

## STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH

TOM 1 – 2006

DOI 10.24425/118071

KS. BOGDAN CZĘSZ

## OJCOWIE KOŚCIOŁA I PYTANIA WSPÓŁCZESNEJ ESCHATOLOGII

W ostatnich czasach eschatologia przeżywa prawdziwy renesans. Stała się dyscypliną przenikającą całą refleksję teologiczną i wytyczającą jej kierunek. Przeszto ją umieszczać na końcu wszystkich traktatów, jako swego rodzaju dodatek w teologii, a zajęła centralne miejsce na mapie dyscyplin teologicznych. Przedmiotem eschatologii stał się człowiek i jego ostateczny cel; nie „rzecz” ostateczna, ale obecna. Tłumaczy to określenie eschatologii jako *docta spes*.

W parze z renesansem eschatologii pojawiły się nowe tendencje mające często charakter hipotez teologicznych, w których autorzy proponują nowe interpretacje procesów i stanów eschatycznych<sup>1</sup>. Bez wątplenia tego rodzaju wysiłki teologów należy odnotować z satysfakcją. Szkoda jednak, że na ogół nie towarzyszy im próba sięgnięcia do rozwiązań, które w analogicznych kwestiach eschatologicznych proponowali Ojcowie Kościoła. Eschatologia patrystyczna należy ciągle do dziedzin mało przebadanych, a często i przez samych patrologów traktowana jest marginalnie. Najczęściej wiedza na temat poglądów eschatologicznych Ojców Kościoła ogranicza się do teorii apokatastazy (z którą na pierwszym miejscu kojarzy się Orygenes) czy teorii millenaryzmu, który – jak wiadomo – uznany został za błąd teologiczny. Tymczasem w przekazach patrystycznych możemy znaleźć sformułowania, które zawierają oryginalne i nowatorskie podejście Ojców do podstawowych kwestii eschatologicznych. Co więcej, nie trudno zauważyć, że często – choć innym językiem – Ojcowie wyrażają poglądy, które dzisiaj uchodzą za nowe hipotezy współczesnej eschatologii. W tym kontekście dociekliwość Ojców budzi zdumienie i równocześnie podziw ze względu na intuicyjne formułowanie pojęć, tym bardziej, że właściwa terminologia teologiczna została wypracowana dużo później. Jest rzeczą zrozumiałą, że Ojcowie z konieczności posługiwali się językiem obrazowym, który jednakże zawiera głęboką treść.

<sup>1</sup> Wystarczy dla przykładu wspomnieć hipotezę Borosa o rozstrzygającej decyzji w momencie śmierci, czy też hipotezę o zmartwychwstaniu w momencie śmierci.

Spróbujemy w niniejszym opracowaniu wypunktować (zaledwie) zagadnienia eschatologiczne, które stanowiły przedmiot zainteresowań Ojców Kościoła, a które – naszym zdaniem – odnoszą się do najbardziej absorbujących pytań i hipotez dzisiejszych teologów. Oznacza to, że nie jest naszym celem przedstawienie wszystkich elementów eschatologii patrystycznej. Jest to zresztą – w ramach tak skrótowego opracowania – niemożliwe.

#### I. LOS DUSZY BEZPOŚREDNIO PO ŚMIERCI: SĄD SZCZEGÓŁOWY I JEGO KONSEKWENCJE

Odnośnie do sądu, który czeka duszę człowieka bezpośrednio po śmierci, nie ma wśród Ojców, zwłaszcza greckich, jednoznacznej opinii. Podobnie jak wśród współczesnych teologów, także wśród Ojców przeważa pogląd, że człowiek sądzony będzie tylko jeden raz. Większość Ojców łączy sąd z paruzją. Nie wykluczają jednak, że od razu po śmierci człowiek dostąpi stanu bytowania, który będzie odpowiadał jego wyborom dokonany za życia ziemskiego: prawi spoczną na łonie Abrahama, źli natomiast rozpoczną karę, którą potwierdzi jednakże dopiero Dzień Ostateczny<sup>2</sup>. Jan Chryzostom, odwołując się do przypowieści o bogaczu i Łazarzu, mówi o „trybunale”, przed którym zmarli muszą się stawić<sup>3</sup>. Konsekwentnie uwzględnia dwa momenty nagrody lub kary: przy śmierci i przy zmartwychwstaniu ciał<sup>4</sup>. W sposób jednoznaczny sąd z momentem śmierci wiąże Hieronim, stwierdzając: „to co czeka na wszystkich w dzień sądu, spełnia się na jednostkach w dniu ich śmierci”<sup>5</sup>. Tym niemniej skłonny jest łączyć termin „dzień sądu” raczej z parują, podobnie jak to czyni Augustyn<sup>6</sup>.

Można zatem stwierdzić, że chociaż Ojcowie Kościoła nie odnoszą pojęcia „sąd” do momentu śmierci człowieka, to jednak w sposób niedwuznaczny nauczą, iż dusza po śmierci będzie świadoma swego stanu, który będzie ją predysponował do nagrody lub kary, także kary oczyszczającej. Rodzi się zatem pytanie, w jaki sposób – według Ojców – dusza człowieka osiągnie ów stan świadomości. Należy najpierw zauważyć, że niechęć Ojców do nazywania sądem tego, co nastąpi zaraz po śmierci, posiada niezwykle ważny wydźwięk personalistyczny i soteriologiczny. Utwierdza bowiem przekonanie, że to nie Bóg wyda wyrok na człowieka, lecz człowiek sam poprzez swoje życie doko-

<sup>2</sup> Por. Hilary, *Tractatus in psalmos* 51,22 n; 57,5 n.

<sup>3</sup> *De Lazarum hom.* 1,11; 2,2 n; 5,3; 6,6; 7,4.

<sup>4</sup> Por. *In 2 Timotheum hom.* 3,3.

<sup>5</sup> *In Joel* 2,1.

<sup>6</sup> Por. *De civ. Dei* 20,1,2.

nuje wyboru swojego losu w wieczności, przyjmując lub odrzucając miłość Boga. Ten rys myśli patrystycznej znajduje swoje bardzo wyraźne odzwierciedlenie w tendencjach współczesnej eschatologii.

Najbardziej reprezentatywnych odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki dusza po śmierci uzyskuje rozpoznanie swego stanu, udzielili: Orygenes i Grzegorz z Nyssy. Zdaniem Orygenesesa, dusza człowieka dostąpi oczyszczającego wglądu w samą siebie pod wpływem Bożego światła, na skutek którego w sposób jednoznaczny rozpozna swój stan w relacji do Boga<sup>7</sup>. Aleksandryjczyk zarysowuje zatem niezwykle popularną w dzisiejszej eschatologii ideę spotkania w momencie śmierci ze Światłością, która pozwoli duszy dostrzec prawdę zarówno o sobie, jak i o niezmierzonej miłości Boga. W konsekwencji dokonanego rozeznania dusze ludzkie zostają rozdzielone do tymczasowych miejsc (tzw. *schola animarum*), gdzie przygotowują się do wiecznych przeznaczeń<sup>8</sup>.

Grzegorz z Nyssy ujmuje z kolei rozeznanie przez duszę własnego stanu po rozłączeniu z ciałem w kategoriach personalnego spotkania z Chrystusem. Według niego dusza staje przed Chrystusem i dostrzega w Nim swój Pierworzór. Równocześnie z całą wyrazistością może ocenić, jaki osiągnęła w życiu ziemskim stopień podobieństwa do owego Pierworzoru (*archetypus*) a na ile od Niego odbiega<sup>9</sup>. W ten sposób dokonuje się sąd – dusza bowiem „...patrzy na Króla królów i na Sędziego sędziów”<sup>10</sup>, a wtedy znajduje się „...w promieniach prawdziwego światła i [widzi] światło prawdy”<sup>11</sup>. Rozpoznanie stanu własnej grzeszności przez duszę wyzwala w niej niejako „spontanicznie” pragnienie cierpienia, które przyniesie oczyszczenie i umożliwi upodobnienie się do Pierworzoru. Grzegorz z Nyssy przedstawia to obrazowo w następujący sposób: „...powstaje w duszy walka. Pamięć bije się z nadzieją, że źle kierowała wolą. Ogarnia duszę uczucie wstydu, w którym brzydzi się ona swym czynem, swe nieczne poczynania żalem chłoszcząc jak biczem, szukają chętnie w cierpieniu zapomnienia”<sup>12</sup>.

Nietrudno zauważyć, że w takim ujęciu to nie Chrystus dokonuje sądu i to nie On skazuje na cierpienie oczyszczające, lecz dokonuje tego dusza sama, rozpoznając i oceniając stan swego podobieństwa do Pierworzoru, którym jest Chrystus. Samo patrzenie na Syna Bożego jest zatem sądem dla duszy, ukierunkowującym jej dalsze losy.

Trudno w tym miejscu nie wspomnieć słynnej hipotezy Borosa, według której „...każdy człowiek ma możliwość przynajmniej raz spotkać się z Chrys-

<sup>7</sup> Por. *De principiis* 2,11,6.

<sup>8</sup> Por. tamże 2,9,8.

<sup>9</sup> Por. *De hominis opificio* 3-5.

<sup>10</sup> *De pauperibus amandis* I.

<sup>11</sup> *Mystica interpretatio vitae Moysis*.

<sup>12</sup> *De anima et resurrectione dialogus*, tłum. pol. W. Kania, PSP XIV.

tusem zmartwychwstałym i osobiście Go poznać”<sup>13</sup> (właśnie w momencie śmierci, który jest „sądem szczegółowym”), a Chrystus „...z miłością i łaskawie spogląda na wychodzącego Mu naprzeciw człowieka. Jego wzrok przenika jednak jednocześnie najintymniejsze, najbardziej ukryte i najistotniejsze warstwy ludzkiego istnienia”<sup>14</sup>.

Ojcowie Kościoła są zgodni co do tego, że konsekwencją sądu szczegółowego rozumianego jako rozeznanie przez duszę własnego stanu jest albo osiągnięcie radości i szczęścia przeznaczanego dla zbawionych, albo dostąpienie kary, która oznacza stan cierpienia. Jak wiadomo, nie było zgodności między Ojcami co do tego, czy kara ta będzie miała swój kres (i wtedy posiada charakter tylko oczyszczający), czy też obok kary oczyszczającej może istnieć kara bez kresu, czyli potępienie na zawsze. Niezależnie od tej różnicy zdań, Ojcowie skłaniają się do dwuetapowego ujęcia stanów eschatycznych: od śmierci do zmartwychwstania ciał oraz po zmartwychwstaniu ciał. Dwuetapowość ta dotyczy na pierwszym miejscu interpretacji radości zbawionych.

## II. ETAP MIĘDZY ŚMIERCIA I ZMARTWYCHWSTANIEM CIAŁ

Zasadniczym problemem dla Ojców Kościoła jest możliwość dostąpienia przez duszę od razu po śmierci oglądania Boga, czyli wizji uszczęśliwiającej. Pytanie dotyczy przede wszystkim natury owego gwałtownego skoku, który dzięki samej tylko śmierci uczyniłby stworzenie zdolnym do aktu poznania i zrozumienia istoty Stwórcy. Do tego sprowadza się bowiem widzenie Boga. Wydaje się, że trudność ta uwarunkowała i ukierunkowała patrystyczną interpretacją stanów: zarówno nieba jak i czyśćca.

Ojcowie wychodzą z założenia, że zanim człowiek dostąpi widzenia Boga, musi przejść proces stopniowego wzrostu. Dotyczy to zarówno jednostki, jak i całej ludzkości; obejmuje zarówno życie na ziemi, jak i rzeczywistość po śmierci, czyli trwa aż do paruzji. Proces ten zapoczątkowany został we wcieleniu Syna Bożego. Wtedy właśnie człowiek jako stworzenie dostąpił łaski wyniesienia do równości z Bogiem. Rozpoczął się proces przebóstwienia (*theosis*) człowieka, który realizowany jest przez Ducha Świętego, a jego celem jest udział w życiu Boga. Duch Święty zatem stopniowo czyni człowieka – jak to wyraża Ireneusz – „capax gloriae Patris”<sup>15</sup>. Zdaniem Ojców, ów proces osiągnięcia kresu po paruzji, czyli w wieczności. Dopiero wtedy przebóstwiony człowiek

<sup>13</sup> L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1985, s. 97.

<sup>14</sup> Tamże, s. 99.

<sup>15</sup> *Adv. haer.* V,35,2.

będzie w takim stopniu upodobniony do Boga, by mógł uczestniczyć w Jego życiu.

Ciekawą teorię na ten temat wysuwa Cyryl Aleksandryjski. Według niego Duch Święty, by zamieszkać w człowieku (rodzaju ludzkim), zstąpił najpierw na Jezusa w czasie wydarzenia nad Jordanem; teraz zaś formuje ludzi na Jego (Chrystusa) obraz. Proces przeobstwienia człowieka polega na stopniowym upodobnianiu go do Chrystusa. Cyryl przypomina jednak przy tej okazji, że Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca. Gdy więc człowiek, dzięki Duchowi Świętemu, osiągnie pełne upodobnienie do Chrystusa, uzyska tym samym dostęp do Ojca jako archetypu tego obrazu, którym jest Chrystus<sup>16</sup>.

Takie ujęcie soteriologii i pneumatologii posiada swoje konsekwencje na gruncie eschatologii – umożliwiło bowiem Ojcom Kościoła odróżnienie etapu finalnego, który nastąpi po zmartwychwstaniu ciał od etapu poprzedzającego, który następuje bezpośrednio po śmierci.

#### 1. RADOŚĆ ZBAWIONYCH PO ŚMIERCI

Szczęśliwości, która jest udziałem dusz ludzi zbawionych bezpośrednio po śmierci, Ojcowie nadają wymiar zdecydowanie chrystologiczny. Radość zbawionych będzie wynikała z przebywania z Chrystusem. On też będzie stanowił istotę ich szczęścia. Ojcowie nie mają najmniejszej wątpliwości, że na pierwszym miejscu stanie się ono szczęście udziałem męczenników. Oni właśnie, jako doskonali naśladowcy Chrystusa i przyjaciele Boga, **natychmiast** – jak mówi Cyprian – będą radować się z Chrystusem<sup>17</sup>. Wprawdzie niektórzy Ojcowie używają zamiennie określeń: przebywać z Chrystusem i przebywać z Bogiem, jednakże wydzźwięk ich nauczania raczej wskazuje na Chrystusa jako zasadę ich szczęścia bezpośrednio po śmierci.

Ojców cechuje pewne niezdecydowanie w kwestii terminologii określającej stan zbawionych bezpośrednio po śmierci. Raczej unikają pojęcia „królestwo niebieskie”, rezerwując je dla etapu po zmartwychwstaniu ciał. Częściej pojawia się określenie „królestwo Chrystusa” albo „raj”, chociaż nie brakuje także wypowiedzi po prostu o niebie<sup>18</sup>. O konieczności terminologicznego rozróżnienia eschatycznego stanu zbawionych przed i po zmartwychwstaniu ciał w sposób najbardziej zdecydowany nauczał Ambroży. Podstawą uczynionego przez niego rozróżnienia była rozmowa Chrystusa na krzyżu z dobrym łotrem. Ambroży

<sup>16</sup> Por. *De sancta et consubstantiali Trinitate. Dial. VII – De Spiritu Sancto*.

<sup>17</sup> Por. *Ad Fortunatum* 13.

<sup>18</sup> Wahania Ojców dotyczą przede wszystkim określenia stanu męczenników. Wydaje się, że większość z Ojców była skłonna traktować męczenników w zupełnie innych, odmiennych kategoriach. Męczennicy dostępują wyższego stopnia szczęśliwości w niebie, który – jak gdyby – czyni nieistotną różnicę między stanem szczęśliwości przed i po zmartwychwstaniu ciał.

komentuje ją następująco: „On (Iotr) powiedział: «Wspomnij na mnie, kiedy przybędziesz do Twojego królestwa»; Chrystus nie odpowiedział do królestwa, ale odniósł się do przyczyny: «Dziś będziesz ze mną w Raju». Jak z tego wynika, najpierw powinno się odzyskać, co się straciło, a następnie można otrzymać o wiele więcej, ponieważ dochodzi się do «Królestwa» poprzez «Raj» a nie przez «Królestwo» do «Raju» (*per Paradisum ad Regnum perveniatur et non per Requiem ad Paradisum*)”<sup>19</sup>. Ojciec Kościoła odróżnia „Raj” od „Królestwa niebieskiego”. *Paradisus* to miejsce przebywania świętych po śmierci, które jednakże jest tylko etapem przejściowym przed wejściem do królestwa niebieskiego. Przez termin *paradisus* Ambroży akcentuje, iż wcielenie Syna Bożego przywraca człowiekowi utraconą godność i tym samym daje mu możliwość powrotu do raju<sup>20</sup>. Raj jednak nie był – jego zdaniem – miejscem ostatecznego przeznaczenia człowieka, lecz Bóg umieścił Adama w raju jak „...słońce na niebie, oczekujące na Królestwo niebieskie”<sup>21</sup>. Analogicznie, także po śmierci człowieka raj jest tylko miejscem tymczasowego przebywania duszy, aż osiągnie ona przysłą chwałę (*prima perfunctio gloriae futurae*)<sup>22</sup>. Chrystus bowiem nie tylko odnowił człowieka i umożliwił mu powrót do raju, ale także dał mu zaszczyt zasiadania na tronie niebieskim poprzez – jak mówi Ambroży – zjednoczenie Swojego ciała z naszym ciałem (czyli z naszą naturą)<sup>23</sup>. Konsekwentnie, Biskup Mediolanu *paradisus* zalicza do *habitacula promystuaria*, w których jest także oddzielne miejsce dla dusz potrzebujących oczyszczenia (o czym będzie mowa poniżej). *Paradisus* charakteryzuje się tym, że dusze tam przebywające posiadają życie bezcielesne i cieszą się egzystencją czystsza i szczęśliwsza od posiadanej w ciele<sup>24</sup>. Pozostają poza zasięgiem niewoli świata ziemskiego, bo powróciły do wolności stanu rajskiego<sup>25</sup>. Istotę ich szczęścia w raju stanowi przebywanie z Chrystusem<sup>26</sup>. Ponieważ w raju dusze przebywają z Chrystusem, nie muszą lękać się, że upadną jak to miało miejsce w przypadku

<sup>19</sup> *Ep.* 71,8.

<sup>20</sup> *Por. Ep.* 76,3.

<sup>21</sup> *De Paradiso* 5.

<sup>22</sup> *De bono mortis* 48.

<sup>23</sup> *Por. Ep.* 76,3.

<sup>24</sup> *Por. De Cain et Abel* II, 36.

<sup>25</sup> *Por. De Joseph* 19.

<sup>26</sup> Porównując poglądy Ambrożego na temat raju z dzisiejszym ujęciem w eschatologii, należałoby uwzględnić dwa elementy: 1) raj przez współczesnych teologów rozumiany jest raczej jako synonim nieba i w takim razie posiada zakres szerszy niż u Ambrożego. Konsekwentnie dzisiejsza eschatologia nie odróżnia przebywania z Chrystusem od zjednoczenia z Chrystusem. Używając tych określeń zamiennie z łatwością dochodzi do wniosku, że niebo jako zjednoczenie z Chrystusem oznacza także uwielbienie Boga, a kult, który w takiej formie ma miejsce w niebie, obejmuje bezpośrednią relację między Bogiem a człowiekiem, co tradycja teologiczna nazywa oglądaniem Boga; 2) Dziejniejsza eschatologia akcentuje bardzo mocne znamię chrystologiczne nieba. Niebo jest przede wszystkim „byciem z Chrystusem”. Oparciem dla tej tezy jest właśnie rozmowa Chrystusa na krzyżu z dobrym Iotrem, z tym że za rozstrzygające uważa się słowa Chrystusa: „ze Mną

Adama<sup>27</sup>. Towarzyszy im trwały pokój, który oznacza zakończenie zmagania ziemskiego życia, eliminację bojaźni i wszelkiego strachu<sup>28</sup>. Znakiem tego pokoju jest „łono Abrahama”, które jest synonimem szczęścia przebywania w raju. Ambroży utożsamia *paradisus* z *sinus Abrahae* w przypadku zbawionych. Nawiązuje w ten sposób do terminologii wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich, szczególnie do Tertuliana. Dla Ambrożego „spoczywać na łonie Abrahama” oznacza cieszyć się łaską, która jest zapłatą zbawionych za naśladowanie Abrahama w wierze i dobrych uczynkach<sup>29</sup>. Osobnym zagadnieniem jest wyliczenie przez Ambrożego stopni radości, jakie są udziałem dusz sprawiedliwych w raju. Według niego jest ich siedem. Najwyższy stopień charakteryzuje się tym, że dusze „...nie mając nic, co by im zakłócało **pewność zbawienia**, bez żadnej trwogi śpieszą z radością, z weselem **zobaczyć oblicze** Tego, któremu usilnie wierzyły”<sup>30</sup>. W ten sposób Ambroży raz jeszcze potwierdza, że raj jest miejscem przebywania **już** zbawionych, gdzie przygotowują się oni do oglądania Boga, ale dopóki nie przejdą do królestwa niebieskiego, nie jest ono dla nich dostępne.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że podobnie jak u Ambrożego ujęcie szczęścia zbawionych przed zmartwychwstaniem ciał spotykamy dużo wcześniej u Tertuliana. Także ten pisarz starochrześcijański miejsce przebywania świętych po śmierci nazywa *sinus Abrahae* i nie utożsamia go z królestwem niebieskim po zmartwychwstaniu ciał<sup>31</sup>. Różnica dotyczy terminologii ogólnej: Ambroży nazywa *paradisus*, Tertulian natomiast *refrigerium*<sup>32</sup> (o czym będzie jeszcze mowa poniżej).

#### 1.1. PRZEBYWANIE Z CHRYSYSEM JAKO KONIECZNY ETAP NA DRODZE DO OGLĄDANIA BOGA – PRÓBA REINTERPRETACJI MILLENARYZMU

Przekonanie Ojców o konieczności przebywania z Chrystusem, by dostąpić widzenia Boga, rzuca światło także na poglądy millenarystyczne tak wielu spośród nich. Wiadomo, że millenaryzm został uznany za błąd. Tym bardziej zastanawia dlaczego błąd ten był tak popularny wśród Ojców Kościoła, i to największych – że wspomnę dla przykładu Ireneusza czy Ambrożego. Tradycyjna odpowiedź na to pytanie – że był skutkiem dosłownej interpretacji niektórych tekstów Apokalipsy Janowej<sup>33</sup> – nie wystarcza; nadal przedmiotem

będziesz...” Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 254 n.

<sup>27</sup> Por. *In Ps.* 49,19,20.

<sup>28</sup> Por. *De off.* I, 61.

<sup>29</sup> Por. *In Ps.* 38,11.

<sup>30</sup> *De bono mortis* 11.

<sup>31</sup> Por. *Adv. Marcionem* IV, 34, 13; *De idolatria* XIII, 4.

<sup>32</sup> Por. *De resurrectione mortuorum* XXIII, 12; XXX, 2.

<sup>33</sup> Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 28.

dyskusji jest czas powstania *Didache*, w którym już występuje zarys błędu millenaryzmu (nie jest ostatecznie wykluczona możliwość powstania dzieła pod koniec I w.). Wydaje się, że problem millenaryzmu w nauczaniu Ojców Kościoła wymaga szerszego spojrzenia. Konieczne jest zwrócenie uwagi zarówno na ich teologię wcielenia, jak i na eschatologię. Patrystyczna teologia wcielenia, którą w dużej mierze zawdzięczamy Ireneuszowi, widzi we wcieleniu Syna Bożego centralny punkt dziejów. Wcielenie zapoczątkowuje „czasy ostateczne”, które obejmują zarówno obecny czas Kościoła jak i wieczność. W tym kontekście drugie przyjście Chrystusa nie oznacza momentu przełomowego na linii historii zbawienia. Jest raczej uroczystym potwierdzeniem tego, co w fakcie wcielenia zostało już dokonane.

Różnica polega tylko na tym, że Zbawiciel powtórnie przychodzący – na obłokach, z wielką mocą i majestatem – jest równocześnie Sędzią. Nikt już nie może Mu się sprzeciwić, a Jego przyjście wiąże się z nagrodą lub karą dla ludzi. Takie ujęcie odpowiada linearnej koncepcji czasu, która oznacza nieprzerwaną ciągłość historii zbawienia. Ciągłości tej nie przerywa nawet nastanie po paruzji Królestwa Ojca, czyli wieczność, choć jest to rzeczywistość różna od czasu. Przyjęta przez Ireneusza teoria millenaryzmu pozwala zachować ciągłość między czasem i wiecznością. Królestwo millenarystyczne, które będzie udziałem sprawiedliwych, stanowi z jednej strony dopełnienie dziejów Kościoła toczących się w czasie, z drugiej zaś strony – jest stopniowym wejściem w wieczność, kiedy to po zmartwychwstaniu powszechnym historia zbawienia osiągnie definitywnie swoją pełnię, a wierzący dostąpią przebóstwienia. Królestwo Boże w wieczności będzie kontynuacją i ukoronowaniem królestwa millenarystycznego. Ireneusz przypisuje trojaki zadanie królestwu millenarystycznemu: 1) aby człowiek mógł zgłębić tajemnicę niezniszczalności, 2) aby przygotował się do osiągnięcia pełni zbawienia, 3) aby przygotował się do zrozumienia chwały Ojca<sup>34</sup>. Nietrudno zauważyć, że wszystkie te zadania oznaczają z jednej strony zakończony już bieg historii, z drugiej zaś strony stanowią fazę wstępną do bytowania człowieka w wieczności. Zgłębianie tajemnicy niezniszczalności (*aftharsia*) łączy się ze zrozumieniem nieśmiertelności (*athanasia*) w królestwie tysiącletnim, bowiem człowiek zapomni już o śmierci<sup>35</sup>. Kontemplacja niezniszczalności będzie więc przygotowywała człowieka do oglądania Boga w wieczności i do zrozumienia Jego chwały. Dla Ireneusza zatem królestwo tysiącletnie, czyli dzień siódmy, jest fazą ciągłej historii zbawienia, a jednocześnie zapoczątkowuje wyniesienie człowieka i Kościoła w wieczność. W tym ujęciu królestwo millenarystyczne stanowi ogniwo wiążące między czasem i wiecznością, i warunkuje ciągłość historii zbawienia<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Por. *Adv. haer.* V, 35,2.

<sup>35</sup> Por. tamże V, 36,2.

<sup>36</sup> Zob. szerzej na ten temat: B. Częsz, *Wcielenie Syna Bożego jako wejście wieczności w czas według św. Ireneusza z Lyonu*, „Vox Patrum” 20(2000) t. 38-39, s. 71-81.



Także eschatologia Ojców, a zwłaszcza ich interpretacja stanów eschatycznych, nie pozostaje bez związku z teorią millenaryzmu. Przebywanie z Chrystusem jako konieczny etap przygotowawczy do oglądania Boga dotyczy nie tylko duszy pojedynczego człowieka, ale także ludzkości. Koncepcja tysiącletniego Królestwa Chrystusa (*regnum Filii*) koresponduje z *paradisus* w rozumieniu Ambrożego. To w obecności Chrystusa, w łączności z Nim i w Nim ma się dokonać ostateczne przygotowanie ludzkości do wejścia do królestwa Ojca (*regnum Patris*), gdzie Bóg będzie widziany i owa *visio beatifica* będzie stanowiła istotę szczęścia zbawionych. Królestwo tysiącletnie może być postrzegane jako kontynuacja *paradisus* dostępnego dla zbawionych bezpośrednio po śmierci. Dla nich będzie to etap finalny przygotowania do widzenia Ojca. Przygotowanie to dokonywałoby się wprawdzie już w łączności ze zmartwychwstającymi ciałami, ale dla tych, którzy doczekaliby „dnia Pańskiego” żyjąc w ciele, królestwo tysiącletnie mogłoby spełnić rolę *paradisus* w znaczeniu poprzednim. W ten sposób można w koncepcji królestwa millenarystycznego dostrzec potwierdzenie przekonania Ojców o konieczności przebywania najpierw z Chrystusem, zanim człowiek dostąpi widzenia Ojca, czyli tym samym przekonanie o dwóch etapach radości zbawionych: w Królestwie Chrystusa (*paradisus*) i w królestwie Ojca – w wieczności.

## 1.2. RELACJA DUSZY DO CIAŁA PO ŚMIERCI

Podobnie jak we współczesnej eschatologii, także w doktrynie Ojców Kościoła pojawiało się pytanie o możliwość szczęśliwości duszy pozbawionej odniesienia do ciała. Oczywiście, większość z Ojców, pozostając pod wpływem filozofii platońskiej, używała zamiennie terminów „dusza” i „człowiek”. Z drugiej jednak strony na uwagę zasługuje fakt, że – jak powiedzieliśmy wyżej – Ojcowie są zasadniczo zgodni, że pełna szczęśliwość, wynikająca z oglądania Boga, będzie możliwa dopiero po zmartwychwstaniu ciał. A zatem: cały człowiek, z duszą i ciałem (choćby przemienionym), będzie mógł w pełni przeżywać radość należną zbawionym. Jednak okres między śmiercią a zmartwychwstaniem ciał jest także etapem szczęścia zbawionych. Czy fakt życia poza ciałem nie ma żadnego wpływu na zakres tego szczęścia? Znamienne jest dla tego problemu stanowisko Grzegorza z Nyssy. Uważając, że „Opatrzność Boża (...) podzieliła życie ludzkie na dwa okresy, mianowicie na życie obecne, jakie spędzamy teraz w ciele (*dia sarkos*) i na życie przyszłe poza ciałem (*ekso ton somatos*)”<sup>37</sup>, stoi na stanowisku, że chociaż ciało ulega rozkładowi, to jednak tworzące go cząstki pozostają w materialnym kosmosie, a więc nie ulegają unicestwieniu. Jego zdaniem, „...zniknięcie byłoby przejściem do kosmicznych pierwiastków, z których rzecz zmysłowa się składa. Ale to, co w nie przechodzi

<sup>37</sup> *De anima et resurrectione dial.*

nie ginie, choćby uchodziło spostrzeżeniu naszych zmysłów”<sup>38</sup>. Wynika z tego, że mimo rozkładu ciała, człowiek po śmierci to nie tylko dusza, ale także pierwiastki jego ciała (*soma*) związane z pierwiastkami kosmosu, wobec których dusza pozostaje w jakiejś relacji<sup>39</sup>. *Soma* – według Grzegorza – należy odróżnić od *sarks* oznaczającego zmysłowość wspólną ze światem zwierzęcym. Nie jest ona przynależna naturze ludzkiej, lecz doszła po upadku pierwszych rodziców. Dlatego Grzegorz nazywa ją „odzieniem ze skór”<sup>40</sup>, zaznaczając w ten sposób, że jest ona czymś dodanym i nie ma nic wspólnego z obrazem Boga<sup>41</sup>. Śmierć jest odjęciem owej „...brzydkiej, ze skór zwierzęcych sporządzonej szaty”<sup>42</sup>. Można wysnuć wniosek, że dla Grzegorza z Nyssy śmierć polega nie tyle na odłączeniu duszy od ciała, ile raczej na odłączeniu od duszy (*psyche*) grzesznej cielesności. Przez rozkład ciała człowieka dokonuje się oczyszczenie materii z tego, co ją skaziło, i jej przejście w kosmiczne pierwiastki<sup>43</sup>. Z tymi właśnie kosmicznymi pierwiastkami dusza (*psyche*) zachowuje łączność, pełniąc wobec nich – jak to określa Ojciec Kościoła – rolę „strażniczki” („...również po śmierci ciała pozostanie z tymi elementami na stanowisku strażniczki swej własności i gdy składowe części ciała również z tym samym rodzajem się złączą, nie straci ona z oczu żadnej części”<sup>44</sup>). Grzegorz nazywa duszę „strażniczką” (*phylaka*), wskazując, że to dzięki niej ciało człowieka po śmierci nie staje się zwyczajną częścią materialnego wszechświata, lecz istnieje nadal – choć w rozproszeniu – jako ludzkie ciało konkretnego człowieka. W ten sposób dusza wypełnia nadal swoje zadanie wobec materii i pozostaje z nią w łączności<sup>45</sup>. Na relacji duszy z ciałem po śmierci zdaje się wskazywać także nauczanie Ojców na temat wspomnianego powyżej procesu upodabniania się człowieka do Chrystusa. Proces ten zasadza się na więzi z Chrystusem Zmartwychwstałym, który wstąpił do nieba razem z uwielbionym człowieczeństwem. W ten sposób dokonuje się już „*assumptio naturae totius generis humani*” – jak naucza Leon Wielki<sup>46</sup>. Więź duszy z Chrystusem Zmartwychwstałym oznacza za-

<sup>38</sup> *Cat.* 8.

<sup>39</sup> Nietrudno zauważyć, że słynna teoria „duszy pankosmicznej”, głoszona przez K. Rahnera, według której dokonujące się w śmierci uwolnienie duszy od ciała nie jest zupełnym wyłamaniem się z materii, ale raczej wytworzeniem nowego, istotnego kontaktu duszy z materią, dzięki któremu dusza staje się nie „akosmiczną”, lecz „wszechkosmiczną” i niejako wszechobecną w świecie, posiada swój grunt w poglądach Grzegorza z Nyssy. Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg im Breisgau 1959, s. 17-26.

<sup>40</sup> Por. *De anima et resurrectione...*, *De hom. opificio*.

<sup>41</sup> Por. *Cat.* 8.

<sup>42</sup> *De anima et resurrectione...*

<sup>43</sup> Por. *Cat.* 8.

<sup>44</sup> *De anima et resurrectione...*

<sup>45</sup> Szerzej na ten temat – zob. E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003.

<sup>46</sup> Por. *Sermo* 63.

tem także więź z jego uwielbionym Człowieczeństwem, a wzrastanie ku pełni podobieństwa z Nim zawiera w sobie ideę stopniowego uzyskiwania przymiotów ciała uwielbionego. Nieobca więc jest Ojcom Kościoła myśl, że dusza uzyskuje swoją substancjalną kompletność poprzez kontakt z uwielbionym człowieczeństwem Chrystusa, co gwarantuje jej (=człowiekowi) pełnię radości i szczęścia na etapie *paradisus*, czyli jeszcze przed zmartwychwstaniem ciała. Pogląd ten znajduje także zwolenników wśród współczesnych teologów (Schoonenberg, Geffré), którzy – afirmując wyżej wymienione ujęcie Ojców – głoszą, że w momencie śmierci chrześcijanin zostaje jakby wchłonięty w osobowe życie Zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa. Analogicznie porównuje pogląd Borosa, według którego moment śmierci człowieka jest już początkiem zmartwychwstania, choć jego finał nastąpi przy końcu świata<sup>47</sup>.

## 2. MOŻLIWOŚĆ OCZYSZCZENIA PO ŚMIERCI

Nauka kościoła o czyścicu akcentuje istnienie stanu pośmiertnego, w którym dusze zmarłych mogą zdobywać swą pełną dojrzałość nadprzyrodzoną. Posiada ona całkowite uzasadnienie w przekazach patrystycznych. Nie wchodząc w szczegóły, doktryny Ojców na temat czyścica ograniczały się do wskazania dwóch jej elementów, które naszym zdaniem wymownie antycypują pytania współczesnej eschatologii. Są to: 1) usytuowanie czyścica oraz 2) sposób oczyszczenia duszy.

### 2.1. USYTUOWANIE CZYŚCICA

Zdaniem Ojców Kościoła, „miejsce” oczyszczenia nie jest różne od „miejsca” przebywania zbawionych, choć jest od niego oddzielone. Posiada zatem wspólną nazwę, ale także określenia oddzielne. Charakterystyczne w tym względzie jest nauczanie dwóch autorów: Tertuliana i Ambrożego. Tertulian obydwie stany eschatyczne obejmuje wspólną nazwą *refrigerium*<sup>48</sup>. Dzieli je jednak na dwie części. Pierwsza z nich to *sinus Abrahae*, gdzie przebywają zbawieni. Część ta – jak o tym już wyżej była mowa – nie utożsamia się jeszcze z niebem. Druga część to *refrigerium interim*, gdzie przebywają dusze, które potrzebują oczyszczenia<sup>49</sup>. Samo określenie *interim* wskazuje na tymczasowość przebywania w tym właśnie miejscu. Jego kres wyznacza oczyszczenie się duszy z wszelkiego grzechu. Tertulian nazywa to pierwszym zmartwychwstaniem<sup>50</sup>. Posiada ono oczywiście charakter duchowy i oznacza przejście duszy do miejs-

<sup>47</sup> Por. Boros, dz. cyt., s.126 nn.

<sup>48</sup> Por. *De resurrectione mortuorum* XXIII, 12; XXX, 2.

<sup>49</sup> Por. *Adv. Marcionem* IV, 34, 13; *De monogamia* X, 3.

<sup>50</sup> Tamże

ca przebywania zbawionych, czyli do *sinus Abrahae*. Drugie zmartwychwstanie będzie już zmartwychwstaniem ciał.

Warto dodać, że obok *refrigerium* Tertulian wymienia także *supplicium*, które oznacza miejsce udręki i kary<sup>51</sup>. Cyprian dopowiada, że jest to stan przeznaczenia ku karze ognia wiecznego, który określa jako „wieczna noc”<sup>52</sup>. Wszystkie trzy stany eschatyczne pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem ciał Tertulian obejmuje pojęciem „otchłani” (*inferi*)<sup>53</sup>.

Ambroży z kolei na miejsce Tertulianowego *refrigerium* wprowadza (omawiane już) pojęcie *paradisus*<sup>54</sup>. Lokalizuje w nim zarówno zbawionych (wprowadzając dla ich rozróżnienia określenie *sinus Abrahae* – o czym była mowa powyżej), jak również dusze potrzebujące oczyszczenia. Ambroży nie daje osobnej nazwy „miejscu” oczyszczenia. Posługuje się ogólnym określeniem *habitacula promptuaria*, którym obejmuje zarówno zbawionych (choć stosuje dla nich osobną nazwę), jak i jeszcze oczyszczających się<sup>55</sup>. Sama nazwa wskazuje, że oczyszczanie się w *promptuarium* będzie miało kres równoznaczny z przejściem do *sinus Abrahae*, analogicznie jak i *sinus Abrahae* będzie miało kres, oznaczający przejście do Królestwa niebieskiego po zmartwychwstaniu ciał. Tłumaczy to, dlaczego Ambroży miejsce przebywania zbawionych i oczyszczających się objął wspólną nazwą *promptuaria*.

Ulokowanie przez wyżej wymienionych pisarzy starochrześcijańskich „miejsca” oczyszczenia w bezpośredniej bliskości „miejsca” zbawionych czyni oczywistą tezę (tak bardzo eksponowaną we współczesnej eschatologii), iż czyściec jest bez wątpienia zdecydowanie „bliżej” nieba niż piekła. Dusze w czyścicu przeżywają nie tylko cierpienie związane z uzdrawiająco-leczącym procesem oczyszczenia, ale także radość wynikającą z pewności, że przejdą do miejsca przebywania zbawionych.

## 2.2. SPOSÓB OCZYSZCZENIA DUSZY

Na temat sposobu oczyszczania duszy mamy mniej danych u Ojców Kościoła, a i te, które są dostępne, nie zawsze są jednoznaczne. Tym niemniej na szczególną uwagę zasługuje znowu Ambroży, którego sformułowania są niezwykle interesujące. Stwierdza on, że niektóre dusze muszą zatrzymać się w „raju” (*paradisus*), aby wzrosnąć w cnoty, co wiąże się z przejściem przez ogień. Jego zdaniem wszyscy muszą przejść przez ów ogień, nawet Jan Ewangelista<sup>56</sup>. Jedyne Chrystus nie doświadczył go, bo nie było w nim żadnego

<sup>51</sup> Por. *De anima* LVIII, 1.

<sup>52</sup> Por. *Ep.* XXX.

<sup>53</sup> Por. *Adv. Marcionem* III, 24, 1; *De anima* LVIII, 1.

<sup>54</sup> Por. *Ep.* LXXI, 8.

<sup>55</sup> Por. *De bono mortis* 48.

<sup>56</sup> Por. *Exp in ps. CXVIII* XX, 12.

grzechu<sup>57</sup>. Dla wyjaśnienia genezy ognia, Biskup Mediolanu nawiązuje do Rdz 3,24, gdzie jest mowa o umieszczeniu u wejścia do rajy ognistego miecza. Wyciąga z tego wniosek, że w takim razie każdy musi przejść przez płomień<sup>58</sup>. Rozwijając tę myśl, Ambroży głosi, że próba ognia, którą muszą przejść przychodzący (a raczej powracający) do rajy, jest ostatnim chrztem. Jest on odróżniany od chrztu z wody, jak również od chrztu krwi. Według naszego autora „jest jeszcze jeden chrzest w przedsionku (*atrium*) rajy; wcześniej go nie było, ale po wyrzuceniu grzesznika z rajy, pojawił się miecz ognisty umieszczony przez samego Boga”<sup>59</sup>. Ogień, przez który muszą przejść dusze przed wejściem do rajy budzi lęk u samego Ambrożego. Daje mu to okazję do wypowiedzenia myśli, która poszerza możliwości interpretacji. Pisz: „Będę doświadczony jak ołów i będę płonął aż ołów rozpuści się (*donec plumbum tabescat ardebo*). Jeśli nie będzie we mnie srebra, o biada mi! Będę wrzucony aż na dno piekła i będę spalony”<sup>60</sup>. Z tekstu wynika, że ogień, o którym mówi Ojciec Kościoła, jest różny od tego, który zgotowali dla siebie zbuntowani aniołowie i zatwardziali grzesznicy. Jest to ogień miłości, który jest zdolny rozpuścić ołów, czyli pokłady zła, gdy jest w nich domieszka srebra, czyli dobrych czynów. W ten sposób Ambroży zwraca uwagę, że owo bolesne dotknięcie ognia oczyszczającego należy ujmować nie w kategoriach czasu, lecz w kategoriach intensywności. Różne dusze doświadczą go w różnym natężeniu. Ten nurt myślowy jest bardzo wyraźnie obecny we współczesnej eschatologii<sup>61</sup>. Ambroży dodaje jednak, że nie muszą bać się ognistego miecza ci, którzy na ziemi byli pełni ognia miłości<sup>62</sup>. W ten sposób przypomina o związku, jaki zachodzi między życiem człowieka na ziemi a jego losem po śmierci.

Grzegorz z Nyssy zwraca z kolei uwagę na to, że sposób życia człowieka na ziemi będzie warunkował proces jego oczyszczenia po śmierci. Będzie on tym boleśniejszy i dotkliwszy, im silniejsze było związanie człowieka ze zmysłowo-

<sup>57</sup> Por. tamże XX, 14.

<sup>58</sup> Por. tamże XX, 12.

<sup>59</sup> Tamże III, 14.

<sup>60</sup> Tamże XX, 13.

<sup>61</sup> Obraz „ołowiu”, który według nauczania Ambrożego ma ulec rozpuszczeniu, współbrzmi z koncepcją czyścica przedstawioną przez Borosa. Według niego czyściec jest „przejściem przez ogień miłości Chrystusowej”, które polega na zetknięciu się „z Bogiem w żarliwym spojrzeniu Chrystusa”. „Jego wzrok przenika [...] najintensywniejsze, najbardziej ukryte i najistotniejsze warstwy ludzkiego istnienia”. Musi przebić się przez pokłady grzechów, którymi człowiek jest obciążony. „Im twardsze, im potężniejsze są te pokłady, tym boleśniejsze będzie owo przebicie się do Chrystusa”. Boros zauważa, że poszczególni ludzie przechodzą przez ów proces oczyszczenia z rozmaitym natężeniem. W ten sposób różnica czasu spędzonego w czyścicu zamienia się w różnicę intensywności oczyszczenia – por. L. Boros, dz. cyt., s. 99-100. Trudno oprzeć się wrażeniu, że hipoteza Borosa stanowi interesujący komentarz do myśli Ambrożego, chociaż sam Boros nie powołuje się na Ojca Kościoła.

<sup>62</sup> Por. *Exp. in ps. CXVIII* XX, 13.

cią w czasie ziemskiego życia. Grzegorz przedstawia to obrazowo: „dusza jeszcze teraz czepia się doczesnego życia i nawet po wyjściu z ciała nie chce się od niego oddzielić i dopuścić do pełnej przemiany widzialnej postaci, pragnie przy niej zostać i błędzi tęsknie po miejscach materii i w pobliżu nich się zatrzymuje”<sup>63</sup>. Oderwanie się od przywiązania do materii konstituuje proces oczyszczenia duszy. Jest on jednak bolesny i powoduje tym większe cierpienie, im bardziej człowiek był przywiązany do swojej cielesności. „Bóg ciągnie do siebie swoją własność, ale zrosnięte z nią obce części trzeba wpieryw usunąć siłą, a to pociąga za sobą dotkliwie cierpienia”<sup>64</sup>.

Grzegorz z Nyssy zdaje się ujmować oczyszczenie bardziej w kategoriach czasu, niż intensywności. Stwierdza: „trwanie oczyszczenia zależy będzie od miary, w jakiej zło w każdym się znajduje”<sup>65</sup>. Zwraca jednak uwagę, że cierpienie duszy jest nagrodzone świadomością, że właściwym „znakiem natury Boskiej jest miłość ku ludziom”<sup>66</sup>. Dusza zatem wie, że poprzez cierpienie oczyszczające dojdzie do udziału w szczęściu świętych.

### 3. JAK JEST MOŻLIWE, ABY DUSZA TRWAŁA W ODRZUCENIU BOGA?

Interesującej i oryginalnej odpowiedzi na zawarte w tytule pytanie udziela Bazyli Wielki. Jego zdaniem niezdolność duszy do wyrażenia skruchy i żalu wynika stąd, że jest ona w piekle całkowicie odcięta od Ducha Świętego. „Odłączenie jest rozumiane jako całkowite wyobcowanie z Ducha. (...) Dlatego w piekle nie ma takiego, kto by wysławiał [Boga], a po śmierci tego, kto by wspomniał o Bogu, gdyż nie ma już Ducha, który przychodzi z pomocą”<sup>67</sup>. Odcięcie od Ducha Świętego musi w konsekwencji oznaczać niezdolność do żalu, gdyż – według zgodnego nauczania Ojców nie tylko greckich, ale także łacińskich – to właśnie Duch Święty stymuluje grzesznika do żalu i zmiany życia, broniąc go przed trwaniem w grzechu<sup>68</sup>. Wprawdzie grzech powoduje, że – jak to wyraża obrazowo Orygenes – „Duch Święty zasmucony i, że tak powiem, prześladowany ucieka od nas”<sup>69</sup>, to jednak – jak to wyraża z kolei Leon Wielki – „od Ducha Świętego to pochodzi, że zwracamy się do Ojca. Od Ducha Świętego są łzy pokutę czyniących, od Niego błagalne westchnienia o zmiłowanie”<sup>70</sup>. Odłączenie od Ducha Świętego jest więc największą tragedią potępionych.

<sup>63</sup> *De anima et resurrectione*

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> *De Spiritu Sancto* 40, tłum. pol. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 140.

<sup>68</sup> Zob. szerzej na ten temat: B. Częsz, *Duch Święty został nam dany*, Gniezno 1998, s. 50-53.

<sup>69</sup> *In Numeros homiliae* 6,3.

## 4. CZY JEST MOŻLIWA ZMIANA POSTAWY CZŁOWIEKA JESZCZE PO ŚMIERCI?

Ojcowie Kościoła są zasadniczo zgodni, że czas zasługiwanie człowieka kończy się z chwilą śmierci. Niepokoi ich jednak interpretacja wieczności kar. Pomijamy w tym miejscu teorię apokatastazy i jej zwolenników wśród Ojców Kościoła. Chcemy tylko zaledwie wypunktować problemy, które dostrzegali Ojcowie przy omawianiu kary wiecznej:

- a) Czy wieczna kara jest godna Boga (Grzegorz z Nazjanzu<sup>71</sup>)?
- b) Czy przymiotnik wieczny (*aionios*) w odniesieniu do kary piekła ma takie same znaczenie jak w odniesieniu do przymiotu Boga (Orygenes<sup>72</sup>)?
- c) Czy trwanie kary bez końca nie oznacza bezowocności dzieła Chrystusa (Grzegorz z Nyssy<sup>73</sup>)?
- d) Czy nie ma znaczenia, że zło popełnione przez człowieka wynika z oszustwa szatana, któremu człowiek daje się zwieść, zapominając o świadectwie Pisma Świętego (Bazyli Wielki<sup>74</sup>)?
- e) Jakie przesłanie zawiera ewangelijna przypowieść o bogaczu i Łazarzu? Mimo istniejącej przepaści toczy się rozmowa między skazanym na wieczne męki, a przebywającym na „łonie Abrahama”. Czy nie świadczy ona o możliwości skruchy i zmiany wewnętrznej postawy człowieka po śmierci (Ambroży<sup>75</sup>)?

Z pewnością można by przytoczyć jeszcze inne pytania, które nurtowały Ojców Kościoła. Jednakże już te powyżej wyliczone ukazują z jednej strony przenikliwość ich umysłów, a z drugiej strony dają pewne wytłumaczenie, dlaczego wielu z nich, w sposób mniej lub bardziej zdecydowany, opowiadało się za teorią apokatastazy.

## III. ETAP DRUGI: PO ZMARTWYCHWSTANIU CIAŁ

Patrystyczna interpretacja etapu po zmartwychwstaniu ciał odpowiada interpretacji nieba we współczesnej eschatologii. Różnica polega jednak na tym, że – jak już to wyżej zostało stwierdzone – dzisiejsi teologowie przyjmują możliwość osiągnięcia nieba przez człowieka jeszcze przed zmartwychwstaniem ciał, nawet zaraz po śmierci. Natomiast całkowicie zgodne są poglądy

<sup>70</sup> *Sermo* 75,4-5.

<sup>71</sup> Por. *Orationes* 40,36.

<sup>72</sup> Por. *De principiis* 3,5,7; 3,6,6; 1,6,4; 1,6,2.

<sup>73</sup> Por. *Cat.* 26; 35, a także: *De hominis opificio* 17.

<sup>74</sup> Por. *Regulae brevius tractatae* 267.

<sup>75</sup> Por. *Exp. Evangelii secundum Lucas; Ex-p. In ps. CXVIII XX.*

dotyczące istoty szczęścia zbawionych w niebie. Jest nią „widzenie Boga”, nazywane później *visio beatifica*. Ireneusz stwierdza krótko: „ubique Deus videbitur”<sup>76</sup>. Ojcowie Kościoła, mimo że przyjmują etap przygotowawczy oglądania Boga i wiążą z nim stopniowy wzrost człowieka, wyrażający się w coraz większym upodobnieniu do Chrystusa, to jednak z ostrożnością wyrażają się o zdolności oglądania Boga przez człowieka, czyli poznania jego istoty. Nawet po zmartwychwstaniu ciało człowiek, choć przebóstwiony, pozostanie na poziomie stworzenia. Dlatego niezbędne jest dla niego specjalne, dodatkowe wyposażenie, które uzdolni go do widzenia Boga. We współczesnej eschatologii mówi się w tym wypadku o *lumen gloriae*. Wykładnię koncepcji patrystycznej na ten temat możemy znaleźć u Cyryla Aleksandryjskiego. Wychodzi on z przekonania, że chociaż po paruzji przebóstwienie człowieka osiągnie swój szczyt, to jednak pozostaje on stworzeniem i nie jest w stanie pojąć istoty Boga. Dlatego jego rozum (*nous*) zostanie napełniony Boskim, niewypowiedzianym światłem, a częściowe poznanie, jakim cieszył się dotąd, ustąpi miejsca „oślepiającej wiedzy”<sup>77</sup>. Uwolnieni od wszelkich kajdan, „nie potrzebując żadnej figury, zagadki czy przypowieści będziemy kontemplować jak gdyby z odkrytą twarzą i nieskrępowanym umysłem piękno Boskiej natury naszego Boga i Ojca”<sup>78</sup>. Będzie to – według Cyryla – „doskonała wiedza o Bogu”, więcej: „rodzaj Boskiej wiedzy”<sup>79</sup>. Wiedza ta napełni człowieka szczęściem bezgranicznym<sup>80</sup>. Pogląd, że oglądanie Boga będzie związane z pełnym Jego poznaniem, podzielali także Orygenes i Ojcowie Kapadoccy.

Wieczność nieba, a tym samym niezniszczalność szczęścia zbawionych, Ojcowie wyrażają określeniem „dzień ósmy”. Stosownie do tego Grzegorz z Nazjanzu naucza, że niebo będzie wielkim świętem, oświetlonym jasnością Bóstwa<sup>81</sup>. Ambroży nazwie ten stan miejscem odpoczynku, wiecznego światła i niezniszczalnej chwały<sup>82</sup> (co znajduje swoje odzwierciedlenie we współczesnej modlitwie za zmarłych: „wieczny odpoczynek a światłość wiekuista”). Bazyli natomiast nie waha się stwierdzić, że po zmartwychwstaniu zbawieni zostaną uznani za godnych oglądania Boga twarzą w twarz<sup>83</sup>. Wtedy rozkwitną jak kwiaty i w krainie światła będą cieszyć się przyjaźnią wzajemną i przyjaźnią z Bogiem<sup>84</sup>.

<sup>76</sup> *Adv. haer.* V, 36,1.

<sup>77</sup> Por. *In Johannem* 16,25.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Por. tamże.

<sup>81</sup> Por. *Orationes* 24,19; 43,82.

<sup>82</sup> Por. *De obitu Theodosii* 30; 32; a także: *De bono mortis* 47.

<sup>83</sup> Por. *Homiliae In Psalmom* 33,11. Podobnie wyraża się Ambroży: „facie ad faciem” – *Ep.* 35,13.

<sup>84</sup> Por. tamże 28,3; a także *Homiliae In Psalmom* 14,1.



\* \* \*

Przedstawiony powyżej materiał, choć trudno go uważać za kompletny, daje podstawę do wniosku, że zasadnicze kierunki eschatologii patrystycznej znajdują nie tylko odzwierciedlenie w eschatologii współczesnej, ale także swoje rozwinięcie i rozjaśnienie. Nie ma rozbieżności między poglądami dzisiejszych teologów a poglądami Ojców Kościoła. Świadczy to o ciągłej aktualności patrystycznego nauczania, które cechuje wnikliwość i intuicja. Warto sięgać do niego częściej.

### Summary

Author of the article makes an effort to prove, that the main questions and problems, that emerge in the contemporary eschatology and at the same time considered as the new one, were formulated a way earlier, in the teaching of the Fathers of the Church. Unfortunately, the patristic eschatology shall be still counted among the number of less researched branches of theological knowledge. However, in the patristic sources we can find theses, including original and innovative standpoints of the Fathers in the eschatologically fundamental questions. They concern: 1) the interpretation of the human souls fate directly after death and the issue of judgement (the convergent statement is, that the soul itself recognizes and estimates the state of its likeness to Christ); 2) the interpretation of happiness of the delivered until time of the resurrection of the bodies (the essence of the happiness is sojourning with Christ); 3) the interpretation of the purgatory (purification, which is, maturation in love); 4) the interpretation of a possibility of permanent souls separation from God (a question of eternity of the infernal punishment, leading to the theory of apokatastasis); 5) the interpretation of *visio beatifica* (contemplation and perception of the nature of God). The conclusion is, that in the trends of contemporary eschatology the reflection as well as development of Fathers of the Church teaching on „the last things” is significantly represented.