

MACIEJ MANIKOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

PEŁNIA CZASU. WCIELENIE I PARUZJA

Czytając *Apokalipsę*, czyli „Objawienie Jezusa Chrystusa” (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ), najczęściej zwraca się uwagę na katastroficzne wydarzenia, kary i cierpienia wiernych Boga, wizje potworów i bestii czyniących zło na ziemi, wyczerpując tym samym treść tej ostatniej księgi *Pisma Świętego*. Całkowicie zapomina się, że jest ona – podobnie jak *Ewangelie* – głoszoną całemu światu Dobrą Nowiną. I choć faktycznie objawienie spisane przez Jana jest w znacznej mierze poświęcone temu, co ma nadejść lub już nadeszło, przez co rozumie się wszelkie znaki zwiastujące koniec historii, to pamiętać trzeba, że kulminacyjnym momentem całej narracji jest powtórne przyjście Jezusa Chrystusa i opis niebiańskiej liturgii „celebrowanej” przed tronem Zasiadającego. To tutaj właśnie wypełniają się obietnice Boga względem stworzenia podkreślone zdecydowanie we Wcieleniu Odwiecznego Słowa Boga. Wcielenie dopełnia się bowiem w Paruzji.

Wcielenie Logosu i płynąca stąd obietnica

W średniowiecznych traktatach kosmologicznych bardzo ważną kwestią było zagadnienie wieczności wszechświata. Zastanawiano się, czy stworzenie świata przez Boga musi z konieczności zakładać czasowe ograniczenie świata, czyli jego niewieczność. Próbowano, posługując się przede wszystkim terminologią i argumentacją Arystotelesa wykazywać, iż wszechświat jest wieczny, a przynajmniej współwieczny z Pierwszą Przyczyną. Boecjusz z Dacji, zaliczany do awerroistów łacińskich, omawiając tezy zwolenników wieczności świata, pisze:

Jakkolwiek skutek idzie z natury rzeczy po swojej przyczynie, to jednak w trwaniu może istnieć jednocześnie ze swoją przyczyną. Wszechświat i w ogóle byt stworzony jest skutkiem Bytu Pierwszego. A ponieważ Byt Pierwszy jest wieczny, przeto Wszechświat może być z nim współwieczny¹.

¹ Boecjusz z Dacji, *O wieczności Wszechświata*, w: Boecjusz z Dacji, *O Dobru Najwyższym czyli o życiu filozofa i inne pisma*, tłum. L. Regner, Warszawa 1990, s. 63-64.

Oczywiście, w tych rozważaniach zawsze chodziło o zagadnienie początku wszechświata, a więc – w konsekwencji – o początek czasu. Zagadnienie to (i jemu podobne) oparte są na linearnej koncepcji czasu. Rozumiany jest on tutaj jako upływanie mierzone od punktu początkowego, w tym wypadku od momentu stworzenia, do punktu końcowego, kiedy bytowanie świata się skończy. To upływanie zakłada, że wszystkie punkty są – choć wcale nie muszą – takie same, bo na tym owo linearne upływanie czasu miałyby polegać. Można jednak dostrzegać, iż czas ma momenty węzłowe, które istotne są nie tyle z punktu widzenia jakiejś koncepcji filozoficznej, ale z punktu widzenia Boga i historii człowieka opowiedzianej na kartach Pisma świętego.

Już pobieżna lektura ksiąg biblijnych ukazuje człowiekowi doniosłość niektórych wydarzeń (stworzenie człowieka, potop, niewola egipska czy babilońska) czy osób (Abraham, Noe, Mojżesz czy Dawid). To spojrzenie wyraźnie pokazuje nie tyle, czy nie tylko, linearne rozwijanie się czasu, co skokowe przenoszenie się od wydarzenia do wydarzenia. Widać to bardzo wyraźnie w licznych świętach starożytnego Izraela, obchodzonych właśnie na pamiątkę wielkich momentów przeszłości. Można jednak dostrzec jeszcze jedną istotną cechę czasu biblijnego. Nazwać to można „wypowocia czasu” czy wyspowym rozwojem czasu. Cała historia człowieka toczy się tak, że punktem docelowym jest to, co zostało przez Pawła nazwane *pełnią czasu* (*τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*)². Pawłowa „pełnia czasu” to węzeł historii, moment przyjścia na świat Syna Bożego.

Analizując dokładnie fragment *Listu do Galatów* można dostrzec, że chodzi o przyjście Logosu (samo w sobie będące już węzłem historii), które w Boskim zamierzeniu ma doprowadzić do kolejnego węzła ludzkiej historii. Paweł pisze:

Gdy [...] nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego. Zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! Z zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej (Ga 4.4-7)³.

Przyjście Logosu ma doprowadzić do wyzwolenia człowieka z więzów prawa, ale jednocześnie ma go obdarzyć *przybrany synostwem* (*υιοθεσίαν*). Zarówno przyjście Logosu we Wcieleniu, jak i usynowienie człowieka, rozpoczyna się wraz z momentem dziejowym, określanym przez Pawła terminem *pełnia czasu*.

Teodoret z Cyru komentuje to tak:

W odpowiednim czasie przez siebie wyznaczonym zesłał Bóg swego Syna, aby Ten spełnił tajemnicę Wcielenia. On to przyjąwszy naszą naturę i narodziwszy się z Dziewicy, wiodąc życie zgodnie z przepisami Prawa wyzwolił tych, którzy podlegali karom przez Prawo określonym, i udzielił nam obiecane przybrania za synów. Trzeba jednak zazna-

² Biblia w sukcesywnym objawianiu tajemnicy zbawienia rozróżnia różne typy czasu: początek, bieg czasu, pełnię czasu, czasy ostateczne oraz wypełnienie się czasu. Zob. J. Corbon, *Liturgia. Źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, Poznań 2005, s. 55 (przypis 45).

³ Wszystkie odniesienia do Ksiąg biblijnych na podstawie polskiej wersji językowej: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie trzecie poprawione, Poznań-Warszawa 1991. Odniesienia do języka greckiego na podstawie: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2001.

czyć, że słowo: «zesłał», [Apostoł] połączył z «wcieleniem». Nie powiedział: «Zesłał Go, aby się narodził z Dziewicy, byśmy otrzymali zesłanie Bóstwa», lecz stwierdził: «[Zesłał Go] zrodzonego z Niewiasty»; to zaś jest znamię Bożego planu zbawienia⁴.

Wspomniana na końcu cytowanego fragmentu komentarza uwaga jest ważnym podkreśleniem tego, co zawiera w sobie Pawłowe określenie *pełnia czasu*. Dla Teodoreta jest to wypełnienie Boskiego planu zbawienia. Wcielenie dokonuje się wtedy, kiedy czas wypełnił się, czyli wtedy, kiedy nadszedł właściwy moment.

Wcielenie, tak z punktu widzenia teologii, jak i filozofii, jest ważnym wydarzeniem także i z tego powodu, iż Jednorodzony Bóg, Odwieczne Słowo Ojca, współistotny Ojcu co do Bóstwa, przyjmuje ludzkie ciało, stając się tym samym – jak będzie ujmował to dogmat Chalcedoński – współistotny ludziom co do człowieczeństwa. Bóg przychodzi w ciele, aby ostatecznie zawrzeć ze swoim ludem przymierze, lecz inne przymierze, niż dotychczasowe, zawierane z Abrahamem, Noem i Mojżeszem. To nowe przymierze, bowiem jest poświęcone krwią Wcielonego Syna Bożego. Wcielenie, jak powszechnie uczą teologowie, dopełniło się w zbawczym dziele Logosu, dzięki któremu człowiek został odkupiony i „naprawiona” została sytuacja powstała po odwróceniu się od Boga pierwszego człowieka.

Pojawia się oczywiście poważne pytanie o powody Wcielenia. *Credo* poucza, że Wcielenie dokonało się „dla nas i dla naszego zbawienia”. Prowadziłoby to zatem do wniosku, że głównym powodem Wcielenia było zbawienie człowieka. To jednak nie jest wyjaśnieniem postawionego powyżej pytania. Bowiem tak postawiona kwestia może sugerować, iż prawdziwym powodem Wcielenia był upadek człowieka. To zdecydowanie historyczne rozumienie koncepcji zbawienia, musiałoby zakładać – zgodnie z logiką myślenia, choć niekoniecznie zgodnie z logiką Boga – że powodem Wcielenia się Logosu był grzech Adama. Idąc dalej tym tropem, można logicznie wywnioskować, iż gdyby nie było grzechu Adama, nie byłoby Wcielenia, bowiem nie byłoby powodu do przyjścia na świat Wcielonego Słowa Bożego. Zdaje się to potwierdzać liturgia Kościoła Katolickiego, kiedy w paschalną noc usłyszeć można takie słowa:

O, zaiste konieczny był grzech Adama, który został zgładzony śmiercią Chrystusa.
O, szczęśliwa wino, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel⁵.

Jednakże słowa Pawła z *Listu do Galatów* zdają się temu przeczyć, wskazując iż – oprócz wyzwolenia człowieka z więzów Prawa, a więc także z „kary” za pierwotne odstępstwo od Boga (wina zawsze bowiem pociąga za sobą nieuchronność kary) – Wcielenie ma doprowadzić do usynowienia, do przybrania za synów wszystkich ludzi odkupionych przez Wcielenie Logosu. Wcielenie miałoby zatem prowadzić do

⁴ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1999, IV, 4, s. 39-40 (zasada cytowania: cyfra rzymska oznacza księgę, natomiast cyfra arabska rozdział wedle tekstu oryginalnego; przy tłumaczeniach podaję też stronę polskiego wydania).

⁵ *Orędzie Wielkanocne*, „Oremus. Teksty liturgii Mszy świętej na każdy dzień”, luty-kwiecień 2007, nr 03 (132), Warszawa 2007, s. 211.

zmiany w samym człowieku, choć jeszcze nie wiemy, czy miałyby to być – mówiąc językiem Arystotelesa – zmiana istoty (natury), czy jedynie przypadłości. Wcielenie miałyby zatem nie tyle naprawiać sytuację powstałą po odstąpieniu od Boga pierwszego człowieka, ile w jakiś niewypowiedziany sposób ją odmienić.

W tekstach Ojców Kościoła, ale również filozofów i teologów średniowiecza, znaleźć można próbę innego, niż jedynie historycznego, spojrzenia na problem Wcielenia, czy raczej prawdziwego powodu Wcielenia, o ile ludzki sposób myślenia jest w stanie do tego „prawdziwego” powodu dotrzeć. Kontynuując niejako linię myślenia Pawła z Listu do Galatów, myśliciele ci wskazują na moment „usynowienia” jako centralny dla zrozumienia teologii Wcielenia. Próbujać niejako, wnikając w Tajemnicę Wcielenia, zrozumieć to czym może być owo „usynowienie” człowieka.

Można obok siebie postawić (dla przykładu) cztery teksty – Ireneusza z Lyonu, Atanazego z Aleksandrii, Bazylego Wielkiego i Tomasza z Akwinu:

Bo dlatego Słowo Boże stało się człowiekiem, a Syn Boży Synem Człowieczym, żeby człowiek łącząc się ze Słowem i przyjmując przybranie stał się synem Bożym⁶.

Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem⁷.

Kraniec wszelkich pragnień, aby stać się Bogiem⁸.

Jednorodzony Syn Boży, chcąc uczynić nas uczestnikami swego Bóstwa, przyjął naszą naturę, aby stawszy się człowiekiem, uczynić ludzi bogami⁹.

Zacytowane powyżej fragmenty tekstów, ale nie tylko one, odwołują się do Drugiego Listu Piotra Apostoła, gdzie znaleźć można dobitne potwierdzenie fundamentalnego momentu, jakim jest dla człowieka Wcielenie Logosu. Piotr pisze:

Tak samo Boska Jego wszechmoc udzieliła nam tego wszystkiego, co się odnosi do życia i pobożności, przez poznanie Tego, który powołał nas swoją chwałą i doskonałością. Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury (γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες) (2P 1.3-4).

Piotr zatem mówi wyraźnie o tym, że Wcielenie przynosi człowiekowi „uczestnictwo w Boskiej naturze”, co teologicznie i filozoficznie jest bardzo nośne. W tym kontekście wypowiedzi Atanazego, Bazylego czy Tomasza wydają się iść jeszcze dalej, wskazują bowiem na to, iż konsekwencją Wcielenia jest nie tyle „usynowienie” (o tym wyraźnie mówi Ireneusz), a „stanie się Bogiem”. Jak zatem wygląda teologia stawania się Bogiem, teologia przebóstwienia? Odpowiadając na tak postawione py

⁶ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, III.19.1. Cytują za: Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór i opracowanie Hans Urs von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 21.

⁷ Atanazy z Aleksandrii, *De incarnatione*, 54.3. Cytują za: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73.

⁸ Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 9.23. Cytują za: Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzostowska, Warszawa 1999, s. 116.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Opusculum 57 in festo Corporis Christi*, 1. Cytują za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 460, s. 114.

tanie, trzeba najpierw zrekonstruować teologiczne i filozoficzne tło teologii przebóstwienia, odkryć jej skryptyrystyczne źródła i wskazać praktyczne konsekwencje dla życia człowieka. Trzeba zatem zobaczyć jak Ojcowie Kościoła rozwiązują problem poznania Boga.

Poznać Tego, który jest niepoznawalny

Zgłębiając Pawłową naukę o „usynowieniu”, odczytywaną jednak w świetle teologii Janowej, greccy Ojcowie Kościoła rozwinęli teologię przebóstwienia, teologię „stawania się Bogiem”. Przebóstwienie nie jest samodzielną koncepcją teologiczną czy filozoficzną, ale pewnym sposobem wyjaśniania pojawiającej się trudności. Człowiek został powołany do tego, aby na końcu swej historii i ziemskiego bytowania, spotkać się z Bogiem. Jednak problem pojawia się wtedy, kiedy uważany przez Greków za jednego z najważniejszych teologów, Jan Apostoł, wyraźnie podkreśli, że

nikt nigdy Boga nie oglądał (θεὸν οὐδεὶς ὡρακεν) (1J 4.12)

czy

Boga nikt nigdy nie widział (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν) (J 1.18).

Jeżeli zatem „nikt” i „nigdy”, to nie może istnieć jakakolwiek możliwość nie tylko poznania Boga, ale i mówienia o Nim. Nie tylko w tym życiu, ale również i po śmierci, kiedy człowiek przestanie być już cielesny.

Próbując rozwiązać tę nieprzekraczalną zdawałoby się antynomię, Ojcowie Kościoła dostrzegli metafizyczne rozróżnienie na istotę (naturę) i działania (energie) w Bogu. Stąd bardzo często w tym kontekście mówi się o *ontologii przebóstwienia*¹⁰. Z jednej strony, rozróżnienie to pozwala na mówienie o Bogu, poprzez mówienie o Jego działaniach, z drugiej strony – istnieje możliwość poznania Boga. W *Komentarzu do Księgi Koheleeta* Grzegorz z Nyssy wypisze swe teologiczne i filozoficzne credo, ujmujące także jego własny sposób mówienia o Bogu i rozwiązujące powyższą antynomię. Pisze:

Zatem, w sposobie mówienia o Bogu, kiedy chodzi o zagadnienie Jego istoty, wtedy jest *czas milczenia*. Kiedy zaś chodzi o kwestię Jego działania, o którym wiedza może dochodzić do świata, wtedy jest *czas mówienia* o Jego wszechmocy, poprzez opowiadanie o Jego dziełach i wyjaśnianie Jego czynów, i [jest czas] używania w tym momencie słów¹¹.

Jest zatem oczywiste, że o Bogu można mówić jedynie wtedy, kiedy mówi się o Jego działaniach, a nie o Nim samym, czyli o Jego istocie. Człowiek nie jest w stanie powiedzieć o Bogu niczego innego, poza prostym stwierdzeniem faktu Jego istnienia. A w *Homiliach do błogosławieństw* Grzegorz doda:

¹⁰ Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 100; Tenże, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 41.

¹¹ Grzegorz z Nyssy, *In ecclesiastem homiliae*, 7 (415.17-22). Na podstawie: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 5: *In inscriptiones psalmodum, In sextum psalmum, In ecclesiastem homiliae*, Leiden 1962.

Ten bowiem, który jest z natury niewidzialny, staje się widzialny przez swoje dzieła, w których można rozpoznawać Jego przymioty¹².

Podobnie jak w przypadku mówienia o Bogu, które jest mówieniem o Jego działaniach, tak i spotkanie z Bogiem, a zatem i Jego poznanie, może być możliwe jedynie poprzez Boskie energie. Prowadzi to do konsekwencji, iż poznanie Boga staje się poznaniem Tego, który daje się poznać. Więcej, to On decyduje o tym, kiedy i w jakiej formie człowiek może dostąpić poznawczego obcowania z Najwyższym. Przymioma się w tym miejscu Mojżesz, stojący w skalnej rozpadlinie i widzący Boga jedynie *od tyłu* (Wj 33.18-23). Na czym zatem polega owo poznanie poprzez Boskie energie? Na przebóstwieniu człowieka, na uczestniczeniu człowieka w przebóstwianym Bożym świetle. Polega to przede wszystkim na tym, iż człowiek zostaje w tym stanie podniesiony do możliwości poznania Boga przez bezpośrednie z Nim spotkanie. Staje się dzięki łasce tym, kim Bóg jest z natury. Człowiek dzięki łasce – by posłużyć się słowami cytowanego już Atanazego z Aleksandrii – staje się Bogiem. W stanie przebóstwienia nie ma już różnicy, oczywiście poza różnicą istotową, między podmiotem i przedmiotem poznania; człowiek i Bóg są w absolutnej jedności, zwanej unią mistyczną.

Przebóstwienie pozwala człowiekowi zupełnie inaczej patrzeć na otaczającą go rzeczywistość. Tak naprawdę, to nie Bóg ukazuje się człowiekowi, ale człowiek zyskuje łaskę zobaczenia Boga. Natura człowieka zostaje przemieniona (właśnie przebóstwiona) i dlatego może on widzieć Boga. Coś bardzo podobnego opisuje Grzegorz Wielki w historii Benedykta z Nursji:

Stojąc przy oknie modlił się do Boga wszechmogącego, gdy nagle, późną nocą, ujrzał światło, które rozlewając się z góry przepłoszyło nocne mroki i takim blaskiem jaśniało, że dzień by zbladł przy nim, choć ono lśniło wśród ciemności. A gdy na nie patrzył, wydarzyło się coś bardzo dziwnego: jak sam później opowiadał, cały świat ukazał się jego oczom jakby skupiony w jednym promieniu słońca. [...] Jak to jest możliwe, żeby jeden człowiek zobaczył świat cały? [...] Jeśli mówimy, że świat ukazał się jego oczom w jednym promieniu, nie znaczy to wcale, że się skurczyły niebo i ziemia, lecz że rozszerzyła się dusza patrzącego¹³.

Przebóstwienie, uczestnictwo w Boskim świetle, powoduje diametralnie nową sytuację poznawczą – możliwości poznawcze człowieka zwiększają się tak, że jest w stanie poznawać to, co do tej pory było poznaniu niedostępne. Ilustruje to doskonale opis przemienienia Jezusa na Górze Tabor. Nie tylko Jezus się przemienił, ale także z oczu apostołów zostały zdjęte więzy uniemożliwiające dostrzeganie Jego Bóstwa w życiu codziennym (Mt 17.1-8; Mk 9.2-8; Łk 9.28-36). Apostołowie zostali przemienieni, i dzięki temu, mogli zobaczyć Bóstwo Jezusa, dotąd przed nimi (i nie tylko) zakryte. Widać tutaj wyraźnie pewną dwukierunkowość przebóstwienia: od Boga do człowieka (to poziom łaski) i od człowieka do Boga (poziom poznawania).

Światło, które umożliwia przebóstwienie, jest Bożą energią, jest tym, co jest „do-koła Bożej natury” i daje się człowiekowi poznać. Dociera ono jednak do całego człowieka, a nie tylko do jego zmysłów czy rozumu. Włodzimierz Łoski komentuje:

¹² Tenże, *In beatibus*, 6. Cytując za: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2005, s. 79.

¹³ Tenże, *Dialogi*, II.35.2-7. Cytując za: Grzegorz Wielki, *Dialogi*, w: Benedykt z Nursji, *Reguła*, Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1994, s. 373-375.

Światło to (*fos*) lub oświecenie (*ellampsis*) można określić jako widzialną cechę Boskości, jako energię lub łaskę, w której Bóg pozwala się poznać. Nie należy ono do porządku intelektualnego, jak niekiedy oświecenie umysłu rozumiane w sensie alegorycznym i abstrakcyjnym. Nie jest także rzeczywistością porządku zmysłowego. Jednakże światło to napelnia jednocześnie rozum i zmysły, objawiając się całemu człowiekowi, a nie jednej tylko jego władzy. Będąc daną doświadczenia mistycznego, Boskie światło wykracza jednocześnie poza zmysły i rozum. Jest niematerialne i nie ma w sobie nic zmysłowego¹⁴.

Przebóstwienie może mieć jednak i inny sens. Z jednej strony, jest ono – co wynika z przeprowadzonych już rozważań – konsekwencją Wcielenia, z drugiej – jest przywróceniem człowiekowi stanu pierwotnego, stanu sprzed grzechu pierworodnego.

Istoty przebóstwienia należy szukać [...] w przywróceniu upadłemu człowiekowi wrodzonej mu godności. Jeśli upadek nastąpił przez sprzeniewierzenie się ludzkiej woli, to również naprawa musi dotyczyć przede wszystkim ludzkiej woli. [...] Człowieczeństwo przebóstwione to człowieczeństwo. Które dotarło do celu, dla którego zostało stworzone¹⁵.

Przebóstwienie to zatem „dokończenie” stworzenia albo inaczej – kres stwarzania. Ale z drugiej strony, przebóstwienie jest też celem wcielenia Logosu. Bo gdyby pierwszy człowiek nie zgrzeszył, Logos i tak by się wcielił, bowiem poprzez wcielenie zarówno świat, jak i człowiek, zostają ostatecznie przebóstwieni. Jak powiada Christoph Schönborn: przebóstwienie to prawdziwe zbawienie¹⁶. Przebóstwiona ludzka natura uczestniczy w Boskiej liturgii „sprawowanej” przed ołtarzem Boga w niebie, o którym pisze *Apokalipsa*.

Oto czynię wszystko nowe

Słowa wypowiedziane przez Zasiadającego na tronie –

Oto czynię wszystko nowe (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα) (Ap 21.5)¹⁷

– są niejako podkreśleniem tego, co się właśnie stało, bo – jak powiada Jan –

ujrzałem niebo nowe i ziemię nową (καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν), bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma (Ap 21.1).

To, co stare przeminęło, a wszystko stało się nowe. Oczywiście, nie ma mowy o powstaniu (w sensie stworzenia) nowego świata, ale o jego odnowieniu. Wszak Najwyższy powiada: *Oto czynię wszystko nowe* – nowe, nowym, czyli odnowionym. Bo poprzez Wcielenie Logosu, Jego mękę i zmartwychwstanie, wszystko uległo odnowieniu. To obecne odnowienie w języku teologii nazwać można właśnie przebóstwieniem czy też „usynowieniem”, zgodnie z następującymi słowami Jana:

¹⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 198.

¹⁵ Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 2001, s. 44-45.

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Odniesienia do Apokalipsy na podstawie: H.U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2005.

Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia. Zwycięzca to odziedziczy, i będę mu Bogiem, a on będzie Mi synem (ἔσομαι αὐτῶ θεός και αὐτὸς ἔσται μοι υἱός) (Ap 21.7).

A jak wygląda ten „nowy” czy też „odnowiony” stan ludzkiej natury?

Autor Apokalipsy ukazuje kilka różnych obrazów, w których chce unaocznic czytelnikom swej księgi to, co będzie udziałem zbawionych. Z jednej strony, jest to „całościowy” opis niebiańskiej liturgii w mieście nowym bez świątyni, bo jest nią Baranek, a z drugiej strony – wskazywanie pewnych charakterystycznych cech ludzi noszących na czole znak Baranka. Ten znak na czole jest nie tylko znakiem rozpoznawczym „mieszkańców niebieskiego Jeruzalem”, ale przede wszystkim znakiem przynależności do Boga i jednocześnie znakiem odróżniającym od tych, co mają na sobie znak Bestii:

I ujrzałem dusze świętych dla świadectwa Jezusa i dla słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi, i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem (Ap 20.4).

Ci, którzy mają na czole znak Baranka, królują razem z Chrystusem, oddają cześć Bogu i

nie będą już ląknąć ani pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo pasał ich będzie Baranek, który jest po środku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każda tęp otrze Bóg z ich oczu” (Ap 7.16-17).

To królowanie, według niektórych interpretatorów Apokalipsy jest właśnie przeobstwieniem¹⁸.

I jest to jednocześnie dokonanie się misterium Boga. Oznacza to, że przedwieczny zamysł Boga dotyczący zbawienia ludzkości staje się faktem. Dokona się wtedy całkowite przemienienie ludzkiej natury stworzonej, dokona się akt przeobstwienia człowieka. Jak powiada Jan, nikt nie będzie wtedy odczuwał jakichkolwiek potrzeb, nie będzie płaczu, ani żadnej innej niedogodności. Bo oto wszystko jest nowe, odmienione. Tym samym historia człowieka, zapoczątkowana aktem stworzenia, dobiega końca. Czas się zatrzymuje, rozpoczyna się wieczne królowanie z Bogiem i Barankiem¹⁹.

Zbawieni otrzymują nowe imię, które zna jedynie otrzymujący (Ap 2.17), a gromadząc się dokoła niebiańskiego ołtarza, śpiewają *Pieśń Nową*. Autor Apokalipsy kilkakrotnie mówi o nowej pieśni, śpiewanej przez niezliczoną rzeszę zbawionych.

Pierwszy raz pojawia się to określenie w dość dramatycznym momencie, kiedy nie ma właściwie nikogo, ani na ziemi, ani w niebie, kto mógłby złamać pieczęcie księgi Zasiadającego na tronie. I kiedy pojawia się Baranek, „jakby zabity”, wiadomo już, że tylko On może otworzyć księgę. Wtedy zgromadzeni śpiewają nową pieśń (ὡδὴν καινήν):

Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i krwią Twoją nabyłeś dla Boga [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi (Ap 5.9-10).

¹⁸ Zob. Y. Saoût, *Apokalipsa*, Kraków 2005, s. 254.

¹⁹ Zob. A. Mień, *Apokalipsa. Komentarz*, Kraków 2000, s. 88.

«Starą pieśnią» - komentuje Aleksander Mień – jest jeden z ważniejszych hymnów starotestamentowych, w tym wypadku «Święty, Święty, Święty Pan Bóg Wszechmogący». Tutaj słyszymy nawą pieśń [...]. Baranek zwyciężył, ale zwyciężył nie siłą, a tym, że został zabity²⁰.

To pieśń na cześć Baranka, ale jednocześnie pieśń sławiąca tych, którzy zostali nabyci krwią Baranka i będą teraz królować z Bogiem, otrzymując przez łaskę godność królewską i kapłańską.

Drugi raz nowa pieśń pojawia się pośród ludzi będących w orszaku zbawionych idących za Barankiem na górze Syjon.

I śpiewają jakby pieśń nową (ὥδην καινήν) przed tronem i przed czterema Istotami żyjącymi, i przed Starcami: a nikt tej pieśni nie mógł się nauczyć prócz stu czterdziestu czterech tysięcy – wykupionych z ziemi (Ap 14.3).

Pieśń jest nowa, bo nikt, prócz zbawionych, nie może jej nie tylko znać, ale się jej nauczyć. Bo nie tylko nowa jest ziemia i niebo, ale nowy jest język, którym posługują się słudzy Baranka.

Cały Kościół – pisze Mień – śpiewa i przypomina w tym momencie chór: ludzie idą z harfami, rozbrzmiewa melodia, przed tronem płynie nowa pieśń. *Pieśń nowa* to motyw zaczerpnięty z Deutero-Izajasza, mesjańska pieśń zbawienia (Iz 42.10). [...] Śpiewają pieśń Przymierza, pieśń obcowania z Bogiem, które jest sakramentem Boga i ludzi. Nikt nie zna tej pieśni, nikt nie może się jej nauczyć, *prócz stu czterdziestu czterech tysięcy*²¹.

Ta pieśń, ponieważ jest śpiewem wyzwolonych, to podobnie jak po przejściu przez Morze Czerwone i pokonaniu faraona, śpiewana jest na chwałę Bożą i sama jest chwałą Boga, stąd nazywana jest hymnem Mojżesza i Baranka (ὥδην Μωϋσέως [...] ὥδην τοῦ ἀρνίου):

Dziela Twoje są wielkie i godne podziwu, Panie, Boże wszechwładny! Sprawiedliwe i wierne są Twoje drogi, O Królu narodów! Któż by się nie bał, o Panie, i nie uczcił Twojego imienia? Bo Ty sam jesteś Święty, bo przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed Tobą, bo ujawniły się słuszne Twoje wyroki (Ap 15.3-4).

W swym komentarzu Aleksander Mień tak pisze:

Pieśń Mojżesza to pieśń wybawienia, którą Żydzi śpiewali, kiedy przeszli przez Morze Czerwone, przeszli przez wszelkie próby, wyzwolili się z niewoli i wyruszyli do Ziemi Obiecanej (patrz Wj 15). To pieśń wybawienia, odkupienia i pomocy z nieba. Nowy lud Boży również przeszedł przez morze, przez ogień prześladowań, i wyszedł z niego, i znów śpiewa pieśń wybawienia²².

Nowa pieśń śpiewana przez wybawionych, przez nowy lud Boży na nowej ziemi i nowym niebie, pokazuje w sposób jak najbardziej dobitny – z jednej strony – nową

²⁰ Tamże, s. 52

²¹ Tamże, s. 124.

²² Tamże, s. 132.

sytuację człowieka i kosmosu, a także – z drugiej strony – odnowienie, czyli przywrócenie, stanu pierwotnego natury stworzonej. To odnowienie jest niejako fundamentem przeobstwienia, czyli stanu, w którym ludzka natura, choć przecież nadal pozostająca naturą stworzoną, zostaje podniesiona do godności natury przeobstwionej. Nie Boskiej, bo to jest niemożliwe, nigdy bowiem stworzenie nie może stać się Stwórcą, ale właśnie przeobstwionej, odnowionej. I to są ci, którzy zostali – od początku stworzenia – zapisani w *Księdze Życia*.

Inna Księga, czyli Księga Życia

Fragmenc *Apokalipsy* mówiący o *Księdze Życia* jest fundamentalny dla zrozumienia tego, co potocznie nazywa się Sądem Ostatecznym. Tylko bowiem ci, którzy zostali zapisani w tej *Księdze*, będą ostatecznie zbawieni. Autor *Apokalipsy* pisze:

Potem ujrzałem wielki biały tron i na nim Zasiadającego, od którego oblicza uciekły ziemia i niebo, a miejsca dla nich nie znaleziono. I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia (καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοιχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς). I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów. I morze wydało zmarłych, co w nim byli, i Śmierć i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli, i każdy został osądzony według swoich czynów. A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga – jezioro ognia. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia (τῆ βιβλῳ τῆς ζωῆς), został wrzucony do jeziora ognia (Ap 20.11-15).

Podczas sądu otwierane są zatem dwie księgi. Pierwszą jest indywidualna księga uczynków każdego człowieka, wielkiego i małego, bogatego i biednego, króla i służącego, a drugą – księga życia. Pierwsza zawiera zapisane uczynki całego człowieczego życia, i to ona jest podstawą do „pierwszego” (indywidualnego) osądu, czyli osądu wedle uczynków. Jak powiada Chrystus w Ewangelii Mateusza:

Bo byłem głodny, a nie daliście Mi jeść; byłem spragniony, a nie daliście Mi pić; byłem przybyszem, a nie przyjęliście Mnie; byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie; byłem chory i w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie” (Mt 25.42-43).

Temu sądowi podlega każdy, stąd wszyscy zmarli zostają na ten sąd zawezwani – i ze śmierci, i z otchłani.

Księga Życia jest inna²³. Nie tylko dlatego, że jest księgą życia. Można byłoby ją nazwać także *Księgą Żyjących*. To księga, w której zapisani zostali ci, którzy

pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi, i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę (Ap 20.4).

²³ *Księgę Życia*, po grecku nazywaną *Biblią Życia*, można uważać także za księgę przymierza Boga z ludźmi. Sama Biblia wyraźnie pokazuje, poprzez przeróżne historie opowiedziane głównie w tzw. księgach historycznych, że jedynie ci, którzy pozostają wierni Bogu, zyskują ocalenie, a ci, którzy uprawiają nierząd z innymi bogami, idą na zatracenie.

To, ci, którzy przeznaczeni zostali do królowania z Chrystusem. To nie tylko męczennicy. To ci wszyscy, którzy nie dali się zwieść Fałszywemu Prorokowi i w godzinie próby nie pokłonili się przed Bestią, a w konsekwencji – przed Smokiem, czyli Wężem starodawnym,

który zwie się *diabeł i szatan* (ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς) (Ap 12.9).

W *Księdze Życia* zapisani są ci, którzy są z Chrystusem, którzy zawsze przy Nim trwali, bo jedynie On jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14.6). Ten, który nie został zapisany w tej księdze, zostaje wrzucony do jeziora ognia, czyli śmierci drugiej, bo pierwszą śmiercią jest ta cielesna, zamykająca życie człowieka na ziemi, a drugą jest śmierć oddzielenia, wiecznego oddzielenia, od Boga. Logos bowiem po to się wcielił, aby człowiek – jak powiada wcześniej już cytowany Atanazy z Aleksandrii – mógł stać się Bogiem, nie przez naturę, ale przez przybranie, usynowienie, w przebóstwiającym świetle Boskich energii. Wcielenia i Paruzja, a wcześniej jeszcze stworzenie, dopełniają się, będąc jednym – z punktu widzenia Boga – momentem ludzkiej historii.

The Fullness of Time. Incarnation and Parousia

Abstract

The present paper is an attempt towards a theological interpretation of a biblical conception of “the Fullness of Time”. This conception is drafted from Paul’s epistle to the Galatians and it is analysed in three aspects. First, “the Fullness of Time” is a name for the Incarnation of the Son of God, and – consequently – for the possibility of human deification: God became a man that man may become God. Second, “the Fullness of Time” refers to the possibility of recognizing God because the Son of God, as a human being, is a Way to God. Third, “the Fullness of Time” is the name for “a New Time”. In the last book of the Bible God says that now He makes all things new. This is – as theologians say – the end of creation; the end which contains redemption, salvation and resurrection. In this way the new time, as a consequence of the end of creation, is a fulfilment of time.