

m y ś l t e o l o g i c z n a

AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

ESCHATOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU



Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

Część pierwsza

**ESCHATOLOGIA POWSZECHNA
NOWEGO TESTAMENTU**

WSTĘP DO CZĘŚCI PIERWSZEJ

1. ESCHATOLOGIA WEDŁUG PORÓWNAWCZEJ HISTORII RELIGII

Eschatologia, według źródłosłowa¹ nauka o rzeczach ostatecznych, występuje we wszystkich religiach świata, jak to rejestruje porównawcza historia religii. Na tle jej danych łatwiej będzie ująć odmienną od innych religii specyfikę eschatologii objawionej w Nowym Testamencie.

Eschatologię ze względu na przedmiot, a więc na to, kogo lub czego dotyczy, zwykło się dzielić na:

1. jednostkową, czyli indywidualną, która traktuje o losach pośmiertnych każdego człowieka;

2. powszechną – odnoszącą się do całej ludzkości, a potem do całego wszechświata.

Podział ten, logicznie poprawny i operatywny, nie da się jednak zastosować przy zobrazowaniu objawionej eschatologii Nowego Testamentu jako właściwa, „ostra” według metodologii, klasyfikacja. Można bowiem postrzec na styku obydwóch tych działów częściowe ich pokrywanie się w kilku punktach. Ze względów jednak praktycznych idziemy za tym podziałem, ograniczając się w pierwszym rozdziale do danych eschatologii powszechnej.

Według danych porównawczej historii religii eschatologia jednostkowa, czyli indywidualna, daje różne odpowiedzi na temat losu pośmiertnego poszczególnych ludzi. Bądź więc roztacza perspektywy życia szczęśliwego w idealnej jakiejś krainie – są to u Greków i u Rzymian *Pola Elizejskie*, kontrastujące z tym, co pod ziemią zwie się *Hades* czy *Orcus*, w islamie i u Indów występuje *Raj*, u Germanów *Walhalla*, u Indian *Wielkie Łowy*, bądź jak w hinduizmie i buddyzmie zakłada wiarę w wędrówkę dusz (*samsara* – do-

¹ ἔσχατος (*eschatos*) – ostatni, ostateczny, λόγος (*logos*) – omówienie.

słownie „bieg w krąg”) lub, jak tylko w buddyzmie, celem jest *nirvana*, szczęśliwość polegająca wręcz na zaniku życia indywidualnego.

W eschatologii zaś powszechnej wysuwa się na czoło temat końca świata. Koniec ten ma nastąpić na skutek rozmaitych przyczyn o rozmiarach kosmicznych, jak np. pożar lub odwrotnie: zimno, potop czy spadanie gwiazd. Po takim końcu nadejdzie nowe stworzenie. Według „mitu wiecznego powrotu”² ta zmiana dokonuje się cyklicznie w rytmie podobnym do następstwa pór roku. Idą więc po sobie wieki: złoty, srebrny, brązowy i w końcu żelazny, po którym wraca znów złoty. Na gruncie literatury rzymskiej utrwaliłi te wierzenia o cyklach znani nam z czasów szkolnych poeci Owidiusz i Wergiliusz.

Nadto w niektórych religiach wprowadzenie szczęśliwej epoki końcowej wiąże się z osobą jakiegoś zbawcy, który ją zainauguruje. W perskiej religii Zaratusztry są nimi zbawcy, jego potomkowie i następcy w posłannictwie, z których zwłaszcza jeden, Saoszijant, wprowadzi ład zgodny z wolą dobrego boga Ahura Mazdy. W buddyzmie podobne zadanie ma ostatni *avatar* (tzn. wcielenie) boga Wisznu jako Buddha Maitrei Kalki, a u mahometan szytów – Mahdi.

Powyższy sumaryczny przegląd danych porównawczej historii religii pozwala już postrzec pierwszą cechę, jaką wyróżnia się objawiona w Piśmie Świętym eschatologia. Mianowicie opiera się ona na linearnej koncepcji czasu, nie zaś na cyklicznej, właściwej dla świata greckiego i rzymskiego, i dlatego w ujęciu biblijnym rzeczy ostateczne nastąpią raz jeden na końcu czasów. O tym będzie mowa szczegółowo niżej, w podrozdziale 3.

Dalej – przechodząc już do powszechnej świadomości wierzących chrześcijan – eschatologia biblijna różni się pod względem proporcji omawianego materiału, a także stawianych akcentów, od tej, którą znamy z katechizmów. Zazwyczaj wylicza się w nich tylko cztery elementy eschatologii indywidualnej: śmierć, sąd, niebo, piekło. Tymczasem w biblijnej eschatologii można – nie wykraczając poza dane Pisma Świętego – odnaleźć cztery inne wielkie tematy, ściśle ze sobą powiązane, co jest znamienne, już chrystocentrycznie. Są to: 1) dwa przyjscia Mesjasza, z których drugim jest ostateczna paruzja Chrystusa, 2) życie pozagrobowe jednostki w Chrystusie, 3) koniec dramatu całej ludzkości z chwilą ostatecznej paruzji Chrystusa, 4) powszechna w Chrystusie przemiana całego kosmosu.

Całość eschatologii obu Testamentów, w miarę tego jak posuwa się ona etapami, podlega trzem prawom nazywanym w teologii francuskiej (L. Bouyer) prawami ciągłości, rozwoju i transpozycji. Ciągłość dotyczy nieprzerwa-

² Tytuł książki M. ELIADE, *Le mythe de l' éternel retour*, Paris 1949 (wyd. pol. 1960).

nego biegu narastających nowych danych, rozwój – to ich postęp, widoczny w tym, że każde stadium następne jest doskonalsze od poprzedniego, wreszcie transpozycja w ramach rozwoju jest procesem rosnącego uduchowania aż do zamiany tego, co doczesne, na to, co wieczne, bo transcendentne.

2. ESCHATOLOGIA STAREGO TESTAMENTU W ZARYSIE³

Eschatologia Nowego Testamentu jest dalszym ciągiem i wydoskonalonym etapem wszystkiego tego, co na temat rzeczy ostatecznych zapowiadał Stary Testament. Stąd też nie można zrozumieć nauczania eschatologicznego Jezusa Chrystusa i Jego apostołów bez uwzględnienia tych wszystkich założeń, jakie w tej sprawie przekazał Stary Testament. A był on przede wszystkim religią, jak to się określa często, „Wielkiej Obietnicy”. Ją to otrzymała cała ludzkość najpierw w raju w postaci zapowiedzianego zwycięstwa nad wężem (Rdz 3, 15), potem w osobie Noego i przez naprawę następstw potopu, w postaci zawartego z nim *przymierza* (Rdz 7, 6; 8, 21; 9, 9. 15nn).

Natomiast przyszły Lud Boży, Izrael, otrzymał bardziej szczegółowe Boże obietnice realizujące się w *Abrahamie*³. Izrael odtąd wciąż żyje przyszłością, w której mają się one ziścić etapami. Ich kolejność – to jakby kamienie milowe doczesnej historii Izraela, przez którą posuwa się naprzód Boży plan zbawienia aż do końca sięgającego wieczności.

Zanim w następnym rozdziale przyjrzymy się szczegółowym prawdom objawionym Starego Testamentu o czasie zbawienia, już tutaj warto zarysować rozwój eschatologii powszechnej zależny od dziejów i doświadczeń Izraela. Obejmuje ona następujące najogólniejsze działy i etapy, w których dostrzega się nieustannie prawo ciągłości i rozwoju. Podział przy tym na eschatologię powszechną i jednostkową jest uprawniony już na gruncie Starego Testamentu, z tym jednak, że ta pierwsza jest o wiele szerszej rozbudowana i znacznie wcześniej się pojawia w Objawieniu. Tego rodzaju pierwszeństwo spraw wspólnotowych i powszechnych przed jednostkowymi przejdzie dziedzictwem także na Nowy Testament.

³ Por. J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix-en-Provence 1947, 167-177; Th. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen Kreis Moers 1956, 302-322; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin⁵1969, 108-133; P. DACQUINO, *Il messaggio escatologico dei profeti ebrei e i primi capi della Genesi*, w: *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia 1966, 21-34; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, Brescia 1972, I, 21-146. Por. Rdz 12, 2n; 15, 1-5. 13-21; 17, 1-21; 18, 9-15; 22, 16-18.

Religia Izraela oparta jest na kolejnych Bożych obietnicach; jest religią oczekiwania lepszej przyszłości w związku z pojawieniem się Mesjasza. Jego spodziewane i wyczekiwane nadejście jest interwencją najpierw dziejową, ale w dalszej perspektywie także powszechną, aż wreszcie kosmiczną. Stąd można mówić w Starym Testamencie o dwóch eschatologiach: historyczno-mesjańskiej i ogólno-mesjańskiej, przy czym w tej ostatniej związek z historyczną osobą Mesjasza nie zaznacza się we wszystkich tekstach (S. Zedda). Podobnie teksty eschatologii jednostkowej w Izraelu rzadko wiążą się wyraźnie ze zbawieniem mesjańskim.

Biorąc pod uwagę rozwój idei eschatologii zbiorowej, wyróżnić można następujące jej etapy realizacji (Th. C. Vriezen):

1. Preeschatologia – to faza wstępna. Odnosi się ona do prowadzenia Izraela przez Jahwe do Ziemi Obiecanej, *która opływa w mleko i miód* (Wj 3, 17). To *kraj Kanaan* (Wj 6, 4). Osiągniętym już doświadczalnie kresem tego etapu jest teokracja zorganizowana tam przez króla Dawida. Obietnice i nadzieje odnoszą się do dziejów z pewnością jeszcze doczesnych, nadto mają zabarwienie wyraźnie polityczne, wiążąc się ze świetnością jego dynastii. Tron Dawidowy ma być trwały *jak dni nieba* (Ps 89[88], 30). Gdy jednak potem w dziejach okazało się, że Izrael ze swoją Dawidową monarchią jako kontrahent przymierza zawiódł na skutek swej niewierności względem Jahwe, co zresztą przewiduje tenże psalm mesjański, otwarły się przed Ludem Bożym nowe, dalsze perspektywy eschatologii.

2. Protoeschatologia zaczyna się od innej niż dotąd wizji Ludu i Królestwa Jahwe. Znaleźć ją można u Proto-Izajasza, Amosa, Jeremiasza, u których pojawia się idea *Reszty* Izraela, świętej i wiernej. Ona ma zapewnione *zbawienie*. W tej fazie pojawia się mesjańska idea zbawienia w znaczeniu już nie politycznym, lecz moralnym. Faza ta nie trwa długo i niemal w następnym pokoleniu przechodzi w kolejną.

3. Eschatologia bliskiej realizacji pojawia się u Deutero- i Tritto-Izajasza oraz u Ezechiela. Po zupełnej klęsce teokracji w jej dotychczasowej postaci królewskiej prorocy ci zapowiadają bliską, radykalną zmianę i uniwersalizm religii Jahwe. Ta przyszłość już nie nosi na sobie znamion osiągnięć politycznych, gdyż będzie to wyłącznie dzieło *ręki Jahwe*⁴. Nadto tajemnicza ekspiacja, której dokona *Sluga Jahwe*, swoimi skutkami moralnymi obejmie także pogan⁵. Dalsze jednak doświadczenia dziejowe, już po powrocie z niewoli, który na początku zdawał się być początkiem ery szczęśliwości,

⁴ Iz 41, 20; 44, 24-28; 46, 6n; 51, 6-11; 65, 17n; 66, 22.

⁵ Iz 49, 6n; 52, 15; 53, 10nn.

wykazały względność owych osiągnięć. To stało się dla zawiedzionych bodźcem do szukania jeszcze innych, dalszych i wznioślejszych perspektyw.

4. Eschatologia transcendentna znajduje swój wyraz w apokaliptyce kanonicznej, na czele z Księgą Daniela. Operuje ona obrazami i ideami, w których można zauważyć – przynajmniej w sposobie formułowania pojęć – wpływy dualizmu perskiego i greckiego po Platonia. Znamioną cechą eschatologii powszechnej Starego Testamentu, nieobecną w innych religiach, jest to, że trzyma się ona ludzkich dziejów. Na tę jej cechę złożyły się dwa czynniki: objawiona religijno-moralna koncepcja Boga osobowego, który zawiera przymierze ze swoim ludem, a przez niego z całą ludzkością, oraz trzeźwa ocena rzeczywistości doczesnej, która nie jest zdolna zaspokoić aspiracji ducha ludzkiego.

Odpowiednio do takiej koncepcji Boga i zgodnie z poprzednio podanymi etapami ewolucji eschatologii Starego Testamentu znajdziemy w niej prawdy odnoszące się na pierwszym miejscu do Izraela, a potem całego rodu ludzkiego jako jednej wielkiej całości.

Pierwszoplanowym tematem jest *Dzień Jahwe* (יְוֹם יְהוָה – *jôm JHWH*), dzień Jego triumfu i sądu, który ma sprawować tak nad narodami pogańskim, jak nad Izraelem. Przy tym ludy pogańskie po swoim nawróceniu wejdą do powszechnego królestwa Jahwe. Ów *Dzień Jahwe* ma wprawdzie wymiary kosmiczne, jak tego dowodzi głoszona przez proroków przemiana przyrody wraz z zapanowaniem na ziemi iście rajskiego pokoju, ale – biorąc pod uwagę wszystkie dane – ów dzień nie jest punktem docelowym w dziejach zbawienia, lecz raczej z r o t n y m. Jest to mianowicie początek nowego rodzaju istnienia. Nowa egzystencja oparta będzie na n o w y m i w i e c z n y m p r z y m i e r z u. Będzie je cechować powszechna znajomość Jahwe wraz z chęcią należenia do Niego. Z tą radykalną przemianą egzystencji wiąże się ściśle zapowiedziana zagłada śmierci, sprowadzonej ongiś przez rajski upadek. Można by to wszystko określić precyzyjnymi terminami łacińskimi: *restitutio ad integrum et novum*.

Wieczne królestwo Jahwe, po jakimś powszechnym zmartwychwstaniu, wprowadzi *Syn Człowieczy*, który łączy w sobie harmonijnie rysy zbiorowe i jednostkowe, tzn. Jego postać jednostkowa reprezentuje również Lud Boży, a zarazem, należąc do sfery boskiej, stanowi „jakby rodzaj wcielenia chwały Bożej” (A. Feuillet) i – oczywiście z naszego dzisiejszego stanowiska już po objawieniu nowotestamentowym – stanowi zapowiedź zbawczego Wcielenia Słowa Bożego. W ten oto sposób eschatologia historyczno-mesjańska kończy się ogólną i powszechną, kosmiczną. Tak więc Stary Testament ujmuje w końcu całościowo czasy mesjańskie jako *eschaton*, z tym zastrzeżeniem, że będą one trwały wiecznie, gdyż eon mesjański z pewnością prze-

trwa chwilę sądu ostatecznego. Jak – bliżej nie wiadomo, gdyż tej perspektywy sądu, jaką my dziś mamy dzięki objawieniu Nowego Testamentu o paruzji, wówczas jeszcze nie było.

Do perspektyw jednak królestwa mesjańskiego eschatologicznego należą również prawdy eschatologii jednostkowej. Nakreślimy ją sumarycznie jedynie dla dopełnienia informacji wstępnych, bez których nie wyszłoby na jaw *novum* naszej pełnej eschatologii Nowego Testamentu.

Eschatologia jednostkowa Starego Testamentu, która dotyczy także pogan, nie stanowi zwartego systemu pojęciowego i nie zawiera objawienia definitywnego. Nadto liczyć się trzeba z niedokładnością wyrażen semickich, niezupełnie pokrywających się z naszą terminologią, która wywodzi się z greckiego systemu pojęciowego. Wreszcie rozwój tej eschatologii jest stopniowy i powolny. Człowiek według tych danych jest jedną całością, ale bynajmniej nie pojętą monistycznie, materialistycznie. Człowiek nie umiera cały, ale też bez ciała nie ma swej pełnej osobowości. I tak na pierwszym etapie objawienia zmarli bytują w *Szeolu* jako *cienie* (אֲשֵׁרִים – *r^{fa}'im*, dosłownie „słabi”), a więc bez jakiegokolwiek działalności, bez pamięci o tym, co było, bez możliwości chwaleń Boga (Iz 38, 9). Znacznie później powstaje przekonanie, że sprawiedliwi mogą tam się modlić za żyjących na ziemi, *za lud i za miasto święte*, jak to czyni *Jeremiasz, Boży prorok* (2 Mch 15, 12-16). Prawda o szczęśliwej *nieśmiertelności* pojawia się jasno dopiero w etapie końcowym w Księdze Mądrości (Mdr 1, 15; 2, 23; 5, 1-23). Zgodnie z zawartym w niej pojęciem zróżnicowanej odpłaty pośmiertnej – innej dla sprawiedliwych, a innej dla złych – w pozakanonicznej literaturze judaizmu wysnuto zupełnie poprawny wniosek, że *Szeol* dzieli się na dwie części. I tak miejsce przebywania sprawiedliwych (*Gan-Eden, ogród Eden, czyli raj lub łono Abrahama*) oddzielone jest od *gehenny*, miejsca potępienia grzeszników, do czego nawiąże Jezus w przypowieści o *bogaczu i Łazarzu* (Łk 16, 19-31). U końca objawienia starotestamentowego, na etapie eschatologii transcendentnej, pojawia się ogólnomesjańska idea powszechnego zmartwychwstania: *wielu zbudzi się do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie* (Dn 12, 2n; por. 2 Mch 12, 43nn). Ta ostatnia prawda z zakresu eschatologii powszechnej przynajmniej pośrednio postuluje więź z eschatologią jednostkową Starego Testamentu. „W pewien sposób także eschatologia indywidualna jest mesjańska. Los jednostek jest związany z losem Ludu, a ten z kolei – z Mesjaszem” (S. Zedda). W pełni ta więź ujawni się w eschatologii Nowego Testamentu, ale dopiero dzięki jej wyraźnemu uzależnieniu w obu płaszczyznach – zbiorowej i jednostkowej – od zmartwychwstałego Chrystusa.

Podsumowując sens eschatologii Starego Testamentu, można ją określić jako wiarę w to, że dzieje tak narodów, jak jednostek są w ręku Boga, który

im wyznaczył kres. A jest nim nie tyle koniec dziejów, ile osiągnięcie etapu doskonałego, w pełni królewskiego władania Boga nad ludźmi.

3. SPECYFIKA NOWOTESTAMENTOWEJ ESCHATOLOGII: CHRYSZTUS A CZAS⁶

Nowy Testament w swej eschatologii suponuje Stary, ale go przekracza zarówno pod względem bogactwa tematów, jak i doskonałości tego wszystkiego, co zapowiada. Sponuje mianowicie religijną koncepcję czasu, od której musimy zacząć, chcąc zrozumieć obie eschatologie następujące po sobie.

Bóg objawienia biblijnego, jakkolwiek transcendentny, wkracza *in medias res* ludzkiej historii inaczej niż zakładała koncepcja działania bóstwa według Platona czy Arystotelesa. „Bóg Biblii jest oglądany poprzez swoje ingerencje w sprawy tego świata, co sprawia, że historia w ogóle staje się historią świętą”⁷.

Pierwsza karta Biblii zaczyna się od słów: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1, 1). Zatem Bóg istniał przed czasem. To zaś, co będzie się działo w czasie, jest stopniowym rozwojem zbawczego planu powstałego *przed założeniem świata* (Ef 1, 4), a więc i przed początkiem czasu. Czas więc w Piśmie Świętym ma wymiar sakralny, już widoczny zaczątkowo w szczególnych *czasach świętych* (Kpł 23, 2) Starego Przymierza, a w pełni ujawniony w Nowym – o czym niżej będzie mowa. Boża wieczność (עולם – *'olam*) jest przed początkiem ludzkiego czasu, a także będzie celem ostatecznym dziejów ludzkości. Z sakralnego charakteru czasu wynika to, że wielkie Boże interwencje dziejowe nie są czymś wyłącznie przeszłym: mają one swoją teraźniejszość, ilekroć się je przeżywa jako dni święte, co najdobitniej ukazywała Pascha Izraelitów. U nich każdy obchodzący ją miał się czuć jakby współczesnym pokoleniu Wyjścia i tej pierwszej Paschy, odprawionej jeszcze pod wodzą Mojżesza w Egipcie⁸. „Stąd dzieje zbawienia z punktu widzenia czasu nie są równoznaczne z wciągnięciem poszczególnych zbawczych

⁶ Magistralnym, bynajmniej nie przedawnionym opracowaniem tego tematu jest monografia: O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel – Paris 1947; wersja niemiecka wydana tamże: *Christus und Zeit*. Po polsku na ten temat wyszła krótka monografia: A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2001.

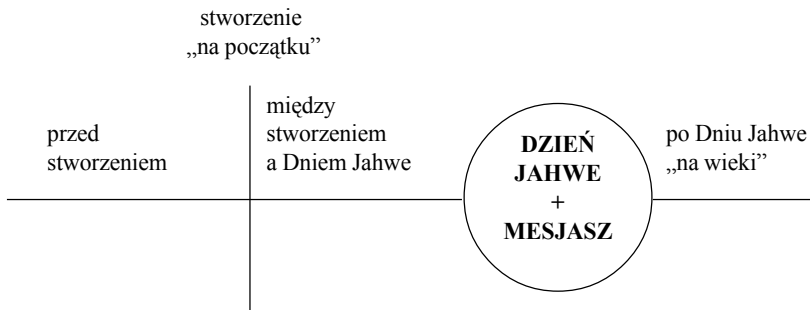
⁷ M. JOIN-LAMBERT – P. GRELOT, *Czas*, STB 173.

⁸ Talmud P's 10, 5, Bonsirven TR 868; „W każdym pokoleniu człowiek powinien tak się zachować, jakoby to on sam wychodził z Egiptu” – przekład wg J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą* (AL IV), Katowice 1977, 74.

czynów Boga do gotowej już przestrzeni czasu, lecz raczej szereg czynów Bożej łaski tworzy (...) następstwo czasów jako produkt uboczny⁹.

Jakkolwiek doświadczenie podsuwało Izraelitom myśl o stałych cyklicznych zmianach tak w przyrodzie, jak w kolejach życia ludzkiego (np. Rdz 8, 22; Koh 3, 1-8), to jednak w przeciwieństwie do cyklicznych koncepcji czasu u innych ludów starożytnych Izrael dzięki pojęciu sakralności czasu ma jego koncepcję linearną. Czas ludzi zmierza stale naprzód ku ujawniającej się z wolna nieśmiertelności, która jest ofiarowanym przez Boga udziałem w Jego wiekuistym życiu. Zaslugą proroków, dbających o wierność Izraela swemu przymierzu z Bogiem, jest ukazanie kresu czasów jako *końca dni* czy *Dnia Jahwe*. Potem nastąpi *czas przyszły*, a z nim stworzenie *nowych niebios i nowej ziemi* (Iz 65, 17; 66, 20).

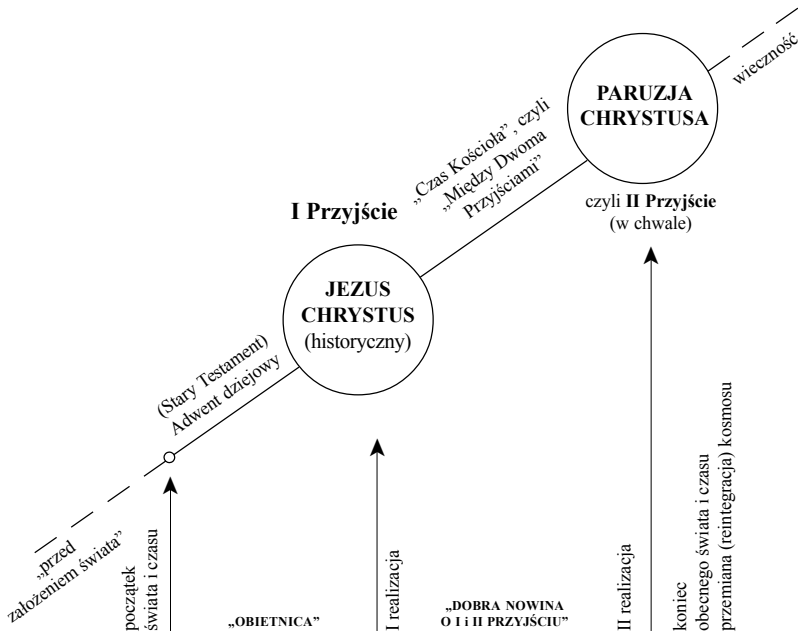
Linearna koncepcja czasu według Starego Testamentu da się uzmysłowić następująco:



„Szczyt” czy – jak wolą inni – „środek” czasu, przypadający na *Dzień Jahwe*, znajdował się u końca dziejów na tej ziemi.

W tym punkcie zachodzi zasadnicza różnica między eschatologią Starego i Nowego Testamentu, mianowicie przesunięcie punktu centralnego dziejów – ich „szczytu” czy „środka”. Nowotestamentowy obraz czasów można przedstawić następująco (z nieznacznym odchyleniem od tego, co zaproponował O. Cullmann):

⁹ P. NEUENZEIT, *Zeit*, BthW II, 1536 (tłum. własne).



Uświadomienie sobie tego przesunięcia „szczytu” czy „środka” dziejów zbawienia ma doniosłe znaczenie dla właściwej interpretacji eschatologii Nowego Testamentu, i nie tylko jej samej, lecz także wielu niejednoznacznych określeń w Nowym Testamencie, a niejednoznacznych dlatego, że sformułowanych przy pomocy terminów jednakowych, ale o różnym znaczeniu.

Mając na uwadze fakt kontynuacji dziejów zbawienia po myśli wypowiedzi proroków Starego Przymierza, należy poszerzyć pojęcie eonu¹⁰ eschatologicznego, zgodnie z tym, co przeżyli uczniowie Jezusa Chrystusa, wszyscy wychowani na tych głosach prorockich. Uwierzywszy w Niego jako Mesjasza, realizującego wielką obietnicę Prawa i Proroków, ci wierzący Żydzi musieli zmienić swoją dotychczasową wizję czasu zbawienia. A przy tym zachowali zasób pojęć odziedziczonych po prorokach. Jezus jako Mesjasz

¹⁰ „Eon” jako odpowiednik biblijnego terminu greckiego *αἰών* (*ajon*), co odpowiada hebrajskiemu *עולם* (*‘olam*), a zawiera w sobie podobnie jak łacińskie *saeculum* nie tylko pewien czas, ale i wszystko to, co w nim się dzieje. Taką samą zresztą funkcję znaczeniową, wśród wielu innych, ma polski rzeczownik „wiek”, np. gdy mówimy „wiek Odrodzenia”, mamy na myśli nie tylko lata od zdobycia Konstantynopola przez Turków do wybuchu wojny trzydziestoletniej, ale włączamy w to pojęcie również wybitnych ludzi tej epoki oraz ich wiekopomne dzieła.

zjawił się według nich *w tych ostatecznych dniach* (Hbr 1, 2)¹¹. Zwrot to znamienny, bo owe ich *dni* nie były nawet dla nich samych dosłownie ostatnimi, skoro żyjąc w owych dniach Jezus dopiero zapowiedział na przyszłość powtórne swoje przyjście – swoją ostateczną paruzję – jako inaugurację wieczności transcendentnej, pełnej szczęścia.

Jak cały mesjanizm, tak i eon eschatologiczny został „przepełowiony” (M.-J. Lagrange). Dwa Chrystusowe przyjścia: pierwsze, gdy *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 14), i powtórne, a ściślej, ostatnie, gdy *Chrystus (...) drugi raz ukaże się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują* (Hbr 9, 28), te dwa przyjścia rozpoczynają odpowiednio dwa etapy eonu eschatologicznego. Pierwszy z nich, zapoczątkowany przyjściem Słowa w ciele – a według koncepcji Janowej czy według akcentów zbawczych Pawłowych datujący się raczej od zmartwychwstania Jezusa Chrystusa – można nazwać eonem eschatologicznym w s z e r s z y m znaczeniu. W języku apostołów Chrystusa są to już *czasy ostateczne* lub *kres czasów* (1 Kor 10, 11), a przecież od przeżywanego przez nich eonu odróżniają oni jego etap dosłownie ostateczny. I tak np. św. Piotr mówi o adresatach swego Pierwszego Listu: *Wy (...) jesteście przez wiarę strzeżeni mocą Bożą dla zbawienia, gotowego się objawić w czasie ostatecznym* (1 P 1, 5). Jak widać z tego zestawienia, treść pojęciowa tego jednakowo nazywanego *czasu ostatecznego* jest za każdym razem inna. Za drugim – jest mowa o progu eonu eschatologicznego już w ś c i s ł y m znaczeniu, o progu, za którym będzie szczęśliwa wieczność zbawionych. Oba przyjścia Chrystusa zostały zestawione w jednym kontekście już w Czwartej Ewangelii:

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to **umarli** usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, **żyć będą**. (...) Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, kiedy **wszyscy, co są w grobach**, usłyszą głos Jego: i ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą **na zmartwychwstanie** do życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na **zmartwychwstanie do potępienia** (J 5, 25. 28n).

W całym tekście tego urywku odczytujemy różne czasy: najpierw *praesens*: *καὶ νῦν ἐστίν* (*kaj nyn estin* – nawet już jest), oraz *ἐρχεται* (*erchetaj* – nadchodzi), a potem *futurum*, już samo, bez podania dokładniejszego okolicznika czasu: *ἀκούσουσιν* (*akususin* – usłyszą). Podmiotem zaś są dwie różne kategorie *umarłych*: pierwsi, usłyszawszy głos, *żyć będą* – to są umarli

¹¹ Dosłownie po grecku „na końcu dni” (*ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* – *ep’ eschatu ton hemeron*).

na duchu, drudzy zaś, którzy są w grobach – to umarli na ciele. Dopiero po ich wskrzeszeniu następuje sąd ostateczny.

Nowy „środek czasów” znalazł swój trwały wyraz w naszym sposobie liczenia lat „przed Chrystusem” i „po Chrystusie”. I tak cofamy się odśrodkowo w pierwszych datach, czyli przed naszą erą, a posuwamy naprzód w drugim przypadku. Nadto cały czas Nowego Testamentu stał się dla nas jeszcze bardziej sakralny właśnie dlatego, że jest wyraźnie chrystocentryczny. Gdy w Wielką Sobotę przy poświęceniu paschału padają słowa prastarego *Sakramentarza Gelazjańskiego* o Chrystusie, który powstał z martwych: *IPSIUS SUNT TEMPORA ET SAECULA*, to wypowiada się w nich głęboką prawdę Objawienia, także biblijnego, uzasadnioną wielokrotnie, a może najbardziej lapidarnie tekstem: *Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Hbr 13, 8).

W tajemniczy sposób wypełnia Jezus Chrystus sobą wszystkie czasy. Przy czym trzeba podkreślić, że nie chodzi tu o wszechobecność czasową odwiecznego Bożego Słowa (ΛΟΓΟΣ – *Logos*) z Janowego prologu do Ewangelii, lecz wyraźnie o obecność Chrystusa, a słowo to zawsze zawiera w sobie obok boskiego także wymiar ludzki, historyczny, mesjański.

Obecność ta rzeczywiście:

1. trwa *przed założeniem świata*: Ef 1, 4; 1 P 1, 20; J 17, 24 (ostatni tekst wypowiada sam Jezus);

2. działa w chwili stworzenia: 1 Kor 8, 6; Kol 1, 16; Hbr 1, 2;

3. działa w dziejach Izraela Starego Przymierza: Mt 23, 37; Łk 13, 34; 1 Kor 10, 4; Jud 5;

4. działa jednocześnie *po prawicy Ojca* i w swoim Kościele, tak iż Chrystus jest jego „Władcą *au courant*” (É.-B. Allo): Mt 28, 20; J 15, 4; 17, 26; Dz 26, 23; Rz 10, 17; 1 Kor 12, 12. 27; Ef 1, 23; 4, 4. 11-16; 5, 23. 30. 32; Kol 1, 18; Ap 1, 13-20; 2, 2-5. 9n. 18n; 3, 1. 8. 15 (w Listach do Siedmiu Kościołów *Syn Człowieczy* powtarza w każdym z nich znamienne: *znam* lub *wiem* (οἶδα – *ojda*);

5. będzie działać w przyszłości, gdy już Chwalebny Chrystus jako *Syn Człowieczy* zakończy dzieje zbawienia i dzieje obecnego świata swoją ostateczną paruzją (Mt 24, 29-31 par.¹²) i jak Ojciec będzie *Omegą* wszechrzeczy (Ap 22, 13).

Koncepcja eonu eschatologicznego w Nowym Testamencie znacznie się różni od dzisiejszego pojmowania rzeczy ostatecznych przez wielu wierzących, dla których pozostają one w nieokreślonej, mgławicowej przyszłości,

¹² Tu też należałoby dołączyć wszystkie teksty o paruzji, które zostaną omówione niżej w rozdz. I – o paruzji.

niejako za grubą czarną kreską. Jest nią dla każdego jego własna śmierć, a dla całego świata – w ich mniemaniu – będzie nią sąd ostateczny.

Tymczasem podstawowym pojęciem dla Nowego Testamentu jest eon eschatologiczny, już rozpoczęty przez pierwsze przyjście Chrystusa, potwierdzony Jego ofiarą jako *Arcykapłana dóbr przyszłych* (Hbr 9, 11; 10, 1). Ten eon jeszcze nie jest dopełniony w formie ostatecznej, jaką będzie eon eschatologiczny ściśle pojęty, który nastąpi po ostatecznej paruzji Chrystusa. A zatem dla *obecnego świata* znamienne jest wzajemne „nakrywanie się” doczesnego eonu, o tyle jeszcze *złego* (Ga 1, 4), iż stanowi on pole wpływów *mocy ciemności* (Kol 1, 13). Eon obecny to wprawdzie droga do świetlanego celu, ale *przez wiele ucisków* (Dz 14, 22). Mimo to równocześnie w nim już jest obecne wśród nas, na razie niewidzialnie, *królestwo Boże*, zgodnie z zapewnieniem Jezusa o nim: *pośród was jest* (Łk 17, 20n). W tym eonie – mimo podlegania jeszcze pokusom – wierni już *zakosztowali mocy przyszłego wieku* (Hbr 6, 5), a nawet wręcz stali się uczestnikami *życia wiecznego*, co tylokrotnie podkreśla Ewangelia Janowa: *Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne* (J 3, 36)¹³. Stąd też tę doczesną egzystencję chrześcijanina już teraz, jak się mówi wśród fachowców, „strukturuje” τὰ ἔσχατα (*ta eschata*). Widać to choćby ze skrótu myślowego Apostoła: *W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni* (Rz 8, 24). Skoro łaska w tym życiu nie różni się ontycznie od chwały, która rozbrłyśnie w życiu przyszłym¹⁴, ostateczna paruzja Chrystusa będzie ujawnieniem rzeczywistości już teraz obecnych: *Gdy się ukáže Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale* (Kol 3, 4)¹⁵.

Moralne „strukturowanie” życia chrześcijanina zaczyna się od zasady określającej jego stosunek do spraw doczesnych. Regulują go takie oceny ich względności, jak np.: *przemija bowiem postać tego świata* (1 Kor 7, 31), *cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić* (Rz 8, 18), *niewielkie bowiem utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie* (2 Kor 4, 17n).

Znamienne napięcie życia chrześcijan w obecnym eonie, kiedy to współistnieją ze sobą tajemniczo czasowe przeciwieństwa: **już** obok **jeszcze nie**, winno skłaniać wiernych nie tyle do lęku przed paruzją¹⁶, ile raczej do tęsk-

¹³ Podobnie *praesens* stale występuje w tekstach: J 5, 24; 6, 33; 10, 28; 17, 3, skierowanych przez Jezusa do obecnych wtedy rozmówców.

¹⁴ Por. np. 2 Kor 8, 9; Ef 1, 18; Kol 1, 11; 1 P 4, 14.

¹⁵ Por. nadto 1 P 1, 5; 1 J 3, 2.

¹⁶ Przykładem może być liturgiczna sekwencja *Dies irae*, wyraz wiary w sąd ostateczny, rodzącej jednostronny lęk przed nim.

noty za nią. Właśnie taką tęsknotę wyrażało pokolenie Kościoła apostołskiego w I wieku przez liturgiczną aklamację: *Marana tha!*¹⁷.

Naszkiecowana wyżej teologia czasu z dwoma przyjściami Chrystusa na osi dziejów zbawienia ma nadto doniosłe znaczenie hermeneutyczne przy lekturze Nowego Testamentu. Pozwala ona na wzbogacenie pojęcia typu¹⁸ biblijnego. Dawniej przeważnie mówiło się tylko o parze: *typ* i *antytyp*. W związku jednak z „przepełnieniem” mesjanizmu i dwoma przyjściami Chrystusa można odnaleźć na osi czasu w dziejach zbawienia nie jedną, lecz dwie realizacje, w jakie przyobkleł się typ starotestamentowy. Pierwsza przypada wówczas na eon eschatologiczny szerzej pojęty, tzn. na „czas Kościoła” (H. Schlier), a więc na czas „między dwoma przyjściami” (*Entre-Deux* francuskiej teologii), druga zaś nastąpi w eonie ściśle eschatologicznym, po paruzji ostatecznej. Powstają więc w ten sposób biblijne tryptyki (J. Daniélou), np. potop – chrzest – sąd ostateczny, gdzie wiodącym pojęciem jest postępujące naprzód „rozdzielanie” sądowe (κρίσις – krisis, od κρίνω – krino) zła od dobra, aż do definitywnego, wiekiustego utrwalenia wyroku.

4. „WARSTWY” ESCHATOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

Dzisiejszy stan badań nad pierwotnie ustnym przekazem i nad stopniowym zapisem ksiąg składających się na Nowy Testament zobowiązuje nas do wyróżniania, mówiąc językiem zapożyczonym z archeologii, nakładających się na siebie od początku „warstw” źródeł. Ich wyróżnianie interesuje głównie historię egzegezy i apologetykę, ale ma też swoje znaczenie dla teologii biblijnej, o ile pozwala spostrzec rozwój natchnionej doktryny w zakresie poszczególnych tematów teologii. Tak jest również niekiedy z eschatologią biblijną. Dlatego tu na wstępie wpieryw przyjrzymy się zestawieniu jej danych według tych „warstw”, począwszy od najgłębszej, a jest nią kerygmat samego Jezusa o sobie samym jako wprowadzającym nowy etap królestwa Bożego o mesjańskim wymiarze eschatologicznym.

¹⁷ Przy powyższym podziale tego zwrotu aramejskiego z 1 Kor 16, 22, zapisanego tam po grecku jako jeden wyraz, należy go odczytać jako „Przyjdź, Panie nasz!”. Taki właśnie podział ma bliską analogię w Ap 22, 20.

¹⁸ Tym terminem stale się posługujemy, gdyż tradycyjna „figura” nasuwa mylne skojarzenia, a „przedobrazenie”, proponowane w okresie międzywojennym, zupełnie się nie przyjęło jako sztuczne. *Typ* nadto wiernie oddaje greckie terminy biblijne: τύπος (*typos*) i τυπικώς (*typikos*): Rz 5, 14; 1 Kor 10, 6. 11. Biblia Tysiąclecia obok *typu* celem lepszego zrozumienia stosuje nadto synonimy: „przykład”, „zapowiedź” i „wzór”. Termin *antytyp* też jest biblijny, używany jako przymiotnik w Hbr 9, 24; 1 P 3, 20n.

Jezus, jak to podają już Ewangelie synoptyczne, stwierdza urzeczywistnienie w swoim życiu prorocत्व Starego Testamentu o wypełnieniu się czasu: *Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1, 15). Pojęcie *królestwa Bożego* było znane słuchaczom Jezusa ze Starego Testamentu, z Jego więc orędzia o *bliskim królestwie Bożym* mieli zrozumieć, że „nadeszła chwila zbawienia. Wyprzedzał ją okres wyczekiwania, w którym o niej mówiły zapowiedzi proroków. Czas, który nadszedł, nie jest przypadkowym wydarzeniem. Jest on przewidziany w planach Bożych. Czas ten (grecki καιρός – *kajros*) jest ustalonym z góry terminem, punktem zwrotnym pomiędzy tym, co było, i tym, co nastąpiło i już istnieć nie przestanie”¹⁹. Mamy tu do czynienia z „orędziem prorocko-apokaliptycznym” (F. Mussner), powszechnie przyjmowanym przez komentatorów jako *ipsa vox Iesu*²⁰. W powyższym tekście Markowym nawoływanie Jezusa do wiary w *Ewangelię*, zdanie o składni semityzującej²¹, bez dokładnej paraleli w Nowym Testamencie, trzeba przyjąć w znaczeniu „Dobrej Nowiny” o zbawieniu. Zarazem należy je odnieść wprost do Jezusa głoszącego, kim sam jest w relacji do Ojca i jak działa z Jego woli. Wprawdzie Septuaginta używa rzeczownika εὐαγγέλιον (*euangelion*) w świeckich znaczeniach hellenistycznych, a więc zwykłej „dobrej nowiny” oraz „zapłaty za dobrą nowinę” (2 Krl 4, 10; 18, 22. 25), jednak czasownik εὐαγγελίζεσθαι (*euangelidzesthaj*) występuje u Proroków i w Psalmach w znaczeniu uroczystego orędzia o zbawieniu²².

Rację tego, że głoszona przez Jezusa Nowina jest *Dobra*, stanowi fakt, że to *królestwo* w kolejnym etapie swojej realizacji j u z nadeszło. Mówi On: *Jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże* (Łk 11, 20; Mt 12, 28). Co więcej: stwierdził On też niedostrzegalną jego rzeczywistość w słowach: *królestwo Boże pośród was jest* (Łk 17, 21). A mimo tego, że już j e s t, nie jest ono jeszcze w pełni obecne, skoro Jezus każe się modlić nadal o jego przyjście (Mt 6, 10; Łk 11, 2)²³. Rozpoczęty przez Niego eon eschatologiczny ma się jeszcze dopełnić. Wy-

¹⁹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka* (PŚNT III, 2), Poznań – Warszawa 1977, 92.

²⁰ Por. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HTKNT II, 1), Freiburg – Basel – Wien 1976, I, 101-103; autor ten podaje, że aramejski odpowiednik rzeczownikowy terminu *ewangelia* występuje w Targumach w aramejskiej *habb'šora[h]*.

²¹ Πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (pisteuete en to[i] euangelio[i]).

²² Por. np. Ps 96[95], 2; Iz 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1 (cyt. przez Łk 4, 18; 7, 22); Na 2, 1.

²³ Szerzej o tym paradoksalnym zestawieniu – por. B. JANKOWSKI, *Regnum venturum quod adest*, CT 25 (1954), 147-161.

magana przez Jezusa *metanoja* jest tym uzasadniona, że każdy musi podjąć niezastąpioną osobistą decyzję co do swego losu w wieczności, ponieważ rozstrzygające o niej *eschaton* już jest obecne, jak to głosił Jan Chrzciciel:

Już siekiera jest przyłożona do korzenia drzew (Łk 3, 9; Mt 3, 10).

Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie (...). On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem. Ma On wiejadło w ręku i oczyści swój omlot: pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym (Mt 3, 11n par.).

W tzw. apokalipsie synoptycznej (Mk 13 par.) Jezus sam zapowiada zwiastuny (prodromy) swojej ostatecznej paruzji i kreśli kilka jej rysów przy pomocy elementów znanych z przepowiedni apokaliptycznych Starego Testamentu. Należą do nich: zaskoczenie (Łk 21, 35, cyt. Iz 24, 17 LXX), powszechny ucisk (Mk 13, 19, cyt. Dn 12, 1), katastrofa kosmiczna (Mk 13, 24n, cyt. Iz 13, 10; 34, 4), nadejście na obłokach *Syna Człowieczego* (Mk 13, 26, por. Dn 7, 13), sąd powszechny (Mt 25, 31-46, por. Dn 7, 10nn; Jl 4, 14) i powstanie z martwych (Mk 13, 27; a także J 5, 28n, por. Dn 12, 2n. 13).

Gdy swoim wybranym, tym którzy okażą się wierni do końca, Jezus obiecuje szczęście w niebie, podaje o nim bardzo niewiele szczegółów, i to tylko posługując się takimi przenośniami, jak *tron Boga, sala weselna, Mój stół, dom Ojca*, w przeciwieństwie do tego, co podpowiadała bujna wyobraźnia rabinów ze stronnictwa faryzeuszów. Choć w Jego nauczaniu, jak przedtem w Starym Testamencie, stanowczo na pierwszym miejscu jest eschatologia powszechna, to jednak wiele danych o eschatologii indywidualnej można wysnuć z Jego przypowieści o czujności (Mt 24, 45-25, 30), o głupim bogaczu (Łk 12, 16-21), o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31) oraz z niektórych logiów²⁴.

Streszczając to wszystko, można powiedzieć, że Jezus odwraca uwagę swoich słuchaczy od marzeń o przyszłości eschatologicznej, a wymaga, by dla swoich nadziei na niebo szukali solidnych podstaw w teraźniejszości. Tylko ona bowiem jako stosunkowo krótki καιρός (kajros) zadecyduje o ich szczę-

²⁴ Dodać tu można logia Jezusowe o pogodzeniu się z przeciwnikiem w drodze (Mt 5, 25n), o oku, ręce, nodze do obcięcia, gdy gorszą (Mt 5, 29n), o gromadzeniu skarbów w niebie (Mt 6, 20n), o sankcji za nieprzebaczenie (Mt 18, 35), o stokrotnej nagrodzie za wyrzeczenia (Mt 19, 29), o małej i wielkiej chłości (Łk 12, 47n), o pozyskiwaniu przyjaciół niegodziwą mamoną (Łk 16, 9-12), obietnicę daną na krzyżu nawróconemu złoczyńcy (Łk 23, 43), uroczyste zapewnienie o zmartwychwstaniu i życiu wypowiedziane do Marty (J 11, 25n), a potem – że z Jezusem będzie wierny Jego sługa (J 12, 26).

ściu wiecznym. Nadto w całym nauczaniu Jezusa dominuje Jego postać jako *Syna Człowieczego*, przed którym wszyscy ludzie będą musieli zdać sprawę z życia.

Kościół I wieku, wspierany przez Ducha Parakleta w interpretacji słów Jezusa, czuje się eschatologicznym, mesjańskim ludem Bożym, jak wynika z pierwszego kerygmatu Piotrowego (Dz 2, 14-36), i żyje nadzieją objawionej przez aniołów w dniu Wniebowstąpienia paruzji Chrystusa (Dz 1, 11). Tęsknota za nią jawi się w drugim kerygmacie Piotra w słowach: *aby nadeszły od Pana dni ochłody i (...) odnowienia wszystkich rzeczy* (Dz 3, 20n). Określenia te – niezależnie od trwających kontrowersji co do ich genezy literackiej – wskazują bez wątpienia na odróżnianie przez apostołów obecnego eonu od ściśle eschatologicznego. W obecnym bowiem *przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego* (Dz 14, 22).

Święty Paweł, pierwszy soteriolog Nowego Testamentu, całkowicie uzależnia swoją wizję spraw ostatecznych od dzieła Odkupienia, a zwłaszcza od jego faktu centralnego – od zmartwychwstania Chrystusa. Jest ono bowiem rękojmą powszechnego wskrzeszenia z martwych (1 Kor 15, 20-23). Zaś ochrzczonych aktualnie i dynamicznie łączy także z przyszłym zmartwychwstaniem poprzez działanie *mieszkającego* w nich *Jego Ducha* (Rz 8, 11; por. 2 Kor 5, 5), którego Paweł określa trzema przerośniami: *pierwsze dary, zadatek i pieczętowanie* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13n; 4, 30). Egzystencja chrześcijanina jest eschatologiczna, gdyż dla niego *przemija postać tego świata* (1 Kor 7, 25-31), a sam wierny jest *nowym stworzeniem* (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15).

Święty Jan, któremu przypisywano tzw. „eschatologię zrealizowaną” (C. H. Dodd, R. Bultmann), co wszakże trzeba przyjąć z ograniczeniem, mianowicie „częściowo zrealizowaną”, istotnie kładzie nowy nacisk na obecność Chrystusa w życiu sakramentalnym Kościoła, ale mówi również o tym, co nastąpi na końcu dziejów, o przyjściu Chrystusa, o powszechnym powstaniu z martwych, o sądzie ostatecznym z nagrodą po nim lub z potępieniem, dodając niektóre własne uściślenia²⁵.

List do Hebrajczyków nazywa Chrystusa już w tym eonie *arcykapłanem dóbr przyszłych* (Hbr 9, 11), a Jego wiernym przypisuje to, że już *zakosztowali mocy przyszłego wieku* (6, 5), że już przyszli *do Jeruzalem niebieskiego, (...) do Kościoła pierwotnych, którzy są zapisani w niebiosach* (12, 22n). Podstawową zaś prawdę o napięciu między sytuacją obecną (*już*) a przyszłą (*jeszcze nie*) ilustruje w tym liście obraz wędrówki ludu Bożego do Ziemi Obietnic wiekuistych (3, 7-4, 11; 10, 19n; 12, 12n).

²⁵ Por. J 5, 28n; 6, 39, 54; 12, 48; 1 J 2, 28; 3, 2.

Apokalipsę, poświęconą wyłącznie eschatologii w perspektywie bliższej i dalszej: *co jest, i co potem musi się stać* (Ap 1, 19), napisał Jan bynajmniej nie dla zaspokojenia ciekawości czytelników, lecz dla nauczania wiernych „właściwej postawy eschatologicznej” (R. Schnackenburg). Łączy ona harmonijnie tęsknotę za paruzją chwalebного Pana ze spokojną, a trudną ufnością wobec narastających prześladowań. Podstawą ufności jest prawda, że nawet najokropniejszymi kataklizmami ludzkości rządzi *otwierający pieczęcie Baranek* (5, 1 – 8, 5). Księga ta pozwala na właściwą interpretację częstego określenia *niebawem* (ταχύ – *tachy*) w odniesieniu do chwili ostatecznej paruzji. Mianowicie przysłówek ten nie tyle oznacza bliskość w czasie, ile raczej absolutną pewność tego przyszłego faktu, który Bóg już nieodwołalnie postanowił zrealizować. Opierając się jak pozostałe księgi Nowego Testamentu na prawdzie o już teraz obecnym eonie eschatologicznym szerzej pojętym, Apokalipsa wzbogaca samo pojęcie paruzji przez to, że je rozszerza. Mianowicie przed ostateczną paruzją ukazuje ona szereg interwencji Chrystusa, zapowiadanych również słowem: *Przyjdę* (2, 5. 16. 25; 3, 3. 11. 20)²⁶. Chrystus, chwalebny KYRIOS, w ślad za Bogiem Ojcem nosi miano *ὁ Ἐρχόμενος* (*ho Erchomenos* (1, 4. 7) potwierdzone nie wprost przez powtórzenie go, lecz odpowiednio swymi parokrotnymi zapowiedziami: *Przyjdę* (16, 5; 22, 12. 20) lub wołaniami do Niego o paruzję ze strony czterech *Istot żyjących* w imieniu całego stworzenia: *Przyjdź!* (6, 1-7; 22, 17. 20). To miano *ὁ Ἐρχόμενος* znaczy dosłownie „Przychodzący”. Tak użyte *appellativum* Chrystusa, będąc formalnie imiesłowem czasu teraźniejszego, a w tym właśnie czasowniku także czasu przyszłego, zgodnie z kontekstem dalszym i bliższym dobrze odpowiada owemu poszerzonemu pojęciu paruzji. Chrystus bowiem teraz, w tym eonie, zainaugurowanym przez swoje zmartwychwstanie, wielokrotnie „przychodzi”, mimo że jest nieustannie *pośród świeczników*, tzn. w swoim Kościele Powszechnym (1, 13; 2, 1). Jego przyjściami są doczesne ingerencje o celach doraźnych, przeważnie bądź dla ukarania niegodnych Jego przedstawicieli, bądź dla wyzwolenia od prześladowań tych, którzy przykładowo Mu służą. Aż wreszcie po raz ostatni przyjdzie już definitywnie²⁷. Apokalipsie zawdzięczamy syntetyczne ujęcie szcze-

²⁶ Szerzej o tym w komentarzu: A. JANKOWSKI, *Apokalipsa św. Jana* (PŚNT XII), Poznań 1959; natomiast krócej i tylko o miejscach tutaj zacytowanych w: KPNT, 615n. 675n.

²⁷ Trafną syntezę tego *continuum* eschatologicznego, jakie stanowią kolejne paruzje, zawiera modlitwa do Chrystusa: „Na najgłębszym dnie wszechrzeczy czasu już się dokonały (...) i jest jeden tylko czas na tym świecie – Twój Advent. A gdy skończy się i ten ostatni dzień, nie będzie już wcale czasu, tylko Ty i Twoja wieczność. (...) Więc (...) musisz tylko przychodzić coraz bardziej (...). Oto nadchodzisz teraz. (...) Daj mi żyć w tej godzinie nadchodzenia, tak bym żył w Tobie, Boże, który oto idziesz ku nam. Amen”. K. RAHNER, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, 103n.

ścia wiecznego, godne księgi zamykającej całe objawienie biblijne o planie zbawienia:

Oto przybytek Boga z ludźmi:
i zamieszka wraz z nimi,
i będą oni Jego ludem,
a On będzie „BOGIEM Z NIMI” (Ap 21, 3).

5. *QUAESTIONES DISPUTATAE* ESCHATOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

Stan aktualny debat nad eschatologią Nowego Testamentu można sprowadzić do następujących zagadnień, które dotąd u specjalistów nie mają jednoznacznego rozwiązania:

1. Bliskość chronologiczna paruzji według oceny samego Jezusa i pokolenia apostołowskiego wyraża się w hasłach niemieckiej protestanckiej egzegezy: *Naherwartung* i *Parusieverzögerung*. Skrajny eschatologizm (A. Schweitzer), który przyjmował przekonanie Jezusa i apostołów o bliskości paruzji, traci już powoli zwolenników. Natomiast na antypodach tego kierunku staje teza o „zrealizowanej eschatologii” (C. H. Dodd) u św. Jana, o czym była mowa w poprzednim podrozdziale (s. 30). Wciąż dyskutuje się zagadnienia szczegółowe, jak np. czy do prodromów paruzji należy nawrócenie powszechne Żydów, czy postać Antychrysta jest jednostkowa, czy zbiorowa czy jest do przyjęcia chiliazm w postaci złagodzonej, tzn. ewentualnej epoki dziejowej w „czasie Kościoła”, czy jest to tylko aspekt trwania Kościoła aż do ostatecznej paruzji.

2. Hasło reinterpretacji eschatologii Nowego Testamentu wykazuje dążność do jej demityzacji, radykalnie usuwając pierwiastki apokaliptyki judaistycznej z jej barwną scenerią paruzji. U katolickich egzegetów pojawia się forma umiarkowana tej tendencji, która oddziela względną szatę literacką od niewątpliwych danych teologicznych. Jest ich więcej niż się na pozór wydaje.

3. Nie są jeszcze dotąd dopracowane szczegółowo takie zagadnienia, jak kosmiczne następstwa zbawienia w postaci reintegracji wszechrzeczy, uzgodnienie zapowiedzi powszechnego pojednania według teologii św. Pawła z potępieniem szatana i jego ludzkich popleczników, wyjaskrawiona przez O. Culmanna antyteza: nieśmiertelność duszy czy zmartwychwstanie ciała, tzn. czy i w jakim znaczeniu chwila śmierci jednostki może być określona jako jej zmartwychwstanie; czy i jaka jest relacja świętych i ludzi zbawionych do ciała zmartwychwstałego Chrystusa.

6. PODZIAŁ ESCHATOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

A. Eschatologia powszechna Nowego Testamentu (szerzej ujęta na tle dziejów zbawienia):

1. paruzja Chrystusa, z którą się wiążą:
2. powszechne wskrzeszenie umarłych,
3. powszechny sąd ostateczny,
4. niebo – wieczne radosne życie zbawionych,
5. wieczne piekło tych, co odrzucili Boga,
6. *nowe niebo i nowa ziemia*, czyli reintegracja kosmosu.

B. Eschatologia indywidualna (jednostkowa, niekiedy trudna do oddzielenia od powszechnej):

1. biblijny obraz śmierci człowieka i chrześcijanina wobec śmierci Jezusa Chrystusa,
2. *trybunał Chrystusa*, czyli sąd jednostkowy następujący po śmierci,
3. stan człowieka między śmiercią a paruzją Chrystusa,
4. biblijne podstawy nauki Kościoła o stanie pośrednim po sądzie, czyli o czyśćcu.

Nowość, jaką wnosi współczesna teologia biblijna do naszych tradycyjnych ujęć eschatologii spotykanych w podręcznikach teologii dogmatycznej i w dawnych katechizmach, polega na odwróceniu proporcji w traktowaniu tematów. Powszechne wysuwają się na pierwszy plan przed jednostkowe. „W traktatach o rzeczach ostatecznych teologowie dotąd ustalili dogmat wiekuistej odpłaty, wychodząc z greckiej idei nieśmiertelności duszy, niezależnie od końcowego zmartwychwskreszenia, które traktowali osobno, jako zwykły dodatek do szczęścia człowieka. Punkt widzenia pierwotnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza św. Pawła, jest dokładnie przeciwny. Myśl Apostoła biegnie w odwrotnym kierunku, a raczej odnosi się przede wszystkim do nadziei końcowego i i zbiorowego zbawienia, które zawiera w sobie wirtualnie także etapy poprzedzające”²⁸. Stąd w duszpasterstwie aktualny staje się program, by jednostronny akcent przeżyciowy, tylko psychologiczny, przesunąć od lęku do nadziei. Liturgiczna, datująca się na średniowiecze sekwencja adwentowa i żałobna *Dies irae*, a także renesansowy fresk *Sąd Ostateczny* Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej, stanowiące ślady swojej epoki, wzbudzają lęk. Jest to za mało. Trzeba ożywić starochrześcijańskie *Marantha* jako „*oędzie radosne eschatologii*” (R. Schnackenburg).

²⁸ A. FEUILLET, *Parousie*, Dictionnaire de la Bible, Supplément, Paris 1928 – VI, 1371n.