

Ks. Mirosław Łanoszka

WTST – Tarnów

IDEA ODNOWIENIA KOSMOSU JAKO OBRAZ NADCHODZĄCEJ PEŁNI KRÓLESTWA BOŻEGO

Tradycja biblijna przekazuje teologiczne prawdy dotyczące zarówno początków, jak i ostatecznego celu całego stworzenia. Myśl na temat odnowienia kosmosu w eschatologii biblijnej obecna jest zarówno w tekstach Starego Testamentu, jak i w pozabiblijnej literaturze judaistycznej. Zawarte w tych pismach motywy, ukazujące w eschatologicznej perspektywie przekształconą postać świata, stanowią istotny element wszystkich apokaliptycznych tekstów.¹ Ten wielowymiarowy materiał literacki stanowi również inspirację dla wypowiedzi Nowego Testamentu odnoszących się do tej kwestii.

Obecny artykuł dotyczy kształtu idei odnowienia kosmosu tylko w odniesieniu do eschatologicznego nauczania tradycji synoptycznej i Janowej. Próba teologicznej syntezy wybranych tekstów należących do wspomnianych tradycji pozwala wyodrębnić dwie zasadnicze myśli, które tworzą główny korpus tej publikacji.

I. „PRZEMIJANIE NIEBA I ZIEMI” JAKO OBRAZ ZAPOWIADAJĄCY ODNOWIENIE KOSMOSU

1. „Niebo i ziemia przeminą” (Łk 16,17; Mt 5,18; Mk 13,31 par.)

Podstawowy przedmiot analizy teologicznej w tradycji synoptycznej stanowi wypowiedź „niebo i ziemia przeminą”. Wyrażenie to zawiera frazę „niebo i ziemia”, która jest znaną w Biblii formą meryzmu opisującego rzeczywistość kosmosu.²

¹ J.J. Collins, *The Apocalyptic imagination. an introduction to Jewish apocalyptic literature*, Grand Rapids – Michigan/Cambridge, U.K. 1998, s. 6.

² Por. A. Ohler, G. Hierzenberger, *Ziemia*, w: *Praktyczny słownik biblijny (PSB)*, Warszawa 1994, s. 1483; H. Witczyk, *Stworzenie a ekologia w świetle Rdz 1,1-2, 3*, w: *Człowiek i Przyroda* 10 (1999), s. 43.

Sformułowanie „niebo i ziemia przeminą” znajduje się w ewangeliach synoptycznych w logiach na temat trwałości Prawa Mojżeszowego (Mt 5,18; Łk 16,17) oraz w tekście mowy eschatologicznej (Mt 24,35; Mk 13,31; Łk 21,33).³

Pierwsza grupa tekstów zawierająca wypowiedź „niebo i ziemia przeminą” została połączona z kwestią zakresu obowiązywania Tory. Prawdopodobnie logion Łk 16,17: „Lecz łatwiej jest niebu i ziemi przeminąć, niż jednej kresce z Prawa odpaść” pochodzi z tradycji Q⁴ (εὐκοπώτερον δέ ἐστὶν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν [] ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν π...) ⁵ i należy do autentycznych słów Jezusa.⁶

Przedstawiony w sformułowaniu Łk 16,17 semicki obraz wszechświata (niebo i ziemia)⁷ raczej nie zawiera elementów apokaliptycznej eschatologii w odniesieniu do kosmosu. Trudno znaleźć logiczne przesłanki, które we frazie „lecz łatwiej jest niebu i ziemi przeminąć” pozwalałyby widzieć czasowe ramy ograniczające obowiązywanie Prawa Mojżeszowego, a w ten sposób wyrażały myśl na temat przejściowej natury kosmosu. Prawdopodobnie podstawową funkcją wersetu Łk 16,17 było wzmocnienie przekonania na temat wartości Tory w kontekście rodzących się wątpliwości, co do jej pełnej aktualności. Dla podkreślenia kontynuacji ważności każdego szczegółu Prawa, autor mógł zapożyczyć sens trwałości, który w powszechnej opinii jest integralnie wpisany w struktury samego stworzenia (trwałość nieba i ziemi).⁸

Odwołanie się do stałych elementów konstrukcji semickiego kosmosu (nieba i ziemi), aby pokazać permanentne znaczenie Prawa Mojżeszowego, paradoksalnie może dostarczać argumentu za niezmiennym charakterem wszechświata.⁹

Należy zgodzić się z tą sugestią i przyjąć wniosek, że podstawowa wersja tekstu zachowana w tradycji Q w Ewangelii Łukasza (16,17) nie stanowi wystarczającej przesłanki za eschatologicznym motywem przeminienia kosmosu (nieba i ziemi). Mimo tego, można zauważyć, że permanentne obowiązywanie Prawa dokonuje się tylko w czasie trwania nieba i ziemi.

Paralelny wariant logionu Q 16,17 znajduje się w Ewangelii Mateusza (5,18). Próba odtworzenia możliwego przebiegu procesu redakcyjnego Mt 5,18 pozwala dostrzec w strukturze Mateuszowej wypowiedzi pewien sche-

³ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 125.

⁴ D. E. Aune, *Revelation 17-22*, WBC 52C, s. 1118.

⁵ A. Paciorek, *Q. Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 348.

⁶ Por. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX/X-XXIV Introduction, translation and notes*, AB 28-28A, New York 1981, 1985, s. 1115.

⁷ Por. J.M. Fénasse – J. Guillet, *Niebo*, w: *Słownik teologii biblijnej* (STB), Poznań – Warszawa 1982, s. 537.

⁸ Por. J. Nolland, *Luke*, WBC 35B (wersja CD for Windows, Nelson Electronic Publishing 1998), Form/Structure/Setting Łk 16:17, akapit 1; Comment Łk 16:17

⁹ Por. J. von Schlosser, *Die Vollendung Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu*, w: *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament*, H.J. Klauck (hrsg.), QD 150 (1994), s. 62.

mat. Pierwsza fraza tworząca ten schemat mówi, że dopóki nie zaistnieje eschatologiczny warunek (*dopóki nie przeminie niebo i ziemia*) nie urzeczywistni się dane wydarzenie (*ani jedna jota, ani jedna kreska nie przeminie z Prawa*). Druga fraza zawierająca wypowiedź na temat możliwości zniesienia Prawa składa się z podwójnej negacji, która dotyczy przyszłości (ὅτι μή + czasownik w formie coniunctivus aoristi).¹⁰ Mateusz redagując werset 5,18 korzysta zarówno z tekstu Q 16,17, jak i podobnego w treści logionu pochodzącego od Marka (13,31), który w tym samym brzmieniu znajduje się w Mt 24,35 (*Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą*).¹¹ Jednak tekst Mt 5,18 zawiera jeszcze jedną (końcową) frazę (*aż wszystko się stanie*), której nie ma w wersji Q 16,17 (ani w Łk 16,17). Prawdopodobnie dodatek ten należy do redakcji Mateusza¹² i mógł zostać zapożyczony z fragmentu Mt 24,34 (*Zaprawdę, powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko stanie*).¹³ Mateuszowe dopowiedzenie „aż wszystko się stanie” posiada istotne znaczenie w interpretacji całości wypowiedzi Mt 5,18.

W tekście Mt 24,34 „to wszystko, co się ma stać” dotyczy wydarzeń związanych z końcem świata, które zostały zapowiedziane we wcześniejszej części mowy eschatologicznej (Mt 24). Prawdopodobnie paralelna fraza «*aż wszystko się stanie*» (ὥς ἂν πάντα γένηται) z wersetu Mt 5,18 również odnosi się, choć w sposób bardziej ogólny, do prorocत्व lub zapowiedzi, które muszą zrealizować się przed nastaniem eschatologicznej pełni. Życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa prowadzą również do eschatologicznego kresu, podobnie jak zapowiedziane wydarzenia w apokaliptycznej mowie. Przyjmując takie rozumienie tej frazy (*aż wszystko się stanie*) okazuje się, że sformułowanie to (jako fraza paralelna), nawet jeśli nie wyjaśnia w istotny sposób słów o przeminieciu nieba i ziemi (*dopóki nie przeminie niebo i ziemia*), to jednak nie jest wykluczone, że może tworzyć z nimi spójną wypowiedź. Prawo Mojżeszowe pozostaje w mocy (*ani jedna jota, ani jedna kreska nie przeminie z Prawa*) aż do końca istniejącego kosmicznego porządku¹⁴ Zapowiedziane wydarzenie przeminiecia nieba i ziemi nie może się zrealizować, dopóki Boży plan nie zostanie wypełniony, co do litery w tym czasie.¹⁵

¹⁰ Zob. H.T. Fleddermann, *Mark and Q. A Study of the overlap texts*, BET 122 (1995), s. 202-204.

¹¹ Por. H.T. Fleddermann, *Mark*, s. 203.

¹² Por. D.A. Hagner, *Matthew*, WBC 33A, s. 103.

¹³ Spotyka się opinie, które kształt wypowiedzi „dopóki nie przeminie niebo i ziemia” (eschatologiczny warunek) również przypisują Mateuszowi (por. W.D. Davies – D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1, ICC, s. 490). Przeciwnie zdanie prezentują S. Schulz, *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, s. 114 oraz J.P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt 5 17-48*, AnBib 71 (1976), s. 58.

¹⁴ Fraza „dopóki niebo i ziemia nie przeminą” może stanowić *terminus ad quem* ograniczający ważność Prawa do końca trwania obecnego wieku (R. Banks, *Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5,17-20*, JBL 93 (1974), s. 234)

¹⁵ Zob. D.C. Sim, *The Meaning of παλιγγενεσία in Matthew 19,28*, JSNT 50 (1993), s. 9.

Przytoczona argumentacja sugeruje, że obydwie czasowe frazy w tekście Mt 5,18: „dopóki niebo i ziemia nie przeminie” oraz „aż wszystko się stanie” są względem siebie paralelne i dotyczą końca istnienia fizycznego wszechświata. Prawdopodobnie sformułowanie o przeminięciu nieba i ziemi, po uwzględnieniu całokształtu werseu Mt 5, 18 odnosi się do eschatologicznej rzeczywistości końca czasów, która zapoczątkuje odnowę całego kosmosu.¹⁶

Druga grupa tekstów zawierających frazę „niebo i ziemia przeminą” znajduje się w tekście mowy eschatologicznej. Wypowiedzi te zostały połączone z kwestią trwałości słów Jezusa (Mk 13,31; Mt 24,35; Łk 21,33).

Pochodząca prawdopodobnie od Marka¹⁷ (13,31) fraza ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται (*Niebo i ziemia przeminą, lecz słowa moje nie przeminą*) może być autentyczną wypowiedzią Jezusa.¹⁸ Logion Mk 13,31 przyjmuje formę prostego antytetycznego paralelizmu, który jest utrzymany w prorockim stylu.¹⁹ W ten sposób autor Mk 13,31 oświadcza, że słowa Jezusa nie przeminą. Sformułowanie „niebo i ziemia przeminą” tworzy metaforyczny obraz końca istnienia „nieba i ziemi”,²⁰ by w ten sposób podkreślić trwałość słów Bożych.

Jeżeli zostanie uwzględniony kontekst, w którym znajduje się tekst Mk 13,31, a jest to mowa eschatologiczna (Mk 13), to w analizowanym wersecie (Mk 13,31) można dostrzec również pewien kosmologiczny obraz końca wszechświata.²¹ Cała sekcja mowy eschatologicznej (Mk 13) włączając w to fragment Mk 13,31 stanowi przykład podporządkowania różnych apokaliptycznych kategorii centralnemu wydarzeniu powtórnego przyścia (paruzji) Syna Człowieczego.²² W ten sposób obraz przemijania nieba i ziemi, chociaż

¹⁶ Za eschatologiczną wymową Mt 5,18 w odniesieniu do kosmosu (nieba i ziemi) opowiadają się D. A. Hagner, *Matthew*, WBC 33A, s. 107-108; B. T. Viviano, *Ewangelia według św. Mateusza* w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *Katolicki komentarz biblijny* (KKB), Warszawa 2001, s. 928; W.D. Davies – D.C. Allison, *Matthew*, vol. 1, s. 491; D.C. Sim, *The Meaning*, s. 9. Przeciwnego zdania jest m. in. U. Luz, *Matthäus*, EKK I/1, s. 237.

¹⁷ H. T. Fleddermann przeprowadził studium nad kształtem logionu Mk 13,31. Zaproponował hipotezę, która sugeruje, że oryginalny tekst pochodził z tradycji Q (16,17) i dotyczył Prawa. Zachowana w dokumencie Q wypowiedź (*Raczej niebo i ziemia przeminie, aniżeli jedna jota w Prawie*) na temat obowiązywania Tory mogła we wspólnocie pierwotnego Kościoła powodować pewne napięcie, co w konsekwencji doprowadziło do przekształcenia słów zawartych w Q w taki sposób, że nieprzemijające znaczenie słów Jezusa zajęło miejsce Prawa (*Niebo i ziemia przeminą, lecz słowa moje nie przeminą*) (Mark, s. 201-206). (Por. J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, RNT 2 [1981], s. 390).

¹⁸ Por. H. Langkammer, *Paruzja Syna Człowieczego (Mk 13)*, RTK XXI/1 (1974), s. 72-74; J. Gnilka, *Markus*, EKK II/2, s. 203-205; J. von Schlosser, *Die Vollendung*, s. 62.

¹⁹ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, HTKNT II/1-2, Freiburg 2000, s. 309.

²⁰ Por. W. Bauer, *Griechisch – deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin – New York (GDW), s. 1265.

²¹ Dodatkową argumentację, za takim ujęciem tematyki przemijania kosmosu dostarcza również przypowieść o drzewie figowym (Mk 13,28-29), która stanowi bezpośredni kontekst Mk 13,31 (zob. B. Klappert, *Zeichen des Sprossens der Erlösung*, BThZ 8/1 [1991], s. 131-132).

²² Por. G.R. Beasley Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, London 1957, s. 104.

daleki od kosmologicznych spekulacji może zawierać w sobie myśl sugerującą eschatologiczny koniec doczesnego porządku oraz integralnie związany z nim akt odnowy kosmosu.²³

Dodatkowy argument za przyjęciem powyższego wniosku dostarcza funkcjonowanie paralelnej wypowiedzi Mt 24,35²⁴ w ramach Mateuszowej eschatologii. Autor tekstu Mt 24,35 (*Niebo i ziemia przeminie, lecz słowa moje nie przeminą*) praktycznie słowo po słowie przejmuje materiał z Markowego źródła. Mateusz dokonuje redakcji zgodnie z własną perspektywą teologiczną. Jeżeli wykorzystuje ten materiał bez wprowadzania istotnych zmian, to prawdopodobnie oznacza to, że zasadniczo zgadzał się z tradycją, w której ten tekst był zachowany (por. Q 16,17; Mk 13,31). Większość uczonych, co jest zrozumiałe, w swoich badaniach koncentruje się na chrystopologicznej części logionu Mt 24,35 (par.) dotyczącej wiecznej ważności słów Jezusa, przez co uwidacznia się tendencja do zaniedbywania początkowej frazy „niebo i ziemia przeminie”²⁵ Ta pierwsza część wypowiedzi (Mt 24,35 par.) jest ważna w terminologii Mateuszowej eschatologii. Zawarta w niej treść w sposób prosty sugeruje czasową naturę obecnego kosmosu. To właśnie efemeryczność istniejącej rzeczywistości wskazuje na istotę chrystopologicznego stwierdzenia, że słowa Jezusa pozostają zawsze trwałe, podczas gdy niebo i ziemia, tak jak aktualnie istnieją przeminą.²⁶

Można zatem przyjąć, że wypowiedź „niebo i ziemia przeminą” (Mk 13,31 par.) zawiera eschatologiczną ideę dotyczącą przyszłości kosmosu. W ten sposób fraza obrazująca przemijanie kosmosu nawiązuje również do apokaliptycznych tekstów znajdujących się w Starym Testamencie (np. Iz 51,6; Ps 102,25-27) oraz w apokryficznej literaturze judaistycznej, które zawierały wspólne przekonanie na temat nietrwałej natury doczesnego porządku, jak i finalnej transformacji wszechświata (np. ApBasyr 32, 6; 57, 2; 4Ezd 7,75; Jub 1,29; HenEt 45,3-5; 72,1; 83,3-5; 91,15-16).²⁷

²³ Podobnie w paralelnym fragmencie Łukasza (21,33) również może być zawarty eschatologiczny obraz przemijania kosmosu w ujęciu bliskim apokaliptyki (por. J. Nolland, *Luke*, WBC 35B, Comment Łk 16:17).

²⁴ R.A. Stewart analizując pewne elementy kosmologiczne w Liście do Hebrajczyków zastanawia się nad naturą stworzenia oraz jego przeznaczeniem. Wskazując na szersze biblijne przesłanki dotyczące anihilacji lub transformacji obecnego świata m. in. podaje tekst Mt 24,35 (*Creation and matter in the Epistle to the Hebrews*, NTS 12 [1966], s. 293).

²⁵ Uczeni często ograniczają się do przedstawienia pewnych tekstowych aluzji, natomiast niewiele wypowiadają się na temat treści logionu „niebo i ziemia przeminie” (np. E. Schweizer, *The Good News according to Matthew*, London 1978, s. 458).

²⁶ D. C. Sim, *The Meaning*, s. 7-8.

²⁷ Por. W.D. Davies – D. C. Allison, *Matthew*, vol. 3, ICC, s. 368. J. von Schlosser uważa, że wymowa tekstu Mk 13,31 nawiązuje do apokaliptycznej tradycji, która wyrażała przekonanie, że Boża niezmiennosc zostanie oderwana od znikomości stworzenia, które przemija (*Die Vollendung*, s. 63).

2. „A świat przemija ” (Ap 21,1b.4; 1 J 2,17)

W Apokalipsie Janowej znajduje się analogiczna wypowiedź względem synoptycznej frazy o przemianach nieba i ziemi (Łk 16,17 par.; Mk 13,31 par.). Jedno z podstawowych sformułowań, które zostało poddane analizie w tym studium, tworzy w Apokalipsie symboliczny element obrazu przekształconego wszechświata: „bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły” (ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ; Ap 21,1b). Wypowiedź ta stanowi przyczynę (spójnik γάρ)²⁸ pojawienia się wcześniejszej wizji nowego nieba i ziemi (Ap 21,1a). Pierwsze stworzenie przeminęło, a w jego miejsce pojawia się nowa rzeczywistość.²⁹

Fraza Ap 21,1b posługuje się biblijną formą meryzmu „niebo i ziemia” którego elementy składowe zostały poprzedzone przymiotnikowym wyrażeniem πρῶτος oznaczającym to, co pierwsze, w sensie wcześniejsze, dawne.³⁰

Komponenty określające makroprzestrzeń semickiego kosmosu – niebo i ziemia – należą do symbolizmu Apokalipsy, a ich pochodzenie może być związane ze Starym Testamentem oraz tradycją apokaliptyki judaistycznej. Na kształt Ap 21,1-5a prawdopodobnie miał wpływ tekst Izajasza 65,17-20.³¹ Myśl o przemijaniu wszechświata została zawarta we fragmencie Iz 65,17b, gdzie w podobnym kontekście zapowiedzi powstania nowej rzeczywistości znajduje się fraza mówiąca, że „nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą” Należy w tym miejscu zaznaczyć, że „dawne wydarzenia” zostały wyrażone hebrajskim terminem הַרְאִשׁוֹת (hāri'sōnôt),³² który odpowiada greckiemu πρῶτος w tekście Ap 21,1b. W przypadku tekstu Izajasza wspomniane wcześniej „dawne udręki” (הַרְאִשׁוֹת הַרְאִשׁוֹת haṣṣārôt hāri'sōnôt; 65, 16b) prawdopodobnie odnoszą się do losu Jerozolimy oraz trudnej sytuacji po powrocie z niewoli babilońskiej. Możliwe, że autor Ap 21,1b „rzeczy pierwsze (w sensie dawne)” łączy z obrazem „pierwszego nieba i pierwszej ziemi”, które również wyrażają przeszłą sytuację Jerozolimy.³³ Pewne podobieństwo, co do kształtu wypowiedzi

²⁸ Spójnik ten służy dla podania powodu, racji czegoś, co zostało powiedziane (R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (WSGPNT), Warszawa 1994, s. 103-104).

²⁹ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation: a commentary on the Greek text* (NIGTC), Grand Rapids, Michigan 1999, s. 1039.

³⁰ Termin πρῶτος w aspekcie filozoficznym oznacza to, co *pierwsze w porządku istnienia, początkowe, podstawowe* (Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1958, s. 1535).

³¹ Zob. J. van Ruiten, *The Intertextual relationship between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21.1-5b*. EstBib 51 (1993), s. 473-510.

³² Termin ראשון jest wyrażeniem przymiotnikowym określającym to, co *dawne, poprzednie, wcześniejsze w czasie*. Stanowi również rzeczownikową frazę, która opisuje *pierwsze rzeczy, przeszłe wydarzenia, wcześniejsze przewidywania* (*The Brown – Driver – Briggs Hebrew and English Lexicon* [BDB], F. Brown, S. R. Driver, Ch.A. Briggs [eds.], Peabody 2001, s. 911).

³³ J. van Ruiten, *The Intertextual relationship*, s. 479-480.

Ap 21,1b można odnaleźć w apokalipsie apokryficznej HenEt 91,16, gdzie jest powiedziane, że „pierwsze nieba przeminą...”³⁴

Przedstawione przesłanki mogą sugerować, że fragment Ap 21,1b mówi o zastąpieniu doczesnego porządku przez ukazane wcześniej (Ap 21,1a) kompletnie nowe stworzenie.³⁵ Jeżeli jednak zostanie wzięta pod uwagę paralelna wypowiedź Ap 21,4b „bo pierwsze rzeczy przeminęły” ([ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν), które szczegółowo wymienia pierwsza część Ap 21,4a (*I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie*), to staje się jasne, że Apokalipsa mówiąc o „przeminięciu” (21,1b; 4b) „pierwszych rzeczy” (*pierwszego nieba i pierwszej ziemi*) dokonuje przejścia w stronę eschatologicznego odnowienia kosmosu.³⁶ Ogólne sformułowanie „bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4b) wskazuje na zaistnienie nowych, pozytywnych uwarunkowań egzystencjalnych, które oznaczają koniec cierpień i śmiertelności.³⁷ Obydwie paralelne wypowiedzi Ap 21,1b oraz Ap 21,4b zawierają podobnie funkcjonujące frazy, które przedstawiają rozpad kosmicznego porządku (przeminięcie), jako przyczynę zaistnienia warunków dla odnowionego świata.³⁸

Z pewnością intencją autora Ap 21,1b, który posłużył się w swoim tekście elementami semickiej kosmografii (niebo i ziemia) nie było opisanie realistycznego końca obecnego wszechświata.³⁹ Sama ogólna idea transformacji doczesnego porządku polegająca na jego przeminięciu jest daleka od kosmologicznych spekulacji, a wyrażona „językiem obrazowym stanowi wezwanie, żeby nie wyobrażać sobie dowolnie ostatecznej przemiany świata materialnego”⁴⁰

Myśl dotycząca przemijania doczesnej rzeczywistości, która została zawarta w prostym sformułowaniu „niebo i ziemia przeminą” znajduje się również w innym tekście należącym do tradycji Janowej. Pierwszy List Jana (2,17a) zawiera frazę „a świat przemija i pożądlivość jego” (καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ).

Bezpośredni kontekst dla wersetu 1 J 2,17 tworzy mniejsza jednostka 1 J 2,15-17, której trzyczęściowy układ wersetów (15-16-17) przypomina wcze-

³⁴ Por. T. J. Milik, *The Books*, s. 199.

³⁵ Nie jest pewne, czy nowe niebo i nowa ziemia w tekście Ap 21,1 stanowią odnowioną wersję dotychczasowego nieba i ziemi (np. ApBasyr 57,2), czy zastępują istniejący kosmiczny porządek w wyniku powrotu do pierwotnego chaosu, który został spowodowany globalnym pożarem (np. 2 P 3,10-13). Obydwie możliwości były obecne, jako wyraz oczekiwań w judaistycznej tradycji (D.F. Watson, *New Earth, New Heaven, The Anchor Bible Dictionary*, New York (ABD), vol. 4, New York: Doubleday 1992, s. 1094-1095).

³⁶ R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993, s. 49-50.

³⁷ Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 298.

³⁸ Por. G.K. Beale, *The Book of Revelation. a commentary on the Greek text*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan 1999, s. 1050.

³⁹ Por. P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni. Traduzione e commento* (tyt. oryg. *L'Apocalypse de saint Jean*; CNT[N] Neuchâtel 1981), tłum. P. Brugnoli, Roma 1985, s. 646.

⁴⁰ P. Grelot, *Świat, który ma przyjść* (tyt. oryg. *Le Monde à venir*, Paris 1977), tłum. L. Rutowska, Warszawa 1979, s. 86.

snochrześcijańską parenezę. Autor w tym tekście kieruje do wspólnoty wierzących napomnienie, które przyjmuje kształt przestrogi przed fałszywą miłością.⁴¹ Fragment 1 J 2,15-17 mówi o niewłaściwym pożądaniu świata (κόσμος). Przedstawiona argumentacja odwołuje się do przejściowej natury świata. Autor przekonuje o niemożliwości pogodzenia miłości do świata (κόσμος) z miłością do Boga (w. 15). Zaznacza, że nie od Boga, lecz ze świata (ἐκ τοῦ κόσμου) pochodzi pożądliwość (ciała, oczu) oraz pycha życia (w. 16). Werset 17 ukazuje świat wraz z należącą do niego pożądliwością w kontekście przemijania, które ma tworzyć wyrazisty kontrast dla słów „czyniący zaś wolę Bożą trwa na wieki” (ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα; druga część wersetu 1 J 2,17b). Adresaci tego przesłania powinni uświadomić sobie, że świat należy traktować w taki sposób, by posiadanie rzeczy należących do doczesnego porządku nie stanowiło podstawowej troski.⁴²

Istotne dla zrozumienia frazy „a świat przemija i pożądliwość jego” (1 J 2,17) jest poprawne odczytanie znaczenia podstawowego terminu w tym tekście, którym jest κόσμος. Pojęcie to pojawia się trzykrotnie we fragmencie 1 J 2,15-17 w kontekście negatywnej rzeczywistości, która jest określona jako ἐπιθυμία (pożądliwość).

Ogólne przedstawienie treści znajdującej się w tekście 1 J 2,15-17 pozwala zauważyć, że każdy z tych trzech wersetów został tak skonstruowany, by wyrazić opozycję na linii świat – Bóg. Należy zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę pomiędzy funkcjonowaniem meryzmu „niebo i ziemia” (Mk 13,31; Łk 16,17; Ap 21,1b), które jest hebrajskim określeniem wszechświata pochodzącego od Boga (Rdz 1,1),⁴³ a terminem κόσμος zajmującym w tradycji Janowej istotne miejsce ze względu na bogate i różnorodne zastosowanie. Pojęcie κόσμος w Pierwszym Liście Jana ma charakter negatywny. Nie chodzi tutaj o świat rozumiany jako Boże stworzenie, do którego został posłany Syn Boży (J 3,16) i dokonał jego zbawienia (1 J 2,2; 4,14; por. J 3,17). Dychotomia między Bogiem a światem oraz człowiekiem a światem jest konsekwencją ludzkiego grzechu.⁴⁴ W ten sposób rozumiany świat staje się niebezpieczny dla człowieka z powodu obecnych w nim złych namiętności. Wszyscy ci, którzy poddają się pożądliwości (ἐπιθυμία) ciała, oczu oraz pysze tego życia (1 J 2,16) odrzucając wszelką zależność od Boga, należą do świata naznaczonego przemijaniem. Koniec tak rozumianego świata staje się początkiem nowej, zbawczej rzeczywistości, do której będzie należał każdy, kto wypełnia wolę Bożą (1 J 2,17).⁴⁵

⁴¹ R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, HTKNT XIII/3, Freiburg⁸ 1984, s. 127.

⁴² Por. J. Painter, *1, 2, and 3 John*, SPS, vol. 18, Collegeville, Minnesota 2002, s. 196.

⁴³ R. Morgenthaler, *γῆ*, w: *Earth, Land, World, The New International Dictionary of New Testament Theology*, Exeter (NIDNTT), vol. 1, Exeter 1975, s. 518.

⁴⁴ J. Guhrt, *κόσμος*, w: *Earth, Land, World, NIDNTT*, vol. 1, s. 525.

⁴⁵ S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, J. Frankowski, R. Bartnicki (red.), t. 10, Warszawa 1992, s. 79.

Powyższe uwagi odnośnie możliwości funkcjonowania terminu κόσμος sugerują, że fraza „a świat przemija” (1 J 2,17) tworzy przede wszystkim kontrastującą wypowiedź, która ma za zadanie podkreślić trwałe istnienie pełniących wolę Bożą. Czynność świata została opisana przy pomocy terminu παράγω, który oznacza: przemijanie, znikanie, odchodzenie⁴⁶ i z pewnością wyraża opozycję wobec czasownika μένω, który podkreśla trwałość istnienia⁴⁷ wszystkich czyniących wolę Bożą. Czy zatem sformułowanie „a świat przemija” zawiera pewien eschatologiczny aspekt dotyczący przejściowej natury doczesnej rzeczywistości?

Prawdopodobnie należy zgodzić się z sugestią, że w centrum zainteresowania autora 1 J 2,17 nie znajduje się eschatologiczny obraz świata. Trudno również mówić, że tekst 1 J 2,17 jest pewną formą zapowiedzi kosmicznej katastrofy (παράγεται) utrzymanej w stylu apokaliptycznych tekstów (np. ApBasyr; 4Ezd). Dominujące przesłanie zostało zawarte w stwierdzeniu o trwałym charakterze (μένειν) egzystencji dla wszystkich pełniących wolę Bożą.⁴⁸

Powyższe uwagi nie eliminują jednak innych nasuwających się teologicznych implikacji, które mogą być zawarte w wyrażeniu „a świat przemija” Możliwe, że werset 1 J 2,17 obrazuje pewne przekonanie o zastąpieniu doczesnego porządku przez nową, trwałą Bożą rzeczywistość.⁴⁹ Oczywiście określenie przedmiotu przemijania musi uwzględniać specyfikę funkcjonowania terminu „świat” w tradycji Janowej.

Fragment 1 J 2,17 stanowi jedną z wypowiedzi należących do apokaliptycznego horyzontu, który kreśli Pierwszy List Jana (por. 2,8.28). Wyrażoną aluzją do frazy o przemijaniu świata (ὁ κόσμος παράγεται; 1 J 2,17) jest wcześniejsza wypowiedź: „...ciemności ustępują (ἡ σκοτία παράγεται), a jaśnieje już prawdziwa światłość” (1 J 2,8), która sugeruje, że termin κόσμος oznacza świat ciemności. Bezpośrednio po frazie „a świat przemija” (1 J 2,17a), znajduje się wypowiedź wskazująca eschatologiczny horyzont w słowach, że już „jest ostatnia godzina” (ἔσχάτη ὥρα ἐστίν; 1 J 2,18). Sugerowany przez autora ograniczony charakter czasu, którym dysponuje świat w perspektywie eschatologicznej oznacza, że jego czas przeminął.⁵⁰ Pełne przekształcenie kosmosu będzie spowodowane wydarzeniami „ostatniej godziny” (1 J 2,18).⁵¹ Zawarty we frazie „a świat przemija” specyficznie

⁴⁶ R. Popowski, WSGPNT, s. 462.

⁴⁷ Liddell-Scott, s. 1103.

⁴⁸ R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, s. 131-132.

⁴⁹ D.F. Watson sugeruje, że niektóre wypowiedzi Nowego Testamentu dokonały adaptacji myśli pochodzącej z judaistycznej tradycji, która wyrażała przekonanie, że zapowiadane nastanie nowej rzeczywistości (nowe niebo i ziemia) dokona się przez zastąpienie obecnego wszechświata, który uległ destrukcji (2 P 3,10-13) lub przemianom (Mt 5,18; Mk 13,31; Łk 16,17; 1 J 2,17) (*New Earth*, s. 1094-1095).

⁵⁰ H. J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief*, EKK XXIII/1, Zürich 1991, s. 142.

⁵¹ J. Painter, *1, 2, and 3 John*, s. 194-195.

rozumiany obraz końca kosmosu, ma również na celu zmotywowanie wierzących do przyjęcia postawy dystansu względem świata.⁵²

„Przemijanie świata i jego pożądliwości” może oznaczać ludzi, którzy z powodu złych pragnień tworzą świat ciemności.⁵³ Tak rozumiany kosmos charakteryzuje się przejściową naturą, ponieważ nie pochodzi od Boga. Eschatologiczna perspektywa podkreśla trwanie na wieki pełniących wolę Bożą w kontraście do przemijania wszystkich negatywnych aspektów doczesnej rzeczywistości.

Podsumowując, można stwierdzić, że wyrażenie „niebo i ziemia przemienie” (Mt 5,18; 24,35) może zawierać myśl na temat końca kosmicznego porządku. Wyłaniający się z tradycji Janowej obraz przemijania świata wskazuje na koniec wszystkich negatywnych aspektów związanych z egzystencją stworzenia (1 J 2,17; Ap 21,1b.4). „Przeminięcie nieba i ziemi” oznacza przeminięcie naznaczonego grzechem doczesnego porządku. Przedstawione teksty w aspekcie eschatologicznego końca obecnej rzeczywistości mogą sugerować otwarcie przejścia do odnowienia kosmosu jako całego stworzenia.

II. „WSPÓLNOTA Z BOGIEM” JAKO CENTRUM ODNOWIONEGO KOSMOSU

1. „Zasiadanie z Bogiem” obrazem odnowionego kosmosu (Mt 19,28)

Tekst Mt 19,28 należy do trzeciej części perykopy o bogatym młodzieńcu (Mt 19,23-26), którą można określić jako wypowiedź na temat eschatologicznej nagrody (Mt 19,27-30).⁵⁴

Materiał zawarty we fragmencie Mt 19,27-30 nawiązuje zarówno do ogólnej dyskusji na temat możliwości zbawienia bogatych (19,26), jak i do historii majątnego młodzieńca, który nie chciał pozostawić swoich dóbr materialnych (19,21-22). Tekst Ewangelii wyraźnie zaznacza, że tak wielkie poświęcenie i bezwarunkowe zaangażowanie się w Boże sprawy jest wymagane od wszystkich, którzy chcą uczestniczyć w królestwie Jezusa. Szczególnie zainteresowani przyszłą nagrodą za poświęcenie swojego życia są uczniowie. Jezus składa wybranym Dwunastu uroczystą obietnicę, że „przy odrodzeniu (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), kiedy Syn Człowieczy zasiądzie na tronie swojej chwały, zasiądziecie i wy na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19,28).⁵⁵

⁵² G. Strecker, *Die Johannesbriefe*, KEK, Göttingen 1989, s. 120.

⁵³ H. Langkammer uważa, że termin „świat” we fragmencie 1 J 2,17 oznacza podobnie jak w Ewangelii Jana „świat złych ludzi” (*Relacja Ojciec – Syn – Wierni w świetle Listów św. Jana*, *Questiones Selectae* 9 (1999), s. 53).

⁵⁴ Por. W.D. Davies – D. C. Allison, *Matthew*, vol. 3, ICC, s. 53.

⁵⁵ Por. D.A. Hagner, *Matthew*, WBC 33B, s. 563.

Fragment Mt 19,28 stanowi luźną paralełę względem tekstu Łukasza (22,28-30) i Prawdopodobnie pochodzi z tradycji Q 22: ²⁸ *Wy, którzy poszlicie za Mną, ³⁰ w Królestwie zasiądziecie na tronach sądząc dwanaście pokoleń Izraela* (²⁸...ὁμείς...[[]] οἱ [[ἀκολουθήσαν]]τες [[]] μο[[ι]] ³⁰ ἐν τῇ [[βασιλείᾳ]] <...> καθήσεσθε ἐπὶ θρόνουσ κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ)⁵⁶

Wersja Łukasza nie zawiera terminu παλιγγενεσία, dlatego wydaje się, że najbliższym paralelnym sformułowaniem może być fraza „w moim królestwie” (Łk 22,30; Q 22,30 „w królestwie”). Większość uczonych uważa, że tekst Łukasza w tym miejscu zachował oryginalne brzmienie Q,⁵⁷ natomiast wersja Mateusza jest wtórna, nawet jeśli pamięta się o tym, że termin παλιγγενεσία stanowi hapax legomenon w zbiorze pierwszej kanonicznej Ewangelii. Takie stanowisko jest często argumentowane poglądem, że Mateusz wstawił słowo παλιγγενεσία po to, by w ten sposób zrównoważyć ominięcie frazy „w czasie przyszłym” (Mk 10,30), której nie wykorzystał przejmując Markowy materiał (10,30) przy redakcji fragmentu Mt 19,29 (werset następujący po Mt 19,28).⁵⁸ Prawdopodobnie termin παλιγγενεσία należy do Mateusza,⁵⁹ chociaż niektórzy wiążą jego pochodzenie z tradycją.⁶⁰

Możliwości znaczeniowe pojęcia παλιγγενεσία są bardzo szerokie. Filozofia stoicka⁶¹ przy pomocy tego określenia opisywała odnowienie każdego wieku w niekończącym się kosmicznym cyklu, w którym finałny globalny pożar prowadził do ponownego odtworzenia świata. W pismach Filona z Aleksandrii termin παλιγγενεσία oznaczał zarówno odnowienie ludzkiego życia, jak i odrodzenie świata po kataklizmie powodzi. Józef Flawiusz używał tego słowa w odniesieniu do ponownego ukonstytuowania się narodu żydowskiego po powrocie z niewoli babilońskiej. Jednak dla żadnego z tych autorów termin ten nie miał znaczenia eschatologicznego.⁶²

Prawdopodobnie określenie παλιγγενεσία nawiązuje w tekście Mt 19,28 do eschatologicznej rzeczywistości. Nawet przyjmując różne możliwości znaczeniowe frazy ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ trzeba się zgodzić, że słowa o Synu Człowieczym, który zasiądzie na swoim chwalebny tronie wskazują

⁵⁶ Rekonstrukcja tekstu greckiego oraz przekład za A. Paciorek, Q, s. 358.

⁵⁷ Por. J. von Schlosser, *Die Vollendung*, s. 68.

⁵⁸ Zob. D.C. Sim, *The Meaning*, s. 3.

⁵⁹ Por. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen ⁴1971, s. 209; E. Schweizer, *The Good News according to Matthew*, London 1978, s. 389-390; J. Gnifka, *Das Matthäusevangelium*, HTKNT 2, Freiburg 2000, s. 170; F. W. Burnett, *Παλιγγενεσία in Matt. 19,28. A Window on the Matthean community?*, JSNT 17 (1983), s. 64.

⁶⁰ Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*, EKK 1/3, Zürich – Neukirchen ⁴1997, s. 121

⁶¹ Prawdopodobnie termin παλιγγενεσία został przejęty ze stoicyzmu przez hellenistyczny judaizm i w ten sposób mógł stać się źródłem dla Mateusza (por. W.D. Davies – D.C. Allison, *Matthew*, vol. 3, ICC, s. 57).

⁶² Por. D.C. Sim, *The Meaning*, s. 3.

na czas po paruzji, kiedy Jezus powróci w chwale wraz ze swoimi aniołami (Mt 16,27; 24,30), by przeprowadzić sąd ostateczny (Mt 25,31-46).

Następnym wydarzeniem potwierdzającym obecność eschatologicznej rzeczywistości jest obietnica apokaliptycznego sądu.⁶³ Jezus obiecuje swoim Apostołom: „...zasiądziecie i wy na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19,28). Analiza gramatyczna czasownika opisującego sprawowanie władzy sądowniczej umożliwi przyjęcie pewnego rozciągniętego okresu dla obiecanych rządów (κρίνοντες), który może wyrażać fraza ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ.⁶⁴ Uczniowie Jezusa w królestwie Syna Człowieczego będą panować nad odnowionym ludem Izraela.⁶⁵ Przedstawione wydarzenia eschatologicznej rzeczywistości (paruzja, władza sądenia-panowania) mogą wskazywać, że znaczenie terminu παλιγγενεσία łączy się z rzeczywistością (odnowionym światem), w której Jezus króluje wraz ze swoimi uczniami.⁶⁶

Należy w tym miejscu powiedzieć na temat Mateuszowej eschatologii, która w związku z fragmentem Mt 19,28 może posiadać istotne znaczenie. Mateusz dwukrotnie odnosi się do końca istniejącej rzeczywistości. Te dwa wspomniane teksty to Mt 5,18 oraz Mt 24,35. Pierwszy z nich pochodzi ze źródła Q (16,17), natomiast drugi jest zaadoptowany z Mk 13,31. Jak wykazała wcześniejsza analiza, przejęcie przez Mateusza materiału z tych dwóch ważnych źródeł (Q; Mk) może świadczyć o jego przekonaniu, że obecny kosmiczny porządek charakteryzuje ograniczona egzystencja. Ta idea została wyrażona w sformułowaniu „niebo i ziemia przeminą” Obecność tej frazy zarówno w materiale Marka, jak i dokumencie Q, a także w innych tekstach chrześcijańskiej tradycji (Ap 21,1; 2 P 3,10; 1 Kor 7,31; 1 J 2,17) może sugerować, że wypowiedź ta pochodziła od samego Jezusa. Oczywiście z Mateuszowych tekstów nie wynika, w jaki sposób Ewangelista wyobrażał sobie ewentualne przeminiecie kosmosu, ani nie ma potwierdzenia, że dzielił pogląd 2 P 3,10 na temat globalnego pożaru. Przyjmując wspomniane zależności tekstowe w Mateuszowej eschatologii (5,18; 19,28; 24,35) możliwe jest, że termin παλιγγενεσία oznaczałby wówczas odrodzenie kosmosu, ale bez wcześniejszej destrukcji.⁶⁷

Interesujące rezultaty pojawiły się w trakcie rekonstrukcji tekstu Q 22,28.30, z którego pochodzi logion Mt 19,28.⁶⁸ Przeprowadzone badania umożliwiły interpretację pojęcia παλιγγενεσία jako synonimu opisującego „wejście do życia wiecznego” (por. Mt 19,17), które jest tożsame z „wej-

⁶³ Por. B.T. Viviano, *Mateusz*, s. 663.

⁶⁴ Zob. W.D. Davies – D.C. Allison, *Matthew*, vol. 3, ICC, s. 55-57.

⁶⁵ Por. J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań – Warszawa 1979, s. 277.

⁶⁶ Por. W.D. Davies – D.C. Allison, *Matthew*, vol. 3, ICC, s. 57-58.

⁶⁷ D.C. Sim przedstawiony pogląd na znaczenie terminu παλιγγενεσία opiera na silnym powiązaniu Mt 19,28 z tekstami 5,18 oraz 24,35 (zob. *The Meaning*, s. 7-12).

⁶⁸ J. Verheyden, porównał aparat pojęciowy dwóch tekstów Mateusza (19,16-17 oraz 19,23-24), które opisują osiągnięcie życia wiecznego (*Documenta Q. The Reconstruction of Q 22,28-30*, ETL 76 (2000), s. 422-423).

ściem do królestwa niebieskiego” (por. Mt 19,23) czyli otrzymania nowej własności, jaką jest „nowe życie”

Dotychczasowe próby rozwiązania kwestii znaczenia terminu *παλιγγενεσία* w tekście Mt 19,28 nie przyniosły jednoznacznego rozstrzygnięcia. Pewną propozycją może być próba syntezy treści znajdujących się w Mt 19,28 przy jednoczesnym wzięciu pod uwagę zawartości fragmentów paralelnych (Q 22,28.30; Łk 22,30; Mk 10,30).⁶⁹

Fraza *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ* może oznaczać eschatologiczną odnowę kosmosu, która dokona się w kontekście wydarzenia paruzji Syna Człowieczego.⁷⁰ Uniwersalne odrodzenie wszechświata związane jest z zapowiedzią nowego życia,⁷¹ które zgodnie z paralelnymi tekstami urzeczywistni się „w królestwie” (*ἐν τῇ [[βασιλείᾳ]]*; Q 22,28), czy w królestwie moim” (*ἐν τῇ βασιλείᾳ μου*; Łk 22,30). Autor tekstu Mt 19,28 nie przedstawia szczegółowo przyszłego eschatologicznego obrazu kosmosu, dlatego termin *παλιγγενεσία* może oznaczać świat, w którym Jezus sprawuje władzę, a tą rzeczywistością jest Jego królestwo.⁷²

Podsumowując można stwierdzić, że fraza *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ* w tekście Mt 19,28 może oznaczać odnowioną rzeczywistość kosmosu, która zrealizuje się wraz z nastaniem pełni królestwa Bożego, gdzie uczniowie Jezusa otrzymają obiecaną nagrodę.

2. „Zamieszkanie Boga z ludźmi” jako centrum nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21,1a.2-3.5a)

Przedstawiona dotychczas analiza teologiczna pozwala na wyodrębnienie dwóch zasadniczych aspektów idei odnowienia kosmosu. Pierwszy z nich posiada charakter negatywny, który uwidacznia się w przekonaniu na temat przejściowej natury wszechświata (np. Mt 5,18; 24,35; Ap 21,1b), zwłaszcza w zapowiedziach końca etycznego (1 J 2,17) oraz fizycznego zła zagrażającego istnieniu całego stworzenia (Ap 21,4). Drugi aspekt realizuje się na płaszczyźnie pozytywnej, gdzie można obserwować różne formy opi-

⁶⁹ Por. J. von Schlosser, *Die Vollendung*, s. 69.

⁷⁰ Por. J. Gnifka, *Das Matthäusevangelium*, HTKNT 2, s. 172; D.A. Hagner, *Matthew*, WBC 33B, s. 565; D.C. Sim, *The Meaning*, s. 11-12.

⁷¹ F.W. Burnett uważa, że centralnym tematem całej sekcji Mt 19,16-30 jest kwestia życia wiecznego, dlatego myśl dotycząca odnowienia świata wiąże się z obietnicą życia w nim (*Παλιγγενεσία in Matt. 19,28. A Window on the Matthean community?*, JSNT 17 (1983), s. 63-65). Przekonanie, że termin *παλιγγενεσία* łączy się z problematyką odnowienia kosmosu można również znaleźć w następujących opracowaniach: S. Zedda, *L'escatologia biblica*, vol. I: *Antico Testamento e Vangeli Sinottici*, Paideia – Brescia 1972, s. 225-226; A. Janowski, *Eschatologia*, s. 125-126; F. Mussner, *Nauka Jezusa o życiu przyszłym według Synoptyków*, Conc 6 (1970), s. 227.

⁷² B.T. Viviano uważa, że fraza *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ* może posiadać podobne znaczenie, jak zwrot „w królestwie” (*Mateusz*, s. 663).

su odnowionej rzeczywistości kosmosu (Mt 19,28), które często tworzą symboliczny obraz pełni zbawczej (Ap 21,1a.2-3.5a).

Idea odnowionego kosmosu rozumiana jako zaistnienie nowej eschatologicznej rzeczywistości (nowe stworzenie)⁷³ stoi w centrum apokaliptycznego zainteresowania Apokalipsy Jana. Dzięki zastosowaniu symbolicznych komponentów zostało zobrazowane oczekiwanie na nowy świat.

Autor Apokalipsy rozpoczyna opis przejścia do nowego porządku od przedstawienia wizji „nowego nieba i nowej ziemi” (καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν; Ap 21,1a), która następuje po „przemienieniu pierwszego nieba i pierwszej ziemi” (Ap 21,1b). Fragment Ap 21,1a od strony formalnej stanowi paralelną wypowiedź, która jest bliska przekładowi LXX Iz 65,17: „będzie bowiem niebo nowe i ziemia nowa” (ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινός καὶ ἡ γῆ καινή). Jednak zawarte w tekście Apokalipsy (21,1a) teologiczne przesłanie wypływa bardziej z hebrajskiego fragmentu Iz 65,17: „bo oto Ja stwarzam”⁷⁴ Wynikający z tych spostrzeżeń wniosek może oznaczać, że autor tekstu Ap 21,1a akcentuje nie tyle czynność stwarzania nowej rzeczywistości (*kî-hin^enî bôrê*; *bo oto Ja stwarzam*; Iz 65,17a), co sam rezultat tego działania, które prowadzi do powstania nowego nieba i nowej ziemi.⁷⁵ Spośród innych aluzyjnych wypowiedzi na temat odnowionego kosmosu można wskazać paralelny fragment z apokryficznej Księgi Henocha etiopskiej (91,16): „Pierwsze nieba przeminą, a ukaże się niebo nowe. Wszystkie moce niebios zajaśnieją na zawsze siedmiokrotnym [światłem]”⁷⁶

Przyczyną zaistnienia nowego wszechświata jest przemienienie „pierwszego nieba i pierwszej ziemi” (Ap 21,1b), czyli tego wszystkiego, co konstytuowało dawny porządek kosmosu. Koniec dotychczasowej rzeczywistości oznacza brak tego wszystkiego, co negatywne w ludzkiej egzystencji (płacz, śmierć, żaloba, krzyk, trud; Ap 21,4a).⁷⁷

Autor Ap 21,1a w opisie nowej rzeczywistości posłużył się przymiotnikiem καινός (οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν), który oznacza to, co *nowe* w sensie *lepsze, doskonalsze, wyższego rzędu*, jako antyteza względem tego, co dawne.⁷⁸ Frazy tworzące Ap 21,1: „nowe niebo i nowa ziemia” oraz „pierwsze niebo i pierwsza ziemia”, wprowadzają rozróżnienie na poziomie jakościowym między dwoma kosmicznymi porządkami. Rzeczywistość określona jako pierwsze (πρῶτος) niebo i ziemia charakteryzowała się nietrwałością i tymczasowym istnieniem, natomiast to, co nowe (καινός) ma być nie-

⁷³ Prawda o nowym stworzeniu stanowi jeden z podstawowych tematów apokaliptyki (S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 129).

⁷⁴ Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 357.

⁷⁵ J. van Ruiten, *The Intertextual relationship*, s. 477-79.

⁷⁶ T.J. Milik sugeruje zależność Ap 21,1 od HenEt 91,16 (*The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, s. 199).

⁷⁷ Por. B. Widła, *Antropologia*, s. 298.

⁷⁸ Por. J. Behm, καινός, καινότης, ἀνακαινίζω, ἀνακαινώω, ἀνακαινώσις, ἐγκαινίζω, TWNT III, Stuttgart 1950 s. 450; R. Popowski, WSGPNT, s. 310-311.

zmienne. W świetle tej jakościowej natury kontrastu między nowym a pierwszym (w sensie dawnym) stworzeniem możliwe jest, że fragment Ap 21,1 należy interpretować jako przenośny obraz, którego metaforyczne znaczenie sugeruje (ewokuje)⁷⁹ radykalną zmianę kosmosu obejmującą nie tylko etyczne odnowienie, ale także transformację fundamentalnych struktur wszechświata.⁸⁰

Jeżeli, jak to zostało pokazane, termin *καινός* przede wszystkim wskazuje na transformację jakościową (istoty), to fragment Ap 21,1 przedstawiałby obraz odnowionej rzeczywistości, a nie czegoś nowego, co nigdy wcześniej nie istniało.⁸¹ Autor Apokalipsy nie koncentruje się na fizycznym przekształceniu wszechświata, lecz kreśli obraz odnowionego kosmosu, który stanowi scenę (tło) dla następnych symbolicznych elementów tworzących obraz odrodzonego świata.⁸²

Chiastyczna struktura fragmentu Ap 21,1-5a, której tekst stanowi przedmiot aktualnej analizy, została skonstruowana w taki sposób, aby skierować uwagę czytelnika na znaczenie zstąpienia z nieba świętego miasta, nowego Jeruzalem. Temu istotnemu wydarzeniu został poświęcony najdłuższy opis w ramach tej jednostki (Ap 21,3-4).⁸³ Ustawiczne zwięzanie się obrazów zawartych w wersetach Ap 21,1-3 jest zaskakujące: „nowe niebo i nowa ziemia” (w. 1) zostaje ograniczone do rzeczywistości „świętego miasta, nowego Jeruzalem” (w. 2), by finalnie skoncentrować się na „zamieszkaniu Boga z ludźmi” (w. 3).

Jak już zostało wcześniej wspomniane, opozycja między tym, co „nowe” (*καινός*) a „pierwsze/dawne” (*πρώτος*) odgrywa ważną rolę. Do „nowych rzeczy” należy „nowe niebo i ziemia” (w. 1a), „nowe Jeruzalem” (w. 2) oraz „wszystkie rzeczy” (w. 5a). W podobny sposób o zaistnieniu nowej sytuacji można mówić odnośnie tego, co łączy się z „zamieszkaniem Boga z ludźmi” (w. 3): „rzeczywistość bez łez, śmierci, żałoby, krzyku, trudu” (w. 4a), „obietnica przymierza” (*On będzie Bogiem z nimi*; w. 3). Do dawnych rzeczy należy: „pierwsze niebo i ziemia” (w. 1b), „pierwsze rzeczy” (w. 4b) oraz wszystko to, co zostało szczegółowo określone jako pierwsza rzeczywistość, a więc „morze” (w. 1b), „łzy, śmierć, żałoba, krzyk, trud” (w. 4).

⁷⁹ Różne kategorie symbolu, jakimi posługuje się autor Apokalipsy (w Ap 21,1 symbolizm kosmiczny) bardzo często występują obok siebie, by w ten sposób pogłębić znaczenie całej wizji lub jej poszczególnych elementów. We wszystkich kategoriach symbolizmu, zwłaszcza, gdy występują jedne obok drugich, „łatwo staje się rozpoznawalna ewokacyjna natura symbolu w Apokalipsie” (A. Kiejza, *Hermeneutyka Apokalipsy. Kilka przydatnych uściśleń*, *Collectanea Theologica* 69 [1999] nr 4, s. 32).

⁸⁰ Por. G.K. Beale, *Revelation*, s. 1040.

⁸¹ Kontrast między „pierwszym niebem i pierwszą ziemią” a „nowym niebem i nową ziemią” odnosi się do eschatologicznego odnowienia stworzenia, a nie do jego zastąpienia przez całkiem inne (R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993, s. 49).

⁸² Por. R.H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 1998, s. 380-381

⁸³ Por. D. E. Aune, *Revelation 17-22*, s. 1114.

Pierwsze rzeczy zostały przedstawione negatywnie, podczas gdy nowe rzeczy są ukazane w aspekcie pozytywnym.⁸⁴

Zapowiedź nowego nieba i ziemi pokrywa się z realizacją nowego Jeruzalem. Prawdopodobnie nowe niebo i ziemia nie są dla autora Apokalipsy czymś najistotniejszym, co znajdowałyby się w centrum jego zainteresowania. Możliwe, że podstawowym zadaniem symboliki nowego nieba i ziemi jest zapewnienie właściwego zrozumienia wizji nowego Jeruzalem. Niebieskie, Boże Miasto powinno posiadać wszystko nowe (niebo i ziemia jako ramy Jeruzalem). Za taką interpretacją może przemawiać to, że doskonale Jeruzalem powinno zstąpić z nieba, z miejsca dotychczasowej preegzystencji (Ap 21, 2), gdy tymczasem autor werset wcześniej wyraźnie wspominał o przemianach dotychczasowego nieba (Ap 21,1b).⁸⁵ Jednak „niebo”, z którego zstępuje nowe Jeruzalem jest związane ze sferą Bożej rzeczywistości, o czym świadczy dodatek w tekście Ap 21, 2 „od Boga” (*zstępujące z nieba od Boga*).⁸⁶

Występujący w symbolice nowego nieba i ziemi oraz świętego Jeruzalem termin *καλιός* może precyzować istotę novum, jako rzeczywistości pochodzącej bezpośrednio od Boga w postaci „Nowego Jeruzalem” (Ap 21, 2). Symbol niebieskiego Jeruzalem wykracza poza rzeczywistość nowego nieba i nowej ziemi zawierając w sobie fundamentalną myśl o szczęściu wiecznym,⁸⁷ dzięki czemu umożliwia sprecyzowanie zasadniczego przesłania o nadejściu pełni eschatologicznego zbawienia.⁸⁸

Zstępujące od Boga z nieba „Miasto Święte – Jeruzalem Nowe” (Ap 21,2; por. Ga 4,26; Hbr 12,22; HenEt 90, 28nn; ApBasyr 4,2-6; 4Ezd 7,26; 8,52; 10,27nn; 13,36) zostało również nazwane „Oblubienicą, Małżonką Baranka” (Ap 21,9). Symbole te wyrażają głęboką wspólnotę Boga ze swoim ludem, która będzie miała fundamentalne znaczenie w odnowionym stworzeniu.⁸⁹ Miasto Święte – Nowe Jeruzalem oznacza również eliminację wszelkiego dystansu między niebem a ziemią: „niebo zstępuje na ziemię, ziemia staje się niebem”⁹⁰

Nowe Jeruzalem stanie się miejscem zamieszkania zbawionych,⁹¹ które przyjmie kształt wspólnoty Boga ze swoim ludem. Odpowiednio do odnowienia tej najistotniejszej relacji Bóg – człowiek zostanie przekształcony cały kosmos.⁹²

Centralne miejsce w obrazie odnowionej rzeczywistości zajmuje zapowiedź zamieszkania Boga ze swoim ludem. Boża obecność pośród ludzi pole-

⁸⁴ J. van Ruiten, *The Intertextual relationship*, s. 476-477

⁸⁵ Por. J. Roloff, *Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes*, JBTh 5 (1990), s. 127.

⁸⁶ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, RNT, Regensburg 1997, s. 453-454.

⁸⁷ Por. F. Gryglewicz, *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*, RBL 18 (1965) nr 6, s. 354.

⁸⁸ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung*, s. 453.

⁸⁹ Por. G.K. Beale, *Revelation*, 1045.

⁹⁰ Zob. J. Suchy, *Ekologiczne przesłanie Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, G. Witaszek (red.) Lublin 1998, s. 195.

⁹¹ D. E. Aune, *Revelation 17-22*, s. 1122.

⁹² H. Giesen, *Die Offenbarung*, s. 454.

ga na zaistnieniu wzajemnych relacji, które zostały wypowiedziane jako formuła przymierza: *i będą oni Jego ludem, a On będzie „Bogiem z nimi”* (Ap 21,3). Zapowiedź bliskiego związku Boga ze swoim ludem we fragmencie Ap 21,3 osiąga punkt kulminacyjny. Odnowiony świat uzyskuje swoją pełnię w urzeczywistnieniu się zamieszkania Boga pośród swojego ludu.⁹³

III. ODNOWIONY KOSMOS SYMBOLEM ESCHATOLOGICZNEJ PEŁNI ZBAWCZEJ

Jak wykazała dotychczas przeprowadzona analiza przemijanie nieba i ziemi prowadzi do odnowienia obecnego, niedoskonałego porządku wszechświata. W centrum przedstawionego w sposób symboliczny nowego nieba i nowej ziemi urzeczywistni się jakościowo nowa forma istnienia dla całego stworzenia, które będzie wolne od wszelkich form zagrożenia i destrukcji. Eschatologiczne odnowienie świata polega na nowym życiu, które jest tak zjednoczone z wiecznym Bożym życiem, że każdy, kto uczestniczy w zamieszkaniu Boga pośród swojego ludu, może dzielić Jego wieczność.⁹⁴

Centralne miejsce w odnowionym kosmosie zajmuje wspólnota życia z Bogiem (Mt 19,28; Ap 21,2-3), która już w Starym Testamencie stanowiła podstawowy przedmiot Bożych obietnic. Wypływająca z nich nadzieja dotyczyła pragnienia bliskiej łączności ze Stwórcą. Wypowiedzi dotyczące tego zagadnienia można odnaleźć w kontekście wyjścia z Egiptu i przymierza synajskiego: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 4-6). Poszukiwanie zjednoczenia z Bogiem dotyka wszystkich aspektów ziemskiego życia (Pwt 7,12-15). Ważne miejsce w tym procesie odgrywają obrazy Ziemi Obiecanej, która odzwierciedlając rajskie szczęście staje się przestrzenią doświadczenia Bożego błogosławieństwa (Wj 3,8; Pwt 8,7-10).⁹⁵ Kiedy osiedlenie się w Kanaanie nie dało Izraelowi oczekiwanego zbawienia, „posiadanie ziemi” staje się obietnicą, której realizacja przyjmuje eschatologiczny charakter (por. Ps 37,9; Mt 5,5).⁹⁶

Urzeczywistnianie się związku człowieka z Bogiem wyraża się również w obietnicy królestwa Bożego, którego pełnia będzie finalnym aktem

⁹³ Bóg w ten sposób realizuje swój pierwotny zamiysł wobec człowieka. Ten nowy, pozytywny aspekt egzystencji polega na pełnej i doskonalej wspólnotcie Boga ze swoim ludem. (A. Jankowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959, s. 274).

⁹⁴ Por. R. Bauckham, *The Theology*, s. 48-49.

⁹⁵ P. Grelot, *Świat*, s. 16-18.

⁹⁶ A. Ohler, G. Hierzenberger, *Ziemia*, PSB, s. 1483.

zbawczego planu Boga (por. Mt 19,28). Potwierdza to umieszczenie przez Chrystusa w centrum swojego nauczania tematu królestwa Bożego.⁹⁷

Odnowienie relacji między Bogiem a człowiekiem doprowadzi również do przeobrażenia związku ludzi ze światem.⁹⁸ Zapowiadana przez proroków nowa wspólnota między Bogiem a człowiekiem wyraża się w otrzymaniu od Stwórcy „serca nowego i ducha nowego” (Ez 36,26-36), a to spowoduje transformację całej natury (por. Am 9,11-15; Jl 4,18). Zmiany zachodzące w przyrodzie będą towarzyszyć powracającym z wygnania babilońskiego Izraelitom (Iz 41,17-20). Przepowiednie prorockie dotyczące czasów mesjańskich ukazują zupełnie nowe relacje nie tylko na płaszczyźnie ludzkiej, ale także odnoszą się do świata fauny i flory (por. Iz 4,2; 11,6-9; 30,23-24; Ez 34,26-27; Oz 14,8).⁹⁹ Warunki, które będą panowały w eschatologicznym królestwie nawiązują do idealnej sytuacji raju (Rdz 2-3). Nie jest to jednak prosty powrót do „początków świata” lecz wskazanie, że pomimo sytuacji destrukcji stworzenia spowodowanej grzechem, Bóg zrealizuje w sposób pełny swój zbawczy plan.¹⁰⁰

Prawda o Bogu, który jest Panem całego wszechświata i realizuje swój odwieczny zbawczy zamiar wobec stworzenia stanowi charakterystyczny rys (w aspekcie formalnym i treściowym) literatury apokaliptycznej.¹⁰¹ Abstrahu- jąc od literackiej specyfiki apokaliptycznych tekstów, które stanowią teologiczny fenomen¹⁰² oraz posiadają wyraźne zewnętrzne cechy (np. język wizji i symboli, atmosfera tajemnej wiedzy),¹⁰³ możliwe jest odnalezienie w nich głębszego przesłania dotyczącego przyszłości świata i ludzkości. Nadzieja płynąca z wiary w Boga i Jego zbawcze działanie pozwala dostrzec kres obecnej, niedoskonałej rzeczywistości, a także kształtuje przekonanie na temat powstania nowego świata, nowego Bożego królestwa. Apokaliptyka ukazuje eschatologiczną przyszłość, w której nastanie pełni Bożej rzeczywistości doprowadzi do przekształcenia ziemi. Dzięki temu literatura ta niesie pocieszenie i umocnienie wszystkim, którzy oczekują sprawiedliwości Bożej.¹⁰⁴

Najczęściej przyjmowanym przez uczonych narzędziem interpretacyjnym dla Księgi Apokalipsy jest rozumienie tego dzieła jako „teologii histo-

⁹⁷ Por. R. Rubinkiewicz, *Królestwo Syna Człowieczego*, w: *Kościół w świetle Biblii* (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego nr 63), Lublin 1984, s. 21.

⁹⁸ Por. P. Grelot, *Świat*, s. 86-87.

⁹⁹ Por. J. Suchy, *Ekologiczne przesłanie*, s. 186-187.

¹⁰⁰ R. Rubinkiewicz, *Prorocza wizja odnowionego świata*, ZNKUL 36 (1993) nr 1-4, s. 41.

¹⁰¹ Por. B. Widła, *Antropologia*, s. 26.

¹⁰² Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Theologie des Alten Testaments*, München 1968-69), tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 597-598.

¹⁰³ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 122.

¹⁰⁴ J. J. Collins, *Pseudonymity. Historical reviews and the genre of the Revelation of John*, CBQ 39 (1977), s. 329-343; por. M. Czajkowski, *Ostatnie prorocтво*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, J. Frankowski, R. Bartnicki (red.), Warszawa 1992, s. 158.

rii”¹⁰⁵ Zgodnie z tym systemem, wizje Apokalipsy dotyczą czasów ostatecznych, które zostały zainicjowane przez przyjście Chrystusa na świat i będą trwały aż do momentu Jego paruzji.¹⁰⁶ Tak rozumiana eschatologia tej księgi polega na wkroczeniu królestwa Bożego w dzieje świata oraz wyeliminowaniu mocy wrogich Bogu.¹⁰⁷

Autor Apokalipsy przedstawia synchroniczny obraz pełni dziejów Kościoła. Doczesne losy Kościołów Azji Mniejszej,¹⁰⁸ do których zostało skierowane przesłanie, powodują odpowiednią reakcję sfery niebieskiej. Apokalipsa wskazuje, że królestwo Boże dochodzi do swego pełnego i ostatecznego kształtu na trudnej drodze dojrzewania. Wspólnota Kościoła ulokowana w dynamicznym napięciu między historycznym „już” i „jeszcze nie” wciąż się doskonali w świetle słowa Chrystusa. Pozostając na tej drodze doznaje wewnętrznego oczyszczenia i umocnienia, dzięki którym będzie w stanie walczyć z wszystkimi przeciwnościami, ponieważ „adresaci Apokalipsy poprzez wezwanie do królestwa kapłanów już są współuczestnikami królestwa w Jezusie (Ap 1,9), a jednocześnie także dopiero proszą, by przyszedł i przeprowadził ich do niebieskiego Jeruzalem” (Ap 22,17)¹⁰⁹ Pełna realizacja królestwa Bożego, które łączy się z odnowieniem kosmosu nastąpi w ostatnim etapie przejmowania przez Chrystusa uniwersalnej władzy.¹¹⁰

Zbawcza ingerencja Boga, która została przedstawiona w Ap 21 ma charakter pełny i ostateczny. Boża inicjatywa uwieńczy całe ludzkie dzieje.¹¹¹ To działanie inicjuje nowy początek. Autor Apokalipsy dla przedstawienia finalnego losu wszystkich wybranych, którzy trwają przy Panu (Ap 7,9) kreśli wizję nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21,1). Obraz ten stanowi zwieńczenie i centrum całego przesłania Apokalipsy.¹¹² Księga ta traktuje o właściwym i ostatecznym miejscu ludzkości, którym jest „nowa ziemia” stająca się „nowym niebem” (Ap 21,1.4c.5a).¹¹³

¹⁰⁵ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa*, s. 92-99.

¹⁰⁶ Por. M. Czajkowski, *Ostatnie prorocstwo*, s. 167.

¹⁰⁷ E. Fiorenza, *The Eschatology and composition of The Apocalypse*, CBQ 30 (1968), s. 553.

¹⁰⁸ „Apokalipsa św. Jana pisana była z myślą o Kościołach Azji Mniejszej, jednakże zawarte w niej orędzie ma charakter ponadczasowy i dotyczy każdej społeczności chrześcijańskiej i poszczególnych wiernych bez względu na miejsce i czas” (R. Rubinkiewicz, *Nawrócenie i pokuta w Księdze Apokalipsy św. Jana*, RT 43 [1996] z. 1, s. 149).

¹⁰⁹ J. Szlaga, *Wizja Królestwa Bożego w Apokalipsie*, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, S. Łach, M. Filipiak (red.), Lublin 1976, s. 209-212.

¹¹⁰ Por. H. Langkammer, *Kościół w Apokalipsie Jana*, RT 43 (1996) z. 2, s. 109.

¹¹¹ Por. D. Mollat, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, s. 139.

¹¹² R. Rubinkiewicz zwraca uwagę, że „dla autora Apokalipsy punktem zwrotnym w historii świata jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Wraz z zaistnieniem tego faktu stary świat przeminął, nowy zaś wszedł w fazę pełnej realizacji” (*Eschatologia Księgi Apokalipsy*, RTK 30 (1983) z. 1, s. 87).

¹¹³ Zob. H. Langkammer, *Biblia a ekologia*, ZNKUL 36 (1993) nr 1-4, s. 10.

Uroczysta zapowiedź „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5a) dotyczy również nieba i ziemi. Ta nowość odnosi się do transformacji¹¹⁴ samej istoty, ma charakter jakościowy nie chronologiczny.¹¹⁵ Fragment Ap 21,5a, który jest wyraźną aluzją do Iz 43,19 (*oto Ja dokonuję rzeczy nowej*) może oznaczać kompletne wypełnienie się proroctw Izajasza odnośnie nowego stworzenia. Rzeczywistość historyczno-zbawcza realizuje się w sposób pełny. Cały lud Boży integralnie złączony z niebem i ziemią stanie się nowym stworzeniem. Uniwersalny akt Stwórcy spowoduje fakt kosmicznej palingenezy.¹¹⁶ Życie w nadchodzącej pełni zbawczej będzie się charakteryzowało zupełnie nową jakością (co sugeruje użyty w Ap 21,5a przymiotnik *καινός*), która urzeczywistni się dzięki bezpośredniemu zamieszkaniu Boga pośród swojego stworzenia.¹¹⁷

Zstępujące z nieba miasto symbolizuje eschatologiczną przestrzeń panowania Boga i Baranka. Rzeczywistość ta jest również otwarta dla wierzących, którzy „będą królować na wieki wieków” (Ap 22,5).¹¹⁸ Nowa Jerozolima (Ap 21,2a; por. 21,10) uczestniczy w nowym statusie kosmicznym, który jest jednocześnie rzeczywistością społeczną.¹¹⁹ Bóg w sposób pełny i zarazem nowy zamieszka pośród swojego ludu. Centralna pozycja „Miasta Świętego – Jeruzalem Nowego” (Ap 21,2) w nowej rzeczywistości również ukazuje się jako „przybytek Boga z ludźmi” (Ap 21,3).¹²⁰

Wypowiedzi o nowym niebie i ziemi¹²¹, jak i nowym Jeruzalem w sposób symboliczny przedstawiają rzeczywistość zbawczej pełni. Autor za pomocą obrazu nowego nieba i nowej ziemi wyraża bezpośrednio Bożą obecność wobec ludzi. Nowe Jeruzalem jest ukształtowane jako wspólnota, która osiągnęła pełnię zbawienia, dlatego w polu jej oddziaływania znajduje się również cały wszechświat, który zostanie odpowiednio przekształcony względem jedynej w swoim rodzaju relacji Boga do człowieka.¹²²

¹¹⁴ J. Gnilka uważa, że w Ap 21,1-5 nie chodzi o proces transformacji świata, lecz unicestwienia dotychczasowej rzeczywistości, która jest opisana jako przemijanie pierwszego nieba i pierwszej ziemi oraz braku morza. „Bóg Stwórca mówi tak, jak gdyby żałował, że stworzył ziemię i niebo: *Oto czynię wszystko nowe* (Ap 21,5a)”, (*Teologia Nowego Testamentu* [tyt. oryg. *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994], tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 530).

¹¹⁵ R.W. Raber, *Revelation 21 1-8*, Interpretation 40 (1986), s. 297.

¹¹⁶ A. Jankowski, *Apokalipsa*, s. 275.

¹¹⁷ Por. H. Giesen, *Die Offenbarung*, s. 456.

¹¹⁸ Por. B. Widła, *Antropologia*, s. 357-359.

¹¹⁹ Por. H. Langkammer, *Biblia a ekologia*, ZN KUL 36 (1993) nr 1-4, s. 10.

¹²⁰ Por. M. Czajkowski, *Ostatnie proroctwo (Apokalipsa)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, J. Frankowski, R. Bartnicki (red.), Warszawa 1992, s. 214-217.

¹²¹ „Pojęcia *nowe niebo* i *nowa ziemia* stanowią niejako syntezę wiecznych celów człowieka”, które harmonizują z innymi wypowiedziami na temat „nowej, wyższej formy bytowania dusz i ciał ludzi zbawionych” (J. Buxakowski, *Wieczność i człowiek: eschatologia*, Pelplin 2001, s. 357).

¹²² Por. H. Giesen, *Die Offenbarung*, s. 453-454.

Uniwersalna perspektywa Apokalipsy sprawia, że zawarte w niej pouczenia na temat stworzenia, odkupienia i eschatologii są bardzo ściśle ze sobą zespolone. Bóg, który powołał do istnienia cały wszechświat stając się stwórczym Alfa (Początkiem), zapowiada również dzieło odnowienia swojego stworzenia będąc jego Omega (Końcem). W ten sposób Stwórca całej rzeczywistości zrealizuje swoje powszechne królestwo. Pełny akt transformacji stworzenia spowoduje, że zostanie ono zachowane od wszelkich form zła oraz od unicestwienia, gdyż Stwórca włączy je w swoją wieczną obecność.¹²³

Autor Apokalipsy nie określa sposobu przemiany dotychczasowego kosmosu, ani nie wskazuje na charakter relacji „pierwszego stworzenia” do „nowego (przekształconego) stworzenia”. Można wnioskować, że proces odnowienia kosmosu z pewnością będzie polegał na pewnym „oczyszczeniu” z wszelkiego zła spowodowanego grzechem.¹²⁴

Jak już zostało wspomniane, nie można traktować eschatologicznych wypowiedzi zawartych w Biblii, jako informacji na temat przyszłego stanu wszechświata. Centralne miejsce w obrazie odnowionego kosmosu zajmuje zbawcze działanie Boga wobec ludzi.¹²⁵ Należy się zgodzić również z sugestią, że obietnica dotycząca pełni nadchodzącego Bożego królestwa obejmuje także ten wszechświat, który został stworzony przez Boga. Koniec doczesnego porządku nie zainicjuje sytuacji „bez świata”, a nowa rzeczywistość nie będzie czymś całkowicie różnym i niepowiązanym z obecnym eonem. Nadzieja na nowe niebo i nową ziemię nie oznacza wcześniejszej anihilacji dotychczasowego stworzenia, lecz jego transformację, wyzwolenie (por. Rz 8,21). Bóg w sposób pełny zrealizuje swój plan zbawienia odnawiając całe stworzenie w sposób integralny (niebo i ziemię), kiedy nadejdzie ogarniająca wszystko pełnia Bożego królestwa.¹²⁶

Odnowiony kosmos symbolizuje „bardziej przyszły świat eschatologicznego zbawienia niż ukształtowanie na nowo tego nieba i tej ziemi”¹²⁷ Przedstawienie końcowej postaci zbawienia z pewnością nie jest łatwe, dlatego wszystkie wskazówki dotyczące przyszłego świata ostatecznie koncentrują się na ukazaniu nadchodzącej wspólnoty z Bogiem. Pełnia zbawcza oznacza doskonały stan doświadczenia Boga.¹²⁸

Odnowiona postać świata, która urzeczywistni się po „przeminięciu nieba i ziemi” (Mt 5,18; 24,35; 1 J 2,17; Ap 21,1b.4b), zostanie spowodo-

¹²³ R. Bauckham, *The Theology*, s. 163-164.

¹²⁴ Por. J. Suchy, *Ekologiczne przesłanie*, s. 195.

¹²⁵ Por. A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, s. 233.

¹²⁶ Ch. Link mówiąc o nowym początku „życia świata, który przyjdzie” wskazuje na wydarzenie zmartwychwstania Jezusa. Dodaje, że Bóg przekształci „ciało swojego stworzenia” w nową rzeczywistość, w taki sposób, że nic nie będzie utracone (por. Rz 8,11; 1 Kor 15,53) (*Points of departure for Christian eschatology*, w: H.G. Reventlov (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 243), Sheffield 1997, s. 109-110).

¹²⁷ Zob. A. Ohler, G. Hierzenberger, *Ziemia*, PSB, s. 1483-1484.

¹²⁸ J. von Schlosser, *Die Vollendung*, s. 84.

wana zbawczym aktem Boga. Finalnym skutkiem tego działania będzie odrodzenie wszechświata (Mt 19,28; Ap 21,1a) w postaci zgodnej z zamierzeniem Stwórcy (Ap 21,4a.5a). Odnowienie kosmosu oznacza pełnię królowania Boga,¹²⁹ pełnię Jego zbawczej obecności pośród swojego ludu (Ap 21,2-3).¹³⁰

Eschatologiczne ustanowienie królestwa Bożego¹³¹ dokona się po destrukcji wszystkich sił wrogich Bogu. Całe dzieło stworzenia, zainicjowane dzięki Bożemu słowu „było bardzo dobre” (Rdz 1,31), dlatego nie jest przeznaczone na zniszczenie, lecz zostanie poddane radykalnej, wewnętrznej transformacji,¹³² która będzie zależna od odnowienia najważniejszej relacji między Bogiem a człowiekiem.¹³³

THE IDEA OF THE RENEWAL OF COSMOS AS A PICTURE OF FORTHCOMING ESCHATOLOGICAL FULFILLMENT OF GOD'S KINGDOM

S u m m a r y

The paper deals with biblical question of the renewal of cosmos. The theme of the renewal of cosmos is present in a variety ways in Old Testament texts and Jewish apocalyptic literature, but this problem in the present paper has been confined to texts belonging to synoptic and Johannine tradition. This study consists of three main parts. The first part contains the exegesis of texts containing the topic of the “passing away of heaven and earth” (Lk 16, 17; Mt 5, 18; Mk 13, 31; Mt 24, 35; Lk 21, 33; 1 Jn 2, 17; Rev 21, 1b.4). The second part contains the exegesis of texts containing the idea of the eschatological rebirth – *palingenesia* (Mt 19, 28) and the thought on the renewal of cosmos (Rev 21, 1-5a).

This study leads to the theological synthesis and some final conclusions – part third. The world in its present form is going to the limit. The whole cosmic order will be radically and internally transformed so as to be free from any existing forms of evil. The essence of the renewed cosmos will be the realization of God's communion with man, coming along with eschatological fulfillment of God's kingdom.

¹²⁹ E. Fiorenza jest zdania, że autor Apokalipsy nie szuka powodów by nieść słowa pocieszenia dla prześladowanej wspólnoty chrześcijańskiej w odniesieniu do przeszłych i przyszłych historycznych wydarzeń, lecz zwraca się w kierunku eschatologicznej rzeczywistości królestwa Bożego, które jest głównym tematem tej książki (*The Eschatology*, s. 569).

¹³⁰ A. Jankowski, *Jam jest Alfa i Omega*, Kraków 2000, s. 268-269.

¹³¹ E. Fiorenza, *The Eschatology*, s. 569.

¹³² Biblijne wypowiedzi o „nowym niebie i nowej ziemi” (2 P 3,13; Ap 21,1) nie opisują jakiejś rzeczywistości, która pozostaje bez związku z tym światem. Określają one jakościowy charakter wewnętrznego przekształcenia doczesnego porządku w jego pełnym kształcie (H. Jorissen, *Die Welt als Schöpfung*, JBTh 5 (1990), s. 211).

¹³³ R. Rubinkiewicz, *Prorocza wizja*, s. 41-42.