

ZBIGNIEW NIEMIRSKI

BIBLIJNA KONCEPCJA PRZYSZŁOŚCI

Treść: I. Eschatologiczne grupy kontekstowe; II. μέλλω i ἔσχατος; III. Starotestamentalna koncepcja przyszłości; IV. Koncepcja przyszłości w literaturze międzytestamentalnej; V. Nowotestamentalna koncepcja przyszłości; VI. Fenomenologia biblijnych wypowiedzi o przyszłości.

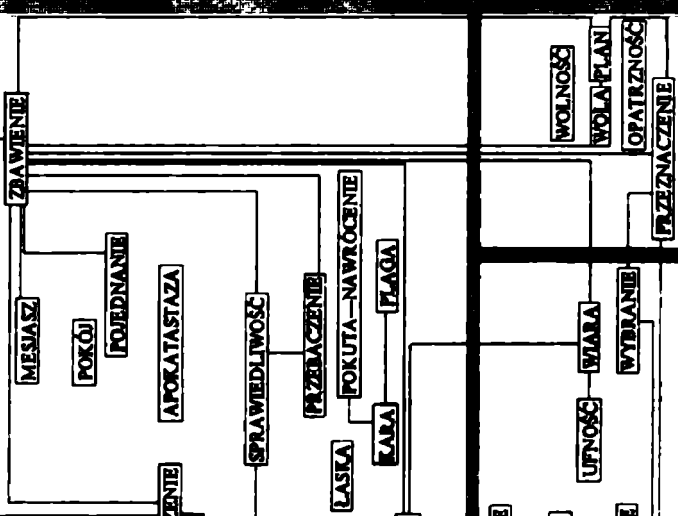
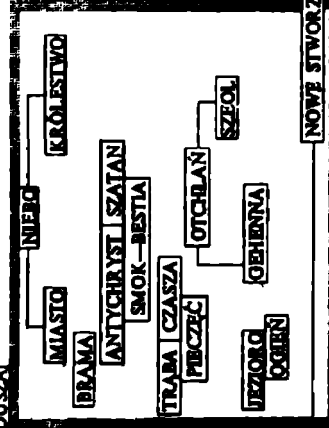
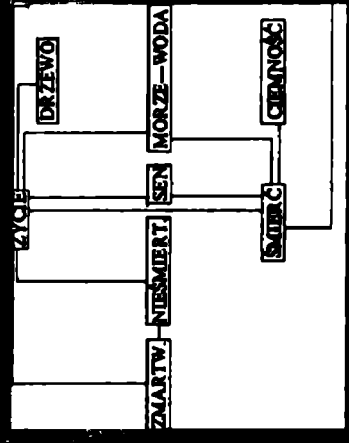
I. ESCHATOLOGICZNE GRUPY KONTEKSTOWE

Słownik Nowego Testamentu obejmuje bez mała 6,5 tys. słów. Podobną ich liczbę obejmuje Stary Testament. Analiza tego nowotestamentalnego zbioru pozwala na sporządzenie wykazu prawie 540 słów związanych w przeróżny sposób z problematyką *eschatonu*.

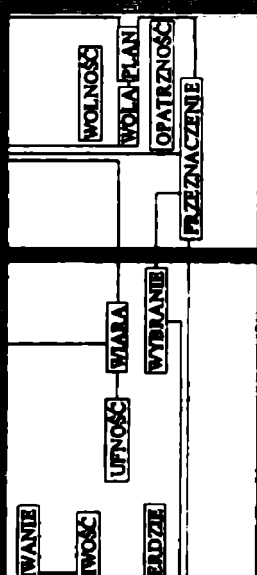
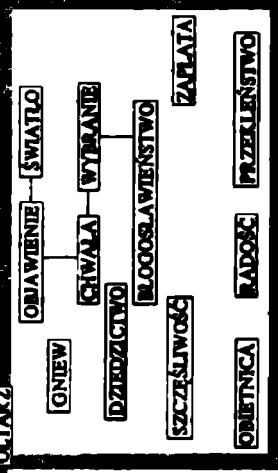
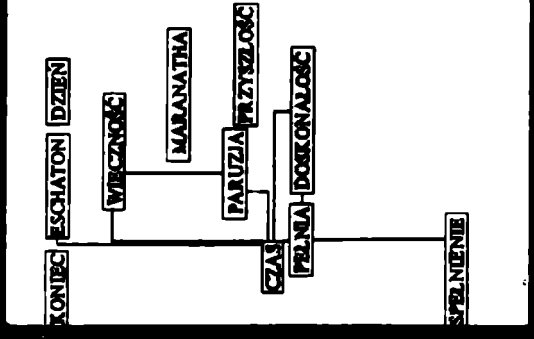
Ten prawie półtysięczny zbiór, przeanalizowany na poziomie werbalnym, leksykograficznym, pojęciowym, semantycznym i wreszcie biblijno-teologicznym, pozwala na pogrupowanie tego słownika w 76 grup kontekstowych. Dalsza analiza tego typu pozwala na odkrycie wzajemnych relacji występujących w tym zbiorze, jak i na pokuszenie się o sporządzenie wykresu ilustrującego te relacje oraz na próbę ukazania nowotestamentalnych, eschatologicznych pojęć kontekstowych grup-kluczy.

Sporządzony wykres zestawia owe 76 grup kontekstowych w 7 mniej lub bardziej obszernych pól semantyczno-kontekstowych. Pięć spośród nich najwyraźniej pozostaje w ścisłej relacji z kontekstową grupą-kluczem, która stanowi centrum danego pola. Są to następujące grupy kontekstowe: *czas*, *życie*, *miłość*, *zbawienie* i mała grupa skoncentrowana wokół pojęcia *przeznaczać*. Szósta grupa skupia się wokół pojęcia *błogosławieństwo*, aczkolwiek relacje są tutaj luźniejsze niż w grupach wymienionych powyżej. Ostatnia grupa gromadzi pojęcia, których relacje nie pozwalają na wyszczególnienie grupy, czy też pojęcia-klucza. Normą, która je gromadzi jest symbol i obraz.

DUZA



OLTARZ



Jest rzeczą zrozumiałą, że proponowany schemat nie wyczerpuje całości relacji zachodzących między grupami kontekstowymi. Bez wątplenia jego niedomogiem jest potraktowanie wymienionych kryteriów analizy kompleksowo, przez co zacierają się większe czy mniejsze różnice zachodzące między poszczególnymi kryteriami. Idealem byłoby zaproponowanie szeregu schematów, odpowiadających poszczególnym kryteriom, np. relacje czysto semantyczne czy biblijno-teologiczne, ale taka analiza porównawcza stałaby się sama w sobie materiałem do nader obszernego opracowania, o które nie chodzi w niniejszym artykule. Zaproponowany schemat pozwoli jedynie „zlokalizować” wybrane pojęcia eschatologiczne w całości relacji grup kontekstowych.

Obecny artykuł stawia sobie za cel sięgnięcie do najbardziej podstawowego pojęcia, lub raczej grupy pojęć biblijnej eschatologii. Będz wątplenia wyjściową ideą eschatologii nowotestamentalnej jest *idea Królestwa*¹, ale nie ona stoi u pierwocin myśli eschatologicznej, bo choć Nowy Testament, suponując Stary, przekracza go w myśl praw rozwoju, ciągłości i transpozycji², to w imię tychże samych praw, zachowuje wspomnianą pierwotność.

Sięgając do początków, dochodzimy do wniosku, że starotestamentalny Izrael żył w kręgu czterech pojęć: *obietnicy, spełnienia, nadziei i przyszłości*³. Wśród tych pojęć szczególne miejsce zajmuje koncepcja *przyszłości*, jako czasowe tło relacji trzech pozostałych. Oczywiście nie sposób zanalizować biblijnego pojęcia *przyszłości* w sposób wyizolowany, bez uciekania się do tamtych.

II. ΜΕΛΛΟΝ ΕΣΧΑΤΟΣ⁴

Zasadniczym, nowotestamentalnym określeniem przyszłości jest, utworzony od czasownika μέλλω rzeczownik odsłowny τὸ μέλλον bądź jego forma liczby mnogiej τὰ μέλλοντα. Inne no-

¹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 39—51.

² A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 10.

³ S. Zedda, *L'escatologia biblica*, Brescia 1972.

⁴ G. Kittel, ἔσχατος, w: ThWNT t. 2, s. 694 ns; J.-M. Lambert, Czas, w: „Słownik teologii biblijnej”, Poznań—Warszawa 1982, s. 173—182; H.-G. Link, ἔσχατος, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1986, s. 691—694; E. Neuhäusler, *Hoffnung*, w: LThK t. 5, Freiburg 1986, s. 416 ns; W. Radl, μέλλον, w: EWNT t. 2, Stuttgart 1982, s. 993 ns; J. Schneider, ἔσχομαι, w: ThWNT

wotestamentalne określenia, pozostające w jakimś związku z ideą przyszłości to: *λοιπός* — „ostatni”, „pozostały” (np. 2 Tm 4,8; Ap 8,13), *ἔσχατος* — „ostatni” (np. Mt 27,64; Hbr 1,2), *ὑστερος* — „ostatni”, „przyszły”, „drugi”, (np. Mt 4,2; 1 Tm 4,1), *ἡ ἔλευσις* — „przybycie”, „nadejście” (np. Dz 7,52), rzeczownik będący pochodną od nieregularnego czasownika *ἔρχομαι* — „przychodzić” i jego derywatów *προερχομαι* — „poprzedzać”, *ἐπέρχομαι* — „zbliżać się” oraz przysłowki *μακρόν* — „daleko” (np. Łk 15,20; Ef 2,17) i *ἐγγύς* — „wnet”, „blisko”, „niebawem” (np. J 6,4; Flp 4,5).

Czasownik *μέλλω* znany jest już u Homera. Najczęściej występuje z bezokolicznikiem, który precyzuje czasowo oraz nadaje mu odcień determinacji bądź możliwości. Stąd *μέλλω* posiada znaczenie „jestem w stanie”, „mogę”, „mam”. Ponadto w grece klasycznej oznacza także „zamierzam” oraz „będę”. Dalsze dwa pola znaczeniowe wynikają z okoliczności: jeśli działanie specyfikuje norma prawa, zamysł Boga czy bóstwa itp. *μέλλω* wyraża ideę konieczności, jeśli natomiast wypełnienie działania opóźnia się, czasownik oznacza „uniknąć”, „ociągać się”.

LXX używa czasownika *μέλλω* najczęściej dla tłumaczenia hebrajskiego czasownika *atid* — „być gotowym” oraz różnorodnych derywatów rdzenia *‘achar*, który jako czasownik w aktywnej koniugacji Hiphil posiada znaczenia: „przebywać”, „opóźniać”. Bez wątpienia godnym wzmianki jest Iz 9,5, gdzie hebrajskie *‘bi-‘ad* — „odwieczny ojciec” część wersji kodeksowych oddaje przez *πατήρ τοῦ μελλόντος αἰῶνος*; — „Ojciec nadchodzącego eonu”; nadchodzący eon — określenie, które w apokaliptyce żydowskiej, szczególnie tej po roku 70 p.Chr., nabierze szczególnego znaczenia, jako podstawowe rozróżnienie świata „tej i tamtej strony”⁵, nie pozostanie bez wpływu na myśl chrześcijańską, a nawet przejmie ją islam⁶.

Nowy Testament używa form czasownika *μέλλω* 109 razy głównie jako imiesłowu z bezokolicznikiem czasu teraźniejszego. Tego typu złożenia wyrażają prostą przyszłość, zamierzone działanie. Forma imiesłowowa w pozycji przymiotnikowej posiada rolę atrybutywną, nadającą rzeczy charakter nadchodzą-

t. 3, Stuttgart, 1979, s. 662 ns; W. Schneider, *μέλλω*, *Dizionario dei concetti...*, Bologna 1986, s. 1955—1956; R. J. Z. Werblowski, *Judaism*, w: *Lexikon der Religionen*, s. 723—724.

⁵ Ch. Barth, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel*, w: *Stuttgarter Bibelstudien* 72, Stuttgart 1974, s. 15.

⁶ Tamże, s. 15.

cy, przyszły (np. Mt 3,7; Dz 24,25; Rz 5,14; 1 Tm 4,8). Forma rzeczownikowa (1 Tm 6,19) oznacza „przyszłość”. Jako samodzielną czasownik występuje μέλλω w Dz 22,16 i oznacza „zwelekać”.

Analiza tematyczno-kontekstowa pozwala zauważyć, że występowanie form czasownika μέλλω łączy się z dwoma tematami: z cierpieniem — Chrystusa (gł. Ewangelie) czy chrześcijan (np. 1 Tes 3,4) oraz z tematyką typową dla wydarzeń eschatonu: oczekiwanej przyszłości, sądu, nowego eonu, przeszłego życia i innych spodziewanych dóbr (np. Rz 4,24; Ef 1,21; Jk 2,12; Hbr 1,14). W sposób szczególny łączy ze sobą te dwa tematy Księga Apokalipsy.

Nie byłby pełnym nowotestamentalny sposób przedstawiania przyszłości, szczególnie tej związanej z koncepcją dwu eonów, gdyby ograniczyć się jedynie do czasownika μέλλω. ἔσχατος stanowi tu słownikowe, ale też i koncepcyjne uzupełnienie. Jako przymiotnik znany jest, podobnie jak μέλλω już w grece homerowej, a sam w sobie jest swoistym stopniem najwyższym przyimka ἐκ — „od”, „daleko od” i jako taki wskazuje na coś, lub kogoś znajdującego się najbardziej na zewnątrz, najdalej itp. Przestrzennie jest to więc miejsce najodleglejsze, czasowo — wydarzenie ostateczne (Herodot). W stosunku do rzeczy, miejsc oznacza „najodleglejszy”, bardzo rzadko „najwyższy” (np. u Libanusa „najwyższa mądrość”), a bardzo często miejsce najniższe, ostatnie w szeregu (Platon). Jest więc w klasycznej grece eschaton koncepcją docelowego punktu w nieprzerwanym ciągu rzeczy, działań itp., swoistym przeciwieństwem koncepcji πρῶτος — „pierwszy”

Greka biblijna LXX przejmując zasadniczo czasowy wymiar ἔσχατος, tłumacząc tym przymiotnikiem i jego derywatami rzeczownikowe, przymiotnikowe i przysłówkowe formy hebrajskiego 'achar.

Kluczowe wyrażenie prorockiej eschatologii „b^eacharit ha'jjamim” oddane przez LXX formułą ἐπ' ἑσχατῶν τῶν ἡμερῶν „u końca dni” po bliższej analizie okazuje się być formułą wprowadzającą w konkretne, pozbawione mitycznego posmaku, wizje przyszłości, które stanowią obietnice zbawczego działania Jahwe „tej strony”. Apokaliptyka przeniesie akcenty na drugi eon, biorący swój początek „u końca dni” i to zarówno apokaliptyka biblijna (Dn 2,28), jak i pozabiblijna apokaliptyka II w. p.Chr. (4 Ezdr 6,34). Od prorocत्व, co zostanie poruszone szerzej w późniejszej części artykułu, różni ją zwiększenie opisów w kluczu wizji, alegorii, transcendencji

oraz nasycenie opisu intensywnością trwania (Dn 8,19 ns; 10,14; 12,5; 4 Ezdr 14,5).

Ubogaceniem obrazu końca dni jest powiązanie go w rabinistycznej koncepcji z wizją mesjasza⁷, które to powiązanie zdaje się sięgać swymi korzeniami Dn 7,13—14⁸ (HenEt 37—71; Syb V, 414 ns; 4 Ezdr 12,32; 13).

Formuły „końca dni” używa także wspólnota z Qumran, która przeciwnie do faryzeuszy⁹ żyła w oczekiwaniu rychłego nadejścia końca i sądu (1 Qp Hab II, 5 s; IX, 6; CD IV, 4; VI, 11).

Qumrańczycy łącząc mesjańskie oczekiwania, w swej wizji dwóch mesjaszy, językiem apokaliptyki obwieszczali czas próby, zagłady niewiernych oraz ocalenia wiernych (1 QS IV, 18ns; 1 QH VI, 30 ns), którzy stanowiąc będą małą grupę wybranych (4 Q flor 1,19; CD XIX, 9). W przeciwieństwie do poglądów rabinizmu, qumrańczycy uważali siebie za wspólnotę już zbawionych, wspólnotę czasu ostatecznego (1 QSa 1,1).

III. STAROTESTAMENTALNA KONCEPCJA PRZYSZŁOŚCI

Zostało już powiedziane, że Izrael tworzy swą wizję wspólnoty z Bogiem na płaszczyźnie Bożej obietnicy i spełnienia oraz odpowiedzi Ludu Bożego, którą jest postawa nadziei. Tłem tej wspólnoty jest czas, a właściwie jego odcinek wyprzedzający teraźniejszość — przyszłość.

Cykliczność zjawisk dziejących się w kosmosie stała się dla Greków okazją do stworzenia idei wiecznych powrotów. Taka wizja jest semickiemu światu Starego Testamentu obca. Semicką koncepcję można nazwać historyczną koncepcją czasu, gdzie wydarzenia dzieją się linearnie, niepowtarzalnie¹⁰. Właśnie na linii czasu dokonuje się wspomniane spotkanie obietnicy-spełnienia z nadzieją. Czas należy do rzeczywistości stworzonej przez Boga i jako taki posiada wymiar sakralny. To w czasie, biegnącym w sposób niepowtarzalny w przyszłość, realizuje się zamysł jego Stwórcy, który jest Panem wydarzeń,

⁷ H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1979, III, s. 671, t. 4, s. 1003—1006.

⁸ J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, w: STB 83, Stuttgart 1977, s. 86—87.

⁹ F. Dexinger, *Der Glaube der Menschen*, w: *Der Glaube der Menschen*, Wien 1985, s. 303.

¹⁰ A. Jankowski, dz. cyt., s. 14—16; J.-M. Lambert, art. cyt., s. 174—176.

czyli historii. To On daje obietnice wraz z ich spełnieniem i jako taki jest Panem przyszłości.

Przyszłość dla Narodu Wybranego jawiła się przede wszystkim jako miejsce realizacji obietnicy, a obietnica jawiła się jako wspaniały obraz przyszłości, nawet wtedy, gdy człowiek znajdował się w sytuacji braku nadziei na przyszłość. Tak ukazuje się obietnica z raju (Rdz 3,15) czy obietnica po klęsce potopu (Rdz 9,1—17).

Bez wątpienia starotestamentalnym fenomenem relacji Boga i Jego Ludu jest stały, powtarzający się schemat wierności Boga względem swoich obietnic i niewierności Ludu, wobec to której spełnienie obietnicy staje się jednocześnie nową obietnicą rzutującą w przyszłość¹¹. I tak choćby obietnica potomstwa i posiadnięcia ziemi przez potomstwo Abrahama (Rdz 12,1ns), przechodzi w obietnicę bycia z Narodem i „wojny Jahwe” przy podboju Kanaanu, gdy Izrael jeszcze na pustyni okazuje się być „ludem o twardym karku”.

Okres sędziów był czasem absolutnej teokracji, zakończonej jednakże pragnieniem monarchii, która w wizji ludu, wzorowanej na ludach sąsiednich, miała zapewnić Izraelowi doczesną potęgę. Nadzieja na mocarstwową potęgę okazała się złudna i pojawiło się oczekiwanie przyszłego zbawcy króla, który przywróci jedność, stworzy potęgę i sprawiedliwość. Ta wizja przyszłości zrodziła się jeszcze w epoce monarchii (np. Iz 7,10—16; 11,1—5; Mi 5,1—5), stanowiąc tło mesjańskich przedwiedni prorockich¹².

Przyszłość jest darem Boga (Oz 2,10; Ez 16,15ns) i tylko z Bogiem może być realizowana, dlatego też prorocy (np. Jr 8,15; 13,16) piętnowali wszelkie próby budowania sobie przyszłości bez Niego, przez ziemskie przymierza, przez bałwochwalstwo — bądź z Nim, ale odwracając porządek, chcąc przez formalistyczny kult skłonić Jahwe do posłuszeństwa.

Obok myśli o zbawieniu czy wybawieniu bardzo wyraźny nurt starotestamentalnej myśli o przyszłości stanowi idea „dnia Jahwe”, powstała jako wynik teologicznej refleksji nad pierwotną myślą, że dzień Jahwe będzie jedynie dniem kary na wrogów. To zgola jednostronne i nader optymistyczne, wobec niewierności Narodu Wybranego przekonanie, burzą zdęciwdowanie prorocy. I tak prorok Amos sprowadza problem tego dnia na płaszczyznę etyczno-universalistyczną, ukazując

¹¹ H. Gross, *Eschatologie*, w: LThK, t. 1, s. 1085.

¹² J. Becker, dz. cyt., s. 32 ns.

ten dzień jako „mrok bez jasności” (5,20), a Sofoniasz nazywa go wprost „dniem gniewu” (1,15ns). Taka wizja Amosa została nazwana protoeschatologią¹³, choć judaistyczna myśl o przyszłości nadal nie wyszła poza ramy „tej strony”.

Sytuacja grozy „dnia Jahwe” rodzi pełną optymizmu obietnicę Reszty, stworzoną przez Izajasza na kanwie wizji oczyszczającego sądu nad Izraelem i poganami (4,3; 6,13; 11,11; 37,11ns itd). Izajasz przesuwając jednak zbawienie w czasie, umiejscawiając je na końcu czasów i łącząc je z pośredniczącym działaniem mesjańskim (rozdz. 7—12). Na tych samych podstawach opiera się eschatologia Oz, Mi, Sof, Jr¹⁴.

Próbując podsumować prorocką koncepcję przyszłości okresu przedwygnaniowego należy stwierdzić, że nie jest ona monolitem. Pozostaje nadal w kręgu doczesności i zbiorowości, jest zapowiedzią pokoju, zbawienia, uleczenia, odkupienia, powrotu do sytuacji raju, *exodusu*, królestwa Dawida oraz pełni błogosławieństwa, jednakże z drugiej strony, zaznacza się już pewna spirytualizacja, odejście od skrajnego nacjonalizmu oraz próby spojrzenia indywidualistycznego. Prorocy mówią o napełnieniu Izraela znajomością Jahwe (Iz 11,9; Ha 2,14), o nawróceniu pogan (Iz 2,3; Jr 3,7), o odnowie serc (Jr 31,33ns), o przyszłości z doskonałym kultem, w którym udział wezmą narody. Te ostatnie elementy zostaną rozbudowane przez proroków doby wygnania¹⁵.

Koniec królestwa Izraela i Judy, doświadczenie wygnania stało się okazją do nowej refleksji nad przyszłością wobec doświadczeń minionego czasu. Dochodzi do głosu wizja zbudowania potęgi Izraela już nie w oparciu o monarchistyczne wizje, ale o siłę jego religii, płynącą z „nowego serca i nowego ducha” (Ez 36; Jr 31). Dłż daje świadectwo wielkiej tęsknoty za rychłą realizacją marzenia o odnowieniu rzeczy i człowieka (41,20; 44,24; 48,6ns; 51,9—11). Znamiennej rzeczą jest użycie aż 16 razy czasownika „bar'a”, który w Rdz 1 posłużył za opisanie stwórczego działania Boga.

Nurtem teologicznej refleksji, który pobudzał starotestamentalną refleksję eschatologiczną, był problem cierpienia. Droga, jaką przebyła ta refleksja, była bardzo długa i choć jeszcze w Nowym Testamencie spotykamy ślady jej najbardziej archaicznych rozwiązań (np. J 9,2n), to myśl o cierpieniu ekspia-

¹³ T. C. Vriezen, *Prophecy and Eschatology*, w: VTSuppl 1 (1951), s. 199—229.

¹⁴ H. Gross, art. cyt., s. 1086.

¹⁵ J. Duplacy, *Nadzieja*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 511.

cyjnym Deuteroizajaszowego Sługi jest nie tylko kolejnym rozwiązaniem problemu niezawinionego cierpienia, ale też kolejnym impulsem w stronę myśli o przyszłości przekraczającej „tę stronę”. Tu jednak judaistyczna refleksja musiała przejść etap doczesnej nadziei na drugi *exodus* (Iz 52,12; por. Oz 2; Ez 20), na powrót i restaurację ojczyzny (Iz 44,26 ns; 51,3.11; Ps 106,47 itd.).

Okres powygnaniowy przesunął żydowskie oczekiwania na poziom transcendentально-eschatologiczny oraz indywidualistyczny, gdzie ów drugi element coraz mocniej, w konfrontacji z natarczywymi pytaniami o los złych i dobrych, o sens cierpienia¹⁶ zbliżał czas przewartościowań w refleksjach o obrazie *szeolu* i o przyszłości. Jednakże i ten okres nie dał jednoznacznych rozwiązań. Potrzeba było machabejskich prześladowań, apokaliptycznych spekulacji i wizji, ale poprzedzała je redakcyjna praca nad literaturą mądrościową.

Starotestamentalna literatura mądrościowa podjęła pytania dotyczące przyszłości i dała swoje próby odpowiedzi. Pozostając w kręgu mądrości Wschodu i zawierając fragmenty rzeczywistości „salomonowe”, co do wieku, sięga powoli do refleksji wczesnego hellenizmu, głównie sceptycyzmu¹⁷. Jako taka nie jest jedynie fenomenem powygnaniowym, ale przez swą kompleksowość pozwala śledzić judaistyczną refleksję o przyszłości. Chyba najbardziej podstawową tezę tej refleksji jest stwierdzenie, że „zło (nieprawdy) nie ma przyszłości” (Prz 24,20). Co więcej, refleksja Koheleta zdaje się pokazywać swoisty brak przyszłości całej rzeczywistości „tej strony”, czy też lepiej, że nie ma przyszłości pokładanie tutaj nadziei (1,2—11). Mimo pozornie absolutnego pesymizmu i beznadziei, dostrzega Kohelet, że wszelkie dobro „tej strony” pochodzi „z ręki Bożej” (2,24; por. 3,13; 5,17 itd.).

Refleksję o niezawinionym cierpieniu sprawiedliwego, które okazuje się być próbą, podejmuje Księga Hioba, ale i ona kończąc się „happy end'em” „tej strony” nie przekracza obecnego eonu i potwierdza jedynie starą prawdę o Bożym władztwie nad historią.

Starotestamentalna koncepcja *szeolu*, jako miejsca cienia śmierci, biernej, beznadziejnej vegetacji, siedziby, gdzie nie

¹⁶ S. Potocki, *Problem cierpienia w historycznych tradycjach Starego Testamentu*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 19—31.

¹⁷ W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1987, s. 300—307.

sięga Bożą wszechobecność, ulega mocnym przemianom. Pierwszym impulsem stała się tutaj działalność mistyków — mędrców, którzy, jak choćby autor czy autorzy Ps 73; 49; 139; 16, uwypuklali myśl o wspólnocie z Bogiem, wspólnocie, która przekracza jakąkolwiek przeszkodę i ograniczenie, łącznie z ograniczającą wizją krainy śmierci (Ps 49,16)¹⁸.

Jest znamienne, że jeszcze 1Mch nic nie mówi o zmartwychwstaniu. Bohaterowie żyją dalej, ale w pamięci ludu. Pierwsze jednoznaczne wypowiedzi o zmartwychwstaniu pochodzą z II w. a.Ch., a dokładniej z pierwszej ćwierci tego stulecia; są to wypowiedzi z Dn 12,2 i 2 Mch 7. Źródłem tych wypowiedzi są: staroizraelskie przekonanie, że jedynie Bóg jest dawcą życia (1 Sm 2,6) oraz rozważania o losie męczenników¹⁹.

O ile Dn 12,2 prowadzi swą myśl w duchu semickiej antropologii o psychofizycznej jedności człowieka, Mdr zdradza wpływ platońskiego dualizmu (3,1 ns; 9,15). Nie chodzi jednak tutaj o rozważanie różnic w koncepcjach antropologicznych obu ksiąg, ale prostą konstatację, że późny judaizm, niezależnie od kręgu myślowego, w jakim się znajdował, dokonał w swej wizji przyszłości jakościowego przeskoku, który teologia starotestamentalnych Ksiąg z takim mozołem przygotowywała przez całe stulecia. Doczesna koncepcja obietnicy: Ziemi Obiecanej, przymiera, pokonania wrogów, potomstwa, błogosławieństwa, końca wojen, mesjańskiego pokoju nawet w świecie zwierząt, przemiany upadłego w grzech człowieka, uniwersalistycznego błogosławieństwa dla Żydów i pogan, kultu, w którym będą partycypować narody, radości i wreszcie przemiany całego kosmosu, który pelen będzie poznania Boga jako nowe niebiosa i nowa ziemia²⁰ przekracza poziom doczesności wprowadzając nową koncepcję przyszłości „tamtej strony”.

IV. KONCEPCJA PRZYSZŁOŚCI W LITERATURZE MIĘDZYTESTAMENTALNEJ

Literatura międzytestamentalna, a tutaj przede wszystkim apokaliptyka, jest kontynuacją tej nowej jakościowo koncepcji przyszłości, aczkolwiek nie dokonało się to łatwo i jedno-

¹⁸ J. Duplacy, art. cyt., s. 511.

¹⁹ J. Kremer, *Wir alle werden leben*, w: *Stimmen der Zeit* 11 (1990), s. 115 ns; M.-E. Boismard, *Unser Sieg über den Tod nach der Bibel*, w: *Concillium* 5 (1975), s. 340—341.

²⁰ H. Gross, art. cyt., s. 1087.

znacznie. Refleksja o przyszłości zostaje ubogacona. Obok kręgu rozważań o obietnicach danych ojcom, o wierności Boga i postawie człowieka, powstałe ok. 63—30 a.Chr.²¹ „*Psalmy Salomona*” przeprowadzają myśl o stosunku sprawiedliwości Bożej do Jego miłosierdzia. „*Psalmy Salomona*”²², nie należące gatunkowo do apokaliptyki, podejmują pytanie o stosunek tych cech do Bożej wierności wobec zawartego przymierza, do człowieka, szczególnie do niesprawiedliwie cierpiącego. Autor odpowiada wizją Bożej kary i unicestwienia niesprawiedliwych (np. PsSal 3,4; 10,1—3; 14,1), bo Boża sprawiedliwość, a szczególnie miłosierdzie jest dla tych, którzy się Go boją (4,23; 5,18; 6,5 itd).

W „*Psalmach*” nie spotykamy nauki o obecnym i przyszłym eonie, jednakże ważną rolę odgrywa tam oczekiwanie „dnia”, ewentualnie „owego dnia”, które to oczekiwanie stanowi element pierwszoplanowy. Będzie to dzień wypełnienia wszelkich zapowiedzi, a Bóg ukaże się jako sędzący i miłosierny Król nad Izraelem i narodami i z pełnią swej królewskiej mocy dokona końca. Warto tutaj nadmienić, że określenia „dzień zmiłowania”, „dzień sądu”, „owe dni” czy „ów czas” odpowiadające idei przyszłości, nie spotykają swych przeciwstawień w postaci określeń „ten czas” czy „to pokolenie”. Ważną rolę, bo rolę pośrednika zbawienia, odgrywa postać dawidowego Mesjasza.

Wspomniany „trud” jakościowego przeskoku w wizji przyszłości widoczny jest na przykładzie zaprezentowanych Psalmów. Na pytanie, czy zbawcze oczekiwanie i obrazy autora Psalmów dotyczą „tej” czy „tamtej strony”, odpowiedź badaczy brzmi: nadal „tej”. Ten osąd P. Billerbeck rozciąga na apokryfy i starsze pseudoepigrafy starotestamentalne²³. Barth motywuje to zbyt nacjonalistyczną i doczesną wizją mesjasza, któremu nie zostaje przydane jakiegokolwiek nadnaturalne oblicze²⁴.

„*Mądrość Salomona*”²⁵, nawiązująca swym gatunkiem do Prz (szczególnie w pierwszej części), a powstała w Iw. a.Chr., zdradza wpływ hellenistycznej antropologii i etyki. Nie wspomina ona bezpośrednio o nadchodzącym eonie, aczkolwiek

²¹ R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1988, s. 72—75.

²² Ch. Barth, dz. cyt., s. 43 ns, 45 ns.

²³ Tamże, s. 45; H. L. Strack — P. Billerbeck, t. 4, s. 800—802.

²⁴ Ch. Barth, dz. cyt., s. 45.

²⁵ Tamże, s. 46 ns.

wspomina o „dniu decyzji” (3,18), a nie posługując się apokaliptycznymi formami: *wizji, mocy anielskich, bliskiego końca, ostatecznego sądu, dopełnienia zbawienia*, jawi się jako księga Bożych tajemnic. Do tych tajemnic należy przede wszystkim Boże królestwo, rządzone przez ducha mądrości (8,1), sąd, który strąci nagle bezbożnych (5,23) i wyniesie sprawiedliwych (5,2). Ocalałym z sądu zostanie przydana nieprzemijalność (2,23), nieśmiertelność (3,4), godność królewska (6,20) i bliskość Boga (6,19). Księga zajmuje się też problemem cierpienia sprawiedliwych.

„Mądrość Salomona” przez objawianie Bożych tajemnic kładzie podstawy wizji przyszłego i ostatecznego porządku rzeczy, ciągle „tej strony”, choć mówi, że „z tej strony” kwitnie grzesznik, a sprawiedliwy cierpi; trwa to jednak przez krótki czas. „Z tamtej strony” grzesznik umrze, a żyć będzie sprawiedliwy, i to na zawsze.

Pochodzący w ostatecznej redakcji z II w. p.Chr., a posiadający swą pierwotną redakcję w pocz. I w. a.Chr.²⁶ „Testament dwunastu patriarchów”²⁷ napisany został w formie mów pożegnalnych. Obok moralnych upomnień przedstawia autor wizję przyszłości poszczególnych pokoleń Izraela, gdzie przyszłość jawi się jako eschatologiczna motywacja tychże napomnień. Księga z naciskiem podkreśla, że sam Bóg zjawi się na ziemi, aby zbawić: „człowieka”, „Izraela”, „Izraela i pogan”. Obok tego jawi się też mesjańska wizja króla z pokolenia Judy i arcykapłana z rodu Lewiego. Mimo tak konkretnego obrazu zbawczego działania Boga, miejscem tego działania pozostaje ziemia.

„Księga Henocha etiopska”²⁸ w swej pierwotnej postaci została zakończona przed rokiem 63 a.Chr., a jej ostateczna redakcja pochodzi z końca I w. p.Chr.²⁹ Najstarsze części Księgi zawierają obrazy mesjasza (38—44; 45—47; 58—71) oraz napomnienia moralne (94—105). Mesjasz jawi się jako bohater wydarzeń końca. Czas owego końca nie pozostaje objawiony, w przeciwieństwie do innych apokalips, które starają się wytworzyć nastrój bliskości końca (por. Dn, 4 Ezd, syr Bar). Księga zdradza tutaj ślady powstawania terminologii „tego” i „nadchodzącego eonu” („ten świat niesprawiedliwości” w przeciwieństwie do „tamtego świata”). Mimo to, najstarsze

²⁶ R. Rubinkiewicz, dz. cyt., s. 50—53.

²⁷ Ch. Barth, dz. cyt., s. 50 ns.

²⁸ Tamże, s. 54 ns.

²⁹ R. Rubinkiewicz, dz. cyt., s. 81—85.

fragmenty Księgi zdają się nie precyzować miejsca i natury ostatecznego zbawienia, a mowa o ostatecznym mieszkaniu sprawiedliwych jedynie z wielkim trudem może być utożsamiona z niebieskim mieszkaniem aniołów. Zamiast tego, ukazuje Księga sprawiedliwych jako mieszkańców odmienionej ziemi, którzy teraz mieszkają w ukrytym raju (39,4.9; 41,2; 60,8).

Podsumowując możemy powiedzieć, że międzytestamentalna literatura judaistyczna nie zdołała w pełni „przekroczyć” progu „tamtej” strony. Nawet więcej — można pokusić się o stwierdzenie, że da się dostrzec pewne uwstęchnienie niektórych koncepcji. Znamiennym przykładem będzie tutaj porównanie biblijnej i pozabiblijnej refleksji o zmartwychwstaniu. Literatura międzytestamentalna poczyniła pewne przygotowania, jednakże dopiero apokaliptyka nowotestamentalna i biblijna, i judeochrześcijańska przejmie, przereflektuje i ubogaci dorobek czasów Starego Testamentu.

V. NOWOTESTAMENTALNA KONCEPCJA PRZYSZŁOŚCI

Również ugrupowania religijno-polityczne Palestyny doby Jezusa ukazują różnorodność w podejściu do problemu eschatonu i wizji przyszłości. Mesjańskie oczekiwania tychże ugrupowań, jak i całego ludu, zdają się potwierdzać „tę-stronność” w patrzeniu na przyszłość i odczytywaniu Bożych obietnic. Owszem, należy tutaj zauważyć swoiste „nowinkarstwo” teologiczne faryzeuszy (w porównaniu z saduceuszami) w ich myśli o zmartwychwstaniu (Mt 22,23—33 i par.; Dz 23,6ns) czy pewien nurt eschatologicznej refleksji qumrańskiej o uczestnictwie już teraz w niebiańskich darach Boga. Mimo to, mała liczebność tych ugrupowań (6—10 tys. faryzeuszy i 1—2% eseneczyków) oraz ich ekskluzywny charakter nie mogą przesądzać o obrazie świadomości całego społeczeństwa, czekającego na mesjasza politycznego „tej strony”. Tym bardziej rewolucyjną zdaje się być teza Jezusa o „bliskości Królestwa Bożego”, które nawet „już jest”, a jednocześnie „dopiero nadejdzie” (Mt 3,2; 4,17; 6,10; 10,7; 11,12; 12,28; Łk 17,21 itd.).

Na tym tle bez wątpienia rodzi się pytanie o świadomość samego Jezusa, o Jego wizję przyszłości i związaną z tym wizję eschatonu. Jak podkreślają egzegeci, jest rzeczą niezwykle trudną dotrzeć tutaj do obrazu przepowiadania samego Jezusa i zostajemy w gąszczu przypuszczeń, hipotez i teorii. Jezusowa wizja przyszłości skupia się wokół przepowiadania Królestwa Bożego, gdzie jasnym jest napięcie między eschatolo-

gią zrealizowaną, a eschatologią finalną³⁰. Jakiego więc eschatonu oczekiwał sam Jezus? Od 1778 r., czyli od tezy postawionej przez H. S. Reimarsa, powraca jak bumerang przekonanie, że finalnego i to bliskiego³¹. Dzisiejsze rozwiązania odchodzą od tego ujęcia, na rzecz eschatologii zrealizowanej (H. Merklein, A. Vögtle, H. Althaus, L. Oberlinner)³².

Nauczanie Jezusa o Królestwie Bożym jest głęboko zakorzenione w starotestamentowej koncepcji królowania Jahwe, reprezentowanej szeroko choćby przez proroków i psalmy (np. Ps 47; 93; 153; Mi 4,7; Za 16,9 i gł. Iz 52,7), ale i przez literaturę pozabiblijną (Jubil 1,27n; Test Dn 5,10—13 itd.).

Jahwe jako król pokonuje wrogów, daje ratunek, uczyni jawnym swe panowanie wobec narodów, ale też powierzy swe królestwo Synowi Człowieczemu (Dn 7,13n).

Nie ma wątpliwości, że Jezus właśnie do siebie odnosił tytuł Syna Człowieczego, a głoszone przez siebie Królestwo rozumiał jako eschatologiczne zbawienie, które to On przyniósł. Co więcej, uzdrawiani chorzy, wypędzane demony demonstrowają, że eschatologiczne panowanie już się rozpoczęło, że już w teraźniejszości nastąpił czas zbawienia, który jest pełnią czasów (Ga 4,4; Mk 1,15).

Refleksja pierwotnego Kościoła skupiła się jednakże na paruzji i zdawała się być oczekiwana jako bliska przyszłość. Giesen za taki stan rzeczy obarcza nie domniemane oczekiwania Jezusa, ale zbytne związki z apokaliptyką żydowską³³, czego

³⁰ R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, tłum. A. Sorsaja i M. T. Petrozzi, Assisi, 1979, s. CXXIV

³¹ W. G. Kümmel, *Futurische und präsensische Eschatologie im ältesten Urchristentum*, w: NTSt 5 (1958—59), s. 113—126. Autor daje szeroki przegląd dyskusji nad problemem „Naherwartung” od tezy H. Grotiusa z 1646 r.; Podobny problem, aczkolwiek skupiając się na postaci Jezusa, podejmuje E. Gräber w: *Die Naherwartung Jesu*, Stuttgarter Bibelstudien 611, Stuttgart 1973.

³² H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, w: SBS 111 (1983), s. 55 n; A. Vögtle, *Jesus von Nazareth*, w: *Ökumenische Kirchengeschichte*, t. 1, red. R. Kotje i B. Moeller, Mainz-München 1970, s. 3—24; H. Althaus, *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*, Freiburg—Basel—Wien 1987, s. 11—42; L. Oberlinner, *Die Stellung der „Terminworte” in der eschatologischen Verkündigung des Neuen Testaments*, w: *Gegenwart und kommendes Reich, Festschrift für A. Vögtle*, red. P. Fiedler i D. Zeller, Stuttgart 1975, s. 65.

³³ H. Giesen, *Naherwartung im Neuen Testament*, w: *Theologie der Gegenwart* 3 (1987), s. 163.

wynikiem może być apokaliptyczny charakter części nowotestamentalnych wypowiedzi eschatologicznych (np. 1 Tes 4,16ns). Czy jednak było to przekonanie powszechne? Ta pozycja zdaje się być nie do utrzymania. Mowa Piotra (Dz 2,14b—36), zdradzająca pierwotniejszy charakter niż redakcja Księgi, proklamuje dzień Pański jako ten, który już nadszedł. Analiza źródła Q, z której wynika, że znało ono element opóźnienia paruzji⁶⁴, analizy eschatologii janowej, o czym niżej, stanowią jedne z koronnych elementów ukazujących wierność przepowiadaniu samego Jezusa.

Refleksja autorów nowotestamentalnych jest często odpowiedzią, czy może lepiej, próbą prostowania oczekiwań rychłej paruzji. Punktem wyjściowym jest tutaj chrystologia budująca obraz Jezusa, który z jednej strony jest wypełnieniem i szczytem wszelkich obietnic starego Przymierza, a z drugiej strony — przejmując rolę Jahwe — jest dawcą nowych obietnic, które bazując na obietnicach danych Izraelowi, przez Jego zbawcze orędzie i dzieło, są przedmiotem nowej przyszłości, już rozpoczętej i czekającej swej pełni w bliżej nieznanym nadchodzącym.

Właśnie tę nową przyszłość, która jest napięciem między „już” dokonanym zbawieniem a „jeszcze nie”, akcentuje Paweł.

Wypowiada się on w schemacie obietnica—realizacja i przenosi realizację obietnic w Chrystusie na Kościół, Jego Ciało⁶⁵.

Chrystofania pod Damazkiem mogła być dla Pawła okazją do zrodzenia się w nim refleksji o rychłej paruzji, która stanowić będzie dopełnienie chrześcijańskiej egzystencji⁶⁶. Czy jednak apokaliptyczny scenariusz paruzji z 1 Tes 4 pozwala na przypisanie Pawłowi spodziewania się rychłej paruzji zdaje się być kwestią sporną. „*My żyjący*” (1 Tes 4,15) nie musi oznaczać koniecznie przyścia Pana za życia Apostoła, tym bardziej, że w 2 Kor 4,14 zaliczy się on sam do tych, którzy zostaną wskrzeszeni⁶⁷. Pawłowa eschatologia, a więc i koncepcja przyszłości, wychodzi od wydarzenia Chrystusa, którego zmartwychwstanie stoi u podstaw ogólnego zmartwychwstania. Wydarzenie Chrystusa jest zapoczątkowaniem nowego

⁶⁴ H. Langkammer, *Ewangelia Łukasza. Ewangelia o Zbawicielu i o powszechnym zbawieniu*, RTK 34 z. 1 (1989), s. 56.

⁶⁵ Tamże, s. 44.

⁶⁶ H. Langkammer, *Naczelne tematy eschatologii św. Pawła*, RTK 28 z. 1 (1981), s. 65 i 87.

⁶⁷ Tamże, s. 66—67.

eonu, który już się rozpoczął, ale którego wierzący mają jedynie zadatki. Paruzja będzie dopełnieniem, a tutaj szczególnie zmartwychwstanie będzie przemianą na wzór przemiany, która już dokonała się w ciele Chrystusa. Ta przemiana dotyczyć będzie całego stworzenia, które wraz z człowiekiem uczestniczy w oczekiwaniu obiecaney przemiany (Rz 8,19—20)³⁹.

Osobiste doświadczenie Pawła, nie mogącego liczyć na rychłość i skonkretyzowanie dnia paruzji, kształtuje jego parenezę, która akcentuje w najbliższej przyszłości chrześcijanina — będącego już nowym stworzeniem (2 Kor 5,17) — potrzebę wzmożonej czujności (1 Tes 5,1—11) oraz kieruje go na refleksję o zmartwychwstaniu i byciu z Chrystusem (2 Kor 5,8; Flp 1,23).

Chryścocentryzm nauki Pawła, a szczególnie element soteriologiczny, który ją przesyca, sprawia, że i eschatologia pawłowa nie może być rozumiana inaczej, jak tylko w tym kluczu. Pawłowa terminologia eschatologiczna (*paruzja, epifania, apokalipsa, powszechne zmartwychwstanie, dzień Pański, nowe spojrzenie*)⁴⁰, w tym także koncepcja *przyszłości*, nabierają właściwego sensu jedynie w kontekście soteriologii, a ta jest klarownym obrazem „tamtej strony” gdzie zmartwychwstały chrześcijanin znajdzie swą ojczyznę (Flp 3,20).

Listy deuteropawłowe kontynuują pawłową linię, pogłębiając szereg wątków eschatologicznych. Opóźnienie paruzji zostanie ubogacone w 2 Tes koniecznością poprzedzających ją znaków, gdzie na czoło wybija się „człowiek grzechu, syn za-tracenia” (2,3)⁴⁰, stanowiąc „po trosze” apokaliptyczną propozycję przyszłości jeszcze „tej strony” — czekającej swej pełni.

Bez wątpienia pawłowa nauka o pojednaniu, będącą doskonałą syntezą eschatologicznych obietnic zbawczych z owocami zbawczego dzieła Chrystusa, znajduje swój wyraz w eschatologicznych elementach deuteropawłowej eklezjologii. Sam Paweł swoją eklezjologię łączy z eschatologiczną nadzieją. Jego koncepcja nadziei jest spodziewaniem się odkupienia ciała, zmartwychwstania zmarłych, udziału w obiecanym dziedzictwie; jest to nadzieja, która daje chrześcijaninowi siłę w prześladowaniach, nadzieja przyszłej chwały, wobec której obecny ucisk nie ma znaczenia (Rz 8,18).

³⁹ H. Sonnemans, *Zukunft/Jenseits*, w: *Lexikon der Religionen*, s. 725.

⁴⁰ H. Langkammer, *Naczelne tematy...*, art. cyt., s. 65—75; J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 144—152.

⁴⁰ H. Langkammer, *Naczelne tematy...*, art. cyt., s. 67—68.

Nauka o *dwu eonach* stoi u źródeł koncepcji *Królestwa Bożego* Ewangelii Synoptycznych (związek czasownika μέλλω z tematyką *cierpienia* i *eschatonu* został już omówiony powyżej). Bóg Stwórca eonów utrzymuje je w istnieniu, nawet gdy w nich nastąpiła jakościowa przemiana po ich poddaniu pod władzę szatana (2 Kor 4,4). Poniżenie świata, które nie było zamiarem Boga, implikuje zbliżenie się do tego świata Syna, już wcześniej pośrednika stworzenia. To zbliżenie, a nawet uniesienie, jest jednocześnie inauguracją nowego eonu, który nie usuwa starego, ale wnosi weń jakościową przemianę. Nowy Testament określa tę odnowioną rzeczywistość jako „*przyszły*”, „*przychodzący*” lub „*ów*” eon. On z jednej strony nadchodzi, ale z drugiej już jest dokonany dziełem i jest na razie dostępny w sercach wierzących, w pełni zaś objawi się w życiu przyszłym⁴¹. Tak wygląda głoszenie Jezusa, a za Nim pierwotnego Kościoła. W ten nurt wchodzi też Synoptycy. Markowe „*to pokolenie*” (13,30) jest dowodem, że rychła paruzja była oczekiwana, mimo współczesnego Markowi nurtu świadomości jej opóźnienia się (wspomniane wnioski dotyczące źródła Q). Mk 13 używa apokaliptycznego materiału, by wytłumaczyć chrześcijańską terażniejszość, a ta ma się wzorować na losie Pana (por. 8,31—9,1). Jezus obecnie uwielbiony (13,26; por. 14,62) jest Panem, którego w przyszłości, po śmierci, mają spotkać chrześcijanie⁴². Taka koncepcja przyszłości implikuje markowe, a za nim i synoptyczne nawoływanie do czujności. Ponadto apokaliptyczny element dodania odwagi i pocieszenia zostaje ubogacony refleksją chrystologiczną.

Odczuwalne już u Mk opóźnienie paruzji wzmocniło jeszcze niczym cezura zniszczenie Jerozolimy w r. 70, będące dla wielu przynajmniej częściowym spełnieniem się przepowiedni Jezusa. Jednakże to samo wydarzenie rozwiewało ostatecznie nadzieje na rychłe zbudowanie mniej lub więcej chwalebного królestwa⁴³ i przesuwało akcenty w stronę porządku duchowego. Np. u Łk znika napięcie *oczekiwanie-paruzja*. Zdaje się, że fakt paruzji z niezajomością jej terminu, tak bardzo wzmacniający element permanentnej na nią gotowości, był bardziej wierny tradycji Jezusowej⁴⁴. Taka koncepcja stawia-

⁴¹ A. Jasiński, *alwv w Nowym Testamencie*, RTK 33 z. 1 (1986), s. 86—88 i 91.

⁴² H. Giesen, dz. cyt., s. 156.

⁴³ R. E. Brown, dz. cyt., s. CXLV.

⁴⁴ H. Langkammer, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 56—58.

ła nowe pytanie o przyszłość: co z człowiekiem po śmierci, a przed paruzją. I znowu Łk w obrazie dobrego łotra daje próbę odpowiedzi, a jest nią możliwość bycia z Chrystusem, gdyż zbawienie dokonane przez Niego obejmuje człowieka już teraz.

Dość szczególnie w rozwoju nowotestamentalnej eschatologii rysuje się koncepcja Jana. Zdumiewa w tej Ewangelii naprzemienna oszczędność stylu obok obszernych mów z licznymi powtórzeniami. Nie wchodząc w problematykę pracy redakcyjnej, należy stwierdzić, że owe miejsca wykazują także różnice w interesującym nas problemie; dla przykładu 5,19—25 daje obraz eschatologii zrealizowanej, podczas gdy powtórzenie 5,26—30 akcentuje eschatologię finalną⁴⁶. Zarówno Bultman⁴⁷, Dodd jak i Blank dają pierwszeństwo zrealizowanej⁴⁸. Ta perspektywa zdaje się być bliższa głoszeniu samego Jezusa.

W Jezusie Bóg definitywnie objawił samego siebie (1,14) i to już tutaj. Także tutaj dokonuje się sąd (3,18n). Życie wieczne, bądź lepiej przyszłe, z całą wyrazistością jest obecne już teraz wraz ze wszystkimi elementami tego życia (światło, ciemność, sąd)⁴⁹. Ewangelia reaguje na wzmożone po r. 70 akcenty apokaliptyczne ich systematycznym eliminowaniem, aczkolwiek nie można mówić o ich całkowitym braku. Z pewnością autor cieniuje ich jaskrawość. Podobnie nie można pominać elementów eschatologii finalnej, przyszłej. Bez wątpienia elementem przyszłości, wykraczającym poza ramy działaności Jezusa, jest pełne obdarowanie Duchem. Ewangelista wspomina też inne elementy znane z przekazów Synoptyków jak: paruzja (14,3; 21, 22), zmartwychwstanie w dniu ostatecznym (5,21.28—29).

Podobnie jak Jan i Paweł, Księga Apokalipsy hołduje eschatologii prezencji zbawczej. Czasy ostateczne już się rozpoczęły⁵⁰. Ten właśnie czynnik odróżnia ją zasadniczo od apokaliptyki żydowskiej czekającej na interwencję Boga w historii. Ta interwencja już się dokonała, jest nią zbawcze dzieło Chrystusa, które zapoczątkowało nowy eon — historię Ko-

⁴⁶ Tamże, s. 56.

⁴⁷ R. E. Brown, dz. cyt., s. XXIV.

⁴⁷ R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, w: *Glaube und Verstehen*, t. 2, Tübingen 1954, s. 134—152.

⁴⁸ R. E. Brown, dz. cyt., s. CXLVI.

⁴⁹ S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 58—59.

⁵⁰ H. Langkammer, *Główne tematy teologiczne Apokalipsy św. Jana*, RTK 31 z. 1 (1984), s. 92—93.

ściola między zwycięską śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, a ostatecznym objawieniem się Jego chwały przy końcu czasów⁵¹. Jednakże Ap nie rości sobie pretensji do przedstawiania przyszłych losów świata, gdyż nawet pozorna przyszłość Kościoła i świata jest mocno osadzona w teraźniejszości — w obecnym eonie, pojmowanym przez autora jako ostateczny⁵². Dopiero końcowe wizje nowego nieba i nowej ziemi ukazują pełną, przyszłą realizację Królestwa Bożego, po paruzji, przepędzeniu szatana, pełnym objęciu władzy przez Baranka oraz sędzie. Nowe stwarczenie (21,1—8), nie pozostawiające miejsca na elementy z przeszłości, osiągnie swój ostateczny cel, który rozpoczął się w zmartwychwstaniu⁵³.

Nauka o dwóch eonach stoi również u podstaw koncepcji przyszłości w Hbr. Jako fakt przyjmuje ona opóźnienie się paruzji. Chrystus przychodzi jako wypełnienie mesjańskich oczekiwań (9,26), jako ten, który zapoczątkowuje nowy eon, choć ten pierwszy jeszcze się nie skończył⁵⁴. Chrześcijanin żyje w eonie przejściowym, nie posiadając tu na dole (czasowy i przestrzenny sens μέλλω⁵⁵) stałego miasta, szuka przyszedłego (13,4). Jest to miasto o mocnych fundamentach (11,10), przygotowane przez Boga Ojców (11,16). Przyszłe dobra są już tutaj możliwe do skosztowania (6,5), Chrystus zaś, jest ich arcykapłanem (9,11). Prawo jest jedynie cieniem tych dóbr (10,1)⁵⁶. To, co ma nadejść, jest „ciałem” dla tego cienia. Tym co, lub kto przychodzi, jest Ciało Chrystusa⁵⁷.

Mimo realnej obecności drugiego eonu, Hbr podkreśla wagę dnia sądu, który negatywnie będzie dniem zagłady występnym, niemożności pokuty i nawrócenia (10,30 por. Pwt 32,35n), pozytywnie zaś — stanie się początkiem odpoczynku (4,10), wejściem do miejsca świętego (10,19), niebieskiej ojczyzny, za którą tęsknią patriarchowie (11,16)⁵⁸.

Również pozostałe pisma Nowego Testamentu koncentrują swe refleksje o przyszłości na powtórnym przyjściu Chrystu-

⁵¹ R. Rubinkiewicz, *Eschatologia księgi Apokalipsy*, RTK z. 1 30 (1983), s. 87.

⁵² Tamże, s. 93.

⁵³ H. Langkammer, *Główne tematy...*, art. cyt., s. 101.

⁵⁴ J. Szlaga, *Die Eschatologie des Briefes an die Hebräer*, RTK 334 z. 1 (1987), s. 78.

⁵⁵ W. Schneider, art. cyt., s. 1956.

⁵⁶ Tamże, 1956 ns.

⁵⁷ Tamże, s. 1956; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK IX/2, 12 1964.

⁵⁸ J. Szlaga, art. cyt., s. 79—80.

sa. Życie Kościoła, życie chrześcijanina, jest jego oczekiwaniem (Dz. 1,11; 3,20), to przyjście jest w przyszłości (Jk 5,8). Ow dzień Pana, choć zdaje się być bliski (Jk 5,8; 1 P 4,7) i choć synoptyczne apokalipsy podają jego prodromy, w rzeczywistości przyjdzie jak złodziej w nocy (2 P 3,10; por. Mt 24,36), stąd oczekiwanie chrześcijanina nie jest biernym trwaniem, ale czujnością (1 P 5,8), często z potrzebą cierpliwości i z cierpieniem (Jk 5,7 ns; 1 P 1,5ns). Oczekiwanie winno być ożywione modlitwą i miłością bliźniego (1 P 4,7; Jk 5,8). Chrześcijanin nie może być bierny, gdyż „chwytą zaofiarowaną nadzieję” (Hbr 6,18), a ta tkwi w przyszłości⁵⁹.

Zestawiając elementy starotestamentalnych obietnic od obietnicy ziemi, aż po koniec śmierci, można dostrzec, że i nowotestamentalna przestrzeń obietnicy powtarza je właściwie wszystkie. Tłem jednak jest teraz nowe przymierze, zawarte w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa, które stanowi ciągle punkt odniesienia dla eschatologicznych rozważań. Ten jakościowy przeskok, jak widać z dotychczasowych rozważań, posiada dość specyficzną przestrzeń czasową, w której zbiegają się i egzystują razem i przeszłość, i teraźniejszość i przyszłość. To, co się wydarzyło raz jeden — zbawienie człowieka — przetrzuciło z wielkim rozmachem przestrzeń obietnicy na „tamtą stronę”, a ta już się rozpoczęła.

Nie można jednak deprecjonować przygotowawczej roli starotestamentalnej obietnicy, jak i starotestamentalnej koncepcji przyszłości, która zarówno w Starym, jak i w Nowym Przymierzu należy do Boga — Pana historii, a więc Pana tego, który „na początku stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1) i który „przyjdzie niebawem” (Ap 22,20).

VI. FENOMENOLOGIA BIBLIJNYCH WYPOWIEDZI O PRZYSZŁOŚCI

Na zakończenie warto zatrzymać się przy problemie hermeneutycznym, a mianowicie przy problemie fenomenologii wypowiedzi biblijnych dotyczących przyszłości. Jest on o tyle ważny, że literacka szata Biblii stanowi nadal pewną tajemnicę, czy pewne tabu, którego dotyka się niechętnie, a przecież jest ona niezbywalnym elementem ludzkiego wyposażenia hagiografa.

⁵⁹ J. Duplacy, art. cyt., s. 512.

Teraźniejszość człowieka pogrąża się zawsze w przeszłości i tworzy to, co A. Darlapp nazywa „przychodzącą przeszłością”⁶⁰. E. Schillebeeckx pisze, że „teraźniejszość i przeszłość stanowią jedyną podstawę projektu przyszłości; bez tych elementów człowiek jest w stanie tworzyć jedynie futurystyczne fantazje. Właśnie starotestamentalna interpretacja historii jest analizą stanu terażniejszego jako punktu wyjścia, a stąd analiza prowadzona w przeszłość i pogłębiona, bądź też otwarta na przyszłość pozwala dostrzec i zrozumieć Izraelowi swą historię jako obietnicę”⁶¹. Skoro Bóg był wierny i pozostaje wierny, to można powiedzieć to samo o przyszłości.

Przyszłość, a może lepiej obrazy przyszłości, są przyszłością terażniejszości, stąd też przyszłością przeszłości⁶² i to nie tylko w sensie projektu, ale i sposobu jej przedstawiania, opisu, opowiedzenia.

Wypowiedzi o przyszłości „żyją” dzięki temu, że terażniejszość zawiera już teraz „ślady” nadchodzącego. Wypowiedzi o przyszłości opierają się na jasnym doświadczeniu terażniejszości, bez tego są jedynie ciemnymi przypuszczeniami i spekulacjami⁶³.

Biblijne wypowiedzi o przyszłości⁶⁴ można podzielić na trzy rodzaje: przepowiednie, prorocтва i wypowiedzi o charakterze apokaliptycznym.

Przepowiednia — ma na celu zapowiedź wydarzenia, aby przez to wywrzeć niebezpośredni wpływ na terażniejszość (np. Am 7,17; Iz 22,16—25; 1 Sm 10,2—8). Kryterium sprawdzającym przepowiednię jest jej spełnienie. Istniały w starożytnym Wschodzie przepowiednie w formie wieloznacznych wyroczeni, jednakże nadużycia ich głosicieli sprawiły, że w Izraelu nie cieszyły się one dużą popularnością. Owszem, klucz spełnienia i otwarcia na przyszłość nadaje przepowiedni sens sięgania przez terażniejszość na zewnątrz. Spełnienie i otwarcie pozwala zrozumieć nowotestamentalny pogląd, że Jezus i chrześcijańska wspólnota przedstawia spełnienie starotestamentalnych przepowiedni.

⁶⁰ A. Darlapp, *Zukunft*, w: *Sacramentum Mundi* t. 4, s. 1452 ns; Darlapp A., *Zukunft*, w: *LThK* t. 10, s. 1411 ns.

⁶¹ E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, w: *Concilium* 1—5 (1969), s. 35—37.

⁶² Tamże, s. 37.

⁶³ C. Schütz, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, w: *Sacramentum Mundi* V, s. 627—633.

⁶⁴ Tamże, s. 634—636.

Proroctwo — jest wypowiedzią o teraźniejszości, przez którą chce się wpłynąć na przyszłość. Orędzie prorockie jest wezwaniem do uwierzenia, słuchania, patrzenia, poznania, nawrócenia się (por. Am 5,6; Oz 6,3; Iz 7,10.14; Jr 36,3). Związek proroctwa z przyszłością osadza się w krytycznej ocenie dzisiaj, w potraktowaniu teraźniejszości właśnie w aspekcie przeszłości. Ważnym elementem posłania prorockiego jest powzięcie decyzji teraz wobec przyszłości. Przyszłość jest faktorem, z którym teraźniejszość musi się liczyć.

Apokaliptyka — jest wypowiedzią o przyszłości w kategoriach obrazu i symbolu teraźniejszości. Przez mocny rys determinizmu, wypowiedź apokaliptyczna zrzuca się apelowania o tworzenie przyszłości. Na przyszłość w jej zdeterminowanym kształcie należy jedynie oczekiwać, uwzględniając postawę pokuty i cierpliwości. Nie mając wpływu na tworzenie przyszłości, adresat wypowiedzi apokaliptycznej, żyjący w stanie zagrożenia, prześladowania i potrzebujący pociechy, otrzymuje od autora swoiste ostrzeżenie-zapowiedź. Wypowiedzi apokaliptyczne niosą ze sobą ponadto wizję nowego świata.

Już w samej nazwie gatunku wypowiedzi tkwi zapowiedź objawiającego charakteru wypowiedzi apokaliptycznej. Wypowiedź spowita taką ilością symbolów i obrazu jest *sensu stricto* zapowiedzią przyszłego objawienia, a nie objawieniem czy wiadomością sama w sobie. To przyszłe objawienie każe na siebie jeszcze czekać. Za Alfredem L ä p p l e ⁴⁵ można zestawić podstawowe cechy hebrajskiej literatury apokaliptycznej: przekonanie, że Bóg jest Panem historii, Dzień Jahwe zostanie poprzedzony przez panowanie szatana, sama ocena świata jest jednoznacznie negatywna, a koncepcja świata jest dualistyczna, przekonanie, że sąd ostateczny zostanie poprzedzony zmartwychwstaniem zmarłych, ostateczne zwycięstwo Boga zostanie ukoronowane procesem nowego stworzenia, ten zaś proces będzie związany z przemianą ciał, kosmosu. Dalsze cechy apokaliptyki to: rys partykularystyczno-nacjonalistyczny, a w warstwie literackiego obrazowania posługiwanie się mistyką i symboliką liczb, obrazem, symbolem, porównaniem i metaforą. Całość tych zabiegów nie stawia sobie za cel ujaśnianie czegokolwiek, ale zaniepokojenie i zmuszenie do refleksji, uwzględniając zaś liturgiczne przeznaczenie Apokalipsy, dodać należy medytacyjną zadumę, do której nakłania bogactwo apokaliptycznych środków literackich.

⁴⁵ A. L ä p p l e, *Apocalisse*, Roma 1980, s. 18—21.

Wpływ wypowiedzi apokaliptycznych na pierwotną myśl chrześcijańską, a głównie judeochrześcijańską, był bardzo duży. Jest jednak znaczące, że to spotkanie było też ciągłą dyskusją z tym rodzajem wypowiedzi, stąd też apokaliptyczne elementy w pismach Nowego Testamentu nie mogą być miłowymi kamieniami budowania eschatologii⁶⁶. Elementy eschatologiczne tworzą ślady wielkiej historycznej dysputy, w której aktualizowała się świadomość chrześcijańskiej wiary.

Pierwotną formą literackiego przekazu jest w chrześcijaństwie list i tam chyba trzeba szukać biblijnych podstaw nowotestamentalnej eschatologii. Ponadto ewangelia stanowi specyficzny gatunek literacki chrześcijaństwa i tam, a nie w apokaliptycznym obrazie, trzeba szukać pewnych odpowiedzi na pytania dotyczące eschatonu, a więc odpowiedzi, jakie przyniosło wydarzenie Jezusa Chrystusa i dopiero stąd przynieść odpowiedzi w świat apokaliptyki ubogaconej chrystologią, a szczególnie soteriologią. Czy jednak w rozwoju teologicznej refleksji nad eschatonem nie przyciągały bardziej barwne i tajemnicze obrazy apokalipsy, bez związku z resztą objawienia, niż to, co stanowiło rzeczywisty fundament tej refleksji.

Jeśli rzeczywiście pojęcie *przyszłości* stanowi tło słownika eschatologicznego, to przecież to pojęcie jest też swoistym tłem dla słownika soteriologii, bo raz w historii dokonane zbawienie ogarnia każdy wymiar czasu, także ten, który ma nadejść, aż do pełni, gdyż nawet koniec świata nie jest tutaj ostatnim słowem⁶⁷.

Das biblische Konzept der Zukunft

Zusammenfassung

Der Autor präsentiert die geschichtliche Entwicklung dieses Konzepts sowohl im Alten als auch im Neuen Testament unter Berücksichtigung des zwischentestamentlichen Schrifttums. Den Rahmen des Artikels bildet die Standortbestimmung des Zukunftskonzepts im Konglomerat der eschatologischen Terminologie mit einer graphischen Prüfung des Zeigens der Stelle der semantischen Zukunftsgruppe und das hermeneutische Problem der biblischen Fenomenologie der Zu-

⁶⁶ C. Schütz, art. cyt., s. 636.

⁶⁷ K. H. Schelkle, *Grundzüge biblischer Eschatologie*, w: *Sacramentum Mundi* V, s. 750.

kunftaussagen unter Berücksichtigung der Eigenart der Prophetie und Apokalyptik.

Die alttestamentlichen Züge zeigen ein langsames Überschreiten der Zukunft auf. Die Fortsetzung bildet hier die spätjüdische Literatur, von einer diesseitigen, konkreten Vision zu einer jenseitigen Vision obwohl mit gewissen Regreßelementen, die sich auf eine diesseitige Zukunftskonzeption konzentrieren.

Die neutestamentliche Präsentation bemüht sich um ein Durchforschen der Entwicklung des Konzepts seit der Tätigkeit Jesu, der Urkirche bis zum Beginn der neutestamentlichen Literatur. Die Präsentation stellt fast chronologische Reihenfolge dar: die Paulusbriefe, die deuteropaulinische Literatur, die Synoptiker, das Johannesevangelium, die Apokalypse, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe.

Das neutestamentliche Konzept der Zukunft erscheint als ein Bild einer jenseitigen Zukunft-Gegenwart, die mit Jesu Auferstehung nach der Parusie in der Neuschöpfung ihre Erfüllung finden wird.

Z. Niemirski