozumiane w wymiarze cierpienia, miałyby charakter oczyszczający i przygotowujący *aṣḥāb al-a'rāf* na wejście do raju. Tak rozumiany sens pobytu na *al-a'rāf* nawiązywałby do idei czyśćca w nurcie katolickim, w którym największym (oczyszczającym) cierpieniem dusz czyścicowych jest niemożność oglądania Boga. Jednakowoż nie należy

¹⁹ W literaturze eschatologicznej *al-a'rāf* wydaje się pozostawać na marginesie rozważań. Przedmiotem szczegółowych analiz i dyskusji jest rzeczywistość raju i piekła. Sama idea *al-a'rāf* nie jest rozwijana, jej prezentacja stanowi powielenie schematu egzegetycznego (zob. na przykład as-Suyūṭī 1416/1996: 396–400; al-Qurṭubī bdw: 272–275).

zapominać, iż elementy tej sceny są przez sporą część komentatorów rozumiane jako pewność znalezienia się w raju w bliskiej przyszłości i – metaforycznie – jako postawa uniżoności wobec Boga.

Sąd Ostateczny stanowi, podobnie jak w islamie, również w chrześcijaństwie zasadniczy element doktryny, a jego konsekwencją jest raj lub piekło. Podobnie funkcjonuje tutaj idea odpłaty, chociaż można dyskutować nad relacją pomiędzy zbawczym dziełem Chrystusa a osobistą postawą każdego człowieka. Można odczytywać Sąd i jego konsekwencje w kluczu nagrody i kary. Trzeba mieć jednak na uwadze, że jest to wizja eschatologiczna nieco uproszczona. W chrześcijaństwie eschatologia jest ściśle związana z soteriologią i w związku z tym proste zastosowanie idei odpłaty nie wyczerpuje zagadnienia. Soteriologia jest wpisana w doktrynę chrystologiczną, a Chrystus okazuje się postacią najważniejszą nie tylko w trakcie samego Sądu. Jego zbawcze działanie stanowi element znaczący, w tym również interpretacyjny, w ukształtowaniu losu człowieka po śmierci. W kontekście chrystologicznym idea odpłaty zostaje przeformowana, a koncepcje nagrody i kary nie wyczerpują problematyki eschatologicznej w aspekcie raju i piekła.

„Okres” między śmiercią a Sądem Ostatecznym stał się przedmiotem refleksji dopiero na późniejszym etapie formowania się doktryny i teologii chrześcijańskiej. To również sprawiło, że pojawiło się przy tym zróżnicowanie doktrynalne wyznaczone także podziałem chrześcijaństwa. Inna refleksja rozwinęła się na Zachodzie, a inna na Wschodzie. Ponadto nauka o czyścisku dopiero od drugiego tysiąclecia stanowi element doktryny chrześcijańskiej, i to zasadniczo nurtu katolickiego. W innych wyznaniach ten „okres” między śmiercią a Sądem Ostatecznym jest również naznaczony motywem oczyszczenia i pojawia się w kontekście samego Sądu, ale zostaje wyrażony za pomocą nieco innych obrazów i koncepcji. I jest to „rzeczywistość” pośrednia, która nie przetrwa Sądu. Jednoznacznie wiąże się z przejściem od życia-śmierci ziemskiej, czyli czasowości, do rzeczywistości wiecznej. Można powiedzieć, że koncepcja oczyszczenia, *purgatorium*, stanowi próbę wyjaśnienia, doprecyzowania, ujęcia doktrynalnego, momentu przejścia od czasu do wieczności. Tym momentem w omawianej wizji nie jest sama śmierć, ale to, co następuje bezpośrednio po niej.

Jednoznaczne usytuowanie koranicznej rzeczywistości *al-a'rāf* w czasowym porządku eschatologicznym nie jest możliwe. Z jednej bowiem strony niektóre komentarze wzmiankują, że *aṣḥāb al-a'rāf* zostali umieszczeni na *al-a'rāf* i będą tam przebywać do czasu, gdy Bóg ich osądzi (np. *ḥattā yaqdī Allāh bayna ḥalqihī fa-yanfud fihim amruhū* – „aż do czasu, gdy Bóg rozstrzygnie między swoim stworzeniem i następnie wyda na nich swój wyrok”; T̄B: 10.213; Koran XXVII, 78), to jest do czasu Sądu Ostatecznego, kiedy zgodnie z doktryną muzułmańską każdy człowiek bez wyjątku zostanie rozliczony ze swoich czynów. Tym samym komentarze zdają się sugerować, iż *al-a'rāf* jest rzeczywistością istniejącą na pewno do czasu Sądu Ostatecznego. Takie rozumienie otwiera dyskusję wokół problemu *barzahu* i sugeruje doświadczenie rzeczywistości *al-a'rāf* już pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, czy *al-a'rāf* jest bytem skończonym, czy też w czasie Sądu Ostatecznego ci, których dobre i złe uczynki się równoważą,

zostaną tam skierowani niejako powtórnie. Z drugiej strony większość komentarzy mówi o tym, iż na *al-a'rāf* wierni będą przebywać tak długo, aż Bóg uzna za słuszne, by sytuację tę zmienić. Jednocześnie kontekst, w którym jest umieszczone to stwierdzenie, wskazuje wyraźnie, iż *al-a'rāf* jest rozumiane jako rzeczywistość po Sądzie Ostatecznym. Taka interpretacja nie stoi w sprzeczności z rozumieniem *al-a'rāf* jako *locum* powstałego właśnie w konsekwencji Sądu, kiedy to niektórym wiernym zabraknie światła, by przejść przez *aş-Şirāt* do raju. Co więcej, koresponduje ona z treścią wersetów 46–47, według których mieszkańcy *al-a'rāf* będą mogli obserwować (z pewnej wysokości) zarówno mieszkańców raju, jak i mieszkańców piekła. Jednakowoż pytanie o doświadczanie *al-a'rāf* w *barzahū* w tym wypadku pozostaje otwarte.

W świetle komentarzy koranicznych *al-a'rāf* jawi się zdecydowanie jako miejsce czasowego pobytu i choć trudno rozstrzygnąć, kiedy Bóg podejmie decyzję co do losu *aşhāb al-a'rāf*, to jednak zdecydowanie będzie to decyzja o ich wejściu do raju.

Eschatologia chrześcijańska, przede wszystkim ta dopracowana w drugim tysiącleciu, sytuuje czyściec w okresie pomiędzy śmiercią a Sądem Ostatecznym i w myśl doktryny katolickiej jest sytuacją (miejscem) przejściową. Nie przetrwa on Sądu. Można przyjąć, że w tym punkcie zbliża się do islamu zarówno z powodu swej przejściowości, jak i z racji faktu, że „mieszkańcy” czyścica wejdą do raju, a ich przebywanie, trwanie w stanie oczyszczenia, jest jedynie etapem w drodze do radości oglądania oblicza Boga.

Egzegetyczne przedstawienia *al-a'rāf* są bardzo ubogie plastycznie, choć z pewnością uderza w nich materialna namacalność tego *locum* (podobnie jak w wypadku wyobrażeń raju i piekła). Jednym z głównych motywów przedstawiających rzeczywistość *al-a'rāf* w sposób obrazowy, jest wspomniany już obrzęd oczyszczenia *aşhāb al-a'rāf* w „rzece życia” przed wejściem do raju.

Inny jest omawiany już motyw *aş-Şirātu*, „ostatecznego kryterium oceniania wiernych” (Danecki 1997: 1.124), na którym z powodu niedostatku światła wskazującego drogę do raju niektórzy będą musieli się zatrzymać.

Obrazy dotyczące czyścica w tekstach niekanonicznych chrześcijaństwa są barwne i różnorodne. Koncepcje te są niekiedy bardziej dopracowane, innym zaś razem ledwie naszkicowane. Zasadniczo trudno znaleźć te obrazy w samym Piśmie Świętym. Tam istnieją tylko wzmianki o wstawiennictwie, o próbie jakby ognia, o przepaści dzielącej „łono Abrahama” od świata potępionych. Tymczasem motywy literackie, za pomocą których treści dotyczące czyścica są wyrażone, zostały zaczerpnięte z różnych źródeł, w tym ze starotestamentalnych obrazów, z motywów znanych z okresu międzytestamentalnego oraz z kultury grecko-rzymskiej. Motyw Szeolu, przepaści, mostu przejścia i samego *locum* oczyszczenia odnajdujemy w wierzeniach nie tylko wyrażonych w Starym Testamencie. Analizując te obrazy można zauważyć – w przeciwieństwie do tradycji islamu – wyraźny rozwój, w trakcie którego jedne z nich schodzą na plan dalszy, a inne zaczynają dominować. I tak zacierają się motywy Szeolu jako miejsca pozbawionego wody, a nabiera mocy obraz ognia, na który nie chcą się zgodzić chrześcijanie wschodni, ogień bowiem łączy z karą piekła. Tymczasem w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „To końcowe oczyszczenie

wybranych, które jest czymś całkowicie innym niż kara potępionych (...). Tradycja Kościoła, opierając się na niektórych tekstach Pisma Świętego [na przykład 1 Kor 3, 15; 1 P 1,7], mówi o ogniu oczyszczającym” (KKK: 1031).

Dla znacznej większości komentatorów *al-a'rāf* jest miejscem, gdzie będą przebywać ci, których dobre i złe uczynki mają jednakową wagę. Al-Qurṭubī przytacza tradycję, dostrzegającą w *al-a'rāf* miejsce dla „mniejszych grzeszników”, wiernych, którzy – jeśli można tak powiedzieć – nie są godni, by od razu dostąpić raju. Tym samym zbliża się ona do interpretacji chrześcijańskiej, która owo miejsce „przeznacza” dla tych, którzy nie są dostatecznie oczyszczeni, by wejść do raju. Ponieważ w islamie wola Boga, który podejmuje ostateczną decyzję, wydaje się przekraczać logikę ludzkiej odpowiedzialności i nadziei na boskie przebaczenie, to „mieszkańcy *al-a'rāf*” zostaną zaliczeni do grona zbawionych, czyli, zgodnie z eschatologiczną tradycją muzułmańską, uwolnionych od grzechu i wiecznego potępienia.

Według tego nurtu chrześcijaństwa, który przyjmuje istnienie czyśćca jako odrębnej rzeczywistości, przebywają w nim ludzie sprawiedliwi. To ci, którzy – jak zostało to wspomniane – nie są jeszcze dostatecznie oczyszczeni, aby mogli stanąć przed obliczem Boga. „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba” (KKK: 1030). Tertulian w *refrigerium*, które dla niego jest rodzajem czyśćca, sytuuje dusze sprawiedliwych (Tertullian 1972: AM IV, 34, 14), zanim nadejdzie koniec świata i otrzymają one pełną zapłatę. Tak rozumiany „czyściec” stanowi miejsce orzeźwienia dla oczekujących i przebywających w pozbawionym światła i wody Szeolu. Jest to nawiązanie do koncepcji starotestamentalnej i do obrazów pojawiających się w innych kulturach starożytnych.

Choć zasadniczo islam nakłada zbiorowy obowiązek jednokrotnej modlitwy nad ciałem zmarłego (*ṣalāt 'alā-āl-mayyit*), a także naucza o podejmowaniu konkretnych kroków, które mogą pomóc zmarłemu, takich jak modlitwa (*du'ā' li-*) w jego intencji czy odrobienie zaniedbanego przez niego postu i spłacenie zaciągniętego długu, to jednak nie zna idei wstawiennictwa za *aṣḥāb al-a'rāf*, porównywalnej do idei wypracowanej na gruncie chrześcijańskim.

Ibn Kaṭīr (2000: 6.314) przywołuje hadis (przytaczany w różnych wariantach w większości zbiorów Tradycji) mówiący o możliwości wstawiania się proroka Muḥammada na Sądzie Ostatecznym, a odnosi ją do *aṣḥāb al-a'rāf*. Wstawiennictwo (*ṣafā'a*) za „mieszkańców *al-a'rāf*” znajduje swoje uzasadnienie w doktrynie sunnickiej, zgodnie z którą może ono objąć nawet tych, którzy popełnili grzechy ciężkie (*kabā'ir*) z wyjątkiem *širku* (Wensinck, Gimaret 1997: 9.178).

Chrześcijaństwo postrzega zagadnienie wstawiennictwa w jednym z tekstów biblijnych, który stanowi swego rodzaju punkt wyjścia dla późniejszego opracowania nauki o czyśćcu. Tekst ten znajduje się w Drugiej Księdze Machabejskiej (2 Mch 12, 44–45). „Dlatego [Juda] kazał złożyć ofiarę przebłagalną za zmarłych, aby zostali uwolnieni od grzechu” (2 Mch 12, 45b).

W trakcie formowania się przede wszystkim katolickiej nauki o czyśćcu, zagadnienie wstawiennictwa stało się tematem kluczowym. Nim jeszcze przekonaniom

o czyścicu nadano charakter sformułowań doktrynalnych, stanowiły one element wierzeń wyrażony przede wszystkim przez praktykę wstawiennictwa, która tak została opisana: „Duszom zmarłych można jednak dać «pokrzepienie i ochłodę» poprzez Eucharystię, modlitwę i jałmużnę” (Benedykt XVI 2007: *Spe salvi* 48). Tematyka wstawiennictwa jest postrzegana również w nurcie wschodnim chrześcijaństwa, tymczasem została zmarginalizowana na rzecz chrystologicznej soteriologii we wspólnotach chrześcijańskich powstałych po reformie w XVI wieku.

Geografia i topografia zaświatów, podobnie jak inne kwestie eschatologiczne w islamie, stały się przedmiotem dyskusji teologicznej, której podbudowę stanowiły opisy zawarte w Koranie. Dyskusja ta nie objęła właściwie geografii *al-a'rāf*. Na podstawie komentarzy koranicznych miejsce to sytuuje się pomiędzy rajem a piekłem. Mimo wielu wariantów interpretacyjnych podstawową cechą tego *locum* jest odpowiednia wysokość pozwalająca jego mieszkańcom na obserwowanie zarówno mieszkańców raju, jak i piekła. Większość komentatorów podziela pogląd, iż *al-a'rāf* jest samodzielną budowlą przypominającą mur. W tradycji eschatologicznej wyobrażano sobie *al-a'rāf* zarówno jako okrągły, bardzo wysoki mur z bramami pomiędzy rajem a piekłem, jak i jako wyniosła góra lub zamek, który ma być otoczony siedmiokrotnym murem o siedmiu bramach (Piwiński 1983: 84; Piwiński 1989: 182). Sama topografia *al-a'rāf*, jak się wydaje, nie doczekała się w tradycji żadnych opisów.

W chrześcijaństwie problem miejsca jest o tyle skomplikowany, że w toku historii, w trakcie formowania się chrześcijańskiej nauki o czyścicu, takie miejsce wskazywano. Tymczasem w świetle współczesnych twierdzeń widać wyraźną tendencję odchodzenia od pojęcia miejsca na rzecz koncepcji stanu. Jednak mając na uwadze to, co napisał Tertulian, Jan Chryzostom i Grzegorz Wielki, a po nim sobory, można wskazać na trzy koncepcje. Tertulian sytuuje miejsce orzeźwienia między piekłem a niebem, na tzw. łonie Abrahama. Jan Chryzostom wskazuje na rzekę ognia, czyli sugeruje jakieś przejście naznaczone oczyszczeniem. Tymczasem Grzegorz Wielki wskazuje wyraźnie na miejsce, w którym dokona się oczyszczenie za pomocą ognia.

Profesor Andrzej Flis prowadził badania terenowe w tych regionach, w których tradycje judeochrześcijańskie oraz myśl islamu spletały się z sobą. Niniejsze opracowanie wykracza nieco poza ziemski obszar zbliżenia tych wielkich tradycji religijnych, a możliwość prowadzenia „badań terenowych” *in situ* jest obwarowana szczególnymi wymogami. Wyrażamy jednak nadzieję, że podjęty temat przypadłby do gustu Profesorowi, a on sam zapewne mógłby wzbogacić go swoimi uwagami i spostrzeżeniami.

Wykaz stosowanych skrótów

1. Teksty chrześcijańskie

BF – *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, 1988, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań.

BP – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, 2008, przygotowany przez Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa.

- DS – Denzinger H., Schönmetzer H., 1997, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Basel, Rome, Vienna.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*.
- 1 Kor – Pierwszy List do Koryntian.
- Łk – Ewangelia według Łukasza.
- 2 Mch – Druga Księga Machabejska.
- Mt – Ewangelia według Mateusza.
- 1 P – Pierwszy List Piotra.
2. Komentarze do Koranu
- ṬB – at-Ṭabarī (zm. 923), *Ġamī' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*.
- RZ – ar-Rāzī (zm. 1209), *Mafātīḥ al-ġayb*.
- QR – al-Qurṭubī (zm. 1272), *Ġamī' li-aḥkām al-Qur'ān*.
- IK – Ibn Kaṭīr (zm. 1373), *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*.
- 'AB – Muḥammad 'Abduh (zm. 1905), Rašīd Riḍā (zm. 1935), *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm* (tzw. *Tafsīr al-Manār*).
- ŠR – aš-Ša'rawī (zm. 1998), *Ḥawāṭir (...) aš-Ša'rawī ḥawla-āl-Qur'ān al-karīm*.
- ṬN – at-Ṭanṭāwī (zm. 2010), *al-Wasīṭfī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*.

Bibliografia

- 'Abduh Muḥammad, Rašīd Riḍā, 1366/1947, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm*, t. VIII, al-Qāhira.
- Benedykt XVI, 2007, *Spe Salvi*, encyklika ogłoszona i opublikowana w ośmiu językach (angielskim, francuskim, niemieckim, włoskim, łacińskim, polskim, portugalskim i hiszpańskim), Città del Vaticano, dostępny w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_pl.html [pobrano: marzec 2010].
- Brinner W.M., 2004, *People of the Heights*, [w:] J.D. McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. IV, Leiden–Boston, s. 46–48.
- Collins J.J., 1981, *Daniel, 1–2 Machabees*, Delawere.
- Curry G., 2004, *Purgatory and Penance: Differences that Remain – the Impasse between Rome and Protestantism*, „The Churchman”, nr 118, s. 201–218.
- Danecki J., 1997, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Warszawa.
- Fatani A.H., 2006, *Nur*, [w:] O. Leamann (red.), *The Qur'an: an Encyclopaedia*, London–New York, s. 467–468.
- Gaufrey-Demombynes M., 1988, *Narodziny islamu*, Warszawa.
- Le Goff J., 1997, *Narodziny czyśćca*, przeł. K. Kocjan; posłowiem opatrzył Z. Mikołajko, Warszawa (oryg.: *La naissance du purgatoire* 1981).
- Hasson I., 2003, *Last Judgement*, [w:] J.D. McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. III, Leiden–Boston, s. 136–145.
- Hughes T.P., 1885, *al-A'rāf*, [w:] *idem, A Dictionary of Islam being a Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies, and Customs, together with the Technical and Theological Terms, of The Muhammadan Religion*, London, s. 20–21.
- Ibn Abī Šayba, *Muṣannaḥ Ibn Abī Šayba, Kitāb al-ġanna*, nr 88/1, dostępny w: <http://www.iid-alraïd.de/Hadeethlib/Books/20/book723.htm> [pobrano: marzec 2010].
- Ibn Kaṭīr Ismā'īl, 2000, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Muṣṭafā as-Sayyid Muḥammad et al (taḥqīq), t. VI, al-Qāhira.

- Ibn Manzūr, 1995, *Lisān al-‘Arab*, CD-rom, Bayrūt.
- Iohannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios*, dostępny w: <http://www.documenta-catholicaomnia.eu> [pobrano: marzec 2010].
- Junboll G.H.A., 2007, *The Encyclopaedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden–Boston.
- Koran, 1986, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa.
- Kijas Z.J., 2004, *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków.
- Kijas Z.L., 2010, *Niebo, czyściec, piekło*, Kraków.
- Lane E.W., 2003, *Arabic-English Lexicon*, CD-rom, Liechtenstein.
- Obrycki K., 1981, *Modlitwa za zmarłych u Tertuliana*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, nr 8, s. 203–205.
- Obrycki K., 1983, *Refrigerium u Tertuliana*, [w:] *Tertulian. Wybór pism*, t. II, PSP 29, Warszawa, s. 30–42.
- Obrycki K., 1990, *Los złych po śmierci według Tertuliana*, „VoxP”, nr 10, t. 19, s. 599–608.
- Ostroumov I.N., 1971, *The History of the Council of Florence*, Boston.
- Paret R., 1986, *al-A’rāf*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, t. I, Leiden, s. 603–604.
- Penrice B.A., 1873, *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*, London.
- Pietras H., 2007, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków.
- Piwiński R., 1983, *Mity i legendy w krainie Proroka*, Warszawa.
- Piwiński R., 1989, *Mitologia Arabów*, Warszawa.
- Puech É., 2009, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Mistrzowie i nadzieja*, [w:] H. Drawnel, A. Piwowar (red.), *Qumran. Pomiedzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin, s. 187–203.
- Raven W., 2004, *Reward and Punishment*, [w:] J.D. McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, t. IV, Leiden–Boston, s. 451–461.
- Ratzinger J., 1984, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań.
- Ar-Rāzī Fahr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ġayb*, dostępny w: <http://www.al-tafsir.com> [pobrano: marzec 2010].
- Rippin A., 2000, *Tafsīr*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, t. X, Leiden, s. 83–88.
- Al-Qur’ān al-karīm*, 1983/1404, Dimašq–Bayrūt.
- The Qur’ān. A New translation by M.A.S. Abdel Haleem*, 2005, Oxford.
- Al-Qurṭubī Muḥammad, 1427/2006, *Ġamī’ li-aḥkām al-Qur’ān*, Ibn ‘Abd al-Ḥasan az-Zakī (taḥqīq), t. VI, Bayrūt.
- Al-Qurṭubī Muḥammad, bdw, *at-Tadkīra fī aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-āḥira*, dostępny w: <http://www.scribd.com/doc/970512/> [pobrano: marzec 2010].
- Aš-Ša’rawī Muḥammad Mutawallī, 1991, *Ḥawāṭir Faḍīlat al-Šayḥ Muḥammad Mutawallī aš-Ša’rawī ḥawla-āl-Qur’ān al-karīm*, t. VII, al-Qāhira.
- Shaked S., *Eschatology I. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, dostępny w: <http://www.iranica.com> [pobrano: marzec 2010].
- Smith J.I., 2002, *Eschatology*, [w:] J.D. McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, t. II, Leiden–Boston, s. 44–54.
- As-Suyūṭī Ġalāl ad-Dīn, 1416/1996, *al-Budūr as-sāfira fī aḥwāl al-āḥira*, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ḥasan Ismā‘īl aš-Šāfi‘ī (taḥqīq), Bayrūt.
- Aṭ-Ṭabarī Abū Ġa’far, 1422/2001, *Ġamī’ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, Ibn ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī et al (taḥqīq), t. 10, al-Qāhira.
- Aṭ-Ṭanṭāwī Muḥammad Sayyid, *Al-Wasīt fī tafsīr al-Qur’ān al-karīm*, dostępny w: <http://www.al-tafsir.com> [pobrano: marzec 2010].

- Tertullian, 1972, *Adversus Marcionem*, red. i przeł. E. Evans, Oxford.
- Tertulian, 1991, *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, [w:] *Męczennicy*, przeł. A. Malinowski, *Ojcowie żywi*, t. IX, Kraków.
- Wensinck A.J., Gardet L., 1997, *Khaṭī'a*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, t. IV, Leiden, s. 1106–1109.
- Wensinck A.J., Gimaret D., 1997, *Šafā'a. 1. In official Islam*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, t. IX, Leiden, s. 177–179.
- Zaki M.M., 2001, *Barzakh*, [w:] J.D. McAuliffe (red.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. I, Leiden–Boston, s. 204–207.

