

Ks. JAN STĘPIEŃ

ESCHATOLOGIA ŚW. PAWŁA

Słowo Wstępne

Tak się złożyło, że po raz trzeci w swym życiu nie z własnej woli i chyba nie z czystego przypadku zająć się musiałem eschatologią. Ostatnio dlatego, że przypadło mi w udziale opracowanie Komentarza Listów do Tessaloniczan i Pasterskich, który ma się ukazać jako tom IX Komentarza do Nowego Testamentu, wydawanego przez „Pallottinum”. Z konieczności więc wróciłem do eschatologii, tym razem — św. Pawła. Materiał przygotowany do komentarza musiał być jednak wkrótce poszerzony i pogłębiony, aby mógł stanowić **treść wykładów z zakresu teologii biblijnej Nowego Testamentu**, które rozpocząłem w roku ak. 1960/61 w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. I tak powstał traktat o eschatologii św. Pawła.

Starałem się w nim odtworzyć możliwie najwierniej naukę apostoła o rzeczach ostatecznych w oparciu o sens wyrazowy jego na ten temat wypowiedzi. W całej pracy jak i w doborze i zestawieniu tekstów obrałem metodę historyczną-syntetyczną. Historyczną w tym znaczeniu, że naukę Pawła wiązałem z Objawieniem wcześniejszym, uwzględniając również idee religijne świata pogańskiego, zarówno starożytnego, jak i współczesnego Pawłowi; wykorzystując zaś listy Pawłowe w kolejności chronologicznej, ukazać pragnąłem stopniowy

rozwój i tej doktryny apostoła narodów. Systematyczna zaś metoda wyraziła się w kompozycji traktatu i w łączeniu przerywanej często w listach Pawła myśli w jedną logiczną całość.

Analizie własnej poddałem wszystkie teksty eschatologiczne Pawła, zwłaszcza jego terminologię eschatologiczną, uwzględniając przede wszystkim ich związek z nauką Starego Testamentu, a także z pojęciami z tego zakresu współczesnego Pawłowi judaizmu i hellenizmu.

Dzięki uprzejmej życzliwości O. Dr Romualda Gustawa, Dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej KUL i ks. Dr Aleksandra Grabowskiego, Dyrektora Biblioteki ATK w Warszawie, za którą na tym miejscu wyrażam Im serdeczną wdzięczność, miałem możność zapoznać się z najnowszymi publikacjami Zachodu w omawianej dziedzinie i dlatego wydaje mi się, że pominąłem tu żadnego ważnego zagadnienia, które w biblistyce jest dziś dyskutowane. Problem podwójnej perspektywy paruzyjnej w listach Pawłowych, wysunięty przez E. Cotheneta (1954 r.) i F. Spadaforę (1957 r.) spotkał się w tej pracy z rzeczową krytyką, a nowa interpretacja „mocy powstrzymującej” w Tes 2,6.7 J. Coppens'a i P. Andriessen'a (1960 r.) przyjęta została z niewielką zmianą jako wyjaśniającą wreszcie w stopniu zadawalającym naturę owej powstrzymującej mocy.

Eschatologia nie jest najważniejszym problemem w nauce Pawła, ale na pewno jednym z najdonioślejszych w początkach jego pracy apostoelskiej. I nigdy nie zniknie z horyzontu jego myśli teologicznej. Istotę paruzji: „i tak zawsze z Panem pozostaniemy” (1 Tes 4,17) odnajdziemy we wszystkich listach Pawła jako główną ich treść, ukazującą powołanie człowieka do wolności chwały synów Bożych (Rzym 8, 21). Była ona dla apostoła źródłem nieustannej radości w całym jego ofiarnym życiu, w jego stawaniu się wszystkim dla wszystkich, aby wszystkich zbawić (1 Kor 9,22) i to wśród wyjątkowo licznych prześladowań i ucisków.

Niechże i ta praca, której celem głównym jest ukazanie eschatologicznej nauki św. Pawła, przyczyni się też w jakiejś mierze do ugruntowania naszej chrześcijańskiej realnej radości, ewangelijnego optymizmu. Poświęcam ją Wielebnym

Księżom Studentom ATK i KUL-u oraz umiłowanym Alumnom Wyższych Seminariów Duchownych w Sandomierzu i w Drohiczyńskim Bugiem, zapewniając Ich raz jeszcze o tym, że jako aktywni słuchacze moich wykładów stali się Oni w pewnym stopniu współtwórcami tego traktatu, który oddaję w życzliwe ręce Czytelników na zakończenie jubileuszu Pawłowego w 1900 lecie przybycia jego do Rzymu.

I. Źródła eschatalogii Pawłowej

W pierwszych trzech dziesiątkach lat bieżącego wieku wysunął się tu na czoło problem zależności teologii św. Pawła przede wszystkim od synkretyzmu hellenistycznego. Zależności tej bronili m. i. R. Reitzenstein¹, H. Böhling², W. Bousset³, V. Macchioro⁴. Przeciw występowali: M. J. Lagrange⁵, E. Mangenot⁶, F. J. Dölger⁷, E. Jacquier⁸, E. Allo⁹, L. Allevi¹⁰ i i. Spór ten należy już do historii. I dawniej zresztą rów-

¹ Zob. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig³ 1927, 417—423.

² Zob. H. Böhling, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Göttingen 1913, 76—107.

³ Zob. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen² 1921, 104—154.

⁴ Zob. V. Macchioro, *Orfismo e Paolinismo*, Montevarchi 1923. Przeciw A. Faux, *L'orphisme et S. Paul*, *Revue d'histoire ecclesiastique* 27 (1931) 245—292. 751—791.

⁵ Zob. M. J. Lagrange, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, *Revue bibl. nouvelle* 16 (1919) 157—217; tenże, *Attis et le christianisme*, tamże, 419—480.

⁶ Zob. E. Mangenot, *S. Paul et les mystères parents*, *Revue pratique d'Apologétique* 16 (1913) 178—190. 241—257. 339—355; tenże, *La lanque de S. Paul et celle des païens*, *Revue du Clergé Français*, 75 (1913) 129—161.

⁷ Zob. F. J. Dölger, *Paulus und die antiken Mysterienreligionen*, *Theologische Revue* 15 (1916) 433—438.

⁸ Zob. E. Jacquier, *Les mystères païens et S. Paul*, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* IV, 964—1013.

⁹ Zob. E. B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 15 (1926) 5—34.

¹⁰ Zob. L. Allevi, *L'ellenismo di S. Paulo*, *La Scuola Cattolica* 59, 1 (1931) 275—286. 368—378; 59, 2 (1931) 81—102.

niez niekatoliccy autorowie wypowiedali się na ten temat niezwykle powściągliwie¹¹.

Bo i w rzeczy samej argumenty wysuwane przez krytykę radykalną nie były poważne. Jasne, że św. Paweł znał religie synkretystyczne, jakie w jego czasach szerzyły się na obszarze Rzymskiego imperium. Faktem jest również, że używa terminów, którymi posługiwali się często czciciele misteriów pogańskich, np. apokálypsis, gnōsis, dóxa, mystérion itp. Ale z tego nie wynika, że owe misteria pogańskie wywarły wpływ na naukę apostoła. Wiele tych terminów stanowi wspólną skarbnicę języka greckiego — koine. Czerpać z niego mogli dowolnie i ci, którzy misteriów pogańskich w ogóle nie znali. Poza tym św. Paweł nadaje im często znaczenie odmienne od tego, w jakim występują one w kultach hellenistycznych.

Źródł eschatologii św. Pawła trzeba szukać gdzie indziej.

1. Nauka Chrystusa i oparta na niej pierwotna katecheza apostołska

Nie wolno zapominać, że głównym źródłem teologii Pawła w ogóle, w tym i nauki eschatologicznej, jest sam Jezus Chrystus, który mu się ukazał u wrót Damaszku i potem nie jeden raz objawiał (2 Kor 12,1—4), aby go oświecić i przygotować do apostołatu wśród pogan. Na to nadprzyrodzone źródło powołuje się zresztą sam apostoł, np.: Gal 1,15; 1 Kor 11,23.

Pokrywało się ono rzeczywiście z tym, co o rzeczach ostatecznych słyszeli z ust Chystusa apostołowie, a co znalazło wyraz w pierwotnej katechezie chrześcijańskiej. Paweł musiał się z nią zapoznać (1 Kor 15,3—7), skoro podkreśla z mocą pełną zgodność swojej ewangelii z tą, jaką głoszą inni apostołowie (Gal 2,1—9; 1 Kor 15,11).

Por. C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen 1913; H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mysteryreligions*, London 1913; F. Wilson, *St. Paul and Paganism*, Edinburgh 1928.

Katecheza ta posiadała piętno eschatologiczne. Widać to wyraźnie w mowie św. Piotra wygłoszonej w domu Korneliusza (Dz Ap 10,34—43: „I rozkazał nam (Jezus) głosić ludowi i świadczyć, że On jest ustanowionym przez Boga sędzią żywych i umarłych” (Dz Ap 10,42), a także w mowie św. Pawła w Areopagu (Dz Ap 17,22—31): „Obecnie oznajmia (Bóg) ludziom, aby wszyscy wszędzie czynili pokutę, bo wyznaczył dzień, w którym będzie sądził świat w sprawiedliwości przez męża przeznaczanego na to, o czym upewnił wszystkich wskrzeszając go z martwych” (Dz Ap 17,30—31).

Ten sam akcent eschatologiczny odnajdujemy również w archaicznych formułach wiary chrześcijańskiej w 2 Tym 4,1, 1 P 4,5; Barn. 7,2; Polikarp. Fil. 2,1; 2 Klem. 1,1, a przede wszystkim w pierwszych pismach św. Pawła, tj. w 1 i 2 Tes, związanych najściślej z pierwotną katechezą chrześcijańską. Widzimy to zarówno w znanych formułach dogmatycznych (1 Tes 1,9—10; 4,14; 5,10), podających w wielkim skrócie prawdę o Bogu jedynym i żywym oraz fakt zbawczej śmierci, zmartwychwstania i paruzji Jego Syna Jezusa Chrystusa, jak i w całej treści listów (nie tylko w 1 Tes 4,13—5,11 i w 2 Tes 2,1—12).

2. Stary Testament

Nie ulega wątpliwości, że Paweł oczekiwał „dnia Pańskiego” jeszcze przed swoim nawróceniem. Znał przecież i to wspaniale Stary Testament. Zapowiedzi Bożego sądu i czasów ostatecznych w księgach prorockich (zwłaszcza druga część Iz) i niektórych psalmach (Ps 16,8—11; Ps 73,23—28), a przede wszystkim u Dan 12,1—4, gdzie jest wyraźnie mowa o zmartwychwstaniu, o nagrodzie i karze wiecznej oraz Mach (2 Mach 7,9—14; 12,43—46; 14,46). Najbardziej charakterystyczne wyrażenia Pawła o rzeczach ostatecznych, takie jak: „dzień Pański”, „ostatnie dni”, „czas ostateczny” mają swe źródło w Starym Testamencie (Iz 2,2; Jer 23,20; Ez 38,16; Oz 3,5 itd).

Ale źródła eschatologii Pawła na tym się nie kończą.

3. Judaizm

a) Ortodoksyjny. Paweł był Żydem i przed nawróceniem — gorliwym faryzeuszem (Gal 1,14; Fil 3,5; Dz Ap 26,5). Czytał Biblię we współczesnej mu interpretacji judaistycznej. Fr. Amiot¹² niepotrzebnie się lęka przyznania wpływu literatury żydowskiej na eschatologię Pawła. Nie tylko wyrażenia: „wiek obecny” (Gal 1,4; Ef 2,2; 2 Tym 4,9; Tyt 2,12) i „wiek przyszły” (Ef 1,21; 2,7; por. Hebr 2,5; 13,24) zaczerpnął Paweł z apokaliptyki żydowskiej (4 Ezdr. 8,1 itd.; Apok. Bar. 48,50 itd.)¹³.

Istnieją tu również analogie odnośnie znaków wyprzedzających koniec świata, np.: uwodzicielskie prześladowanie wiernych¹⁴, szczytowe nasilenie zła porównywane do tego, które było przed potopem, w tym apostazja, zbrodnie, nieczystość¹⁵, odstępstwo od wiary, nawet pobożnych (Hen. 93,9).

Nie znaczy to, oczywiście, żeby eschatologia Pawła była dalszym ciągiem, rozwinięciem apokaliptyki żydowskiej. Judaizm oczekiwał potęgi i chwały ziemskiej, politycznej i te właśnie jego aspiracje zaciążyły tak mocno na interpretacji prorocत्व mesjańskich St. T. Oczekiwano przede wszystkim królestwa ziemskiego jako przygotowania do królestwa wiecznego¹⁶. Dyskutowano na temat czasu trwania tego ziemskiego

¹² Zob. Fr. Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul*, Paris⁵ 1946, II, 181.

¹³ Por. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs au temps de Jésus Christ*, Paris 1909, 162 nn.; H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, III, 1—750 (zebrane analogie między listami św. Pawła a literaturą judaist.); B. Brinkmann, *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch*, *Biblica* 13 (1923) 315—334.418—434.

¹⁴ Hen. 46; Test. Józ. 13; 3 Sybil. 663 nn.; 4 Ezdr. 13.

¹⁵ Hen. 80 A; 91,6 n.; Jubil. 3,56—80; 23,5.14; Wnieb. Mojż. 7,3 n.; 4 Ezdr. 5, 1 n.; 14, 17.

¹⁶ Te poglądy podzielali i pierwsi uczniowie Chrystusa. Zbawiciel stopniowo je prostował.

królestwa i zastanowiano się, czy koniec świata nastąpi na początku tego królestwa, czy dopiero w ostatekniej jego fazie. Niektórzy wyobrażali sobie nawet dwa sądy i dwa zmartwychwstania: jedno przed rozpoczęciem tego ziemskiego królestwa mesjańskiego, a drugie pod jego koniec. Otóż ani u św. Pawła, ani nigdzie w N T nie spotykamy nawet śladu tych bałamutnych spekulacji. Nie ma tu mowy o żadnym chwalebnyim ziemskim królestwie Mesjasza¹⁷.

b) Q u m r a n. Trudno także przypuścić, aby św. Paweł, obeznany z prądami religijnymi swojej epoki, nie znał Społeczności Przymierza, której rozkwit przypada na młodzieńczy i męski okres życia apostoła. A wiadomo, że ludzie z Qumran żyli w tęsknym oczekiwaniu rzeczy ostatecznych¹⁸. Mało, byli przekonani, że koniec świata jest już bliski. Świadczy o tym cała właściwie ich literatura, a głównie: Komentarz Habakuka (1 Qp Hab), Podręcznik reguły (1 Q S), Dokument Sadokicki (Dok. Sad.), Wojna Synów Światłości z Synami Ciemności (1 Q M) i Hymny (1 Q H), których oryginały pochodzą z okresu między r. 175—40 przed Chr.¹⁹.

Odnajdujemy w nich również znaki, wyprzedzające koniec świata, analogiczne do tych, jakie podaje św. Paweł, a mianowicie: ucisk, bezbożność (1 Q p Hab I,6; V,2—8; Dok. Sad. I,19; VII,5; VIII,13.), apostazja (1 Q p Hab I i II), brak wiary i uległość człowiekowi kłamstwa (1 Q p Hab II, 2; Dok. Sad. XIX,16.25—26; XX,14—15), odstępstwo nawet członków Zgromadzenia przez zdradę Nowego Przymierza (1 Q p Hab II,3) i nieposłuszeństwo Mistrzowi Sprawiedliwości (1 Q p Hab II,2) oraz tym, którzy interpretują Prawo Boże (1 Q p Hab II,8—10). Bóg jednak ustanowił kres nieprawości i czas nawiedzenia, w którym niezbożność zostanie zgładzona, a ukaże się na wieki prawda świata (1 Q S IV,18—19; V,4 n.). Chodzi tu nie tylko o paralele słowne i analogie doktrynalne. One ist-

¹⁷ Problem millenaryzmu omówimy pod koniec traktatu.

¹⁸ Por. G. Molin, *Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer*, Wien-München 1954, 152—157.

¹⁹ Por. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York⁸ 1956, 222.

nieją i trudno je wytłumaczyć odwołaniem się jedynie do Starego Testamentu i apokaliptyki żydowskiej jako wspólnego źródła dokumentów qumrańskich i listów św. Pawła. Nie można, rzecz jasna, wyprowadzać stąd wniosków o wzajemnej zależności literackiej tych pism. Eschatologia Qumrańska, podobnie jak eschatologia ortodoksyjnego judaizmu, jest nacjonalistyczna. Tymczasem eschatologia Pawłowa wychodzi poza ramy narodowościowe i rzecz bardzo znamienna na owe czasy — nie wiąże się z żadnym wydarzeniem politycznym²⁰. Jest nawskroś religijna. Lud Boży — Nowy Izrael to wybrani, wierzący. Świat dzieli się już nie na Żydów i nie Żydów, na zrzeszonych w Społeczności Przymierza i stojących poza Społecznością, na wiernych Przymierzu i zdrajców, ale tylko na wierzących i niewierzących (2 Tes 1,8—10; 2,10—13), na synów ciemności i synów światłości (1 Tes 5,4—8). Również podane przez św. Pawła znaki mające wyprzedzić koniec świata jak: nasilenie zła, wyrażające się w uwodzeniu ludzi, zakłamaniu i apostazji, walka przeciw Bogu i Jego wiernym, zakończona triumfem Chrystusa, posiadają charakter ponad narodowy, uniwersalny. Proroctwa Starego Testamentu odzyskują dopiero w eschatologii Pawła sens pierwotny i wierną, autentyczną jego interpretację.

Paweł był apostołem i pisarzem natchnionym. Ale nie przestał ani na chwilę być człowiekiem, żyjącym w konkretnym czasie i miejscu, w takim, a nie innym klimacie duchowym, człowiekiem powiązanim różnymi węzłami ze swoim środowiskiem. Współczesna Pawłowi rzeczywistość polityczna narodu była po prostu tragiczna. Jedyłą ludzką pociechą była wtedy ucieczka w przyszłość i to w przyszłość ostateczną. Ten klimat eschatologiczny i apokaliptyczny, znamionujący współczesny Apostołowi judaizm zarówno ortodoksyjny jak i sekciarski, nie mógł nie wywrzeć wpływu na formację psychiczną św. Pawła ja i pozostałych pisarzy Nowego Testamentu. On też w dużej mierze

²⁰ Ocenę hipotezy E. Cothenet'a i F. Spadafori (jakoby 1 Tes 5, 1—11 i 2 Tes, 2, 1—12 odnosiły się do zburzenia Jerozolimy) zob. niżej p. IV.

tłumaczy to eschatologiczne piętno teologii Apostoła Narodów, jak również i pierwotnej katechezy chrześcijańskiej.

II. Eschatologiczna terminologia św. Pawła

Św. Paweł używa czterech wyrazów na określenie chwalebego przyjścia Pana: paruzja, epifania, apokalipsa i dzień Pański. Choć można by je nazwać synonimami, zwłaszcza dwa pierwsze, to przecież każdy z nich, posiadając swą historię, musiał otrzymać odcień oryginalny, różniący go od dwóch pozostałych. Zbadanie tej historii i w jej świetle określenie właściwego znaczenia każdego z tych terminów jest niezbędne dla głębszego i pełniejszego poznania nauki eschatologicznej św. Pawła.

1. Paruzja (parousia)¹

Wyraz paruzja (od párejmi) w greckiej literaturze klasycznej posiadał dwa znaczenia: a) obecność, jako przeciwieństwo nieobecności (apusia²) oraz b) przybycie³.

Te dwa zasadnicze znaczenia wyrazu paruzja przejął helinizm, z tym jednak, że obok dotychczasowego posługiwania się nim w odniesieniu do zwykłych ludzi rozwinął go w dwóch kierunkach. Już od III w. przed Chr. używa się go przeważnie dla określenia przybycia względnie wizyty monarchy lub ja-

¹ O znaczeniu wyrazu paruzja por.: A. Deissmann, *Licht vom Osten, Tübingen*⁴ 1923, 100 n. 314—320; G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, London 1908, 145—148; M. Dibelius, *An die Tessaionicher I II, an die Philipper* (Handbuch zum N. T., III, Die Briefe des Apostels Paulus, II) (Tübingen 1911, 12) Exc.: Der Gebrauch des Wortes parusia); L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 29—32; B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 196 nn.; A. Feuillet, *Parousie*, DBS VI (1960) 1331—1419 (paruzja w listach Pawłowych, tamże, 1361—1384).

² Zob. Ajschylos, *Perses*, 171; Tocytydes, *Historia*, VI, 86, 3; Eurypides, *Alcest* 606; Plato, *Rep.* 4, 437 c itd.

³ Zob. Eurypides, *Alcest*, 209; Sofokles, *Elektra*, 1104.

kiegoś wyższego urzędnika⁴. Paruzja była świętem ludowym. Aby je upamiętnić, wybijano specjalne monety. Nowa era rozpoczęła się np. w Grecji z paruzją cesarza Hadriana⁵. Można więc mówić o technicznym aspekcie tego terminu w hellenizmie. Określał on radosny, triumfalny ingres monarchów obejmujących w posiadanie swoje stolice. To był jeden kierunek rozwoju znaczenia wyrazu paruzja⁶.

Drugi kierunek — to jego zastosowanie religijne, sakralne, datujące się od IV w. przed Chr. Określa się nim obecność bóstwa, zwłaszcza przy wróżbach i misteriach⁷. Nie ma tu jednak mowy o obecności widzialnej, dostrzegalnej dla przeciętnego, nie wtajemniczonego człowieka. Paruzja oznacza obecność skuteczną, a więc jego asystencję, określa pomoc udzielaną bohaterom narodowym, wreszcie — opatrność nad całym światem.

Paruzja przeto miała w świecie hellenistycznym dwa znaczenia: świeckie i religijne. Pomieszenie ich ułatwiały: kult monarchów oraz idea królestwa bogów. Warto podkreślić, że obydwie znaczenia łączyła nadto ich istotna wspólna cecha, a mianowicie radość.

To znaczenie paruzji przejął z hellenizmu judaizm, głównie literatura spokaliptyczna⁸ i Józef Flawiusz⁹. Rzecz znamienna, że wyrazu paruzja nie ma w LXX. Może dlatego, że posiadał wydźwięk pogańskiego kultu. Spotykamy jednak zarówno w LXX, jak u Akwili, Symmachusa i Teodocjona czasownik *pareimi* (więcej niż 70 razy), który tłumaczy hebr. *bō 'ātāh*

⁴ Por. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, dz. cyt., 278 n.

⁵ Por. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, dz. cyt., 314—320.

⁶ Trzeba przy tym pamiętać o hellenistycznym kulcie królów, a potem (w imperium Rzymskim) cesarzy.

⁷ Zob. W. Dittenberger, *Sylogae*, III, 1169, 25—35 (ok. 325 r. przed Chr.); Didor Sic. (ok. 35 r. przed Chr.), *Bibl. hist.* I, 29,2, IV, 3,3; VI, 56,4; X, 3,2; Aelius Aristides (ok. 170 r. po Chr.), *Orationes*, XLVIII, 30—31 itd.

⁸ Zob. Apok. Bar. 30, 1; Test. Judy 22, 3, Test. Lewiego 8, 11.15 itd.; 3 Mach. 3, 17 itd.

⁹ Zob. Ant. 3, 80; 3, 202—203; 9, 55; 18, 284—286.

w sensie ogólnym: przebywać. Rzeczownik parousia odnajdujemy w greckich księgach St T (Judt 10,18; 2 Mach 8,12 i 15,21 i wyłącznie w sensie neutralnym: obecność lub przybycie.

W N T wyraz ten występuje 24 razy, w tym poza listami św. Pawła — 10 razy¹⁰, zawsze w znaczeniu eschatologicznym. Św. Paweł posługuje się stosunkowo najczęściej tym terminem (14 razy i to w dwojakim znaczeniu: 6 razy w ogólnym, określającym zwykłą obecność lub przybycie¹¹ i 8 razy w sensie eschatologicznym¹².

Paruzja zatem w N T, w tym oczywiście i w listach Pawłowych, jest podobnie jak w hellenizmie terminem technicznym, określającym chwalebne przyjście Mesjasza. Ale znaczenie pełne tego terminu daje dopiero kontekst. To właśnie w nim dźwięczy radość, istotny element hellenistycznej paruzji królów i cesarzy¹³. I tu pełno chwały i majestatu: w tym głosie archanioła i dźwięku Bożej trąby¹⁴, w orszaku świętych zmartwychwstałych i żyjących¹⁵, w tym wreszcie porwaniu na obłoki na spotkanie Pana w przestworzach¹⁶.

Św. Paweł mówi jednak i o paruzji Antychrysta (2 Tes 2,9—12). Nie ma tutaj radości, ale jest pozór chwały, bo przyjście jego (Antychrysta) dokona się podług działalności szatańskiej w mocy wszelkiej, wśród znaków i cudów kłamliwych (2 Tes 2,9)¹⁷.

¹⁰ Mt-4 razy: Mt 24, 3.27.37.39; Jak — 2 razy: 5, 7.8; 2 P — 3 razy: 2 P 1, 16; 3, 4.12 i raz w 1 J 2, 28.

¹¹ 1 Kor 16,17: obecność Stefanasa, Fortunata i Achaika; 2 Kor 7, 6, 7; przybycie Tytusa; 2 Kor 10, 10; Fil 1, 26; 2, 12: obecność lub przybycie Pawła.

¹² 1 Tes 2, 19, 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1.8; 1 Kor 15, 23; paruzja Chrystusa; 2 Tes 2, 9: paruzja Antychrysta.

¹³ 1 Tes 2, 19; 4, 17—18; 2 Tes 2, 1—2.

¹⁴ 1 Tes 4, 16.

¹⁵ 1 Tes 4, 14—15.17.

¹⁶ 1 Tes 4, 17.

¹⁷ Warto dodać, że sam wyraz paruzja nie oznacza nigdzie w N T powtórnego przyjścia Chrystusa. Rozróżnienie pierwszej i drugiej paruzji pochodzi od św. Justyna (Apol. 52,3; Dial. 14,8; 32,2; 36,1; 40,4; 49,3. O znaczeniu paruzji aż do czasów św. Ireneusza zob. A. Housiau, *La Christologie de saint Irénée*, Gembloux 1955, 61 n.

2. Epifania (épi fáneia)

Wyrazu tego nie spotykamy w greckiej literaturze klasycznej. W grece późniejszej oznacza nagłe zjawienie się bóstwa (Herodot 8,37), monarchy (Polibiusz III, 94,3) czy nieprzyjaciela (Polibiusz I, 54,2; Aen. Tacyt. 31,8). Jeśli chodzi o epifanie boskie, to termin ten wyraża raczej cudowną interwencję bóstwa niż jego objawienie się w ciele (Herodot 8,37)¹⁸. Hellenizm dorzucił nowy akcent do pojęcia epifanii, łącząc ją zawsze z niesieniem jakiejś pomocy. Obok epifáneia pojawia się termin sōter (zbawca, zbawiciel¹⁹).

To religijne zastosowanie wyrazu epifáneia zaczyna jednak powoli zanikać na korzyść świeckiego, do czego głównie przyczynił się hellenistyczny kult monarchów. Epifania, podobnie jak i paruzja stała się terminem technicznym na oznaczenie przybycia, względnie wizyty monarchy, wyższego urzędnika czy armii.

W LXX występuje epifania tylko 3 razy (2 Król 7,23; Est 5,1; Am 5,2) w znaczeniu ogólnym. Natomiast często posługują się tym terminem greckie księgi kanoniczne i apokryficzne, określające nim nadprzyrodzoną interwencję Boga, wyrażającą się z jednej strony w udzielaniu pomocy wybranemu ludowi, z drugiej zaś strony — w zapowiedzi nieszczęścia jego nieprzyjaciołom²⁰. Z tego widać, że sam wyraz epifáneia oznacza tylko ukazanie się, objawienie. O tym, jakie jest to objawienie, decyduje najbliższy kontekst.

Tłumacze LXX o wiele swobodniej korzystają z czasownika (epifaino) i przymiotnika (epifanes = widzialny, świetny).

¹⁸ Por. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II München 1950, 214—216.

¹⁹ Por. M. Dibelius, H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, Tübingen³ 1955 (Exc. Epifaneia).

²⁰ Zob. 2 Mach 2,21; 3,24: Heliodor nie może zrabować skarbcza, ponieważ Bóg Wszechmocny uczynił epifaneian megálen, przerażając wszystkich, którzy śmieli słuchać Heliodora; 12,22: nieprzyjaciela drżą ze strachu przed objawieniem się tego, który wszystko widzi; por. 3 Mach 2,9; 8,51.

Czasownik oznacza np. w Psalmach rozpromienienie się oblicza Bożego, a konkretnie pomoc, wybawienie z ucisku²¹. Przymiotnika zaś używają prorocy, zapowiadając wielki dzień Pański²².

U św. Pawła występuje omawiany termin tylko w listach Pasterskich: 1 Tym 6,14²³; 2 Tym 1,10²⁴; 4,1²⁵; 4,8²⁶; Tyt 2,13²⁷ i raz w 2 Tes 2,8²⁸ i jest synonimem paruzji, z wyjątkiem 2 Tym, gdzie mowa o pierwszym przyjściu Pana Jezusa, tj. o Jego Wcieleniu i Odkupieniu.

Oryginalną formułę mamy w 2 Tes 2,8. Chodzi tu o połączenie obydwu rzeczowników — synonimów: epifanii i paruzji. M. Dibelius widzi w tym wyrażenie pleroforyczne²⁹. Wulgata tłumaczy to: „*illustratione adventus sui*”, co w przekładzie ks. E. Dąbrowskiego brzmi: „blaskiem swego przyjścia”. Wydaje się jednak, że nie o blask tu chodzi, lecz o podkreślenie potęgi Chrystusa, który zatraci bezbożnika — Antychrysta samym objawieniem przyjścia swego, tzn. samą swoją obecnością³⁰. Wolno także widzieć w tym pośrednie stwierdzenie, że zgląda Antychrysta będzie pierwszym dziełem paruzji Chrystusa³¹.

²¹ Zob. Ps 30 (31), 17: „Rozświeć oblicze Twoje nad sługą twoim; wybaw mnie przez miłosierdzie twoje”; por. Ps 117 (118), 27.

²² Zob. Joel 2,31; Hab 1,7; Mal 1,14.

²³ 1 Tym 6,14: „Aż do objawienia się naszego Pana Jezusa Chrystusa”

²⁴ 2 Tym 1,10: (łaska) objawiona natomiast została teraz przez zjawienie się naszego Zbawiciela Chrystusa Jezusa (mowa o Wcieleniu i Odkupieniu).

²⁵ 2 Tym 4,1: „Zaklinam (cię) wobec Boga i Chrystusa, Jezusa, który będzie sędzią żyjących i umarłych (powołując się) i na Jego zjawienie się i na Jego królestwo”.

²⁶ 2 Tym 4,8: „I wszystkim, którzy umiłowali zjawienie się Jego”.

²⁷ Tyt 2,13: „Oczekując szczęśliwej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa”.

²⁸ 2 Tes 2,8: *kai katargései tē épifaneia tēs parousias autoū* — i zatraci objawieniem przyjścia swego.

²⁹ Zob. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I II*, dz. cyt., 31.

³⁰ Paralelnie do stychu pierwszego tegoż wiersza, w którym powiedziane, że bezbożnika zglądził Pan Jezus tchnieniem ust swoich.

³¹ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 204.

3. Apokalipsa (apokálipsis)

Zarówno rzeczownik (apokálypsis) i czasownik (apoklýpto) znane są autorom świeckim. Rzeczownik tylko w sensie materialnym (odkrycie) spotykamy u Filodemusa Filozofa (r. 110—28 przed Chr.)³² i u Plutarcha³³. Czasownik zaś używany był i w sensie materialnym — odkrywać (u Herodota I, 119) i przerośnym — objawiać coś, co było zakryte (u Lucjana, Ican., 21; Pap. Maspero, 295, II, 8)³⁴. Nigdzie jednak nie posiada znaczenia objawienia religijnego. To ukaże się dopiero w Biblii. Dlatego można powiedzieć, że apokalipsa — objawienie jest pojęciem wybitnie biblijnym³⁵. Najczęściej posługują się tłumacze LXX czasownikiem (apokályptein), którym określają ukazywanie się Boga człowiekowi (objawienie Boże), np.: 1 Król 2,27³⁶; 3,21³⁷ Iz 52,10³⁸, a zwłaszcza Dan 2,19³⁹; 22⁴⁰ i 28⁴¹ (przekład Teodocjona).

Judaizm późniejszy nadał apokalipsie znaczenie nowe i uczynił z tego wyrazu termin techniczny na określenie objawienia rzeczy ukrytych, szczególnie tajemnic Bożych, odnośnie dziejów i końca świata, objawienia, danego ludziom albo wprost przez Boga, albo za pośrednictwem aniołów. Takie właśnie „objawienie” stanowi główną treść apokaliptyki żydowskiej⁴².

³² Zob. Philodemus Phil., *Vitia* 22.

³³ Zob. Plutarch, *Cato Maior*, 20 (I, 348, c); tenże, *Aem.*, 14 (I, 26 2b); tenże, *Adulat.*, 32 (II, 70 n.); *Mor.*, 70 n.

³⁴ W obydwu znaczeniach występuje u Platona, *Protagoras*, 382, A.

³⁵ Ale i w LXX występuje również w sensie ogólnym (1 Król 20,30) i przerośnym (Ekli 11,27; 22,22; 42,1).

³⁶ 1 Król 2,27; tak mówi Pan: jawnie się objawiłem.

³⁷ 1 Król 3,21: objawił się Pan Samuelowi.

³⁸ Iz 52,10: odkrył (objawił) Pan ramię swoje; por. Iz 53,1: „A ramię Pańskie komu zostało objawione?”

³⁹ Dan 2,19: w widzeniu nocnym tajemnica objawiona została.

⁴⁰ Dan 2,22: odkrywa (objawia) rzeczy głębokie i skryte.

⁴¹ Dan 2,28: Bóg na niebie objawiający tajemnice.

⁴² Zob. 4 Ezdr. 7,28; 10,38; 13,22; 14,3; Hen. 16,3; 46,3; 52,5; 69,26; 93,14; 111,13; 114,2; 132,1.

W N T czasownik objawiać (apokalyptein) występuje 26 razy, w tym 13 razy u św. Pawła i to w trzech znaczeniach: a) ogólnym: objawiać myśli ukryte⁴³ (w tym znaczeniu nie występuje nigdzie w listach Pawłowych); b) objawiać w sposób nadprzyrodzony (przez światło łaski) tajemnice wiary⁴⁴; oraz c) w znaczeniu eschatologicznym: objawiać rzeczy ostateczne⁴⁵.

Rzeczownik zaś objawienie (apokálypsis), który spotykamy w N T 18 razy, w tym 13 razy u św. Pawła, posiada znaczenia następujące: a) objawienie nadprzyrodzone tajemnic Bożych⁴⁶; b) objawienie jako charyzmat i prorocstwo⁴⁷ i c) objawienie eschatologiczne, tzn. paruzja Chrystusa, której towarzyszy radość, pełnia łaski i chwały⁴⁸ oraz sąd Boży — dzień gniewu⁴⁹.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że wyrazy apokalyptein, a zwłaszcza apokálypsis są szczególnie umiłowane przez św. Pawła⁵⁰ (nie spotykamy ich tylko w listach Pasterskich). Nie są to jednak terminy techniczne na określenie objawienia Pańskiego w dzień ostateczny. O takim ich znaczeniu decyduje dopiero kontekst. Wszędzie jednak użyte są w sensie religijnym

⁴³ Mt 10,26; Łk 2,35.

⁴⁴ Mt 11,25.27 i paral.; Łk 10,21 n.: Mt 16,17; J 12,38 (z Iz 53,1): 1 P 1,12; Rzym 1,17 (sprawiedliwość Boża); 1,18 (gniew Boży); 1 Kor 2,10 (szczęśliwość wieczna); 14,30 (jakaś prawda wiary); Gal 1,16 „aby objawił syna swego we mnie”; 3,23 (wiara); Fil 3,15 (tajemnica wiary); Ef 3,5 (tajemnica Chrystusowa).

⁴⁵ Łk 17,30 (Syn Człowieczy); 1 P 1,5 (zbawienie); 1 P 5,1 (chwała); Rzym 8,18 (przyszła chwała); 1 Kor 3,13 (dzień Pański... w ogniu się objawi); 2 Tes 2,3.6.8 (objawienie Antychrystusa).

⁴⁶ Łk 2,32; Apok 1,1; Rzym 16,25; Gal 1,12; Ef 1,17; 3,3; 2 Kor 12,1.7.

⁴⁷ 1 Kor 14,6.26.

⁴⁸ 1 P 1,7.3; 4,13; Rzym 8,19 (objawienie synów Bożych. Sprawiedliwi osiągną pełnię chwały w dzień ostateczny); 1 Kor 1,7 (oczekiwanie objawienia Pana naszego Jezusa Chrystusa); 2 Tes 1,7: „objawi się Pan Jezus z nieba wraz z aniołami swej potęgi”.

⁴⁹ Rzym 2,5: „na dzień gniewu i objawienia sprawiedliwego sądu Boga”.

⁵⁰ Jest też znamienne, że tylko Łukasz, uczeń i towarzysz Pawła, przekazał słowo Pańskie o objawieniu się Syna Człowieczego (Łk 17,30). On także tylko jeden spośród synoptyków użył rzeczownika apokálypsis w swej ewangelii (Łk 2,32).

i wszędzie oznaczają objawienie kogoś względnie czegoś, co dla ludzi jest normalnie zakryte. To objawienie dokonuje się przeważnie (a zawsze u św. Pawła) w sposób nadprzyrodzony: przez światło łaski, czy wizje specjalne. Jego przedmiotem są prawdy wiary, Osoby Boskie, a głównie Pan nasz Jezus Chrystus. Ale Pan Jezus będzie prawdziwie odkryty (objawiony) i widzialny w sensie materialnym dopiero w dzień ostateczny. Dlatego sens eschatologiczny jest najpełniejszym sensem wyrazów apokálypsis i apokályptein (1 Kor 1,7; 2 Tes 1,7) ⁵¹.

4. Dzień Pański (hē hēméra tou Kyriou)

Termin „Dzień Pański” w St T jest od czasów Amosa (Am 5,18—20; 8,2—3) terminem technicznym u proroków na oznaczenie przyjscia, nawiedzenia Jahwy lub Mesjasza. Choć to nawiedzenie Pańskie łączono czasem z jakimś wydarzeniem historycznym, mniej lub więcej odległym, to jednak zwykle odnosiło się ono do czasów ostatecznych. Idea dnia Pańskiego była Izraelitom tak dobrze znana, że często mówiło się o nim jako o „onym dniu” (Am 2,16; 8,9.13; Iz 2,20; Mich 2,4 itd.) lub tylko o „dniu” (Mal 3,19/Wulg, 4,1).

Ten dzień Pański — to dzień gniewu i kary dla grzeszników (Am 5,18—20; 6,1—3; 9,10; Mich 2,7; 3,11; Iz 5,19; Jer 5,12 n.; 7,4; 8,8; 14,9; 21,2; Sof 1,15—18; 2,2; Ez 7,7) a jednocześnie — dzień zbawienia i błogosławieństwa dla sprawiedliwych ⁵². Należy zwrócić uwagę, że obydwie znaczenia spotykamy u proroków przed niewolą babilońską. Już Amos zapowiada, że Jahwe nie wygładzi do szczętu ludu swego, ale część jego ocali i dnia onego podniesie z gruzów przybytek Dawidowy i pobuduje go jako za dni dawnych (Am 9,8—11). Izajasz oznajmia, że Jahwe nazwie Syjon miastem sprawiedliwości, miastem wiernych (Iz 1,26); ziemia wypełniona będzie znajomością Pańską (Iz 11,9). Oto „dni idą”, wieści Jeremiasz, kiedy Jahwe zawrze z Izraelem i Judą Przymierze Nowe; da

Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 206.

Am 9,8—11; Oz 2,16 n.; Iz 1,26; 11,9; Jer 30,8—11.16—24; 31,31 nn.; Sof 3,8—20.

Prawo swoje do wnętrzości ich i wypisze go w ich sercu; będzie Bogiem ich, a oni będą Jego ludem (Jer 31,31—34) ⁵³.

Dzień Pański jest dniem gniewu i dniem zbawienia nie tylko dla Izraela ale i dla pogan. I nie jedynie w sensie kary, wtedy, kiedy Jahwe wkracza w historię, aby wziąć w opiekę i pomścić lud swój wybrany. Dzień Pański jest i dla pogan dniem zbawienia. Jeszcze przed niewolą babilońską zapowiedzi prorocy zbawienie i błogosławieństwo tym, którzy Boga szukają. Winni ukarani będą (Iz 18; 19,1—18), ale sprawiedliwi nawrócą się do Pana, a On się da ubłagać i uzdrowi ich (Iz 19,22). I poznają Pana Egipcjanie „dnia onego” i będą Go czcić i złożą śluby Panu i wypełnią je (Iz 19,21). Sofoniasz zwiastuje, że „na ten czas” przywróci Pan poganom wargi czyste, którymi wzywać będą wszyscy imienia Pańskiego i służyć Mu jednomyślnie (3,9 n.).

Mało tego, dnia Pańskiego oczekuje całe stworzenie. Nastanie pokój wśród ludzi i zwierząt, tak pięknie opisany przez Izajasza w znanym proroctwie 2,2—4, a zwłaszcza 11,6—9.

Takie ujęcie dnia Pańskiego oddaje istotę czasów mesjańskich. To właśnie Mesjasz będzie zwycięskim oswobodzicielem Izraela. To On przyniesie pokój i błogosławieństwo ludowi wybranemu i światu. Ale kiedy? Izraelici spodziewali się tego pod koniec świata. Widać to wyraźnie u Daniela 7,13—28 (przyjście syna człowieczego w obłokach i pokonanie mocy piekielnych); 12,1—2 ⁵⁴ (zmartwychwstanie wszystkich sprawiedliwych ku żywotowi wiecznemu, a bezbożnych — ku hańbie wiecznej), a przede wszystkim w apokalipcyce żydowskiej, której umiłowanym tematem jest przyjście Jahwy i Me-

⁵³ Bezpodstawne więc jest twierdzenie niektórych krytyków liberalnych (J. Wellhausen'a, a za nim: P. Volz'a, K. Marti'ego, R. Smend'a, B. Stade'go, G. Holscher'a, A. Fr. Von Gall'a i G. von Rad'a) jakoby dzień Pański w nauczaniu proroków oznaczał pierwotnie dzień sądu i kary; znaczenie zaś nowe: dnia zbawienia otrzymał dopiero w czasach po niewoli babilońskiej (od Ezechiela), kiedy to prorocy pragnęli pocieszyć swych rodaków, znajdujących się w wielkim ucisku. Trzeba jednak się zgodzić, że dopiero od Ezechiela (33,21 n.) akcentowane będzie mocniej znaczenie drugie.

⁵⁴ Dan 12,1—2: „...tego czasu lud twój wyswobodzony będzie;

sjasza, sąd ostateczny (ludzi złych i dobrych oraz aniołów), przeobrażenie świata i życie wieczne⁵⁵.

Dzień więc Pański w pojęciu Izralitów, podobnie jak i paruzja Pana, posiadają znaczenie eschatologiczne.

W tym sensie przyjął ten termin (dzień Pański, on dzień, dzień) Chrystus Pan⁵⁶ i pisarze N T⁵⁷. Najczęściej posługuje się nim św. Paweł i to we wszystkich swoich listach. Dzień Pański u św. Pawła — to zawsze dzień Chrystusa, niezależnie od tego, czy św. Paweł użyje formuły długiej: „dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,8), względnie „dzień naszego Pana Jezusa” (2 Kor 1,14), albo „dzień Chrystusa” (Fil 1,6.10; 2,10), czy „dzień Pański” (1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2; 1 Kor 5,5), czy tylko „dzień” (1 Tes 5,4; 1 Kor 3,13; por. Rzym 2,16). Oznacza on dzień sądu nie tylko nad niewiernymi, ale i nad wierzącymi (1 Kor 1,8; Fil 1,6.10), w tym i nad apostołami (2 Kor 1,14; Fil 2,16), dzień przyjścia Chrystusa pod koniec świata (1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2), dzień gniewu dla bezbożnych, a chwały dla sprawiedliwych.

III. Oczekwanie paruzji w listach św. Pawła

Pierwotna katecheza chrześcijańska posiadała piętno eschatologiczne¹. Paruzja stała w centrum nauczania i życia pierw-

wszyscy, którzy znajdą się zapisani w księdze. A wiele tych, którzy śpią w krainie prochu, zbudzi się; jedni ku żywotowi wiecznemu, drudzy na pohańbienie i na trwogę wieczną”.

⁵⁵ Zob. Sybil. 5,344—360 (ok. II. w przed Chr.); Hen. (II lub poczdliwi); r. 45 (przeobrażenie nieba i ziemi); r. 46—51 (ukazanie się Syna Człowieczego — Mesjasza; r. 53 (dolina sądu); r. 54 (dolina ognia); r. 56 (kara potępionych); r. 58—61 (szczęśliwości świętych); r. 62 (syn człowieczy sędzi bezbożnych i sprawiedliwych); r. 67—71 (kara złych aniołów); r. 72—79 (przeobrażenie kosmosu).

⁵⁶ Zob. Mat. 7,22; Łk 6,23; 10,12; 21,34.

⁵⁷ Poza św. Pawłem: dzień Boga (hēméra tou Theoū) 2 P 3,12; Apok 16,14; dzień Pana (hēméra tou Kyriou) Dz Ap 2,20; 2 P 3,10; dzień Chrystusa (hēméra Christoū) Łk 17,24; dzień sądu (hēm. tēs Kriseōs); Mt 10,45; 11,22; 2 P 2,9; 3,7; 1 J 4,17; dzień ostateczny (he eschatē hēméra) J 6,39 nn.; 11,24; 12,48; wielki dzień (megālē hēméra) Jud 6.

¹ Zob. J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tessaloniczan*, Ruch Bibl. i Lit. 13 (1960); 249—258.

szych chrześcijan. To samo obserwujemy i w początkach pracy dydaktycznej św. Pawła: w jego katechezie i parenezie, a zwłaszcza w jego nauce o nadziei chrześcijańskiej.

1. Paruzja w centrum pierwotności katechezy św. Pawła

Widać to jasno w klasycznej formule kerygmatycznej, przekazanej w 1 Tes 1, 9—10. Apostoł przypomina Tessaloniczynom, że nawrócili się do Boga od bałwanów po to, „aby służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i aby oczekiwać Syna Jego z niebios, tego którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od mającego nadejść gniewu”. Nie ulega wątpliwości, że oczekiwanie paruzji w sensie eschatologicznym stanowiło zasadniczy element postawy chrześcijanina. Potwierdza to znakomicie znana formuła pierwotnego chrześcijaństwa: *Maran atha* — Pan przychodzi, Panie przyjdź (1 Kor 16, 22; Apok 22,20), w której paruzja jest nie tylko przedmiotem wiary, ale i nadziei, a także i wyznaniem wiary w Królestwo Chrystusa, którego pełnym objawieniem będzie właśnie paruzja.

Problem paruzji podejmuje św. Paweł wyraźnie w 1 Tes 4, 13—5,11. Tessaloniczanie oczekiwali żarliwie „dnia Pańskiego”. Mało, byli przekonani, że jest on bliski. Niepokoili się jednak losem swoich zmarłych, sądząc, że w dniu przyścia Pańskiego zmarli będą w gorszej sytuacji niż pozostali przy życiu. Apostoł uzupełnia więc teraz swoją naukę o paruzji, jaką im głosił w formie nazbyt ogólnej i skróconej. Wzywa ich najpierw, aby się nie smucili jak inni, którzy nadziei nie mają (1 Tes 4,13). I wyjaśnia: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowdzi z Nim. A powiadamy wam to jako słowo Pańskie, że my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyście Pańskie, nie uprzędzimy tych, którzy zasnęli. Albowiem sam Pan na dany znak, na głos archanioła i (dźwięk) trąby Bożej zstąpi z nieba i zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, którzy żyjemy,

którzy pozostawieni jesteśmy, jednocześnie z nimi zostaniemy porwani na obłoki na spotkanie Pana w przestworzach. I tak zawsze z Panem pozostaniemy” (1 Tes 4,13—17). Przyjście Pańskie będzie zatem triumfem wszystkich wiernych, zarówno żywych jak i umarłych, i polegać będzie na tym, że wszyscy oni będą zawsze z Panem. Oto źródło prawdziwej, pełnej radości chrześcijańskiej (1 Tes 4,18).

Jest znamienne, że św. Paweł w 1 Tes nie osłabia przeswiadczenia o rychłej paruzji. Przeciwnie, przypomina, że dzień Pański przyjdzie jako złodziej w nocy (1 Tes 5,2). Jednocześnie jednak pociesza, że wierni nie mają powodów do lęku, „albowiem Bóg nie przeznaczył nas do gniewu, ale do osiągnięcia zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który umarł za nas, abysmy żywi czy umarli wespół z Nim żyli” (1 Tes 5,9—10).

Paruzja stanowi także treść główną 2 Tes. W związku z oczekiwaniem przyjścia Pańskiego nastąpił w Tessalonickiej gminie kryzys. Znaleźli się ludzie, którzy powołując się, może w najlepszej wierze, bądź na charyzmat prorocstwa, bądź na rzekomo Pawłową wypowiedź ustną czy w liście przekazaną, głosili, że dzień Pański już nadszedł. Na skutek tego szerzył się zamęt i niepokój wśród wiernych (2 Tes 2,1—2). Dlatego apostoł upomina, aby Tesaloniczanie nie ulegali tej nierozumnej agitacji. Przypomina naukę o paruzji, jaką im głosił niedawno (2 Tes 2,5), że dzień Pański wyprzedzić muszą dwa wydarzenia: odstępstwo i objawienie się „człowieka nieprawości” (2 Tes 2,3—4). Wprawdzie tajemnica nieprawości już się dokonuje, ale przecież oni znają tę moc, która powstrzyma wydarzenia ostateczne (2 Tes 2,6—7). Przyjdzie jednak chwila, kiedy dokona się objawienie „syna nieprawości” wśród znaków i cudów kłamliwych, które zwiądą tych, co nie uwierzyli prawdzie, lecz upodobali sobie w nieprawości. Tego to „syna nieprawości” zgładzi Pan Jezus tchnieniem ust swoich i objawieniem swego przyjścia zatraci (2 Tes 2,8—12). Kiedy to będzie — nie wiadomo. W każdym razie nie teraz, nie już.

2. Paruzja u podstaw parenèzy Pawłowej²

a) Upomnienia apostoła dotyczące chrześcijańskiego życia wiążą się jak najściślej z oczekiwaniem paruzji. Wymownym tego sprawdzianem jest 1 Tes 5,2—8: „Sami bowiem doskonale wiecie, że dzień Pański nadejdzie jako złodziej w nocy. Bo gdy mówić będą: pokój i bezpieczeństwo, wtedy zagłada spadnie na nich nagle jak bóle na niewiastę brzemienną i nie ujdą. Lecz wy, bracia, nie pozostajecie w ciemnościach, iżby ów dzień zaskoczył was jako złodziej. Wszyscy wy bowiem jesteście synami światłości i synami dnia: nie do nocy przynależymy ani do ciemności. Nie zasypiajmy przeto jako inni, lecz czuwajmy i bądźmi trzeźwi..., przyodziani w pancerz wiary i miłości oraz w nadzieję zbawienia jak w przyłbicę”³.

Tę samą myśl rozwija św. Paweł w liście do Rzymian 13,11—14. Przypomina bliskość paruzji i wzywa do zbudzenia się ze snu, odrzucenia uczynków ciemności, a przywdziania zbroi światła i przyobleczenia się w Pana Chrystusa, co się wyrazi w życiu szlachetnym, godnym synów światłości.

W 1 Kor 7,29—31 uzasadnia konieczność oderwania się od rzeczy i spraw tego świata właśnie ze względu na paruzję: „A to wam powiadam, bracia: czas krótki jest. Niechaj przeto ci, którzy żony mają, żyj tak jakby ich nie mieli; ci, którzy płaczą jakoby nie płakali; ci, którzy się wesela, jakoby się nie weselili; ci, którzy kupują, jakoby nic nie posiadali; którzy używają tego świata, jakoby nie używali; przemija bowiem posac tego świata”

² Por. E. B. Allo, *Paul Apôtre de Jésus Christ*, Paris 1942, 118; F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul* (Etudes Bibliques), Paris, 1946, II, 209 n.; L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 47—52; J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tesaloniczan*, art. cyt., 258—267.

³ Por. Gal 6,5—10: myśl o rzeczach ostatecznych przynagla do praktykowania miłości bratniej. Harmonizuje to w pełni z tradycją synoptyczną odnośnie eschatologii; por. Mt 24,36—51 (dzień Pański przyjdzie niespodziewanie jak złodziej w nocy) i Mt 25,13 (należy zawsze czuwać).

Wezwanie do świętości, szczególnie częste w 1 Tes ⁴, uzasadnia apostoł paruzją i łączy niewątpliwie z jej scenariuszem. Święci stanowiąc będą przecież obok aniołów triumfalny orszak Chrystusa w dniu Jego przyścia (1 Tes 3,13; 4,14—17; 2 Tes 1,10). Trzeba już dziś o tym myśleć i do tego się przygotować (por. Fil 1,9—11; 4,4—9).

b) Najsilniej jednak wyczuwa się tęsknotę za paruzją tam, gdzie św. Paweł mówi o nadziei chrześcijańskiej ⁵. Przedmiotem jej — oczekiwanie dóbr przyszłych, eschatologicznych; oczekiwanie ufne i wytrwałe, a także radosne, bo przyście Pańskie będzie dniem wesela i chwały dla wiernych ⁶, dniem ich zbawienia ⁷.

Najmocniej i najpełniej wypowiedział apostoł tęsknotę za paruzją w liście do Rzymian 8,18—39. Oświadcza tu, że utra-pienia bieżące niczym są w porównaniu z przyszłą chwałą, która się w nas objawi (w. 18). Wyczekuje jej z upragnieniem całe stworzenie w nadziei, że i ono będzie uczestniczyć jakoś w chwale synów Bożych (w. 19—22). Ale i my także, posiadający pierwociny Ducha, wdychamy, oczekując przybrania za synów Bożych (hiothesian), odkupienia względnie wyzwolenia (apolýtrosin) ciała naszego (w. 23). Chodzi tu niewątpliwie o pełnię tego przybranego Bożego synostwa, rozciągającego się i na ciała nasze. Inaczej wypowiedź ta byłaby sprzeczna

⁴ Zob. 1 Tes 2,11 n.: „przecież wiecie, jakośmy każdego z was jako ojciec swe dzieci upominali i zachęcali i zaklinali, abyście postępowali w sposób godny Boga, który was wzywa do swego królestwa i chwały”; 1 Tes 3,12 n.: „Was zaś niechaj Pan... napełnia miłością wzajemną... niechaj utwierdza serca wasze w świętości nienagannej przed Bogiem i Ojcem naszym na przyście Pana naszego Jezusa ze wszystkimi świętymi Jego”; 1 Tes 5,23: „A sam Bóg pokoju niech was w pełni uświęci i niechaj całe wasze jestestwo: duch i dusza i ciało zachowane zostanie bez skazy na przyście Pana naszego Jezusa Chrystusa”, por. 2 Tes 1,11.

⁵ Por J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tessaloniczan*, art. cyt., 264 n.

⁶ 1 Tes 2,19; 4,17; 2 Tes 1,10; 2,14,16; por. Rzym 12,12; 1 Kor 1,7 n.; 2 Kor 1,14; Fil 2,16; 3,20 n.

⁷ 1 Tes 5,8.9.

z w. 15, gdzie czytamy: „Nie otrzymaliście bowiem ducha niewoli znów ku bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów (pneūma hiothesias), w którym wołamy: Abba, ojcze”. Wyzwolenie zaś (apolýtrosis) ciała naszego polega nie na uwolnieniu duszy od ciała, jak to słusznie stwierdza M.-J. Langrange, ale na uwolnieniu ciała od skażenia i śmierci⁸. Nie inaczej, jak przez chwalebne zmartwychwstanie i uwielbienie całego stworzenia⁹. Tej właśnie chwili oczekujemy pełni nadziei (w. 23 n.). Duch św. bowiem, obecny w nas, błaga za nami wzdychaniem niewymownym i wspomaga niemoc naszą (w. 26 n.), a także dlatego, iż wiemy, że miłującym Boga wszystko pomaga ku dobremu (w. 28) i że Bóg jest wierny obietnicom swoim, dotyczącym naszego zbawienia i uwielbienia (w. 29 n.). Perykopę zamyka hymn nadziei¹⁰.

c) Z nadzieją chrześcijańską, z tym oczekiwaniem paruzji łączą się ściśle uciski i utrapienia bieżące. Cierpliwe i radosne ich znoszenie to jedyna droga dojścia do chwały, do paruzji, i pewny znak naszego zbawienia (2 Tes 1,4—7; por. 2 Kor 1,6; 4,17). Taką drogę wskazał sam Chrystus. Poprzez cierpienie, które zresztą jest czymś zupełnie normalnym w chrześcijańskim życiu (1 Tes 3,3), upodobniamy się do Chrystusa i apostołów (1 Tes 1,6; 2 Kor 1,3—6; Rzym 5,3; 8,17) oraz do pierwszych gmin chrześcijańskich (1 Tes 2,14). Faktem jest również, że uciśnionym zsyła Duch św. radość i pociechę jako zadatek dóbr przyszłych, wiecznych (2 Kor 1,3—6). Cierpienia

⁸ *Épître aux Romains*, Paris 1931, 210.

⁹ Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum N. T.*, Parisii² 1931, 157; M.-J. Lagrange, *Épître aux Romain*, dz. cyt., 213; L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 52.

¹⁰ L. Cerfaux (*Le Christ*, dz. cyt. 52) słusznie porównuje z tym tekstem 2 Kor 3,4—5,10. Wprawdzie mowa tu głównie o antycypacji przyszłej chwały w życiu doczesnym chrześcijanina, jednak niektóre wiersze posiadają znaczenie wyraźnie eschatologiczne, np.: 2 Kor 4,14,17; 5,2. Różne teorie interpretacji 2 Kor 5,2—10 przedstawił wyczerpująco E. B. Allo, *Saint Paul, Seconde Épître aux Corinthiens (Études Bibliques)*, Paris² 1937, 137—155 (Exc. IX: Les diverses théories explicatives de V, 2—10, et leur valeur).

zatem są podstawą i utwierdzeniem nadziei w sensie eschatologicznym.

I jeszcze jedno. B. Rigaux zwraca tu słusznie uwagę szczególną na sam termin (thlipsis)¹¹, którym św. Paweł określa owe uciski, prześladowania. Jest wymowne, że wyraz ten u synoptyków oznacza ucisk przy końcu świata¹². To nie zwykły ucisk, ale nasilenie zła, objaw wzmożonej działalności szatańskiej¹³, co według Daniela¹⁴ i pojęć apokaliptyki żydowskiej jest niechybnym znakiem końca¹⁵.

Wydaje się więc, że i u św. Pawła połączenie tych dwóch zagadnień: paruzji i ucisku w listach do Tessaloniczan (1 Tes 1,6; 3,3.4.7; 2 Tes 1,4.6) nie jest przypadkowe. W każdym razie wyraz thlipsis — ucisk w 2 Tes 1,6 posiada na pewno sens eschatologiczny¹⁶. Jest też zrozumiałe, że ów ucisk potęguje oczekiwanie paruzji i wzmacnia pragnienie wzięcia udziału w triumfie Chrystusa.

Wszystko to przemawia za tym, że tęsknota za paruzją wśród pierwszych chrześcijan była powszechna i że pragnął

¹¹ Wyraz ten w grece klasycznej i hellenistycznej (rzadko spotykany) oznacza ucisk. LXX posługuje się nim często i to w sensie przenośnym, przeważnie w odniesieniu do narodu wybranego i do sprawiedliwych (Ps 33,19; 36,39; 49,15; 137,7 itd.). W N T wyraz thlipsis występuje 45 razy, w tym 24 razy w listach Pawłowych.

¹² Zob. Mt 24,9.21.29; Mk 13,19.24; por. Apok 1,9; 7,14. Łukasz używa tu terminu anánkē megálē = utrapienie wielkie; por. 1 Tes 3,7 (obydwa terminy połączone razem).

¹³ Tajemnica bezbożności już się dokonywa — 2 Tes 2,7; por. 1 Tes 2,18; 3,5.

¹⁴ Dan 12,1: „A przyjdzie czas utrapienia, jakiego nie było odtąd, jako narody istnieć poczęły, aż do tego czasu”. Por. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbin., apokalypt. u. apokryph. Literatur dargestellt, Tübingen² 1934, 147—163; B. Rigaux L'Antechrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Paris 1932, 150—173.

¹⁵ Zob. 4 Ezdr 5,1—2; 14,17; por. Hen 80,A; Jub 3,56—80; 23,5; Wnieb. Mojż. 7,3 n. To samo przekonanie dzieliła i Społeczność Przywierza w Qumran: 1 Q p Hab I, 6; V, 2—8; Dok. Sad. I, 19; VII, 5; VIII, 13.

¹⁶ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt. 382.

jej także apostoł narodów. Czy pragnął ją ujrzeć za swego jeszcze życia? Takie pytanie postawione być musi. I trzeba na nie dać odpowiedź rzetelną, obiektywną i nową, zgodną nie tylko z treścią listów Pawłowych i całego Nowego Testamentu, ale także i ze znanymi nam dotąd jak i odkrytymi ostatnio dokumentami, współczesnymi pierwotnemu chrześcijaństwu. Zajmiemy się nią w V.

IV. Problem podwójnej perspektywy paruzyjnej w listach Pawłowych

1. Nowa interpretacja paruzji u św. Pawła

Hipotezę podwójnej perspektywy paruzyjnej u św. Pawła wysunięto dopiero w ostatnich latach. Wiąże się ona bezpośrednio z nową interpretacją apokalipsy synoptycznej (Mt 24—25; Mk 13; Łk 21), jaką dali A. Feuillet¹, P. Benoit² i F. Spadafora³, utożsamiając paruzję z utwierdzeniem królestwa mesjańskiego (Kościoła) na ruinach judaizmu. Byłaby więc tu mowa wyłącznie o zburzeniu Jerozolimy.

E. Cothenet, uczeń Feuillet'a, przyjmując tę nową interpretację eschatologicznych tekstów u synoptyków, idzie dalej. W artykule: *La II^e Épître aux Thessaloniens et l'apocalypse synoptique*⁴ (r. 1954) zwraca uwagę na paralelizm, jaki zachodzi między Mt 23,31—32: „A tak sami sobie dajecie świadectwo, żeście synami tych, którzy mordowali proroków. I wy

¹ Por. A. Feuillet, *Le discours de J'esus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5—36, *Revue Biblique* 55 (1948) 481—502; 56 (1949) 61—92; tenże, *La venue du Regne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc XVII, 20 — XVIII, 8*, *Rech. de Science Rel.* 35 (1948) 544—565; tenże, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des évangiles*, *Nouv. Rev. Théol.* 71 (1949) 206—228.

² Por. P. Benoit, *L'évangile selon saint Matthieu* (Bible de Jérusalem), Paris² 1953, 136 n. 142.

³ Por. F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Roma 1950.

⁴ *Rech. de Science Rel.* 42 (1954) 5—39.

dopełnicie miary (plērōsate) ojców waszych” a 1 Tes 2, 15—16: „Ci i Pana Jezusa zabili i proroków i nas prześladowali... tak iż stale dopełniają miary (anaplērōsai) swych grzechów”. Wprowadzie termin „dopełniać miary” (anaplērōsai) w sensie ujemnym spotykamy w Starym Testamencie (Rodz. 15,16; 2 Mach 6,14), ale tam odnosi się ten wyraz do pogan. Paweł zaś i Mateusz mówią wyraźnie o Żydach. Apostoł zatem musiał znać aramejską ewangelię Mateusza. Znał też i wykorzystywał w listach do Tessaloniczan apokalipsę synoptyczną w tej postaci, jaka służyła za podstawę pracy tłumacza pierwszej ewangelii ⁵.

Nie chodzi tu o zależność literacką Pawła od Mateusza, ale o zależność rzeczową. Skoro więc tekst Mt 23,36—38; „Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie zostali posłani... oto wam zostanie dom wasz pusty” odnosi się do zburzenia Jerozolimy, zatem i w 1 Tes 2,16 „ale zbliża się na nich ostateczny gniew (Boży)” mówi apostoł nie o gniewie Bożym pod koniec świata, ale o tym, który się wyrazi w zagładzie judaizmu w r. 70. Potwierdzać to mają i inne teksty Pawłowe:

a) W liście do Rzymian 9,22: „A jeśli Bóg, chcąc okazać gniew i ujawnić potęgę swoją znosił z wielką cierpliwością naczynia gniewu gotowe na zagładę” mówi apostoł, zdaniem Cothenet'a, o zagładzie Żydów w r. 70.

b) Tak samo i w liście do Galatów 4,30: „Wyrzuć niewolnicę i jej syna” chodzi o odrzucenie Izraela, które się wyrazi w zburzeniu Jerozolimy ⁶.

c) Również i 2 Tes jest echem zapowiedzi Pana Jezusa dotyczących ukarania narodu żydowskiego, a nie pouczeniem o znakach wyprzedzających koniec świata ⁷:

Hipotezę E. Cothenet'a przyjął i rozwinął E. Spadafora

⁵ Por. E. Cothenet, *La II^e Epître aux Thessaloniens et l'apocalypse synoptique*, art. cyt., 39.

⁶ Por. tamże, 12—13.

⁷ Por. tamże, 38.

w dziele: *L'Escatologia in San Paolo*, Roma 1957⁸. Św. Paweł, jego zdaniem, odróżniał podobnie jak i synoptycy, trzy przyjscia — paruzje Chrystusa: 1) wcielenie (1 Tes 1,10; 2,19; 3,13; 5,23); 2) przyjscie przy zburzeniu Jerozolimy, co miało definitywnie uwolnić Kościół od synagogi (1 Tes 2,14—16; 5,1—11, 2 Tes 2,1—12) i 3) Jego przyjscie ostatnie przy końcu świata (1 Tes 4,13—18; i Kor 15,51 n.). Tak więc teksty Pawłowe: 1 Tes 2,14—16, 5,1—11, a przede wszystkim 2 Tes 2,1—12, interpretowane dotychczas powszechnie w sensie eschatologicznym, odnoszą się do zburzenia Jerozolimy, tak samo jak Mt 24, od którego literacko zależą. Wyprzedzające paruzje znaki, podane w 2 Tes 2,3—12, byłyby wtedy jasne: „człowiek grzechu”, „przeciwnik” — to judaizm, a siła powstrzymująca jego paruzję — imperium Rzymskie⁹.

2. Ocena krytyczna hipotezy E. Cothenet'a F. Spadafora

a) Sama podstawa tej hipotezy jest bardzo krucha. Stawia ją bowiem rzekoma zależność Pawła do aramejskiego Mateusza. Otóż tego nikt jeszcze nie dowiódł. Wyrażenie „dopełniać miary grzechów” w odniesieniu do Żydów mógł apostoł zaczerpnąć z tradycji ustnej, przekazującej wypowiedź samego Chrystusa.

Załóżmy mimo to, że Paweł korzystał z aramejskiego Mateusza. Trzeba wtedy jeszcze udowodnić, że Mateusz aramejski rozróżniał trzy przyjscia Chrystusa, w tym dwa jako sędziego: przy zburzeniu Jerozolimy i pod koniec świata. A jeśli nawet rozróżniał, to nie znaczy wcale, że św. Paweł musiał i to rozróżnienie od niego przejąć¹⁰.

⁸ Bardzo pozytywną recenzję tej pracy dał Th. Barrose w *The Cath. Bibl. Quart.* 20 (1958) 580—582.

⁹ Por. F. Spadafora, *L'escatologia in san Paulo*, dz. cyt., 136; M. Brunec, *De „Homine peccati” in 2 Tess. 2,1—12, Verbum Domini* 35 (1957) 3—33.

¹⁰ B. Rigaux, (*Saint Paul*, dz. cyt. 210), zwraca nadto uwagę, że w obydwu tekstach paralelnych: Mt 23,31—32; 1 Tes 2,15—16 owo wypełnienie miary grzechów Izraela łączy się z końcem świata

b) Trudno także się zgodzić, aby w Rzym 9,22 mówił apostoł o zagładzie Żydów w r. 70. Po pierwsze chodzi tu nie o Żydów w ogóle, ale tylko o winnych, o tych, którzy nie przyjęli Chrystusa¹¹. Po wtóre najbliższy kontekst, bo w 23 i, 24 określają wyraźnie sens w. 22. Mowa tam o naczyniach miłosierdzia, zgotowanych ku chwale, której sens eschatologiczny jest zupełnie jasny¹². Między tymi dwoma wierszami zachodzi stosunek przeciwstawny: naczyniom gniewu (w. 22) przeciwstawia apostoł naczynia miłosierdzia (w. 23 n.), a zagładę, potępienie wieczne — *apōleia* (w 22) — chwale wiecznej — *dóksa* (w. 23).

c) Wydaje się też mało prawdopodobne, aby Gal 4,30 było prorocstwem o odrzuceniu Izraela i o zburzeniu Jerozolimy. Św. Paweł cytuje tutaj Rodz 31,10, ale nie w sposób niewolniczy. Kontekst wskazuje, że apostołowi chodzi tu o przeciwstawienie wolności Nowego Przymierza niewoli Starego. Niewolnica oznacza właśnie Przymierze Stare, niewolę Prawa, a jej syn — synów Prawa, synów niewoli. Tym przeciwstawia Paweł wolność Nowego Przymierza i wolność synów tego Przymierza, którzy są jednocześnie dziećmi Bożymi. Przymierze Stare straciło swoją moc, zastąpione zostało Przymierzem Nowym, na które przeniósł Bóg przywileje i obietnice. Należy więc wybrać: albo Stary Zakon albo Ewangelia¹³. Nie widać tu nigdzie myśli o zburzeniu Jerozolimy.

d) A już po prostu pogwałceniem tekstu i kontekstu jest interpretacja 2 Tes 2,1—12 jako zapowiedzi o zburzeniu Jerozolimy. Przedmiot tej perykopy określił Paweł wyraźnie na jej początku: „A prosimy was, bracia, co do przyjścia (paruzji) Pana naszego Jezusa Chrystusa i co do naszego z nim połączenia (*kai hēmōn episynagogēs ep'autón*), abyście się nie

(1 Tes 2,16: „ostateczny gniew”) i przyjściem Chrystusa (Mt 23,39: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie”). Ujęte razem byłyby dość wymowne.

¹¹ Por. Rzym 10—11, a przede wszystkim 11,25.

Por. J. M. Lagrange, *Épître aux Romains*, dz. cyt., 239—241.

¹³ Por. M. J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Galates* (*Études Bibliques*), Paris⁴ 1942, 131 n.

dawali tak rychło zachwiać... jakoby dzień Pański nadszedł" (nōs hōti enéstēken). Paruzję, połączenie z Chrystusem i dzień Pański ustawia apostoł w jednej perspektywie i określa nimi to samo wydarzenie, tj. przyjście Chrystusa przy końcu świata. Trudno pojąć, w jaki sposób można by to było odnieść do zburzenia Jerozolimy.

Wszyscy się godzą (w tym również E. Cothenet i F. Spadafora), że w 1 Tes 4,16—17 jest mowa o paruzji przy końcu świata. Nastąpi wtedy połączenie się nasze z Chrystusem. Wyraz „połączenie” (episynagōgē) w 2 Tes 2,1 jest równoznaczny z wyrażeniem: „i tak zawsze z Panem pozostaniemy” (kai houtēs pántote syn Kyriō esómetha) w 1 Tes 4,17 oraz: „abyśmy... wespół z nim żyli” (háma syn autō dzēsōmen) w 1 Tes 5,10. Biorąc pod uwagę, że obydwie listy do Tessaloniczan napisał w krótkim odstępie czasu jeden po drugim ten sam autor, do tej samej gminy chrześcijańskiej, poruszając to samo zagadnienie, wydaje się wprost niewiarygodne, aby w identyczny prawie sposób określał św. Paweł dwa różne wydarzenia: dzień ostateczny i zburzenie Jerozolimy¹⁴. Ale na tym nie koniec.

Drugi list do Tessaloniczan miał uspokoić wiernych w Tesalonice, piętnując jednocześnie nadużycia (głównie zniechęcenie do pracy), jakie się tam zakradły na skutek oczekiwania rychłej paruzji. Wszystko to jest niezrozumiałe, jeśli tu mowa o zburzeniu Jerozolimy. Po co w ogóle miał o tym pisać św. Paweł do Tessaloniczan?

Spadafora, przewidując tę trudność, odpowiada, że gmina w Tesalonice była tym tak samo zainteresowana jak i chrześcijanie Palestyńscy. Jedni i drudzy byli prześladowani przez judaizm. Niechże się pocieszą (?), że uwolnienie rychło nastąpi. Bo Jerozolima jeszcze za ich pokolenia zostanie zburzona, świątynia legnie w gruzach, a judaizm padnie pokonany.

Ale czy taką formę pocieszenia wolno przypisać św. Pawło-

¹⁴ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 211 n.; C. Perrot, *Essai sur le discours eschatologique* (Mc. XIII, 1—37; Mt. XXIV, 1—36; Lc. XXI, 5—36), w *Rech. de Science Rel.* 47 (1959) 504.

wi? Temu, który w liście do Rzymian 9,4 n. tak pisze o Żydach: „Izraelitami są, ich jest przybrane synostwo i chwała, przymierza i zakon, służba Boża i obietnice, ich też ojcowie, z których pochodzi Chrystus według ciała”. To prawda, że w 1 Tes 2,15 n. padły z ust apostoła słowa surowe: „Ci (Żydzi) i Pana Jezusa zabili i proroków i nas prześladowali: Bogu niemili i wszystkim ludziom przeciwni. Utrudniają nam nauczanie pogan, aby byli zbawieni, tak iż dopełniają stale miary swych grzechów, ale zbliża się na nich ostateczny gniew (Boży)” Słowa te są niewątpliwie wybuchem świętego oburzenia na Żydów, ale nie na wszystkich. Tylko na winnych. Winnych w przeszłości i w teraźniejszości. Nie wiadomo także, co dźwięczy w nich mocniej: oburzenie czy serdeczny ból. Bo przecież nie odrzucił Bóg ludu swego, który wybrał od wieków (Rzym 11,1 n.). Potknęli się, ale nie upadli (Rzym 11,11). Zaślepienie padło na część Izraela (Rzym 11,25). Tych to Żydów, braci swych według ciała, miłuje apostoł tak żarliwie, iż gotów jest nawet dla nich być pod klątwą i oddalonym od Chrystusa (Rzym 9,3). Jakże więc można przypuścić, aby ich zagładą miał pocieszać kogokolwiek, a zwłaszcza chrześcijan, których uczył heroicznej miłości? To poprostu nie do wiary. Pozatem zapowiedziana kara, jaka miała spaść na Żydów w postaci zburzenia Jerozolimy, nie mogła wywołać tych następstw, a jakich mowa w 2 Tes ¹⁵.

Nie, w 2 Tes paruzja nie oznacza zburzenia Jerozolimy, ale przyjście Chrystusa przy końcu świata. I tego właśnie chwalebного i radosnego przyjścia Zbawiciela oczekiwały pierwotne gminy chrześcijańskie, a wraz z nimi i apostoł narodów.

V. Czas paruzji w listach św. Pawła

Pierwotna gmina chrześcijańska, a wraz z nią i św. Paweł, oczekiwała z utęsknieniem paruzji. Nie zburzenia Jerozolimy, ale chwalebного przyjścia Zbawiciela, który na sądzie osta-

¹⁵ Por. J. Stępień, *Nowości biblijne*, w *Homo Dei* 28 (1959) 443.

tecznym obdarzy wiekuiłą radością uciśnionych — sprawiedliwych, a uciskającym — nieposłusznym Ewangelii wymierzy zasłużoną karę. Ale kiedy?

1. Błędne przekonanie Tessaloniczan o rychłej paruzji

Jest faktem, że Tessaloniczanie byli przeświadczeni o rychłej paruzji. Stąd ten ich niepokój o zmarłych, którzy nie doczekali przyścia Pańskiego, i niechęć do pracy. Apostoł uzupełnia w swoim pierwszym do nich liście naukę o paruzji, pouczając, że ci, którzy doczekają dnia Pańskiego, nie uprzedzą tych, którzy umarli przedtem (1 Tes 4,15.16), wzywa do zachowania spokoju i przypomina obowiązek pracy (1 Tes 4,11—12). Jakiż był skutek tego listu? Prawda, że Tessaloniczanie przestali się trapić losem swych zmarłych. Ale napięcie paruzyjne nie zmalało. Przeciwnie, osiągnęło swój punkt szczytowy. Znaleźli się ludzie, którzy głosili, że dzień Pański już nadszedł. I powoływali się przy tym na charyzmat prorocstwa, a nawet na rzekomo Pawłową wypowiedź ustną czy pisemną (2 Tes 2,1—2).

Czym wytłumaczyć to błędne przekonanie Tessaloniczan o rychłej paruzji? Nie wydaje się, aby było konieczne czynić za to odpowiedzialnym i św. Pawła, jak to robi ostatnio i B. Rigaux¹, przypisując mu oczekiwanie rychłej paruzji w słowach 1 Tes 4,15,17: „my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyście Pańskie” (hēmeis hoi dzōntes hoi perileipómenoi eis tēn parousian toū Kyriou), a także w wypowiedzi podanej w 1 Kor 15,51: „nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy” (pántes men ou kojmethesómetha, pántes de allagēsómetha) por. 1 Kor 15,52).

Słowa te bowiem można rozumieć albo w sensie warunkowym: jeśli dożyjemy, jeśli pozostaniemy do przyścia Pańskiego, albo jako figurę literacką, zwaną enallage personarum (zastępstwo osób), polegające na tym, że autor stawia

¹ Zob. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 225 n.

się w położeniu tych osób, o których pisze². W tym przekonaniu utwierdza nas także orzeczenie Papieskiej Komisji Biblijnej z 18 czerwca 1915 r. o paruzji, czyli drugim przyjściu Pana Naszego Jezusa Chrystusa w listach św. Pawła, wypowiedź trzecia. Zgodnie z tym orzeczeniem nie wolno odrzucać tradycyjnej interpretacji wspomnianego wyżej zwrotu św. Pawła w 1 Tes 4,15 i 17, która to interpretacja wyklucza możliwość, że św. Paweł siebie i swoich czytelników zaliczał do tych, którzy doczekają paruzji³.

Św. Paweł nie mógł tego uczynić. Nie znał czasu paruzji (o czym za chwilę będzie mowa obszerniej). Poza tym odpowiedzialność św. Pawła za błędne przekonanie Tessaloniczan o rychłym nadejściu dnia Pańskiego zdają się wykluczać własne słowa apostoła w 2 Tes 2,1—3: „A co się tyczy przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa i naszego z Nim połączenia, to prosimy was, bracia, abyście nie ulegali tak rychło nierozumnej agitacji ani nie dawali się zatrzwożyć czy to przez Ducha, czy przez jakąś wypowiedź, czy też przez list, rzekomo nasz, jakoby dzień Pański już nadszedł. Niechaj was nikt nie zwodzi żadnym sposobem, bo (dzień ten nie nadejdzie) dopóki pierwaj nie przyjdzie odstępstwo i nie objawi się człowiek grzechu, syn zatracenia”.

² Zob. Św. Augustyn, *De civ. Dei* 20,20,2 (Pl 41,688); Św. Jan Chryzostom, *In I Thess hom.* 7,2 (P G 62,436); por. A. Romeo, *Nos qui vivimus, qui residui sumus, Verbum Domini* 9 (1929) 307—312.339—347.360—364.

³ Zob. A.A.S. 7 (1915) 358; E B 434: Ultrum, *attenta locutione graeca „hēmeis hoi dzōntes, hoi perileipómenoi” perpensa quoque expositione Patrum, imprimis sancti Joannis Chrysostomi, tum in patrio idiomate, tum in epistulis Paulinis versatissimi, liceat tamquam longius petitam et solido fundamento destitutam reicere interpretationem in scholis catholicis traditionalem (ab ipsis quoque novatoribus saec. XVI retentam), quae verba S. Pauli in cap. IV epist. I ad Thessalonicenses, vv. 15—77, explicat quin ullo modo involvat affirmationem Parousiae tam proximae ut Apostolus seipsum suosque lectrores adnumerat fidelibus illis qui superstites ituri sunt obviam Christo? Resp. Negative.* por. U. Holzmeister, *Zum Dekret der Bibelkommission über die Parusieerwartung in den Paulinischen Briefen*, *Zeitschrift für Katolische Theologie* 40 (1916) 167—182.

Gdzie więc należy szukać źródła tych błędnych pojęć o rychłej paruzji? Chyba wśród Żydów i niektórych judeo-chrześcijan. Nie ulega wątpliwości, że współczesny św. Pawłowi judaizm zarówno ortodoksyjny jak i sekciarski (Qumrán) oczekiwał rychłego końca świata, który wyprzedzić miała era mesjańska. Królestwo mesjańskie pojmowano tu w sensie politycznym, nacjonalistycznym.

Ślady tych pojęć i politycznych nadziei odnajdujemy zresztą i w najbliższym otoczeniu Chrystusa, i to aż do zesłania Ducha św., a więc do dnia, w którym dopiero apostołowie poznają wszelką prawdę (J 16,13). Matka synów Zebedeuszowych, Jana i Jakuba, prosi dla nich o pierwsze miejsce w Królestwie Chrystusowym (Mt 20,20 n.). Uczniowie idący do Emaus nie kryją swego rozczarowania po śmierci krzyżowej Zbawiciela: „a myśmy się spodziewali, że On miał odkupić Izraela” (Łk 24,21). Zmartwychwstałego Chrystusa pytają apostołowie: „Panie, czy w tym czasie (en tō chronō toutō) odbudujesz królestwo Izraelowi?” (Dz Ap 1,6). Te błędne pojęcia Zbawiciel cierpliwie prostował.

Wydaje się więc, że to „falszywi bracia”, tzw. żydujący wszczęli w Tessalonice tę agitację paruzyjną, i to o zabarwieniu politycznym, co nie było zgodne ani z nauką Pana Jezusa, ani św. Pawła.

2. Czas paruzji nieznan

Chrystus Pan okrył tajemnicą datę i okoliczności swego chwalebego przyjścia, oświadczając, że o dniu onym i godzinie nikt nie wie: ani aniołowie w niebie, ani Syn, jeno Ojciec (Mk 13,32), tzn., że Zbawiciel nie chciał nam tych rzeczy objawić. Pod tym więc względem pozostawieni jesteśmy w kompletnej, ale jakże zbawiennej niewiedzy. Widzimy ją u wszystkich pisarzy natchnionych Nowego Testamentu, w tym i u św. Pawła.

Apostoł pisze wyraźnie Tessaloniczanom: „A o czasie i chwili nie potrzebujecie, bracia, aby wam pisać. Sami bowiem doskonale wiecie, że dzień Pański nadejdzie jako złodziej w nocy.

Bo gdy mówić będą: pokój i bezpieczeństwo, wtedy zagłada spadnie na nich nagle jak bóle na niewiastę brzemienną i nie ujdą” (1 Tes 5,1—3). Należy więc czuwać nieustannie, bo dzień Pański przyjść może w każdej chwili.

Niektórzy autorowie, jak W. Bornemann⁴, a za nim J. Graafen⁵ i i. utrzymują, że dzień Pański przyjdzie jako złodziej w nocy tylko dla niewiernych, synów ciemności. Tłumaczenie to jednak nie zgadza się z kontekstem. Apostoł wzywa do czujności wszystkich chrześcijan i jako rację podaje właśnie to, że dzień Pański przyjdzie niespodziewanie dla wszystkich, nie wyłączając nikogo. Św. Paweł nie znał czasu paruzji.

I faktu tego w niczym nie zmienia wypowiedź apostoła w 2 Tes 2,3—12, gdzie podaje znaki, jakie mają wyprzedzić dzień Pański, a mianowicie odstępstwo i pojawienie się człowieka grzechu. Znaki te bowiem nie określają bliżej sądu ostatecznego⁶. Nie odsuwają też daty paruzji w jakąś daleką przeszłość. Mają tylko uspokoić Tessaloniczan, że dzień Pański jeszcze nie nadszedł. Ale to nie znaczy, że nie może przyjść rychło. Tajemnica nieprawości już się dokonywa (2 Tes 2,7). Trzeba więc czuwać zawsze i nie ustawać w czynieniu dobra (2 Tes 2,17; 3,13).

Nie ma więc sprzeczności w nauce eschatologicznej między 1 Tes 4,13—5, a 2 Tes 2,1—12, jak to utrzymywali J. E. Chr. Schmidt⁷, P. W. Schmidt⁸, G. Hollmann⁹, a ostatnio Ch. Masson¹⁰.

⁴ Zob. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, X) Göttingen 1894, 219—222.349 n. 535 n.

⁵ Zob. J. Graafen, *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher* (Neutestamentliche Abhandlungen, XIV, 5), Münster i. W. 1930, 71.

⁶ Św. Tomasz, *Supplem.* LXXVI, art. 1, ad 2, pisze: „Dicendum quod dies Domini dicitur sicut fur venire, quin ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit”.

⁷ Zob. J. E. Chr. Schmidt, *Historisch-kritische Einleitung ins Neue Testament*, Giessen² 1848, 255 n.

⁸ Zob. P. W. Schmidt, *Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt, nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief*, Berlin 1885, 119—124.

Warto jeszcze dodać, że połączenie nagłego, niespodziewanego dnia Pańskiego (1 Tes) z wyprzedzającymi go znakami (2 Tes) nie powinno dziwić, ponieważ z tym samym zjawiskiem spotykamy się w apokaliptyce żydowskiej i chrześcijańskiej. Apokalipsa św. Jana opisuje liczne znaki, wyprzedzające paruzję, a mimo to kończy wizję słowami: „Zaiste przychodzę niebawem” (Apok 22,12.20).

To samo widzimy w nauczaniu Chrystusa, które stanowiło główne źródło ewangelii św. Pawła. „A odpowiadając Jezus zaczął im mówić: baczcie, aby was kto nie zwiódł. Wielu bowiem przyjdzie w imię moje, mówiąc, zem ja jest, i wielu zwiódą. A gdy posłyszycie o wojnach i wieściach wojennych, nie trwóźcie się, bo to musi nastąpić, lecz nie jest to jeszcze koniec. Powstanie bowiem naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu i będą miejscami trzęsienia ziemi i głód będzie. To początek boleści” (Mk 13,5—8; por. Mt 24,5—14; Łk 21,8—13). A nieco dalej: „Baczcie, czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy ten czas nastąpi” (Mk 13,33; por. Mt 24,42—44; Łk 21,34).

G. Hollmann sądzi, że mowy eschatologiczne Chrystusa, jakie przekazały nam ewangelie, są późniejszym dziełem synoptyków. Zbawiciel ich tak, rzekomo, nie wypowiadał¹¹. Tego jednak Hollmann nie uzasadnił. A dla nas, jak to trafnie zauważył B. Rigaux¹², wystarczy stwierdzenie, że Paweł mógł uczynić to, co zrobili i synoptycy.

Tak więc nauka św. Pawła o czasie paruzji jest zupełnie wyraźna: apostoł nie wie, kiedy dzień Pański przyjdzie. Nastąpić to może w każdej chwili. Ale wtedy, kiedy pisał do Tessaloniczan, chwila ta napewno jeszcze nie nadeszła.

W pełni uzasadnione jest przeto wspomniane już wyżej

⁹ Zob. G. Hollmann, *Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs*, w *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft* 5 (1904) 28—38.

¹⁰ Zob. Ch. Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens* (Commentaire du Nouveau Testament, XIa) Neuchâtel-Paris 1957, 83.94.97.110 n. 116.

¹¹ Zob. G. Hollmann, *Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs* art. cyt. 30 n.

¹² Zob. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 141.

orzeczenie Papieskiej Komisji Biblijnej, dotyczącej paruzji w listach św. Pawła (wypowiedź druga), stwierdzające, że apostoł w pismach swoich nie mógł powiedzieć i faktycznie nie powiedział niczego, co nie byłoby całkowicie zgodne z nieznaną datą czasu paruzji przez ludzi, o jakiej mówił sam Zbawiciel¹³.

3. Czy i św. Paweł spodziewał się rychłej paruzji?

Stanowisko skrajne zajął w tej kwestii już w XVII w. H. Grotius, a od połowy XIX w. przyłączyła się doń większość autorów protestanckich. Utrzymują oni, że św. Paweł wierzył, iż paruzja nastąpi jeszcze za jego życia, i że się pomylił. Zbędne dowodzić, że stanowisko takie, jako sprzeczne z charyzmatem nieomyślności apostołskiej i dogmatem o natchnieniu biblijnym, jest dla katolika nie do przyjęcia. Niektórzy jednak autorowie katoliccy na przestrzeni ostatnich stu lat próbowali jakoś pogodzić tę koncepcję z tradycyjną nauką Kościoła. Odróżniali np. wypowiedzi św. Pawła jako apostoła od tych, które podawał jako człowiek prywatnie. Tylko pierwszym przyznawano bezwzględną nieomyślność. Zdaniem A. Maier'a¹⁴ św. Paweł w 1 Tes 4,15 n. oraz Rzym 13,11 stosuje się do pojęć współczesnych. J. Corluy¹⁵ uważa, że w 1 Tes 4

¹³ Zob. A A S 7 (1915) 357; E B 433: Utrum, prae oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia sancti Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri; dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum scripturarum, quo omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto; perpensis quoque textibus epistolarum Apostoli, in se consideratis, modo loquendi ipsius Domini apprime consonis, affirmare oporteat, Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse quod non perfecte concordet cum illa temporis Parusiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit? Resp. Affirmative.

¹⁴ Zob. A. Maier, *Kommentar über den Brief an die Römer*, Freiburg i. Br. 1847, 387 n.

¹⁵ Zob. J. Corluy, *La science catholique*, Paris 1887, 284—300. 337—346.

i w 1 Kor 15,51—53 apostoł nie poucza o rychłym końcu świata. W sposobie jednak przedstawienia rzeczy podaje, jako wyjętą spod wpływu natchnienia, opinię osobistą, że jest możliwe, a nawet prawdopodobne, iż pokolenie jemu współczesne doczeka paruzji.

Nawet Ch. Pesch, w swym magistralnym dziele *De inspiratione*¹⁶, mówi wyraźnie, że jeśli apostołowie, jak to niektórzy utrzymują, sądzili, iż drugie przyjście Chrystusa jest bliskie, i jeśli pewne ich wyrażenia tę opinię zdają się podsuwać, to nie należy to do natchnienia; nie stwierdzają tym bowiem nic innego, jak tylko to, że Bóg nie objawił czasu paruzji i że pozostaje ona tajemnicą.

Wyraźne złudzenie w oczekiwaniu rychłej paruzji przypisywali św. Pawłowi: E. le Camus¹⁷, A. Lemonnyer¹⁸, C. Toussaint¹⁹ i i. Bardziej ostrożnie wypowiedział się na ten temat F. Prat²⁰, jeden z najwybitniejszych znawców teologii św. Pawła. Jego zdaniem, apostoł mógł w zasadzie podzielać złudne pragnienie, oczekiwanie rychłej paruzji. Natchnienie bowiem biblijne nie czyni wszytkowiedzącym tego, który je posiada. Nie daje też poznania czasu paruzji, który Ojciec Niebieski zarezerwował dla siebie. Tam więc, gdzie nie chodzi o prawdę, którą Bóg chce objawić, pisarz święty może nie wiedzieć, może się wahać, może przyjmować opinię na podstawie prawdopodobieństwa, tak jak czynią to inni ludzie. Rzecz w tym, że nie uczy wtedy błędu²⁰.

18 czerwca 1915 r. zabrała w tej sprawie głos Papieska Komisja Biblijna i w pierwszej wypowiedzi dekretu odrzuciła wszystkie intepretacje, opierające się na rozróżnianiu między tym, co podaje pisarz święty jako natchniony, a tym, co wyraża jako zwykły człowiek. Orzekła, że katolickiemu egzegecie

¹⁶ Zob. Ch. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Freiburg i. Br. 1906, 459, n. 1.

¹⁷ Zob. E. Le Camus, *Loeuvre des Apôtres*, Paris 1906, II; 342, n. 1.

¹⁸ Zob. A. Lemonnyer, *Épîtres de St. Paul*, Paris 1905, I, 40.

¹⁹ Zob. C. Toussaint, *Épîtres de St. Paul*, Paris 1910, I, 124 n.

²⁰ Zob. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris⁹ 1920, I, 89 n.

nie wolno utrzymywać, jakoby apostołowie mogli wyrażać tu swe własne, ludzkie uczucia, za którymi kryłby się błąd lub złudzenie²¹. Po tym orzeczeniu dyskusja wokół naszego zagadnienia przycichła, ale nie zgasła.

Już w r. 1927 podejmuje problem P. Bonnetain²², oświadczając, że nieznajomość czasu paruzji dopuszcza zarówno hipotezę jej rychłości jak i oddalenia. Jeśli więc Paweł i inni apostołowie pod wpływem żarliwego oczekiwania dnia Pańskiego wysuwali hipotezę rychłej paruzji, to z tego nie wynika, że się pomylili, ponieważ w tej sprawie żadnej nauki nie podawali.

J. Lebreton zwraca uwagę, że wezwanie do nawrócenia, oparte na możliwości rychłej paruzji, jest słuszne w tym samym stopniu, jak kazanie na temat nagłej śmierci. Byłoby nawet źle, gdyby nie spodziewano się rychłego przyjścia Chrystusa. Spodziewać się, mieć nadzieję, nie znaczy przecież afirmować²³.

Zdaniem F. Guntermann'a Chrystus Pan chciał, aby każde pokolenie było gotowe na Jego przyjście. Apostoł zaś uważał za swój obowiązek przygotować do tego pokolenie sobie współczesne. Ukazywał dlatego jako możliwe, że zarówno on jak i większość jego czytelników doczekają paruzji²⁴. J. Bonsirven uważa tę opinię, jako możliwą do przyjęcia dla katolików, ale sam jej nie przyjmuje²⁵.

²¹ A. A. S. 7 (1915) 357; E B 432; Utrum ad solvendas difficultates quae in epistolis sancti Pauli aliorumque Apostolorum occurrunt, ubi de „Parousia”, ut aiunt, seu de secundo adventu Domini nostri Jesu Christi sermo est, exegetae catholico permissum sit asserere, Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti, nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit? Resp. Negative.

²² Zob. P. Bonnetain, *Le second avènement de Notre Seigneur*, w *Revue apologetique* 45 (1927) 696—702.

²³ Zob. J. Lebreton, *Vie et enseignement de Jésus-Christ*, Paris 1931, II, 225—228.

²⁴ Zob. F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen, XIII, 4—5), Münster 1932, V n.

²⁵ Zob. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948, 339.

F. E. Amiot pisze: „nadzieja rychłej paruzji, jeśli istniała u Pawła, nigdy nie przybrała charakteru pewności ani nie stała się przedmiotem afirmacji”²⁶. Autor podkreśla też różnicę między oczekiwaniem, pragnieniem, intensywną aspiracją duszy a sądem jako tworem umysłu. Apostoł pragnął gorąco przyjścia Zbawiciela, ale absolutnie nie wiedział, kiedy ono nastąpi.

Najmocniej spośród współczesnych egzegetów katolickich wypowiedział się za oczekiwaniem przez św. Pawła rychłej paruzji B. Rigaux w swym komentarzu na listy do Tessaloniczan²⁷. Odmówienie tego apostołowi byłoby, jego zdaniem, wynaturzeniem nauki eschatologicznej Pawła. Apostoł, oczywiście, nie uczył o rychłym przyjściu Pana. Nie znał czasu paruzji. Ale to pozwoliło mu spodziewać się jej wkrótce. Mocno pragnął oglądać paruzję jeszcze za swego życia. Tym właśnie tłumaczy Rigaux fakt, że św. Paweł nie protestuje przeciw oczekiwaniu rychłej paruzji przez Tessaloniczan. Nikt nie wie, kiedy dzień Pański nadejdzie (1 Tes 5,2). Ale apostoł nadaje tej nieznamomości własne zabarwienie: oby czas ten przyszedł możliwie najprędzej. To oczekiwanie widać także i w znanych tekstach: 1 Tes 4,15,17 oraz 1 Kor 15,51—52. Jasne, że mowa tu być może tylko o możliwości. W 1 Tes 5,10: „abyśmy żywi czy umarli wespół z nim żyli” stawia się Paweł jednocześnie wśród żywych i zmarłych. Uznaje więc za możliwe jedno i drugie.

Za interpretacją tradycyjną tekstów eschatologicznych Pawła opowiadali się dawniej: R. Cornely, I. Knabenbauer, A. Schafer, F. Gutjahr, C. Fouard, W. Drum, M. Sales, B. Allo²⁸, A. Romeo²⁹, a w ostatnich latach: J. Bonsirven³⁰ i D. Bu-

²⁶ Zob. F. Amiot, *Saint Paul, Épitres aux Galates, Épitres aux Thessaloniens* (Verbum Salutis, XIV), Paris 1946, 269. Podobne stanowisko zajęli P. H. Höpfl-B. Gut (*Introductio specialis in Novum Testamentum*, Roma⁴ 1938, 330) oraz E. Osty (*Les Épitres de Saint Paul*, Paris 1945, 229).

²⁷ Zob. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 224—226.

²⁸ Autorów i ich dzieła podał J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolae ad Thessalonicenses*, dz. cyt., 248.

^{29?} Zob. A. Romeo, *Nos qui vivimus, qui residui sumus*, art. cyt., 307—312.339—347.360—364.

³⁰ Zob. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris 1948, 339.

zy³¹. J. Bonsirven wysuwa na poparcie swego stanowiska dwa argumenty: 1) jest nie do przyjęcia, aby wszyscy pierwsi chrześcijanie wierzyli w rychłą paruzję: taka ich religia różniłaby się za bardzo od naszej; 2) apostoł zapowiadał rozszerzenie się Ewangelii po całym świecie i nawrócenie całej ludzkości: są to perspektywy zbyt odległe, aby przypuścić, że mógł myśleć o paruzji jeszcze za swego życia.

Na obydwa argumenty daje trafną odpowiedź B. Rigaux: 1) Jeśli pierwsi chrześcijanie w tym błędzili, ale tego błędu nie uczył ich żaden z apostołów, to ten błąd nie stanowi części składowej ich wiary. 2) Św. Paweł nie zapowiadał nawrócenia całej ludzkości; antychryst bxdzie miał zawsze swych adeptów.

Obowiązek zaś głoszenia Ewangelii po całym świecie nie musi być brany w sensie ścisłym i bezwzględny³².

Niektórzy autorowie katoliccy jak E. Cothenet i F. Spadafora próbowali ostatnio rozwiązać nasz problem, upatrując w listach św. Pawła podwójną perspektywę paruzyjną: zburzenie Jerozolimy i koniec świata. Koncepcja ta jednak, jak widzieliśmy, nie jest przekonująca.

Problem więc pozostał. I nie chodzi tu tylko o wyjaśnienie dwóch wypowiedzi apostoła: „my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjście Pańskie” (1 Tes 4,15,17) oraz „nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy” (1 Kor 15,51.52), ale o uwzględnienie pełnej treści listów do Tessaloniczan i całokształtu nauki św. Pawła, w której paruzja zajmuje, jeśli nie pierwsze (jak w listach do Tessaloniczan), to w każdym razie poczesne miejsce.

Otóż odczuwa się wyraźnie, że apostoł pragnął paruzji, i to rychłej paruzji³³, nie wykluczając, że nastąpić ona może jeszcze za jego życia. Przemawia za tym i treść pierwotnej katechezy chrześcijańskiej, a także bliższa dzisiaj znajomość środowiska, w którym św. Paweł żył i pracował.

³¹ Zob. D. Buzy, *Epîtres aux Thessaloniens*, (La Sainte Bible, L. Pirot-A. Clamer, XII), Paris³ 1951, 161.

4. Antycypacja paruzji

Nie bez racji pozostawieni jesteśmy w niewiedzy odnośnie do czasu paruzji. Trzeba być zawsze gotowym na przyjście Pańskie, które polega na tym, że wszyscy wierni, zarówno żywi jak i umarli, będą zawsze z Panem (1 Tes 4,17). I nie jest ważne, czy paruzja nastąpi rychło, czy w odległej przyszłości. Istotne jest tylko to, aby ci, którzy umierają, umierali przez Jezusa (1 Tes 4,14) — w zjednoczeniu z Nim, w nadziei zmartwychwstania i wiecznej szczęśliwości, a którzy żyją, aby pozostawali bez skazy, w pełnej świętości (1 Tes 5,23), innymi słowy, abyśmy żywi czy umarli żyli wspólnie z Jezusem (1 Tes 5,10). Ale to jest właśnie istota paruzji, którą w pewnym stopniu można osiągnąć już tu na ziemi.

Żyć z Jezusem — to wystrzegać się wszelkiej nieczystości (1 Tes 4,3), utrzymywać swe ciało w świętości i czci (1 Tes 4,4), nie obrażać i nie krzywdzić bliźnich (1 Tes 4,6), ale wzrastać w doskonałości i świętości (1 Tes 4,1; 5,2³). To uświęcanie nasze jest dziełem Ducha Św., który mieszka w nas³⁴. Wiąże się ono ściśle z paruzją, ponieważ celem jego jest zbawienie nasze i zachowanie bez skazy na przyjście Pańskie (1 Tes 5,23)³⁵. Ducha Świętego nazywa apostoł pierwocinami (Rzym 8,23), zadatkim (2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14). Przebywanie więc Jego w nas stanowi właściwie antycypację dóbr niebiańskich, zarezerwowanych dla paruzji³⁶.

Ta antycypacja znajduje swój wyraz w charyzmatkach, które otrzymujemy, aby się przygotować do paruzji i z cierpliwością jej oczekiwać (1 Kor 1,7). Nic przeto dziwnego, że kiedy Chry-

³² Zob. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 226.

³³ Zob.: 1 Tes 1,10; 3,13; 5,23; 2 Tes 1,7—8; 1 Kor 1,8; 4,5; 7,29—31; 16,22; 2 Kor 1,14; Rzym 13,11—12; Fil 1,10; 4,6; 1 Tym 6,14; 2 Tym 1,8; 4,1—3; Tyt 2,13.

³⁴ Zob. 1 Tes 4,8; 2 Tes 2,13; 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Rzym 1,4; 8,9—11; 15,16.

³⁵ Por. J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tessaloniczan*, Ruch Bibl. i Lit. 13 (1960) 257 n.

³⁶ Por. L. Carfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 53.

stus przyjdzie w „on dzień” i gdy ujrzymy Go twarzą w twarz, ustaną charyzmaty, które dają tylko poznanie częściowe, niejasne, jak przez zwierciadło (1 Kor 13,8—12).

Antycypacja dóbr przyszłych, wiecznych, nie znosi i nie zmniejsza tęsknoty za paruzją. Raz dlatego, że te dobra, jakie osiągnąć możemy tu, na ziemi, nie są zdolne zaspokoić wszystkich pragnień duszy, a po wtóre — ponieważ ich posiadanie nie uwalnia nas od cierpień i upokorzeń, które są czymś normalnym w naszym życiu obecnym (1 Tes 3,3; 2 Tes 1,5—10; 1 Kor 4,8—13). Antycypacja paruzji nie oznacza więc bynajmniej, że „wiek przyszły”, eschatologiczny, rozpoczął się od śmierci czy zmartwychwstania Chrystusa.

I jeszcze jedno. Antycypacja paruzji nie ogranicza się tylko do dóbr niebiańskich, których źródłem jest zjednoczenie z Chrystusem. Z paruzją łączy się sąd ostateczny. Sąd ten rozpoczyna się także w tym życiu. W liście do Rzymian 3,5—20 mówi św. Paweł o gniewie Bożym, który ciąży nad światem. A dalej, w 32 nn. poucza o usprawiedliwieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Mamy więc antycypację Bożego Sądu, który wyraża się bądź w gniewie Bożym, bądź w usprawiedliwieniu³⁷.

VI. Scenariusz paruzji

Apostoł, jak widzieliśmy, wiele razy wspomina o paruzji. Specjalnie jednak zajmuje się tym zagadnieniem w 1 Tes 4,13—18, w 2 Tes 1,5—12 i 2,3—12 oraz w 1 Kor 15,20—28.51—57.

1. Zarysowa interpretacja głównych eschatologicznych tekstów Pawła

a) 7 Tes 4,13—18. Podaje tu apostoł najbardziej wyczerpujący opis paruzji.

³⁷ Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 52—55.

„A nie chcemy, bracia, pozostawić was w niewiedzy co do tych, którzy zasnęli, abyście się nie smucili jak inni, którzy nadziei nie mają. Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z Nim. A powiadamy wam to jako słowo Pańskie, że my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjscie Pańskie, nie uprzedzimy tych, którzy zasnęli. Albowiem sam Pan na dany znak, na głos archanioła i (dźwięk) trąby Bożej zstąpi z nieba i zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy, jednocześnie z nimi zostaniemy porwani na obłoki na spotkanie Pana w przestworzach. I tak zawsze z Panem pozostaniemy. Przeto pocieszajcie jedni drugich tymi słowy”.

Św. Paweł pragnie uspokoić Tessaloniczan, którzy obawiali się, że w dniu przyjscia Pańskiego zmarli będą w gorszej sytuacji niż pozostali przy życiu. Będąc w Tessalonice, podał tylko ogólną naukę o paruzji i sądzie ostatecznym. Teraz uzupełnia ją, pocieszając Tessaloniczan, że dzień Pański będzie triumfem wszystkich wiernych, że zmarli powstaną pierwsi, i najważniejsze, że wszyscy: zarówno zmarli jak i żyjący będą zawsze z Panem.

Apostoł odwołuje się do wiary chrześcijan w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał”, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg wskrzesi na przyjscie Pańskie — tych, którzy umarli. I oni pierwsi połączą się z Panem w dniu Jego przyjscia. Żyjący ich nie wyprzedzą. Podaje to Paweł jako słowo Pańskie, tzn. jako naukę objawioną: bądź jako prawdę objawioną mu w szczególny sposób¹, bądź jako naukę usankcjonowaną jego charyzmatem apostoelskim², bądź też po prostu jako Ewangelię³. Wiersze 16 i 17 kreślą właściwy scenariusz paruzji. Na dany znak, na głos archanioła i dźwięk trąby Bożej Pan zstąpi

¹ Zob. F. A miot, *Saint Paul, Épîtres aux Galates, Épîtres aux Thessaloniens*, dz. cyt., 331.

² Zob. J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, dz. cyt., 135.

z nieba (2 Tes 1,7 n.: wraz z aniołami i w płomieniu ognistym) i zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem ci, którzy pozostali przy życiu, zostaną porwani w obłoki razem ze zmartwychwstałymi na spotkanie Pana w przestworzach, aby już zawsze z Nim pozostać.

Podany tu opis paruzji nie jest jednak kompletny. Nie wspomina w nim Paweł ani o sądzie w dniu Pańskim, ani o okresie wyprzedzającym paruzję. Te brakujące elementy odnajdujemy w 2 Tes i w 1 Kor.

b) 2 Tes 1,5—12 i 2,3—12.

1° Apostoł mówi tu o sprawiedliwym sądzie Bożym (2 Tes 1,5). Wierni — święci uznani zostaną godnymi Królestwa Bożego, za które cierpieli (2 Tes 1,5); nastanie dla nich okres odpocznienia (2 Tes 1,7), kiedy to dopuszczeni do oblicza Pańskiego uczestniczyć będą w Jego chwale (2 Tes 1,9), wielbiąc Pana (2 Tes 1,10).

Ci zaś, którzy Boga nie znają i którzy nie są posłuszni Ewangelii, którzy nie uwierzyli prawdzie, lecz upodobałi sobie w nieprawości, poniosą karę zatracenia wiecznego — odrzuceni od oblicza Pana i chwały Jego potęgi (2 Tes 1,8 n.; 2,10—12).

2° Paruzję wyprzedzą pewne znaki. To odstępstwo i objawienie się człowieka grzechu (2 Tes 2,3 n.). Wprawdzie tajemnica nieprawości już się dokonywa, ale ów człowiek grzechu jeszcze się nie objawił. Kiedy ukaże się w mocy wszelkiej, wśród znaków i cudów kłamliwych, podług działalności szatańskiej — wtedy Pan Jezus zgładzi go tchnieniem ust swoich i zatraci samym objawieniem swego przyjścia (2 Tes 2,8—12). Moment ten jeszcze nie nadszedł. Kiedy nastąpi? Nie wiadomo. To pewne, że przyjdzie nagle, niespodzianie, jak złodziej w nocy, jak ból na niewiastę brzemienną (1 Tes 5,2.3).

c) 1 Kor 15,20—28. 51—57.

W tym nowym opisie paruzji akcentuje apostoł przede wszystkim zmartwychwstanie ciał. I tu, podobnie jak w 1 Tes 4,14, odwołuje się Paweł do wiary chrześcijańskiej. Chrystus zmartwychwstał i to Jego zmartwychwstanie jest zaczątkiem —

³ Zob. L. C e r f a u x, *Le Christ*, dz. cyt. 34.

pierwocinami tego, co nastąpi w dniu ostatecznym (1 Kor 15,20). Paruzję przedstawia apostoł jako triumf nad śmiercią⁴.

Pierwszym właśnie aktem tego triumfu jest zmartwychwstanie Chrystusa. Jak jeden człowiek był przyczyną śmierci, tak jeden człowiek stał się przyczyną zwycięstwa życia (1 Kor 15,21 n.).

Drugi akt — to zmartwychwstanie zmarłych i przemienienie żyjących na podobieństwo Chrystusa Zmartwychwstałego. „Oto tajemnicę wam powiadam: nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy. Nagle, w oka mgnieniu, na głos trąby ostatecznej — albowiem ona zabrzmie — zmarli powstaną nieskażeni, a my przemienieni będziemy” (1 Kor 15,51 n.).

Trzeci wreszcie akt — to koniec (to *télos*), kiedy Syn, któremu wszystko zostało poddane, podda się temu, który mu poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,24—28).

Jasne jest, że dwa ostatnie akty przedstawionego wyżej scenariusza paruzji — to tylko dwa aspekty paruzji. Nie mają one nic wspólnego z chronologią. Jak już było powiedziane na początku tego traktatu, ani tu, ani nigdzie w listach Pawłowych nie ma żadnej wzmianki o jakimś pośrednim ziemskim królestwie Chrystusa (milenaryzm)⁵.

Królestwo Chrystusa, o jakim mowa w 1 Kor 15,53, rozpoczęło się od zmartwychwstania Zbawiciela. Zmartwychwstanie to było pierwszym zwycięstwem Chrystusa nad „mocami”. Ostateczny i totalny triumf nad tymi „mocami” nastąpi w czasie paruzji. Śmierć, jako ostatni wróg (1 Kor 15,26), jest personifikacją (na wzór apokalipsy); podobnie jak grzech wiąże się z „mocami” i wraz z nimi będzie zniszczona.

L. Cerfaux przypuszcza, że owe „moce” są odpowiednikiem człowieka nieprawości z 2 Tes. Tajemnica nieprawości (2 Tes 2,7), walka z Bogiem rozpoczyna się w sferach nadziemskich.

⁴ Zob. tamże, 42.

⁵ Zob. E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens* (Études Bibliques), Paris² 1934, 438—454.

Moce, o jakich pisze apostoł w 1 Kor, to stworzenia duchowe, przeciwstawiające się działaniu Boga. Szatan z 2 Tes jest postacią indywidualną. I „moce”, i szatan mają swoich adeptów. Zarówno w 1 Kor jak i w 2 Tes paruzja przedstawiona jest jako triumf nad nieprzyjaciółmi Boga: unicestwione zostanie wszystko, co się Bogu sprzeciwia (2 Tes 2,8).

2. Krytyka literacka i historyczna omawianych tekstów.

a) Zapożyczenia z tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej

Cały główny scenariusz paruzji w 1 Tes 4,15—17 przypomina bardzo teofanię na Synaju, opisaną w Wyjść 19,10—18. Mamy i tu głos trąby i obłok. „I wywiódł Mojżesz lud z obozu na spotkanie z Bogiem” (Wyjść 19,17). „A góra Synaj płonęła wszystka, olbowiem Pan zstąpił na nią w ogniu — én pyri (Wyjść 19,18; por. 2 Tes 1,8: én pyri flogós). J. Dupont ma rację sądząc, że ta właśnie teofania mogła być źródłem dla apokaliptyki żydowskiej i pośrednio, lub nawet bezpośrednio, dla Pawłowego scenariusza paruzji ⁶.

Również symbolikę znaków towarzyszących paruzji przejął Paweł z tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. A więc: głos archanioła, por. Mt 24,31; Apok 1,10.12; 4,16; trąba Boża, por. Wyjść 19,16.19; 20,18; Sof 1,16; Zach 9,14; Joel 2,1.15; Ps. Sal. 11,1; Mt 24,31; 4 Ezdr 6,23; zstąpienie z nieba, por. Wyjść 19,11.18; J 6,33.38.41.42.50.51; Apok 3,12 (Jeruzalem nowe); 10,1; 18,1; (anioł); 21,2.10 (Jeruzalem nowe); obłoki lub obłok, por. Wyjść 19,16; Iz 4,5; 2 Mach 2,8; Ezdr 13,3; Mk 13,26; Mt 24,30; Łk 21, 27; Apok 1,7; 11,12; 14,14—16. Powtarza je tutaj w tym samym znaczeniu, jakie posiadały one w słownictwie współczesnym Pawłowi.

⁶ Por. J. Dupont, *Syn Christō, L'Union avec le Christ suivant saint Paul*, cz. I: „Avec le Christ dans la vie future”, Bruges 1952, 47—79.

To samo należy powiedzieć o terminie *ápántēsis* — wyjście na spotkanie — uważanym przez wielu autorów za typowo hellenistyczny. Występuje on często w LXX; różne jego formy: *eis ápántēsin*, *eis synántesin*, *eis apantēn*, *eis hypantēsin* zachodzą w Biblii 129 razy. Wyjście na spotkanie jakiejś dostojnej osoby było zwyczajem nie tylko Greków, ale i Izraelitów. Król Sodomii wychodzi na spotkanie Abrahama po jego zwycięstwie nad Chodorlahomorem (Rozdz 14,17). Mężowie Judy wychodzą na spotkanie Dawida, zwycięzcy Absalona (2 Król 19,16) itd. Scenariusz więc paruzji, jaki przedstawia Paweł, tkwi korzeniami w St T oraz w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej.

b) Jak wytłumaczyć analogie między
1 Tes 4,15 a Ezdr 5,41 n.?

R. Steck twierdzi, że podaną tu (1 Tes 4,15) jako słowo Pańskie wypowiedź: „my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjście Pańskie, nie uprzedzimy tych, którzy zasnęli”, zaczerpnął autor 1 Tes z 4 Ezdr. 5,41 n.: „I powiedział do Pana: ty jesteś blisko tych, którzy pozostaną do końca, a co się stanie z tymi, którzy byli przede mną, albo z nami, albo i tymi, którzy po nas przyjdą? I rzekł do mnie: sąd mój uczynię podobnym do wieńca, w którym ani ostatni się nie opóźnią, ani wcześniejsi (następnych) nie wyprzedzą”. Zależność 1 Tes od 4 Ezdr. potwierdza, zdaniem Seck'a, i wyraz *hoi perileipómenoi* — którzy pozostawieni jesteśmy, występujący w N T tylko raz jeden (hap. leg.) właśnie tutaj, a spotykany często w 4 Ezdr. np.: 6,25; 7,28; 9,8; 13,16—24,26. 48 jak również i słowo *koimōmenoi*: 1 Tes 4,13; por. 4 Ezdr. 6,19—59. Na tej podstawie Steck wnioskuje: skoro 4 Ezdr. powstała ok. 100 r. po Chr. i ponieważ trudno przypuścić, aby autor apokalipsy żydowskiej korzystał z pism chrześcijańskich, zatem autorem 1 Tes, posługującym się 4 Ezdr. nie mógł być Paweł. 1 Tes miał uzupełnić eschatologię Pawła w duchu pojęć współczesnych⁷.

⁷ R. Steck, *Das Herrenwort I Thess.*, IV, 15, „Jahrbücher für protest. Theologie 13 (1883) 509—524.

Trzeba się zgodzić, że między podanymi wyżej tekstami istnieje pewne podobieństwo. Dotyczy ono samego problemu i sposobu jego przedstawienia. Podobieństwo to jednak (nie identyczność ani treści, ani formy), może zresztą tylko przypadkowe, nie musi być wcale wyrazem zależności literackiej jednego dokumentu od drugiego. Z tym samym zagadnieniem spotykamy się u Dan 12,12 n. i w Ps. Sal. 17,50 (r. 65—28 przed Chr.). Jeśli zaś chodzi o terminologię, to słowo *perleípomai* występuje nie tylko w 1 Tes i 4 Ezdr., ale znane jest też LXX (2 Kron 34,21; Agg 2,4/3; 2 Mach 1,31; 8,4) Józefowi Flawiuszowi (Contra Ap. 1,35), autorowi 4 Mach. (12,6; 13,18); żyjącemu na przełomie ery przed i po Chr. Wyraz *koimāsthai*, często używany w LXX, odnajdujemy także w księdze Jubileuszów 23,1; 36,18 (II w. przed Chr.), Wniebowz. Mojż. 1,15; 10,14 (ok. r. 6 po Chr.) itd. Widać z tego, że eschatologia stanowiła problem szeroko i żywo omawiany pośród Żydów w ostatnim okresie przed Chr. i na początku naszej ery. Nic też dziwnego, że ludzie sobie współcześni mówili podobnym językiem, używając tych samych nieraz terminów.

Paweł podał wspomnianą wyżej wypowiedź jako słowo Pańskie, tzn. jako naukę objawioną. Ale w przedstawieniu tej prawdy posłużył się językiem, jakim wówczas mówiono, językiem znanym dobrze zarówno jemu, jak i autorowi 4 Ezdr.

c) Problem zależności Pawłowego scenariusza paruzji od hellenizmu

Przy omawianiu paruzji zwróciliśmy już uwagę, że wyraz ten miał w świecie hellenistycznym dwa znaczenia: świeckie i religijne. Określał on przede wszystkim radosny, triumfalny ingres monarchów obejmujących w posiadanie swoje stolice. Oto przykłady tych paruzji:

Dekret królestwa Pergamu, dotyczący radosnego ingresu Attala II (138—135 przed Chr.), przewiduje następujący porządek ceremonii na cześć króla: „gdy zbliżać się będzie do miasta... kapłani i kapłanki otworzą świątynię bogów, zapalą

kadzidło, odmówią modlitwy przepisane rytuałem, aby król Attal Filomator cieszył się zawsze zdrowiem, zwycięstwem, potęgą na ziemi i morzu i aby królestwo pozostawało zawsze w bezpieczeństwie. Na spotkanie króla wyjdą kapłani i kapłanki, a także wodzowie, urzędnicy i zwycięzcy w zawodach, z wieńcami, jakie zdobyli, mistrz od gimnastyki ze swymi uczniami i wychowankami,... wszyscy mieszkańcy, kobiety i dziewczęta w szatach białych z wieńcami. To będzie dzień świąteczny⁸.

A oto jak opisuje Józef Flawiusz radosny ingres Tytusa do Antochii: „Skoro lud dowiedział się, że Tytus zbliża się do miasta, z radości nie mógł pozostawać w murach, lecz ruszył na jego spotkanie; na przeszło trzydzieści stadiów wyszli nie tylko mężczyźni, ale i mnóstwo kobiet wraz z dziećmi, opuszczając miasto. A kiedy ujrzeli go, jak się zbliżał, uszeregowali się wzdłuż drogi po obydwu jej stronach; pozdrawiali go podniesieniem ręki i powracali z nim wznosząc okrzyki...⁹.

Pliniusz Młodszy w panegiryku na cześć Trajana tak pisze: „Ac primum quidem, qui dies ille quo expectatus desideratusque urbem tuam ingressus es, quam mirum laetumque... non aetas quemquam, non valetudo, non sexus retardavit quo minus oculos insolite spectaculo impleret... aegri quoque neglecto medentium imperio ad conspectum tuum quasi ad sanitatemque prorepere”¹⁰. Św. Jan Chryzostom porównuje paruzję do ingresu cesarza: „Podobnie jak kiedy cesarz bierze w posiadanie miasto, wychodzą mu na spotkanie za miasto osoby obdarzone urzędem i godnością lub cieszące się łaską monarchy, a winni i zbrodniarze pozostają w mieście pod czujną strażą, oczekując wyroku cesarza, tak samo kiedy Pan przyjdzie, ludzie, którzy będą posiadać Jego łaskę, pójdą na Jego spotkanie w przestworza; winni zaś i ci, którzy mieć

⁸ Zob. W. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones selectae* (O G I S) 332, linie 26—39.

⁹ Zob. J. Flavius, *Bell. Jud.*, VII, 100—103.

¹⁰ Zob. *Panegyrici Latini*, wyd. Aem. Baehrens'a, 19 (podają za L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 35).

będą sumienie skalane licznymi grzechami, oczekiwać będą na ziemi swego wyroku”¹¹.

Na podstawie tych tekstów wielu autorów za Deissman'em opowiedziało się za zależnością Pawłowego scenariusza paruzji od hellenizmu, a wśród nich i poważni uczeni katolicy: F. Prat, B. Rigaux, F. Amiot, L. Cerfaux, M. Meinertz i P. Benoit. Inni natomiast przeciwstawili się tej opinii, podkreślając głównie wpływ St T na eschatologię Pawła. Są to m. in. W. Bousset¹², W. A. Brown¹³, K. Deissner¹⁴, A. Meyer¹⁵, a ostatnio J. Dupont¹⁶, który zajął w tej sprawie pozycję najbardziej skrajną. Uważa analizę wyrazów typowo „hellenistycznych” w tekstach eschatologicznych Pawła wykazuje, jego zdaniem, że apostoł zaczerpnął je nie bezpośrednio z hellenizmu, lecz z ustalonego już słownika bądź pierwotnego chrześcijaństwa, bądź judaizmu i Biblii greckiej; nie wydaje mu się, aby Paweł starał się wzbogacić tę tradycyjną eschatologię zapożyczeniami świata pogańskiego.

J. Dupont ma niewątpliwie rację, wykazując, że źródłem eschatologii jest pierwotna katecheza chrześcijańska i tradycja żydowska. Dobrze się też stało, że argumenty zwolenników zależności Pawła od hellenizmu poddał gruntownej krytyce, usuwając lub przynajmniej mocno osłabiając podstawy ich hipotezy.

Wydaje się jednak, że i jego stanowisko jest zbyt krańcowe. J. Dupont nie udowodnił, że termin paruzja został przejęty przez słownik chrześcijański jeszcze przed Pawłem. Powołanie się bowiem na Jak 5,7.8 oraz na 2 P 1,16 i 3,4 sprawy

¹¹ Zob. św. Jan Chryzostom, P G 50, 450 n. (Homilia na Wniebowstąpienie Pańskie), por. tę samą interpretację w homilii 8 na 1 Tes, P G, 62, 440.

¹² Zob. W. Bousset, *Kyrios Christós*, dz. cyt., 298, n. 4.

¹³ Zob. W. A. Brown, *Parusia*, w: A Dictionary of the Bibel III, 1900.

¹⁴ Zob. K. Deissner, *Parusie*, w: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4 (1930) 979 nn.

¹⁵ Zob. A. Meyer, *Das Rätsel des Jacobusriefes*, Beiheft z. Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft, X, 1930.

¹⁶ Zob. J. Dupont, *Syn Christō*, dz. cyt., 78.

nie przesądza. Do słownika chrześcijańskiego mógł wprowadzić ten termin tylko Mateusz (który posługuje się nim 4 razy w 24,3.27.37 i 39) lub Paweł, i to niezależnie jeden od drugiego¹⁷. Zresztą nie chodzi tu o termin paruzja ani tym mniej o zależność Pawła od kultów hellenistycznych, lecz tylko o sam obraz paruzji — radosnego ingresu monarchów, który mógł wywrzeć wpływ na Pawłowy scenariusz paruzji. Obraz ten nie był apostołowi obcy. Ci, do których pisał, nie tylko widzieli, ale może i brali udział w takiej uroczystości. Wydaje się prawdopodobne, że apostoł mógł z tego doświadczenia skorzystać i prawdę objawioną oświetlić obrazem żywym, adresatowi znanym i atrakcyjnym.

VII. Apostazja jako pierwszy znak wyprzedzający paruzję

W 2 Tes 2,3—11 podaje apostoł dwa znaki, które mają wyprzedzić paruzję: apostazję i objawienie się człowieka grzechu, antychrysta. Te znaki jeszcze się nie ukazały. I to jest dowodem, że dzień Pański jeszcze nie nadszedł. Pierwszym znakiem ma być apostazja.

1. Znaczenie terminu „apostazja” w świeckiej literaturze greckiej i w LXX

Termin apostazja, wywodzący się od pnia afistemi — odstępuję, oddalam się, jest późniejszą formą grecką dawnego klasycznego wyrazu apóstasis i oznacza oddalenie się odstępstwo. Ten, który tego odstępstwa dokonał, nazywany był apostatą (apóstátēs). Warto zwrócić uwagę na pewną różnicę w znaczeniu wyrazów: apóstasis i apostazja. Pierwszy z nich oznacza raczej sam akt oddalenia, drugi zaś — skutek tego oddalenia czyli odstępstwo.

Apostazją określano w literaturze świeckiej głównie odstępstwo polityczne, bunt (Plutarch, Galba 1,9 — odstępstwo od

¹⁷ Tak też sądzi B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 232 n.

Nerona; Józef Fl., Vita, 43, odstępstwo od Rzymian; por, Apol 1,135 n.; Ant. 13,219; 2,27).

LXX posługuje się tym terminem tylko w sensie religijnym: Joz 22,22 (bunt przeciw Bogu); 3 Król 21,13 (mężowie odstępstwa — to ludzie Beliala); Jer 2,19 (bunt przeciw Jahwie); 2 Kron 28,19 (bałwochwalstwo Achaza); 33,19 (odstępstwo Manassesesa). W tym samym znaczeniu występuje w LXX wyraz apostata: Liczb 14,9; Joz 22,16.19; Iz 30,1; 2 Mach 5,8 oraz czasownik afistemi: Powt Pr 32,15; Joz 22,18 n. 23; Dan 9,9.

Często spotykamy obok tego terminu precyzujące jego znaczenie dopełnienia, jak np.: 1 Mach 2,15 (odstąpić od zakonu Bożego); 2,19 (aby odstąpił każdy od kultu (wiary) ojców — apo latreias patérōn), ale można o nim mówić jako o terminie technicznym, określającym odstępstwo religijne i dlatego nie wymagającym objaśnienia, np.: Iz 30,1; Jer 3,14.

2. Apostazja w apokaliptyce¹

Prorok Daniel, kreśląc wizję końca świata, mówi o apostazji, o odstępstwie, do którego wielu nakłonionych będzie podstępnie; lud jednak, znający Boga, wytrwa wierny (Dan 11,30—32). Literatura apokryficzna temat ten jeszcze bardziej rozwinie.

W Księdze tajemnic Henocha (słow.) XXII czytamy: „Nadchodzą czasy zagłady dla całej ziemi i dla wszelkiego człowieka i wszystkiego, co się porusza na ziemi. A w owych dniach nastanie na ziemi zamieszanie, ponieważ człowiek znienawidził swego bliźniego i lud walczył będzie przeciw ludowi,

¹ O apostazji w literaturze rabinicznej zob. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt. III, 637.

² Jest to niewątpliwie aluzja do faktu historycznego, opisanego w 1 Mach 2,15—16: „I przyszli tam ci, którzy byli posłani od króla Antiocha, żeby zbiegłych do miasta Modin przymusić do ofiarowania i palenia kadzidła i odstąpienia od zakonu Bożego. I wielu z ludu izraelskiego... przystało ku nim”.

a naród wystąpi zbrojnie przeciw narodowi, cała ziemia zapełni się krwią i straszliwym chaosem. Więcej jeszcze, opuszczą swego stwórcę i czcić będą to, co zostało umieszczone na niebie, i to, co chodzi po ziemi i falach morskich, a Przeciwnik chlubić się będzie i radować z dzieł swoich dla mego utrapienia³.

O apostazji wyprzedzającej sąd ostateczny tak pisze Henoch etiopski, 91,7: „A skoro rozmnożą się — grzech, niesprawiedliwość i bluźnierstwo i gwałt we wszystkich postaciach, kiedy spotęguje się apostazja i przestępstwo, spadnie na nie wielka kara z nieba i święty Pan przyjdzie z gniewem i karą, aby wykonać sąd nad ziemią”⁴.

Apostazję jako wyraźny znak końca świata podaje 4 Ezdr. 5,1—2: „Co zaś dotyczy znaków, oto nadejdą dni, kiedy mieszkańców ziemi ogarnie strach wielki i zakryta zostanie droga prawdy i wiara na ziemi zaniknie i rozmnoży się niesprawiedliwość i przewyższy tę, jaką widzisz i o jakiej kiedyś słyszałeś”. (Por. Jubil. 23,14—23; Wniebowz. Mojż. 5).

Z tematem apostazji spotykamy się także w manuskryptach Qumrańskich, a zwłaszcza w komentarzu Habakuka I—II i w Dokumencie Sadokickim II, 11—18. Mistrzowi sprawiedliwości przeciwstawia się człowiek kłamstwa i jego zwolennicy, którzy zdradzili przymierze nowe, ponieważ nie uwierzyli przymierzowi Boga; oni splugawili Jego imię święte. I tak wypowiedź tłumaczy się o odstępstwach (zdrajcach) w następstwie dni. To są gwałciciele, którzy nie uwierzą, kiedy słyseć będą o tym, co się stanie z pokoleniem, które nastąpi” 1 Qp Hab II, 2—7). Tak więc schemat eschatologiczny w Komentarzu Habakuka rozpoczyna się apostazją Izraela (por. Dok. Sad. XIX, 16.22—26; XX, 14—15)⁵. Nie wiadomo jednak, czy apostazja będzie przy końcu świata.

³ Tłumaczenie z przekładu franc. A. Vaillant'a, *Le livre des secrets d'Enoch* (Textes publiés par l'Institut d'Études Slaves, IV), Paris 1952, 69—71; podaję za B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 254.

⁴ Por. 91,26; 93,9. Podaję za B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 254.

⁵ Kończy się zaś heroizmem nielicznej grupy ludzi wiernych i gorliwych, Por. A. Michel, *Le Maître de Justice*, Avignon 1954, 51.

Wyraźniej mówi o tym Dokument Sadokicki I, 11—18: „I wzbudził im Mistrza Sprawiedliwości, który ich miał prowadzić drogą swego serca. I pouczył potomność o tym, co uczynił „temu” innemu pokoleniu: bandzie apostatów. To wykolejeńcy. O czasie, w którym żyli, napisane jest: „Jak gżąca się jałowica, tak Izrael był krnąbny (Oz 4,16). A wtedy wystąpił człowiek drwiny, który wylał na Izraela wody kłamstwa i wprowadził go w chaos bez drogi. Obalono wzgórza wieczne; odwrócono się od ścieżek sprawiedliwości, cofnięto wstecz granicę, którą przodkowie wytyczyli dla ich potomnych. W ten sposób ściągnęli przekleństwa Przymierza, tak iż Bóg wyda ich na miecz, który wykona zemstę Przymierza”. (Por. Dok. Sad. I,20; V,21; VIII,19—21) ⁶.

3. Apostazja w listach Pawłowych

a) Znaczenie terminu „apostazja”

Trudno jest ustalić, co chciał wyrazić apostoł terminem apostazja. Użył go raz jeden tylko w Tes 2,3. W N T należy ten wyraz do dis. leg. Drugi raz posłużył się nim Łukasz w Dz Ap 21,21 („...uczysz odstępstwa od Mojżesza”), oczywiście w sensie religijnym. Spotykamy natomiast 14 razy czasownik *afistánai*, z czego 10 razy u Łukasza ⁷, w tym raz (Łk 8,13 — odstępstwo od wiary czasu próby) w sensie religijnym ⁸, a 4 razy u Pawła ⁹ — też w sensie religijnym,

⁶ Tłumaczenie z przekładu francuskiego A. Vincent'a, *Le Manuscrits hebreux du Désert de Juda*, Paris 1955, 164.

⁷ Łk 2,37: nie odstępowała od świątyni (Anna); 4,13: — szatan odstąpił od niego; Łk 8,13: wierzą do czasu, a w chwili próby odступują; Łk 13,27: odstąpcie ode mnie wszyscy, którzy czynicie nieprawość; Dz Ap 5,37: uwiódł lud za sobą (Judas Galilejczyk); Dz Ap 5,38: zaniechajcie tych ludzi; Dz Ap 12,10: odstąpił anioł od niego; Dz Ap 15,38: odłączył się od nich (Marek); Dz Ap 22,29: odstąpili od niego (Pawła).

⁸ Ale nie eschatologicznym, jak błędnie utrzymuje B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 654.

⁹ 2 Kor 12,8: aby odstąpił ode mnie (anioł szatana); 1 Tym 4,1: „Duch zaś otwarcie mówi, że w czasach ostatecznych odstąpią niektórzy

a w tym raz tylko (1 Tym 4,1) w znaczeniu eschatologicznym. Same więc terminy: apostazja i afistánai, użyte w N T nie precyzują znaczenia apostazji w 2 Tes 2,3.

Niewątpliwie chodzi tu o odstępstwo w sensie religijnym, w jakim występuje i w LXX. Wiadomo także, że będzie ono znakiem wyprzedzającym koniec świata, podobnie jak to widzieliśmy u Daniela i w apokryficznej apokaliptyce żydowskiej. Nadal jednak sporne są dwa problemy: czy apostazja, o jakiej mówił Paweł w 2 Tes 2,3, dokona się w łonie judaizmu czy chrześcijaństwa i czy można ją utożsamiać z Antychrystem.

b) Apostazja w łonie chrześcijaństwa, nie w judaizmie.

M. Friedländer¹⁰ przypuszcza, że apostoł mówi o apostazji w judaizmie. Szuka jej w nauce ezoterycznej Minuth, która wyprzedziła i przygotowała gnozę żydowską. Zwolenników tej właśnie nauki, jako przeciwników Prawa, nazywali Żydzi ortodoksyjni apostatami i synami Beliala — Antychrysta.

W możliwość istnienia gnozy żydowskiej i opozycji przeciw ortodoksji kapłańskiej nikt dzisiaj nie wątpi. Manuskrypty Qumrańskie są tutaj bardzo wymownym świadectwem. Niemniej jednak dla pre-gnozy Minuth brak dokumentacji. M. Friedländer istnienia jej również nie dowiódł. Ale gdyby nawet przyjąć fakt jej istnienia, to trzeba by jeszcze wykazać, że Paweł ją znał, a następnie, że we wrogości Żydów działał apostazję. A to ostatnie wydaje się niemożliwe. Przeczą temu bowiem słowa apostoła w liście do Rzym r. 11. Bóg nie odrzucił ludu swego (11,1—3). Izraelici potknęli się, ale nie

od wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów"; 2 Tym 2,19: „niechaj odstąpi od nieprawości wszelki, który wzywa imienia Pańskiego” i Hebr 3,12: „Uważajcie, aby nie było w kimś z was przewrotnego serca niedowiarstwa ku odstąpieniu od Boga żywego”.

¹⁰ Zob. K. Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen 1901, 129—144; podaję za B. Rigaux *Saint Paul*, dz. cyt., 256.

upadli. Ich przestępstwo stało się zbawieniem dla pogan (11,11). Zaślepienie padło na część Izraela, dopóki wszyscy poganie nie wejdą (do Kościoła), a wówczas i cały Izrael zbawiony będzie (11,25—26). Apostoł widzi takie perspektywy dziejów Izraela. Jakże więc mógł podać jako znak końca świata prognozę żydowską?

Apostazja, o jakiej mówi Paweł, nie jest też buntem pogan względnie Żydów przeciwko imperium Rzymskiemu, jak sądzili Hieronim, Ambrozjaster, Pelagjusz i Kajetan. Apostazja u św. Pawła, podobnie jak w LXX, posiada znaczenie religijne, co było omówione wyżej. Poza tym już św. Tomasz wykazał bezpodstawność tej opinii argumentem historycznym, przypominając, że bunty minęły, poganie odłączyli się od imperium Rzymskiego, a Antychryst jeszcze się nie objawił. Należy więc apostazję rozumieć nie w sensie odstępstwa politycznego, lecz duchowego ¹¹.

Apostazja pod koniec świata dokona się w łonie chrześcijaństwa, w Kościele. B. Rigaux uważa to za mało prawdopodobne ¹², ale tego nie uzasadnił. A tymczasem wiele danych przemawia za taką właśnie opinią. Sam Rigaux przyznaje, że Paweł liczył się z możliwością utraty wiary przez chrześcijan. Lękał się o ich wytrwałość w wierze (1 Tes 3,2—3), zachęcał do trzymania się podanej im nauki (2 Tes 2,15). A do Tymoteusza pisze wyraźnie: „Duch zaś otwarcie mówi, że w czasach ostatecznych odstąpią niektórzy od wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów (uwiedzeni) obłudą kłamców, mających własne sumienie napiętnowane rozpalonym żelazem” (1 Tym 4,1—2).

Taki sens apostazji w 2 Tes 2,3 zgodny jest z nauką Chrystusa, którą głosili, a potem spisali synoptycy. Łk 8,3 podaje wypowiedź Zbawiciela: „Wszakże gdy przyjdzie Syn Człowie-

¹¹ Podaję za J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thesalonicensis*, dz. cyt., 197. J. M. Vosté uważa, że Paweł mówi o apostazji Żydów, porzucających kult prawdziwego Boga, bądź chrześcijan, odstępujących od Ewangelii Chrystusowej (tamże 1. c.).

¹² Zob. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 256—258.

czy, czy znajdzie wiarę na ziemi?" A w mowie eschatologicznej powiedziane wyraźnie: „Baczie, aby was kto nie zwiódł. Wielu bowiem przyjdzie w imię moje, mówiąc: jam jest Chrystus, i wielu zwiódają... Wówczas wielu podda się zgorszeniu i wydadzą jeden drugiego i jeden drugiego nienawidzić będą. I wielu fałszywych proroków powstanie i zwiódają wielu. A ponieważ rozmnoży się nieprawość, oziębnie miłość wielu” (Mt 24,4—12; por. Mk 13,5—6.21—33; Łk 21,8—10.16—18). Taka była niewątpliwie pierwotna nauka chrześcijańska¹³.

B. Rigaux sądzi, że 2 Tes odbiega od tej nauki¹⁴. Apostoł, jego zdaniem, nawiązuje tu do apokaliptyki żydowskiej i przedstawia apostazję w konturach ogólnych jako nasilenie zła pod koniec świata. Odróżnia dwie kategorie ludzi w czasach ostatecznych: zbawionych i potępionych. Potępieni — to ci, którzy nie przyjęli miłości prawdy (2 Tes 2,10), którzy nie uwierzyli prawdzie, lecz upodobali sobie w nieprawości (2 Tes 2,12). Tych właśnie nazywa Rigaux apostatami.

Koncepcja ta jednak wydaje się mało prawdopodobna. Trudno bowiem nazwać apostatami ludzi niewierzących. Jest to niezgodne z etymologią terminu „apostazja” i „apostata”, którą omówiliśmy wyżej. Po wtóre Rigaux pomieszał w perykopie 2 Tes 2,1—12 dwie rzeczy: apostazję jako znak przed końcem świata — i sąd ostateczny, a wraz z nim i karę — potępienie niewiernych — tych, którzy nie uwierzyli prawdzie. Paweł niewątpliwie znał apokaliptykę żydowską i z niej korzystał. Ale przede wszystkim opierał się na St T i nauce eschatologicznej Chrystusa, którą przekazywała pierwotna katecheza chrześcijańska, utrwalona później na piśmie. A według tej nauki jednym ze znaków wyprzedzających koniec świata będzie apostazja w łonie chrześcijaństwa. Nie jest to znak jedyny. Będzie też i nasilenie zła¹⁵, ale to łączy się bezpośrednio raczej z drugim znakiem — tj. objawieniem się Antychrysta.

¹³ Por. *Didache*, wyd. F. W. Funk, *Patres apostolici*, Tübingen² 1901; I, 37.

¹⁴ Zob. *Saint Paul*, dz. cyt., 258.

¹⁵ Mówi o nim apostoł wyraźnie w 2 Tym 3,1—5: „A wiedz o tym, że w dniach ostatnich nastaną czasy trudne. Będą bowiem ludzie sa-

c) Apostazja — Antychryst

Św. Justyn utożsamia apostazję z Antychrystem; nazywa Antychrysta „homo apostasiae” — „człowiekiem apostazji”. Tak samo sądzą św. Jan Chryzostom, Teodoret, Teofilakt i św. Augustyn, a ze współczesnych egzegetów D. Buzy¹⁶; B. Rigaux¹⁷. W dziele *L'Antéchrist* pisze Rigaux, że Paweł pod wpływem apokaliptyki żydowskiej nie widział różnicy między apostazją a objawieniem się człowieka grzechu ani co do ich następstwa chronologicznego, ani co do samej natury tych zjawisk. Jeśli wymienia najpierw apostazję, to dlatego, że nie chce, rzekomo, oddzielać dzieł Antychrysta od apostazji, która jest ich skutkiem. Szczytem triumfu tajemniczego dzieła szatana będzie właśnie apostazja i objawienie się człowieka grzechu przy końcu świata. W komentarzu zaś podaje, że „apostazja i antychryst stanowią to samo nieszczęście („une meme calamité”), tak jak człowiek kłamstwa sekty Qumrańskiej i jego dzieło”¹⁸.

Wydaje się jednak, że przytoczona wyżej opinia jest raczej subiektywnym rozumowaniem autorów niż odtworzeniem eschatologicznej nauki Pawła odnośnie znaków wyprzedzających paruzję. Nie ulega wątpliwości, że apostazja, o której mówi apostoł, jest apogeum triumfu szatana, jest bowiem i jego dziełem. Ale nie tylko jego, lecz i tych, którzy nie przyjęli miłości prawdy, a uwierzyli kłamstwu i upodobali sobie w nieprawości (2 Tes 2,10—12). I ci poniosą dlatego zasłużoną karę — potępienie wieczne (2 Tes 1,6.8—10; 2,12). Nie wszystkich jednak uwiedzie szatan i nie wszyscy uwierzą

molubni, chciwi, wyniośli, pyszni, bluźniercy, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi, bez przywiązania, nieużyci, oszczercy, zuchwali, nadęci, miłujący rozkosz bardziej niż Boga, którzy okazują pozór pobożności, ale wyrzekający się jej mocy”.

¹⁶ Zob. D. B u z y, *Épîtres aux Thessaloniens*, dz. cyt., 180.

¹⁷ Zob. B. R i g a u x, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 1932, 268; tenże, *Saint Paul*, dz. cyt., 237 n.

¹⁸ Zob. B. R i g a u x, *Saint Paul*, dz. cyt., 258.

znakom i cudom kłamliwym człowieka grzechu. Tym właśnie przyobiecane jest uczestnictwo w Chwale Chrystusa (2 Tes 1,7.10; 2,13—14). Po wtóre nic nie wskazuje na to, aby Paweł utożsamiał apostazję z Antychrystem. Przeciwnie, apostoł odróżnia te dwa zjawiska. Apostazja jest wstępem bezpośrednim wystąpienia Antychrysta, zgodnie z tym, co podają również synoptycy (Mt 24; Mk 13 i Łk 21) i Didache: „Kiedy rozmnoży się nieprawość, (ludzie) nienawidzić się będą i prześladować i zdradzać, a wtedy ukaże się zwodziciel świata jako syn boży”¹⁹.

d) Apostazja — tajemnica nieprawości

J. Coppens²⁰ odnosząc to katéchon — „to, co powstrzymuje” (2 Tes 2,6) i ho katéchōn — „ten, który powstrzymuje” (2 Tes 2,7) nie do człowieka nieprawości, lecz do Chrystusa, sądzi, że tym, co powstrzymuje (to katéchon) paruzję Zbawiciela, jest apostazja, a tym, który ją powstrzymuje (ho katéchōn) — Antychryst. W ten sposób utożsamia apostazję z tajemnicą nieprawości (2 Tes 2,7).

Słusznie jednak zauważa P. Andriessen²¹, że św. Paweł jest tu bardziej dokładny. W 2 Tes 2,7 nie powtarza wyrazu apostazja, lecz używa terminu *mysterion tēs anomías* — tajemnica nieprawości. Termin *anomía* — bezprawie, nieprawość — oznaczał w greckiej literaturze świeckiej dwa stany: stan tego, który jest bez prawa (Pap. Oxyr. 1121,20 — III w. przed Chr.; Filo, Leg. All. II,69) i tego, który jest przeciw prawu, a więc zawiniony i karalny (Filo, Conf. Ling., 108,143; Demostenes, 24,142). W sensie pochodnym *anomía* oznacza bezprawie lub grzech (Filo, Spec. Leg., I, 188).

¹⁹ „Cum enim aucta fuerit iniquitas, odio se invicem habebunt et persequentur et prodent; ac tum apparebit orbis deceptor tamquam filius dei” (Doctrina duodecim Apostolorum, wyd. F. W. Funk, *Patres apostolici*, dz. cyt., I, 37).

²⁰ Zob. recenzję dzieła B. Rigaux, *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, w *Ephemerides Theol. Lov.* 33/1956/567.

²¹ Zob. P. Andriessen, *Celui qui retient la venue du Seigneur*, *Bijdragen* 21 (1960) 25.

W tych samych znaczeniach posługuje się tym terminem LXX, tłumacząc nim hebrajskie wyrazy 'awn — grzech, przestępstwo (ok. 60 razy), 'awn — nędza, zło (ok. 25 razy), psz' — przestępstwo, grzech (ok. 20 razy), tw'bh — obrzydliwość (w oczach Boga) (ok. 25 razy) i nie akcentując na ogół bezpośrednio stosunku do Prawa Mojżeszowego.

W manuskryptach Qumrańskich synowie nieprawości — to ci, którzy oddali się władztwu Anioła Ciemności i dlatego drogami ciemności chodzą (1 QS, III; 21).

W N T występuje termin anomia 14 razy; w tym 4 razy u Mt (7, 23²²; 13,41²³; 23,28²⁴; 24,12²⁵) — zawsze w kontekście eschatologicznym (z wyjątkiem Mt 23,28), dwa razy w 1 J 3,4²⁶ — jako synonim grzechu-i 8 razy u Pawła jako synonim grzechu (Rzym 4,7; 6,19; Tyt 2,14; Hebr 1,9; 10,17), w znaczeniu „niewiary, bezbożności” — przeciwieństwo sprawiedliwości — dikaiosynē — (2 Kor 6,14) i w sensie eschatologicznym (2 Tes 2,3 — człowiek nieprawości w B S i. i. i 2 Tes 3,7 — tajemnica nieprawości).

Nieprawość więc w 2 Tes, podobnie jak u Mt, jest w istocie terminem eschatologicznym, który oznacza wrogość i bunt sił zła przeciw Królestwu Bożemu w czasach ostatecznych. Posiada ono wyraźny aspekt szatański²⁷ (por. 2 Tes 2,3: człowiek nieprawości — Antychryst). Działa ona już teraz tajem-

²² Mt 7,23: „A wtedy wyznam im: nigdy was nie znał. Idźcie precz ode mnie, którzy czynicie nieprawość (hoi ergadzómenoi tēn anomian).

²³ Mt 13,41: „Pośle Syn Człowieczy aniołów swoich i zbiorą z Królestwa jego wszystkie zgorszenia i tych, którzy czynią nieprawość” (tous pojountas tēn anomian). Uprzednio (Mt 13,38) nazywał ich „synami złego”.

²⁴ Mt 23,28: „Tak i wy (mowa o faryzeuszach i uczonych w Piśmie) z zewnątrz wprowadźcie się ludziom sprawiedliwi, a wewnątrz pełni jesteście obłudy i nieprawości”.

²⁵ Mt 24,12: „A ponieważ rozmnoży się nieprawość, oziębnie miłość wielu” (z mowy eschatologicznej Chrystusa).

²⁶ 1 J 3,4: „Każdy, który się dopuszcza grzechu, nieprawość czyni, a nieprawością jest grzech”.

²⁷ Por. I. de la Potterie, *Le péché, c'est l'iniquité*, Nouv. Rev. Theol. 78 (1956) 788.

niczo, podstępnie²⁸ w łonie Kościoła. Obok pszenicy jest kąkol (Mt 13,24—30.36—43), obok ryb dobrych są złe (Mt 13,47—50); do owczarni Chrystusa przychodzą w odzieniu owczym wilki drapieżne (Mt 7,15; por. Dz Ap 20,29 n; 1 Kor 5,2.13; 1 J 2,18 n.).

Apostazja więc i nieprawość nie są pojęciami identycznymi, ale łączą się ze sobą jak najściślej. Apostazja generalna przy końcu świata będzie rezultatem ukrytego, tajemniczego działania nieprawości i ostatecznym jej objawieniem. Jako objawienie tej nieprawości wyprzedzi paruzję Antychrysta i będzie jej towarzyszyć.

VIII. Antychryst jako drugi znak wyprzedzający paruzję¹

Drugim znakiem, który musi wyprzedzić paruzję Chrystusa, jest objawienie się Antychrysta. Imię to spotykamy tylko u Jana: 1 J 2,18.22 i 2 J 7. W pierwszym tekście (1 J 2,18) raz występuje ono w liczbie pojed., a raz w liczbie mnogiej. Jako paralelę do tej formy liczby mnogiej można uważać Mt 24,24 i Mk 13,22, gdzie mowa o fałszywych chrystusach i fałszywych prorokach — pseudóchristoi i pseudoprofētai, z tą jednak różnicą, że o ile celem pseudochrystusów jest uwieść lud, oczekujący prawdziwego Chrystusa, o tyle antychrystów zadaniem jest opozycja, bunt przeciw Chry-

²⁸ Por. W. A. Brown, *The Semitic Background of the N. T. mystion*, Biblica 39 (1958) 426—448.

¹ Bibliografia: D. Buzy, *Antéchrist*, D, B, S, I, 297—306; tenże *L'Adversaire et l'obstacle*, Rech, de sc. rel. 24 (1939) 402—431; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 1932; tenże, *Saint Paul, les Épitres aux Thessaloniens* (Études Bibliques), Paris — Gembloux 1956, 259—280; A. Arrighini, *L'Anticristo*, Torino 1945; A. Romeo, *L'Anticristo*, Roma 1946; J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht* (2 Thess. 2,1—12), Theolog. Quartalschr. 129 (1949) 323—343; J. Giblet, *De Parousia hominis iniquitatis juxta II Thess.*, II, 3—4, Collectanea Mechlin. 35 (1950) 446—463.

stusowi, i w tym znaczeniu są oni naśladowcami Antychrysta, który objawi się przy końcu świata².

1. Pawłowe określenie Antychrysta

Św. Paweł nie używa nigdy terminu Antychryst. Mówiąc o nim tylko w 2 Tes posługuje się innymi określeniami: człowiek nieprawości — ho ánthropos tēs anomías, syn zatracenia — ho hiōs tēs apōleías (2 Tes 2,3); sprzeciwiający się i wynoszący się nad wszystko... — ho antikéimenos kai hyperairómenos epi pánta... (2 Tes 2,4) i wichrzyciel — ho ánomos (2 Tes 2,8).

a) Wichrzyciel — ho ánomos, człowiek nieprawości — ho ánthropos tēs anomías

1° Wichrzyciel. Wyraz ánomos oznacza tego, który żyje bez prawa (Plato, Polit., 302 E), a głównie tego, który działa przeciw prawu, albo tak, jakby prawa nie było, a zatem wichrzyciela, człowieka niesprawiedliwego. Autor Psalmu Salomona (17,13) określa tym terminem grzesznika, poganina, wroga narodu (Pompejusza).

LXX tłumaczy wyrazem ánomos około 25 słów hebr., w tym rsz' — przestępca, bezbożnik (ok. 30 razy).

W NT spotykamy termin ánomos 9 razy: 2 razy u Łukasza w znaczeniu złoczyńca (Łk 22,37) i poganin (Dz Ap 2,23), raz w 2 P 2,8 w sensie grzeszny, niegodziwy (czyn); 6 razy u Pawła w znaczeniu: ten, który jest bez prawa (1 Kor 9,21 — 4 razy, por. przysłówek anomōs — bez prawa, Rzym 2,13), ten, który czyni zło (1 Tym 1,9) i wreszcie jako określenie Antychrysta (2 Tes 2,8). W tym ostatnim wypadku oznacza wichrzyciela, tego, który buntuje się przeciw prawu Bożemu, przeciw Królestwu Chrystusa.

G. Milligan³ utożsamia go niesłusznie z Belialem. To prawda, że LXX tłumaczy czasem wyraz Belial (Beli'al) przez

² Tak sądzi także J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 274.

³ Zob. G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, dz. cyt., 99.

anomēma (Powt. Pr 15,9) lub anomía (2 Król 22,5), albo apostasia (3 Król 20/21/13A). Ale nie jednakowo; używa przy tym wielu terminów, a czasem pozostawia ten wyraz bez przekładu. Nie można także opierać się na błędnym tłumaczeniu rabinów, wywodzącym wyraz Beli'al od bell'ol = bez jarzma. Belial względnie Beliar stał się w apokaliptyce imieniem własnym szatana (Jub. I, 20; XV, 20; Wniebow. Iz. IV, 2; 1 Qp Hab VIII, 36; Dok. Sad. IV, 15; VIII; 14 B). I w tym znaczeniu występuje u św. Pawła w 2 Kor 6,15 (co za układ Chrystusa z Belialem?). Apostoł nie utożsamia wicherzyciela (ánomos) z szatanem, bo w 2 Tes 2,9 mówi wyraźnie, że przyjście jego, tzn. wicherzyciela, dokona się podług działalności szatańskiej, tzn. podług i na skutek wpływu szatana.

2° Człowiek nieprawości. Synonimem wicherzyciela (ánomos) jest termin „człowiek nieprawości” (ho ánthropos tēs anomías). Przyjmujemy lekcję człowieka nieprawości (tēs anomías) za B S, licznymi minuskułami oraz przekładem orm. i kopt., a nie człowiek grzechu (tēs harmatías) jak podaje Wulgata i jak czytają Ireneusz, Hipolit, Efrem, Ambrozjaster i Pelegiusz. Wprawdzie lekcje te nie różnią się istotnie między sobą, ponieważ „grzech jest nieprawością” (1 J 3,4, por. Rzym 4,7; 6,19; Tyt 2,14; Hebr 1,9; 10,17), ale wariant pierwszy lepiej harmonizuje z eschatologicznym kontekstem 2 Tes 2.

Formuła „człowiek nieprawości” jest semityzmem i oznacza tego, którego znamieniem jest nieprawość, który jest cały nieprawością i źródłem wszelkiej nieprawości, co się w pełni objawi przy końcu świata.

b) Syn z a t r a c e n i a — ho hiōs tēs apōleías (2 Tes 2,3).

Rzeczownik apōleia pochodzący od czasownika apóllymi — unicestwiam, gubię się, ginę, może mieć znaczenie czynne — zagubienie, utrata czegoś, lub bierne: zguba, zatracenie, potępienie. St T mówi często o zatraceniu grzeszników (np. Ps 9,6.7; Ps 67/68,3; Ps 72/73,27; Iz 41,11.12 itd.). Przeważnie chodzi tu o ich zgubę doczesną, ale jest znamienne, że w LXX rzeczownik apōleia, podobnie jak i czasownik apóllymi, poja-

wia się w połączeniu z piekłem — hadēs (Przyp 15,11: piekło i zatracenie), ze śmiercią (Hiob 28,22: zatracenie i śmierć), z grobem (Ps 87/88,12).

W NT rzeczownik apōleia użyty jest 17 razy; w tym tylko 2. razy w znaczeniu straty doczesnej: Mt 26,8; Mk 14,4. W pozostałych miejscach oznacza zatracenie wieczne, potępienie: szeroka droga wiodąca na zatracenie — Mt 7,13 — przeciwstawiona jest drodze wąskiej, prowadzącej do życia; Piotr rzekł do Szymona czarnoksiężnika: „pieniądze twoje niech idą z tobą na zatracenie” — Dz Ap 8,20; fałszywi nauczyciele ściągają na siebie zatracenie — 2 P 2,1; 2,3; 3,16; to zatracenie odbędzie się w dzień sądu — 2 P 3,7; na zatracenie pójdzie apokaliptyczna bestia — Apok 17,8.11.

Paweł używa wyrazu apōleia tylko w sensie biernym i określa nim zatracenie wieczne, potępienie: naczyniom gniewu na zatracenie przeciwstawia naczynia miłosierdzia zgotowane ku chwale — Rzym 9,22; antytezą zatracenia jest zbawienie — Fil 1,28; zatracenie jest końcem dla nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego — Fil 3,19 — i chciwych bogaczy — 1 Tym 6,9; wreszcie „syn zatracenia” to Antychryst: 2 Tes 2,3; por. J 17,12. Antychryst nazwany został synem zatracenia nie dlatego, że będzie pociągał innych na zatracenie, lecz dlatego, że sam pełen zła poniesie pierwszy karę Bożą — potępienie wieczne⁴.

W. Bousset⁵ widzi w tym określeniu paralełę do anioła przepaści z Apok 9,11, zwanego po hebr. Abaddōn, a po grecku Apollōn. Paralela ta jest jednak bardzo wątpliwa. Wyrazem zatracenie — apōleia — określa Paweł nie miejsce, lecz stan przeciwny zbawieniu, chwale. Przepaść nie jest tym samym, co zatracenie. Anioł zły (bestia w Apok 17,8) musi wyjść najpierw z przepaści, a dopiero potem pójdzie na zatracenie.

⁴ Tak też utrzymują: J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 199, i B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 657, i M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, 284 n.

⁵ Zob. W. Bousset, *Der Antichrist*, dz. cyt., 99.

c) Sprzeciwiający się i wynoszący
nad wszystko...

1° Sprzeciwiający się — ho antikeímenos — pochodzi od czasownika antikeisthai — być naprzeciwko, być przeciwnym, sprzeciwiać się. LXX używa tego wyrazu jako imiesłowu rzeczownikowego w sensie przeciwnik, nieprzyjaciel: Wyjść 23,22; 2 Król 8,10; 3 Król 11,14; Iz 41,11; Zach 3,1 itd. W tym samym znaczeniu występuje ten termin i w NT: Łk 13,17; 21,15; 1 Kor 16,9; Fil 1,28 i Tym 5,14. Wydaje się jednak, że w 2 Tes 2,4 ho antikeímenos nie jest imiesłowem rzeczownikowym, jak sądzą A. Lunemann, W. Bornemann, G. Milligan, G. G. Findday, D. Buzy, lecz zwykłym part. praes. i znaczy: sprzeciwiający się (a nie przeciwnik), jak tłumaczą E. Dobschütz, G. Wohlenberg, J. E. Frame. J. M. Vosté i B. Rigaux. Wskazuje na to rodzajnik dla imiesł. antikeímenos i połączonego z nim spójnikiem kai imiesł. hyperairómenos.

2° „Wynoszący się nad wszystko co nosi imię Boga lub co odbiera boską cześć, aż zasiądzie w świątyni Bożej, podając się sam za Boga” (2 Tes 2,4). Chodzi tu o podkreślenie buntu Antychrysta przeciw wszystkiemu, co Boże i święte, i zawrotnej, bluźnierczej pychy, wyrażającej się w jego samoubóstwieniu. Widać w tym określeniu wyraźne zapożyczenie z Dan 11,36: „I uczyni król według woli swojej i podniesie się i wywyższy nad każdego boga (epi pánta theón) i przeciwko Bogu nad bogami mówić będzie rzeczy wyniosłe”⁶. Ale

⁶ W podanym wyżej obrazie Antychrysta widać nie tylko zapożyczenie od Daniela, ale i wpływ Iz 14,13 n. (proroctwo przeciw królowi Babilonii): „Ty, który mówiłeś w sercu swoim: wstąpię na niebo, nad gwiazdy Boże wywyższę tron mój i usiądę na górze zgromadzenia, na stronie północnej; wstąpię na wysokości chmur, będę podobny Najwyższemu”; Ez 28,2—9 (proroctwo przeciw królowi Tyru): „Dlatego iż się wyniosło serce twoje i powiedziałeś: jam jest bóg, zajmę tron boga pośród mórz, ponieważ jesteś człowiekiem a nie bogiem” (w. 2) „...,ponieważ stawiasz serce twoje jak serce boże” (w. 6) „...,czy powiesz jeszcze przed tym, który cię zabijać będzie: jestem bogiem” (w. 9); por. J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 201; B. Rigaux, *Saint Paul* dz. cyt., 659.

apostoł zmienia tekst Daniela. Aby uniknąć pozorów politeizmu, zastępuje wyrażenie „nad każdego boga” — epi pánta theòn — przez „co nosi imię Boga” — epi pánta legómenon theòn — dodając ē sébasma — „lub co odbiera Boską cześć”. Wzmocnia jednak słowa: „podniesie się i wywyższy” — hypsōthēsetai i megalynthēsetai — przez „sprzeciwiający się i wynoszący” — antikeímenos kai hyperairómenos. Zmiana dotyczy nadto i samej treści. Daniel pisząc o Antiochu Epifanesie nie przypisuje mu samoubóstwienia ani chęci zastąpienia kultu Jahwy przez kult swojej osoby. Określenie Pawła jest mocniejsze. Antychryst zasiądzie w świątyni i ogłosi się bogiem.

Jest więc gorszy od Antiocha Epifanesa, który nie pretendował do zajęcia miejsca Jahwy w świątyni, i gorszy od Kaliguli; bo ten chciał tylko umieścić swój posąg w miejscu świętym.

2. Paruzja Antychrysta

Podobnie jak Zbawiciel, tak i Antychryst będzie miał swoją paruzję. Objawi się jednak nie w wybranym przez siebie czasie, lecz w okolicznościach wyznaczonych przez Boga. Paruzja jego dokona się podług i na skutek działalności szatańskiej w mocy wszelkiej, wśród znaków i cudów kłamliwych i wszelką obłudą nieprawości (2 Tes 2,9 n.). W przeciwieństwie do Chrystusa, który głosząc prawdę, zbawia — Antychryst, posługując się kłamstwem, wiedzie nas na potępienie wieczne (2 Tes 2,10—12).

Pod koniec świata nastąpi spotkanie Antychrysta z Chrystusem. Jak trafnie zauważa B. Rigaux⁷, będzie to spotkanie, a nie walka. Antychryst nie jest godny, aby z nim walczył Chrystus. Gdy się w pełni ukáže, Pan Jezus zgładzi go tchnieniem ust swoich i zatraci samym objawieniem swej paruzji (2 Tes 2,8).

⁷ B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 269.

3. Natura Antychrysta

Charakterystykę Antychrysta ujął apostoł w omówionych wyżej określeniach, takich jak: człowiek nieprawości, wicherzyciel, sprzeciwiający się i wynoszący nad wszystko, co święte, Boże, syn zatracenia. Jest więc Antychryst wcieloną nieprawością, wicherzycielem buntującym się przeciwko Bogu i Królestwu Chrystusa; jest pełen zawrotnej pychy, uzurpując sobie miejsce w świątyni i ogłaszając się Bogiem. Jego dzieło będzie parodią dzieła zbawczego Chrystusa, a jego paruzja — parodią przyjścia Pańskiego. Dlatego jest synem zatracenia: pierwszy poniesie karę — potępienie wieczne. Objawienie się Antychrysta będzie znakiem Wyprzedzającym koniec świata⁸.

Antychryst nie jest samym szatanem, jak sądzili Celsus⁹, Firmicus Maternus¹⁰ i nowsi przedstawiciele szkoły religioznawczej, utożsamiając Antychrysta z Beliarem. Beliar jest dla Pawła szatanem (2 Kor 6,15). Apostoł odróżnia wyraźnie Antychrysta od szatana mówiąc, że przyjście owego wicherzyciela dokona się podług działalności szatańskiej (2 Tes 2,9). Cyryl Jerozolimski trafnie nazywa Antychrysta wysłannikiem, satelitą i narzędziem szatana¹¹.

Antychryst Pawła nie jest też tylko czystą ideą, abstrakcyjnym pierwiastkiem zła będącym w opozycji względem Boga i wszelkiego dobra. Apostoł przedstawia go jako postać konkretną, jako osobę.

⁸ Inaczej sądzą: A. Romeo (*Anticristo* w *Enc. Cattolica*, I, 1433—1441), F. Spadafora (*Temi di Esegese*, Rovigo, 1953, 472—476) i E. Cothenet (*la II^e Épitre aux Thessaloniens et l'apocalypse synoptique*, *Rech. de Science Rel.* 42/1954/38), odnosząc 2 Tes 2,1—12 do zburzenia Jerozolimy.

⁹ Zob. *Const. Apost.* VII, 32.

¹⁰ Zob. Firmicus Maternus, *De errore profanorum religionum*. XXV, P L 12,1030.

¹¹ Zob. św. Cyryl Jerozol., *Catech.* XV. 14; P G 33,888; tak samo: J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 207 i A. Żychliński, *Życie pozagrobowe*, Kraków 1944, 145 n.

Nie jest też postacią współczesną Pawłowi, skoro apostoł mówi wyraźnie, że ów wichrzyciel objawi się dopiero przed końcem świata. Podaje to Tessaloniczanom jako znak, wyprzedzający przyjście Chrystusa, znak, który się jeszcze nie ukazał (2 Tes 2,2—13).

Antychryst nie jest także żadną z postaci znanych z historii; ani Neronem, jak chciał św. Augustyn¹² i i., a potem Cornelius a Lapide¹³, ani żadnym z przedstawicieli czołowych świata politycznego czy religijnego, jak to utrzymywano aż do ostatnich prawie czasów. Koncepcja ta powstała bądź na skutek błędnego przekonania o rychłym końcu świata (w. X i XI), bądź wrogiego nastawienia do różnych mężów stanu (Napoleon, Hitler), bądź wreszcie fanatyzmu religijnego (katolicy nazywali Antychrystami herezjarchów, protestanci zaś od czasów Lutera aż do XIX w. — papieży¹⁴).

Niektórzy starożytni pisarze łacińscy utrzymywali za Ambrożyjastrem, że Antychryst wyjdzie z narodu żydowskiego, i to z pokolenia Dana, co przyjęli także M. Scheckenburger, E. Bohmer, B. Weiss, P. Sabatier, F. Spitta, C. Erbes, a głównie W. Bousset¹⁵. Hipoteza ta opiera się na surowej wypowiedzi Jakuba o pokoleniu Dan (Rodz 49,17) i na pominięciu tego pokolenia w Apok J, 5—8. Teksty te jednak nie upoważniają do takiego wniosku, który wydaje się raczej wyrazem antysemityzmu niż wynikiem zdrowej, obiektywnej egzegezy tekstów biblijnych.

Nie można również się zgodzić, że Antychryst Pawła wyjdzie spośród pogan, jak to sądzili I. Döllinger, H. Ewald, A. Hilgenfeld, P. W. Schmiedel, A. Klopffer i O. Holtzmann,

¹² Zob. św. Augustyn, *De civit. Dei*, XX, 19, C S E L XXX, 470—475.

¹³ Zob. Cornelius a Lapide, *In Epistolas Divi Pauli* (Commentaria in Scripturam Sacram, 19), Parisiis² 1881, 153: „Vel potius intelligit ipsum Neronem..., aliosque Imperatores Romanos, qui Neronem vel praecesserunt, vel secuti sunt”

¹⁴ Wypowiedzi te podał W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 412—417; J. M. Vosté, *Commentarius*, dz. cyt., 279—283.

¹⁵ Zob. W. Bousset, *Der Antichrist*, dz. cyt., 108—118. 123; por W. Bornemann. *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 420—424.

utożsamiając „człowieka nieprawości” z prototypem proroka Daniela. Wykazaliśmy wyżej, że apostoł nie korzystał z Daniela w sposób niewolniczy. Poza tym miał jeszcze i inne źródła (Iz, Ez), z których mógł czerpać materiał do swego obrazu Antychrysta. Paweł nie precyzuje środowiska, z którego wyjdzie „wichrzyciel”. Ponieważ jednak zestawia objawienie się Antychrysta w przedłużeniu apostazji (2 Tes 2,3—12), można przypuszczać, że ów syn zatracenia wyjdzie ze społeczności wiernych.

4. Antychryst czy Antychryści.

Antychryst w ujęciu Pawła wydaje się być jedną osobą. Wskazują na to określające go terminy, a głównie opis jego paruzji, która ma być znakiem rozpoznawczym rychłego przyjścia Chrystusa. Cały sens znaku tkwi w bezpośrednim związku objawienia się Antychrysta i paruzji Zbawiciela. Apostoł wprowadza z błędu Tessaloniczan przekonanych, że dzień Pański już nadszedł, właśnie tym, że nie objawił się jeszcze człowiek nieprawości (2 Tes 2,3). Paweł nigdzie nie wspomina o antychrystach działających w ukryciu na przestrzeni historii.

Mówi tylko o jednym, tym, który objawi się przy końcu świata. Tak sądzili prawie wszyscy starożytni pisarze greccy¹⁶ i łacińscy¹⁷ i opinia ta była przyjęta powszechnie aż do najnowszych czasów przez agżegetów katolickich. Suarez nawet

¹⁶ Zob. *Didache* 16,4, wyd. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingen 1901, I, 423; Ireneusz, *Adv. Haer.*, V, 24—30, P G 7, 1191 nn.; Cyryl Jerozol., *Catech.*, XV, 12—15, P G 33,886—891; Jan Chryzostom, P G 62,482; Theodoret, In II Thess., II, 3 s., P G 82,663; Jan Damasceński In II Thess., II, 3 ss., P G 95,921—924.

¹⁷ Zob. Tertulian, *De Resurrectione Carnis*, XXIV, P L 2,829 n.; Ambrozjaster, P L 17,457; Hieronim, *Epist. ad Alsiam* 121,11, P L, 22,1035 n.; Augustyn, *De Civ. Dei* XX, 19; P L 41,685—687; Hilary, *De Trinitate*, IX, 22, P L 10,298; Orygenes, rozróżniał trzech antychrystów: indywidualnego, kłamstwo i heretyków, por. W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 402 n.; B. Rigaux, *L'Antéchrist*, dz. cyt., 271 n.; tenże, *Saint Paul*, dz. cyt., 260.

oświadczył, że jest to „res certissima” i „de fide”¹⁸. Dzisiaj tej pewności nie podzielamy. Problem Antychryst czy antychryści stanowi „quaestionem liberam”.

Za Antychrystem jako indywiduum opowiadają się wśród współczesnych egzegetów katolickich: B. Rigaux¹⁹, F. Tillman²⁰, J. Schmidt¹², J. Giblet²², V. Laridon²³, J. Rinaldi²⁴.

Opini tej przeciwstawili koncepcję antychrysta jako zbiorowości: E. B. Allo²⁵, D. Buzy²⁶, F. Amiot²⁷ i J. Bonsirven²⁸. Antychryst, ich zdaniem, jest symbolem zbiorowości obejmującej wszystkich agentów zła rozsianych po całym świecie od czasów Chrystusa aż do skończenia świata. Mają za tym przemawiać dwa główne argumenty. Pierwszy opiera się na połączeniu w opisie 2 Tes 2,6—8 mocy powstrzymującej (to katéchon i ho katéchōn) z Antychrystem. Skoro ta moc powstrzymuje Antychrysta już od 50 r. i działa przez wieki, to trudno mówić o „człowieku nieprawości” jako jednostce indywidualnej.

¹⁸ Zob. Suarez, *De Myst. vitae Christi*, disp. 54, sect. I, n. 7: „Dico Antichristum proprie et juxta primaevam impositionem huius vocis significare quemdam certum et singularem hominem, insignem adversarium Christi. Est res certissima et de fide”

¹⁹ Zob. B. Rigaux, *L'Antéchrist*, dz. cyt., 250—317.

²⁰ Zob. F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen* (Biblische Studien, XIV, 1—2), Freiburg i. Br. 1909, 129 nn.

²¹ J. Schmidt, *Der Antichrist und die hemmende Macht* (II Thess. II, 1—12), Theolog. Quartalschr. 129 (1949) 323—343.

²² Zob. J. Giblet, *De Parousia hominis iniquitatis juxta II Thess.*, II, 3—4, Collect. Mechlin. 35 (1950) 446—453.

²³ Zob. V. Laridon, *Pauli doctrina eschatologica in Thess*, Collect. Brug. 47 (1951) 23—33; 57—60; 89—94; 111—115; 169—174; 190—198.

²⁴ Zob. J. Rinaldi, *Le Lettere ai Tessalonicesi*, Roma 1950, 146.

²⁵ Zob. E. B. Allo, *L'apocalypse*, Paris 1921, CXV.

²⁶ Zob. D. Buzy, *Antéchrist*, D B S I, 302; tenże *l'Adversaire et l'obstacle*, Rech. de science rel. 24 (1939) 402—431.

²⁷ Zob. F. Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul* (Études Bibliques), Paris⁵ 1946, II, 211.

²⁸ Zob. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul* (Théologie, XII) Paris 1948 337.

Drugim argumentem potwierdzającym pojęcie Antychrysta jako zbiorowości są rzekome paralele między 2 Tes 2,3—12 a synoptykami i apokalipsą.

Obydwa argumenty są kruche. Samo połączenie „mocy powstrzymującej” z Antychrystem jest dziś problematyczne. J. Coppens²⁹, i P. Andriessen³⁰ łączą tę moc powstrzymującą z przyjściem Pańskim, utożsamiając ją z tajemnicą nieprawości (to katéchon) i Antychrystem (ho katéchōn). A jeśli nawet przyjmiemy tradycyjną interpreteację owej mocy powstrzymującej w łączności z Antychrystem, to i wtedy pozostanie do udowodnienia, że Antychryst działał już od ok. 50 r. Tego przecież apostoł nigdzie nie powiedział. Mówi tylko, że „tajemnica nieprawości już się dokonywa” (2 Tes 2,7). Ale „tajemnica nieprawości” nie jest identyczna z Antychrystem.

Jeśli chodzi o paralele naszego opisu z synoptykami i Apokalipsą, to te sprawy nie przesadzają. Kościół pierwotny podawał naukę ogólną o Antychryście, który wyprzedzi paruzję Chrystusa. Każdy zaś z pisarzy NT mógł swobodnie tę naukę interpretować, dostosowując ją do potrzeb i warunków współczesnych i nadając terminowi Antychryst różne znaczenie. Synoptycy mówią o pseudochrystusach, którzy będą usiłovali zwieść lud, oczekujący prawdziwego Chrystusa. Jan przedstawia jako antychrystów wrogów Kościoła politycznych i religijnych; ale ci są tylko naśladowcami i prekursorami Antychrystusa — indywiduum, jaki objawi się przed przyjściem Pańskim, tego Antychrysta, o którym pisze Paweł w 2 Tes³¹.

²⁹ Zob. J. Coppens, recenzja dzieła B. Rigaux, *Saint Paul...*, w *Ephemerides Theol. Lov.* 33 (1956) 567.

³⁰ Zob. P. Andriessen, *Celui qui retient*, art. cyt., 26—30.

³¹ Inaczej sądzi B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 278 n.; antychryści Jana nie są, jego zdaniem, prekursorami Antychrysta, ale samym Antychrystem. Paweł i Jan nakreślili różne obrazy Antychrysta, podali to nie jako naukę, lecz jako różne koniektury („Ils ne donnent pas un enseignement, mais des conjectures diffirents”) tamże, 279.

5. Źródła Pawłowego obrazu Antychrysta

W Bousset³² utrzymuje, że pierwszego pojęcia Antychrysta szukać trzeba w starożytnej mitologii perskiej czy Chaldej-
skiej, opisującej walkę Boga z szatanem i mocami ciemności,
a więc walkę Ahura Mazdy z Anhra Manyus'em lub Marduka
z Tiamat. Umiejscowienie tej walki na początku świata mogło
nasunąć myśl o walce drugiej w czasach ostatecznych³³.

Wydaje się jednak, że pojęcie Antychrysta jest specyfic-
nie żydowskie. Rozwijało się stopniowo. Potężni wrogowie
Izraela, tacy jak Sennacheryb i król Tyru byli prototypami
wrogów wybranego ludu, które wykorzysta potem apokalip-
tyka żydowska. Ich odbiciem i dalszym rozwinięciem będą Gog
i Magog u Ezechiela, Antioch Epifanes u Daniela. D. Buzy³⁴
przypuszcza, że pojęcie Antychrysta osobowego powstało
w wyniku połączenia tych dwóch źródeł: eschatologicznego
dramatu Ezechiela i proroctwa Daniela o królu, przy-
wodzącym na pamięć Antiocha Epifanesa. W wieku na-
stępnym Antiocha Epifanesa zastąpi Pompejusz, którego autor
Ps. Sal. nazwie wicherzycielem — ánomos (Ps. Sal. XVII, 13).
Testament zaś Lewiego, XVII, 12 (II lub I w. przed Chr.) mó-
wi o walce osobistej nowego kapłana — Mesjasza z Belia-
rem — szatanem, a dokumenty qumrańskie o „człowieku kłam-
stwa” (1 Qp Hab II,2; Dok. Sad. XIX, 16.25—26; XX, 14—15).

Paweł kreśląc w 2 Tes obraz Antychrysta miał wzory wcze-
śniejsze. I widzieliśmy, że z nich korzystał, głównie z Dan
11,36; Iz 14,13 n. i Ez 28,2—9. Nawiązał do tego, co Tessaloni-
czanie mogli znać, ale na tym nie poprzestał. Wzory przetwo-

Zob. W. Bousset, *Der Antichrist*, dz. cyt., 88—102.

³³ Tak samo sądzą: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, 221 n.; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, 58 n.; E. von Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe* (Kritisch — exegetischer Kommentar über das Neue Testament, H. A. W. Meyer, VII), Göttingen 1909, 294 n.

³⁴ Zob. D. Buzy, *Antéchrist*, art. cyt., 290 n.

rzył i uzupełnił. Oczyszczył zupełnie z odcieni politycznych, które widzimy u Daniela i w apokryficznej apokaliptyce żydowskiej. Antychryst Pawła nie jest tyranem politycznym. B. Rigaux zauważa słusznie, że Paweł chciał przedstawić człowieka nieprawości jako przeciwieństwo Chrystusa. Włączył się w ten sposób w nurt chrześcijański, który odpolitycznił i uduchowił religię, stawiając w centrum świata i historii postać Jezusa Chrystusa³⁵. Antychryst jest więc wysłannikiem szatana, jego człowiekiem, w przeciwieństwie do Chrystusa, który jest wysłannikiem Bożym. Jest postacią eschatologiczną, znakiem wyprzedzającym paruzję Zbawiciela.

IX. Moc powstrzymująca — tó katéchon i ho katéchon w 2 Tes 2,6.7

1. „C r u x i n t e r p r e t u m”

W 2 Tes 2,1—5 zapewnia apostoł Tessaloniczan, że dzień Pański jeszcze nie nadszedł. Jako dowód podaje fakt, że nie ukazały się dwa znaki, które mają wyprzedzić paruzję Chrystusa: apostazja i człowiek nieprawości: „Czyż nie przypominacie sobie, że będąc jeszcze u was, to wam mówiłem?” Dotąd myśl Pawła jest jasna.

Trudność zaczyna się od w. 6: „A teraz wiecie, co powstrzymuje (tó katéchon), tak iż objawi się on (dopiero) czasu swego. Albowiem tajemnica nieprawości już się dokonywa. Byle tylko ek mēsou génētai — ustąpił (został unicestwiony) ten, który teraz powstrzymuje (ho katéchōn). Wtedy to objawi się ów wichryciel, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem ust swoich i objawieniem swego przyścia zatraci” (w. 6—8).

Mówiąc tutaj o trudności, nie myślimy o samym terminie tó katéchon czy ho katéchōn. Formy te (rodz. nijaki i męski) pochodzą od czasownika katéchein (jest to w istocie wzmocnie-

³⁵ Zob. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 272; por. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I II, An die Philipper* (Handbuch zum N. T., III), Tübingen 1911, 33 n.

nie słowa *échein* — mieć), który w NT występuje zawsze w sensie przechodnim, poza jedynym wyjątkiem Dz Ap 27,40, gdzie *katéchon eis tōn aigialón* oznacza „trzymali się (wzięli kurs) ku brzegowi”; por. Herodot 7,188; Polibiusz 1,25,7. Wyraz ten, podobnie jak w grece klasycznej i hellenistycznej, posiada różne znaczenia, które bliżej określa dopiero kontekst, a mianowicie:

- 1) trzymać mocno, strzec kogoś (Łk 4,42; Filem 13; por. P. Giss. 98,6) lub coś: a) w sensie dodatnim — Łk 8,15; 1 Kor 11,2; 15,2; 1 Tes 5,21; Hebr 3,6.14; 10,23, albo b) ujemnym — J 5,4; Rzym 1,18; 7,6; por. P. Oxyrch. III, 532,23;
- 2) posiadać — 1 Kor 7,30; 2 Kor 6,10; por. P. Oxyrch. II, 237; VIII, 2;
- 3) zajmować miejsce — Mt 21,38 (większość kodeksów ale bez BS) Łk 14,9; por. P. Ambr. II, 30,26;
- 4) powstrzymać, przeszkadzać — 2 Tes 2,6.7; por. Tucyd. 6,29,3.

Znaczenie więc *tó katéchon* i *ho katéchōn* nie budzi wątpliwości. Pierwszy wyraz (rodz. nijaki) określa coś, co powstrzymuje, a drugi — kogoś, kto powstrzymuje.

Trudność zasadnicza w odczytaniu myśli Pawła polega na tym, że nie wiadomo na pewno, z czym połączyć ową moc powstrzymującą (*tó katéchon* i *ho katéchōn*) z paruzją Antychrysta (w. 3.4.8) czy Chrystusa (w. 1—3). Ewentualność pierwsza okrywa tajemnicą naturę owej mocy powstrzymującej, a druga, dając sens jasny myśli apostoła, potyka się na interpretacji zdania *árti heōs ek mēsou génētai* (w. 7) i połączenia go z w. 8. Oto prawdziwy „*crux interpretum*”.

2. Moc powstrzymująca paruzję Antychrysta?

Prawie wszyscy egzegeci łączą moc powstrzymującą z Antychrystem. Rację główną, skłaniającą do takiej właśnie interpretacji, widzą w najbliższym kontekście, tzn. w w. 7, gdzie mowa o osobowości tego, który powstrzymuje (*ho katéchōn*),

a którego nie da się, rzekomo, utożsamić z Antychrystem jako tym, który opóźnia przyjście Pańskie. Skoro bowiem w. 7 mówi o jego ustąpieniu (ek mēsou gēnētai), to niezrozumiałe byłoby połączenie tego wiersza z w. 8: „A wtedy objawi się ów wicherzyciel” (kai tóte apokalyfthēsetai ho ánomos). „Wicherzycielem” więc w w. 8 nie może być „ten, który powstrzymuje” w. 7. Zatem i tō katéchon w. 6 oznacza moc, powstrzymującą nie przyjście Pańskie, lecz paruzję Antychrysta.

Na pytanie, co jest tą mocą powstrzymującą objawienie się Antychrysta, padały od najdawniejszych czasów różne odpowiedzi¹. Od w. IV upatrywano ją w charyzmatkach, w darach Ducha św., przeciwko czemu występowali Jan Chryzostom, Teodoret i Teodor z Mopswesty. Ci dwaj ostatni przypuszczali, że mocą powstrzymującą paruzję Antychrysta jest dekret Boży, postanawiający, że przedtem musi być głoszona Ewangelia po całym świecie. Większość jednak starożytnych egzegetów za Janem Chryzostomem² utożsamia to katéchon z imperium rzymskim, a ho katéchōn — z cesarzem, widząc w nich ostoję ładu i pokoju na świecie.

Spośród nowszych autorów niektórzy doszukują się owej mocy powstrzymującej objawienie się Antychrysta w głoszeniu Ewangelii (J. Grimm, E. B. Allo, D. Buzy, F. Amiot), drudzy to katéchon odnoszą do nauczania chrześcijańskiego, a ho katéchōn — do Pawła (O. Culmann i J. Munck³), jeszcze inni upatrują w ho katéchōn św. Michała i zastępy niebieskie (F. Prat⁴) albo apostoła Jakuba (V. Harth⁵).

Podali je w historii interpretacji 2 Tes 2,1—12 W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, dz. cyt., 400—459; M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, dz. cyt., 263—288 i B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 259—266.

² Zob. Jan Chryzostom, *In Epist II Thess.*, cap. II, hom 4; P G 62, 485.

³ Zob. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica, ser. Theol., 6) Kopenhagen 1954, 28—34.

⁴ Zob. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, dz. cyt., I, 98.

⁵ Zob. V. Harth, ho katéchōn árti w *Zeitschrift für katholische Theologie* 45 (1921) 455—475.

Tak więc, jeśli odniesiemy ową moc powstrzymującą do Antychrysta, wówczas bliższe jej określenie pozostanie dla nas zagadką. Każda próba jej rozwiązania będzie tylko owocem fantazji, a nie wynikiem, opartym na omawianym tutaj tekście i na nauce apostoła. Tak też wypowiedział się w tej sprawie św. Augustyn: „quoniam scire illos dixit; aperte hoc dicere — quid ait — noluit. Et ideo nos qui nescimus quod illi sciebant, pervenire cum labore ad id quod sensit Apostolus, cupimus, nec valemus... Ego prorsus quid dixerit, me fateor ignorare” (De Civ. Dei, XX, 19; P L 41,686). B. Rigaux posuwa się zbyt daleko w przypuszczeniu, że ani Tessaloniczanie, ani nawet sam Paweł nie znali natury owej powstrzymującej mocy⁶.

3. Moc powstrzymująca paruzję Chrystusa

Skoro połączenie to katéchon i ho katéchōn z Antychrystem nie dało nam możliwości określenia owej mocy powstrzymującej, spóbjmy odnieść te słowa do paruzji Chrystusa, jak to uczynili już dawniej W. K. Reischl, A. Crampon, J. J. Griesbach, N. F. Freese⁷, a ostatnio R. Knox⁸, J. Coppens⁹ i P. Andriessen¹⁰.

W. 6: „A teraz (po tych wyjaśnieniach) wiecie, co powstrzymuje, tak iż objawi się On (dopiero) czasu swego” można spokojnie odnieść do paruzji Chrystusa. Cała właściwie trudność sprowadza się, zdaniem P. Andriessen'a, do interpretacji zdania: ek mésou génētai, co znaczy dosłownie — oddalić się,

⁶ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt. 278.

Zob. N. F. Freese, *To katéchon und ho katéchōn* (II Thess., 2,6—7), *Theol. Studien und Kritiken* (1920—28) 73—77.

⁸ Zob. *A New Testament Commentary for English Readers*, II, London 1954, 312 n.

⁹ Zob. J. Coppens, recenzja dzieła B. Rigaux, *Saint Paul...*, w *Ephem. Theol. Lov.* 33 (1956) 567; tenże, *Le „Mystère” dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumraniens*, w *Littérature et Théologie pauliniennes (Recherches Bibliques, V)*, Bruges 1960, 142—165.

¹⁰ Zob. P. Andriessen, *Celui qui retient la venue du Seigneur*, art. cyt., 20—30.

oddzielić się, wyjść z miejsca. P. Andriessen¹¹ przypomina, że język hebrajski lubi wzmocniać przymyki określające miejsce: zamiast „w” mówi się „w pośrodku czegoś”, „w łonie czegoś”, zamiast „poza” używa się „poza środkiem czegoś” LXX daje często ek mēsou tam, gdzie klasycy użyliby zwykłego ek. Warto też pamiętać, że język hebr. nie posiada przymyka specjalnego dla „poza”; używa się wtedy min — „zdala od” albo mittōk (min i tawek) — ze środka); por. Jer. 51,6: mittok Bābel, LXX — ek mēsou Babylōnos, Wulg. — de medio Babylonis”. NT prawdopodobnie na tym się wzoruje¹². W ustach hebrajczyka wyrażenie ek mēsou gínomai, zwłaszcza gdy użyte jest bez bliższego określenia, jak w naszym wypadku, nie różni się wiele od ekgínomai — wychodzę.

„Wyjść z” „wyjść ze środka” można rozumieć bądź jako tylko zniknięcie czegoś tam, gdzie było, bądź też jako zapowiedź ukazania się czegoś gdzie indziej. O tym, które z tych znaczeń należy przyjąć, decyduje kontekst, określając myśl pisarza. P. Andriessen przytacza szereg tekstów ze St i NT, które wskazują na to drugie znaczenie. Np. Iz 52,11: „Odstąpcie, odstąpcie, wynijdźcie z Babilonu, nieczystego się nie dotykajcie, wynijdźcie ze środka jego (exélthate ek mēsou autēs); oczyśćcie się wy, którzy nosicie naczynia Pańskie; por. Jer 50,8; 2 Kor 6,17. Następstwem wyjścia ze środka Babilonu jest tutaj oczyszczenie Izraelitów, podobnie jak w Iz 57,1 n.: przed przyjściem zła sprawiedliwy zabrany bywa (ērtai ek tou mēsou), aby wejść w pokój. Bardziej wymowne są teksty: Ez 11,23: „I odeszła chwała Pańska ze środka miasta (ek mēsou tēs póleōs) a zatrzymała się na górze, która jest na wschód miasta”; Ez 28,18; „Wywiodeń ogień ze środka ciebie (pyr ek mēsou sou), który cię pożre”; Dan 3,93: „I natychmiast wyszli ze środka ognia (ek mēsou tou pyrós) Sydrach, Misach i Abed Nago”.

Zdarza się, iż pisarz natchniony, zwracając uwagę, że ktoś lub coś wyszło z miejsca, gdzie było przedtem ukryte lub

Zob. tamże, 22.

Por. F. Blass — A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen^o 1931, 126 (§ 215,3)

niedostrzegalne, chce podkreślić, że ta osoba lub rzecz ma się teraz objawić. Np. Jer 49,19: lew występuje z głębi Jordanu (ek mėsou tou Jordanou). Goliat, wychodząc z obozu, objawia swą moc (1 Król 17,4—10). Dawid, wychodząc z pola walki, objawia się ludowi jako bohater (1 Król 17,42—58). Judasz ukazuje się jawnie zdrajcą, kiedy opuszcza wieczernik (J 13,30).

W naszym tekście widzimy coś podobnego, jeśli nie identycznego. Paruzję Chrystusa powstrzymują dwa zjawiska: apostazja i człowiek nieprawości (2 Tes 2,3). Tajemnica nieprawości, przygotowująca apostazję ogólną, już się dokonywa w ukryciu; byle tylko wystąpił ten, który teraz powstrzymuje (2 Tes 2,7). Dopiero kiedy wyjdzie ze środka, kiedy się ujawni, wówczas nastąpi przyjście Pańskie.

Jaśniejszą i bardziej przekonującą interpretację tego tekstu daje J. Coppens¹³. Wyrażeniu ek mėsou gēnētai pozostawia znaczenie nadawane mu dotychczas: byle tylko został zniesiony, unicestwiony. W w. 8 Paweł przechodzi po prostu zgodnie ze swoim zwyczajem powracania do myśli głównej, do opisu tego zniesienia, unicestwienia: „Wtedy to (kai tóte) objawi się ów wichrzyciel, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem ust swoich i objawieniem swego przyjścia zatraci” (w. 8)¹⁴.

W tej nowej interpretacji wyrazy katéchon i katéchōn posiadają sens pejoratywny, podobnie jak katechōntōn w Rzym 1,18; opóźniają paruzję Chrystusa. To są właśnie owe dwa znaki, o których mówił apostoł w 2 Tes 2,3: apostazja i człowiek nieprawości — Antychryst. Wiersze od 6—9 byłyby w tej interpretacji powtórzeniem i rozwinięciem treści w. 3; odnalazłyby jasny, jednoznaczny sens, zgodny i z nauką Pawła i z mową eschatologiczną Chrystusa.

¹³ Zob. J. Coppens, *Le „Mystère”*, dz. cyt., 163 n.

¹⁴ J. Coppens daje nieco inny przekład w. 7 i 8, dość swobodny: „Certes, le mystère d'iniquité est déjà entré en action. Seulement en ce moment (arti) (il reste) le katechōn, jusqu'à ce qu'il sit supprimé. Et alors, l'homme d'iniquité se révélera, mais le Seigneur Jésus le retranchera par le souffle de sa bouche” (*Le Mystère*, art. cyt., 165).

X. Wiadomości wstępne do nauki św. Pawła o zmartwychwstaniu

Śmierć i zmartwychwstanie — to jedna z antytez najbardziej umiłowanych przez Pawła. Należy jednak pamiętać, że chodzi tu nie o dwa problemy odrębne: śmierć i zmartwychwstanie, lecz o jedno zagadnienie, a mianowicie: życie z Chrystusem. Chrystus też jest jedynym wzorem, jedyną przyczyną i jedynym celem zmartwychwstania wiernych. I w tym właśnie wyraża się oryginalność doktryny chrześcijańskiej i jej odrębność od jakiegokolwiek innej religii. Ukaże się ona wyraźniej na tle pojęć o życiu pozagrobowym świata greckiego i izraelskiego.

1. Pojęcia o życiu pozagrobowym u Greków

Mitologia grecka rozróżnia u człowieka ciało i duszę. Dusza, istota tajemniczego pochodzenia, obejmuje ciało w swe posiadanie, oddziela się od niego chwilowo podczas snu, w omdleniu i ekstazie, a całkowicie opuszcza je w śmierci, aby jako cień przebywać w świecie podziemnym lub wędrować z jednego ciała w drugie (orfizm grecki).

Filozofowie jońscy nie przypisywali duszy bytu autonomicznego, odrębnego od ciała; uważali ją za siłę życiową, która przenika świat i która w swej czystej, doskonałej formie wstępuje w człowieka. Jedynie Anaksagoras podaje niejasne pojęcie nous, jako bytu odrębnego od ciała.

Z wyraźnym dualizmem: ciało i dusza spotykamy się dopiero u Platona. Ciało jest zmienne i przejściowe i powraca do materii. Dusza natomiast uczestniczy w idei odwiecznej, jest pochodzenia boskiego. W określonym czasie, na skutek jakiejś winy, została za karę wtrącona do ciała, jak do więzienia, z którego uwolni ją dopiero śmierć.

Według Arystotelesa dusza jest pierwiastkiem życia w człowieku, różnym od ciała; jest najwyższą entelecheją, tzn. ideą celową natury organicznej. Dzięki niej ciało — organizm otrzy-

muje swą formę, jest przez nią poruszane i stanowi wraz z nią jedną całość¹.

Idee dualistyczne Platona przyjęli i neo-pitagorejczycy. Dusza niebiańska czuje się poniżona przebywaniem w ziemskim ciele. Przeciwstawia się dążeniom materii i pragnie się od nich wyzwolić. Umożliwia to filozofia, łącząc duszę już teraz z ideami odwiecznymi. Śmierć jest dla duszy uwolnieniem. Ciało wraca wtedy do materii, a dusza oczyszczona — w regiony niebiańskie. Dusza nie oczyszczona przez mądrość wstępuje z powrotem w ciało ludzi bądź zwierząt².

Jest rzeczą zrozumiałą, że w takim systemie nie ma miejsca na zmartwychwstanie ciał. Nieśmiertelność duszy? Tak, ale duszy odłączonej od ciała, które zasługuje tylko na pogardę. Nic przeto dziwnego, że kiedy w Areopagu usłyszeli Ateńczycy z ust Pawła o zmartwychwstaniu, to „jedni się naśmiewali, a drudzy mówili: innym razem o tym słuchać cię będziemy” (Dz Ap 17,32)³. Trudność stanowiło dla nich nie samo zjawisko zmartwychwstania; Koryntianie np. w czasie, kiedy Paweł pisał do nich pierwszy list, nie wątpili, że Bóg mocen jest wskrzesić zmarłych, ale pojąć nie mogli, po co i w jaki sposób miały Bóg ożywiać zwłoki znajdujące się już w rozkładzie.

2. Antropologia St T⁴

W odróżnieniu od spekulacji, właściwej filozofom greckim, Izraelitów interesuje konkret — żywy człowiek. Wiadomo, że stworzył go Bóg na najwierniejsze swoje podobieństwo (Rodz

Por. J. Pastuszka, *Dusza ludzka, jej istnienie i natura* Lublin² 1957, 5 n.

² Por. E. Rhode, *Psyche. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris 1928, 396.

³ Na te same opory natrafił Paweł i w Koryncie (1 Kor 15,12). Por. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, 143—160; Ph. Menoud, *La sort des trépassées*, dz. cyt., 11—17.

⁴ Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Paris Tournai 1956, 45—82.

1,26 n.) z pyłu (mułu) ziemi i tchnął w niego ducha żywota (Rodz 2,7). Obdarzył go nieśmiertelnością, którą człowiek Skoro tylko Bóg zabierze człowiekowi ducha żywota (Job utracił przez grzech dla siebie i dla swoich potomnych (Rodz 2—3). Życie człowieka zależy odtąd całkowicie od woli Bożej.

34,14), człowiek zamienia się w proch (Rodz 3,19), z którego został wzięty (Job 10,9; Ps 146,4).

Choć St T mówi o ciele i duszy, to jednak pamiętać trzeba, że terminologia biblijna nie jest w tej dziedzinie stała, ani też nie pokrywa się z terminologią dzisiejszą, z tym, co nazywamy ciałem i duszą. Wyraz *bāsār*, który LXX tłumaczy przez *sōma* (corpus — ciało) i *sárx* (caro — mięso), oznacza każdą żywą istotę ludzi i zwierząt. Termin *nefesz*, pochodzący od *pnia nfsz* — oddychać, nabrać tchu (Wyjśc 23,12; 31,17; 2 Król 16,14) posiada wiele znaczeń. Oznacza gardło jako kanał oddechu (np. Rodz 37,21; Ez 33,6), oddech, podobnie jak *rūach* (Jer 15,9; Job 11,20), pierwiastek życia (3 Król 17,21a), samo życie (Wyjśc 21,23; Ps 33/34,23; 1 Król 26,21 itd.), żyjącą jednostkę, a więc człowieka (Rodz 12,5; 46,26; Wyjśc 1,5; 12,14 itd.). To samo należy powiedzieć o terminach *rūach* (duch) *neszāmāh* (tchnienie), które oznaczają oddech (np. 3 Król 17,17; Iz 2,22; 42,5; 57,16), życie i wreszcie samą żywą istotę (Powt Pr 20,16; Joz 10,40; 11,11 itd.). Warto pamiętać, że *nefesz* jest często synonimem *rūach*, z tą jednak różnicą, że *nefesz* wiąże się mocniej z ciałem i że może oznaczać osobę, która nigdy nie jest określona terminem *rūach*. Wolno więc powiedzieć, że *nefesz* oznacza przede wszystkim życie, a *rūach* siłę. Wielu autorów próbuje wykazać, że z działaniem *nefesz* łączy się życie wegetatywne i zmysłowe, a z *rūach* życie duchowe, ale pewności nie da się tu osiągnąć.

W St T nie ma śladu trychotomii. Nigdzie nie znajdujemy wspomnianych obok siebie terminów: ciało, dusza i duch. Częściej występują ciało i dusza (Ps 62/63,2; 83/84,3); człowiek, dusza i ciało albo duch i dusza (Job 7,11; 18,10; Iz 26,9). Pozorna ta trychotomia w St T jest następstwem braku precyzji terminologicznej.

Trudno także mówić o dychotomii w St T. Albowiem człowiek i jego dusza (np. Ps 48/49,16), człowiek i jego ciało (np. Ps 15/16/9n), człowiek i jego duch — tchnienie życia (Ps 30/31/,6), duch i oblicze — osoba (Ps 138/139/,7) ukazują się jako terminy równoznaczne.

Widać z tego, że Izraelici (aż do czasów powstania Księgi Mądrości) nie odróżniali wyraźnie w człowieku pierwiastka niematerialnego (duszy, ducha) od materialnego (ciała). Fizyczne i duchowe życie człowieka przypisują zarówno duszy jak i ciału (1 Król 25,37; Ps 21/22/,27; 101/102/,5; Iz 1,5 itd.). Mówią bez różnicy: człowiek, dusza, ciało myśli, chce ufa, umiera. Podmiotem tych wszystkich czynności jest cały człowiek. I choć rozróżniają czasem w człowieku duszę i ciało (Iz 10, 18), to jednak nie przeciwstawiają ciała duszy i odwrotnie. Cały człowiek jest „duszą”, tzn. istotą żywą i cały „ciałem”, tj. istotą cielesnie żyjącą, względnie słabą i przejściową (np. Ps 77/78/,39; Iz 40,6); por Ps 62/63/,2; Ps 6,3; Iz 58,11; Jer 23,9).

3. Wiara w życie pozagrobowe u Izraelitów

Jedynie ze względu na historię egzegezy wspomnieć trzeba, że byli dawniej krytycy (A. Renan i i.), którzy utrzymywali, iż semici w ogóle, a Izraelici w szczególności nie wierzyli w życie człowieka poza grobem. Teoria ta, jak i wiele innych jej podobnych, poszła do lamusa. Studia nad religiami, zwłaszcza wśród ludów niecywilizowanych, odkrycia archeologiczne, odczytanie starych tekstów semickich, rzetelna wreszcie interpretacja samych tekstów biblijnych St T wykazały ponad wszelką wątpliwość, że wiara w życie pozagrobowe istniała zawsze, jak daleko sięga historia, zarówno wśród Izraelitów i innych semitów, jak również wśród pozostałych ludów starożytnych i niecywilizowanych. Świadczą o tym wymownie: sposób chowania zmarłych, wiara w istnienie miejsca pobytu zmarłych, zwyczaj zadawania pytań zmarłym, rytuał pogrzebowy (ofiary, żałoba), wreszcie liczne teksty.

Jeśli chodzi o teksty St T, to zwrócić tu należy uwagę na stopniową ewolucję pojęć o życiu pozagrobowym, w której widać przedziwną Bożą synkatábasis — *condescendentia divina* (zniżenie się Boga do poziomu człowieka, aby ten myśl Bożą łatwiej pojął) i wysiłek autora natchnionego — rozumnego i wolnego narzędzia w ręku Bożym, aby objawioną przez Boga prawdę uczynić przystępną dla współczesnego mu czytelnika.

W tej ewolucji wyróżnić można 3 etapy: pierwszy — to pojęcia ogólne o życiu pozagrobowym (odnajdujemy je w najstarszych tekstach St T); drugi — ukazuje życie człowieka po śmierci jako nagrodę wieczną (w późniejszych księgach St T) i wreszcie trzeci — formułuje wyraźnie prawdę o nieśmiertelności ludzkiej duszy (Księga Mądrości), tak mocno akcentowaną w N T.

a) Pojęcia ogólne Izraelitów o życiu pozagrobowym według tekstów St T.

Najdawniejsze ślady wiary Izraelitów w dalsze istnienie człowieka po śmierci odnajdujemy w takich wyrażeniach jak „odejść do swoich ojców” (Rodz 15,15), „być przyłączonym do swoich ojców” (Rodz 25,8 n.; 35,29; 49,33 itd.), „zasnąć z ojcami swymi” (4 Król 8,24; 15,22).

Wyrażenia te oznaczają nie tyle wspólnotę rodzinnego grobu, ile przede wszystkim zjednoczenie w krainie zmarłych (Iz 14,9—11; Job 3,11—19).

Szkicowy, ale jakże wymowny obraz życia pozagrobowego daje nam już Ps 15/16/11. Po wyrażeniu nadziei uwolnienia z szeolu i skażenia (w. 9—10) pisze psalmista: „ukazesz mi drogi żywota (sprawisz, że poznam doświadczalnie pełnię życia), ogrom radości u Ciebie (żywąc u Ciebie), rozkosze po praprawicy Twojej bez końca”. Nie można było krócej i treściwiej przedstawić pośmiertnej szczęśliwości wiecznej u Boga ⁵.

⁵ Por. A. Vaccari, *De Libris Didacticis* (Institutiones Biblicae, II, De libris V.T.III), Romae 1935, 122.

Podobną nadzieję w życie wieczne u Boga wyrażają Ps 48/49,16: „Ale Bóg uwolni duszę moją z szeolu dlatego iż mnie przyjmie” oraz Ps 72/73,23—24: „Ja natomiast zawsze będę z Tobą: Ująłeś prawicę moją; radą swoją prowadzić mnie będziesz i wreszcie do chwały mnie przyjmiesz”.

Pozostaje zagadką, w jaki sposób wyobrażali sobie Izraelici życie człowieka po śmierci. Trzeba się bowiem zgodzić, że mieszkańcy krainy zmarłych nigdzie w St T nie są określani jako dusze (nefaszot), ani jako duchy (ruchôt), ale zawsze jako refajim — cienie (Ps 87/88,11; Przyp 2,16; 9,18; 21,16; Iz 14,9; 26,14.19; Job 26,5)⁶. I chociaż wielu krytyków utrzymuje, że Izraelici przypisywali nefesz dalsze istnienie poza ciałem, że to właśnie nefesz — dusza przebywa po śmierci człowieka w szeolu — w krainie zmarłych, to jednak pamiętać należy, że St T mówi raczej o szczęśliwości wiecznej całego człowieka, a więc i jego duszy i ciała. Zdawałoby się, że stąd już tylko jeden krok do wiary w zmartwychwstanie.

b) Wiara w zmartwychwstanie, jako nagrodę wieczną sprawiedliwych, według świadectw St T

Ideę zmartwychwstania odnajdujemy już w opisach wskrzeszenia zmarłych, którego dokonał Bóg za pośrednictwem proroka Eliasza (3 Król 17,17—24) i Elizeusza (4 Król 4,32—35; 13,21) oraz w potężnej wizji Ezechiela, przedstawiającej zmartwychwstanie rozproszonych po polach kości (Ez 37), które jest symbolem odbudowy i odrodzenia ludu Izraelskiego.

W podobnym sensie jak Ezechiel zapowiada zmartwychwstanie Izraela Izajasz 26,19⁷. „Ożyją umarli twoi, zwłoki ich

⁶ Wyrażenie nefesz — mēt nie oznacza duszy zmarłego, lecz po prostu zmarłego, zwłoki (Kapl 21,11; Liczb 6,6; por. Liczb 19,11—13; Kapł 21,1; 22,4; Agg 2,13), zmarłą osobę (Kapl 19,28). Wątpliwe także, czy obōt (1 Król 28,3) oznacza duchy zmarłych. Jedynie w napisie aramajskim króla Hadada nefesz określa napewno duszę zmarłego. Zob. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Test.*, dz. cyt., II, 53 n.;

⁷ Niestety data tego tekstu nie jest pewna; krytycy włączają go do sekcji, która miała powstać dopiero po niewoli.

powstaną z martwych: zbudźcie się (i) radujcie, wszyscy mieszkający w prochu". W odróżnieniu jednak od Ezechiela, który zmartwychwstanie ukazał jedynie jako możliwe ze względu na wszechmoc Boga, Izajasz przedstawia je jako przyszłą rzeczywistość. Będzie ona udziałem wiernych Jahwie, tj. Izraelitów i prawdopodobnie tylko sprawiedliwych (por. Iz 26,7.10).

Iz 53,10 wieści, że Sługa Jahwy po swej śmierci i pogrzebie (53,9) „ujrzy potomność swoją i przedłuży swe dni”, a więc zmartwychwstanie.

Pierwszym świadectwem St T o zmartwychwstaniu zarówno sprawiedliwych jak i bezbożnych jest Dan 12,1—3. Ale i ten tekst nie mówi o zmartwychwstaniu wszystkich, lecz tylko o wielkiej ich liczbie: „wielu (rabbim) spośród tych, którzy śpią w krainie prochu (tj. w szeolu, por. Job 17,16; Iz 26,19; 29,4), zbudzi się: jedni na życie wieczne (ci, którzy zapisani są w księdze: o czym mówił prorok w w. 1, tzn. w księdze Jahwy; por. Wyjście 32,32; Iz 4,3; Ez 13,9; Ps 68/69/29: w „księdze życia”), inni na hańbę i potępienie wieczne”.

„Uczeni (w sensie moralnym: pobożni, wierni Bogu i Jego Prawu) błyszczyć będą jak światłość firmamentu, a ci którzy nauczali sprawiedliwości (którzy doprowadzili wielu do sprawiedliwości), jako gwiazdy przez całą wieczność” (Dan 12,2—3).

Na podstawie tego tekstu trudno jednak ustalić, czy wśród szczęśliwych zmartwychwstałych znajdują się nie tylko „uczenni” i „mistrze sprawiedliwości” (wierni Prawu i przeciwstawiający się hellenizacji, narzuconej przez Seleucydów, a zwłaszcza przez Antiocha Epifanesa), jak również czy do liczby potępionych włączeni będą prócz Izraelitów — apostatów także poganie — prześladowcy. Pewne jest tylko, że zmartwychwstaną dobrzy i źli i że to zmartwychwstanie będzie wyrazem nagrody osobistej.

Ten aspekt etyczny zmartwychwstania mocniej jeszcze ukazują się w 2 Mach 7. Trzeci z siedmiu braci męczenników za wierność Prawu mówi do swego kata: „ty odbierasz nam to życie obecne, ale Król świata wskrzesi nas do nowego życia wiecznego (eis ajōnion anabiōsin dzoēs hēmas anastēsei, co do-

słownie znaczy: wskrzesi nas na ożywienie wieczne życia, tzn. do ponownego wiecznego życia), nas, którzy umieramy za Jego prawa" (2 Mach 7,9; por. 7,11.14.23.29.36). Autor natchniony mówi tutaj o zmartwychwstaniu męczenników za wierność Bożemu prawu, a dalej (12,43—46) o zmartwychwstaniu tych, którzy polegli w obronie wiary izraelskiej, choć przestąpili pewne nakazy prawa (12,40). Pewne jest także, że dla przesładowcy (króla greckiego) nie ma zmartwychwstania do życia (2 Mach 7,14). Nie wiadomo jednak, czy autor natchniony rozciąga zmartwychwstanie i na Izraelitów zmarłych śmiercią naturalną (nie tylko apostatów) oraz pogan.

Grecka Księga Mądrości, choć wyraźnie nie wspomina o zmartwychwstaniu, to jednak wydaje się je zawsze suponować przy częstym akcentowaniu nagrody i kary po śmierci człowieka⁸.

Podobnie ma się rzecz z pismami Społeczności Przymierza z Qumran. Poręcznik Reguły (1 Q S: IV; 6—8) tak opisuje szczęśliwą wieczność sprawiedliwych: „Te są tajemnicze Ducha dla synów prawdy... zdrowie i pokój obfity przez długie lata, liczne potomstwo i ciągle błogosławieństwa; radość bez końca w życiu wiecznym, korona chwały i szata majestatu w światłości wiecznej”.

A zaraz potem (1 Q S: IV: 12—14) widzimy taki obraz kary wiecznej dla synów ciemności: „męczarnie rozliczne z ręki wszystkich aniołów zatracenia; zguba wieczna na skutek palającego gniewu Boga Mściciela; udręczenie wieczne i hańba wiekuista a także niesława zagłady w ogniu piekielnym”.

Nikt nie wątpi, że podany wyżej obraz nagrody wiecznej suponuje wiarę w zmartwychwstanie sprawiedliwych. Wydaje się, że i kontrastowo paralelny do poprzedniego obraz kary wiecznej pozwala przypuszczać, że ludzie z Qumran wierzyli i w zmartwychwstanie synów ciemności, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej Izraelitów — odstępców, zgodnie z Dan 12,2.

⁸ Pomijam tekst Hioba 19,25—27, który w redakcji Wulgaty mówi niewątpliwie o zmartwychwstaniu, ale w oryginale jest uszkodzony i zdaniem współczesnych egzegetów stwarza możliwości różnej interpretacji.

Z tego, co było powiedziane wyżej, wynika, że żaden tekst St T nie mówi wyraźnie o zmartwychwstaniu wszystkich, Z taką koncepcją spotykamy się dopiero w pewnych apokryfach St T, jak np. Apokalipsa Barucha, w N T i w niektórych pismach rabinów. Idea ta zresztą nie została przyjęta powszechnie w judaizmie. Na początku naszej ery faryzeusze ograniczali jeszcze zmartwychwstanie tylko do sprawiedliwych (Józef Flawiusz, Ant. XVIII, 13; Bell. Jud. II, 8,14), a Saduceusze w ogóle je odrzucali (Mk 12,18 n.; Dz Ap 23,8; Józef Fl. Ant. XVIII, 1,4).

Idea zmartwychwstania wiąże się u Izraelitów z wiarą w sprawiedliwość Boga, który dobro wynagradza, a zło karze, z przekonaniem o odrodzeniu w czasach mesjańskich (por. Iz 45,13; 51,5.6.8; 56,1 itd.). Izraelici nie znali pojęcia nieśmiertelności duszy jako przymiotu wynikającego z jej natury, nie mogli się zadowolić nagrodą jedynie duszy sprawiedliwych. A i potem, kiedy je zdobyli, nie wyobrażali sobie, aby dobra mesjańskie, pełna nagroda nie objęły całego człowieka, tj. jego duszy i ciała. I to tłumaczy, dlaczego St T mówi tylko o zmartwychwstaniu sprawiedliwych. Dan 13,2 wspomina wprawdzie i o zmartwychwstaniu na hańbę wieczną pewnej ilości bezbożnych — Izraelitów odstępców, ale nie wszystkich bezbożnych, a to dlatego, że zmartwychwstanie jest dla proroka sankcją za wierność lub niewierność Prawu. Zmartwychwstanie bezbożnych ukazuje się tu jedynie jako kontrast zmartwychwstania sprawiedliwych.

c) Idea nieśmiertelności w St T.

Z terminami *athanasia* — nieśmiertelność i *atharsia* — nieskazitelność oraz *athánatos* — nieśmiertelny, określającymi stan człowieka w życiu pozagrobowym, tj. wolne od śmierci istnienie, spotykamy się dopiero w Księdze Mądrości. Ale to wcale nie znaczy, że idea nieśmiertelności nie była u Izraelitów znana wcześniej. Oczywiście, nie w znaczeniu platońsko — arystotelesowskim: nie widziano w niej naturalnego przymiotu duszy ludzkiej, ale nagrodę za życie sprawiedliwe człowieka. Dlatego St T mówi o nieśmiertelności szczęśli-

wej sprawiedliwego. Tą nieśmiertelnością, zgodnie z antropologią izraelską, obdarza Bóg całego człowieka, co zakłada zmartwychwstanie, jako uwolnienie od śmierci.

Dopiero grecka Księga Mądrości odróżnia jasno ciało i duszę (1,4; 8,19.20), a nawet mocno je przeciwstawia: „albowiem ciało podlegające zepsuciu uciska (barýnei) duszę (psychēn) a ten przybytek (uczyniony) z ziemi (geōdes) obciąża (brithei) ducha (noun) w rozlicznych myślach”. Antyteza wyraźna między ulegającym zepsuciu ciałem, przybytkiem uczynionym z ziemi, a duszą (psychē) względnie duchem (nous) (Mądr 9,15).

Tekst ten przypomina niewątpliwie Platona *Phaed.* 81 c⁹, ale tylko w zakresie terminologii. Sam obraz tkwi korzeniami w St T (por. Rodz 2,7; Job 4,19; Mądr 15,8). W Księdze Mądrości daremnie także szukalibyśmy dualizmu Platona. Ciało materialne, o jakim tu mowa, nie jest złe ani samo w sobie (por. Mądr 1,14; 8,20), ani dlatego, że powstało z materii, ponieważ wyszło z rąk Mistrza — Twórcy piękna (Mądr 13,3). Uciska duszę, bo jako siedlisko zmysłów skierowanych na to, co materialne, ziemskie, utrudnia człowiekowi poznanie planów i woli Boga (Mądr 9,13). Jest źródłem słabości człowieka. Tę samą myśl wyrazi Chrystus Pan w słowach: „duch wprowadzie ochoczy, ale ciało mdłe” (Mk 14,38; Mt 26,41). W każdym razie nie widać tu jeszcze przeciwstawienia ciała jako siedliska grzechu¹⁰ duszy względnie duchowi, które podejmie św. Paweł w listach do Galatów (5,17) i do Rzymian (7,14.18.23.25).

⁹ Plato *Phaed.* 81 c: „należy sądzić, że ono (to, co cielesne — *sōmatoeidés*) jest ciężkie (*embrithés*) i obciążające (*bary*) i ziemskie (*geōdes*) i widzialne; zatem ponieważ ta dusza je posiada, jest nim obciążona (*barýnetai*) i związana na nowo z miejscem widzialnym...” Podobieństwo słów wskazuje, że autor Księgi Mądrości znał ten tekst Platona, ale prawdopodobnie z drugiej ręki (por. J. Fichtner, *Weisheit Salomos*, Tübingen 1938, 39).

¹⁰ W Mądr. 1,4 ciało nazwane jest niewolnikiem grzechu, ponieważ chodzi tu o ciało bezbożnego, którego myśli są przewrotne. Nie ma tu przeciwstawiania ciała duszy czy duchowi (por. P. van Imschoot, *Théologie de L.A. T.*, dz. cyt., II, 16).

Księga Mądrości mówi wyraźnie o nieśmiertelności duszy sprawiedliwych: „Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i żadna męka ich nie dosięgnie... są w pokoju. Jeśli w oczach ludzi ponieśli karę, to jednak mieli pełną nadzieję nieśmiertelności” (3,1—4; por. 5,15.16). Bóg wypróbował ich w tym życiu cierpieniem, jak złoto w tyglu, ale znalazł godnych siebie (3,5—6). „W czasie ich nawiedzenia (tzn. w czasie sądu) błyszczą będą i jako iskry wylecą przez strzechę; sędzić będą narody i panować będą nad ludami¹¹, a Pan królował będzie nad nimi na zawsze” (3,7—8). Poznają prawdę (tzn. poznają, że Bóg jest wierny swoim obietnicom); przebywać będą u Boga w miłości; znajdą tam łaskę i miłosierdzie (3,8—9).

Opisana wyżej nieśmiertelność jest nagrodą sprawiedliwych. Polega ona nie tylko na życiu bez końca, ale na życiu wiecznym u Boga (5,15), obejmującym poznanie i miłość (3,9), gwarantującym pokój (3,3) i odpocznienie (4,7).

A co się stanie z tymi, którzy nie oczekują nagrody za świętość ani nie chcą w nią wierzyć (Mądr 2,22)? Ci poniosą karę za swoje grzechy już tu na ziemi: oni sami (3,10—12) i ich potomstwo (3,16—19; 4,3—6): staną się na zawsze przedmiotem wzgardy wśród zmarłych i pamięć o nich zaginie (4,19). Ale kara na tym się nie kończy, albowiem po śmierci czeka ich sąd (5,1—10), a wraz z nim potworny lęk (5,2), niemilknące wyrzuty ich uciśnionej duszy (5,3) i pogrążenie w ciemnościach (17,20).

d) Świadectwa pozabiblijne judaizmu o życiu pozagrobowym¹².

Nie ulega wątpliwości, że w I w. po Chr. w licznych środowiskach żydowskich panowało przekonanie, że po śmierci

¹¹ Ten sąd i panowanie nad narodami — to prawdopodobnie tylko figury literackie, oznaczające triumf sprawiedliwych nad grzesznikami w życiu przyszłym, podobnie jak u Mt 19,28 i Łk 22,30.

¹² Omówił je J. Bonsirven, *Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, D B S, IV, 1228—1232 (Eschatologie individuelle); 1258—1270. (Eschatologie universelle).

człowieka dusza oddziela się od ciała i zaraz staje na sądzie, po którym idzie albo do miejsca nagrody, albo do miejsca kary. Idea ta musiała się więc zrodzić niedługo przed naszą erą. Świadczą o tym księgi apokryficzne St T, gdzie koncepcje eschatologiczne aż do pierwszych lat po Chr. są rozbieżne i zmienne.

Rozwój myśli żydowskiej w tej dziedzinie dokonywał się w zależności od postępu antropologii. Coraz jaśniej zdawano sobie sprawę, że człowiek posiada duszę i ciało i że dusza opuszczając ciało po śmierci może sama istnieć dalej. Jest rzeczą zrozumiałą, że takie poglądy, odbiegające od nauki tradycyjnej, nie od razu zostały przez wszystkich przyjęte. Mogły wywołać różnicę zdań, a nawet wyraźny sprzeciw (np. u Saduceuszów).

Jedni pozostawali przy dawnej koncepcji szeolu, jako miejsca wspólnego pobytu zmarłych, uzupełniając ją nadzieją zmartwychwstania sprawiedliwych, inni zaś, pod wpływem pojęć greckich, odrzucali ją, przyjmując ideę nieśmiertelności i sankcji pozagrobowej. Józef Flawiusz (Bell. Jud. II, 8,11) podaje, że Esseńczycy wierzyli w nieśmiertelność duszy, która uwolniwszy się z więzów ciała — z długiej niewoli — podejmuje radosny lot w wysokości.

Księga Henocha XXII (I lub II w. przed Chr.) mówi o czterech miejscach (jamach), gdzie przebywają zamknięte dusze zmarłych, oczekujące dnia sądu. Psalm Salomona 14,6; 15,11; 16,2 (I w. przed Chr.) opisują szeol jako miejsce potępienia dla bezbożnych. Pojawia się idea kary grzeszników bezpośrednio po ich śmierci.

Według testamentu Asera VI, 5,6 (I lub II w. przed Chr.) sprawiedliwych przyjmują po śmierci dobre anioły, życzą im pokoju, potem sam Bóg wprowadza ich do wiecznego pokoju i odpocznienia; „ludzi nieprawości” natomiast porywają kohorty złych aniołów i wypędzają ze świata, odślaniając ich hańbę.

Niektóre teksty umieszczają sprawiedliwych zaraz po ich śmierci u Abrahama (IV Mach., XII, 17; XVIII, 23 — przełom ery dawnej i naszej), to znów w ogrodzie Edenu (Berakot,

286) albo w trzecim niebie¹³ (Apokal. Mojż. — Życie Adama i Ewy 31,4; 37,5; 40 — I w. po Chr.), rzadziej w miejscu najświętszym nieba, gdzie dopiero po skończeniu świata mieszkać będą w czystych ciałach (Józef Flaw., Bell. Jud. III, 8,5). Księga Henocha XXXIX, 3—8 (początek naszej ery) wspomina nawet o łóżach, na których w niebie odpoczywają sprawiedliwoci pośrdku aniołów i przed „Wybranym Sprawiedliwoci”.

Streszczając podane wyżej świadectwa należy stwierdzić, że pewne koła żydowskie, współczesne Chrystusowi i apostołom, wierzyły w życie pozagrobowe; wierzyły, iż dusza może istnieć w odłączeniu od ciała, że dusze zmarłych zaraz po śmierci czekał jakiś sąd, od którego zależy ich okres przejściowy — szczęśliwy lub pełen udręki, kończący się ostatecznym sądem, zmartwychwstaniem chwalebny sprawiedliwych i hańbą bezbożnych.

Nie trzeba dowodzić, że wierzeń tych nie można pominąć, jeśli się chce zrozumieć i ocenić rzetelną treść nauki eschatologicznej NT oraz formę, w jakiej została podana.

4. Pawłowe terminy określające ciało człowieka¹⁴.

Na oznaczenie ciała ludzkiego służą apostołowi dwa terminy: *sárx* i *sōma*, które, choć w wielu wypadkach się pokrywają, jednak nie są identyczne.

¹³ Ale to nie jest jeszcze miejsce najświętsze nieba, gdzie według wierzeń żydowskich mieszka Bóg.

¹⁴ **Bibliografia:**

Antropologia Pawła w całości: E. de Witt Burton, *Spirit, Soul and Flesh*, Chicago 1918; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934; K. Th. Schäfer, *Der Mensch in paulinischer Auffassung* (Das Bild vom Menschen), Düsseldorf 1934; G. Kümmel, *Das Bild des Menschen in N T*, Zürich 1948; M. Meinerzt, *Theologie des N. T.*, II, Bonn 1950 12—22; (Mensch).

Ciało — *sárx*, *sōma*: W. Schauf, *Sarx*, *Der Begriff Fleisch beim Apostel unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (Neut. Abh. XI, 1—2), Münster i. W., 1924; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Beiträge zur historischen Theologie 9), Tübingen 1933, 87—136; (Fleisch).

Dusza, duch — *psychē*, *pneūma*, *noūs*: H. Bertams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster i. W.

a) sárx — ciało.

Termin ten zachodzi u Pawła 91 razy i posiada to samo znaczenie, co bāsār w St T. Oznacza więc:

1° Ciało zwierząt, ptaków i ryb, ale tylko jeden raz w 1 Kor 15,39. Poza tym jednym wyjątkiem sárx odnosi się zawsze do człowieka.

2° Najrzadziej występuje w listach Pawłowych sárx w pierwotnym znaczeniu greckim jako układ mięśniowy żywego ciała lub jego część. Spotykamy się z nim tam, gdzie apostoł mówi o obrzezaniu na ciełe (Rzym 2,28; Ef 2,11; por. Gal 6,13) albo o nieobrzezaniu ciała (Kol 2,13) czy o ościeniu „tkwiącym w ciełe Pawła” (2 Kor 12,7). „Cielesne tablice serca” (en plaxin kardíais sarkínais) w 2 Kor 3,3 to przenośnia — przeciwstawienie tablicom kamiennym.

3° Dość często sárx oznacza ciało człowieka, nieraz w przeciwstawieniu do jego duszy.

Do Galatów (4,13) pisze Paweł o chorobie ciała (dí asthéneian tēs sarkós); Koryntianom nakazuje wydać kazirodcę szatanowi na zatracenie ciała (eis ólethron tēs sarkós), aby duch jego był zbawiony (1 Kor 5,5); poleca oczyścić się z wszelkiej zmazy ciała i ducha — apò pantòs molysmou sarkòs kai pneúmatos — (2 Kor 7,1). Do Kolosan (2,1) pisze, że ci, którzy są w Laodycei i inni, nie widzieli jego „cielesnego oblicza” (to prósōpon mou en sarkí), a dalej (Kol 2,5) mówi, że dla Kolosan jest nieobecny tylko ciałem (tē sarkí), ponieważ duchem jest z nimi ¹⁵.

4° Bardzo często sárx oznacza po prostu człowieka. Wszelkie ciało — pāsa sárx (Gal 2,16; Rzym 3,20; 1 Kor 1,29) — znaczy każdy człowiek, ktokolwiek. „Ciało nasze” (hē sárx hēmōn) nie zaznało spokoju (2 Kor 7,5) jest synonimem wyrażenia:

1913; E. de Witt Burton, *Spirit, Soul and Flesh*, Chicago 1918; E. B. Allo, *Sagesse et Pneuma dans I Cor*, *Revue Bibl.* 43 (1934) 321—346; O. Moe, *Vernunft und Geist im N T*, w *Zeitschrift für system. Theologie* 11 (1934) 351—391.

¹⁵ W analogicznym tekście 1 Kor 5,3 używa terminu sōma (apōn tō sōmati, parōn de tō pneúmati) jako synonimu sárx.

„duchu moim” (tō pneúmatī mou) nie zaznałem spokoju (2 Kor 2,13) i podobnie jak w St T oznacza: „we mnie nie było spokoju (por. Rzym 7,18: w moim ciele — we mnie). Sárx więc, tak samo jak i sōma, oznaczać może całą osobę ludzką, a zatem i naturę ludzką (w odniesieniu do Chrystusa: Rzym 1,3; 9,5; por Ef 2,14; 1 Tym 3,16). Wyrażenie Pawłowe „w ciele” (en sarkī) oznacza „w cielesnym ziemskim życiu” (Gal 2,20; 2 Kor 10,3; Fil 1,22.24). Sądzić kogoś „według ciała” (katà sárka) znaczy sądzić w sposób czysto ludzki, ziemski, według ludzkich pojęć (1 Kor 1,26; 2 Kor 5,16; 11,18; Ef 6,5; Kol 3,22).

5° Podobnie jak w St T tak samo i u Pawła „ciało (sárx) oznacza słabą przejściową ludzką naturę albo słabego człowieka (Rzym 6,19; 7,5; 2 Kor 1,17). Ciało przeciwstawia apostoł temu, co mocne, nieprzemijające, Boże (Ef 6,12), a to, co cielesne (tzn. czysto ludzkie, ziemskie) — temu, co duchowe (Rzym 15,27; 1 Kor 9,11), nadprzyrodzone, Boże (2 Kor 1,12; 10,4).

6° Z tym ostatnim znaczeniem terminu sárx wiąże się niewątpliwie jego sens pejoratywny, który apostoł akcentuje szczególnie mocno w swych listach. Ciało pojawia się często w bezpośrednim związku z grzechem. Wszyscy ludzie na skutek upadku prarodziców znajdują się pod panowaniem grzechu (Rzym 5,12—19) i sami o własnych siłach nie mogą się od niego oderwać.

Należy jednak pamiętać, że według nauki Pawła ten związek ciała z grzechem nie jest absolutnie konieczny. Ciało nie jest złe w swej istocie. Może służyć sprawiedliwości ku uświęceniu (Rzym 6,19) i mimo, że słabe i śmiertelne, może się w nim objawić życie Jezusa (2 Kor 4,11). Grzech zjawia się dopiero wtedy, kiedy ciało przeciwstawia się Bogu i staje się główną zasadą postępowania człowieka. Ten rodzaj grzeszności podkreśla apostoł w przeciwstawieniu ciała duchowi (Gal 3,3; 5,16—18; 6,8; Rzym 8,4—7). Ale przecież i chrześcijanin, w którym mieszka duch Boży, posiada ciało tak długo, jak długo żyje. Chodzi tylko o to, aby ciało nie odrywało człowieka od Boga, aby nie stało się główną zasadą ludzkiego działania. Tak właśnie należy rozumieć wypowiedzi Pawła

o życiu „według ciała” (katà sárka) i „w ciele” (en sarkí), zwłaszcza gdy pojawiają się w antytezie z duchem. Ci, którzy są w ciele, nie mogą się Bogu podobać” (Rzym 8,8). Chrześcijanin jest w ciele, ponieważ Duch Boży w nim mieszka (Rzym 8,9). Przez chrzest umarł ciału wraz z Chrystusem (Rzym 6,3), na skutek czego ciało grzechu (tó sōma tēs hamartias) zostało w nim zniszczone (Rzym 6,6); z Chrystusem zmartwychwstaje do życia wolnego od śmierci (Rzym 6,5.8—11). To nowe życie, życie w Chrystusie (Rzym 8,2), rodzi się na skutek działania Ducha Bożego, który uwalnia nas z niewoli grzechu, od śmierci duszy i ciała — przez zmartwychwstanie (Rzym 8, 21—23).

Odrodzenie przez Ducha (Tyt 3,5) wymaga od chrześcijanina, aby nie żył już „według ciała”, tzn. według słabej grzesznej natury, lecz „według ducha” (Rzym 8,4—7), tzn. według tej mocy Bożej, która go oczyściła, uświęciła i usprawiedliwiła (1 Kor 6,11). Ciało chrześcijanina ma odtąd służyć Bogu (Rzym 6,13), sprawiedliwości i świętości (Rzym 6,19). Ale choć chrześcijanin nie jest już „w ciele” (Rzym 8,9), tzn. choć oderwany jest od grzesznej natury, mimo to nie jest w pełni wolny od słabości ciała (Rzym 6,19); ciało bowiem pożąda przeciw duchowi (Gal 5,17). I chrześcijanin może być jeszcze „cielesny” — sárkinos, tzn. słaby, niedoskonały (1 Kor 3,1—3). Dlatego apostoł upomina, aby żyć „według ducha”, a nie „według ciała” (Gal 5,16; Rzym 8,12 n.; 13,14), aby krzyżować ciało z jego namiętnościami i pożądliwościami (Gal 5,24; por. Kol 3,5).

Jak więc widać, termin sárx u św. Pawła jest pod względem znaczeniowym bardzo zróżnicowany. Nie ulega jednak wątpliwości, że apostoł podkreśla szczególnie mocno łączność ciała z grzechem. Nieraz do tego stopnia, że ciało nazywa źródłem grzechów i wad (Gal 5,19—21; 1 Kor 3,3).

Słabość i śmiertelność ciała akcentował już St T, upatrując w tym skutki grzechu pierwszych rodziców (Rodz 2,17; 3,19; Mądr 1,12—16; 2,23 n.). Również grzechem pierwotnym tłumaczy późniejszy judaizm słabość moralną człowieka (4 Ezdr. 3,20.26). Ale nie łączył jej z ciałem, jak czyni to Paweł. Tylko jeden tekst St T — Mądr 9,15 — mówi o ciele jako brzemieniu duszy (por. Plato, Phaed. 81 c), które obciąża ducha (noun).

w rozlicznych myślach, ale chodzi tu nie tyle o poznanie teoretyczne — spekulatywne, ile o mądrość praktyczną, o pobożność (Mądr 9,16—18). Koncepcja Pawła bliska jest stoikom i Filonowi. I nie można wykluczyć, że apostoł skorzystał tu z myśli greckiej. Nie znaczy to jednak wcale, że Paweł przejął antropologię grecką. Przeciwnie, apostołowi obcy jest ontologiczny dualizm filozofów greckich, którzy materię uważali za złą w jej istocie. Dualizm, jaki dostrzega Paweł w człowieku, jest nie ontologiczny, lecz etyczny, i jest następstwem grzechu pierwszych naszych rodziców (Rzym 5,12—19).

b) Sōma — ciało człowieka.

Sōma, tak samo jak sárx, występuje u Pawła 91 razy i oznacza to, co St T określał terminem bāsār. Nic przeto dziwnego, że obydwa pojęcia: sōma i sárx w dużej mierze się pokrywają. Widzieliśmy, że sárx oznacza nieraz właśnie ciało człowieka. Również terminem sōma określa Paweł często ziemskie ciało ludzkie w jego konkretnej widzialnej formie i działaniu (np. 1 Tes 5,23; Rzym 1,24; 12,1.4; 1 Kor 7,4.34; 13,3 itd.) albo po prostu żyjącego w ciele człowieka (1 Kor 6,15.19). Niekiedy posługuje się Paweł wyraźnie obydwoma terminami jako synonimami. Mówiąc np., że jest nieobecny ciałem, używa raz terminu sōma (1 Kor 5,3), innym zaś razem sárx (Kol 2,5). To samo obserwujemy w 1 i 2 Kor, kiedy apostoł żąda od wiernych świętości, nieskalaności ciała i ducha: w 1 Kor 7,34 używa terminu sōma a w 2 Kor 7,1 — sárx. W 2 Kor 4,10,11, mówiąc o konieczności objawienia się życia Chrystusa w ciele naszym, posługuje się naprzemian wyrazem sōma i sárx.

Mimo to jednak sōma i sárx nie są pojęciami identycznymi. Widać to wyraźnie w r. 8 listu do Rzymian, gdzie występują obydwa terminy w sensie i podobnym i różnym. W Rzym 8,3 nn. mowa jest o grzesznym ciele (sárx), a potem nagle od w. 10 i 11 używa apostoł terminu sōma. Ciało ludzkie (sōma) posiada na skutek grzechu zarodek śmierci (w 10), ale kiedyś zmartwychwstanie (w. 11). Wyraz więc sōma może być użyty nie tylko w sensie ziemskiego ciała, jak sárx, ale i w tym znaczeniu, w jakim sárx nigdy u Pawła nie występuje, a miano-

wicie w związku ze zmartwychwstaniem i uwielbieniem (por. 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14 itd.).

Terminem *sōma* posługuje się też Paweł, mówiąc o eucharystycznym ciele Chrystusa (1 Kor 10,16; 11,24. 27.29) i o ciele Chrystusa, którym jest Kościół (Rzym 12,5; 1 Kor 10,17; 12,27; Ef 1,23, 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30; Kol 1,18,24; 2,19; 3,15).

Sárx i *sōma* w odniesieniu do człowieka określają jego stronę zewnętrzną, widzialną, zwaną też przez Pawła (2 Kor 4,16) „zewnątrznym człowiekiem” (ho exō hēmōn ánthrōpos), któremu przeciwstawia apostoł „wewnętrznego człowieka” (ho ésō ánthropos), oznaczając tym to, co w człowieku jest niewidzialne, wewnętrzne, wyższe. W tym sensie występuje wyrażenie „wewnętrzny człowiek” właściwie tylko jeden raz u Pawła w Rzym 7,22, gdzie jest synonimem *noūs*-rozum, który podobnie jak *psychē* — dusza, *pneūma* — duch oraz *kardía* — serce oznaczają duszę ludzką. W innych miejscach, jak w 2 Kor 4,16, gdzie mowa jest o odnowie „wewnętrznego człowieka” — ho ésō hēmōn (ánthropos), w przeciwieństwie do zniszczenia „zewnątrznego człowieka” i Ef 3,16, gdzie apostoł prosi Boga o umocnienie Efezjan w „wewnętrznego człowieka”, chodzi o życie nadprzyrodzone, życie łaski; antytezą zaś: „stary człowiek” i „nowy” posługuje się Paweł wyłącznie w nauce o zbawieniu (Ef 4,22 n.; Kol. 3,9 n.)¹⁶.

XI. Nauka św. Pawła o zmartwychwstaniu

Zmartwychwstanie stanowiło jedną z głównych prawd katechezy Pawła. Wśród wielu tekstów ukazujących tę prawdę wiary chrześcijańskiej (1 Tes 4,14; 1 Kor 6,14; 15,12 nn. 2 Kor 4,14; Rzym 8,11 itd.; por. Dz Ap 17,32; 23,6—8; 26,23—28) wysuwają się na czoło dwa: 1 Tes 4,13—17 i 1 Kor 15. Zarysową interpretację tych dwóch tekstów ostatnich podaliśmy wyżej (VI. Scenariusz paruzji). Tutaj poprzestaniemy na uwypukleniu tych myśli, które łącznie z innymi, zawartymi w pozosta-

¹⁶ Tak utrzymuje M. Meinertz, *Theologie des N. T.*, dz. cyt., II, 16.

łych pismach Pawła, dają nam syntezę nauki apostoła o zmartwychwstaniu¹.

1. Zmartwychwstanie — artykułem wiary

Nauka Pawła o zmartwychwstaniu ciał nie wypływa z jego antropologii, z dociekań nad pierwiastkami człowieka, nad nieśmiertelnością ludzkiego ducha. Jest ona konsekwencją wiary w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowdzi z Nim” (1 Tes 4,14). I umarli pierwsi połączą się z Panem w dniu Jego przyjścia (1 Tes 4,16). Wraz z nimi ukazą się w triumfalnym orszaku Pana i pozostali przy życiu, aby już zawsze pozostać razem z Nim (1 Tes 4,17). Zjednoczenie z Chrystusem osiągnie wtedy swą pełnię. Naukę tę podaje apostoł jako „Słowo Pańskie”². Paweł głosił ją na pewno w Tessalonice, ale doświadczenie w Atenach (Dz Ap 17,32) i w Koryncie skłoniło go do uwzględnienia trudności, z jakimi musiała się ona spotkać w środowisku helleńskim, gdzie śmierć uważano za wyzwolenie duszy oczyszczonej z więzienia ciała, zasługującego tylko na pogardę. Tylko dusza nieoczyszczona wracać musiała ponownie w ciało ludzi bądź zwierząt. Dlatego Paweł powołuje się w swej nauce na Słowo Pańskie³. Apostoł jakby usprawiedliwia trudności Greków. Przyznaje, że nauki o zmartwychwstaniu ciał nie da się pojąć w sposób czysto ludzki, przyrodzony. Objawił ją sam Pan, jest jego słowem. Jak Chrystus umarł i zmartwychwstał, tak samo i chrześcijanin, który zasnął w Chrystusie, zmartwychwstanie.

Apostoł mówi wyraźnie tylko o zmartwychwstaniu sprawiedliwych, w czym widać zbieżność z nauką Starego Testamentu. Co do bezbożnych, to wiadomo, że w czasie paruzji zostaną odtrąceni od oblicza Pana oraz chwały Jego potęgi (2 Tes 1,8 n.; 2,10; Rzym 2,5—6).

² Znaczenie tego wyrażenia zob. wyżej, VI (Scenariusz paruzji).

³ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 239.

Obszerniej wyjaśnia to apostoł w 1 Kor 15. Po przytoczeniu dowodów na zmartwychwstanie Chrystusa (w. 3—8) pyta Paweł Koryntian: „Skoro więc głosi się o Chrystusie, że zmartwychwstał, jakże niektórzy z was mogą mówić, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli bowiem nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nauczanie nasze, daremna jest i wiara wasza” (w. 12—14).

Przekreślenie możliwości zmartwychwstania przekreśla także zmartwychwstanie Chrystusa (w. 16), które jest podstawowym artykułem wiary. Apostołowie okazaliby się w takim wypadku fałszywymi świadkami, ponieważ świadczyliby przeciw Bogu, że wskrzesił Chrystusa.

Całe zaś dzieło odkupienia stanęłoby pod znakiem zapytania. „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wiara wasza, trwacie dotąd w grzechach waszych. Więc i ci, którzy zasnęli w Chrystusie, poginęli” (w. 17—18). Jeśli bowiem Chrystus nie zmartwychwstał, jak to zapowiedział, ukazując zmartwychwstanie jako największy znak swego Boskiego posłannictwa, to okazał się fałszywym prorokiem: nie jest więc ani Synem Bożym, ani Zbawicielem. Wiara zatem i chrzest są daremne. Wierni trwają dalej w swych grzechach, ponieważ jeśli Chrystus nie zwyciężył śmierci, która jest następstwem grzechu, to grzech panuje nadal nad ludźmi, którzy uwolnić się od niego nie mogą. Nie ma wtedy zbawienia. Nie ma też nadziei na życie przyszłe, bo jakąż może być nieśmiertelność bez zmartwychwstania? Pozostałoby tylko życie tu, na ziemi, i to na modłę Epikura: „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (w. 34) ⁴,

Po doprowadzeniu do absurdu odrzucenia możliwości zmartwychwstania, apostoł stwierdza: „A jednak Chrystus zmartwychwstał, jako pierwociny tych, którzy zasnęli” (w. 20; por. Kol. 1,18: „pierworodny z umarłych”). Jeśli Chrystus zmartwychwstał, to i my zmartwychwstaniemy. Zmartwychwstanie Chrystusa zakłada i warunkuje zmartwychwstanie nasze.

⁴ Por. F. Amiot, *L'Enseignement de saint Paul*, dz. cyt., II, 191 n.; tenże, *Les idées maîtresses de saint Paul*, dz. cyt., 221.

2. Uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie

Apostoł stwierdził, że wiara w zmartwychwstanie Chrystusa implikuje wiarę w zmartwychwstanie nasze. Rację tego główną widzi Paweł w naszym zjednoczeniu z Chrystusem.

a) Zjednoczenie z Chrystusem racją główną naszego zmartwychwstania.

Już w 1 Tes 4,13—16 podkreśla Paweł różnicę między chrześcijaninem a poganinem, która polega na tym, że chrześcijanin posiada nadzieję. Przedmiotem tej nadziei jest nie tylko życie wieczne, ale życie w chwale razem z Chrystusem, którego uwieńczeniem będzie paruzja i zmartwychwstanie. Podstawą zaś tej nadziei jest zjednoczenie z Chrystusem: „powołaniem naszym jest, abyśmy żywi czy umarli wespół z nim żyli” (1 Tes 5,10). Chrześcijanin umiera inaczej niż poganin, bo umiera przez Jezusa (1 Tes 4,14), w Chrystusie (1 Tes 4,16), tak że śmierć nie przerywa jego zespolenia z Chrystusem. Może więc spokojnie oczekiwać pełnego i nieprzerwanego już niczym zjednoczenia z Chrystusem zmartwychwstałym, które stanowi przedmiot nadziei chrześcijańskiej, a które osiągniemy w dzień zmartwychwstania (1 Tes 4,17).

Nasz związek z Chrystusem, naszą z Nim solidarność, przedstawia Paweł wyraźniej w 1 Kor 15,21—23:

„Bo jak przez człowieka (przyszła) śmierć, tak też przez człowieka (przyjdzie) zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak samo też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni. A każdy w swym porządku: pierwociny — Chrystus, potem ci, którzy są Chrystusowi w czasie przyjścia Jego”. Apostoł ukazuje tutaj dwa związki nasze, których przeciwstawne skutki są przecież jednakowo powszechne: związek nasz i związek z Chrystusem, gwarantujący wszystkim, którzy są Chrystusowi w czasie jego przyjścia, zmartwychwstanie.

Równie jasno ukazał Paweł nasz związek z Chrystusem w liście do Rzymian 14,7—9: „Nikt bowiem z nas dla siebie

* Obszerniej rozwinie Paweł tę myśl w Rzym 5, 12—21.

nie żyje i nikt dla siebie nie umiera. Bo jeśli żyjemy, dla Pana żyjemy; jeśli umieramy, dla Pana umieramy. Czy więc żyjemy, czy też umieramy, Pańscy jesteśmy. Na to bowiem Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby nad umarłymi i żyjącymi panował”.

Najpełniej wyraził apostoł nasz związek z Chrystusem, utożsamiając Kościół z ciałem Chrystusa. W 1 Kor 12,12 pisze Paweł: „Albowiem jak jedno jest ciało, a członków ma wiele i wszystkie członki ciała, chociaż jest ich wiele, są jednym ciałem, tak samo i Chrystus” A dalej (w. 27): „Wy jesteście ciałem Chrystusowym i jego członkami, każdy jakąś częścią” (por. 1 Kor 6,15). Ideę tę rozwinie Paweł w listach więziennych, dając syntezę nauki o Kościele w jego fazie ziemskiej i wiecznej (Ef 5,23.30—32; Kol 1,18.24—25 itd.).

Wszyscy wierni tworzymy razem jedno ciało — Kościół, którego głową jest Chrystus (Ef 4,15; 5,23; Kol 1,18). Jak On — „pierwociny tych, którzy zasnęli” (1 Kor 15,20) — zmartwychwstał, tak i my zmartwychwstaniemy. Zmartwychwstanie nasze będzie pełnym triumfem Chrystusa nad śmiercią (1 Kor 15,26) i pełnym naszym zjednoczeniem z Nim — „początkiem i pierworodnym z umarłych” (Kol 1,18). Nastąpi to w czasie paruzji Chrystusa. Wtedy Chrystus będzie w pełni uwielbiony w nas, a my osiągniemy naszą chwałę przez zmartwychwstanie z Nim ⁶.

Uzasadnienie Pawłowe wiary w zmartwychwstanie odbiega więc daleko od koncepcji żydowskiej. Judaizm opierał swą wiarę w zmartwychwstanie na akcie eschatologicznym Boga, dzięki któremu zmarli powrócą do życia, na wzór tego, jaki wiedli na ziemi, z tym, że będą żyć wiecznie, że będą nieśmiertelni. Apostoł zaś wiarę w zmartwychwstanie nasze wyprowadza ze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i uzasadnia to naszym zjednoczeniem z Chrystusem. Zmartwychwstanie nasze jest według nauki Pawła właściwie przedłużeniem życia naszego z Chrystusem, rozpoczętego tu na ziemi przez wiarę; jest jego pełnią.

⁶ Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, dz. cyt., 242.

Uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie na tym się właściwie kończy. Następne dwie racje nie są uzasadnieniem, lecz tylko potwierdzeniem wiary w zmartwychwstanie Koryntian (1 Kor 15,29) i Pawła (1 Kor 15,30—32). Są to więc argumenty „ad hominem”

b) Chrzest za zmarłych potwierdzeniem wiary Koryntian w zmartwychwstanie.

W 1 Kor 15,29 pisze apostoł: „Inaczej cóż czynią ci, którzy przyjmują chrzest za zmarłych? Jeśli umarli nie zmartwychwstają, po cóż za nich chrzest przyjmują?”.

Jest to jedyna wzmianka w listach Pawła o chrzcie za umarłych. Nie posiadamy też żadnego dokumentu z czasów apostołskich, który by nam taki zwyczaj w Kościele potwierdził⁷. Nie wiemy więc ani na czym ten chrzest polegał, ani jaki był jego początek. Pewne jest tylko, że zwyczaj chrztu za zmarłych istniał w Koryncie w czasach, kiedy Paweł pisał 1 Kor, i że świadczył o wierze tych, którzy go przyjmowali, w zmartwychwstanie.

c) Ofiarne życie Pawła potwierdza jego wiarę w zmartwychwstanie.

Paweł często daje siebie wiernym za wzór do naśladowania, świadom swej apostołskiej godności, a przede wszystkim odpowiedzialności za Kościoły, które zakładał i dla których był pierwszym duszpasterzem. Dlatego słowa, które wypowiedział w 1 Kor 15,30—32 posiadają dużą wagę, którą potęguje jeszcze partykuła przysięgi *nē* w w. 31. „Po cóż i my każdej chwili wystawiamy się na niebezpieczeństwo? Codziennie umieram (jestem w niebezpieczeństwie śmierci) — zaklinam się (*nē*) na chwałę moją, którą jesteście wy, bracia, a którą mam w Chrystusie Jezusie Panu naszym. Jeślim ja dla ludzkich celów walczył ze zwierzętami w Efezie⁸, jakież to dla

Obszerniej o tym chrzcie za umarłych zob. niżej, XIII; 2,b. (Problem czyśćca).

⁸ Jest to aluzja do nieznanego nam bliżej utrapienia Pawła.

mnie pożytek? Jeśli umarli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy”. Koryntianie znali ofiarne życie Pawła; wiedzieli o prześladowaniach, jakie go spotykały ze strony jego współziomków — Żydów i pogan; nie wątpili, że Ewangelie Chrystusa głosił z narażeniem własnego życia. Mieli więc podstawę, aby słowa jego przyjąć poważnie, jako wpływające z jego najgłębszego przekonania, z jego żywej i mocnej wiary.

3. S p o s ó b z m a r t w y c h w s t a n i a

Trudności Koryntian odnosiły się nie tyle do możności zmartwychwstania, ile do jego sposobu: „Ale powie ktoś: jakże zmartwychwstają umarli? Albo w jakim pojawią się ciała?” (1 Kor 15,35). Na to pytanie odpowiada Paweł w 1 Kor 15,36—55.

Nawiązując do tradycji żydowskiej posługuje się tu apostoł obrazem ziarna rzuconego w ziemię, które nie nabierze życia, zanim wpierw nie umrze (w. 36; por. J 12,24). To, co posiane, nie jest ciałem, które ma się stać, ale samym ziarnem, pszenicznym lub jakimś innym, a Bóg daje mu ciało, jak chce: każdemu nasieniu własne ciało (w. 37—38). I choć ono różni się znacznie od nasienia, to jednak w pewnym zakresie jest z nim identyczne. Ciało ludzkie jest zatem podobne do nasienia rzuconego w ziemię. Nie przez to, że rośnie, lecz że Bóg daje mu w dniu zmartwychwstania nową formę.

Apostoł przypomina następnie ogromne zróżnicowanie ciał: ludzi, zwierząt, ptaków; mówi o ciałach niebieskich i ziemskich i o różnym stopniu ich jasności (w. 39—41). Wszystko to ma wyjaśnić, że Bóg, który powołał do bytu taką różnaitość ciał, mocen jest stworzyć i ciało duchowe, dostosowane do nowego życia człowieka w wieczności. Stanie się to w dniu zmartwychwstania. Wtedy to dokona się owa przemiana ciał, którą Paweł tak określa:

„Wsiewa się w skażeniu, powstaje w nieskazitelności;
wsiewa się w pogardzie, powstaje w chwale;
wsiewa się w słabości, powstaje w mocy;

wsiewa się ciało zmysłowe — psychikón, powstaje ciało duchowe — pneumatikón⁹ (1 Kor 15,42—44).

Ciało więc ludzkie zostanie w dniu zmartwychwstania przemienione; stanie się nieskazitelne, chwalebne, pełne mocy i duchowe. Będzie to ciało podobne do ciała zmartwychwstałego Chrystusa¹⁰. (Mimo to jednak zachowa identyczność z ciałem naszym obecnym, podobną do tej, jaką obserwujemy między rośliną a nasieniem, z którego wyrosła). Jest bowiem ciało zmysłowe i duchowe. Pokazuje to Paweł na przykładzie pierwszego człowieka — Adama, który stał się duszą żyjącą (eis psychēn dzōsan — istotą żyjącą) i ostatniego Adama — Chrystusa, który stał się duchem ożywiającym — (eis pneūma dzōopoioūu) (1 Kor 15,45). Na skutek związku z Adamem ciało ludzkie posiada życie naturalne, zmysłowe (psychē), związek zaś z Chrystusem, który stał się duchem ożywiającym, gwarantuje nam upodobnienie do Jego ciała chwalebного. Pierwszy człowiek z ziemi mógł przekazać nam tylko życie ziemskie, śmiertelne; dopiero drugi człowiek z nieba — Chrystus daje nam życie duchowe, niebieskie, którego pełnię osiągniemy w dniu zmartwychwstania. Jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, tak nosić będziemy obraz niebieskiego (w. 47—49).

I odnosi się to do wszystkich wiernych, żywych i umarłych, albowiem ciało i krew, skazitelność i śmiertelność nie mogą odziedziczyć Królestwa Bożego (w. 50—53). Wtedy dopiero ciało ludzkie przyoblecze się w nieskazitelność i nieśmiertelność, Chrystus odniesie całkowite zwycięstwo nad śmiercią a zbawienie wiernych osiągnie swą pełnię przez uczestnictwo w tym triumfie Chrystusa (w. 54—55)¹¹.

Zmartwychwstanie więc nie będzie zwykłym powrotem do ziemskiego życia. Myśl taką wyklucza Paweł mówiąc, że ciało i krew nie odziedziczą Królestwa Bożego (1 Kor 15,50). Z dru-

⁹ Por. wyżej, X, 4, (Pawłowe terminy określające ciało człowieka).

¹⁰ Zob. Fil. 3,20 n.: „Skąd (z niebios) też oczekujemy Zbawiciela, Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze nędzne ciało i upodobni je do ciała chwały swojej”, por. Rzym 8,17 n.

¹¹ Por. F. A mi ot, *Les idées maitresses de saint Paul*, dz. cyt., 224 n.

giej znów strony ciało zmartwychwstałe nie powstanie z jakiejś wyższej materii, na którą składałyby się — chwała (dóxa) i duch (pneūma). Koncepcja taka, znana w misteriach pogańskich, nie ma nic wspólnego z nauką Pawła o zmartwychwstaniu. Duch nie jest tu materią, lecz nadprzyrodzoną mocą, która dokonuje przemiany. Nie chodzi tu więc o nowe zupełnie stworzenie, nie pozostające w żadnym związku z ciałem naszym ziemskim, lecz o przemianę tego ziemskiego ciała.

Natura ciała zmartwychwstałego pozostanie tajemnicą, ale ze słów apostoła wynika, że to ciało duchowe, o którym mówi, nie musi być niematerialne. Materia przeniknięta duchem i mocą Bożą pozbędzie się skażenia, nie przestając być materią. „Ciało duchowe” nie jest sprzecznością w ustach Pawła, dla którego duch — pneūma — to również moc, światło, świętość Boża, a więc raczej nadprzyrodzoność niż niematerialność¹².

Mówiliśmy już wyżej, że apostołowi obca jest trychotomia i dychotomia; Paweł mówi o człowieku konkretnym, który jest czymś jednym, który jest osobą. Ta osoba może być bądź cielesna, bądź duchowa, zależnie od tego, czy ją ożywia Duch Chrystusa, czy nie ożywia. Grzech sprawił, że natura ludzka (ciało i dusza) została sprowadzona do stanu cielesnego; przez działanie zaś Ducha nawet ciało stanie się duchowe w dniu zmartwychwstania. Wtedy dusza uwielbiona przeniknie ciało z taką siłą, że je wyrwie ze stanu cielesności i skażenia i uczyni zeń powolne i podporządkowane sobie narzędzie. Ta nadprzyrodzona przemiana wzmocni jedność człowieka, przywracając mu pierwotną harmonię, której już nic zamącić nie zdoła¹³.

Jakże różna jest ta nauka Pawła od spekulacji judaizmu. Wspomnieliśmy już, że Żydzi wyobrażali sobie zmartwychwstanie jako powrót do życia, podobnego temu, jakie wiedli na ziemi, z tym, że będzie ono trwało wiecznie. Niektórzy rabini głosili, że zmartwychwstali otrzymają swe ciała takie,

Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, dz. cyt., 64.

¹³ Por. F. Amiot, *Les idées maitresses de saint Paul*, dz. cyt., 225.

jakie posiadali przed śmiercią. Zmartwychwstaną więc ze swoimi chorobami i kalectwem; ślepi, głusi, niemi zostaną uzdrowieni dopiero później. Mało, w dzień zmartwychwstania ukazać się nawet w swoich własnych szatach.

Inni utrzymywali, że ciała będą nowe, komentując w sposób fantastyczny wizję Ezechiela (37,7—8). Szkoła Szammaja uczyła: inne będzie ukształtowanie istoty ludzkiej w świecie przyszłym niż w obecnym. „Tutaj skóra i ciało ukazują się najpierw; na końcu idą nerwy i kości. W czasie zmartwychwstania nerwy i kości wyprzedzą skórę i ciało”.

Rabbi Jonathan pyta: „Do kogo będą podobni zmartwychwstali? Do człowieka, który idzie do kąpieli: to, co ze siebie najpierw zdejmują, to potem przywdzieje na ostatku”.

Szkoła Hillela opierała się znów na księdze Joba 10,11 i podkreślała, że najpierw ukazać się skóra i ciało, a potem nerwy i kości¹⁴.

Paweł daleki jest od tych drobiazgowych i naiwnych spekulacji.

4. Udział trzech Osób Boskich w dziele zmartwychwstania

a) Zmartwychwstanie dziełem Boga Ojca

Zarówno zmartwychwstanie Chrystusa jak i zmartwychwstanie nasze przypisuje Paweł często Bogu Ojcu. W czasie paruzji Chrystus Pan przyprowadzi z Nim i tych, którzy zasnęli przez Jezusa (1 Tes 4,14). „Bóg i Pana wskrzesił, i nas też wskrzesi przez swoją moc” (1 Kor 6,14). Wyjaśniając Koryntianom tajemnicę zmartwychwstania przy pomocy obrazu nasienia rzuconego w ziemię, mówi, że Bóg daje każdemu nasieniu właściwe mu ciało (1 Kor 15,38). „Przeświadczeni (jesteśmy), że ten, który zbudził z martwych Pana Jezusa, wzbudzi i nas z Jezusem i razem z wami przed sobą stawi” (2 Kor 4,14, por. Rzym 8,11).

¹⁴ Zob. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, III, 473.

W tym przypisaniu zmartwychwstania Bogu Ojcu chodzi nie tylko o podkreślenie mocy Bożej¹⁵. Kryje się tu myśl głębsza, która przewija się przez wszystkie listy Pawła. Zmartwychwstanie ciał będzie osiągnięciem pełni przybranego synostwa Bożego, uwieńczeniem naszego zbawienia (Rzym 8,23). A zbawienie jest dziełem Ojca przez Syna i Ducha św. Wyraził to Apostoł najwyraźniej i najzwężlej w Gal 4,4—6: „Lecz gdy nastąpiła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego zrodzonego z niewiasty i podległego zakonowi, aby tych, którzy byli pod zakonem, odkupił, żebyśmy dostąpili synostwa. A że jesteśmy synami, zesłał Bóg w serca wasze Ducha Syna swego, wołającego: Abba, Ojcze”. I choć Syn Boży pojednał nas z Bogiem przez swoją śmierć (Rzym 5,10) nazywa się słusznie Zbawicielem (Dz Ap 13,23; Tyt 1,4; 2,13; 3,6), to jednak Zbawicielem jest także i przede wszystkim Bóg Ojciec. Bóg bowiem ustanowił swego Syna krwawą ofiarą przebłagalną (Rzym 3,25). On w Chrystusie pojednał świat z sobą (2 Kor 3,10). Ideę tę spotykamy we wszystkich listach Pawła¹⁶. Jeśli więc zbawienie jest dziełem Boga Ojca, to rozumiałe, że Bogu Ojcu przypisuje Paweł i dzieło zmartwychwstania, które jest pełnym urzeczywistnieniem zbawienia.

b) Zmartwychwstanie Chrystusa zadatkami i wzorem naszego zmartwychwstania.

Udział Chrystusa w dziele zmartwychwstania ukazany został właściwie już wyżej (p. 1 i 2), gdzie była mowa o tym, że zmartwychwstanie Chrystusa zakłada i warunkuje zmartwychwstanie nasze na skutek naszego związku z Chrystusem. Tutaj podkreślimy mocniej tylko te teksty, które mówią, że zmartwychwstanie Chrystusa jest zadatkami i wzorem naszego zmartwychwstania.

¹⁵ Na tę wszechmoc Bożą zwrócił uwagę L. Cerfaux, *Le Christ*, dz. cyt., 222.

¹⁶ Bóg Ojciec nazywany jest wyraźnie Zbawicielem w listach pasterskich: 1 Tym 1,1; 2,2; 4,10; Tyt 1,3; 2,10—11; 3,4.

Chrystus zmartwychwstał jako pierwociny (aparchē) tych, którzy zasnęli (1 Kor 15,20, por. Kol 1,18). Pierwociny zaś są nie tylko zadatkim i obietnicą żniwa, tzn. naszego zmartwychwstania, ale i wzorem, modelem. Tę samą myśl odnajdujemy w Rzym 8,17 n., gdzie apostoł mówi, że jesteśmy synami i dziećmi Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa: „skoro razem z Nim cierpimy, to po to, abyśmy z Nim razem byli uwielbieni”. A już zupełnie wyraźnie wypowie się apostoł na ten temat w liście do Filipian 3,20 n.: „Skąd (z nieba) też oczekujemy Zbawiciela, Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze nędzne ciało i upodobni je do ciała chwały swojej”. Zmartwychwstanie nasze łączy się więc nierozdzielnie ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Ukaże się to jeszcze wyraźniej, jeśli zwrócimy uwagę, że zmartwychwstanie Chrystusa jest istotnym elementem dzieła odkupienia, nieodłącznym od męki Chrystusowej, jak to zwięźle wypowiedział Paweł w Rzym 4,25: „Który (Jezus) wydany został za grzechy nasze i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego”. Nie wynika stąd, że zmartwychwstanie Chrystusa wysłużyło nam łaskę. Tę zawdzięczamy męce Zbawiciela. Ale zmartwychwstanie jest nieodłączne od męki i odkupienia, jest owocem tego całego i jednego dzieła, które posiada jednak dwa aspekty: jeden negatywny tj. oczyszczenie z grzechu, przebaczenie, drugi pozytywny — uświęcenie. Przebaczenie przypisuje apostoł męce Chrystusa, uświęcenie zaś nasze wypływa według Pawła ze zmartwychwstania, ale nie jako z przyczyny wysługującej, lecz, jak to określa dziś teologia systematyczna, z przyczyny wzorcowej (causa exemplaris) i sprawczej (causa efficiens).

Chrystus przez śmierć swoją wysłużył nie tylko swoje własne zmartwychwstanie i chwałę, ale i nasze zmartwychwstanie, i wszystko to, co się z nim łączy, tzn. wyniszczenie ciała grzechu, pełnię życia nadprzyrodzonego i przyszłą chwałę. Celem zmartwychwstania Chrystusa było nasze zbawienie w sensie najpełniejszym, łącznie ze zmartwychwstaniem, kiedy to nędzne ciało nasze upodobni Chrystus do ciała chwały swojej (Fil 3,21) ¹⁷.

c) Udział Ducha św. w zmartwychwstaniu.

Udział Ducha św. w zmartwychwstaniu określił apostoł wyraźnie w Rzym 8,11: „Jeśli zaś Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, mieszka w nas, ten, który wzbudził z martwych Chrystusa (Jezusa), ożywi wasze śmiertelne ciała przez Ducha swego przebywającego w was” A Duch Św. mieszka w nas istotnie. Ciała wiernych są Jego świątynią (1 Kor 6,19), Jego własnością. I przez Niego zostaną ożywione w dzień zmartwychwstania. Bóg dając nam zadatek Ducha (arrabōna tou pneúmatos), uzdolnił nas do przyobleczenia się w przybytek nowy, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie (2 Kor 5,4—5), tzn. uzdolnił nas do zmartwychwstania, które jest ukoronowaniem w nas dzieła odkupienia (Ef 1,14). Tęskni za nim całe stworzenie „a nie tylko ono, ale i my sami, którzy mamy zadatek Ducha (tēn aparchēn tou pneúmatos) i my także we wnętrzu naszym wzdychamy wyczekując... odkupienia naszego ciała”, tj. zmartwychwstania (Rzym 8,22—23). I w tym wyczekiwaniu wspomaga niemoc naszą Duch Św. i sam błaga za nami wzdychaniem niewysłowionym (Rzym 8,25). I Bóg przychylił się do interwencji Ducha Św., tym bardziej, że i Chrystus, który umarł, ale i zmartwychwstał, który jest po prawicy Bożej, przyczynia się za nami (Rzym 8,34).

Duch Św. przeto, przebywając w wiernych, uzdalnia ich do zmartwychwstania i jest ich orędownikiem u Boga w tym uwieńczeniu dzieła odkupienia. Jest znamienne, że w tym orędownictwie w dziele zmartwychwstania podkreślił Paweł wspólny udział Ducha Św. i Chrystusa (Rzym 8,34). Jeśli zaś zwrócimy uwagę na wspólne działanie tych dwóch Osób Biskich w dziele naszego uświęcenia, to dostrzeżemy tutaj jeszcze jedno potwierdzenie myśli, że zmartwychwstanie jest dla Pawła konsekwencją i pełną realizacją zbawienia, odkupienia i uświęcenia.

¹⁷ Por. F. Amiot, *Les idées maitresses de saint Paul*, dz. cyt., 89—91.

5. Los tych, którzy doczekają paruzji

Paruzja stanowiła jeden z centralnych problemów pierwotnej katechezy chrześcijańskiej i nauczania Pawła. Oczekiwano jej z utęsknieniem¹⁸. Pragnął jej i Paweł, nie wykluczając, że może ona nastąpić jeszcze za jego życia¹⁹. Zrozumiałe więc, że mówi o tych, którzy jej doczekają, włączając w nich i siebie:

„A powiadamy wam to jako słowo Pańskie, że my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjście Pańskie, nie uprzedzimy tych, którzy zasnęli. Albowiem sam Pan na dany znak, na głos archanioła i (dźwięk) trąby Bożej zstąpi z nieba i zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy, jednocześnie z nimi zostaniemy porwani na obłoki na spotkanie Pana w przestworzach. I tak zawsze z Panem pozostaniemy” (1 Tes 4,15—17). Wyraźniej jeszcze określa apostoł los tych, którzy doczekają paruzji, w 1 Kor 15,51 n.:

„Oto powiadam wam tajemnicę: nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy odmienieni będziemy²⁰, nagle, w oka mgnieniu, na głos trąby ostatecznej; albowiem zabrzmie trąba i umarli powstaną nieskażeni, a my będziemy przemienieni”.

Z tekstów tych wynika jasno, że ci, którzy doczekają paruzji, nie umrą, lecz zostaną porwani na obłoki (1 Tes 4,17), że będą przemienieni (1 Kor 15,51.52). Myśl tę potwierdzają nadto dwa inne teksty Pawła: 2 Kor 5,3 n. i 2 Tym 4,1. W pierwszym (2 Kor 5,3 n.) wyraża apostoł pragnienie, aby nie został z niego zwleczony przybytek ziemski (aby nie umarł), lecz aby był przwoleczony w nowy, aby to, co śmiertelne, wchłonięte było przez życie, innymi słowy, aby doczekał paruzji i zo-

¹⁸ Zob. wyżej, III (Oczekiwanie paruzji).

¹⁹ Zob. wyżej, V (Czas paruzji).

²⁰ Tekst grecki: *pántes men ou kojmethēsómetha, pántes de allagēsómetha* jest niewątpliwy. Wulgata daje tekst tendencyjnie poprawiony: *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*, stwierdzając tym powszechność zmartwychwstania (sprawiedliwych i bezbożnych) i jednocześnie różnicę (nie wszyscy przemienieni będziemy).

stał przemieniony; w drugim zaś (2 Tym 4,1) mówi wyraźnie o Chrystusie Jezusie jako tym, który będzie sędził żywych i umarłych (tou méllontós krínein dzōntas kai nekrouś)²¹. Żywi, to ci, którzy doczekają paruzji.

Nie ulega wątpliwości, że według nauki Pawła śmierć jako następstwo grzechu pierworodnego przeszła na wszystkich ludzi (1 Kor 15,22; Rzym 5,12; 6,23; Hebr 9,27), ale nie w sensie absolutnym, tj. nie dopuszczającym wyjątku, właśnie dla tych, którzy doczekają paruzji.

Dawna hipoteza, że i uczestnicy paruzji umrą, a to w chwili porwania ich na obłoki, po czym zaraz i oni zmartwychwstaną, opiera się na nieścisłym przekładzie Wulgaty: „Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur”. Sens tekstu oryginalnego jest zupełnie jasny: „nie wszyscy umrzemy, ale wszyscy przemienieni będziemy” (1 Kor 15,51). Ta tajemnicza przemiana będzie w skutkach identyczna ze zmartwychwstaniem, skoro ciało i krew nie mogą odziedziczyć Królestwa Bożego, ani też skazitelność nie odziedziczy nieskazitelności (1 Kor 15,50). To, co skazitelne, musi przyoblec się w nieskazitelność, i to, co śmiertelne, przyoblec się w nieśmiertelność (1 Kor 15,53). Dokona się to, podobnie jak zmartwychwstanie, nagle, w oka mgnieniu: umarli i żywi otrzymają ciało duchowe i nieśmiertelne i w pełni na zawsze połączą się z Panem.

XII. Interpretacja Pawłowej wypowiedzi eita tó télos w 1 Kor 15,24

1. Kres rozwoju ludzkości i ostateczny tryumf nad śmiercią

Wypowiedź eita tó télos stanowi fragment perkopy 1 Kor 15,22—26: „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak samo też w Chrystusie wszyscy zostaną ożywieni. A każdy w swoim porządku — en tō idiō tágmati (według właściwego mu stop-

²¹ Formułę tę przejęły starożytnie symbole wiary.

nia, rangi); pierwociny — Chrystus, następnie (épeita) ci, którzy są Chrystusowi, w czasie przyjścia Jego. Potem koniec (eita tò télos): kiedy odda Królestwo Bogu i Ojcu, zniszczywszy wszelkie panowanie i wszelką władzę i moc. Bo trzeba, aby On panował, dopóki nie rzuci wszystkich swoich nieprzyjaciół pod stopy swoje. Jako ostatni wróg unicestwiona jest śmierć”.

W 1 Kor 15,1—20 mówił apostoł o zmartwychwstaniu Chrystusa, które zakłada i warunkuje zmartwychwstanie nasze. Chrystus zmartwychwstały stanowi pierwociny (áparchē) tych, którzy zasnęli (w. 20). Rację tego widzi Paweł w naszym zjednoczeniu z Chrystusem: „i jak w Adamie wszyscy umierają, tak samo i w Chrystusie wszyscy zostaną ożywieni” (w. 22). Apostoł mówi tu tylko o sprawiedliwych. Trudno sobie nawet wyobrazić, aby wśród ożywionych w Chrystusie mogli się znaleźć i ci, którzy zostaną potępieni. Zmartwychwstaną ci, którzy są Chrystusowi. „A każdy w swoim porządku (en tō idīō tágmati): pierwociny — Chrystus, następnie ci, którzy są Chrystusowi w czasie przyjścia Jego”

Wyraz tágma oznaczał pierwotnie (od IV w. przed Chr.) oddział wojska (Ksenofont, Polibiusz i i.); często jednak określano nim też jakąkolwiek grupę. Tłumacze LXX posłużyli się tym terminem (ok. 20 razy) w sensie pochodnym od „sztabu”, skupiającego grupy żołnierzy, czasem w znaczeniu „piechota”; inni tłumacze greccy St T użyli tego terminu na określenie szeregu, rzędu. W I w. wyraz tágma oznaczał w ogóle „to, co jest uporządkowane”, co zostało doprowadzone do porządku, a więc czasem i „zarządzenie”, „rozkaz”, „konstytucję”. Z przyjętego powszechnie znaczenia „grupa”, „oddział” wyłoniło się łatwo znaczenie „ranga” lub „miejsce” jednostki w grupie, oddziale (Epikur).

E. B. Allo¹ w swoim komentarzu na 1 Kor przyjmuje w naszym wypadku ten właśnie sens: „A każdy (zostanie ożywiony) według właściwej mu rangi, stopnia: pierwociny — Chrystus, następnie ci, którzy są Chrystusowi” (w. 23). Interpretacja ta

¹ E. B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens (Études Bibliques)*, Paris² 1934, 407.441.

usuwa definitywnie trudność, jaka mogłaby powstać przez przyjęcie znaczenia grupa, szereg, rząd. Chrystus bowiem nie reprezentuje tu żadnej grupy; zmartwychwstał sam, zmartwychwstanie Jego było czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym.

Następnie zmartwychwstaną ci którzy są Chrystusowi w czasie przyjścia Jego, według właściwej im rangi. F. Guth-jahr i i. przypuszczają, że różna ranga zmartwychwstania zależna będzie od zasług każdego człowieka. Th. Calmes sądzi, że najpierw zmartwychwstaną męczennicy. Wydaje się jednak, że termin *tágma* określa tu tylko dwa stopnie, dwie rangi zmartwychwstania: Chrystusa i wszystkich wiernych (tych, którzy są Chrystusowi).

A potem koniec — *eita tò télos* (w. 24). Przysłówek *eita*, użyty przez Pawła 6 razy (w tym raz w Hebr), podobnie jak *épeita*, którym apostoł posłużył się 12 razy (w tym 2 razy w Hebr), nie zawsze oznacza następstwo czasowe oddzielanych nim rzeczy czy wydarzeń. Może również określać stopień godności (jak np. 1 Kor 12,28), a nawet, jak to ma miejsce i w naszym wypadku, po prostu dalszy ciąg opowiadania (wylizania), tzn. „potem”, „wreszcie”, co może nastąpić bezpośrednio po wymienionym uprzednio fakcie zmartwychwstania wiernych.

Wyraz *télos* spotykamy u Pawła 19 razy (w tym 5 w Hebr), w pozostałych zaś księgach N T — 22 razy, przeważnie w znaczeniu „koniec” 1 raz „cel” (1 Tym 1,5) i 2 razy „cło” (Rzym 13,7; Mt 17,25)². *Télos* jako „koniec” oznacza nie tylko kres istnienia jakiejś rzeczy, ale również ostatnią, szczytową fazę jej rozwoju (np. 1 Kor, 10,11; 2 Kor 3,13; Rzym 10,4)³.

W 1 Kor 15,24 wyraz *télos* określony został przez najbliższy kontekst: koniec jest równoczesny z oddaniem przez Chrystusa

W LXX *télos* oznacza także „ogon” (Iz 19,15); u Arystotelesa (De gen. an.) — „to, co pozostaje”, a więc „reszta”. Por. E. B. Allo, *Première Épitre aux Corinthiens*, dz. cyt., 442.

³ W tym drugim znaczeniu występuje termin *télos* przede wszystkim u autorów świeckich. Zob. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis² 1931, 1311.

Królestwa Bogu i Ojcu po uprzednim zwycięstwie nad „mocami”. Te „moce” to przeciwstawiające się Królestwu Chrystusa stworzenia duchowe, z którymi wiąże się grzech i śmierć.

W. 25: „Bo trzeba, aby On panował, dopóki nie rzuci wszystkich swoich nieprzyjaciół pod stopy swoje” jest wyjaśnieniem wiersza poprzedniego: panowanie (królowanie) Chrystusa potrzebne jest po to, aby zniszczyć wszystkich wrogów Jego Królestwa. Infinitivus praes. basileúein wskazuje, że chodzi tu nie o początek Królestwa Chrystusa w momencie paruzji i zmartwychwstania wiernych (w takim wypadku apostoł użyłby raczej infin. aor. basileūsai), lecz o jego trwanie poprzez wieki. Paweł mówi niejednokrotnie, że my już obecnie znajdujemy się pod panowaniem Chrystusa Pana (Fil 2,9—11; por. Rzym 14,17—18). To Królestwo mesjaniczne nie ogranicza się do przeszłości. Ono już jest, ale obecnie napotyka na sprzeciw. Zwycięża stopniowo swych nieprzyjaciół i uznane będzie przez wszystkich dopiero wtedy, kiedy zniszczony zostanie ostatni jego wróg.

Królestwo to zakończy się w pewnym sensie w czasie paruzji (1 Kor 15,24,28), tzn. zniknie jego charakterystyczne dla obecnej epoki znamię walki z wrogami — Chrystus przestanie być głową Kościoła wojującego. Ale nie przestanie królować nadal, podobnie jak Ojciec nie zawiesił swego panowania w czasie Królestwa Chrystusa. Od momentu jednak, kiedy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28), nie będzie już żadnej różnicy między panowaniem Chrystusa jako Mesjasza i powszechnym panowaniem Boga. Ojciec i Syn zasiadając na jednym tronie (Apok 22,1,3), sprawować będą razem tę samą władzę.

Stanie się to wtedy, gdy unicestwiony będzie ostatni wróg Królestwa mesjańskiego, tj. śmierć jako ostatni skutek mocy szatana, a więc w momencie zmartwychwstania tych, którzy są Chrystusowi (1 Kor 15,23)⁴.

⁴ Por. E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., 442—445.

I to jest właśnie „koniec” — telos: kres rozwoju ludzkości według zbawczego planu Boga, realizowanego w Starym i Nowym Przymierzu i uwieńczonego w czasie paruzji zmartwychwstaniem — definitywnym zwycięstwem Chrystusa nad śmiercią, jako następstwem grzechu pierworodnego i ostatnim skutkiem mocy szatana — oraz pełną, wieczną chwałą dzieci Bożych.

2. Udział całego stworzenia w chwale synów Bożych

Interpretując wypowiedź Pawła „potem koniec” w 1 Kor 15,24, trudno nie postawić pytania, czy można ów „koniec” odnieść i do świata materialnego, do natury nierozumnej; czy uwieńczenie planu zbawczego Boga w stosunku do ludzi będzie miało jakiś wpływ na całe stworzenie. Pytania te nie są czystą fantazją. Mało, można by nawet znaleźć uzasadnienie dla pozytywnej na nie odpowiedzi. Izajasz 11,6—9 zapowiada obrazowo erę mesjańską, która będzie powrotem pokoju, harmonii w całej naturze, jakie panowały w raju. Teksty Iz 65,17 i 66,22 mówią wyraźnie, że Bóg stworzy nowe niebiosa i nową ziemię. Apokaliptyka żydowska snuje koncepcje o odnowie świata. Do zapowiedzi Iz 65,17 i 66,22 mamy wyraźną aluzję w 2 P 3,13, i to w związku z dniem Pańskim, który nadejdzie jak złodziej (por. 1 Tes 5,2.4). „Wówczas niebiosa z wielkim szumem przeminą, żywioły od razu stopnieją i nie ostoi się ziemia ani dzieła jej” (2 P 3,10). „Otóż my, opierając się na obietnicy Jego (Pan), oczekujemy nowych niebios i ziemi, w których sprawiedliwość zamieszka” (2 P 3,13). Apokalipsa Jana opisuje nowe niebo i nową ziemię (Apok 21,1—5)⁵.

Trudno przypuścić, aby Paweł nie znał tekstów Izajasza i katechezy Piotra i Jana. Listy jego świadczą raczej, że ten problem nie był mu obcy. W liście do Rzymian 8,19—22 mówi

⁵ Nie jest pewne, czy przytoczone wyżej teksty są tylko figurami literackimi, czy też konkretną zapowiedzią stworzenia nowego świata. Por. F. Gryglewicz, *Listy Katolickie* (Pismo św. N. T., 11), Poznań 1959, 305.

wyraźnie: „Stworzenie bowiem z upragnieniem oczekuje objawienia synów Bożych. Znikomości bowiem stworzenie było poddane nie ze swej woli, lecz dla tego, który je poddał w nadziei, że i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych. Bo wiemy, że całe stworzenie wzdycha i rodzi wśród boleści aż do chwili obecnej”

Do Efezjan (1,10) pisze, iż Bóg postanowił, aby z nadejściem pełni czasów odnowić wszystko w Chrystusie — to, co jest na niebie, i to, co na ziemi. Podobnie zwraca się i do Kolosan (3,19—20), oznajmiając im, iż spodobało się Bogu, aby w Chrystusie przebywała wszelka pełność, oraz aby przezeń, tzn. przez krew Krzyża Jego, pojednało się w Nim wszystko, co jest na ziemi czy co jest w niebiesiech.

Z tekstów Pawłowych wynika, że i stworzenie, cały świat odczuje skutki odkupienia i uczestniczyć będzie w jakiś sposób w wolności synów Bożych. Ale w jaki sposób? Czy to będzie fizyczna przemiana materialnego świata, czy też jego unicestwienie i stworzenie nowego, duchowego? Na to pytanie odpowiedzieć nie łatwo.

Nie ulega wątpliwości, że w czasie paruzji, w chwili zmartwychwstania zmarłych i przemienienia żywych, zostanie przywrócona harmonia w całym świecie. Ale to przywrócenie pierwotnej harmonii nie zakłada z koniecznością przemiany materialnego świata i natury nierozumnej, ponieważ nie jest pewne, czy one na skutek grzechu pierworodnego zostały wewnętrznie, istotnie zmienione.

Brak danych, aby odtworzyć w stopniu choćby prawdopodobnym naukę Pawła w tej kwestii. Apostoł stwierdza jedynie łączność moralną całej natury z powołaniem człowieka do zbawienia, ale zajmuje się głównie człowiekiem i nie pod względem naukowym, ale religijnym⁶: mówi o tym, co człowiek od Boga otrzymał i co Bogu jest winien, a przede wszystkim ukazuje jego powołanie do chwały Chrystusowej, której pełnię osiągnie przez zmartwychwstanie w czasie paruzji.

⁶ Por. M. J. Lagrange, *Saint Paul, Épitre aux Romains* (Études Bibliques), Paris 1931, 205 n.

Ta nasza niepewność w tym względzie i okrycie tajemnicą ostatecznego losu materialnego świata, jego „końca” (télos), nie oznacza jednak wcale, że Bóg, nieprzebrany w swej dobroci, nie uczyni czegoś i dla natury nierozumnej i nieożywionej w dniu, kiedy grzech zostanie definitywnie unicestwiony a wraz z nim i niewola skażenia ⁷.

3. Problem dwukrotnego zmartwychwstania i millenaryzmu w nauce Pawła ⁸

Wszystko, co powiedzieliśmy wyżej, odtwarzając eschatologię Pawła, wyklucza myśl o dwukrotnym zmartwychwstaniu zmarłych i o tysiącletnim Królestwie Chrystusa, które miałyby trwać między pierwszym zmartwychwstaniem sprawiedliwych i drugim — reszty ludzi przy końcu świata. Mimo to są autorowie, nieliczni co prawda, którzy widzą w 1 Kor 15,22—26 załączek chiliazmu. Dlatego nie będzie rzeczą zbędną zapoznanie się z problemem millenaryzmu i oceną krytyczną podstaw wiążących go z nauką eschatologiczną Pawła.

a) Millenaryzm, jego źródła i argumenty.

Źródeł millenaryzmu szukać należy w judaizmie: w literaturze apokaliptycznej, głównie z I w. przed i I w. po Chr. Zapowiadano tu, że królestwo mesjańskie, o którym mówi Stary Testament (np. Ps 71/72/5; 88/89/30; Iz 54 n.; 65,17—25, Ez 36—39; Dan 2,24; 7,27), urzeczywistni się pod koniec świata jako wstęp do wiecznej szczęśliwości. Czas jego trwania określano różnie: od lat 40 aż do 365000, wymieniając także cyfrę 1000 ⁹.

⁷ Por. M. E. Boismard, *Le Prologue de Saint Jean* (Lectio Divina, 11), Paris 1953, 141 n.; F. Amiot, *Les idées maitresses de saint Paul*, dz. cyt., 244.

⁸ Por. L. Gry, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris 1904; G. Bardy, *Millénaristes*, Dict. de Théol. Cath. X, 1759—1763; E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., 438—454) Exc. XVIII: *Saint Paul et la „double résurrection corporelle”*; H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich. Eine biblisch — theologische Studie*, Zürich 1955; O. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*

Nie jest wykluczone, że ta judaistyczna koncepcja „królestwa przejściowego” (zwana przez autorów niemieckich Zwischenreich) posłużyła św. Janowi za punkt zaczepienia do określenia przezeń w Apokalipsie 20,1—10 obrazu tysiącletniego panowania męczenników z Chrystusem¹⁰.

Najstarsze dokumenty millenaryzmu chrześcijańskiego u Kerinthosa i w liście Barnaby noszą na sobie widome ślady zależności bezpośredniej od spekulacji judaistycznych. Później dopiero Papiasz, Justyn, Ireneusz, Hipolit, Metodiusz, Kommodian, Wiktoryn i Laktancjusz, a początkowo nawet Augustyn, powoływać się będą na Apokalipsę w swej nauce o tysiącletnim Królestwie Chrystusa, które rozpocznie się na ziemi po zmartwychwstaniu samych tylko męczenników. Pogląd ten jednak nigdy nie był w Kościele powszechny. Nic o nim nie wiedzą albo go zwalczają: Klemens Rzymski, Hermas, Dionizy Aleksandryjski, Cyprian, Orygenes, i Efre. Augustyn zaś, który w początkach sprzyjał chiliazmowi, odrzucił go później dając Apok 20,1—10 interpretację symboliczną; związanie szatana oznacza zwycięstwo nad nim Chrystusa; symboliczne tysiąclecie trwa przez cały okres mesjański aż do końca świata; wypuszczenie szatana jest obrazem końcowych jego ataków; pierwsze zmartwychwstanie odnosi się nie do ciał, lecz do dusz, dopiero drugie będzie wskrzeszeniem cieleśnym; Gog i Magog są symbolami narodów pogańskich (De Civ Dei, 20,7—17; P L 41, 666—683). Ta właśnie interpretacja symboliczna stała się odtąd w Kościele powszechna¹¹.

(Pismo św. N T, 12), Poznań 1959, 322—324 (Exc. X: Tysiącletnie królowanie Chrystusa, Apok 20,3—7).

⁹ Zob. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, dz. cyt., III, 823—830.

¹⁰ Królestwo to jednak, jakie przedstawia w Apokalipsie św. Jan, jest na wskroś duchowe, a więc w istocie swej różne od tego, jakie znamionuje literaturę judaizmu.

¹¹ Kościół nie potępił chiliazmu jako herezji, ale według jedno-myślnej nauki teologów jest on doktryną błędną (doctrina erronea) i nawet w złagodzonej formie jako widzialne przyjście Chrystusa na ziemię (E. de Lacunza, 1801) „tuto do ceri non posse”. (A.A.S., 36 (1944) 212. Por. O. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, dz. cyt., 322 n.

Millenaryzm jednak nie stracił swoich zwolenników po dzień dzisiejszy wśród egzegetów niekatolickich, nie mówiąc już o niektórych sektach, ak np. adwentystów czy „Świadków Jehowy”, które uczyniły zeń punkt centralny swojej nauki. Autorowie ci odróżniają dwie niezgodne ze sobą perspektywy eschatologiczne: jedna ogólna i wolna od chiliazmu, którą widzimy tologiczne: jedna ogólna i wolna od chiliazmu, którą widzimy u synoptyków i w 2P, druga zaś millenarystyczna, zaczerpnięta z judaizmu, którą ukazuje Paweł w 1 Kor, Jan w Apok oraz wymienieni wyżej starożytni pisarze chrześcijańscy.

Idei dwukrotnego zmartwychwstania u Pawła upatrywali ostatnio m. i. P Ewald, F. Godet, C. Toussaint (w katolickim komentarzu: *Épîtres de saint Paul, Leçons d'exégèse*, I, Paris 1910, 415), H. Lietzmann, A. Loisy i A. Schweitzer. Ten ostatni w dziele: *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 94—96 i passim, utrzymuje, iż według Pawła przed zmartwychwstaniem ogólnym dokona się wskrzeszenie sprawiedliwych, aby ci mogli się cieszyć dobrami mesjańskimi razem z ostatnią generacją żyjących „przemienionych” w czasie paruzji. Rozwiązanie takie, zdaniem Schweitzera, obce nauce Jezusa, dał pierwszy Paweł przystosowując do doktryny chrześcijańskiej eschatologię judaistyczną 4 Ezdrasza i Apokalipsy Barucha. Uczynił to właśnie w 1 Kor 15,22—26.

Apostoł wymienia tu rzekomo trzy zmartwychwstania w trzech różnych okresach czasu: pierwsze — to zmartwychwstanie Chrystusa (pierwociny), które już miało miejsce, potem (épeita) tych, którzy są Chrystusowi -w dniu Jego paruzji; a potem (eita, wiążące się z épeita) — reszty ludzi (tò télos). Pierwsze zmartwychwstanie wiernych dzieli od zmartwychwstania Chrystusa pewien okres czasu, wypełniony życiem Kościoła wojującego. Analogiczny okres między zmartwychwstaniem sprawiedliwych i reszty ludzi wypełni królestwo Chrystusa, o którym mowa w Apok 20,1—10. Chrystus w czasie paruzji zstąpi między swych zmartwychwstałych, uchwyci mocno swą władzę królewską, pokona wszystkie przeciwne Mu moce (por. Gog i Magog w Apok 20,8) i w koń-

cu zniszczy definitywnie panowanie śmierci (por. śmierć wrzucana do jeziora ognistego w Apok 20,14), wskrzeszając resztę zmarłych i dokonując ostatecznego sądu.

b) Ocena krytyczna podstaw wiążących Pawła z millenaryzmem.

1° Jedyłą właściwie podstawą millenarystycznej interpretacji 1 Kor 15,22—26 jest rzekomy paralelizm między tym tekstem a Apok 20,1—10. Czy jednak można tu mówić o paralelizmie?

W Apokalipsie zwycięska walka przeciwko mocom, których symbolami są Gog i Magog, odbyć się ma po upływie tysiąca lat (Apok 20,7—9); tymczasem u Pawła cały okres Królestwa Chrystusa, który rzekomo ma nastąpić po paruzji, jest poświęcony walce z wrogami (1 Kor 15,24—25).

Według Apok 20,4—5 w pierwszym zmartwychwstaniu i w królestwie z Chrystusem biorą udział tylko męczennicy; u Pawła zaś — wszyscy, którzy są Chrystusowi. Jan więc interesuje się wyłącznie męczennikami, podczas gdy Paweł mówi o wszystkich zmarłych w Chrystusie a także i o żyjących w dniu przyjścia Pańskiego (1 Kor 15,23.51).

Apokalipsa ukazuje zmartwychwstanie duchowe w ciągu tysiąclecia królestwa Mesjańskiego; Paweł zaś przedstawia zmartwychwstanie ciał w dniu ostatecznym. Apokalipsa daje obraz Kościoła wojującego, zjednoczonego z Kościołem triumfującym w ciągu wieków; Paweł zaś mówi tylko o tym, co stanie się w dniu paruzji, która jest dla niego końcem historii ludzkości i świata, a nie początkiem „królestwa przejściowego” Chrystusa.

Trudno w tej sytuacji mówić o paralelizmie między Apok 20,1—10 i 1 Kor 15,22—26. Pozorne zaś podobieństwo obydwu tekstów nie może w żadnym razie stanowić podstawy, aby w wypowiedzi Pawła zawartej w 1 Kor 15,22—26 upatrywać idei millenaryzmu.

2° Wypowiedź ta, rozpotrywana nawet niezależnie od kontekstu, nie ma nic wspólnego z chiliazmem, jak to mogliśmy

zauważyć przy jej interpretacji podanej wyżej, w p. 1. Jediną niejasność stanowić tu może wyraz *télos*, przyjęty w znaczeniu „reszty” i podsuwający myśl o dwóch zmartwychwstaniach: tych którzy są Chrystusowi (w. 23), a potem reszty innych (w. 24), którzy zbawieni nie będą. Tak właśnie komentowali ten tekst Teofilakt, Kajetan i i., łącząc jednak razem obydwie te fakty wraz z następującym po nich zaraz sądem i nie przewidując między nimi żadnego przejściowego okresu szczęśliwości ziemskiej. I ta jednak niejasność znika zupełnie, jeśli uwzględnimy miejsca paralne (1 Kor 15,50—55 i 1 Tes 4,13—17) oraz całość nauki eschatologicznej Pawła, które definitywnie wykluczają myśl apostoła o millenaryzmie i o dwukrotnym zmartwychwstaniu.

3° Najbliższym miejscem paralelnym, które nie może być tu pominięte, jest perykopa, znajdująca się w tym samym rozdziale, w. 50—55, która tak samo jak i omawiana przez nas (w. 22—26) kończy się unicestwieniem śmierci:

„A to powiadam, bracia, że ciało i krew nie mogą odziedziczyć królestwa Bożego, ani też skazitelność nie odziedziczy nieskazitelności. Oto mówię wam tajemnicę: nie wszyscy zasniemy, ale wszyscy przemienieni będziemy, nagle, w oka mgnieniu, na głos trąby ostatecznej; zabrzmi bowiem trąba i umarli powstaną nieskażeni, a my zostaniemy przemienieni. Trzeba bowiem, aby to, co skazitelne, przyoblekło się w nieskazitelność, i to, co śmiertelne, przyoblekło się w nieśmiertelność. A kiedy to, co skazitelne, przyoblecze się w nieskazitelność, a to, co śmiertelne, przyoblecze się w nieśmiertelność, wówczas wypełni się słowo, które jest napisane: śmierć pochłonięta została w zwycięstwo” (Iz 25,8). „Gdzie jest zwycięstwo twoje, o śmierci? Gdzie jest, o śmierci, twoje żądło?” (Oz 13,14).

Nie ulega żadnej wątpliwości, że opisane tu wskrzeszenie zmarłych i przemienienie żyjących nastąpią nagle, w oka mgnieniu, na głos trąby ostatecznej, a więc w momencie paruzji (por. 1 Tes 4,13—18) i że będzie to definitywny triumf Chrystusa nad śmiercią, ostatnim Jego wrogiem (1 Kor 15,26).

Nie ma tu nigdzie miejsca na tysiącletnie ziemskie królestwo Chrystusa.

Wykluczona też jest idea dwukrotnego zmartwychwstania. Pochłonięcie śmierci w zwycięstwie (w. 55) jest paralelą télos (w. 24). Otóż trudno sobie wyobrazić, aby tu mogła być mowa o zmartwychwstaniu grzeszników i niewiernych, a więc potępionych, skazanych na wieczną śmierć. Myśl taką wyklucza radosny ton całej perykopy i dwukrotne podkreślenie nieskazitelnności i nieśmiertelności oraz zwycięstwa nad śmiercią. Poza tym trzeba pamiętać, że Paweł nigdzie w swych listach nie mówi o zmartwychwstaniu potępionych. Widać w tym wyraźną zależność apostoła od Starego Testamentu, który zmartwychwstanie ukazywał głównie jako nagrodę dla sprawiedliwych.

4° Wszelkie wreszcie próby łączenia Pawła z millenaryzmem przekreśla ostatecznie znany tekst eschatologiczny 1 Tes 4,13—17. To prawda, że napisał go apostoł na 6 lat przed 1 Kor, ale nie ma żadnej racji, aby przypuszczać, że w tym czasie zmienił Paweł swoje poglądy w nauce o rzeczach ostatecznych. Apostoł uspokaja Tessaloniczan, że los ich zmarłych będzie gorszy od pozostałych przy życiu w chwili paruzji: „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo (wierzyć trzeba), że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z Nim. A powiadamy wam to jako słowo Pańskie, że my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjście Pańskie (eis tèn parousian toū Kyriou), nie wyprzedzimy tych, którzy zasnęli. Albowiem sam Pan na dany znak, na głos Archanioła i na dźwięk trąby Bożej (por. 1 Kor 15,52) zstąpi z nieba i zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem, my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy, razem z nimi zostaniemy porwani na obłoki na spotkanie Pana w przestworzach i tak zawsze z Panem będziemy” w. 14—17).

Paweł mówi tu wyraźnie o paruzji. Opisane wydarzenia, tworzące scenariusz paruzji, dokonują się w tym samym prawie czasie. Zstępujący z nieba Chrystus ukaże się w orszaku świętych: zmarłych, którzy powstaną pierwsi, i żyjących, któ-

rzy zostaną porwani na obłoki na spotkanie Pana. Jest jasne, że ci pozostali przy życiu w czasie paruzji będą przemienieni (por. 1 Kor 15,51.52), skoro tak samo jak zmartwychwstali mogą lecieć razem z nimi w przestworza. Ten triumfalny, radosny orszak paruzyjny nie zstępuje na ziemię, aby tu zażywać z Chrystusem doczesnej szczęśliwości, lecz kieruje się w niebo: „i tak zawsze z Panem będziemy” (w. 17). W świetle tego tekstu wykluczona jest jakakolwiek możliwość łączenia Pawła z millenaryzmem, jak również przypisywanie mu myśli o dwukrotnym zmartwychwstaniu.

Wszystko odbywa się tu błyskawicznie, że z niepokojem można zapytać, gdzie, kiedy i w jaki sposób odbędzie się sąd ostateczny. I on dokona się w czasie paruzji. Dzień Pański przyjdzie niespodzianie jak złodziej w nocy i wtedy na niesprawiedliwych spadnie zatracenie tak nagle, jak bóle na niewiastę brzemienną i nie ujdą (1 Tes 5,2—3). Sprawidliwą bowiem u Boga jest rzeczą, aby tym, co uciskają, odplacić uciskiem, gdy zjawi się z nieba Pan Jezus z aniołami swej potęgi, w płomieniu ognistym, i wymierzać pocznie zapłatę tym, którzy Boga nie znają i nie są posłuszni Ewangelii Pana naszego Jezusa. Ci poniosą karę zatracenia wiecznego z dala od oblicza Pana i chwały Jego potęgi, kiedy przyjdzie, aby być uwielbionym wśród świętych swoich (2 Tes 1,6—10). W owym dniu odda Bóg każdemu według uczynków jego (Rzym 2,5—11), sądząc tajemnice ludzkie (Rzym 2,16).

I sąd ostateczny, podobnie jak przyjście Pana oraz wskrzeszenie zmarłych i przemienienie żyjących, dokona się w jednej chwili. Objawia się nagle, jak w świetle błyskawicy, wszystkie tajemnice sumień ludzkich i zapadnie definitywny wyrok. Sędziego przy udziale świętych (por. 1 Kor 6,2). Jeden jest dzień sądu dla wszystkich, który odbędzie się w „dniu Pańskim”, tj. w czasie paruzji. Będzie on chwałą dla sprawiedliwych, a wieczną zagładą dla bezbożnych. Taka jest wyraźna i nie nasuwająca żadnych wątpliwości nauka Pawła, której wypowiedź w 1 Kor 15,22—26 nie tylko nie podważa, ale ją raczej potwierdza.

XIII. Eschatologia indywidualna św. Pawła

W odróżnieniu od przedstawionej wyżej eschatologii generalnej, dotyczącej wszystkich ludzi, eschatologia indywidualna zajmuje się określeniem, czym jest w oczach Pawła śmierć fizyczna poszczególnego człowieka i jaki jest jego los w okresie między śmiercią a zmartwychwstaniem.

1. Czym jest śmierć fizyczna w oczach Pawła?

a) Śmierć — snem w Chrystusie. W 1 Tes 4, 13—15 pisze apostoł: „A nie chcemy bracia, pozostawiać was w niewiedzy co do tych, którzy zasnęli, abyście się nie smucili, jak inni, którzy nadziei nie mają. Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo (wierzyć trzeba, że) Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z nim. A powiadamy wam to jako słowo Pańskie, że my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjscie Pańskie, nie uprzedzimy tych, którzy zasnęli”. Tessaloniczanie niepokoiłi się losem swoich zmarłych, sądząc, że w dniu przyjscia Pańskiego będą oni w gorszej sytuacji niż pozostali przy życiu. Apostoł, będąc w Tessalonice, podał widocznie tylko ogólną naukę o paruzji i dlatego teraz pragnie ją uzupełnić i jednocześnie strapionych pocieszyć. Oświadcza więc, powołując się nadto na słowo Pańskie, że paruzja będzie triumfem wszystkich wiernych, że zmarli powstaną pierwsi (4, 15—17) i najważniejsze — że wszyscy, którzy są zjednoczeni z Chrystusem, bądź żywi, bądź umarli, będą zawsze z Panem (4,17; 5,10). To jest myśl główna całej perykopy 1 Tes 4,13—5,11, której fragment stanowi przytoczony wyżej tekst 4,13—15.

Apostoł określa zmarłych tak, jak określał ich St T (zob. wyżej, X, 2): to są ci, którzy zasnęli. Wyraża się w tym wiara w zmartwychwstanie i w życie wieczne. Tessaloniczanie nie mają powodów do niepokoju o swoich zmarłych. Różnią się przecież od tych, którzy nadziei nie mają (hoi mē échontes

elpida). Nadzieja (elpis) to nie tylko wiara w nieśmiertelność, czy nawet w zmartwychwstanie; jej przedmiotem jest paruzja Chrystusa, jak na to wskazuje najbliższy kontekst (4,14—18) i myśl główna całej perykopy. W tej paruzji wezmą udział i ci, którzy zasnęli w Chrystusie. Nie może być inaczej. „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, to tak samo wierzyć trzeba, że Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z nim” (4,14). Mało, ci którzy zasnęli, nie będą w gorszej sytuacji od pozostałych przy życiu (4,15), przeciwnie — zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi (4,16).

Problem śmierci postawiony tu jest wyraźnie w perspektywie paruzji — radości i chwały. Paruzja bowiem stała w centrum nauczania i życia pierwszych chrześcijan, w tym również i nauczania Pawła. Oczekiwano z utęsknieniem chwalebego przyjścia Pana. I Paweł pragnął paruzji i to rychłej paruzji, nie wykluczając, że nastąpić ona może jeszcze za jego życia. Śmierć więc w początkach pracy dydaktycznej Pawła jest zagadnieniem drugorzędym. Apostoł nie zajmuje się jeszcze stanem przejściowym między śmiercią człowieka a zmartwychwstaniem.

Interesuje go bardziej, w jaki sposób wezmą udział w paruzji ci, którzy pozostaną przy życiu. W 1 Kor 15,51 nn. mówi o ich przemienieniu: „to, co skazitelne musi przyoblec się w nieskazitelność” (1 Kor 15,53). W tym samym rozdziale 15 (1 Kor) pojawia się także i śmierć. I tym razem również w perspektywie paruzji. Apostoł przedstawia tu ostateczny triumf Chrystusa nad wszystkimi wrogami Jego królestwa, z których ostatnim jest właśnie śmierć (1 Kor 15,24—26.55), najbardziej widoczne następstwo grzechu. Nastąpi to nagle, w oka mgnieniu, kiedy zabrzmi trąba i umarli powstaną nieskażeni a żywi przemienieni zostaną, przyoblekając się w nieskazitelność i nieśmiertelność (1 Kor 15,52—55). A więc i śmierć, która tak dotkliwie odczuwana jest przez człowieka, traci swą moc. Wiara w Chrystusa odbiera jej tragizm, a w serce człowieka w miejsce rozpaczy wprowadza radosną nadzieję.

Św. Paweł uczy o tym nie tylko wtedy, gdy mówi o śmierci w kontekście paruzji. Śmierć człowieka w każdym czasie nie

tylko nie przerywa naszego zjednoczenia z Chrystusem — a to jest sens główny życia chrześcijanina — ale je ułatwia, potęguje.

b) Śmierć — zyskiem. W 2 Kor pisze, że choć człowiek zewnętrzny niszczeje, tzn. ciało nasze zamiera, to jednak człowiek wewnętrzny, tzn. dusza, w której mieszka Bóg, odnawia się z każdym dniem, Obecne utrapienia nasze są niczym w porównaniu z chwałą wieczną, do której nas przygotowują. Jesteśmy bowiem zapatrzeni nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. Wiemy, że choć ciało nasze — ziemskie nasze mieszkanie się rozsypie, mamy wieczny przybytek w niebie: ciało zmartwychwstałe — chwalebne (4,16—5,1). „W obecnym wzdychamy, pragnąc abyśmy byli przyobleczeni w mieszkanie nasze, które jest z nieba, jeśli tylko przyobleczeni, a nie nadzy znaleźni będziemy. Póki bowiem przebywamy w tym przybytku, utrapieni wzdychamy, bo nie chcemy, aby go z nas zwleczono, ale przyobleczono w nowy, aby to, co śmiertelne pochłonięte zostało przez życie” (5,2—4). Paweł pragnie znaleźć się wśród tych, którzy doczekają paruzji, kiedy to ciało ziemskie zastąpione zostanie ciałem duchowym (1 Kor 15,44.53.54), kiedy zjednoczenie z Chrystusem osiągnie swą pełnię. Ale apostoł nie wie, czy doczeka paruzji. Jeśli nie doczeka, to stając przed wyborem: życie, czy śmierć, wybiera śmierć. „Zawsze przeto pełni jesteśmy nadziei, wiedząc, że póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od Pana, bo chodzimy w wierze, a nie w widzeniu. Ufamy jednak i wolimy raczej wyjść z tego ciała i przebywać u Pana” (2 Kor 5,6—8). Apostoł wybiera śmierć, ponieważ ona umożliwi pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem, ale i ten wybór oddaje w ręce Boga: „I dlatego zarówno gdy pozostajemy w ciele jak i gdy się z nim rozstajemy, pragniemy podobać się Panu” (2 Kor 5,9).

Ten sam pogodny spokój w obliczu śmierci emanuje ze słów apostoła skierowanych do Rzymian: „Nikt bowiem z nas dla siebie nie żyje i nikt dla siebie nie umiera. Bo jeśli żyjemy, dla Pana żyjemy, jeśli zaś umieramy, dla Pana umieramy. Czy więc żyjemy, czy też umieramy, Pańscy jesteśmy. Na to

bowiem Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby panował nad umarłymi i żyjącymi” (Rzym 14,7—9).

W czasie pierwszego więzienia, stojąc wobec męczeńskiej śmierci, pisze Paweł do Filipian: „Dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć zyskiem. Ale gdyby życie w ciele miało umożliwić mi owocną pracę, to nie wiem, co obrać. Z dwóch stron jestem ściśniony: pragnę rozstać się z tym życiem; być z Chrystusem, bo to daleko lepsze, ale i pozostać w ciele, bo to potrzebniejsze dla was” (1,21—24). Nie ulega wątpliwości, że śmierć dla Pawła oznacza pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem, przejście od obcowania z Nim przez wiarę do oglądania Go twarzą w twarz (2 Kor 5,7; 1 Kor 13,12). Dla kontynuowania owocnej pracy apostołskiej Paweł godzi się pozostać przy życiu i być z dala od Pana, ale pragnie gorąco połączyć się z Nim pełniej przez śmierć.

Śmierć więc dla Pawła, zarówno wtedy, gdy apostoł mówi o niej w związku z paruzją (1 Tes, 1 Kor), jak i tam, gdzie liczy się z nią przed przyjściem Pana (2 Kor, Rzym, Fil), nie posiada w sobie nic z tragizmu. Przeciwnie, jest zyskiem, ponieważ w jednym i w drugim wypadku umożliwia nam zjednoczenie z Chrystusem już nie przez wiarę, jak tu na ziemi, ale przez oglądanie Go bezpośrednio, z tą tylko różnicą, że w pierwszym wypadku — po zmartwychwstaniu ciał zjednoczenie to osiągnie swą pełnię.

2. Okres przejściowy między śmiercią człowieka a zmartwychwstaniem

O. Cullmann sądzi, że człowiek po śmierci, oczekując zmartwychwstania ciał, trwa w pewnego rodzaju śnie, w którym łączność z Chrystusem zapewnia Duch św., mieszkający w tych, którzy umarli w Panu¹. Wydaje się jednak, że stanowisko takie jest niezgodne z nauką Pawła.

Z 2 Kor 5,6—8 i Fil 1,23 wynika jasno, że chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem zaraz po śmierci. To zjednoczenie

¹ Zob. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou resurrection des morts?*, Delachaux 1956, 74—76.

jest również wyraźnie określone jako przejście od obcowania z Chrystusem przez wiarę do oglądania Go twarzą w twarz. Ale ta nagroda w postaci wiecznej szczęśliwości, przyznana człowiekowi bezpośrednio po śmierci, zakłada istnienie jakiegoś sądu odrębnego od tego, jaki nastąpi przy końcu świata. Wyłania się więc z konieczności problem „sądu szczegółowego” i związany z nim pośrednio problem czyśćca w nauce Pawła.

a) **Problem sądu szczegółowego.** Nie ulega wątpliwości, że według Pawła chrześcijanin może uzyskać bezpośrednio po śmierci szczęśliwość wieczną, tj. oglądać Chrystusa twarzą w twarz. Ta pewność połączenia się z Chrystusem zaraz po śmierci zrodziła się u Pawła, zdaniem D. Mollata, nie z rozważania losu zmarłych w okresie wyprzedzającym paruzję, lecz z doświadczenia religijnego, z pragnienia nierozzerwalnej łączności z Chrystusem. W myśli Pawła widać dwa aspekty, które mieszają się zawsze i krzyżują: jeden — to pewność mistyczna aktualnego osiągnięcia celu dzięki Duchowi św. (2 Kor 5,5), dokonanego już sądu, posiadania Chrystusa, a drugi — to nadzieja eschatologiczna przyjścia Pana w chwale i połączenia się z Nim wszystkich chrześcijan. Na tej podstawie, utrzymuje D. Mollat, można dopiero konstruować naukę o sądzie szczegółowym, która u Pawła ukazuje się tylko pośrednio w przeżyciu mistycznym zjednoczenia z Chrystusem².

Stanowisko to jednak wydaje się niemożliwe do przyjęcia. Zupełnie bowiem dowolne jest stwierdzenie Mollata, że apostoł doszedł do pewności zjednoczenia z Chrystusem bezpośrednio po śmierci nie drogą zastanawiania się nad losem zmarłych w okresie wyprzedzającym paruzję, lecz na podstawie doświadczenia religijnego, mistycznego przeżycia.

Wiemy na pewno, że judaizm, współczesny Pawłowi, znał ideę kary i nagrody człowieka zaraz po jego śmierci, o czym mówiliśmy uprzednio³. 4 Mach., XII, 17; XVIII, 23 (przełom

² D. Mollat, *Jugement dans le N. T.*, DBS IV, 1373 n.

³ Por. wyżej X, 3.

ery dawnej i naszej) umieszcza sprawiedliwych bezpośrednio po ich śmierci u Abrahama. Z tą samą ideą spotykamy się również i w przypowieści Chrystusa o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19—31): Łazarz po śmierci, przeniesiony przez aniołów na łono Abrahama doznaje pociechy (w. 25), a bogacz cierpi męki w ogniu piekielnym (w. 23 n.). Nie wolno też zapomnieć o słowach Zbawiciela do wiszącego z Nim na Golgocie łotra, który się kajał: „Zaprawdę mówię ci: dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23,43). Czyż można przypuścić, aby apostoł o tym nie wiedział, aby nie znał pojęć współczesnych mu Żydów o sądzie, o nagrodzie i karze zaraz po śmierci człowieka? Wszystko, co wiemy o Pawle, wyraźnie temu zaprzecza. Pewność więc Pawła co do połączenia się z Chrystusem zaraz po śmierci oraz związana z nią idea sądu, odrębnego od sądu ostatecznego, nie musiały się zrodzić z mistycznego przeżycia apostoła, jak to utrzymuje D. Mollat, lecz są one wyrazem wiary współczesnych mu Żydów, wiary pierwszych chrześcijan, potwierdzonej nauczaniem Chrystusa, wiary, której świadectwo dał i Paweł w swych listach.

Widzimy to już w 1 i 2 Tes, gdzie mówi o paruzji i sądzie w dniu Pańskim. Sąd ten publiczny, powszechny, o jakim pisze apostoł, wyprzedzić musiał sąd inny, określający los wybranych i potępionych. Wierni, zarówno zmartwychwstali w chwale, jak i żywi, którzy przemienieni zostaną, ukazują się w orszaku Chrystusa razem z aniołami i świętymi (1 Tes 4,14.17; 2 Tes 1,5—10) i tym nie grozi publiczny wyrok potępienia. Spadnie on tylko na tych, którzy nie znają Boga, którzy nie są posłuszni Ewangelii, którzy nie uwierzyli prawdzie, lecz upodobali sobie w nieprawości (2 Tes 1,8 n.; 2,10—12), którzy nie zmartwychwstaną na podobieństwo chwalebnego zmartwychwstania Chrystusa, ani też nie zostaną przemienieni, jeśli doczekają paruzji. Wszystko to zakłada, że przedtem odbyć się już musiał sąd inny, który teologia dzisiejsza nazywa sądem szczegółowym⁴.

⁴ Tak też sądzi i L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, dz. cyt., 46.

Świadczą o tym także omawiane już wyżej teksty: 2 Kor 5,6—8 i Fil 1,23, w których śmierć ukazuje się wyraźnie jako coś lepszego od życia na ziemi, jako zysk — dlatego, że po niej bezpośrednio następuje pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem. Ale to zjednoczenie z Chrystusem suponuje uprzedni sąd. Czy tę supozycję wolno przypisać Pawłowi? Wydaje się, że tak. Przemawiają za tym współczesne apostołowi i znane mu koncepcje judaizmu o sądzie szczegółowym, które nadto Chrystus Pan w swoim nauczaniu zdaje się potwierdzać (Łk 16,22 nn.; 22,43; Mt 25,1 nn., 14 nn.; Łk 19,12 nn)⁵.

Apostoł gotując się do przelania krwi i czując, że czas jego odejścia ze świata się zbliża, pisze w 2 Tym 4,7—8: „toczyłem dobry bój, zawodu dokonałem, wiary dochowałem. Na ostatek odłożony jest dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi wręczy Pan w ów dzień, On — sędzia sprawiedliwy, a nie tylko mnie, ale i wszystkim tym, którzy z miłością oczekują przejścia Jego”. Wieniec sprawiedliwości otrzyma apostoł w dniu paruzji, ale wieniec ten jest przygotowany, od jakiego momentu odłożony? Narzuca się tu po prostu myśl o sądzie szczegółowym. Apostoł mówi wyraźnie o sądzie ostatecznym, ale suponuje i inny, który tamten wyprzedza.

Wszystkie podane wyżej teksty nie mówią wprawdzie bezpośrednio o sądzie szczegółowym; stanowią jednak poważną podstawę, aby dojść do wniosku, że apostoł ideę takiego sądu znał i że znajomość jej zakładał u czytelników jego listów.

Nota

Niektórzy, jak E. B. Alle i F. Amiot próbują wykazać, że Paweł mówi o sądzie szczegółowym w 2 Kor 5,10: „Wszyscy bowiem ukazać się musimy przed trybunałem Chrystusowym, tak iż każdy odniesie to, co sam ze siebie uczynił: bądź dobro, bądź zło”⁶. Nie wydaje się jednak, aby taka interpretacja była

⁵ Por. J. — B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de J. C.*, Biblica 13 (1932) 133 n.; J. Bonsirven, *Judaïsme*, DBS IV, 1229 n.

⁶ Por. E.-B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, (Études Bibliques) Paris² 1937, 133. To samo znaczenie trybunału widzi w Rzym

przekonująca. Kontekst bliższy nie podsuwa jej jako jedynej, a dalszy — uwzględniający całość nauki Pawła wskazuje raczej, że i tutaj mowa jest o sądzie ostatecznym.

b) **Problem czyścica.** Daremnie szukalibyśmy u Pawła jakiejś wyraźnej wzmianki o czyścicu. Z tego jednak nie wynika, że idea czyścica była apostołowi nieznaną. Przeciwnie, skoro Paweł jest przekonany, że los człowieka rozstrzyga się bezpośrednio po śmierci (2 Kor 5,6—8; Fil 1,23) i to zgodnie ze sprawiedliwością Boga, to staje się jasne, że dla tych dusz sprawiedliwych, które mają na sobie lekkie 'zmary grzechowe, musi być jakieś miejsce ich oczyszczenia, zanim na zawsze połączą się z Panem. Sąd taki potwierdza nadto 2 Mach 12,43—46 i wiara współczesnego Pawłowi judaizmu.

W czasach Machabejskich Juda posyła do Jerozolimy nazajutrz po bitwie 12 tysięcy drachm na ofiarę przebłagalną za tych, którzy pobożnie zasnęli, aby od grzechów byli uwolnieni (2 Mach 4,43.46). Nie ulega więc wątpliwości, że ci, którzy pobożnie zasnęli, znajdują się w jakimś miejscu; — stanie przejściowym, w którym muszą się oczyścić z grzechów i że w tym oczyszczeniu mogą być wspomagani ofiarą i modlitwą żyjących. Miejsce to nazywa dzisiejsza teologia czyścicem.

Z ideą przejściowej kary po śmierci człowieka spotykamy się także w judaizmie współczesnym Pawłowi. Szkoła Szamajja odróżniała trzy kategorie sądu: 1) na życie wieczne dla sprawiedliwych, 2) na hańbę wieczną dla bezbożnych i 3) na oczyszczenie dla tych, którzy nie są ani w pełni sprawiedliwi, ani całkiem bezbożni. Ci ostatni wstępują na pewien czas do Gehenny, aby się oczyścić „jak przez ogień”, potem opuszczają miejsce kary, według tego, co powiedziane (Zach 13,9): „Wprowadzę tę trzecią grupę do ognia i oczyszczę ją, jak oczyszcza się srebro i wypróbuje ją, jak próbuje się złoto. Ona wzywać będzie imienia mego i ja będę dla niej Bogiem” (Tos. Sanhedrin. XIII, 3)⁷.

14.10. F. A miot, *Les idées maîtresses de Saint Paul* (dz. cyt., 213 n., mówi, że słowa te przynajmniej pośrednio stwierdzają istnienie sądu szczegółowego.

⁷ Por. J. Bonsirven, *Judaïsme*, DBS, 1270.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, można przystąpić do interpretacji tekstu 1 Kor 3,10—15, który przytacza się jako dowód pośredniej przynajmniej nauki Pawła o czyścju.

Apostoł zaniepokojony rozłamem, jaki nastąpił w gminie korynckiej (1 Kor 1,10—12), przypomina wiernym jedność Kościoła (1 Kor 1,13), potępia mądrość tego świata, przeciwstawiając jej moc i mądrość Bożą, ukazywaną im w Chrystusowym krzyżu (1 Kor 1,17—2,13). Zazdrość i niezgoda, wyrażająca się w rozłamie gminy, są następstwem „cielesności” wiernych, ich myślenia na sposób przyrodzony (1 Kor 2,14—3,4). Po tych uwagach ogólnych przystępuje Paweł do konkretnego, ograniczając się do rozłamu, spowodowanego różnicą w metodzie głoszenia ewangelii przez niego i Apollosa. Przy tej okazji wyjaśnia, czym jest właściwie praca apostołska. Otóż jest ona tylko służbą. Apollos i Paweł są jeno sługami, którym Pan powierzył do spełnienia pewne konkretne zadania w swym dziele. Ale ani jeden ani drugi nie mogliby nic uczynić bez Boga, który jest pierwszą przyczyną wszelkiego życia i wzrostu (1 Kor 3,4—7). Są jednak współpracownikami (synergoi) Boga, a wierni — rolą i budowaniem Bożym (1 Kor 3,9).

Apostoł, mieszczanin, zatrzymuje się przy bliższej mu metaforze budowy. Jako doświadczony budowniczy, według łaski Bożej, którą otrzymał, założył fundament. Z pokorą wyznaje, że więcej nie uczynił. Zakłada, że inni będą budować dalej i nie wyklucza, że mogą dzieło udoskonalić. Przestrzega jednak, że struktura dalszej budowy liczyć się musi z tym fundamentem, jaki on położył (w. 10). Tym fundamentem jest Jezus Chrystus. Fundamentu tego zmienić nikomu nie wolno (w. 11).

I dalej pisze tak: „A jeśli kto na tym fundamencie wznosi budowę ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z siana, słomy, praca każdego na jaw wyjdzie: albowiem dzień (Pański) ujawni, gdyż w ogniu się objawi i dzieło każdego, jakie jest, ogień wypróbuje. Jeśli czyje dzieło, które wznosił, ostoi się, otrzyma zapłatę. A czyje dzieło spłonie, ten szkodę poniesie, ale sam będzie zbawiony, tak jednak, jakby przez ogień” (w. 12—15).

Paweł więc suponuje, że na fundamencie, jaki położył, można wznieść budowlę: wspaniałą, solidną (ze złota, srebra i drogich kamieni) oraz kruchą (z drzewa, siana i słomy).

Odpowiedzialność za tę pracę — ogromna. Dzieło każdego wyprobuje ogień w dniu Pańskim, niszcząc to, co trwałością i szlachetnością nie harmonizowało z fundamentem — z Chrystusem. Sam jednak budowniczy zbawiony będzie, ale przedtem poniesie karę czasową „jakoby przez ogień”. Obraz ognia zaczerpnął Paweł z tradycji apokaliptycznej, posługując się nim tutaj przynajmniej jako symbolem.

„Dzień” — *hē hēméra* — to dzień Pański. Termin ten jest od czasów Amona (5,18—20; 8,2—3) w S.T. i w judaizmie późniejszym terminem technicznym na oznaczenie przyjścia, nawiedzenia Jahwy lub Mesjasza i to głównie w odniesieniu do czasów ostatecznych. Widać to szczególnie wyraźnie u Daniela (7,13—28 i 12,1—3), a przede wszystkim w apokaliptyce żydowskiej. W tym sensie przyjął ten termin (dzień Pański, on dzień, dzień) Chrystus Pan i pisarze N. T. Najczęściej posługuje się nim Paweł i to we wszystkich swoich listach. Dzień Pański dla Pawła — to zawsze dzień Chrystusa, niezależnie od tego, czy apostoł użyje formuły długiej: „dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,8), względnie „dzień naszego Pana Jezusa” (2 Kor 1,14), albo „dzień Chrystusa” (Fil 1,6.10; 2,16), czy „dzień Pański” (1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2; 1 Kor 5,5), czy tylko „dzień” (1 Tes 5,4; 1 Kor 3,13; por. Rzym 2,16). Oznacza on dzień sądu nad niewiernymi i nad wierzącymi (1 Kor 1,8; Fil 1,6.10), dzień przyjścia Chrystusa pod koniec świata (1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2), dzień gniewu dla bezbożnych a chwały dla sprawiedliwych⁸. W tym też znaczeniu użył go Paweł w 1 Kor 3,13. Tak sądzi większość egzegetów dawnych i współczesnych.

Nieliczni tylko są innego zdania: św. Augustyn rozumie przez „dzień” dni utrapienia; Kajetan — dzień śmierci; Grotius — dzień bliżej nieokreślony; Erazm — jasne światło Ewangelii; J. B. Lightfoot — zburzenie Jerozolimy.

⁸ Zob. wyżej, II, 4.

E. B. Allo utrzymuje, że apostoł mógł tutaj posłużyć się terminem „dzień Pański” na oznaczenie sądu w sensie bardziej ogólnym. Chrystus bowiem wykonuje swój sąd w różnej formie. Główna — to niewątpliwie — sąd ostateczny w dniu paruzji, ale sam Pan Jezus mówiąc o „jednym z dni Syna Człowieczego” (Łk 17,32), wskazał, że może być więcej tych dni, w których okaże światu swoją moc. Za św. Tomaszem upatruje więc w naszym wierszu trojakię znaczenie dnia Pańskiego: 1) sąd ostateczny, 2) sąd szczegółowy po śmierci i 3) sądy w czasie życia człowieka na ziemi⁹.

Nie wydaje się jednak, aby taka była tutaj myśl Pawła. Dzień Pański bowiem oznacza zawsze w listach apostoła paruzję Chrystusa i sąd ostateczny. I nie ma potrzeby, aby w naszym tekście znaczenie to zmieniać. Paweł nie wiedział, kiedy dzień Pański przyjdzie, ale pragnął paruzji gorąco i nie wykluczał, że może ona nastąpić jeszcze za jego życia. Mógł więc spokojnie i taką ewentualność uwzględnić. W dniu paruzji stanie również problem oczyszczenia tych, którzy posiadają lekkie winy, zanim na zawsze połączą się z Panem. I apostoł o tym właśnie mówi w naszym tekście.

Wyrażona jest w nim jasno idea kary przejściowej, idea oczyszczenia tych, którzy na potępienie nie zasłużyli. I z tego powodu tekst ten posiada znaczenie szczególne. Apostoł łączy tutaj tę karę przejściową z paruzją, licząc się z możliwością, że jej doczeka. Z tego jednak nie wynika, że według nauki Pawła to oczyszczenie może mieć miejsce wyłącznie w dniu Pańskim. Przekonanie apostoła o możliwości oglądania Chrystusa zaraz po śmierci (2 Kor 5,6—8; Fil 1,23) suponuje to oczyszczenie i przed paruzją. Interpretacja więc nasza 1 Kor 3,12—15 nie umniejsza wcale znaczenia tego tekstu dla odtworzenia nauki Pawła o karze przejściowej dla sprawiedliwych, którą my dzisiaj nazywamy czyścem.

⁹ Zob. E.-B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., 61. Podobnie sądzi i F. Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul*, dz. cyt., II, 189; *Les idées maîtresses de Saint Paul*, dz. cyt., 214.

E. B. Allo w ekskursie: *La doctrine du purgatoire trouve-t-elle un appui chez saint Paul?*¹⁰ przytacza jeszcze 1 Kor 15,29, gdzie mowa jest o chrzcie za umarłych. Allo sądzi, że chodzi tu o chrzest prawdziwy (nie zastępczy) katechumenów, przyjęty z intencją przyjścia z pomocą zmarłym — członkom ich rodzin lub przyjaciółom, którzy chrztu nie przyjęli, a którzy według ich mniemania, nie byli potępieni. To zaś zakłada, zdaniem Allo, wiarę w istnienie jakiegoś stanu pośredniego w życiu pozagrobowym, w rodzaju czyśćca, przeznaczonego i dla tych, którzy pragnęli chrztu, ale albo nie złożyli wyraźnego wyznania wiary, albo też złożyć takiego wyznania nie mogli. Katechumeni przyjmujący chrzest za zmarłych mogli wyrażać intencję przyjścia im z pomocą bądź przez spejalną modlitwę w czasie chrztu, bądź przez jakiś obrzęd, czy „sacramentale” po zakończeniu chrztu¹¹.

Jakkolwiek prawdopodobieństwa takiej interpretacji wspomnianego przez Pawła chrztu za zmarłych wykluczyć się nie da, to jednak trudno uznać ją za dostatecznie uzasadnioną. Nie wiemy bowiem, ani na czym ten chrzest polegał, ani jaki był jego początek. Apostoł poza tą jedyną wzmianką w 1 Kor 15,29 nigdzie więcej o chrzcie za umarłych nie wspomina. Z czasów apostołskich nie znamy żadnego dokumentu, który by nam taki zwyczaj w Kościele potwierdził. Epifaniusz (r. 315—403) *Adv. Haer.*, 1,28, mówi, że heretycy przyjmowali chrzest w imieniu zmarłych, którzy nie zostali ochrzczeni, ale Tertulian (r. 160—222/3), komentując nasz teks (*Contra Marc.* 5.10; *De res. carnis*, 48) nie podaje żadnego faktu na jego potwierdzenie. Wiadomość pewną posiadamy dopiero u Jana Chryzostama (r. 344—407) w *Hom.* 40, gdzie w związku z naszym tekstem mówi o podobnym zwyczaju u zwolenników Marcjona. Wiemy też, że Trzeci Sobór Kartagiński (r. 397) zwyczaj taki potępił „*ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat*”. Wszystko to nie wyjaśnia nam dostatecznie wspomnianego przez Pawła chrztu za zmarłych. Pozostaje on

¹⁰ *Première Épitre aux Corinthiens*, dz. cyt., 66 n.

¹¹ Por. tamże, 413 n.

nadal zagadką. Wiadomo tylko, że zwyczaj taki w Koryncie istniał i że świadczył o wierze w zmartwychwstanie ciał. Dlatego też Paweł do tego zwyczaju się odwołał. Interpretacja przeto E. B. Allo jest w dzisiejszym stanie badań czystą koniekturą, i jako taka nie może służyć za podstawę przy rekonstrukcji indywidualnej eschatologii Pawła.

Bibliografia

I. Monografie. Przyczynki do eschatologii św. Pawła

- Andriessen P., *Celui qui retient la venue du Seigneur*, Bijdragen 21 (1960) 20—30.
- Bonnetain P., *Le second avènement de Notre Seigneur*, Revue Apologétique 45 (1927) 696—702.
- Brown W. A., *Parusia* w: A Dictionary of the Bibel III, 1900.
- Brown W. A., *The Semitic Background of the N. T. Mysterion*, Biblica 39 (1958) 426—448.
- Brinkmann B., *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch*, Biblica 13 (1932) 315—334, 418—434.
- Brunec M., *De „Homine peccati” in 2 Tess. 2,1—12*, Verbum Domini 35 (1957) 3—33.
- Cerny L., *The Day of Yahweh and some Relevant Problems*, Prag 1948.
- Cothenet E., *La II^e Épître aux Thessaloniens et l'apocalypse synoptique*, Rech. de Science Rel. 42 (1954) 5—39.
- Deissner K., *Parusie*, Die Religion in Geschichte und Gegenwart 4 (1930) 979 nn.
- Feuillet A., *Parousie*, DBS, VI (1960) 1331—1419 (paruzja w listach Pawłowych, tamże, 1361—1384).
- Freese N. F., *To katéchon und ho katéchōn* (II Thess. 2,6—7), Theol. Studien und Kritiken 93 (1920—21) 73—77.
- Friedländer M., *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen 1901.
- Guntermann F., *Die Eschatologie des hl. Paulus* (Neutest. Abh., XIII, 4—5), Münster 1932.
- Harth V., *Ho katéchōn arti*, Zeitschr. für kathol. Theologie 45 (1921) 455—475.
- Holzmeister U., *Zum Dekret der Bibelkommission über die Parusieerwartung in den Paulinischen Briefen*, Zeitschrift für katholische Theologie 40 (1916) 167—182.
- Potterie de la I., *Le péché c'est l'iniquité*, Nouv Rev. Théol. 78 (1956) 788.
- Rigaux B., *L'Antichrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 1932.

- Romeo A., *Nos qui vivimus, qui residui sumus*, Verbum Domini 9 (1929) 307—312, 339—347, 360—364.
- Spadafora F., *L'escatologia in san Paolo*, Roma 1957.
- Spadafora F., *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Roma 1950.
- Steck R., *Das Herrenwort I Thess. IV, 15*, Jahrbücher für protest. Theologie 13 (1883) 509—524.
- Stepień J., *Nowości biblijne*, Homo Dei 28 (1959) 443.

II. Teologia biblijna

- Allo E. B., *Sagesse et Pneuma dans 1 Cor.*, Revue Biblique 43 (1934) 321—346
- Amiot F., *L'enseignement de saint Paul* (Études Bibliques) Paris⁵ 1946.
- Amiot F., *Les idées maitresses de saint Paul* (Lectio Divina, 24), Paris 1959.
- Bertams H., *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster i. W. 1913.
- Bonsirven J., *L'évangile de Paul*, Paris 1948.
- Cerfaux L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio Divina, 6), Paris² 1954.
- Coppens J., *Le „Mystère” dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumrâniens*. Littérature et Théologie pauliniennes (Recherches Bibliques, V), Bruges 1960, 142—165.
- Cullmann O., *Immortalité de l'âme ou resurrection des morts?* Delachaux 1956.
- Dupont J., *Syn Christo*, L'Union avec le Christ suivant saint Paul, I: „Avec le Christ dans la vie future”, Bruges 1952.
- Gutbrod W., *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934.
- Imschoot van P., *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Paris-Tournai 1956.
- Käsemann E., *Leib und Leib Christi* (Beiträge zur historischen Theologie, 9), Tübingen 1933.
- Kümmel G., *Das Bild des Menschen in N. T.*, Zürich 1948.
- Meinertz M., *Theologie des N. T.*, II, Bonn 1950.
- Moe O., *Vernunft und Geist im N. T.*, Zeitschrift für system. Theol. 11 (1934) 351—391.
- Mollat D., *Jugement dans le N. T.*, DBS IV, 1373 n.
- Munck J., *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica, Ser. Theol., 6), Kopenhagen 1954.
- Mundle W., *Zur Auslegung von Rom. 2,13 ff.*, Theol. Blätter 13 (1934) 249—256.
- Prat F., *La Théologie de Saint Paul*, Paris⁹ 1920.
- Schäfer K. Th., *Der Mensch in paulinischer Auffassung* (Das Bild vom Menschen), Düsseldorf 1934.

Schauf W., *Sarx*, Der Begriff Fleisch beim Apostel unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre (Neut. Abh., XI, 1—2), Münster i. W. 1924.

III. Komentarze

Allo E. B., *Première Épitre aux Corinthiens* (Études Bibliques), Paris² 1934.

Allo E. B., *Seconde Épitre aux Corinthiens* (Études Bibliques), Paris² 1937.

Amiot F., *Saint Paul, Épitres aux Galates, Épitres aux Thessaloniens* (Verbum Salutis, XIV), Paris 1946.

Benoit P., *L'Évangile selon saint Matthieu*, (Bible de Jérusalem), Paris² 1953.

Bornemann W., *Die Thessalonicherbriefe* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., X), Göttingen 1894.

Buzy D., *Épitres aux Thessaloniens* (La Sainte Bible, L. Pirot-A. Clamer, XII), Paris³ 1951.

Dibelius M. — Konzelm ann H., *Die Pastoralbriefe*, Tübingen³ 1955.

Dibelius M., *An die Thessalonicher I, II, an die Philipper* (Handbuch zum N. T., III), Tübingen 1911.

Fichtner J., *Weisheit Salomos*, Tübingen 1938.

Gryglewicz F., *Listy Katolickie*, Poznań 1959.

Jankowski A. K., *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1961.

Lagrange M. J., *Épitre aux Galates* (Études Bibliques), Paris⁴ 1942.

Lagrange M. J., *Épitre aux Romains* (Études Bibliques) Paris 1931.

Lemonnyer A., *Épitres de st. Paul*, Paris 1905.

Maier A., *Kommentar über den Brief an die Römer*, Freiburg i. Br. 1847.

Masson Ch., *Les deux épitres de saint Paul aux Thessaloniens* (Commentaire du N. T., XIa), Neuchâtel—Paris 1957.

Milligan G., *St Paul's Epistles to the Thessalonians*, London 1908.

Osty E., *Les Épitres de Saint Paul*, Paris 1945.

Rigaux B., *Saint Paul. Les Épitres aux Thessaloniens* (Études Bibliques), Paris 1956.

Schmidt P. W., *Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt, nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief*, Berlin 1885.

Toussaint C., *Épitres de Saint Paul*, Paris 1910.

Vaccari A., *De Libris Didacticis* (Institutiones Biblicae, II. De libris V. T., III), Romae 1935.

Voste J. M., *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, Romae 1917.

IV. Opracowania ogólne (i introdukcje do N. T.)

Allevi L., *L'ellenismo di S. Paulo*, La Scuola Cattolica 59,1 (1931) 275—286, 368—378; 59,2 (1931) 81—102.

Allo E. B., *Les dieux sauveurs du paganisme greco-romain*, Revue des sciences philos. et théol. 15 (1926) 5—34.

- Bacon B. W., *Jesus and Paulus*, New York 1921.
- Bonsirven J., *Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, DBS, IV, 1228—1232, 1258—1270.
- Bousset W., *Kyrios Christos*, Göttingen² 1921.
- Böhlig H., *Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Göttingen 1913.
- Braun F. M., *Ou en est le problème de Jésus*, Paris 1932.
- Bultmann R., *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, Theologische Blätter 8 (1929) 137—151.
- Burrows M., *The Dead Sea Scrolls*, New York⁶ 1956.
- Burton de Witt E., *Spirit, Soul and Flesh*, Chicago 1918.
- Camus Le E., *L'oeuvre des Apôtres*, Paris 1906.
- Clemen C., *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen 1913.
- Corluy J., *La science catholique*, Paris 1887.
- Deissmann A., *Licht vom Osten*, Tübingen⁴ 1923.
- Dölger F. J., *Paulus und die antiken Mysterienreligionen*, Theologische Revue 15 (1916) 433—438.
- Faux A., *L'orphisme et S. Paul*, Revue d'histoire ecclésiastique 27 (1931) 245—292, 751—791.
- Festugière A. I., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932.
- Feuillet A., *Le discours de Jesus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5—36, Revue Biblique 55 (1948) 481—502; 56 (1949) 61—92.
- Feuillet A., *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des évangiles*, Nouv. Rev. Théol. 71 (1949) 206—228.
- Feuillet A., *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc XVII*, 20—28, Rech. de Science Rel. 35 (1948) 544—565.
- Frey J. B., *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de J. C.*, Biblica 13 (1932) 133 n.
- Graafen J., *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher* (Neutest. Abh., XIV, 5), Münster i. W. 1930.
- Hollmann G., *Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Zeitschr. für die Neutest. Wissenschaft 5 (1904) 28—38.
- Houssiau A., *La Christologie de saint Irénée*, Gembloux 1955.
- Jacquier E., *Les mystères païens et S. Paul*, Dictionnaire apolo-gétique de la foi catholique IV, 964—1015.
- Kennedy H. A. A., *St. Paul and the Mystery religions*, London 1913.
- Lagrange M. J., *Le Messianisme chez les Juifs au temps de Jésus Christ*, Paris 1909.
- Lagrange M. J., *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, Revue Biblique 16 (1919) 157—217.
- Lagrange M. J., *Attis et le christianisme*, tamže 419—480.
- Lebreton J., *Vie et enseignement de Jésus Christ*, Paris 1931.

- Macchioro V., *Orfismo e Paolinismo*, Montevarchi 1923.
- Mangenot E., *S. Paul et les mystères païens*, *Revue pratique d'Apo-logétique* 16 (1913) 178—190, 241—257, 339—355.
- Mangenot E., *La langue de S. Paul et celle de païens*, *Revue du Clergé Français* 75 (1913) 129—161.
- Meyer A., *Das Rätsel des Jacobusbriefes*, (Beiheft z. Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft, X) 1930.
- Michel A., *Le Maître de Justice*, Avignon 1954.
- Molin G., *Die Söhne des Lichtes*, Zeit und Stellung der Hand-schriften vom Toten Meer, Wien-München 1954.
- Pastuszka J., *Dusza ludzka, jej istnienie i natura*, Lublin² 1957.
- Perrot C., *Essai sur le discours eschatologique* (Mc. XIII, 1—37; Mt. XXIV, 1—36; Lc. XXI, 5—36), *Rech. de Science Rel.* 47 (1959) 504.
- Pesch Ch., *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Freiburg i Br. 1906.
- Reitzenstein R., *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig³ 1927.
- Rhode A., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leurs croyan-ces à l'immortalité*, Paris 1928.
- Schmidt J. E. Chr., *Historisch-kritische Einleitung ins Neue Testa-ment*, Giessen² 1848.
- Stępień J., *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej Listów do Tessaloniczan*, *Ruch Bibl. i Lit.* 13 (1960) 249-267.
- Strach H. L.-Billerbeck P., *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, München² 1956.
- Vincent A., *Les Manuscrits hébreux du Désert de Juda*, Paris 1955.
- Wilson F., *St. Paul and Paganism*, Edinburgh 1928.
- Windisch R., *Paulus und Christus*, Leipzig 1934.