

Ks. Bogdan Ferdek*
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ ESCHATOLOGII W REFLEKSJI WROCŁAWSKICH TEOLOGÓW ROMANA ROGOWSKIEGO I PIOTRA LISZKI

Prezentowany artykuł ukazuje syntetycznie wkład wrocławskich teologów do eschatologii, przede wszystkim Romana Rogowskiego i Piotra Liszki. Z licznych problemów eschatologii zostały wybrane trzy: Jaki preferować model eschatologii? Jak mówić o „niebie nowym i ziemi nowej” (Ap 21,1)? Jak rozpatrywać relacje pomiędzy czasem a wiecznością? Osiągnięcia wrocławskich teologów zostały wpisane w próbę reinterpretacji eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego.

Według Waltera Kaspera eschatologia jest horyzontem wiary chrześcijańskiej i dlatego musi inspirować wszystkie wypowiedzi w sprawach wiary. Nie może być zatem mizernym traktatem na temat „rzeczy ostatecznych” wiodącym nędzny żywot na końcu dogmatyki lub nawet z niej rugowany¹. Kasper przywołuje ewangelickiego teologa z Bazylei Franza Overbecka (1837–1905), dla którego chrześcijaństwo stało się czymś innym, niż było pierwotnie. Nie było ono wtedy wtopione w cele doczesne, lecz przepełniało go życie innego świata. Gdy chrześcijaństwo utraciło perspektywę eschatologiczną, to jednocześnie utraciło swoją chrześcijańskość. Bez eschatologii chrześcijaństwo traci swoją chrześcijańskość i dlatego można napisać protokół jego przeszłości². By chrześcijaństwo miało przyszłość, musi stale odkrywać swoje eschatologiczne posłannictwo. Jest to niezwykle ważne w dobie rozwoju immanencjalizacji eschatologii chociażby przez

* Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek – teolog dogmatyk, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, członek Komitetu Teologicznego PAN, członek zarządu Towarzystwa Dietricha Bonhoeffera; e-mail: bferdek@pwt.wroc.pl, ORCID: 0000-0001-5787-0523.

¹ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 144–145.

² Tamże, s. 153; zob. F. Oberbeck, *Finis Christianismi*, Warszawa 2014.

Karola Marksa³, Herberta Marcusego czy Klausu Schwaba. Dla Marksa immanentna eschatologia będzie określona przez zasadę: „każdemu według jego potrzeb”. Dla Marcusego immanentną eschatologią będzie *libidinalna cywilizacja*, w której uwolniona energia instynktów spowoduje erotyzację wszystkich ludzkich czynności, dzięki czemu staną się one przyjemnościami⁴. Z kolei dla Schwaba immanentna eschatologia będzie światem zielonego ładu z zieloną gospodarką i z większym respektem dla matki natury⁵.

Immanentne eschatologie powinny być bodźcem do odkrywania eschatologicznego horyzontu chrześcijańskiej wiary. Nie jest to zadanie łatwe. Eschatologia traktuje bowiem o tym, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Jednak próba mówienia o tych „wielkich rzeczach, jakie przygotował Bóg” sama w sobie jest problemem. „Wielkie rzeczy, jakie przygotował Bóg” będą ostatecznie rozwiązaniem wszystkich problemów, które niesie stan człowieka po upadku. Eschatologia jest jednak uprawiana w stanie człowieka po upadku, więc choć mówi o ostatecznym rozwiązaniu wszystkich problemów związanych z tym stanem, sama ma swoje własne problemy do rozwiązania. Z tych licznych problemów eschatologii zostaną wybrane trzy: Jaki preferować model eschatologii? Jak mówić o „niebie nowym i ziemi nowej” (Ap 21,1)? Jak rozpatrywać relacje pomiędzy czasem a wiecznością?

Te trzy problemy rozwiązałoby jakieś nowe, publiczne objawienie. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* naucza jednak, że „nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (nr 4). W tym nauczaniu zawarta jest jednak sugestia, że publicznym objawieniem będzie chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Ma to biblijne podstawy: „Jak działo się za dni Noego [...] tak samo będzie w dniu, kiedy Syn Człowieczy się objawi” – *ἀποκαλύπτεται* (Łk 17,26–30). Chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa będzie więc nowym publicznym objawieniem. Z tego, że „chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa” będzie nowym publicznym objawieniem nie należy wyciągać wniosku, że wszelkie eschatologiczne problemy z zakresu eschatologii można odłożyć to tego wydarzenia. Chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa jako nowe publiczne objawienie można potraktować jako teologiczny trop wiodący do przynajmniej częściowego rozwiązania zasygnalizowanych problemów z zakresu eschatologii. Pomocą w rozwiązaniu tych problemów

³ K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. XIX, Warszawa 1972.

⁴ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998, s. 209.

⁵ K. Schwab, T. Malleret, *Covid-19: The Great Reset*, Leipzig 2020, s. 62–63.

będą przemyślenia wrocławskich teologów, przede wszystkim Romana Rogowskiego⁶ (1936–2023) i Piotra Liszki⁷. Osiągnięcia wrocławskich teologów zostaną wpisane w próbę reinterpretacji eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego⁸.

KONCEPCJA ESCHATOLOGII

Skoro chwalebne ukazanie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa będzie nowym publicznym objawieniem, to może być określone jako „apokalipsa”. Apokalipsa znaczy bowiem objawienie. Jest ona odsłonięciem tego, co zakryte. Taką apokalipsą będzie właśnie chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa. Ono odsłoni to, co już jest, ale pozostaje jeszcze zakryte, czyli to, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, czyli owe wielkie rzeczy, jakie Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Bóg z samej swej natury jest Bogiem zakrytym: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym” (Iz 45,15). To zakrycie Boga wynika z Jego nieskończonej natury, a nie z chęci ukrycia czegoś przed ludźmi. Do chwalebne ukazania się Jezusa Chrystusa można odnieść słowa Izajasza o eschatologicznej uczcie na górze: „Zedrze On na tej górze zasłonę, zapuszczoną na twarz wszystkich ludów, i całun, który okrywał wszystkie narody” (Iz 25,7). Chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa jako objawienie będzie zdarciem zasłony i całunu okrywającego wszystkie ludy. Zasłona w znaczeniu przenośnym jest wyrazem ograniczonych możliwości poznawczych człowieka wobec Boga. Te ograniczone możliwości poznawcze człowieka poszerza objawienie. Na to objawienie, którym jest chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa, były ukierunkowane wszystkie objawienia dokonywane przez Boga w historii zbawienia. Każde z nich było jakimś odsłonięciem welonu okrywającego ludy. Chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa będzie jakby sumą wszystkich objawień z historii zbawienia. Za antycypacją tej jakby sumy objawień można uznać Przemienienie Pańskie. W tym wydarzeniu zawiera się *in nuce* eschatologiczne objawienie związane z chwalebny ukazaniem się Jezusa Chrystusa. Pisał o już o tym Orygenes, który górę przemienienia nazwał Tabor. Według Orygenesusa Chrystus ukaże się w takiej chwale jak na górze Tabor, i to nie trzem

⁶ Zob. *Piękna dama teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. W. Wołyniec, J. Froniewski, Wrocław 2016.

⁷ Zob. *Caritas Christi urget nos. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022.

⁸ Zob. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wrocław 2005.

uczniom, ale całej zgromadzonej przed Nim ludzkości⁹. W przemienieniu dokonało się objawienie bóstwa Chrystusa. Chrystus zawsze był Bogiem, lecz to było zasłonięte przed oczami Jego uczniów. Na Taborze zdjął jakby zasłonę z oczu trzech uczniów i pozwolił im oglądać blask swojego bóstwa. Tej wizji, której doświadczyli trzej apostołowie na Taborze, doświadczą wszyscy ludzie w czasie chwalebego ukazania się Jezusa Chrystusa. W górze Tabor odsłaniają się kontury tej góry, o której mówi Izajasz: „Pan przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę [...]. Zedrze on na tej górze zasłonę, zapuszczoną na twarz wszystkich ludów, i całun, który okrywał wszystkie narody” (Iz 25,6–8). W górze Tabor odsłaniają się również kontury góry, o której mówi Apokalipsa św. Jana: „I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosła, i ukazał mi Miasto Święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga (Ap 21,10–11) Anonimowa góra Izajasza, anonimowa góra z Apokalipsy i góra Tabor są jedną i tą samą – górą eschatologiczną. Na niej dokona się eschatologiczne objawienie. Będzie ono zdarciem zasłony i całunu, który aktualnie okrywają wszystkie narody. Będzie to jakby mega-objawienie. Ujmując chwalebne ukazanie się Jezusa Chrystusa jako mega-objawienie, można określić eschatologię jako objawienie w wypełnieniu historii zbawienia tego, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, czyli tych wielkich rzeczy, jakie Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Byłby to apokaliptyczny model eschatologii. Nie jest to „jedynie słuszny” model. Jak każdy teologiczny model „grzeszy” pewną jednostronnością. Według Kaspera apokaliptyczny model eschatologii sugeruje, że wieczność jest istniejącą od dawna gotową przestrzenią, w którą przy końcu świata w jakiejś uroczystej procesji wkroczą zbawieni. Model ten faworyzuje eschatologię pozahistoryczną, a deprecjonuje eschatologię historyczną, dla której procesja ku wieczności zaczyna się już teraz¹⁰. Na zarzuty Kaspera formułowane pod adresem eschatologii apokaliptycznej próbuje odpowiedzieć reformowany teolog Jürgen Moltmann. Według niego nie można traktować eschatologii apokaliptycznej jako jakiegoś happy endu dla historii człowieka i związanego z nim kosmosu. Biblijna eschatologia apokaliptyczna zna obrazy katastrofy. Nie można ich jednak porównywać z tragiczno-fatalistycznymi i kasandrycznymi apokalipsami świeckimi. Według tych świeckich apokalips siły zniszczenia są obecne w świecie. Od Hiroszimy koniec świata jest możliwy dzięki nuklearnej zagładzie. Od Czarnobyla koniec świata możliwy jest na drodze zagłady ekologicznej. Od czasów gospodarczej globalizacji świata koniec świata może przyjść z powodu uniwersalnej katastrofy ekonomicznej. W przeciwieństwie do tych katastrof, o których mówią świeckie apokalipsy, biblijne ob-

⁹ Orygenes, *Sermo* 70.

¹⁰ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary...*, s. 150.

razy katastrofy mają swoją teologię. Końcowa sytuacja ludzkości i związanego z nią kosmosu będzie odwzorowaniem paschy Jezusa, która była przejściem przez śmierć do zmartwychwstania. Całe stworzenie weźmie udział w tym odwzorowaniu paschy Jezusa¹¹. Eschatologię apokaliptyczną należałoby więc poszerzyć o motyw paschy ludzkości i związanego z nią kosmosu jako odwzorowania paschy Jezusa. Nie jest to trudne zadanie, gdyż Przemienienie odbyło się w trakcie starotestamentalnego Święta Namiotów, na co wskazują słowa Piotra: „postawimy trzy namioty” (Mk 9,5). Święto Namiotów nawiązywało do wędrówki Izraelitów przez pustynię, kiedy to mieszkali w szałasach. Jezus wykorzystał Święto Namiotów, aby zapowiedzieć swoją paschę. Według ewangelisty Łukasza tematem rozmowy Mojżesza i Eliasza z Jezusem jest Jego odejście. Łukasz kreśli ideę tego odejścia. Poprzez sen uczniów łączy Przemienienie z Ogrodem Oliwnym, a poprzez obłok z wniebowstąpieniem. Droga Jezusa do chwały będzie wiodła przez mękę, a zatem śmierć i zmartwychwstanie Jezusa będą nowym wyjściem, czyli nową paschą – przejściem z tego świata do Ojca (J 13,1). Przemienienie więc jest nie tylko objawieniem bóstwa Jezusa, lecz również zapowiedzią Jego paschy. Analogicznie mega-objawienie tego, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, czyli tych wielkich rzeczy, jakie Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9), będzie powiązane z odwzorowaniem paschy Jezusa przez ludzkość i związany z nią kosmos.

„NIEBO NOWE I ZIEMIA NOWA” (AP 21,1)

Przemienienie Pańskie jest również zapowiedzią nowego porządku kosmicznego, który wypełni się podczas chwalebego ukazania się Jezusa Chrystusa. Przemienienie objęło bowiem taki element kosmosu jak góra. Ten nowy porządek kosmiczny jest przedmiotem refleksji wrocławskiego teologa Romana Rogowskiego. Wychodzi on od tego, że Biblia rozpoczyna się od *creatio originalis*, a kończy zapowiedzią *creatio nova*. Podobnie *Credo* rozpoczyna się od stworzenia nieba i ziemi, a kończy zapowiedzią „wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie”. Ten „przyszły świat” odpowiada „wskrzeszeniu umarłych”. To „wskrzeszenie” będzie rozciągnięciem na wszystkich ludzi zmartwychwstania Jezusa. Skoro „przyszły świat” odpowiada „wskrzeszeniu umarłych”, to również na „przyszły świat” zostanie rozciągnięte zmartwychwstanie Jezusa. Ten „przyszły świat” jest już w ciele zmartwychwstałego Jezusa. Jest ono mikrokosmosem przyszłego świata, tak jak ciało ziemskiego Jezusa było mikrokosmosem teraźniejszego świata. Ten mikrokosmos przyszłego świata należy już do „nieba

¹¹ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 146.

nowego i ziemi nowej” (Ap 21, 1). Stwórcza moc Boga sprawi, że – parafrazując prefację za zmarłych – wszechświat się zmieni, ale się nie skończy. Gdy przemienie postać tego świata (1 Kor 7,31), dzięki *creatio nova* stanie się on wiecznie trwały (2 Kor 5,1). *Creatio nova* wypełni więc *creatio originalis*. Według Rogowskiego:

Ponieważ nie tylko dusza, ale i ciało są przeznaczone do wiecznej szczęśliwości, zmartwychwstały i przebóstwiony człowiek do pełnej egzystencji w chwale będzie potrzebował także przemienionego, przebóstwionego środowiska, czyli owych biblijnych „nowych niebios i nowej ziemi” (Ap 21,1) [...]. Zmartwychwstały i przemieniony człowiek otrzyma w momencie Paruzji przemieniony i przebóstwiony wszechświat jako swoje naturalne, czyli odpowiadające jego naturze środowisko¹².

Dom stworzeń z *creatio originalis* stanie się domem harmonijnych relacji stworzeń na wyższym – chciałoby się powiedzieć „prebóstwionym” poziomie. Na ten „prebóstwiony” poziom wskazuje Apokalipsa: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie «Bogiem z nimi» (21,3). O ile przed upadkiem człowieka Bóg przechadzał się po Edenie (Rdz 3,8), o tyle w Nowym Edenie zamieszka wraz ze swoimi stworzeniami.

Ten nowy dom harmonijnych relacji, który wyjdzie z *creatio nova*, będzie dla wszystkich stworzeń, które wyszły z *creatio originalis*. Dla dawnych teologów przepiękna wizja Izajasza, proroka niebios nowych i nowej ziemi, na której ludzie będą żyć szczęśliwie, a zwierzęta drapieżne nie będą szkodzić i zabijać, była tylko poetyckim symbolem czasów mesjańskich lub też przyszłego szczęścia eschatologicznego¹³. Z kolei dla Rogowskiego wizja Izajasza jest rzeczywistością, która wyjdzie z *creatio nova*. Skoro *creatio nova* jest *telos* dla *arche*, który wyszedł z *creatio originalis*, to na „nowym niebie i nowej ziemi” nie może zabraknąć tego wszystkiego, co było w Edenie – nie może zabraknąć żadnego ze współ-stworzeń człowieka. Według Rogowskiego:

Problem zatem jest otwarty przede wszystkim dlatego, że dane Objawienia na ten temat są bardzo skąpe, niejednoznaczne i w pewnym sensie ukryte oraz mają charakter jedynie wniosków teologicznych. Jeżeli więc – dla przykładu – weźmie się pod uwagę obraz „nieba nowego i ziemi nowej” (2 P 3,13; Ap 21,1), następnie „odnowienie wszystkich rzeczy” (Dz 3,21), a także „odrodzenie wszystkich stworzeń” (Mt 19,28) – to można zaryzykować twierdzenie, że w odnowionym świecie będą także zwierzęta¹⁴.

¹² R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 113.

¹³ W. Granat, *Eschatologia*, Lublin 1962, s. 297.

¹⁴ R. Rogowski, *Zwierzęta – nasi mniejsi bracia*, „Więź” 7 (477) 1998, s. 15.

Przemawiają za tym również dwie racje spekulatywne: człowiek poprzez swoje ciało ma wspólną etiologię ze zwierzętami, ponieważ człowiek i zwierzęta pochodzą „z prochu ziemi”, oraz człowiek i zwierzęta po wielkim upadku w raju mają wspólny los – „poddanie marności”¹⁵. Pochodzenie człowieka i zwierząt „z prochu ziemi” oraz ich wspólny los – „poddanie marności” – przemawiają więc za tym, że w „przyszłym świecie” człowiek odnajdzie wszystkie swoje współ-stworzenia. Komunia stworzeń, która wyszła z *creatio originalis*, w niczym nie zostanie uszczuplona w *creatio nova*, tylko zostanie podniesiona na wyższy poziom.

Dla Rogowskiego nowy porządek kosmiczny, który wypełni się podczas chwalebego ukazania się Pana naszego, Jezusa Chrystusa będzie nie tylko obejmował kosmos i wszystkie stworzenia, lecz także będzie objawiał zbawionym Boga. Bóg będzie się więc objawiał zbawionym nie tylko poprzez wizję uszczęśliwiającą lub człowieczeństwo Chrystusa, lecz także poprzez kosmos. Według Rogowskiego „to środowisko, które dzisiaj stanowi miejsce i znak obecności Boga pośród ludzi, obecności ukrytej i niewidzialnej, w Paruzji stanie się miejscem obecności Boga, obecności Chrystusa – widzialnej i odsłoniętej, którą Apostoł określa jako «twarzą w twarz» (1 Kor 13,12)”¹⁶. Rogowski opowiada się więc za diafanią, czyli poglądem, według którego nowy porządek kosmosu będzie również objawiał Boga. W tej diafanii swoją pełnię osiągnie objawienie kosmiczne, które z kosmosu czyni transparent Boga. Dla zbawionych oczywistym będzie to, że „Niebiosą głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza” (Ps 19,2).

Poglądy Rogowskiego można określić mianem eko-eschatologii. Jest ona częścią jego teoekologii, która według definicji wrocławskiego teologa jest „teologiczną nauką o nadprzyrodzonym, Bożym środowisku, w którym człowiek żyje, a którego znakiem, niejako sakramentem, jest jego środowisko naturalne”¹⁷. Eko-teologia Rogowskiego, będąca częścią jego teoekologii, oryginalnie interpretuje powtarzaną przez wielu teologów tezę, że „ucieleśnienie jest kresem wszelkich Bożych dzieł”.

RELACJA CZAS I WIECZNOŚĆ

Eschatologia dotycząca megabjawienia „wielkich rzeczy”, które Bóg przygotował tym, którzy Go miłują, o których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, uprawiana jest w czasie i dlatego wszystko ujmuje w czasie. Teolog nie ma doświadczenia tego, co poza czasem

¹⁵ Tamże.

¹⁶ R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 113; zob. tenże, *Teoekologia*, Kraków 2002, s. 354–384.

¹⁷ R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 113.

i dlatego nawet pojęcie wieczności definiuje w kategoriach czasu. Przykładem jest definicja Boecjusza: „wieczność jest to jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia”¹⁸. Definicja wieczności sformułowana przez Boecjusza potwierdza, że czas wydaje się największym problemem dla eschatologii. Na to, co wieczne, teolog patrzy z perspektywy czasu, a nie wieczności. Nie ma bowiem doświadczenia wieczności.

Problem wzajemnych relacji pomiędzy czasem a wiecznością próbuje rozwiązać wrocławski teolog Piotr Liszka. Podkreśla on, że „słowo «czas» występuje w każdej refleksji teologicznej dotyczącej więzi świata doczesnego z nadprzyrodzonym. Takimi zagadnieniami są np. początek i koniec świata [...]”¹⁹. Teologowie, podejmując zagadnienia, w których do głosu dochodzi czas, pozostają przy tradycyjnym modelu czasu jako prostej skierowanej ku przyszłości. Jak podkreśla Liszka, teologowie „ignorują” nowe modele czasu wypracowane przez współczesną fizykę. Fizyka zaś odeszła od Newtonowskiej mechaniki, w której czas był, obok przestrzeni, absolutnym elementem tworzącym swego rodzaju ramy, czy też scenę dla całego wszechświata. W tych ramach, czy na tej scenie, rozgrywały się wszystkie zdarzenia. Nic nie mogło istnieć poza czasem. Czasowość wszystkiego była uniwersalnym atrybutem wszechświata. Pozycję czasu w mechanice Newtonowskiej podważyła dwudziestowieczna fizyka. Najpierw szczególnie teoria względności Einsteina podważyła absolutną równoczesność zdarzeń, a także uzależniła tempo upływu czasu od stanu ruchu obserwatora. Później ogólna teoria względności włączyła w to wszystko grawitację. W wyniku tego zabiegu pole grawitacyjne zostało utożsamione z zakrzywieniem czasoprzestrzeni. Grawitacja zaczęła oddziaływać na czas. Bynajmniej nie ostatnia teoria na temat czasu pochodzi z mechaniki kwantowej, w której czas przestaje być jednoznacznie okre-

¹⁸ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, Warszawa 1962, V, 6. W krótkim traktacie Boecjusza zatytułowanym *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?* znajdujemy takie uzupełnienie rozumienia wieczności: „Orzekane zaś o Bogu wyrażenie «jest zawsze» oznacza właśnie coś jednego, jak gdyby był On przez całą przeszłość, jest, jakkolwiek można by to rozumieć, w całej terażniejszości, będzie w całej przyszłości. Zdaniem filozofów «zawsze» można odnieść do nieba i pozostałych niezniszczalnych ciał, ale w odniesieniu do Boga nie rozumie się tego w ten sposób. Otóż Bóg jest zawsze, ponieważ «zawsze» jest w Nim czasu terażniejszego, a między terażniejszością naszego świata, którą jest «teraz», a terażniejszością Bożą jest wielka różnica. Biegący jakby czas tworzy nasze «teraz» i tworzy wiecznotrwałość (*sempiternitas*), Boże zaś «teraz» trwa i nie porusza się, i stoi, a stanowi wieczność (*aeternitas*). Jeśli do słowa «wieczność» dołączysz «zawsze», otrzymasz nieprzerwany i nieustanny, a przez to ciągły bieg owego «teraz», a to jest wiecznotrwałością (*sempiternitas*)” (Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 67–69); zob. R. Mordarski, *Wszechwiedza a wieczność*, „Filo-Sofija” 19 (2012) 4, s. 99–115.

¹⁹ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 202.

ślony. W świecie kwantów²⁰ strzałka czasu wcale nie musi wskazywać przyszłości. Może się cofać. A czasem może się zacinać. Liszka postuluje, aby te nowe modele czasu wykorzystać w badaniach teologicznych²¹. Przykładowo, odnosi fizykalne koncepcje czasu do biblijnego końca świata, który jest misterium jego przejścia do wieczności. W tradycyjnym modelu przedstawiającym czas jako linię prostą należałoby przejście świata do wieczności ujmowano jako wyjście poza obecną postać historii. Liszka tradycyjny model czasu zastępuje współczesnym modelem czasu. Jak pisze:

Fizyka współczesna konstruuje przykłady modeli czasu, które przyjmują istnienie w świecie struktur poza dającym się mierzyć czasem chronologicznym. Opisywane procesy znajdują też się po tej stronie, jeszcze przed ostatecznym przejściem na drugą stronę, ale już nie funkcjonują w nim obecnie istniejące prawa dotyczące czasu. Model taki nie zawiera w sobie punktu końcowego. Nie istnieje koniec czasu jako jakiś jeden punkt. Końcówka czasu to najpierw jakaś jego deformacja, zakrzywienie, a następnie dojście do sytuacji, w której choć jeszcze ten świat istnieje, to jednak nie jest możliwa jakakolwiek jego obserwacja. Tak więc „końcówka” czasu wymyka się spod refleksji nauk fizykalnych²².

Ponieważ fizyka nie potrafi dotrzeć do tego ostatecznego styku czasu i wieczności, dlatego Liszka stwierdza: „Tylko Bóg wie, jak styka się czas z wiecznością”²³. W tym stwierdzeniu Liszka już na płaszczyźnie teologicznej rozpatruje przemianę ludzi i przemianę kosmosu, odwołując się do Przemienienia Pańskiego:

Obrazowo zapoczątkowanie ostatniego „punktu osobliwego” oraz paruzji można by porównać do wydarzenia na Górze Tabor. Jezus Chrystus przemienił się, gdy uczniowie spali. Spozręgli oni Jezusa już przemienionego, w blasku chwały. Podobnie też ostateczne przebudzenie nie będzie już należało do tego świata²⁴.

Prowadzone przez Liszkę badania nad wpływem koncepcji czasu na refleksję teologiczną pokazują, że fizykalne koncepcje czasu mogą otworzyć nowe perspektywy przed teologią, poszerzając jej pole badawcze. Jednak tym badaniom zagraża pewna metodologiczna niespójność polegająca na przeskoku z płaszczyzny nauk przyrodniczych na płaszczyznę nauk teologicznych. Obydwie nauki mają odrębną

²⁰ Kwant to najmniejsza porcja, w jaką może się zmienić dana wielkość fizyczna określonego układu fizycznego.

²¹ P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie...*, s. 201.

²² Tamże, s. 188–189.

²³ Tamże, s. 194.

²⁴ Tamże, s. 195.

metodologię i dlatego na gruncie dogmatyki argumenty zaczerpnięte z nauk przyrodniczych nie mogą stanowić argumentów za jakąś tezą lub przeciw jakiejś tezie. Przykładowo, fizykalne koncepcje czasu nie mogą niczego uzasadniać i niczego podważać na gruncie eschatologii. Fizykalne koncepcje czasu mogą natomiast poszerzyć pole badawcze eschatologii. Ostatecznie więc przed eschatologiczną ostatecznością problem wzajemnych relacji czasu i wieczności należy ustalać na gruncie teologii, w tym także teologii Przemienienia Pańskiego, którą przywołuje Liszka. Idąc za inspiracją Liszki, można rozwinąć tę teologię. Trzej apostołowie chcieli postawić trzy namioty, a więc chcieli pozostać na Taborze. Zamiar postawienia namiotów przez Piotra został jednak odrzucony: „Nie wiedział bowiem, co mówi” (Łk 9,33). W tym odrzuceniu pomysłu Piotra można widzieć odrzucenie próby uwiecznienia czasu, a więc ujmowania wieczności jako potem w postaci zawsze. Skoro jednak żyjący w czasie trzej uczniowie doświadczyli wieczności, to należałoby odrzucić rozdzielanie wieczności i czasu. Można by zatem przyjąć jakąś synchronizację czasu z wiecznością. Ta synchronizacja nie oznaczałaby pochłonięcia czasu przez wieczność, lecz jakąś jego przemianę. Być może tę przemianę czasu można by oddać za pomocą słowa *Ἐπέκτασις* i powiedzieć, że dla bytów temporalnych przemieniony czas będzie wędrówką poprzez coraz to nowe początki w wiekuistym Bogu. Byłaby to jakaś analogia do misterium Wcielenia: „Bóg – lecz i człowiek przecie”. Dla bytów temporalnych paradoks ten można by oddać słowami: wieczność, a jednak czas przecie – czas przemieniony w *epektasis*.

PODSUMOWANIE

Kasper wyróżnia trzy modele eschatologii: apokaliptyczny, teologiczny i proroczy. Przedstawiony model apokaliptyczny nie jest więc „jedynie słusznym” modelem. Różni się on jednak od krytykowanego przez Kaspera modelu apokaliptycznego, preferowanego przez Johanna Weissa (1863–1914) i Alberta Schweitzera (1875–1965). Obydwaj protestanccy teologowie trzymali się bezpośrednich wypowiedzi Nowego Testamentu, który na temat eschatologicznej przyszłości wypowiadał się w stylu literatury apokaliptycznej. Zaprezentowany model eschatologii apokaliptycznej bazuje na Przemienieniu Pańskim. Ono objawia *in nuce* te „wielkie rzeczy”, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2,9). Tych „wielkich rzeczy” doświadczyło na Taborze trzech apostołów i dlatego chcieli na nim pozostać: „dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty” (Mt 17,4). Jest zatem Przemienienie Pańskie – jak to napisał Tomasz z Akwinu – „tajemnicą drugiego odrodzenia”, bo „W Przemienieniu została zawczasu ukazana jasność przyszłej

chwały”²⁵. Apokaliptyczny model eschatologii jakby przystaje do nauczania Apostoła Narodów: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga” (Ef 2,8). Piotr ma świadomość, że pozostanie na Taborze zależy od Jezusa i dlatego mówi: „jeśli chcesz” (Mt 17,4).

W dobie przeceniania ekologii i tworzenia z niej jakiejś ideologii ekologizmu trzeba ukazywać eko-eschatologię. Ukazuje ona, że tylko przywrócenie harmonijnych relacji z Bogiem jest podstawą harmonijnych relacji pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy ludźmi i ich współ-stworzeniami. Brak tej harmonii powoduje dysharmonię pomiędzy ludźmi a ich współ-stworzeniami. Ekologia ma więc również wymiar teologiczny.

Fizykalne koncepcje czasu poszerzają pole badawcze eschatologii na temat relacji czasu do wieczności. Jednak rozwiązanie tego problemu należy do teologii. Przemienienie Pańskie może być przyczynkiem do rozwiązania tego problemu. Sugeruje ono jakąś przemianę czasu, który dla bytów temporalnych byłby niekończącą się wędrówką poprzez coraz no nowe początki w wiekuistym Bogu. W czasie tej eschatologicznej wędrówki niewyczerpana tajemnica Boga objawiałaby się zbawionym w coraz to nowym świetle.

Teologiczne rozprawy o „wielkich rzeczach”, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć”, chronią chrześcijaństwo przed wtopieniem w cele doczesne i tym samym przed utratą „chrześcijańskości”. To chrześcijańska eschatologia ma inspirować świat, a nie świeckie eschatologie chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo ma świetlaną eschatologię od światła Taboru, którą Angelus Silesius (1624–1677) w swoim poemacie *Zmysłowe opisanie czterech ostatnich rzeczy* (*Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge*) oddał następująco:

To światło nie pochodzi od światła księżyca,
ani od promieni słonecznych.
Nie spada od błyskawicy,
nie można go n malować.
To jest światło chwały
niezachodzącego słońca,
przezroczysty płomień samego Boga
i jego woń²⁶.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, 45, 4.

²⁶ Dies Licht kommt nicht vom Mondenschein./ Nicht von der Sonnen Strahlen./ Es fällt auch nicht vom Blitz hinein./ Der alls im Hui kann malen./ Es ist das Licht der Herrlichkeit./ Die wesentliche Sonne./ Die Flamme der Durchläuchtigkeit./ Gott selbst und seine Wonne

BIBLIOGRAFIA

- Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, Warszawa 1962.
- Caritas Christi urget nos. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022.
- Ferdek B., *Eschatologia Taboru. Reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wrocław 2005.
- Granat W., *Eschatologia*, Lublin 1962.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998.
- Moltmann J., *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995.
- Mordarski R., *Wszechwiedza a wieczność*, „Filo-Sofija” 19 (2012) 4, s. 99–115.
- Overbeck F., *Finis Christianismi*, Warszawa 2014.
- Piękna dama teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. W. Wołyniec, J. Froniewski, Wrocław 2016.
- Rogowski R., *Teoekologia*, Kraków 2002.
- Rogowski R., *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986.
- Rogowski R., *Zwierzęta – nasi mniejsi bracia*, „Więź” 7 (1998) 477, s. 11–21.
- Schwab K., Malleret T., *Covid-19: The Great Reset*, Leipzig 2020.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, Przemienienie Pańskie, reintegracja kosmosu, czas, wieczność

PROBLEMS OF CONTEMPORARY ESCHATOLOGY IN THE REFLECTION OF WROCLAW THEOLOGAINS: ROMAN ROGOWSKI AND PIOTR LISZKA

Summary

The presented model of apocalyptic eschatology is based on the Transfiguration. It reveals “in nuce” those “great things” which “eye has not seen, nor ear heard, nor entered into the heart of man” (1 Cor 2:9). These “great things” were experienced by the three Apostles on Tabor and therefore they wanted to stay there: “it is good that we are here; if you want, I will put up three tents here.” In the era of overestimating ecology and creating some ideology of ecology from it, eco-eschatology must be shown. It shows that only the restoration of harmonious relations with God is the basis for harmonious relations between people and between people and their co-creatures. The lack of this harmony causes disharmony between humans and their co-creatures. So ecology also has a theological dimension. Physical concepts of time broaden the research field of eschatology in the sub-

ject of the relationship between time and eternity. However, the solution to this problem belongs to theology. The Transfiguration of the Lord may be a contribution to solving this problem. It suggests some transformation of time, which for temporal beings would be an endless journey through ever new beginnings in the eternal God. During this eschatological journey, the inexhaustible mystery of God would be revealed to the redeemed in ever new light.

Keywords: Apocalypse, Transfiguration, reintegration of the cosmos, time, eternity