

## ŚWIATŁO TABORU ŚWIATŁEM DLA ESCHATOLOGII

Eschatologia, jako refleksja nad wypełnieniem historii zbawienia, mówi o ostatecznym rozwiązaniu wszystkich problemów, które niesie stan człowieka po upadku. Eschatologia jest jednak uprawiana w stanie człowieka po upadku, a więc choć mówi o ostatecznym rozwiązaniu wszystkich problemów związanych z tym stanem, sama ma swoje własne problemy do rozwiązania. Wynikają one z tego, że eschatologia nie jest wiedzą o jutrze lub pojutrze; jej punkt ciężkości nie leży w przestrzeni i czasie, lecz w tym, co transcenduje przestrzeń i czas. Stąd nie należy oczekiwać od niej prostej odpowiedzi na pytania: gdzie? i kiedy? Te pytania dotyczą przestrzeni i czasu, zaś eschatologia, wykraczając poza przestrzeń i czas, nie może być traktowana jako rozkład jazdy wydarzeń po śmierci. Eschatologia zreinterpretowana w świetle misterium Przemienienia powinna podjąć trudne zagadnienia współczesnej eschatologii. Od tego, jak pomoże je rozstrzygnąć, będzie zależała jej ocena. Od eschatologii operującej kategorią *światło Taboru* można oczekiwać światła pomagającego znaleźć odpowiedzi na pytania współczesnej eschatologii.

Problemy współczesnej eschatologii dochodzą do głosu w *Liście do Biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, wydanym 17 maja 1979 roku przez Kongregację Nauki Wiary<sup>1</sup> *List*, przypominając o istnieniu po śmierci elementu duchowego obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że ludzkie ja istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała, oraz o ewentualnym oczyszczeniu, które poprzedza samo oglądanie Boga<sup>2</sup>, sprzeciwia się redukowaniu stanu pośredniego, a co za tym idzie, redukowaniu eschatologii indywidualnej. Natomiast przypominając, że paruzja jest wydarzeniem odrębnym i późniejszym w stosunku do sytuacji włas-

---

<sup>1</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 129-132.

<sup>2</sup> Tamże, s. 130.

ciwej ludziom zaraz po śmierci<sup>3</sup>, *List* sygnalizuje problem relacji czasu do wieczności. *List* nie wyróżnia jakiegoś ściśle określonego modelu eschatologii, stwierdzając tylko równoczesną ciągłość i nieciągłość pomiędzy obecnym i przyszłym życiem<sup>4</sup>. Wykład eschatologii w *Liście* rozpoczyna się od prawdy o zmartwychwstaniu umarłych, które odnosi się do całego człowieka i jest rozciągnięciem na ludzi zmartwychwstania Chrystusa<sup>5</sup>. Eschatologia zreinterpretowana w świetle misterium Przemienienia powinna podjąć te problemy i wnieść swój wkład w ich rozwiązanie.

## 1. Misterium Przemienienia i Pascha

Eschatologia opiera się na zmartwychwstaniu Chrystusa, które można nazwać *eschatologiczną rewolucją*. Zmartwychwstanie Pańskie nie jest wydarzeniem wyizolowanym, lecz objawia się w ramach historii zbawienia jako początek powszechnego zmartwychwstania umarłych. Eschatologiczna rewolucja, którą jest powstanie Chrystusa z martwych, obejmuje wszystkich ludzi. Uzasadniają to słowa św. Pawła: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał” (1 Kor 15, 13). Zmartwychwstanie Chrystusa wprowadziło *prawo zmartwychwstania umarłych*, podobnie jak upadek pierwszego człowieka wprowadził *prawo nieuchronnej śmierci*.

Wydarzenie zmartwychwstania Jezusa nie może być oddzielone od wydarzenia krzyża. Między tymi dwoma wydarzeniami istnieje wewnętrzna i nierozrwalna jedność, tak że są one jakby dwiema stronami tego samego misterium. Jest to Misterium Paschalne, które może być ujmowane podwójnie: albo jako powrót do życia ze stanu śmierci, albo jako gloryfikacja Jezusa. Pierwsze ujęcie uwypukla aspekt wydarzeniowy Misterium Paschalnego, a drugie – jego aspekt wewnętrzny, którym jest uwielbienie. Obydwa ujęcia Misterium Paschalnego są wobec siebie komplementarne. Na te dwa aspekty Misterium Paschalnego zwraca uwagę Waclaw Hryniewicz, który wspomina o dwóch modelach języka paschalnego. Jeden z nich posługuje się formułą: „Jezus umarł i zmartwychwstał”, a drugi: „został wywyższony w chwale”. Te dwa modele wyrażają to samo misterium o dwóch aspektach wewnętrznie ze sobą powiązanych. Zmartwychwstanie jest manifestacją misterium uwiel-

<sup>3</sup> Tamże, s. 131.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 130.

bienia Jezusa. Język zmartwychwstania łączy Misterium Paschalne z czasem, natomiast język uwielbienia wyraża transcendencję tego misterium bez odniesienia do czasu.

Mając na uwadze podwójny aspekt Misterium Paschalnego, można uznać, że misterium Przemienienia jest wewnętrznym momentem Misterium Paschalnego; natomiast Misterium Paschalne jest wydarzeniowym aspektem misterium Przemienienia. W Przemienieniu Duch Święty posyła Jezusa na *eksodon*. Ten *eksodon*, czyli przejście Jezusa przez śmierć do zmartwychwstania, objawia Jego chwałę. Jest to objawiona w czasie ta sama chwała, którą objawiło światło Taboru. Przemienienie, o którym wspominają Synoptycy, objawia transcendentny jej aspekt, na co wskazuje światło Taboru. Z kolei św. Jan ukazuje objawienie się chwały Chrystusa w czasie. *Ewangelia według św. Jana* jako jedyna nie mówi o Przemienieniu, ponieważ dla św. Jana całe życie Jezusa, łącznie ze śmiercią i zmartwychwstaniem, objawia Jego chwałę. Już przez cud w Kanie Galilejskiej Jezus „objawił swoją chwałę” (J 2, 11). Objawieniem Jego chwały jest godzina męki: „Ojczy, nadeszła godzina. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył” (J 17, 1). Ta *godzina* będzie objawieniem w historii tej chwały, którą Syn ma zawsze: „A teraz Ty, Ojczy, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie w pierw, zanim świat powstał” (J 17, 5); i którą objawiło – według Synoptyków – misterium Przemienienia. W śmierci Jezusa dokonało się Jego uwielbienie, a zmartwychwstanie jest manifestacją tego uwielbienia. Śmierć i zmartwychwstanie – to uwielbienie widziane od strony doczesnej, zaś uwielbieniem widzianym od strony transcendencji jest światło Taboru. Misterium Przemienienia jest więc wewnętrznym momentem Misterium Paschalnego, a Misterium Paschalne jest wydarzeniowym aspektem Przemienienia. W takim kontekście można mówić za Hansem U. von Balthasarem o „nieustannym stanie przemienienia”<sup>6</sup> Jezus jest zawsze w takim stanie jak w czasie Przemienienia. Ten transcendentny stan chwały objawił się w historii jako Misterium Paschalne, które trzeba rozumieć szeroko: jako całe życie Jezusa. Według św. Jana, objawieniem chwały są nie tylko męka i zmartwychwstanie, ale także cud w Kanie.

Związek pomiędzy misterium Przemienienia i Misterium Paschalnym widoczny jest także u trzeciego Ewangelisty. Według św. Łukasza, na Taborze trzech uczniowie ujrzeli chwałę Jezusa (zob. Łk 9, 32).

<sup>6</sup> H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. II, Einsiedeln 1961, s. 647.

Motyw chwały pojawia się również w rozmowie zmartwychwstałego Jezusa z uczniami idącymi do Emaus: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24, 26). Przez Misterium Paschalne Jezus wszedł do tej chwały, którą objawiło światło Taboru. Emaus i Tabor są jakby dwiema stronami misterium Przemienienia. Zarówno na Taborze, jak i w Emaus, Jezus pozwala się widzieć: „Gdy się ocknęli, ujrzeni Jego chwałę” (Łk 9, 32); „Wtedy otworzyły się im oczy i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu” (Łk 24, 31). Na Taborze Jezus pozwolił zobaczyć trzem uczniom transcendentną stronę swojej chwały. Natomiast w Emaus dwaj uczniowie doświadczyli wydarzeniowego aspektu chwały Jezusa w historii w postaci chrystofanii.

Chrystofanie są różnymi zdarzeniami na płaszczyźnie czasowej. Objawia się w nich jednak jedno wydarzenie, którym jest uwielbienie Jezusa. Nie można go wyrazić w kategoriach doczesnych, dlatego w historii może się ono objawiać dowolną liczbą chrystofanii, które nie odsłonią go jednak całkowicie. Jedną z tych chrystofanii dokonała się w Emaus, zaś ostatnią z nich jest Wniebowstąpienie. Poprzez obecność obłoku jest ono powiązane zarówno z Taborem, jak i z paruzją. Paruzja widziana od strony doczesności również jest chrystofanią. Ta chrystofania objawi uwielbienie Jezusa, które w czasie Paschy dokonało się w ukryciu. Pascha była gloryfikacją Jezusa *in fieri*, natomiast Przemienienie jest gloryfikacją *in facto esse*.

Z uwielbieniem Jezusa trzeba łączyć misterium Jego zasiadania po prawicy Ojca. Na to misterium wskazał Jezus już w czasie chrystofanii w Emaus: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24, 26). Przez Misterium Paschalne ludzka natura Chrystusa weszła do tej chwały, którą zawsze miała Jego boska natura i którą objawiło misterium Przemienienia. Misterium zasiadania Jezusa po prawicy Ojca precyzyjnie oddaje św. Jan Damasceński: „Twierdzimy wprawdzie, że po prawicy Boga Ojca zasiada Chrystus cieleśnie, lecz nie pojmujemy prawicy Ojca w sensie miejsca. Jak bowiem Niewymierny mógłby mieć lokalnie pojętą prawą stronę? O prawej czy lewej stronie można mówić tylko u bytów przestrzennie wymiernych. Przez «prawicę Ojca» rozumiemy natomiast chwałę i wspaniałość Bóstwa, tę, którą posiadał Syn Boży przedwiecznie jako Bóg i współistotny Ojcu, a wcielony w dopełnieniu czasów ma ją również co do ciała, gdyż i Jego ciało wspólnie z Nim dostąpiło tej samej chwały”<sup>7</sup> To, że Jezus

<sup>7</sup> Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, IV, 2.

zasiadł po prawicy Ojca, jest dopełnieniem misterium Przemienienia. Na Taborze Jezus zmanifestował swoją boską naturę, gdyż ukazał się, tak jak Bóg, „światłem okryty jak płaszczem” (Ps 104[103], 2). Poprzez Misterium Paschalne ludzka natura Jezusa została przebóstwiona, czyli została przeniknięta światłem Taboru. Nie oznacza to jednak jej zamiany w naturę boską czy stopienia się z nią. Unia hipostatyczna nie została rozwiązana, choć Osoba boska będzie łączyć naturę boską z przebóstwioną naturą ludzką bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania. Promieniowaniem boskiej natury jest światło Taboru, które w misterium zasiadania Chrystusa po prawicy Ojca objęło także Jego ludzką naturę, dokonując jej przebóstwienia.

Ukazany związek misterium Przemienienia z Misterium Paschalnym ma znaczenie dla koncepcji eschatologii. Tak jak można budować eschatologię na Misterium Paschalnym, tak da się ją budować również na misterium Przemienienia. Należy więc wyróżnić dwa modele eschatologii: model Zmartwychwstania i model Przemienienia, czyli eschatologię Taboru. Według pierwszego modelu, zmartwychwstanie Chrystusa jest przestrzenią przyszłego zmartwychwstania ludzi; natomiast według drugiego – Przemienienie Chrystusa jest przestrzenią przyszłej gloryfikacji ludzi i kosmosu. W pierwszym modelu wydarzenia eschatologiczne są ujmowane z perspektywy doczesności; natomiast drugi model stara się je ująć od strony transcendencji jako przebóstwienie człowieka i kosmosu. Obydwa modele eschatologii są komplementarne: model Przemienienia – to wewnętrzny moment modelu Zmartwychwstania. Model Przemienienia ukazuje źródło eschatologii – bóstwo Chrystusa, którego promieniowaniem jest światło Taboru.

## 2. Czas i wieczność

Czas i wieczność są kategoriami myślenia, bez których eschatologia nie może funkcjonować. Równocześnie wszelako jednym z trudniejszych problemów, z którym zmagają się eschatologia, jest ustalenie relacji pomiędzy czasem a wiecznością. W rozstrzygnięciu tego zagadnienia unika się dwóch skrajnych stanowisk, które określa się jako *kontaminację* i *dysocjację*. *Kontaminacja* jest próbą uwiecznienia elementu czasu, który przedstawia się jako *potem* do postaci *zawsze*<sup>8</sup>

<sup>8</sup> J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, Warszawa 1989, s. 21.

Przykładem mogą być eschatologie pogańskie. Późna *Awesta* w związku z czasem wspomina o Zerwanie. Jest on przedstawiany jako czas nieskończony lub długi czas autonomiczny. Ten czas jest jakby drogą, którą idą dusze sprawiedliwych i niewiernych<sup>9</sup>. W takim ujęciu wieczność jest zawsze biegnącym czasem. Z kolei *dysocjacja* jest takim rozdzieleniem elementów wieczności i czasowości, że niemożliwe staje się ich pomieszczenie<sup>10</sup>. Taką dysocjację przyjmował Romano Guardini, według którego: „Sąd i to, co się w nim dokonuje, kładzie kres historii. Przełamuje zamknięcie czasu. Wprowadza «człowieka Bożego upodobania» w ową wieczność, która przez miłość Ducha Świętego istnieje między Ojcem i Synem”<sup>11</sup>. Z kolei Gerhard Lohfink wykorzystywał dysocjację czasu i wieczności do uzasadnienia hipotezy zmartwychwstania w momencie śmierci<sup>12</sup>.

Współczesne próby teologicznego rozwiązania problemu relacji czasu do wieczności przyjmują istnienie jakiejś struktury temporalnej w wieczności<sup>13</sup>.

Według katolickiego teologa Waltera Kaspera, czas jest obrazem i podobieństwem Bożej wieczności, i dlatego nie może zupełnie zaniknąć. Stąd w wieczności będzie istniała jakaś struktura temporalna. Byłaby ona czymś pośrednim pomiędzy czasem a wiecznością<sup>14</sup>.

Zdaniem prawosławnego teologa Paula Evdokimova: „wieczność nie jest brakiem czasu ani nie jest naszym czasem pozbawionym końca, lecz pozytywną formą czasu. Jest to czas, w którym przyszłość jest całkowicie zachowana i terażniejszość otwarta na nieskończoność przyszłych eonów”<sup>15</sup>. Ta pozytywna forma czasu będzie jakby uleczeniem historycznego czasu, którego choroba polega na tym, że jest on wiecznością rozbitą na terażniejszość, przeszłość i przyszłość.

Reformowany teolog Jürgen Moltmann wyraża opinię, że wraz z *creatio nova* czas związany z *creatio originalis* zostanie podniesiony,

<sup>9</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, Warszawa 1994, s. 203.

<sup>10</sup> J. Guittton, *Sens czasu ludzkiego*, dz. cyt., s. 31.

<sup>11</sup> R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004, s. 125.

<sup>12</sup> Zob. G. Lohfink, *Der Tod ist nicht das letzte Wort*, Freiburg – Basel – Wien 1974, s. 56-57. Teorii o końcu chronologicznej czasowości nie przyjmuje inny zwolennik hipotezy zmartwychwstania w momencie śmierci – G. Greshake. Zob. S. Irla, *Ze śmierci do życia*, Tarnów 2000, s. 199-201.

<sup>13</sup> Próby te szczegółowo omawia P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992. Autor wnosi znaczący wkład w rozwiązanie zagadnienia: czas i wieczność, poprzez spojrzenie na ten stary problem z uwzględnieniem nowych fizykalnych teorii czasu.

<sup>14</sup> P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, dz. cyt., s. 102.

<sup>15</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 262.

wypełniony i przemieniony. Nie stanie się on wiecznością właściwą samemu Bogu, lecz będzie wiecznością relatywną, która ma udział w absolutnej wieczności Boga. Tę relatywną wieczność proponuje Moltmann nazwać tak jak w teologii średniowiecznej: *aion* lub *aevum*<sup>16</sup>

Wgląd teologów katolickich, prawosławnych i protestanckich w problem relacji czasu do wieczności mogłoby wzbogacić spojrzenie w perspektywie światła Taboru. Jest ono promieniowaniem Bożej natury, choć nie jest z nią identyczne. Światło Taboru nie jest jednak bezosobową emanacją Bożej natury, lecz Bogiem w działaniu. Bóg dostępny jest tylko dla Siebie, natomiast dla stworzeń dostępny jest wyłącznie w energiach. Taką energią jest światło Taboru, w którym Bóg jest dostępny dla stworzeń. Natura oznacza takiego Boga, jakim jest On sam w sobie, zaś energie – Boga takiego, jakim jest On w działaniu. Oznacza to, że cały Bóg jest niedostępny i równocześnie cały Bóg w swojej miłości uczynił się dostępnym dla człowieka. Nauka o Bogu niedostępnym w swojej naturze i równocześnie dostępnym w energiach usiłuje pogodzić dwie ewangeliczne wypowiedzi: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18); oraz: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Te dwa zdania z Ewangelii można pogodzić, przyjmując, że człowiek może uczestniczyć w Bożych energiach („Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”), ale nie może uczestniczyć w Bożej naturze („Boga nikt nigdy nie widział”).

Podobne rozwiązanie można przyjąć co do czasu, który jest wielkością stworzoną. Nie może on dotyczyć natury Bożej, a tylko Bożych energii, na co wskazuje misterium Przemienienia. Na Taborze uczniowie chcieli zostać i postawić trzy namioty (por. Łk 9, 33). Zamiar postawienia namiotów przez Piotra nie został jednak przyjęty: „Nie wiedział bowiem, co mówi” (Łk 9, 33). W tym odrzuceniu pomysłu Piotra trzeba widzieć odrzucenie kontaminacji, czyli próby uwiecznienia czasu, a więc ujmowania wieczności jako *potem* w postaci *zawsze*. Skoro jednak żyjący w czasie trzej uczniowie doświadczyli światła Taboru, to należy odrzucić również dysocjację, która jest rozdzielaniem elementów wieczności i czasowości. Misterium Przemienienia wskazuje więc na to, że rozwiązaniem problemu relacji czasu do wieczności nie może być ani kontaminacja, ani dysocjacja. Na podstawie Przemienienia można mówić o współlistnieniu czasu z wiecznością, które można określić jako *synchronizację*. Ta synchronizacja

<sup>16</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 308.

oznacza, że czas nie zostanie pochłonięty przez wieczność ani też unicestwiony, ale przemieniony, podobnie jak człowiek i kosmos. W przypadku człowieka i kosmosu owa przemiana oznacza przebóstwienie. Trudno jednak opisać przemieniony czas. Od strony negatywnej można o nim powiedzieć, że nie będzie ograniczał i niszczył, przypominając mitycznego Kronosa polykającego swoje własne dzieci zaraz po urodzeniu. Natomiast od strony pozytywnej warto pokusić się o opisanie przemienionego czasu za pomocą liturgii. Paul Evdokimov zauważa: „Podczas liturgii przez jej moc sakralną zostajemy postawieni w punkcie, w którym wieczność krzyżuje się z czasem i w którym stajemy się rzeczywiście «współcześni» wypadkom biblijnym od stworzenia do paruzji”<sup>17</sup> Oznacza to, że nie tyle Chrystus zstępuje do uczestników liturgii, ale to oni wstępują do Niego, a więc także w nowy, przemieniony czas. W liturgii prawosławnej po wyznaniu wiary następuje wezwanie: „Stańmy dobrze, stańmy z bojaźnią, bądźmy uważni, abyśmy w pokoju złożyli świętą Ofiarę” W słowie *dobrze* Aleksander Schmemmann widzi aluzję do misterium stworzenia i równocześnie do misterium Przemienienia. Słowo *dobre* zabrzmiało po raz pierwszy w dziele stworzenia (por. Rdz 1, 10). Było to już w czasie, a nie poza nim. Dlatego zdaniem A. Schmemanna trzeba odrzucić spirytyzm, który zbudowany jest na pogardzie dla czasu, na dążeniu do wyjścia z niego i na utożsamieniu go ze złem. Na równi ze spirytyzmem trzeba odrzucić też aktywizm, który nie wyczuwa ontologicznego upadku czasu<sup>18</sup> Liturgia podnosi człowieka w Duchu Świętym w nowy czas<sup>19</sup> Ten nowy czas można powiązać z Górą Przemienienia, bo słowo *dobrze* zabrzmiało nie tylko w dziele stworzenia, lecz także na Taborze (por. Mt 17, 4). Tam właśnie człowiek doświadczył przebóstwionego dobra, które teraz odsłania i daruje liturgia<sup>20</sup> To przebóstwione dobro daje nowy czas, który jest zsynchronizowany z wiecznością.

Misterium Przemienienia rzuca światło na trudne do rozstrzygnięcia zagadnienie relacji czasu do wieczności. Jest ono argumentem za opiniami tych teologów, według których wieczność jest właściwa samemu Bogu, natomiast dla bytów temporalnych istnieje nowa, poza-doczesna struktura temporalna, zsynchronizowana z wiecznością, czyli czas przemieniony.

<sup>17</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 310.

<sup>18</sup> A. Schmemmann, *Eucharystia*, Białystok 1997, s. 170-171.

<sup>19</sup> Tamże, s. 173.

<sup>20</sup> Tamże, s. 128.

### 3. Eschatologia indywidualna i uniwersalna

Klasyczny wykład eschatologii zachowywał podział na eschatologię indywidualną i uniwersalną. Eschatologia indywidualna traktowała o śmierci, sądzie szczegółowym, czyśćcu, niebie i piekle. Z kolei eschatologia uniwersalna dotyczyła finału historii w postaci paruzji Chrystusa, Sądu Ostatecznego, powszechnego zmartwychwstania i re-integracji kosmosu. Taki podział eschatologii rodził problem stanu pośredniego, który należy do eschatologii indywidualnej. Z kolei stan pośredni rodzi problem ekumeniczny. Po stronie katolickiej istniała tendencja do szczegółowego ujmowania w dogmaty poszczególnych etapów stanu pośredniego. Podstawową wypowiedzią Magisterium Kościoła, dogmatyzującą stan pośredni, jest konstytucja *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z 1336 roku. Głosi ona, że: „Dusze wszystkich Świętych [...] zaraz po swej śmierci i po wspomnianym oczyszczeniu u tych, którzy go potrzebowali, jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela Pana naszego, Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie [...] Ponadto orzekamy, że według ogólnego rozporządzenia Boga dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci zstępują do piekła, gdzie doznają kar piekielnych”<sup>21</sup> *Benedictus Deus* dogmatyzuje więc stan pośredni.

O ile strona katolicka wykazywała tendencję do szczegółowego dogmatyzowania stanu pośredniego, o tyle strona luterańska dążyła do maksymalnej redukcji tego stanu. *Mały Katechizm* Marcina Lutra zakłada jeszcze stan pośredni w jakiejś szczątkowej formie. Na pytanie: „Gdzie są dusze zmarłych do dnia ostatecznego?”, pada odpowiedź: „Dusze sprawiedliwych są z Chrystusem w Bogu; zaś dusze bezbożnych idą na swoje miejsce i będą zachowane do dnia Sądu Ostatecznego”<sup>22</sup> Współcześnie jedni teologowie luterańscy, jak np. Horst Georg Pöhlmann, przyjmują za Lutrem jakąś formę stanu pośredniego, a inni, jak np. Paul Althaus, odrzucają całkowicie stan pośredni. Według H. G. Pöhlmann, człowiek nie zapada się w śmierci w nicość, lecz jest „z Chrystusem” (Flp 1, 23), od którego miłości nie może go oddzielić nawet śmierć (por. Rz 8, 39; 14, 8). Gdyby przyjąć śmierć całego człowieka, byłaby to materialistyczna, a nie chrześcijańska, wizja śmierci<sup>23</sup> Natomiast P. Althaus odrzuca stan pośredni, uzasadniając

<sup>21</sup> Benedykt XII, *Benedictus Deus*, w: *Breviarum fidei*, VIII, 108.

*Dr Martin Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung*, Hamburg (b.r.), wyd. 24, s. 121.

<sup>23</sup> H. G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990, s. 365-366.

to tym, że pomniejsza on znaczenie śmierci, cielesności, zmartwychwstania i sądu<sup>24</sup>.

Strona prawosławna przyjmuje stan pośredni, ale go nie dogmatyzuje, stąd istnieją różne opinie teologów na ten temat. Podkreślają one, że zarówno szczęście zbawionych, jak i kara potępionych, nie są pełne. Przykładowo, według Sergiusza Bułgakowa, Kościół prawosławny dopuszcza trzy możliwości co do stanu pośredniego. Są nimi: rajska szczęśliwość, męki piekielne z możliwością uwolnienia od nich dzięki modlitwom Kościoła i procesowi nawrócenia zachodzącemu w duszy, oraz męki piekielne bez możliwości uwolnienia<sup>25</sup>.

Współczesna eschatologia katolicka próbuje minimalizować stan pośredni, szczególnie poprzez hipotezę zmartwychwstania w momencie śmierci. Jednym z argumentów za tą hipotezą jest aczasowość, czyli pogląd, że po śmierci czas nie może już istnieć. Dlatego też zmartwychwstanie wszystkich ludzi jest wspólne, chociaż ich śmierć z punktu widzenia doczesnego świata następuje w różnych momentach. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Aktualne problemy eschatologii* polemizuje z aczasowością leżącą u podstaw hipotezy zmartwychwstania w momencie śmierci. Przeciwno tej aczasowości świadczy formuła z czasem przyszłym *anastésontai* (por. 1 Tes 4, 13-18), za pomocą której św. Paweł mówi o zmartwychwstaniu umarłych. Tym samym dokument dopuszcza istnienie jakiejś postaci czasu po śmierci – „czysto analogicznego do tego ziemskiego”<sup>26</sup>. W związku z tym dokument postuluje eschatologię o podwójnej fazie<sup>27</sup>.

Eschatologia reinterpretowana w świetle misterium Przemienienia potwierdza postulowaną przez dokument *Aktualne problemy eschatologii* eschatologię o podwójnej fazie, choć – jak to już zasygnalizowano – niektórzy teologowie z Przemienienia Pańskiego uczynili argument za hipotezą zmartwychwstania w momencie śmierci. Z tym stanowiskiem można teraz podjąć już dojrzałą dyskusję. Tabor objawia chwałę boskiej natury Jezusa. Promieniowaniem tej chwały jest nie stworzone światło, nazywane światłem Taboru. Równocześnie jednak na Taborze Duch Święty posyła Jezusa na Paschę. Poprzez Misterium Paschalne ludzka natura Jezusa została otoczona chwałą, która oznacza jej przebóstwienie. Dlatego w Przemienieniu trzeba widzieć chwałę

<sup>24</sup> P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1964, s. 94.

<sup>25</sup> S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok 1992, s. 198.

<sup>26</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, 2. 2.

<sup>27</sup> Tamże, 4, 1.

boskiej natury Jezusa, a nie antycypację Jego Paschy. Natomiast w ukazaniu się Jezusa Szawłowi pod Damaszkiem można widzieć manifestację chwały ludzkiej natury Jezusa, przebóstwionej przez Misterium Paschalne. O ile na Taborze światłem promieniowała tylko boska natura Jezusa, o tyle pod Damaszkiem światło jest ponadto promieniowaniem Jego przebóstwionej natury ludzkiej. Choć przebóstwiona, ludzka natura Jezusa nie została zamieniona w boską, natomiast jej przebóstwienie wyraża się w tym, że i ona jest „światłem okryta jak płaszczem”, podobnie jak boska natura Jezusa. Damaszek jest więc objawieniem tego, że Jezus zasiada po prawicy Ojca, czyli objawieniem Jego przebóstwionej ludzkiej natury. Tę przebóstwioną ludzką naturę Jezusa ujrzał św. Szczepan przed swoją śmiercią męczeńską. Wskazuje na to precyzyjny sposób wyrażania się św. Łukasza: „A on, pełen Ducha Świętego, patrzył w niebo i ujrzał chwałę Bożą i Jezusa, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7, 55). Chwała Boża dotyczy natury boskiej, którą Chrystus ma wspólnie z Ojcem i Duchem Świętym. Natomiast to, że Jezus stoi po prawicy Boga, oznacza udział człowieczeństwa Jezusa w chwale Bożej, co jest równoznaczne z Jego przebóstwieniem. Damaszek objawia, że posłanie Jezusa na Paschę w misterium Przemienienia zakończyło się przebóstwieniem Jego ludzkiej natury. Po przebóstwieniu i ona jaśnieje światłem Taboru. Wydarzenie pod Damaszkiem w pewnym sensie dopełnia misterium Taboru: światło Taboru, będące promieniowaniem boskiej natury Jezusa, obejmuje również Jego naturę ludzką. Z tego też względu trudno widzieć w misterium Przemienienia antycypację Paschy, a zatem Przemienienie Pańskie nie może być argumentem na rzecz hipotezy zmartwychwstania w momencie śmierci. Z kolei związek pomiędzy misterium Taboru i misterium Damaszku może służyć jako argument na rzecz eschatologii o podwójnej fazie, która domaga się jednak pewnego uzupełnienia.

Tak jak istnieje związek misterium Przemienienia z paruzją, która będzie objawieniem bóstwa Chrystusa podobnie jak Przemienienie, tak samo można mówić o związku misterium Damaszku z paruzją. Paruzja również objawi przebóstwioną ludzką naturę Jezusa. To objawienie dokona się *nagle* i będzie związane ze światłem: „Albowiem jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie, a jaśnieje aż na zachodzie, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego” (Mt 24, 27). Ta nagła jak błyskawica paruzja, objawiająca bóstwo Chrystusa i Jego przebóstwione człowieczeństwo, będzie oznaczała ontologicznie normatywne wypełnienie słów proroka Izajasza: „Naród kroczący w ciemnościach

ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłysło” (Iz 9, 1). Tym światłem będzie światło Taboru.

Ponieważ paruzja będzie objawieniem łączącym Tabor i Damaszek, dlatego misterium Przemienienia pociąga za sobą eschatologię apokaliptyczną. Aby nie było nieporozumień, trzeba podkreślić, że *apokalipsa* znaczy *objawienie*. Według św. Łukasza, paruzja będzie objawieniem: „Jak działo się za dni Noego [...], tak samo będzie w dniu, kiedy Syn Człowieczy się objawi (*apokalypto*)” (Łk 17, 26-30). Paruzja jako objawienie odsłoni to, co już jest: chwałę Boga Wcielonego. Takie rozumienie eschatologii jako apokalipsy dominowało u pierwszych chrześcijan, zgodnie z przekonaniem, że „Pan jest blisko!” (Flp 4, 5). Takie zaś poczucie nasuwało jedyny słuszny wniosek: „Nie śpijmy przeto jak inni, ale czuwajmy i bądźmy trzeźwi” (1 Tes 5, 6). Dla eschatologii rozumianej jako apokalipsa najważniejszym wydarzeniem jest paruzja, która – będąc objawieniem chwały Boga Wcielonego – dokona się *nagle*, jak wydarzenia na Taborze i pod Damaszkiem. Takie pojmowanie eschatologii rzuca światło na zwiastuny paruzji. Większość z nich to wydarzenia, których doświadcza niemal każde pokolenie chrześcijan, jak wojny, kataklizmy, trzęsienia ziemi, głód, prześladowania, wystąpienia fałszywych mesjaszy i proroków (por. Mk 13, 5-23). Te wydarzenia mają przypominać każdemu pokoleniu chrześcijan: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie” (Mk 13, 35). Choć nie wiadomo, kiedy Chrystus przyjdzie, to jednak wiadomo, że przyjdzie *nagle*. To jego niespodziewane przyjście objawi Jego chwałę tak samo jak na Taborze i pod Damaszkiem.

Eschatologia apokaliptyczna, w której centrum znajduje się transcendentne wydarzenie objawienia chwały Boga Wcielonego, ma w czasie swoje etapy. Transcendentne wydarzenie uwielbienia ludzkiej natury Jezusa dokonywało się w czasie poprzez Misterium Paschalne. Poprzez to misterium Jezus w ludzkiej naturze wszedł do swojej chwały, którą zawsze posiadała Jego boska natura. Mając to na uwadze, można ująć eschatologię od strony czasu jako *eksodon* na wzór Paschy Jezusa. Eschatologia jako *eksodon* byłaby czasową stroną eschatologii apokaliptycznej.

W tym eschatologicznym *eksodonie* można wyróżnić nie tylko dwie fazy, jak to czyni Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Aktualne problemy eschatologii*, lecz nawet trzy fazy.

Pierwsza faza eschatologicznego *eksodonu* byłaby stanem pielgrzymowania. W tej fazie człowiek *podnoszony* jest już ku uwielbionemu Chrystusowi poprzez sakramenty. W szczególności dokonuje

się to poprzez Eucharystię, którą Aleksander Schmemmann określa jako „nieustanne wstępowanie, wznoszenie Kościoła do nieba, do tronu chwały, w wieczną jasność i radość królestwa Bożego. «Stojąc w świątyni, mamy nadzieję, że jesteśmy w niebie [...]». Słowa te nie są pobożnościową retoryką, w nich wyraża się najważniejsza istota, najważniejsza misja zarówno Kościoła, jak i nabożeństwa, właśnie przede wszystkim jako liturgii, czyli działania (*ergon*), podczas której jednocześnie odsłania się i spełnia istota działającego. Lecz w czym jest owa istota, w czym jest ostateczny sens Świętej Liturgii, jeśli nie w odsłonięciu i darowaniu nam tego Przebóstwionego dobra? Skąd, jeśli nie z tego: «Panie, dobrze nam tu być», bierze się jednocześnie również jej nieziemskie, niebieskie i kosmiczne piękno, owa jednolitość, w której wszystko – słowa i dźwięki, barwy i czas, przestrzeń i ruch, i całe ich rośnięcie odsłania się i urzeczywistnia jako odrodzenie rodzaju ludzkiego, jako nasze i całego świata wstępowanie ku górze, dokąd wznosił i zawsze go podnosi Chrystus?»<sup>28</sup> Eucharystia jest więc *anaforą*, czyli *podniesieniem* człowieka i kosmosu ku chwale Boga Wcielonego, objawionej już na Taborze i mającej się objawić w paruzji.

W podobny sposób ten eschatologiczny aspekt Eucharystii wyraził papież Jan Paweł II w homilii na *Statio Orbis* podczas Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu: „Wraz z ustanowieniem Eucharystii weszliśmy w czas ostateczny, w czas oczekiwania na drugie i ostateczne przyjście Chrystusa, kiedy dokona się sąd nad światem, a zarazem wypełni się dzieło odkupienia. Eucharystia o tym wszystkim nie tylko mówi. W Eucharystii wszystko to jest sprawowane – to wszystko się w niej dokonuje”<sup>29</sup> W Eucharystii już dokonuje się paruzja, choć chwała Boga Wcielonego nie jest jeszcze objawiona jej uczestnikom. Jednak dzięki temu związkowi Eucharystii z paruzją pielgrzymowanie jest pierwszym etapem eschatologii ujmowanej jako *eksodon*.

Eucharystia podnosi nie tylko ku uwielbionemu Panu, lecz również ku człowiekowi. Jest ona bowiem między innymi wezwaniem do realizacji modelu Kościoła, który dzieli się nie tylko dobrami duchowymi, lecz także materialnymi<sup>30</sup> To dzielenie się dobrami materialnymi ma też swój aspekt eschatologiczny. Może o tym świadczyć chociażby

<sup>28</sup> A. Schmemmann, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 128.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas *Statio Orbis* na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, w: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, Wrocław 2000, s. 185.

<sup>30</sup> Zob. Jan Paweł II, *Mane nobiscum, Domine*, 22.

*Modlitwa Pańska*, która zawiera nie tylko prośbę o przyjście królestwa Bożego, lecz również prośbę o chleb codzienny. Poprzez zestawienie tych dwóch prośb eschatologia została powiązana z codziennością. W powiązaniu tych dwóch prośb odzwierciedla się też postępowanie Jezusa, który zanim zapowiedział Eucharystię jako chleb dający życie na wieki (zob. J 6, 58) dokonał rozmnożenia chleba powszedniego (por. J 6, 11). Eucharystia, podnosząc do eschatologicznego *jutra*, nie odrywa od *dzisiaj*, lecz czyni to dzisiaj „eschatologicznie zastrzeżonym (*der eschatologische Vorbehalt*)”<sup>31</sup> Dzięki temu eschatologicznemu zastrzeżeniu pielgrzymowanie jest pierwszą fazą eschatologii rozumianej jako *eksodon*.

Drugą fazą tak ujmowanej eschatologii jest stan pośredni. Etapem Paschy Jezusa jest także Jego zstąpienie do Szeolu. Nie miejsce tutaj na przedstawienie licznych prób reinterpretacji tego historio-zbawczego wydarzenia<sup>32</sup>, które wprowadza *między-czas* pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem Jezusa. Odpowiednikiem tego *między-czasu* byłby stan pośredni. Można go określić jako poza-doczesną strukturę temporalną, zsynchronizowaną z wiecznością. W stanie tym nastąpiłoby już objawienie chwały Boga Wcielonego, choć byłoby ono jeszcze niepełne. Powodem tej niepełności jest ewentualne oczyszczenie oraz „istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że «ja ludzkie» istnieje nadal, chociaż w tym samym czasie brakuje dopełnienia jego ciała”<sup>33</sup>

Trzecią fazą eschatologii ujmowanej jako *eksodon* jest paruzja, ale rozumiana jako epifania. Tym słowem św. Paweł określa zarówno pierwsze, jak i powtórne przyjście Jezusa Chrystusa. Chociaż łaska została dana ludzkości w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami, to: „Ukazana zaś została ona teraz przez pojawienie się (*epifaneia*) naszego Zbawiciela, Chrystusa Jezusa, który zniweczył śmierć” (2 Tm 1, 10). W tym przypadku epifania oznacza pierwsze przyjście Chrystusa. Epifania może również oznaczać paruzję, o czym świadczy następująca wypowiedź św. Pawła: „Wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem (*epifaneia*) swego przyjścia (*parousia*)” (2 Tes

<sup>31</sup> Zob. K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2001.

<sup>32</sup> Zob. G. Strzeduła, *Artykuł wiary „Zstąpił do piekiel” w interpretacji teologów katolickich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 12 (1987), 55-71.

<sup>33</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, 5,4.

2, 8). Paruzja jako epifania będzie końcem nie tylko Niegodziwca, ale i końcem świata: „Powiedz nam, kiedy to nastąpi i jaki będzie znak Twego przyjścia i końca świata?” (Mt 24, 3). Paruzja od strony czasu oznacza koniec czasu, którego jednak nie należy wyobrażać sobie jako wielkiego kosmicznego teatru. Ów koniec będzie nowym początkiem, oznaczającym przebóstwienie ludzkości i kosmosu. Zbawiona ludzkość i związany z nią kosmos będą uczestniczyć w misterium Taboru i Damaszku. Światło Taboru obejmie zbawioną ludzkość i wszechświat, tak jak poprzez Misterium Paschalne objęło ludzką naturę Jezusa. Cała ludzkość zasiądzie po prawicy Ojca. Nie będzie to oznaczało uczestnictwa w naturze Bożej, lecz w jej energiach. Udział w energiach boskich sprawi, że każdy zbawiony będzie promieniował niestworzonym światłem Taboru, które pozwoli żyć w jedności z Trójcą Świętą. Bóg będzie wówczas wszystkim we wszystkich w niewypowiedzianym majestacie swojej chwały<sup>34</sup> Ta jedność z Bogiem ma charakter progresywny, co teologia prawosławna oddaje za pomocą *epektasis*, co oznacza: „sięganie dalej”<sup>35</sup> Ta *epektasis* wynika z nieskończoności Boga, który wciąż pozostaje inny i dlatego zawsze będzie nowy.

W optyce patrzenia na eschatologię jako na *eksodon* należy prze-myśleć jedną z tendencji współczesnej eschatologii, którą Ignacy Bokwa określa słowami: „od eschatologii indywidualnej do eschatologii uniwersalnej”<sup>36</sup> Wprawdzie eschatologia reinterpretowana w świetle misterium Przemienienia Pańskiego koncentruje się na paruzji będącej objawieniem chwały Boga Wcielonego, ale to transcendentne wydarzenie ma w czasie swoje etapy. Mając to na uwadze, można by ująć eschatologię od strony czasu jako *eksodon*. Taka zaś koncepcja eschatologii wprowadza stan pośredni, który należy go kręgu zainteresowań eschatologii indywidualnej. Należałoby więc powstrzymać proces redukcji eschatologii indywidualnej we współczesnej refleksji teologicznej i unikać skrajności: eschatologia ogólna nie powinna wchłonać eschatologii indywidualnej, ale też odwrotnie: eschatologia indywidualna nie powinna wchłonać eschatologii ogólnej. Równowagę pomiędzy tymi dwiema dziedzinami eschatologii zapewnia eschatologia apokaliptyczna.

<sup>34</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, Kraków 1996, s. 141.

<sup>35</sup> K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 146.

<sup>36</sup> I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003, s. 21.

#### 4. Model eschatologii

Jedną z dominujących dziś koncepcji eschatologii jest model określany jako: *już i jeszcze nie*. Ten lapidarny zwrot jest wielkim skrótem oznaczającym twierdzenie, że wydarzenia eschatologiczne już nastąpiły, są obecne w teraźniejszości i mają jeszcze nastąpić w przyszłości<sup>37</sup> Zaproponowany model eschatologii jako *eksodon* wpisuje się w ten model eschatologii *już i jeszcze nie*.

*Już* oznacza objawioną na Taborze chwałę Chrystusa, w której przez Misterium Paschalne dostąpiła udziału Jego ludzka natura. W tym *już* można również widzieć Maryję. Wniebowzięcie Maryi jest bowiem opartym na zmartwychwstaniu Chrystusa Jej własnym zmartwychwstaniem, uprzedzającym co do czasu powszechne zmartwychwstanie umarłych. Wniebowzięcie Maryi oznacza finał Jej udziału w Paschalnym Misterium Chrystusa. Jest ono zarazem uwielbieniem Maryi, czyli Jej przebóstwieniem, dzięki któremu Wniebowzięta promieniuje światłem Taboru. Nie wchodząc w spory biblistów o interpretację dwunastego rozdziału *Apokalipsy*, można powiedzieć – kolejny raz posługując się zwrotem Evdokimova – że owa wizja Niewiasty wypełniła się na Maryi ontologicznie normatywnie. Jako Wniebowzięta i przebóstwiona, promieniując światłem Taboru, jest ona Niewiastą obleczoną „w słońce, i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12, 1). Wniebowzięta jest więc *obleczona w szaty światłości*. W takich szatach światłości Maryja ukazuje się w objawieniach prywatnych, np. według sprawozdania siostry Łucji z objawień fatimskich Maryja ukazała się jako kobieta opromieniona światłem – „jaśniejsza niż słońce”<sup>38</sup> Skoro Wniebowzięcie oznacza zmartwychwstanie i przebóstwienie Maryi, to w mariofaniach można widzieć odpowiednik chrystofanii, a także odpowiednik wydarzenia spod Damaszku, które również objawiło przebóstwioną ludzką naturę Jezusa. Wniebowzięcie Maryi jest zapowiedzią przywrócenia szat światłości wszystkim, którzy dostąpią „zmartwychwstania życia” (J 5, 29) i przebóstwienia. Ojcowie Kościoła mówili o „szatach światłości” pierwszego człowieka przed upadkiem i o „szatach skórzanych” po upadku. Człowiek zbawiony przywdzieje znowu szaty światłości. Ma to związek z biblijną antropologią, według

<sup>37</sup> A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 452.

<sup>38</sup> M. Czekański, *Jan Paweł II w Fatimie*, Kraków 2000, s. 20; por. L. Scheffczyk, *Maryja*, Kraków 2004, s. 333.

której człowiek jest duchem, duszą i ciałem (por. 1 Tes 5, 23). Zdaniem niektórych Ojców Kościoła, duch w strukturze człowieka oznacza Ducha Świętego. Dla św. Jana Damasceńskiego posiadanie Ducha Świętego było normalnym stanem natury. Ten stan został przez Adama utracony. W. Łoski, powołując się na Grzegorza z Nazjanzu, mówi, że człowiek w akcie stworzenia otrzymał życiodajną obecność Ducha Świętego. „Jeśli człowiek stał się żywym wtedy, gdy Bóg tchnął w niego dech życia, to stało się tak dlatego, że łaska Ducha Świętego jest prawdziwą zasadą naszego istnienia”<sup>39</sup> Konsekwencją tej obecności Ducha Świętego w człowieku są szaty światłości sprzed upadku. Człowiek przebóstwiony będzie więc jednością ciała, duszy i Ducha.

Z kolei *jeszcze nie* obejmuje fazę pielgrzymowania i fazę stanu pośredniego eschatologii ujmowanej jako *eksodon*. To pielgrzymowanie jest związane nie tylko z wędrówką człowieka przez czas, lecz przede wszystkim z tym, że w czasie dokonuje się *anafora – podniesienie*, przy czym nie chodzi tu tylko o centralną część liturgii w Kościołach wschodnich. Dokonuje się podniesienie człowieka do tej wysokości, z której doszło do jego upadku. Tę wysokość opisuje A. Schmemmann następująco: „Tutaj, na tej wysokości, dokonał się upadek człowieka: «Będziecie jako bogowie [...]». Lecz to właśnie Bogu ukradzione są te słowa, bo przecież po to stworzył nas Bóg i powołał na «swoją cudowny świat», abyśmy się stali «jako bogowie»”<sup>40</sup> Przebóstwienie jest więc pewną *wysokością*, z której dokonał się upadek człowieka, i równocześnie *wysokością*, na którą Bóg podnosi człowieka. W tym wyraża się *maksymalizm antropologiczny* chrześcijaństwa, że właśnie przebóstwienie jest naturalnym stanem dla stworzenia Bożego<sup>41</sup> W konsekwencji nie można uznać grzechu za coś normalnego, w sposób oczywisty wynikającego z właściwych naturze słabości i niedoskonałości. Taki pogląd byłby *minimalizmem antropologicznym*, odrywającym człowieka nie tylko od Boga, ale także od siebie samego – od jego pierwotnej natury<sup>42</sup>. To podnoszenie człowieka do stanu przebóstwienia dokonuje się nie tylko w Eucharystii, ale i przez inne sakramenty, także sakrament pokuty. W tym sakramencie Bóg uwalnia od grzechu, podnosząc tym samym człowieka już teraz do wysokości przebóstwienia. Przebóstwienie ma więc swój etap sakramentalny.

<sup>39</sup> W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 51.

<sup>40</sup> A. Schmemmann, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 146.

<sup>41</sup> Tamże, s. 143-144.

<sup>42</sup> Tamże.

Owym *jeszcze* nie jest również stan pośredni. Można mówić o trzech rodzajach członków Kościoła: „Dopóki więc Pan nie przyjdzie w swoim majestacie [...], jedni z Jego uczniów pielgrzymują na ziemi, inni po zakończeniu obecnego życia poddawani są oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały” (KK 49). Stan pośredni obejmuje tych, którzy „po zakończeniu obecnego życia poddawani są oczyszczeniu”, oraz tych, którzy „zażywają chwały”. Trzeba zwrócić uwagę na to, że chwała nie obejmuje jeszcze ciał tych, co „zażywają chwały”, jak w przypadku Maryi, i dlatego *Lumen gentium* mówi o Niej w następnym, ósmym rozdziale. Wyrażona jest tu wiara Kościoła we Wniebowzięcie i wywyższenie Maryi: „dopełniwszy biegu ziemskiego życia, z ciałem i duszą została wzięta do niebieskiej chwały i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego” (KK 59). Stan pośredni jest niczym przedsięwzięcie owego już, choć należy do *jeszcze nie*, aczkolwiek inaczej niż stan pielgrzymowania. Stan pośredni nie jest na razie pełnym objawieniem chwały Przemienionego Chrystusa i pełnym udziałem w tej chwale. Światło Taboru nie obejmuje jeszcze całego człowieka.

Stan pośredni można porównać ze stanem mistyka. Światło Taboru obejmuje duszę mistyka, ale nie zawsze udziela się jego ciału. To, co dzieje się w duszy mistyka, może być analogią do stanu pośredniego. Przeżycia mistyka oddaje św. Jan od Krzyża za pomocą następującego obrazu: „Oto promień słońca pada na szklaną tafelę. Jeżeli szkło jest pokryte warstwą brudu i matowe, promienie słońca nie będą go mogły przeświecić całkowicie i przeniknąć swoim światłem, tak jakby się to stało, gdyby szkło było zupełnie czyste i przezroczyste [...] Zależy to więc nie od promieni, tylko od szkła. Bo jeśli będzie całkowicie czyste, promienie tak je przeświecą i na wskroś przenikną, że będzie samo jak promienie i takim samym światłem będzie świeciło. Ściśle mówiąc, szkło, chociaż lśni blaskiem słońca, jest czymś zupełnie innym od niego, ale można powiedzieć, że jest promieniem czy blaskiem słońca przez uczestnictwo [...] Gdy zatem dusza robi miejsce, czyli usunie z siebie wszelką zasłonę i brud stworzeń [...], natychmiast zostaje przeświecona i przeobrażona w Boga. Udziela jej wtedy Bóg swego bytu nadprzyrodzonego w takiej mierze, iż wydaje się ona samym Bogiem i posiada to, co On sam”<sup>43</sup> Przeżycia mistyka mogą być ilustracją działania światła Taboru. W stanie pośrednim wszyscy będą mistykami, których światło Taboru oczyści do tego stopnia, że każdy

<sup>43</sup> Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, Kraków 2001, V, 6-7.

stanie się *bogiem z łaski*. To przebóstwienie obejmie także ciało człowieka, kiedy w paruzji nastąpi pełne objawienie owego *już*, czyli chwały Chrystusa z Góry Tabor. Wtedy dokona się ostateczne wejście do tej chwały zbawionej ludzkości i związanego z nią kosmosu.

W modelu eschatologii *już i jeszcze nie*, w który próbowano wpisać eschatologię ujmowaną jako *eksodon*, nie należy przeciwstawiać sobie owego *już* i *jeszcze nie*. Są to jakby dwie strony przebóstwienia, które zaczyna się w owym *jeszcze nie* poprzez sakramenty podnoszące do owego *już*. O ile sakramentalny etap przebóstwienia można by porównać z biegiem po przebóstwienie, o tyle stan pośredni byłby finiszem tego biegu. Jest to *już* doświadczenie przebóstwienia, ale *jeszcze nie* meta biegu. Metą biegu po przebóstwienie wraz z nagrodą w postaci przebóstwienia będzie owo *już*, czyli wejście do chwały Jezusa, objawionej *już* na Taborze. Można więc mówić o procesie przebóstwienia, który również w owym *już* będzie występował jako *epektasis*.

Reinterpretacja eschatologii w świetle Przemienienia Pańskiego postuluje model eschatologii apokaliptycznej, w centrum której znajduje się objawienie w paruzji chwały Boga Wcielonego. To transcendentne wydarzenie, rozpatrywane od strony czasu, ma swoje etapy: stan pielgrzymowania, stan pośredni i pełne objawienie chwały Chrystusa w paruzji. Pielgrzymowanie i stan pośredni mają się do objawienia chwały Chrystusa w paruzji tak jak części do całości. Chwała Chrystusa objawia się *już* na etapie pielgrzymowania i w stanie pośrednim dzięki Duchowi Świętemu. On jako „Duch chwały, Boży Duch na was spoczywa” (1 P 4, 14). „On jest zadatkem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga], ku chwale Jego majestatu” (Ef 1, 14). Duch chwały jest więc *zadatkem* tej chwały, którą objawi paruzja. „Zadatek Ducha” (2 Kor 1, 22) sprawia, że to wszystko, co dzieje się na etapie pielgrzymowania i w stanie pośrednim, należy do uniwersalnego wydarzenia, jakim jest objawienie w paruzji chwały Boga Wcielonego. Pielgrzymowanie i stan pośredni są jakby pierwszym i drugim aktem tego wydarzenia. Zadatek, jakim jest Duch chwały, niejako podnosi pielgrzymowanie i stan pośredni ku chwale Boga Wcielonego, którą objawi paruzja.

### Podsumowanie

Eschatologia reinterpretowana w świetle misterium Przemienienia Pańskiego postuluje model eschatologii apokaliptycznej na płaszczyźnie transcendencji i odpowiadający mu model eschatologii jako *eks-*

*odonu* na płaszczyźnie zjawisk. Takie ujęcie eschatologii pomaga w rozwiązywaniu stojących przed nią problemów.

Jednym z nich jest zagadnienie relacji czasu do wieczności. W świetle eschatologii apokaliptycznej można mówić o jakiejś formie czasu w wieczności dla bytów temporalnych. Jest to przemieniony czas zsynchronizowany z wiecznością.

Eschatologia apokaliptyczna zachowuje równowagę pomiędzy eschatologią indywidualną a eschatologią uniwersalną, nie pozwalając na wchłonięcie eschatologii indywidualnej przez uniwersalną, i odwrotnie – uniwersalnej przez indywidualną. Eschatologia apokaliptyczna ma bowiem sens zarówno indywidualny, jak i uniwersalny, co z kolei uwypukla antropologiczny maksymalizm eschatologii.

Eschatologia apokaliptyczna mówi o podniesieniu człowieka do poziomu boskiego, z którego dokonał się upadek człowieka. Ten maksymalizm antropologiczny uwarunkowany jest chrystologią skondensowaną w atanazjańskim *admirabile commercium*: „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się bogiem”

Eschatologia apokaliptyczna jest pewnym wnioskiem wyprowadzonym z chrystologii. Kluczem do tej eschatologii jest Sobór w Chalcedonie, który wyraża podstawowe świadectwo Nowego Testamentu, że Jezus Chrystus jest początkiem, środkiem i kresem wszystkiego. Eschatologię trzeba więc ujmować w perspektywie Stworzenia, Wcielenia i Paschy – od stworzenia do przebóstwienia poprzez Wcielenie i Paschę. Chrystus Wcielony, na obraz którego został stworzony człowiek, przez swoją Paschę prowadzi człowieka ku przebóstwieniu.

Eschatologia apokaliptyczna da się przełożyć na *lex orandi*, co wskazuje na to, że wynika z *lex credendi*. Pierwsi chrześcijanie zwracali się w modlitwie ku wschodowi, bo we wschodzącym słońcu widzieli znak „Słońca, które nie zna zachodu” – Chrystusa zmartwychwstałego, ale i Chrystusa w świetle Taboru, którego chwałę objawi paruzja. Ku tej chwale Chrystusa podnosi już Eucharystia, będąca wstępowaniem człowieka i związanego z nim kosmosu ku uwielbionemu Chrystusowi. Ze względu na to wstępowanie – podniesienie, jest ona misterium zmartwychwstania i paruzji.

Eschatologia apokaliptyczna posiada walor ekumeniczny. Pozwala na zrozumienie wschodniej nauki o energiach, do których należy światło Taboru. Nauka o energiach pragnie wyjaśnić relację człowieka zbawionego z Bogiem. Opisując tę relację, Wschód mówi o nie stworzonym świetle Taboru, a Zachód o stworzonym świetle chwały. Nie ma powodów, aby przeciwstawiać sobie te dwa odmienne stano-

wiska na temat relacji zbawionych do Boga. Wynikają one z innego położenia akcentów na *admirabile commercium*. Zachód akcentuje sugerowany przez tę zasadę ruch katabatyczny: „Bóg stał się człowiekiem”, zaś Wschód – ruch anabatyczny: „by człowiek stał się bogiem”. Obydwa modele wyjaśniające relacje pomiędzy zbawionymi a Bogiem należy uznać za komplementarne.

Eschatologia apokaliptyczna umożliwia zbliżenie do eschatologii luteriańskiej i reformowanej przy rozpatrywaniu stanu pośredniego oraz samego sposobu dokonania się transformacji eschatologicznej. Bliskie są jej te ujęcia teologii luteriańskiej i reformowanej, które nie wykluczają stanu pośredniego, a nawet widzą w nim etap drogi z Chrystusem ku pełni Jego królestwa. Eschatologia apokaliptyczna może się wzbogacić przez obecną w eschatologii protestanckiej kategorię *novum* oraz formułę *creatio ex creatione*.

Eschatologia apokaliptyczna może jednak budzić pewne zastrzeżenia, np. już co do samej nazwy: *apokaliptyczna*. To zastrzeżenie stanie się bezprzedmiotowe, jeżeli się podkreśli, że przez *apokalipsę* rozumie się *objawienie*. W eschatologii apokaliptycznej rozpatruje się objawienie chwały przebóstwionego Chrystusa w paruzji i udział zbawionych w tej chwale, co oznacza ich przebóstwienie.

Kolejne zastrzeżenie może dotyczyć samego *przebóstwienia*. Przeciwno temu zastrzeżeniu trzeba przywoływać orzeczenia Chalcedonu. Przebóstwienie człowieka jest odpowiednikiem wcielenia Boga. W samym Chrystusie dokonało się *uczłowieczenie Boga* i *przebóstwienie człowieka*, przy czym człowieczeństwo nie zostało wchłonięte przez bóstwo. Głoszony przez Eutychesa pogląd o wchłonięciu człowieczeństwa przez bóstwo został przez Chalcedon odrzucony. Bóg, który stał się człowiekiem, pozostaje nim na zawsze. Wskazuje na to chalcedońskie *bez zmieszania*, które podkreśla, że człowieczeństwo nie zostało wchłonięte przez bóstwo. Podobnie przebóstwienie człowieka nie jest zlikwidowaniem człowieczeństwa ani uczynieniem go pozornym.

Kolejne zastrzeżenie można wyrazić pytaniem o personalizm eschatologii apokaliptycznej. Podejrzenie o apersonalizm może rodzić kategoria *światło Taboru*, którą posługuje się eschatologia apokaliptyczna. Światło Taboru jest światłem Ojca, Syna i Ducha Świętego. Można to wyjaśnić, odwołując się do św. Tomasza z Akwinu. Wprawdzie nauka o energiach była mu obca, a nawet sprzeczna z jego poglądami o absolutnej niezłożoności boskiej natury i o tym, że zbawieni będą oglądać Boga w Jego istocie, jednakże podjął się skomentowania następującej wypowiedzi św. Epifaniusza, biskupa

Cypru: „Duch Święty jest Duchem prawdy, trzecim światłem po Ojcu i Synu” Święty Tomasz uznaje tę wypowiedź za obelgę, bo tam, gdzie jest jedność natury, tam nie może być pierwszego, drugiego i trzeciego Boga, a zatem także pierwszego, drugiego i trzeciego światła. „Ojciec i Syn, i Duch Święty są jednym światłem”, tak jak są jednym Bogiem<sup>44</sup> Jednak ze względu na to, że Ojciec, Syn i Duch Święty posiadają jedną boską naturę, a zatem też jedno światło, to można powiedzieć, że Ojciec jest światłem, Syn jest światłem i Duch Święty jest światłem, tak jak można powiedzieć, że Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem. Na tej zasadzie można również powiedzieć, że skoro światło Taboru jest promieniowaniem jednej boskiej natury, to jest ono światłem Ojca, światłem Syna i światłem Ducha Świętego. W misterium Przemienienia światło Taboru objawiło bóstwo Syna, które posiada On wspólnie z Ojcem i Duchem. Powiązanie światła Taboru z Osobami Trójcy Świętej łagodzi zastrzeżenie o apersonalizmie tej kategorii, którą posługuje się eschatologia apokaliptyczna. To, o czym mówi eschatologia apokaliptyczna, jest dziełem Trójcy Świętej, a nauka o Trójcy Świętej jest teologiczną podstawą chrześcijańskiego personalizmu. Gdyby jednak w eschatologii apokaliptycznej pominięto kategorię *światło Taboru*, to nie przyniosłoby to większego uszczerbku reinterpretacji eschatologii dokonanej w świetle misterium Przemienienia. Podstawą eschatologii zreinterpretowanej w świetle misterium Przemienienia jest paruzja, będąca objawieniem chwały Chrystusa, i udział w tej chwale zbawionych, co oznacza ich przebóstwienie. Niemniej posługiwanie się kategorią *światło Taboru* czyni eschatologię apokaliptyczną bardziej ekumenicznie otwartą w kierunku eschatologii prawosławnej.

Przyjmując za W. Łoskim potrójne światło: zmysłowe, rozumu i niestworzone, można zauważyć, że niestworzone światło Taboru, jako przedmiot refleksji teologicznej, otwiera światło ludzkiego rozumu na głębię tajemnicy tego fragmentu Objawienia, który dotyczy wypełnienia historii zbawienia. Dzięki temu światło Taboru jest światłem dla eschatologii.

<sup>44</sup> Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, I, 3, w: *Dzieła wybrane*, Kęty 1999.