

OD „MARANA THA” DO „DIES IRAE” I OD „DIES IRAE” DO „SINE DIE”

Jako członek hiszpańskiej redakcji *Communio* pragnę, mając na uwadze czytelnika, który niekoniecznie jest „zawodowym” teologiem, wypowiedzieć to, co sam odczuwam i wyznaję, gdy wypowiadam słowa: „stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych”. Pragnę też się wsłuchać w rezonans, jaki miał i ma obecnie ten artykuł *Credo* w Kościele, a tym samym ukazać, co nieliczni fachowcy mówią na ten temat. Pragnę wreszcie sprawdzić, jak odbierają go osoby, z którymi spotykam się codziennie, zarówno wierzące — i to niekiedy gorliwie, jak też niewierzące — łącznie z poszukującymi czy zagubionymi. Im też pragnę w pierwszym rzędzie dedykować te stronicę. A sądzę, że nie będą one dla nich nieużyteczne.

Sam punkt wyjścia jest jednak bardzo złożony, pierwsza zaś biała karta nie pozwala się zapisać. Pojawianie się nowych sekt apokaliptycznych i katastroficznych, swoista obawa przed zbliżającym się szybko rokiem 2000, potęgowana lękiem przed jakąś astronomiczną hekatombą jądrową, cały ten klimat, jaki odczuwam wokół siebie, daleki jest od obojętności na przyszłość, by nie rzec, absolutną. Na horyzoncie, na ogół średnim i przeciętnym, różnorodnych trosk i zajęć dostrzec też można trwałe dziedzictwo optymizmu oficjalnego, bazującego na nieograniczonym postępie z wiatrem wiejącym ze Wschodu lub Zachodu, dzięki któremu pojawiają się antyutopijne utopie nowej lewicy, bądź też społeczeństwa „po-współczesnego”, które nie oczekują niczego po przyszłości i dążą co najwyżej do zrewolucjonizowania życia codziennego poprzez negowanie wszystkiego i dostarczanie maksimum zadowolenia bezpośredniego.

Gdy chodzi o wiarę chrześcijańską i jej dzieje w odniesieniu do interesującego nas miejsca *Credo*, ujmę to następująco:

— Pierwsze pokolenie chrześcijan żyje nadzieją na Paruzję — jakby poza tym światem. To radosne nastawienie znajduje swój wymowny wyraz w zawołaniu, jakim kończy się Apokalipsa i cały Nowy Testament: *Marana tha!* Przyjdź, Panie Jezu!

— Przy końcu I w. to radosne nastawienie przekształca się w uczucie niesmaku. Pan nie przychodzi i wspólnoty stawiają sobie pytanie, co robić z tym dodatkowym czasem, pozornie nieuży-

tecznym, jaki oddziela pierwsze od drugiego przyjścia Jezusa. Pojawiają się teologie dziejów i eschatologie dające odpowiedź na to pytanie; ich przedstawicielami są: autor trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich oraz autor czwartej Ewangelii i Apokalipsy. Łukasz stanie się tym pisarzem, który zdominuje przyszłe pokolenia.

— Począwszy od IV w. nastawienie eschatologiczne ustąpiło ostatecznie miejsca Kościołowi instalującemu się stopniowo na tym świecie.

— Świadomość Paruzji jednak nie zniknęła, ale przekształciła się w myśl o „rzeczach ostatecznych”, o nadchodzącym sądzie, który Średniowiecze odmalowało w przepelnionym smutkiem *Dies irae*; śpiew ten będzie odtąd towarzyszył niektórym mszom za zmarłych.

— Czasy nowożytne zastały teologów powtarzających nadal te same treści, popularyzowane aż po wiek XX przez misjonarzy ludowych. „Rzeczy ostateczne” traktowane są jako najstarsza warstwa i samo jądro przepowiadania: śmierć, sąd, piekło i chwała wieczna — ze szczególnym podkreśleniem sądu i piekła.

— „Robak” współczesności wkroczył jednak stopniowo w umysły ludzkie, najpierw bardziej oświecone, a następnie w cały Lud Boży. Od *dies irae* przeszło się do braku zainteresowania i do abulii zgoła obojętnej: *sine die*. A nie chodzi już przy tym o same tylko słowa, które były dawniej powodem strachu lub nadziei, ale o ich znaczenie, które stało się nic nie znaczące. I w takiej właśnie sytuacji żyjemy.

Jest to oczywiste, że naszkicowałem tu obraz karykaturalny, wymagający cieniowania i retuszu. Cieniując go, postaram się — dla lepszego zrozumienia tych treści — podać kilka bardziej adekwatnych i dokładnych szczegółów.

Od Jezusa do Nowego Testamentu

Czuję się zatem zmuszony oczyścić i odświeżyć swą wiarę, zanim przejdę do ewentualnych przybliżeń obrazu.

Od czasu, gdy Albert Schweitzer uwypuklił i ustalił eschatologiczny charakter chrześcijaństwa, nie da się z niego zrezygnować nawet wówczas, gdy badania idą w różnych kierunkach, oddalając się od syntezy: „tak, ale jeszcze nie”, która miała wyrażać prawowierność. Jedna, wierna Schweitzerowi hipoteza wychodzi z założenia, że Jezus wypowiadał się dwuznacznie, ale miał na oku eschatologię skierowaną wyłącznie na przyszłość bezwzględna i pozahistoryczną. Hipoteza ta opiera się w swej argumentacji na Pawle; jej zaś konsekwencją jest pozbawienie znaczenia dziejów, a tym samym spiritualizacja, albo lepiej: wypa-

rowanie i pozbawienie jakiegokolwiek sensu orędzia chrześcijańskiego jako głoszenia zbawienia temu światu. Inna hipoteza, bazująca na Janie i mająca zwolenników w tak odległych zakątkach świata, jak Ameryka Południowa czy Anglo-Saksonia, broni eschatologii wyłącznie „doczesnej” Portirio Miranda zaczyna na przykład rozdział: „Paruzja czy obecność?” swego dzieła *El Ser y el Mesias* (Byt i Mesjasz) następująco: „Jeśli się zrozumiało, że wiara winna rzeczywiście przemienić ludzi i świat, to zwłoka w paruzji, która tak bardzo poruszała egzegezę naszego wieku, nie jest kwestią bezbłędności, ale braku wierności”.

Muszę przyznać, że obok trudności, jakie nasuwa teologii mityczny język związany z paruzją, szokuje mnie to, iż dąży się do podkreślenia znaczenia tego świata kosztem negowania rzeczywistości jego transhistorycznego wypełnienia, jak gdyby łatwiej było przyjąć na serio to, co się źle kończy, a nie to, co ma kres pomysłny.

Odczytując uważnie teksty pochodzące niewątpliwie od samego Jezusa, jak np. Mk 9, 1; Mt 10, 23; Mk 13, 28-32 i 14, 62, rozumie się lepiej to, co chce powiedzieć Ruiz de la Peña w książce *El ultimo sentido* (Sens ostateczny), z której będę czerpał myśli następujące. Chodzi mianowicie o to, że idea bliskości wydarzenia może wyrażać bezpośredniość chronologiczną; ale w świecie, w którym żył Jezus, przenikniętym do głębi nurtem apokaliptycznym, będzie to bezpośredniość diachroniczna — eon obecny (eon przyszły — lub synchroniczna — świat stary) świat nowy, przy współistnieniu zmierzchu eonu teraźniejszego z jutrenką eonu przyszłego. Jest to perspektywa, w której właśnie obraca się Jezus, głosząc paradoksalną wprost zbieżność teraźniejszości z przyszłością Królestwa. Określenie doczesności jako rzeczywistego zapoczątkowania przyszłości sprawia, iż sprawą drugorzędną staje się oznaczanie dystansu oddzielającego teraźniejszość od przyszłości.

Dla Jezusa głoszenie bliskości „przyjścia w mocy i majestacie” Syna Człowieczego było czymś więcej niż nadzieją na Jego przyszłość. Jezus stwierdza, iż Ojciec — jedyny, który zna „dzień i godzinę” (Mk 13, 32) — może skrócić, ale też wydłużyć czas nadziei. Miłość przepelniona nadzieją chciałaby przyspieszyć ten proces: „Przyjdź Królestwo Twoje!”, ale równocześnie kultywuje cierpliwość (Mk 13, 7-21. 23). Plan Ojca skraca wiernym czas udręki, ale przedłuża dla bezbożnych okres nawrócenia. Nikt zresztą nie zna dnia, ani godziny; nawet aniołowie Boży i sam Syn nie są w stanie ich określić (Łk 17, 20; Mt 24, 42; 25, 13; Mk 13, 33-35-37; Łk 12, 40). Nadejdzie on jak złodziej (Łk 12, 39: *ipsis-*

sima verba Jesu); jedyną zatem postawą, jaką należy przyjąć, jest czuwanie wobec niepewności.

W Nowym Testamencie słowa Jezusa przepełnione są całą Jego wiedzą o doczesności i przyszłości, Jego wiarą i nadzieją; niemniej dochodzą w nich do głosu znamienne wahania, które można by ująć w trzy grupy tekstów:

a) Paruzja ma nastąpić niebawem (1 Tes 4, 15-17; 1 Kor 15, 51; 7, 29; Rz 13, 11-12; 1 Kor 16, 22: *Maranatha*).

b) Świadome zrelatywizowanie tych przybliżonych obliczeń. Pojawia się ponownie metafora złodzieja (2 P 3, 10). Zakłopotanie zapowiadającym przyjściem w chwale (będącym przynajmniej przedmiotem nadziei) u ludzi, którzy Go nie znali (2 P 3, 4: „i będą mówili: «Gdzie jest obietnica Jego przyjścia? Odkąd bowiem ojcowie zasnęli, wszystko jednakowo trwa od początku świata»”).

c) Teksty późniejsze: w sposób przedziwny pojawia się na nowo język wyrażający bliskość paruzji, o której mówi się często i w sposób zupełnie naturalny: 1 Tm 4, 1; 2 Tm 3, 1; Tt 2, 12-13; Hbr 10, 25-37; Jk 5, 7-9; 1 J 2, 18; Ap 2, 16; 22, 6-7. 20. Liczy się nie odległość czasowa, ale jakość czasu: każda z chwil obecnych graniczy już z kresem i z nim się zespala. Kres wyznaczyły stały obwód czasowi i w tym sensie już jest w nim obecny. A jest to nie tylko wymiar egzystencjalny i jednostkowy (język demitologizujący, ale ahistoryczny), lecz dosłowny i historyczny, własny.

Relacja między paruzją a doczesnością

Odzegnując się od nacisku, z jakim ustawiają to zagadnienie Kässemann w odniesieniu do Łukasza i Miranda — do Jana, trzeba stwierdzić, że Kościół u schyłku I w. przeżył mocny kryzys spowodowany różnymi, złożonymi problemami, spośród których — i to nas szczególnie interesuje — wymienić należy rolę „doczesności” w odniesieniu do powrotu Jezusa i kresu dziejów, czyli do paruzji. Chodziło o zrozumienie zwłoki w paruzji, oczekiwanej tak żywiłowo przez pierwszą generację chrześcijan, która nie nadchodziła. Faktem jest — jak to zaznacza w swym dziele Ruiz de la Peña — że to zrozumienie nastąpiło bez jakichś większych wstrząsów w samym organizmie eklezjalnym (jeśli się pominie pewne zamieszanie potwierdzone przez 2 P 3, 4, a częściowo i przez 1 Kor 7, 29 oraz 2 List do Tesaloniczan), który się przystosował niemal bezboleśnie do zaistniałej sytuacji — a to dzięki niejasności i pewnej dwuznaczności wypowiedzi samego Jezusa. Tak więc, jak pisze de la Peña, „cały Nowy Testament potwierdza fakt paruzji, która staje się odtąd częścią składową wyznania wiary: historia będzie miała swój kres, zakończy się ja-

kimś dziejowym wydarzeniem, które przywróci pełnię Królestwa już zapoczątkowanego; wydarzenie to potwierdza swą bliskość rozumianą nie apokaliptycznie, lecz eschatologicznie, a więc jako wyraz ostateczności czasu, jaki dzieli i zespala objawienie się Jezusa w pokorze Sługi i Jego manifestacji w chwale Kyriosa”

Dynamika naszej wiary wymaga jednak od nas odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób tworzący się Kościół pokona zwłokę w nadziei i przystosuje się do przeżywania tegoż opóźnienia? Przecież wielka była pokusa ucieczki w przeszłość, bądź też jakiegoś rzucenia się na oślep w przyszłość — z pominięciem roli i znaczenia terażniejszości.

Czwarta Ewangelia pragnie, jak żadne z pozostałych pism Nowego Testamentu, zażegnać to niebezpieczeństwo, podkreślając podstawową wartość teologiczną obecności i terażniejszości, albowiem mogą się tu dokonywać „rzeczy większe” niż kiedykolwiek (J 14, 12), oraz obwieszcza, iż szczęśliwymi i błogosławionymi są nie ci, którzy oglądali Jezusa własnymi oczyma, ale ci, którzy, Go nie widząc, uwierzyli w Niego (J 20, 29). Późniejsze pokolenia chrześcijan nie są w gorszym położeniu od świadków bezpośrednich, lecz przeciwnie (J 16, 7). Skoro zaś wielu, powołując się na niektóre wypowiedzi Jezusa, uważa czas obecny za okres nieobecności Pana, Jan z naciskiem podkreśla coś przeciwnego: Jezus odchodzi (7, 33), ale nie zostawia nas sierotami (14, 18); co więcej, „pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (16, 7). Pocieszyciel jest tu Duchem rozumianym jako obecność nieobecnego Jezusa. On jest *alter ego*, osobową obecnością Jezusa w chrześcijanach, gdy sam Jezus jest nieobecny (J 16, 8; por. J 15, 26-27). To On także przeobraża chrześcijan w świadków, mających przekonać świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie.

Tych, którzy uważali życie wieczne za dobro z istoty swej przyszłe, na jakie człowiek wierzący może mieć nadzieję, nie posiadając go jeszcze, Jan zapewnia, iż każdy, kto wierzy, ma już „życie wieczne” (3, 36). Apostoł pragnie umocnić w wierze swych braci, przypominając im, że czas, w jakim żyją, jest okresem łaski, kiedy to wierzący otrzymują nie tylko „zaliczkę”, ale pełnię daru Bożego.

Nie jest rzeczą wykluczoną, iż przy końcu I w. pojawiło się w Kościele poczucie jakiejś frustracji i zniechęcenia paralizującego jego poczynania, spowodowane po części „opóźnieniem się” Pana, częściowo też niepewnością co do relacji Chrystusa do „swoich” w okresie oddzielającym Jego pierwsze przyjście od drugiego, po części wreszcie wzrastającą wrogością judaizmu faryzejskiego oraz całego świata „nienawidzącego” chrześcijan (J 15, 18). „Mo-

wa pożegnalna” zdaje się nawiązywać do tej sytuacji krytycznej: „teraz doznajecie smutku” (16, 22), „na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (16, 33), „niech się nie trwoży serce wasze ani się nie lęka” (14, 27), „to wam powiedziałem, abyście się nie załamali w wierze” (16, 1).

Chrystus mówi do uczniów to samo, co powiedział już Żydom: „Będziecie Mnie szukać, ale — jak to Żydom powiedziałem, tak i teraz wam mówię — dokąd Ja idę, wy pójść nie możecie” (J 13, 33; por. 7, 30; 8. 21). Nie chce ich jednak tym zasmucać: pełni daru Bożego nie spotyka się koniecznie w przeszłości lub w przyszłości, ale właśnie obecnie. To, co sam Jezus przekazuje, nie zostanie odjęte wraz z Jego odejściem, lecz pozostanie nadal we wspólnocie uczniów.

Chociaż wydaje się, przynajmniej dlatego, że — jak mówi Paweł (2 Kor 5, 7) — pielgrzymujemy w wierze, a nie w widzeniu, iż należy traktować czas obecny jako mniej uprzywilejowany od czasu Wcielenia i od momentu paruzji, to Jan głosi coś zdecydowanie przeciwnego: „Jeszcze chwila, a świat nie będzie już Mnie oglądał. Ale wy Mnie widzicie” (14, 19; por. 16, 6. 22). Od chwili powrotu Jezusa do Ojca będzie można Go widzieć ciągle, tak że prośba Greków, skierowana do Filipa: „chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12, 21), spotka się z pozytywną odpowiedzią. Możliwość ta wywołuje pewne wahanie u uczniów (16, 19); Jezus nie wyjaśnia im bowiem sensu swej obietnicy. To jasne, że „ujrzą” oni Jezusa po Jego zmartwychwstaniu, ale można także pojmować obecność Jezusa wśród „swoich” w tym sensie, że gdzie dwaj lub więcej zespoli się w Jego imię, tam On będzie pośród nich. W każdym bądź razie chodzi o takie „widzenie”, które jest odległe zarówno od pojmowania go jako nierealnego lub symbolicznego, jak też od ujmowania go w kategoriach cielesnych lub fizycznych. „Widzieć” Jezusa oznacza: widzieć Ojca; a przecież Boga wprost się nie widzi (6, 44; por. 5, 37): widzi się Go poprzez Jezusa. Jednak nie tylko wtedy, gdy Jezus przebywał wśród ludzi, można było oglądać Ojca, widząc Go w Nim. Również gdy Jezus „odchodzi”, będzie można Go oglądać dzięki Duchowi obiecanemu, który jest wspólny Ojcu i Synowi.

Duch więzią terażniejszości z paruzją

Od chwili powrotu do Ojca, obecność Jezusa wypełnia się *w* i *za* pośrednictwem Parakleta, tego rodzinnego „Tchnienia” Jezusa i Ojca, albowiem kto z ludzi „zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku?” i kto zna to, co boskie, jeśli nie sam Duch Boży, który żyje w Bogu? (1 Kor 2, 11-12). Duch bowiem

nie został jeszcze dany. González Faus w książce *Acceso a Jesus* (Zbliżenie się do Jezusa) stwierdza, iż wzmianka o Duchu Świętym „ma na względzie to, że o ile jesteśmy zdolni poznać Boga w niezbyt jasnych i po ludzku tragicznych dziejach Jezusa, to dzieje się tak jedynie dlatego, że sam Bóg dostrzega i rozpoznaje Go w nas tym poznaniem, które będąc całkowicie naszym jest równocześnie w pełni darmowe i otrzymywane. Bóg różni się tak dalece od nas, że nie może nam się udzielić poprzez jakieś pośrednictwo boskie. Istnieje zresztą tylko jedno Słowo w naszym języku, które — będąc słowem naszego języka (inaczej bowiem nie moglibyśmy go pojąć) — jest równocześnie Słowem Bożym (gdyby bowiem Nim nie było, Bóg nie komunikowałby w Nim nam siebie). Tym zaś Słowem jest Człowiek — Jezus w swoim życiu i w swej osobie. Słowo to jednak tylko wtedy będzie mogło być przyjęte przez nas jako Słowo Boże, gdy sam Bóg ukształtuje je w nas jako naszą zdolność recepcyjną. Tym właśnie kształtowaniem w nas przez Boga jest Duch Święty”.

Nie chodzi tu o dwie obecności, ale o jedną i tę samą obecność — jak podkreśla to Porfirio Miranda we wzmiankowanym wyżej dziele; a jest to obecność obejmująca (i kształtująca w nas) śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zesłanie Ducha Świętego, sąd ostateczny, paruzję i życie wieczne — tę siedmioraką pełnię historyczno-eschatologiczną w formie wydarzeń ujmujących w sobie i w teraźniejszości absolutną przeszłość i przyszłość.

Dlatego, wracając do Jana, „miejscem”, jakie Jezus przygotowuje uczniom (14, 1-2), jest to z 14, 23: „przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać”; jest to „miejsce” w samych wierzących, którzy żyją na tym świecie: Ojciec i Syn w nich „zamieszkają” i to „na zawsze”

Duch jest obrazem odnowicielskiej działalności Boga w dziejach, umożliwiającej zaistnienie nowej ziemi i nowego nieba. Zaczątkowana przez Niego obecność „pełni” pozwoli uczniom dokonywać „dzieł większych” od samego Jezusa (J 14, 13). Chodzi o przekształcanie tego świata przez słowo i „nowe przykazanie”, o czym wzmiankuje także Mt 25, 31-46, albowiem to nowe przykazanie stanie się właśnie przedmiotem sądu — „u schyłku życia będziemy sądzeni z miłości”, jak to pięknie wyraził jeden z mistyków — co nie będzie zresztą żadnym zaskoczeniem, gdyż pytania znane są już zawczasu.

Chodzi jednak także o pokój — światowy i eschatologiczny zarazem — głoszony już przez Iz 54, 13; 57, 19; Jer 36, 11; Ez 37, 26; Ps 84, 9, a przypomniany przez Rz 2, 10, 8, 6 i 14, 17. Eschatologiczny, gdyż nie taki, jaki świat daje (J 14, 27), choć też z tego świata, albowiem jest to pokój Ducha, który urzeczywistnia spra-

wiedliwość i tworzy jedność stanowiącą jedyny warunek postawiony przez Jezusa w Jego modlitwie do Ojca, aby świat uwierzył.

Idąc w jakiejś mierze za intuicją Teilharda, J. Ratzinger w dziele *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* zauważa, że w całym swym procesie ewolucyjnym materia jest jakby prehistorią Ducha — tego Ducha, który „drzemie w skale, śpi w roślinie, rozprostowuje swe członki w zwierzęciu, przebudza się w człowieku i ożywia się w Bogu”. Wiara w powrót Chrystusa i w uwieńczenie dziejów świata jest wyrazem przeświadczenia, iż historia zmierza do punktu „omega”, wyznaczonego przez Ducha, tego Ducha, który wyzwala materię. Zespolenie natury z duchem ludzkim w technice może służyć za swego rodzaju analogię pomocną do uchwycenia i ujęcia treści wiary w przyszłość absolutną jako wiary w definitywne zspolenie całej rzeczywistości przez Ducha, który ją przenika dogłębnie, aż do momentu, kiedy to horyzont antropologiczny zjednoczy się nierozdzielnie z horyzontem kosmicznym, nie zlewając się z nim jednak (por. Rz 8, 19-22) i nie stanowiąc jakiejś nieokreślonej i bezkształtnej masy, lecz pozostawiając miejsce wymiarowi osobowemu, jak osobowym jest sam Duch. Będzie to potwierdzenie wyższości tego, co jednostkowe, nad tym, co powszechne, w ekonomii zbawczej. Świat zmierza ku jedności w tym, co osobowe. I to właśnie Ratzinger nazywa zgorzeniem pozytywizmu chrześcijańskiego, a chodzi mu o przeświadczenie, nie dające się pogodzić z mądrością ludzką wszystkich czasów, zgodnie z którym jakaś jednostka z „trzeciego świata” imperium rzymskiego, zamordowana w rozkwicie życia na drzewie krzyża, która nie opuściła nawet granic Palestyny, stanowi ośrodek dziejów i kosmosu oraz klucz do zrozumienia ostatecznego sensu wszystkiego.

„W ostatecznej godzinie nie zwycięży jakaś moc nieokreślona, lecz wyraźne oblicze. Omega świata jest «ty», osobą... (definitywnym zspoleniem całego kolektywizmu we wspólnocie osobowej). I dlatego nie będzie to gra hazardowa, neutralna, bądź kosmiczna, ale gra odpowiedzialna. Nie prowadzi się do końca procesu fizycznego, lecz opiera się na decyzjach”. Chodzi o łaskę, a nie o konieczność. A jest to łaska — w wolności. Albowiem tam, gdzie przebywa Duch Boży, tam jest też wolność. Można więc będzie wybrać zatracenie, chociaż tam, gdzie obfitował grzech, rozlała się przeobficie łaska; można też będzie mieć uzasadnioną w pełni nadzieję, chociaż jeszcze nie pewność, że się nie zatraci na wieki.

Prymat i niejasność dziejów. Konieczność ich dopełnienia

Duch pozwala poznać Zmartwychwstałego, ale przypomina Go zarazem jako Ukrzyżowanego. Eschatologiczny postulat: świat jest przeznaczony do wejścia we wspólnotę z Bogiem — opiera się na realnej podstawie, jaką jest wymóg Wcielenia, dzięki któremu Słowo Boże stało się człowiekiem, historią, ludzkim przeznaczeniem. Bez Niego nie mielibyśmy dostępu do Ducha.

Dzięki temu życie doczesne nie jest jakąś „nocą w złym mieszkaniu”, ani też „wielkim teatrem świata”, w którym każdy odgrywa jakąś rolę — fałszywą, z której się wreszcie wyzwoli, gdy ostatecznie zapadnie kurtyna. Pomiedzy „już” obecnym a „jeszcze nie” eschatologicznym istnieje relacja. Życie wieczne nie będzie pozbawione pamięci historycznej. Jedynie tylko wszystko znajdzie się ostatecznie w prawdzie — nie zdyskwalifikowane jako nieużyteczne.

Przecież historia — to wyjątkowe miejsce objawienia się Boga — nie jest sama przez się objawiająca. Historia, łącznie z dziejami Jezusa, jest niejasna i wieloznaczna, problematyczna. Historia jest zagmatwana. „Oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1, 14). Jest to wypowiedź wiary, a nie jakieś oczywiste stwierdzenie. Jest to świadectwo, ale nie dowód. Tylko Duch doprowadzi uczniów do „pełnej prawdy” (J 16, 13), wyzwalając ich nie tylko z postaw niepewności bądź zwątpienia, wyrażonych w pytaniu Piłata („co to jest prawda?” — J 18, 38), ale także ze zwykłego, cielesnego poznania wydarzenia Jezusa.

Duch nauczy uczniów odczytywać głębię historii Jezusa, odsłaniając stopniowo przed nimi całą tajemnicę Jego osoby. Podobnie jak Jezus pozwala poznać Ojca (jest Jego „egzegetą” — jak mówi tekst grecki 1, 18), tak Duch jest „egzegezą” Jezusa. Słowo stało się Ciałem, ale to ciało — Jezus i Jego dzieje — nie jest jasne bez egzegezy Ducha Świętego (7, 39; 16, 7). Tylko On daje właściwą odpowiedź na pytanie, kim jest Jezus (15, 26; 14, 26), i tylko On umożliwia dogłębną tożsamość Jezusa historycznego z Chrystusem wiary, przeszłości i przyszłości z terażniejszością (20, 22). „Od śmierci i zmartwychwstania nie można wiedzieć czegokolwiek o Jezusie, nie wiedząc, iż On jest Tym, który mówi dzisiaj” — stwierdza Conzelmann w *Teologii Nowego Testamentu*.

Historia, oglądana oczyma wiary, nie jest wcale zniekształcona czy wyidealizowana, ale po prostu widziana głębiej — jakby oczyma Boga. Chrystus wiary nie zastąpił Jezusa historycznego. To nie fakt Jezusa weryfikuje akt wiary, lecz akt wiary kształtuje się po prostu w spotkaniu z Jezusem. Wiara nie tworzy, nie

wynajduje, lecz uznaje; nie jest też jakimś aktem dowolnej i fantazyjnej niezależności, ale aktem posłuszeństwa prawdzie. Płaszczyna wiary ma charakter historyczny: jest po prostu pogłębioną płaszczyzną dziejów. Jak powie Teilhard, „tylko” fenomen, ale „cały” fenomen, który przekształca się w epifanię, objawienie tego, co w nim się ukrywało.

To niewytłumaczalne przenikanie się wiary i historii pozwala pojąć paradoksalną wypowiedź, typową dla Jana: „nadchodzi godzina — już nadeszła” (4, 23; 5, 25), w której dokonuje się przejście od Jezusa historycznego do wspólnoty wierzącej — bez naruszenia ciągłości; to przenikanie się uwypukla też interpretację krzyża jako wywyższenia ponad belkę drzewa i uwielbienia Ojca (3, 14; 12, 34) łącznie z własnym uwielbieniem (12, 23. 28; 13, 31 nn.; 17, 1). Wyjaśnia wreszcie wolność, z jaką Ewangelista włącza swą refleksję w słowa Jezusa, albowiem w jakiejś mierze mówi już nie sam Jezus, ale właśnie Jego uczeń (3, 6). Niemniej, to Jezus w rzeczy samej zawsze mówi: najpierw jako Jezus historyczny, a następnie jako żyjący i obecny we wspólnocie poprzez swoje *alter ego* — Ducha Świętego, doprowadzającego wspólnotę „do całej prawdy” (16, 13).

Jednak — i to jest istotne — fakt historyczny nie sprowadza się do rangi zwykłego znaku prawdy transcendentnej, ani się nie ogranicza do jakiegoś „głębszego” znaczenia wydarzenia konkretnego: Słowo stało się Ciałem, człowiekiem, a nie jakimś „znaczeniem”, a więc nie czystą wiarą. I dlatego to Jan kładzie nacisk na świadectwo naoczne (21, 24; por. 1 J 1, 1-3). Chociaż, z drugiej strony, nie rozróżnia widzenia i wiary (1, 14). Słowa: „widzieć” i „wierzyć” (20, 8), w swym odróżnieniu i zbieżności, oddają dobrze samą naturę świadectwa człowieka wierzącego: chodzi o fakty konkretne („widzieć”), wyjaśniane i głoszone wiarą („wierzyć”). Ani naoczne świadectwo nie ma mocy przekonującej bez wiary, ani też interpretacja wiary nie może się odzęgnać od świadectwa naocznego, albowiem — w przeciwnym razie — stanie się pusta, czcza, abstrakcyjna lub czysto symboliczna.

Nie istnieje jednak jakies: albo — albo, pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem wiary. Nie ma tu żadnej alternatywy, lecz są to jedynie dwa momenty czy aspekty jednego i tego samego wydarzenia zbawczego. Żaden z nich nie istnieje bez drugiego. Różnią się one między sobą, ale ich oddzielenie grozi zagubieniem obu: Jezus historyczny, oddzielony od Jezusa kerygmy, „zeświecza się” poniekąd i banalizuje; Jezus kerygmacyjny natomiast odłączony od historycznego — staje się po prostu mityczny.

Postulat wcielenia — historia i wiara brane łącznie — odnosi się także do eschatologii — historii i bezwzględnej przyszłości,

historii i nadziei — albowiem „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9); wiemy zatem, że Pan, który przyjdzie w chwale, aby sądzić żywych i umarłych, nie różni się wcale od unizonego i cierpliwego Sługi z Betlejem, Galilei czy Golgoty. Człowiek będzie zdawał rachunek ze swych czynów przed Synem Człowieczym — wobec absolutnej i nieprzeniknionej tajemnicy Boga zawsze większego. Również kresem dziejów jest Bóg „wszystek we wszystkich”, któremu Chrystus, podporządkowawszy raz sobie wszystkie rzeczy, podda sam siebie (1 Kor 15, 28) i który nie tylko że nie wchłonie ani nie zniweluje dziejów, lecz je uwypukli i uwieńczy, nadając im pełne znaczenie.

To zaś nie dodaje niczego nowego, albowiem paruzja jest objawieniem tego, co ostateczne, definitywnej prawdy Boga dla człowieka i dziejów, a tym samym sąd, Logos, prawda, odkrywając niedostatek stworzenia, nie potępia go ani nie zatracą, lecz je usprawiedliwia: takie właśnie jest znaczenie biblijne, zwłaszcza w Nowym Testamencie, pojęcia „sądzić” w odniesieniu do Pana, który sądzi.

Historia jako taka (po okresie optymizmu i „po Oświeceni” — jak powie Adorno) jawi się ludziom przy końcu XX w. jako pozbawiona sensu, albo przynajmniej jako prowadząca do nieuchronnej zguby. Takie zaś jej rozumienie prowadzi albo do deterministycznego fatalizmu, albo do sceptycznej rezygnacji, albo wreszcie do jakiegoś ślepego optymizmu, jako że fanatyk kresu jest po prostu odwrotnością fatalisty. Jak stwierdza Ruiz de la Peña, paruzja umieszcza sprawy na właściwym miejscu, ukazując pozytywne rozstrzygnięcie tworzenia się historii, oddając sprawiedliwość dziejom i uwalniając je od podejrzeń o bezsens; paruzja je uzasadnia, ukazując ich kres (*consummatum est*) jako wyraz miłości, tej, która powołała świat do istnienia i nadała mu bieg (historyczny) i która go usprawiedliwia i zbawia.

Kończąc: o ile historia ma mieć sens, winna kończyć się kresem, który ją przerasta. Stawanie się historyczne jest procesem określonym i ograniczonym, a nie bezkresnym, wiara zaś w stworzenie zawiera już w sobie jakieś ograniczenie czasowe, absolutny termin procesu jako jedyny środek do wydobycia czasu z absurdalności, z czystej bierności trwania. Paruzja, wieńcząc dzieje, uzasadnia ten proces i wyjaśnia jego znaczenie.

Bezblędność i niewierność. Od ortodoksji do „ortopraxis”

Można teraz zająć się twórczą refleksją nad znaczeniem omawianego artykułu wiary dla chrześcijaństwa, które najpierw nim żyło w radosnej niecierpliwości, by z biegiem czasu — po okresie niepewności i bojaźni oraz po ostatecznym zainstalowaniu się na tym świecie — trochę o nim zapomnieć jako o rzeczy mało istotnej. Dobrze też będzie podjąć na nowo wyzwanie Porfirio Mirandy: czy zwłoka w paruzji jest bardziej kwestią niewierności niż bezblędności?

Jest to zagadnienie zajmujące, od czasów Bultmanna, świat zachodni, a chodzi w nim także o mitologiczny język Biblii, którego nie wyklucza Nowy Testament, gdzie wydarzenia antropologiczne i egzystencjalne są świadomie i celowo przedstawiane w sposób dosyć niejasny, za pomocą wyobrażeń kosmicznych, zaczerpniętych z przednaukowej koncepcji świata. Pomijając jednak fakt, że — jak zauważa trafnie J. Ratzinger — świat i człowiek pozostają w tak ścisłej więzi ze sobą, iż człowiek nie jest w stanie urzeczywistnić siebie w oderwaniu od kosmosu, a historii ludzkiej nie da się pojąć bez świata rozumianego jako świat istnień ludzkich, trzeba stwierdzić, iż samo zagadnienie nie jest nazbyt trudne. Chrześcijanin będzie dążył do tego, by dzielnie znieść krzyż ujęć niezbyt dostosowanych do wyrażania swej wiary i uciekać się niekiedy do języka poezji, obrazów, a nawet mitów — i to w takich nawet epokach, jak nasza, nacechowana ubóstwem języka, tyranią liczb oraz ujęć ścisłych, przy równoczesnym braku szacunku dla tajemnicy. Jeżeli nawet podejmiemy próby wyszukania innych obrazów, bardziej odpowiadających duchowi epoki, nie zwolni to nas z obowiązku uciekania się do symbolu i przypowieści, aby wyrazić to, co nie ma żadnej analogii na polu doświadczeń ludzkich. Nie chodzi tu więc tyle o demitologizację, co o przyzwolenie, by symbol ukazał rzeczywiście treść wiary, a w konsekwencji o to, by można było jaśniej odróżnić język od „rzeczywistości” wiary.

Pozostaje drugie zagadnienie narażone na ewentualną niejasność — Jezus a Kościół pierwotny. Sądzę, że zająłem się nim wyczerpująco i że wystarczy obecnie podkreślić aspekt bardziej istotny dla żywotności wiary. Chodzi mianowicie o to, że nam, chrześcijanom wybacza się obecnie łatwo misteryjne, a nawet mityczne ujmowanie i wyrażanie swej wiary, uwypuklając przy tym zarzut braku wpływu tejże wiary na zmianę dziejów. Chodzi więc tu niewątpliwie o tę niewierność, o jakiej mówi Miranda, przejawiającą się w praktycznym zapominaniu o stałej bliskości i bezpośredniości, nie tylko egzystencjalnej, ale także realnej

i epokowej, paruzji. Widzieliśmy już, że sprowadzanie — jak to czyni Bultmann — horyzontu eschatologicznego do wymiarów wewnętrznych i prywatnych nie tylko że nie liczy się ze zbawczym charakterem wiary-nadziei w odniesieniu do dziejów, ale także nie budzi zainteresowania w cywilizacji coraz bardziej świadomej tego, że zajmuje ten sam okręt, na którym i wraz z którym płynie do tego samego celu.

Kiedy zatem Kościoły chrześcijańskie zastanawiają się nad tym, od czego należy zacząć drogę własnego nawrócenia i w jaki sposób można by odnaleźć język skuteczny i przekonujący ewangelizowania ludzi naszych czasów, liczy się o wiele bardziej niż kiedykolwiek świadomość istotnie i konstytutywnie eschatologicznego charakteru wiary. W sposób paradoksalny, wiara chrześcijańska się wynaturza, gdy się zeświecza, wywołuje tym mniejsze zainteresowanie, im bardziej zakotwicza się w świecie, naśladuje, lub powiela jego bożyszcza, ma tym mniej do powiedzenia światu, im bardziej do niego przynależy. Albowiem Kościół istnieje na świecie, ale nie jest z tego świata (J 17, 14) — podobnie jak niegdyś jego Pan. Nie ma też odejść od świata, ale się ustrzec od złego (17, 15).

Zgodnie z tym zaleceniem Jezusa, Kościół zainstalował się w świecie, rozumiejąc swe posłannictwo na wzór stróża określonego porządku i stając się tym samym „żywą siłą” zespoloną z innymi siłami porządkowymi, dla której ostateczna godzina miałaby być godziną jakiegoś zewnętrznego sądu, gniewu i klęski; dlatego też głosił bardziej strach przed piekłem niż radość i nadzieję miłości, zawierał układy z władcami tego świata, przekształcając się także we władzę partnerską w odniesieniu do innych potęg światowych oraz wyjaśniając sąd Boży na sposób sądów czysto ludzkich. Narastającemu stopniowo brakowi zainteresowania przyszłością eschatologiczną harmonijnie towarzyszył wzrost uwagi i zainteresowania przyszłością wewnątrzhistoryczną. Bez cienia wstydu przytoczę tu ponownie, w przekonaniu, że wyraził to lepiej ode mnie, słowa Ruia de la Peña: „Tylko niepokojąca pamięć o paruzji może wyzwolić Kościół do pełnienia roli wyzwolicielskiej. Przekonany o rzeczywistej bliskości Pana, Kościół odrzuci łatwo pokusę przeobrażenia się w anioła stróża ustalonego porządku: dostosowania się, współżycia czy transakcji, i bez cienia hipokryzji potrafi ukazać i zdemaskować wielki grzech bałwochwalstwa: potraktowania jako definitywnego tego, co jest tylko czasowe”

A. Camus nie miał racji: nadzieja nie paraliżuje ani nie usypia, lecz pobudza do działania. Również oczekujący na Pana chrześcijanin oddaje się działaniu w kierunku wytyczonym nadzieją, a

czyni to szczerze. Mieć zatem nadzieję na paruzję oznacza: wierzyć, że Chrystus pokonał niesprawiedliwość, ból i śmierć, i że dlatego wymaga także od nas, byśmy nie rezygnowali biernie wobec różnorodnych i napierających na nas ze wszystkich stron przejawów nieludzkości.

Czynić sprawiedliwość — to ujawniać i wprawiać w ruch prawdę. Królestwo Jezusa jest Królestwem prawdy, która wyzwała. Sprawiedliwość zaś jest prawdą w działaniu, jest aktem weryfikowania i uwiarygodniania prawdy. Głoszenie przyścia Chrystusa w mocy, definitywnego zwycięstwa nad złem, niesprawiedliwością, cierpieniem i śmiercią, utożsamia się ze zwalczaniem tego wszystkiego, aby zapanowały dobro, sprawiedliwość, szczęście i życie. Zapowiadane Królestwo nastąpi, o ile jego głosiciele będą realizowali czyny i dzieła Królestwa. To właśnie oznaczają prośby: „Abba, przyjdź królestwo Twoje” i „Marana tha”, jakimi kończy się Nowy Testament. Słowo Ewangelii zostaje wypaczone, jeśli się je sprowadza do zwyczajnej wiadomości. Dobra Nowina winna być faktycznie dobrą rzeczywistością. Słowo albo staje się ciałem, albo nie jest słowem chrześcijańskim. Jedy- nym kompromisem, jaki Kościół może zawrzeć ze światem, jest zgodność w nadziei i w trosce o przyspieszenie nadejścia dnia Pańskiego (2 P 3, 11-12). W rzeczy samej zresztą, mieć nadzieję na paruzję — to już ją przyspieszać, czynić ją żywotną i nadcho- dzącą, to już ją powodować. Mieć nadzieję — to kochać. Mieć na- dzieję — to działać na rzecz tego, czego się oczekuje. Kto wyznaje wiarę w paruzję, ten objawia pośród świata i ludzkości swą na- dzieję, że sprawiedliwość, wolność i życie nie są gołosłownymi obietnicami, lecz chwalebna rzeczywistością, która już teraz jest konieczna, a tym samym możliwa do zrealizowania.

Nie chodzi przy tym o jakiś czyży woluntaryzm lub pełne ży- czeń myślenie. Zmartwychwstanie oraz zasiadanie po prawicy Ojca nie są czymś, co przysługiwałoby wyłącznie Jezusowi (1 Kor 15, 12-28): dotyczą całej ludzkości i świata całego, albowiem skoro wydarzenie Chrystusa ma charakter cielesny (1 Kor 12), to odnosi się ono także do całego stworzenia — na kształt związku głowy z ciałem. Ostatnim wrogiem, jaki zostanie pokonany, jest śmierć; przedtem jednak zostaną zwyciężone historyczne moce wrogie królowaniu Boga, a zadanie to spoczywa na tym świecie, chociaż zwycięstwem, jakie zwycięża świat, jest wiara w Ukrzyżowane- go — a odnosi się je jedynie trwając wraz z Nim na krzyżu — jako narzędziu zbawienia i historycznego wyzolenia.

Sposób odnoszenia przez wierzących zwycięstwa nad siłami ekonomicznymi, politycznymi i ideologicznymi (bożyszczą tego świata) jest taki sam, jaki zastosował Ukrzyżowany, przeciwsta-

wiając im broń prawdy i sprawiedliwości w unізieniu i słabości, a nie w jakiejś celowej konfrontacji sił — tej mesjańskiej pokusie, która nie ominęła Jezusa i dochodzi wciąż do głosu w Kościele.

Końcowe zwycięstwo nie ma pierwszej i ostatniej strony, karty białej i czarnej, co oznaczałoby, że Ukrzyżowany jest niemocą, a Zmartwychwstały — chwałą. Ta sama chwała opromienia obie karty dziejów, a zwycięstwo jest zawsze zwycięstwem miłości, a nie podporządkowaniem kogokolwiek siłą, chociażby to była tylko siła rozumu. Sąd oznacza właśnie rozbłyśnięcie prawdy, odkrycie tego, kto ma rację, ale zarazem usprawiedliwienie tych, którzy zabijają sprawiedliwego, gdyż „nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Błogosławieństwa zachowują swą moc jako gwiazda przewodnia nieba, a nie tylko ziemi.

Jest w tym niewątpliwie coś, że nawet wykluczywszy grzech, świat i historia nie otrzymałyby nigdy swego uwieńczenia i że konieczne jest przejście przez śmierć będącą zerwaniem z niejasnością cielesności historycznej, a także, że nie da się własnymi siłami dotrzeć do Jezusa w swej wędrówce historycznej. Ciało zmartwychwstałe stanowi anulację stosunku jakościowego pomiędzy stworzeniem w stanie wyjścia (Rz 8, 22) a nowym stworzeniem, które nada ludzkości jej ostateczną przejrzystość, obecnie nieosiągalną. To anulowanie jakości nasuwa motywy, aby myśleć, iż nie będzie to „inny świat”, lecz „świat przemieniony”, i że nie tyle chodzi tu o specjalne „przyjście” Chrystusa uwielbionego, co o „dojście” ludzi i świata do kształtu chwalebnej egzystencji Zmartwychwstałego. Ten, który zasiadł „po prawicy Ojca”, przybywa do nas, pozwalając nam tym samym dojść do Jego stylu życia ludzkiego, będącego stylem życia „w ciele” życiem samego Boga.

Wszystko to, choć wydaje się tak odległe od oczekiwań ludzkości, a także chrześcijaństwa współczesnego, jest niewątpliwie wyrazem głębszej prawdy o człowieku i świecie, prawdy, która jest — jak powiedziałaby św. Ireneusz — „zawinięta”, ale się stopniowo rozwija, wyjaśniając, w paśmie dziejów i uobecnia w nich na swój sposób królestwo Boże, o ile był ludzki wsłuchuje się w tchnienie Ducha, który umożliwił Paschę — przejście — Jezusa do Ojca, i pragnie przyspieszyć paschę świata. Wszystko to, choć darmowe, nie jest też czymś zewnętrznym w stosunku do położenia ludzkiego, lecz stanowi w ostatecznym rozrachunku pełne objawienie tego, czym w rzeczy samej jest położenie człowieka.

Dlatego to paruzja jest Epifanią, Apokalipsą, objawieniem, rozwinięciem czegoś, co się już dokonuje, ale w ukryciu i w swoistym tłamszeniu przez moce nieludzkie: że Chrystus jest Panem tych

dziejów, że się nie „ucieka” do Boga, by oddalić się od ludzi i świata, lecz by wyzwolić historię i uczynić ją panią. Paruzja nie jest powrotem emigranta, jako że Chrystus nigdy nie „odszedł” z tego świata. W konsekwencji nie ma dwóch przyjść, ale tylko jedno — we Wcieleniu, poczynając od którego obecność Chrystusa wyraża się stopniowo w coraz to liczniejszych formach: kenoza sługi, pascha lub wywyższenie Pana oraz paruzja ukazująca prawdziwe położenie Jezusa Chrystusa. W gruncie rzeczy chodzi zawsze o jedno i to samo przyjście — zbawczą interwencję Syna Bożego, okazywaną na różny sposób w czasie. Paruzja oznacza, także etymologicznie, bardziej obecność, aniżeli przyjście — stwierdzam za de la Peña, na którym w znacznej mierze się opieram.

To właśnie, jak sądzę, Kościół winien odzyskać jako wyraz nadziei, która się ucieleśnia, a nie jako groźbę dla świata wystarczająco już przestraszonego całym arsenałem bóstw go tłamszących. Kościół *Marana tha* — a wraz z nim Duch i Oblubienica mówi: Przyjdź, Panie Jezu — winien przyspieszyć paruzję, utrwalając Królestwo Boże i zastępując Kościół *dies irae*, który doprowadził ludzkość do rozumienia dziejów jako odrażającego i pozbawionego nadziei *sine die*.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**