

NADZIEJA W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Pismo św. jest świadkiem różnych etapów dialogu Boga z człowiekiem w jego długim wędrowaniu ku pełnemu zaspokojeniu swych pragnień i nadziei. A jest to wędrowanie, w które włącza się także człowiek dzisiejszy, interesujący się świadectwem Pisma św. w tej kwestii również dlatego, że ukazuje ono drogi bez wyjścia, na których się potykał sam Izrael, oraz inne, które prowadzą faktycznie do celu.

1. *Punktem wyjścia* jest człowiek konkretny ze swoimi nadziejami ludzkimi: człowiek, który szuka szczęścia nie w odosobnieniu, lecz w komunii ze swoją rodziną, plemieniem, ludem i narodem, albowiem samo współżycie z innymi jest dla niego radością i w pewnym sensie także przedmiotem jego nadziei; człowiek, który kocha życie i pragnie tego wszystkiego, co je zabezpiecza i podtrzymuje: długich dni, potomstwa, dóbr bezpieczeństwa...; i negatywnie, jest to człowiek, który się boi cierpienia, choroby i śmierci, nędzy i bezpłodności, niesprawiedliwości wewnętrznej i ucisku zewnętrznego... Bóg przyjmuje tę ludzką rzeczywistość i od niej wychodzi. Krąg poszerza się stopniowo, wraz z upływem czasu, chociaż sam punkt wyjścia, w jego aspektach bardziej ludzkich i autentycznych, nigdy nie zostanie porzucony. Często te autentyczne nadzieje i pragnienia jawią się jako wynaturzone, albowiem człowiek je absolutyzuje, bądź też oddaje je na służbę własnemu egoizmowi, złości i nienawiści, niemniej Bóg je przyjmuje takimi, jakimi są, wychodząc z nich celem zapoczątkowania procesu oczyszczania, relatywizacji, umożliwienia i faktycznej sublimacji wszystkich doświadczeń ludzkich.

Przesłankami określającymi rozwój i pogłębienie nadziei w Starym Testamencie są przymierze i wiara w Jahwe jako Boga sprawiedliwego i potężnego; dzięki nim rodzi się doktryna specyficznie izraelska, chociaż w tym czy innym punkcie można w niej odkryć wpływy obce, zwłaszcza kananejskie i irańskie¹.

¹ Por. G. H. Botterweck, *Marginalien zum alttestamentlichen Auferstehungsglauben*, WZKM 54 1957) 8; R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección*, Madrid 1967, ss. 195-203; P. Grelot, *La resurrección de Jesús y su fondo bíblico y judío*, w: P. de Surgy (red.), *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Madrid 1974, ss. 29-33; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964, ss. 385-390; P. Volz, *Die*

W wydarzeniu Wyjścia Jahwe się objawił jako Bóg, który wyzwała i tworzy lud. Dzięki *przymierzu* Izrael przekształca się w lud Boży. Jahwe przyrzeka Izraelowi życie, szczęście, opiekę na ziemi obiecanej, ale pod warunkiem, że będzie on Mu wierny, krocząc „drogą” przymierza (por. Pwt 28-30). Bóg zapewnia życie ludowi jako takiemu, gwarantując mu przetrwanie aż do momentu, w którym utwierdzi Królestwo wieczne — miejsce solidarności, szczęścia, pewności — dla tych, którzy są wierni Przymierzu, oraz dla ludów uznających lud Boży². Przymierze jawi się przeto jako środek niezbędny do urzeczywistnienia nadziei i jako jej konkretne zapoczątkowanie, antycypacja: życie w jedności z Jahwe i w solidarności z ludem stanie się środkiem do osiągnięcia Królestwa, w którym będzie się wciąż żyło tą rzeczywistością. W praktyce wszystko to się wyraża w następującym schemacie teologicznym:

lud wierny = szczęście (ziemskie) i osiągnięcie Królestwa;
 lud niewierny = niepowodzenie (ziemskie) i wykluczenie z Królestwa.

Pomimo swej kruchości schemat ten przetrwał aż do końca monarchii i został nawet ubogacony innymi elementami, głównie zaś ideą Dnia Jahwe oraz pojęciem Mesjasza. *Dzień Jahwe* jest profetyczną odpowiedzią na grzechy ludu, począwszy od Amosa (5, 18-20). Prorok stwierdza mianowicie, że lud jest niewierny Przymierzu, porzucając lub zniekształcając kult z jednej strony, z drugiej zaś mnożąc nieprawości i uciski względem członków tego ludu. Zgodnie z miarodajnym wówczas schematem teologicznym, należy mu się słuszna kara, a przecież nie dotyczą go wprost klęski i niepowodzenia; w grę wchodzi tutaj sprawiedliwość Boża — druga przesłanka — domagająca się odnowienia porządku Przymierza. I dlatego nauczanie profetyczne stwierdza: Jahwe będzie interweniował w swoim Dniu, w *Dniu Jahwe*; ukarze wówczas niegodziwych ciemiężycieli, okaże sprawiedliwość uciskanym i przekaze swoje Królestwo „Reszcie”, która pozostanie wierna³.

Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934, s. 231 nn. Zdecydowany wpływ irański przyjmują m.in.: W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1925³, ss. 510-524; H. Bikerland, *The Belief of the Resurrection of the Dead in Old Testament*, Lund 1950, ss. 60-78; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973², s. 357 nn.

² Na temat Królestwa Bożego i eschatologii zob. R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*, Madrid 1970², ss. 21-30.

³ Por. E. Jenni, *yom*, W: E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del AT*, Madrid 1978, ss. 995-1000 (bibliografia). Dzień Jahwe zwraca

Gdy chodzi o *Mesjasza*, to idea ta była obecna w Izraelu od dawien dawna i otwierała się stopniowo i powoli, chociaż nie zawsze występowała jednakowo wyraziście⁴. Izrael zna postać „namaszczonego”, który otrzymuje ducha Jahwe i jest zdolny do pełnienia konkretnej misji w służbie całemu ludowi; w tym kontekście nauczanie proroków zapowiada przyście szczególnego Pomazańca, *Mesjasza*, który zostanie namaszczony duchem Jahwe i będzie Jego narzędziem w realizowaniu specjalnej misji zbawienia. Zazwyczaj Izrael pojmuje Go jako szczególną osobę, Syna Dawidowego, ale były też takie okresy i kręgi mniejszościowe, które widziały Go jako zbiorowość, lud święty, wierną „Resztę” Jakby nie było, ważne jest to, że postać *Mesjasza* odzwierciedla sposób patrzenia na zbawienie oczekiwane z nadzieją, zgodnie z którym zbawienie to pochodzi od Boga, ale się urzeczywistnia dzięki Jego ludzkiemu narzędziu, tzn. realizacja Bożych obietnic należy do Jahwe, Dawcy zbawienia, który zechciał zespolić z człowiekiem to swoje dzieło (por. Rdz 3, 14 nn).

2. *Proces nadziei*. Trudno byłoby ująć w kilku słowach cały ten proces, albowiem samo życie jest złożone i łatwo się je deformuje, kiedy się chce je usystematyzować; dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy chodzi o proces, który nie był nigdy jednolity, linearny, lecz przedstawia często nagromadzenie różnych punktów widzenia: współczesnych oraz bardziej archaicznych, teoretycznie już przewyższonych⁵. Proces ten się rozpoczął w wyniku rozczarowania spowodowanego załamywaniem się lub ograniczeniami kolejnych teologii nadziei, które wyjaśniały i konkretyzowały Boże obietnice. Dawniejszy schemat myślowy, chociaż w istocie swej prawdziwy, upraszczał zanadto dzieło Boga i człowieka, i dlatego zderzał się wciąż boleśnie z doświadczeniem, które ukazywało coś zgoła przeciwnego. Żyło się więc w żalonych kręgach,

się przeciwko każdemu narodowi uciskającemu, zarówno żydowskiemu (pierwsze teksty), jak też narodom pogańskim (teksty późniejsze). Inne teksty, napisane w czasach odznaczających się większą perspektywą historyczną, dostrzegają wypełnienie już w przeszłości obietnic błogosławieństwa lub gróźb kary, o jakich mówi schemat teologiczny; tak więc np. historia deuteronomiczna stanowi relikwiarz dziejów Izraela w świetle tej teologii, zapraszając w ten sposób lud uprowadzony do Babilonii do nawrócenia, aby zniweczyć tą drogą karę wygnania i uzyskać u Boga łaskę powrotu do ojczyzny i do swojej własności.

⁴ Por. S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Masías*, Madrid 1975.

⁵ Tak więc w czasach Jezusa żywa jest nadal myśl jakoby cierpienie było skutkiem grzechu ojców lub danego (chorego) człowieka, chociaż nie wiąże się koniecznie z jakimś grzechem konkretnym. Podobnie dzieje się też obecnie w tzw. religijności ludowej.

które — zamykając oczy na doświadczenie — rezygnowały z krytycznego przeżywania teologii nadziei, gdy tymczasem w innych kręgach, bardziej „racjonalistycznych”, krytykowało się to, co załamanie się tych podstawowych zasad nakazywało należycie pogłębić, poszukując nowych aspektów i zespalając je z dawnymi. Nie chodzi zatem o proces alienującego „uduchowienia” lecz realistycznej integracji. Kręgi te starały się przewyciężyć niespełnione nadzieje; z reguły człowiek pragnie zabsolutyzować to, czego oczekuje z nadzieją, traktując to jako dobro absolutne i pełną szczęśliwość (rodzina, pieniądz, władza...), co powoduje najpierw paraliż nadziei, albowiem nie oczekuje się już niczego innego, a następnie zwątpienie, albowiem doświadczenie pokazuje ograniczony i względny charakter tego, czego się oczekiwało jako rzeczy absolutnej. Wobec takiej frustracji są dwa wyjścia: sceptycyzm, który rezygnuje z nadziei, albo też akceptacja dobra jako czegoś względnego, czego się poszukuje i co się zgłębia; tę ostatnią drogę wybrał dla siebie Izrael ⁶.

A. *Od nadziei zbiorowej do indywidualnej.* Na początku lud jako taki uważa się za odbiorcę Bożych obietnic; upadek tej czy innej jednostki nie stwarza więc problemów, albowiem nie oznacza załamania się całej wspólnoty. Jednak wraz z upływem czasu zmienia się nastawienie i dlatego staje się rzeczą konieczną pewna konkretyzacja i uszczegółowienie ⁷; stało się ono dziełem Jeremiasza i Ezechiela ⁸, którzy musieli stawić czoła problemom, jakie się pojawiły już u początków wygnania babilońskiego. Jaki sens ma nawrócenie i wierność Prawu, skoro każdy z wygnańców musi spłacać bezpardonowo winy swoich ojców? Błogosławieństwo i kara mają charakter zbiorowy na mocy solidarności w Przymierzu, które zespala wszystkich członków ludu. Jeremasz i Ezechiel głoszą: „W tych dniach nie będą już więcej mówić: «Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby», lecz: «Każdy umrze za swoje własne grzechy; każdemu, kto będzie spożywał cierpkie jagody, zdrętwieją zęby»” (Jr 31, 29-30; por. Ez 18, 2 nn;

⁶ Por. np. refleksje Eklezjastesa i Hioba.

⁷ Niemniej zawsze istniały mniejszości opowiadające się za kolektywną koncepcją nadziei, aż po czasy Nowego Testamentu, kiedy to saduceusze, „tradycjoniści”, odrzucali zmartwychwstanie indywidualne, gdyż nie ma o nim mowy w Torze, i zbijali zarzut niespełnienia obietnic twierdzeniem, iż się one spełniły w ludzie jako wspólnocie, która trwa zawsze. Por. R. Meyer, *saddukaios*, w: TWNT, VII, 47.

⁸ Por. P. Volz, dz. cyt., s. 230; D. S. Russel, dz. cyt., s. 367; R. Martin-Achard, dz. cyt. ss. 216-221; H. C. C. Cavallin, *Life after Death*, Lund 1974, s. 23.

ć4, 12-20; 33, 10-20). Pod wpływem takich zasad dawny schemat myślowy przyjmuje wymiar indywidualny:

jednostka wierna = szczęście (ziemskie) i osiągnięcie Królestwa;
jednostka niewierna = dolegliwości (ziemskie) i wykluczenie z Królestwa.

Te zasady mają charakter narodowy i indywidualny zarazem, tzn. dotyczą każdej jednostki, ale jako członka ludu narodzonego z Przymierza z Jahwe⁹. W ten sposób to nowe ujęcie uzupełnia uprzednie widzenie kolektywne: obietnice odnoszą się do osób konkretnych, które są jednak członkami ludu, i mają za przedmiot użyczenie im błogosławieństwa, ale właśnie jako członkom ludu.

B. *Od nadziei ziemskiej do ponad-ziemskiej*. Mówienie o szczęśliwości lub karze w związku z wiernością lub niewiernością Prawu szokowało zawsze świadomość i sumienie, które wołały wiedzieć te sprawy inaczej. Spowodowana tym frustracja była przyczyną relatywizowania dóbr ziemskich (które pomimo swojego charakteru względnego były traktowane nadal jako dobra) oraz zagłębiania się w Bożych obietnicach, prowadzącego aż do nadziei poza-ziemskiej. Rozwój prowadzący do stwierdzenia tego „dalej” oraz zmartwychwstania był już w okresie międzytestamentalnym niemal pełny. Przebadamy go w dwóch liniach paralelnych, chociaż obie są ściśle ze sobą powiązane, wpływają na siebie i zspalają się w jedną linię pośrednią: chodzi o linię mądrościową (a) oraz o linię rewindykacji wobec uciskanego sprawiedliwego (b).

a) *Linia mądrościowa* ujmuje nadzieję jako ludzki problem izraelity, czyli zajmuje się wprost sytuacją izraelity-człowieka, a tym samym także *implicite* kwestią tego, co *ludzkie* i co dotyczy każdego człowieka.

Przysłowia i niektóre psalmy mądrościowe¹⁰ przedstawiają optymistyczną wersję schematu: dokładne wyrównanie pomiędzy wiernością Prawu a doczesnym szczęściem, posunięte aż do tego stopnia, że szczęśliwość lub niepowodzenia i klęski życiowe danej osoby stają się zewnętrznym znakiem jej wierności lub niewierności Prawu. Ta optymistyczna teza spotykała się nieustannie z zakwestionowaniem ze strony doświadczenia; mimo to nie brako-

⁹ Jest to ujęcie praktyczne, *twierdzące, ale nie ekskluzywne*. Uwzględnia to, co dotyczy Izraela, odcinając się od problematyki związanej z resztą ludzkości.

¹⁰ Por. Prz 3, 1-10; 3, 16; 9, 6; 10, 25b; 12, 28; 14, 27; 15, 24; 21, 21; 22, 4; itd.; Ps 1, 112; 128; itd. Ukazują one ziemską wersję teologii dwóch dróg. Por. F. Montagnini, *De retributione eschatologica in libro Proverborum*, VD 25 (1974) 150-160.

wało wciąż osób, które starały się zachować ten sposób myślenia, przewyciężając zaistniałą w praktyce trudność za pomocą teorii „krótkiej nadziei” (por. Hab 1, 13; 2, 1-4; Ml 2, 16-18; Ps 37): to prawda, że obecnie triumfuje człowiek niesprawiedliwy, a cierpi ucziwy, jednak już wkrótce Bóg wkroczy osobiście, aby wprowadzić sprawiedliwość i przywrócić naruszony porządek¹¹. Rozwiązanie takie było wówczas miarodajne, ale przeczyło mu wciąż doświadczenie; dlatego też inni negowali prawowitość takiego ujęcia. Akceptowali Przymierze i sprawiedliwość Boga, ale nie godzili się ze sposobem, w jaki się przedstawia jej konkretną realizację. Hiob np. neguje wniosek tezy, a tym samym samą tezę: to nie prawda, że każde niepowodzenie jest znakiem niewierności czy niepobożności. Kohelet nie waha się zakwestionować, a nawet zanegować istnienia szczęścia i sprawiedliwości na tym świecie; relatywizuje znaczenie szczęścia ziemskiego i neguje sens klasycznej tezy „retribucyjnej” — rzeczy istotne dla nowego stylu myślenia. Nie wystarczają jednak jemu te dwie zwyczajne przesłanki: Przymierze i sprawiedliwość Boża; nieodzowną okazuje się trzecia, która otwiera zupełnie nowy horyzont¹²: jest nią wiara w moc Boga, nieograniczoną, która zwycięża wszystko, nawet śmierć, i która nie przerwie komunii życia z człowiekiem, który był jej wierny, i nie pozostawi go w szeolu¹³. W tym kontekście niektóre teksty mądrościowe sugerują dalsze trwanie, które przewycięża śmierć¹⁴ i podtrzyma łączność oraz wspólnotę z Bogiem, chociaż nie mówią jeszcze wprost o zmartwychwstaniu¹⁵.

¹¹ Por. J. Alonso, *En lucha con el misterio*, Santander 1967, s. 51 nn.

¹² Por. R. Martín-Achard, dz. cyt., s. 214-216; M. Hengel, dz. cyt., s. 357; P. Volz, dz. cyt., s. 230; G. Stemberger, *Das Problem der Auferstehung im Alten Testament*, Kairos 14 (1972) 290. W tym uświadomieniu sobie tego faktu nie bez znaczenia jest przypomnienie wskrzeszeń dokonanych przez Eliasza i Elizeusza.

¹³ Idea ta znajduje swój początek we wniebowstąpieniach Henocha i Eliasza. Zob. F. Festorazzi, *Speranza e risurrezione nell'Antico Testamento*, w: E. Dhanis (red.), *Resurrexit*, Roma 1974, s. 13; R. Martín-Achard, dz. cyt., s. 87 n.

¹⁴ Por. Ps 16, 9-11; 49, 16; 73, 23-28.

¹⁵ M. Dahood, opierając się na niektórych tekstach ugaryckich, uważa, że twierdzenia o „tamtyń świecie” występują w Prz 11, 30; 12, 28 i w Ps 1, 5; 16, 10; 49, 16; 73, 24. Zob. M. Dahood, *Psalms 1, 33s and Northwest Semitic Philology*, Roma 1963, ss. 16-19. Hipoteza ta nie spotkała się z większym odgłosem i jest naogół odrzucana. H. C. C. Cavallin stwierdza, że taka myśl eschatologiczna występuje w LXX, w Ps 9, 6; 10, 25b; 12, 28 i 15, 24. Por. dz. cyt., s. 104 n. Chociaż nie jest dokładnie znana postawa mieszkańców Qumran odnośnie do zmartwychwstania, to nie jest wykluczone, że oni go nie uznawali, idąc za doktryną „Dwóch dróg” w relacji do ziemskiego królowania Boga. Por. D. S. Russel, dz. cyt., s. 383 n; P. Grelot,

b) *Naprawienie krzywd uciskanego*. Na mocy swej wierności Przymierzu oraz swojej władzy Jahwe okaże sprawiedliwość Izraelicie i ludowi uciskanemu. Punkt zaczepienia tej linii jest identyczny do poprzedniego: chodzi o Przymierze i wynagrodzenie; jeżeli jednak w poprzedniej linii zwraca się uwagę na problem ludzki, przeżywany także przez izraelitę, to w obecnej uwypukla się kwestię izraelity takiego lub też jako będącego częścią ludu, który umiera dla Jahwe i przez Niego, stając się tym samym niejako wykluczonym z Królestwa przyszłego. Jaka jest postawa Jahwe w stosunku do człowieka, który z Jego powodu cierpi niesprawiedliwość posuniętą aż do utraty własnego życia? Czy taki człowiek zostanie faktycznie wykluczony z Królestwa? Nie! Jahwe go pomści i wynagrodzi, wskrzeszając go, aby miał udział w Królestwie. W takim rozwiązaniu zespala się różne tradycje, stara doktryna obiecująca Królestwo „Reszcie” ludu oraz zasada retribucji indywidualnej, okrutnie weryfikowana śmiercią męczenników¹⁶.

Izrael dochodził powoli do tego rozwiązania. Podobnie jak w myśli mądrościowej lud stwierdza, iż nie realizują się błogosławieństwa narodowe i że żyje w ucisku, tak też obietnice, jakie daje historia deuteronomistyczna, nie wypełniają się aż do kresu odmalowywanego w „scenach wywyższenia”, kiedy to człowiek sprawiedliwy uciskany zostaje wyzwolony z rąk swoich wrogów i dostępuje nagrody oraz wywyższenia w orszaku królewskim¹⁷. Psalm 74 wyraża niepokój ludu wobec takiego stanu rzeczy: Psalmista nie zna rozwiązania, pokłada jednak nadzieję w Jahwe. W postaci Sługi Jahwe pojawia się pewne przybliżenie do faktycznego rozwiązania, gdyż „scena wywyższenia” przedstawia je w sposób dosyć przekonujący (por. Iz 53, 8-10). Sługa cierpi, tak jak naród, ale jego śmierć ma sens i wartość zastępczą — za wszystkich: dzięki niemu i przez niego Bóg wyrówna krzywdy i naprawi zło. Jak? Niektórzy uważają, iż przez zmartwychwstanie¹⁸, ale sam tekst o tym nie mówi, koncentrując się wyłącznie na idei naprawienia krzywd, będącej triumfem dzieła Sługi oraz planu Jahwe.

dz. cyt., s. 34; H. C. C. Cavallin, dz. cyt., s. 66 (n. 2 i 3); G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge-London 1972, ss. 144-169; J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, Paris 1972, s. 168.

¹⁶ Por. P. Grelot, *De la mort à la Vie éternelle*, Paris 1971, s. 183 n.

¹⁷ Por. G. W. E. Nickelsburg, dz. cyt., s. 49-55.

¹⁸ Por. np. S. Mowinckel, dz. cyt., s. 229; R. Martin-Achard, dz. cyt., s. 126.

Prawdopodobnie pierwszym tekstem, który mówi formalnie o zmartwychwstaniu jako formie rewindykacji, jest Iz 26, 19. Pewna grupa izraelitów została niesprawiedliwie wymordowana przez niegodziwców; Jahwe naprawi tę krzywdę, wskrzeszając sprawiedliwych¹⁹ i karząc nieprawych pozbawieniem ich zmartwychwstania (por. 26, 14). Chodzi zatem o scenę sądu-katastrofy, w której zmartwychwstanie stanowi środek i narzędzie sądu, decydujące o wynagrodzeniu sprawiedliwych, z tym, że środek ten utożsamia się faktycznie z samym sądem, albowiem zmartwychwstanie jako takie jest już sądem i Bożą rewindykacją. Schemat myślenia leżącego u podstaw takiego ujęcia zmartwychwstania jest następujący:

1. — Sprawiedliwi zamordowani przez niegodziwców.
2. — Sąd Boży = zmartwychwstanie sprawiedliwych i nie-zmartwychwstanie nieprawych.

Sitz im Leben tego schematu stanowi prześladowanie; należy jednak wyjaśnić przy tym w sposób teologiczny problemy, jakie ono nasuwa; w tym bowiem kontekście sąd-zmartwychwstanie nie są rzeczywistością powszechną.

Dn 12, 2 jest jedynym tekstem, którego odniesienie do zmartwychwstania przyjmują wszyscy komentatorzy. Tekst ten czerpie natchnienie z tradycji i z Trito-Izajasza²⁰, zmartwychwstanie zaś jawi się w nim jako środek-narzędzie sądu nad wszystkimi, a nie tylko nad twórcami dramatu prześladowania, stanowiącego przecież *Sitz im Leben*²¹; sąd ma zatem charakter katastrofy związanej ściśle z nagrodą i karą, ale nie utożsamia się już ze zmartwychwstaniem. Schemat myślowy wiąże się tutaj ze sceną sądu, będącą przepracowaniem sceny wywyższenia:

1. — Śmierć sprawiedliwych, spowodowana przez niegodziwców (śmierć niesprawiedliwych).
2. — Zmartwychwstanie sprawiedliwych i niesprawiedliwych zaangażowanych w prześladowanie.

¹⁹ Tak twierdzą: D. S. Russel, R. Martin-Achard, G. Stemberg, G. H. Botterweck, F. Noetscher, G. W. E. Nickelsburg, C. V. Pilcher, A. Oekke, A. Penna, S. Zedda, F. Festorazzi i inni. Przeciwnego zdania są: C. Larcher, P. Grelot, J. Alonso, G. Fohrer, P. Volz, J. Le Moyne.

²⁰ Iz 65, 17; 66, 24. Por. H. C. C. Cavallin, dz. cyt., s. 26 nn.

²¹ Zmartwychwstanie sprawiedliwych i przewrotnych przyjmują: P. Volz (dz. cyt., s. 231), G. W. E. Nickelsburg (dz. cyt., s. 23), D. S. Russell (dz. cyt., s. 338), M. Hengel (dz. cyt., s. 337). Jest to zresztą także opinia rabinów. Por. T. Sanh 13, 3 i B. Rh 16b-17a. Natomiast B. Alfrink (*L'idée de résurrection d'après Daniel 12, 1-2, Bib 40 [1959] 355-371*), J. Alonso (dz. cyt., s. 99-102), P. Grelot (dz. cyt., s. 185) i inni ograniczają zmartwychwstanie do samych tylko sprawiedliwych.

3. — Sąd-katastrofa: życie wieczne — wywyższenie Bożego świata dla jednych, wzgarda wieczna dla drugich.

Utożsamienie sądu ze zmartwychwstaniem, zasugerowane przez Iz 21, 19, pojawia się także w innych tekstach z epoki międzytestamentalnej, jak np. we *Wniebowzięciu Mojżesza* 20, *Księga Jubileusz* 23, 27-31 i 2 Mch 7, 11. 14. 36; 12, 43-45; 14, 37-46²².

c) *Zespalandie się linii mądrościowej z rewindykacyjną*. Skoro się rozwinęły na tym samym terenie, to jest czymś oczywistym, że obie te linie wpływały wzajemnie na siebie. Nie chcę przez to powiedzieć, że któraś z nich przestała istnieć i funkcjonować, lecz jedynie stwierdzić, że dały one miejsce innym jeszcze schematom. Linia mądrościowa, zatroskana o ludzką kwestię wynagrodzenia krzywd każdemu izraelicie, zespala się z linią rewindykacyjną, która aż do tego momentu zastanawiała się wyłącznie nad losem męczenników, z tego zaś ich zespolenia wyłaniają się nowe schematy, w których zmartwychwstanie nabiera większego znaczenia. Rozwój się dokonuje na podstawie dwóch istniejących już schematów rewindykacyjnych: zmartwychwstanie = sąd (Iz 26, 19) i zmartwychwstanie = środek (narzędzie) sądu (Dn 12, 2).

Utożsamianie zmartwychwstania z sądem było częste w epoce międzytestamentalnej²³.

Księga Mądrości (1-5) odnosi schemat: sąd = wywyższenie/potępienie, do losu sprawiedliwych i bezbożnych. „Dzień nawiedze-

²² *Wniebowzięcie Mojżesza* 20 jest tekstem napisanym podczas prześladowania. Nie mówi on wprost o zmartwychwstaniu, lecz o wywyższeniu Izraela aż do gwiazd: czy jest to zmartwychwstanie czy też bezpośrednie wzięcie do nieba? Tekst jest niejasny. Uwaga autora skupia się na rewindykacji, a więc na wyrównaniu krzywd ludu poprzez sąd-katastrofę, która się utożsamia z uwielbieniem-wywyższeniem. Por. G. W. E. Nickelsburg, dz. cyt., s. 28-31; D. S. Russell, dz. cyt., s. 372; P. Volz, dz. cyt., s. 232.

Księga Jubileusz 23, 27-31 jest tekstem dyskutowanym, albowiem nie ma pewności, czy mówi on o „tamym świecie”, a jeżeli nawet nawiązuje do niego, to czy się odnosi do zmartwychwstania, czy też do nieśmiertelności „duszy”. W każdym bądź razie ważne jest to, iż ukazuje on scenę wywyższenia, stanowiącą część istotną sądu-katastrofy, której *Sitz im Leben* jest prześladowanie. Por. G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubiles*, Leiden 1971, s. 40; M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilées*, Paris-Genève 1960, s. 171.

Teksty 2 Mch jasno stwierdzają zmartwychwstanie tych, co pomarli w trakcie prześladowania lub w obronie wiary. Zmartwychwstanie męczenników jest stosowną dla nich rewindykacją (por. G. W. E. Nickelsburg, dz. cyt., s. 93 n), wymogiem Bożej sprawiedliwości w stosunku do tych, którzy umarli śmiercią męczeńską ze względu na Prawo (7, 2. 9. 11. 23. 27) lub zginęli na wojnie (12, 43-45). Por. H. C. C. Cavallin, dz. cyt., ss. 112-115; M. Hengel, dz. cyt., s. 357; J. Le Moyne, dz. cyt., s. 167.

²³ Por. S. Mowinckel, dz. cyt., s. 297.

nia" (2, 20; 3, 7. 14; 4, 15) będzie momentem wywyższenia tych, którzy wiernie przetrwali pomimo prześladowań, a dniem kary dla bezbożnych²⁴. Ci, którzy nie absolutyzowali dóbr doczesnych i w konsekwencji odrzucili drogi niegodziwych oprawców, krocząc drogami Boga jako synowie (por. 2, 1-20), otrzymają Królestwo (3, 8; 5, 16) i życie wieczne w komunii z Panem oraz wybranymi (3, 9; 5, 5. 15). Również 1 Hen 99-105 (Księga zachęty) ukazuje zmartwychwstanie na linii wyraźnie mądrościowej — jako środek do tego, by sprawiedliwi w ogólności, a nie tylko prześladowani i uciskani, otrzymali nagrodę, na jaką zasłużyli, a której nie otrzymali w tym życiu²⁵. *Psalm Salomona* 3, 10-12, napisany podczas inwazji Palestyny przez Pompejusza, odzwierciedla uczucia faryzeusza wobec takiej sytuacji, ale — niezależnie od tej konkretnej okoliczności — ukazuje zmartwychwstanie jako nagrodę dla człowieka sprawiedliwego w ogólności, wieczne zatracenie natomiast jako karę dla bezbożnego²⁶. Również w *Testamencie Judy* 25 schemat zmartwychwstanie = sąd jawi się jako typowy dla opisanego kresu czasów²⁷.

Drugi schemat, jaki wynika z zespolenia się linii mądrościowej z rewindykacyjną, ukazuje zmartwychwstanie w relacji do sądu, upowszechniając poniekąd schemat Danielowy. Tutaj zmartwychwstanie należy do całości mądrościowej, ukazującej los człowieka:

1. Śmierć wszystkich.
2. Zmartwychwstanie wszystkich.

²⁴ Nie mówi się tu wprost o zmartwychwstaniu lecz o nieśmiertelności „duszy”, którą należy jednak rozumieć zgodnie z antropologią hebrajską. Por. P. Grelot, dz. cyt., ss. 189-196; P. Beauchamp, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, Bib 45 (1964) 491-526. Z drugiej zaś strony *athanasia* (3, 4; 4, 1; por. 8, 13; 15, 3) nie odnosi się do nieśmiertelności duszy w sensie platońskim lecz do daru, jaki Bóg daje człowiekowi, tzn. chodzi tutaj o moc Boga, który może przywrócić życie. U podstaw leży idea zmartwychwstania, chociaż autor wprost o nim nie mówi prawdopodobnie ze względów taktycznych, zasugerowanych mu przez środowisko hellenistyczne, w jakim pisze i działa. Por. J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Roma 1970, s. 62 nn.

²⁵ W księdze tej „duszę” należy rozumieć w znaczeniu biblijnym, starotestamentalnym, tak jak w *Księdze Mądrości* — dziele, z którym ma wiele cech wspólnych i które czerpie prawdopodobnie inspirację z tego samego źródła. Księga została prawdopodobnie napisana w pierwszej połowie wieku I przed Chrystusem. Por. P. Grelot, dz. cyt., s. 190 nn; G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, Roma 1972, s. 32 n.

²⁶ Por. D. S. Russel, dz. cyt., s. 396; H. C. C. Cavallin, dz. cyt., s. 58; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911, ss. 57-61.

²⁷ Por. G. W. E. Nickelsburg, dz. cyt., ss. 34-38; D. S. Russell, dz. cyt., s. 371; G. Stemberger, dz. cyt., s. 67; H. C. C. Cavallin, dz. cyt., s. 54.

3. Sąd nad każdym według jego uczynków.
4. Nagroda/kara.

W schemacie tym się podkreśla znaczenie Prawa dla rozwiązania jednostkowego i społecznego losu człowieka, co odpowiada dobrze teologicznemu nastawieniu faryzeizmu-rabinizmu²⁸ (saduceusze go odrzucali, trzymając się zasad archaicznych). Potwierdzają go liczne teksty apokryficzne i rabinistyczne, z których najstarszym jest 1 Henoch 37-71 (Księga przypowieści), rozwijający schemat: zmartwychwstanie—sąd, przy czym Wybrany jest sędzią dającym eden lub gehennę²⁹. Zobacz także *Liber Antiquitatum Biblicarum* 3, 10³⁰, 4 *Esdr* 7, 32-38³¹, 2 *Bar* 50, 2-4³², palestyński targum do Rdz 3, 19³³ i Miszna, *Pirqe Aboth* 4, 22³⁴.

C. *Eschatologia i apokaliptyka*. Wcześniejsze schematy, ukazujące myślenie i życiową praktykę żyda z okresu międzytestamentalnego, jawią się zazwyczaj jako włączone bądź to w *apokaliptyczno-mądrościowe* widzenie przyszłości, bądź też w jej wizję *eschatologiczno-profetyczną*. Oba te spojrzenia zespalają się ze sobą w pragnieniu pocieszenia ludu, jak też w traktowaniu historii

²⁸ Por. Józef Flawiusz, *Antiq.* 18, 1. 3; *De bello Jud* 3, 374 n; *Contra Apionem* 2, p. 218.

²⁹ Por. D. S. Russel, dz. cyt., s. 370; G. W. E. Nickelsburg, dz. cyt., ss. 70-78; H. C. C. Cavallin, dz. cyt., s. 44-47; G. Stemberger, dz. cyt., s. 107.

³⁰ Por. H. C. C. Cavallin, dz. cyt., s. 75; G. Stemberger, dz. cyt., s. 103-108. Dzieło to zostało napisane w latach 70-132. Por. M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo*, New York 1971, XXVIII-XXX. Tekst stwierdza: *Erigam dormientes de terra ut reddam unicuique secundum opera sua*.

³¹ *Et terra reddet qui in eam dormiunt et pulvis qui in eo silentio habitant et revelabitur Altissimus super sedem iudictii...* Por. G. Stemberger, dz. cyt., s. 74-78; G. W. E. Nicelsburg, dz. cyt., ss. 138-140; H. C. C. Cavallin, dz. cyt., ss. 80-86; D. R. Russell, dz. cyt., s. 377. Dzieło pochodzi z I w. po Chrystusie.

³² Por. D. S. Russell, dz. cyt., s. 373; H. C. C. Cavallin, dz. cyt., ss. 86-97; G. Stemberger, dz. cyt., ss. 86-91. Dzieło powstało pomiędzy 90 a 100 r. po Chrystusie i podobnie jak poprzednie wiąże się z rodzącym się rabinizmem. Por. F. Rosenthal, *Vier Apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule Rabbi Akibas*, Leipzig 1885, s. 57 nn.

³³ Por. tekst Pseudo-Janatana czyli TJ I: „Pracą palców twojej ręki będziesz pożywał pokarm aż wrócisz do prochu, z którego zostałeś stworzony, albowiem prochem byłeś ty i w proch się obrócisz i z *prochu* masz powstać, aby zdać sprawę z tego wszystkiego, co uczyniłeś, w Duchu Sądu Wielkiego”. Por. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*, Granda 1978, ss. 1-20.

³⁴ Tekst stwierdza: „Narodzeni, aby umrzeć, i umarli, aby zmartwychwstać, i zmartwychwstali, aby być sądzeni... Masz zdać sprawę”. Por. K. Marti-G. Beer, *Abot*, 114. *Pirqe Aboth* 3, 1 zawiera myśl podobną: „Pochodzisz ze zgniłej kropelki, obrócisz się w proch i robaka, aby zdać sprawę”. Por. tamże, s. 98.

jako procesu, który wynika z obietnic Boga i zmierza do nieodzownego spełnienia przy końcu czasów, albowiem Boże obietnice nigdy nie zawodzą. Różnią się natomiast w punktach istotnych *Eschatologia* jest zakorzeniona w takim widzeniu przeszłości, jakie zaproponowali prorocy, będąc ich bezpośrednią spadkobierczynią. Mówi więc o przyszłości jako o środku nawrócenia już teraz, albowiem przyszłość jest dojrzałością i owocem (*telos*) aktualnych odpowiedzi człowieka na Boże inicjatywy w historii. Eschatologista wierzy w możliwości, jakie ma historia obecna, kiedy to człowiek działa zgodnie z planem Bożym; i dlatego się ucieka do Słowa Bożego — jako narzędzia własnego oświecenia, podobnie jak miało to miejsce u proroków — i za jego pomocą ocenia terażniejszość w relacji do przyszłości; w świetle tego Słowa czujnie odkrywa aktualne działania Boga w historii, współpracuje z nimi i w ten sposób czuwa, oczekując z nadzieją na decydujące działanie Boga w przeszłości. *Wizja apokaliptyczna* była ze swej strony najczęściej spotykaną. Zakorzeniona także, podobnie jak poprzednia, w przyszłości. *Wizja apokaliptyczna* była ze swej strony najczęściej mądrościowemu, z którego czerpie zaciekawienie połączone z chęcią poznania tego wszystkiego, co je charakteryzuje. Apokaliptyka interesuje się tym wszystkim, co ludzkie i ponad-ludzkie; jej wizje mówią o „tamnym świecie”, ale także o budowie tego świata i niebios, ma bowiem swoich protagonistów, którzy byli „porywani” aż do świata Bożego. Przedstawianie „tamtego świata” wyróżnia się szczególnym dramatyзмом oraz brakiem ciągłości z terażniejszością; apokaliptyk, starając się — z jednej strony — pocieszyć sprawiedliwego uciskanego przez niegodziwca, opisuje bardzo szczegółowo i dokładnie radości przeznaczone dla sprawiedliwego oraz cierpienia, jakim będą podlegać prześladowcy, kary, które będą mogli oglądać sprawiedliwi. Z drugiej zaś strony przedstawia przyszłość jako zerwanie z terażniejszością: ta bowiem jest z istoty swej zła i nie jest w stanie wnieść cokolwiek do przyszłości. I dlatego pomiędzy tym światem a przyszłością apokaliptycy umieszczają niekiedy chaos, całkowite zniszczenie tego świata oraz nowe stworzenie... W tym kontekście postawa sprawiedliwego polega na cierpliwości połączonej z nadzieją na rychłą interwencję Boga oraz na obliczaniu polegającym na ustalaniu dnia i godziny przyszłego wyzwolenia, zgodnie z wytycznymi, jakie podają „widzący”, dzieląc historię świata na różne epoki. To obliczanie jest szczególnie ważne dla niektórych kręgów, dostrzegających wyraźnie możliwość współpracy i współdziałania sprawiedliwych z Bogiem w zniszczeniu wszystkich niegodziwców, które ma poprzedzić odnowę Królestwa Mesjańskiego i (lub) Królestwa

Bożego. Źródłem poznania przyszłości nie jest tutaj bezpośrednio Słowo Boże, lecz wizja (stąd nazwa: *apokalypsis* = wizja, widzenie) zakładająca widzenia partykularne, przypisywane uprzywilejowanym postaciom z przeszłości (inną cechą specyficzną apokalipytyki jest pseudonimia), a zespalające się ze sobą w stwierdzeniu, że rozpoczął się już kres dziejów wraz ze wszystkimi „boleściami” i „udrękami”, jakie zapowiadają świat przyszły (wojny, trzęsienia ziemi, bezbożność, fałszywi prorocy, Królestwo mesjańskie, chaos, zmartwychwstanie, sąd, Królestwo Boże..., chociaż nie wszystkie dzieła podają te same elementy, ani też nie ustawiają ich w tym samym porządku) ³⁵.

3. *Nowy Testament* sytuuje się w ramach nadziei eschatologicznej, przejmując wszystkie elementy pozytywne, „chrystianizując” je i dalej rozwijając.

A. *Jezus*. Specyfiką eschatologii Jezusa nie jest Jego nadzieja na sąd i zmartwychwstanie, którą podziela wraz z faryzeuszami (por. Mk 8, 35-38; 9, 42-47; 12, 18-27 i par.) lecz twierdzenie, że już się rozpoczęło Królestwo Boże i dlatego czas obecny ma już wartość i znaczenie szczególne, albowiem w nim — na mocy dzieła Jezusa — człowiek winien zdecydować o swoim udziale w zrealizowanym w pełni Królestwie Bożym. Jest to pełne braterstwo i wspólnota, pełnia życia jednostek jako członków ludu i pełnia radości (por. Mt 25, 21. 23; 8, 10-12 i par.; Łk 22, 16. 18), ale wymaga już teraz nawrócenia, wiary, czuwania i życia braterskiego, gdyż terażniejszość decyduje o przyszłości, która jest dojrzałością i rozkwitem współpracy człowieka z „już” Królestwa Bożego w Jezusie. Skoro zaś nie zna dnia ani godziny (por. Mk 13, 32), Jezus jest eschatologią; mówi o działaniu Boga w naszej historii; aby jednak je poznać, nie są potrzebne żadne wizje, gdyż wystarcza samo Słowo (por. Łk 16, 29-31). I dlatego wzywa do czujności oraz ustawicznego czuwania (por. Mt 24, 42 nn) ³⁶. Czy Jezus miał nadzieję na rychłe wypełnienie się Królestwa Bożego, którego początek obwieszczał ³⁷? Jedno jest jasne: mówił, że nie

³⁵ Por. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom. The Eschatology of Biblical Realism*, London 1966, ss. 3-38.

³⁶ Mk 13 jest jednym z najbardziej niejasnych tekstów NT. Ostatnie studia (Lambrecht, Pesch, Hartmann, Dupont...) wykazują, jak minimalna jest zgodność odnośnie do tego tekstu. I dlatego dziwi fakt, że na tak kruchej podstawie starają się opierać niezliczone konstrukcje dotyczące domniemanej nacjonalistycznej nadziei Jezusa oraz Kościoła pierwotnego. Ap i iMk 13 stały się uprzywilejowanym terenem egzegezy fikcyjnej (Świadkowie Jehowy...).

³⁷ Często się to zakłada, niemniej teksty przytaczane zazwyczaj (Mk 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23) niczego nie dowodzą, albowiem wyrывa się je z ich kon-

wie, kiedy będzie koniec (por. Mk 13, 32), ale miał świadomość, że jego realizacja będzie decydującą, ostateczną interwencją Boga w historię.

B. *Kościół apostołski* przejął zadanie odczytania na nowo nadziei eschatologicznej w świetle dzieła Jezusa. To odczytanie jest eschatologiczne, chociaż posługuje się niekiedy językiem apokaliptycznym i ma dwie cechy charakterystyczne: chrystianizację i aktualizację.

Z jednej strony podkreśla się nadzieje eschatologiczne w odniesieniu do śmierci i zmartwychwstania Jezusa—Mesjasza. Dialog Jezusa z Martą (J 11, 24-27) uwypukla nowość, jaką przynosi Nowy Testament: judaizm z czasów międzytestamentalnych uznawał zarówno Mesjasza, jak i zmartwychwstanie, ale oddzielone od siebie i nie mające związku ze sobą; Kościół apostołski utrzymuje natomiast, że zmartwychwstanie dokonuje się w Jezusie i przez Niego, albowiem On jest Zmartwychwstaniem i Życiem. W tym kontekście chrześcijańskim pojawiają się różne oblicza nadziei eschatologicznej; zmartwychwstanie jest ukazywane za pomocą tych schematów myślowych, którymi się posługiwała epoka międzytestamentalna: zmartwychwstanie jako synonim uwielbienia, przeznaczone tym samym tylko dla sprawiedliwych, którzy umierają w Chrystusie (por. 1 Tes 4, 14-16; 1 Kor 6, 14; 15; Rz 8, 11; J 11, 25 n; jest to ujęcie bardzo częste, co wyjaśnia katechetyczno-parenetyczny cel tych tekstów, które zachęcają wiernych, zespolonych już z Jezusem, do trwania w zjednoczeniu ze swym Panem), oraz zmartwychwstanie jako warunek sądu, odnoszące się z tego właśnie względu do wszystkich ludzi (por. Hbr 6, 2; Ap 20, 11-15). Potwierdzenie sądu przez Jezusa pojawia się w tekstach bardziej pierwotnych, jak 1 Tes 1, 9 n oraz inne późniejsze o chakluczenia z niego w gehennie (Mt 13, 42 n. 49 n; 25, 46; J 12, 25...), 31-46; J 12, 48...), poprzedzając logicznie, zgodnie ze schematem międzytestamentalnym, afirmację Królestwa Bożego, bądź też wykluczenia z niego w gehennie (Mt 13, 42 n. 49 n; 25, 46; J 12, 25...). *Królestwo Boże* zrealizowane zakłada zgromadzenie przez Chrystusa ludu eschatologicznego, utworzonego z „Jego wybranych” (Mk 13, 26), którzy zamieszkają „nowe niebiosa i nową ziemię” (Ap 21-22; Rz 8, 18-22), mając udział w zmartwychwstaniu Jezusa (por. 2 Kor 5, 2). Chwała będzie polegała na byciu zawsze

tekstu pierwotnego i się go lekceważy, a tym samym zapomina się o tym, jaki był pierwotny sens tych wypowiedzi w ustach Jezusa. Por. prace: M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23*, Tübingen 1970; tenże, *Das Naherwartungslogion Markus 9, 1 par.*, Tübingen 1977.

z Panem (por. 1 Tes 4, 18; 2 Kor 5, 8; Flp 1, 23; 1 J 3, 2) w pełnym braterstwie i radości z braćmi i z Ojcem (Mt 13, 42 n) w świecie bez bólu i śmierci (Ap 21-22). Zmartwychwstały Chrystus uosabia w ten sposób Królestwo Boże i staje się *auto-basileia*. W takim ukazywaniu przyszłości Kościół apostołski przyjmuje schemat międzytestamentalny, dodając do niego twierdzenie o paruzji Jezusa Pana, a tym samym wprowadzając jakiś czas pośredni, który biegnie od Zmartwychwstania do Paruzji i jest czasem Kościoła, czyli czasem z istoty swej eschatologicznym i mesjańskim.

Drugą cechą istotną, zespoloną jak najściślej z pierwszą, stanowi twierdzenie, że *już* się zaczęło wypełnianie nadziei eschatologicznych. Już zaczął się sąd (por. J 3, 17-19), zmartwychwstanie (Kol 2, 12 n; 3, 1; Ef 2, 1-5, J 5, 21. 24; 11, 25), życie wieczne (J 3, 36; 5, 24), potępienie (J 3, 36)... Nie oznacza to, że nastąpiło już całkowite wypełnienie i wyzwolenie, jak sądziła grupa Koryntian, która przeżywała w sposób alienujący fakt zmartwychwstania Jezusa, zapominając o tym, iż najpierw trzeba przeżywać Jego śmierć (por. 1 Kor 4, 8; 2 Tm 2, 8); oznacza natomiast, że przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa dokonała się rzecz istotna i decydująca: Jezus *już* jest Sędzią i Panem (Dz 10, 42; Flp 2, 6-11; Kol 1, 15-20; 1 Tm 3, 16); *już* dał swojego Ducha — dar czasów eschatologicznych — jako pierwociny i zadatek przyszłego wypełnienia (por. Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5). I dlatego człowiek powinien *już teraz* wybierać, osądzając właściwie siebie, przyjmując lub odrzucając dzieło Jezusa, zaczynając *już teraz* żyć życiem wiecznym, albo też wykluczając się z niego; życie człowieka przeobraża się zatem w codzienne dojrzewanie z myślą o czasie końcowym, z uwagi na czas żniwa. *Już* zaczęła się walka i ostateczne zwycięstwo nad światem Szatana (Mt 12, 28 i par.; Łk 10, 8 n; Ap 12, 7-12), nad boleścią, śmiercią i złem wszelkiego rodzaju; dokonywane przez Jezusa znaki oznaczają całkowite powodzenie Jego dzieła, które niesie ze sobą nowe niebiosa i nową ziemię. Chrześcijanin powinien ze swej strony realizować znaki ukazujące obecność świata przyszłego pośród nas (por. Mt 10, 8; Mk 16, 17-20) i się przyczyniać do wyzwolenia całego stworzenia z niewoli zła (Rz 8, 21) *już teraz*, oczekując przez to z nadzieją wypełnienia dzieła Ojca przez Jezusa.

To przeświadczenie o realizacji decydującego wydarzenia ujawniło się także w oczekiwaniu na wypełnienie i paruzję Jezusa w niedalekiej przyszłości. Nie chodziło przy tym o jakieś istotne i centralne twierdzenie wiary apostołskiej, lecz jedynie o konkretny sposób przekazu tezy o eschatycznym charakterze dzieła Jezusowego, dopasowany do mentalności ludzi ukształtowanych na

pojęciach międzytestamentalnych, którzy nie znali istnienia czasu eschatologicznego pośredniego. Tłumaczy to, dlaczego we wszystkich fragmentach z tradycji nowo-testamentalnej współistnieje twierdzenie o konieczności czuwania, które zawiera w sobie nieznajomość czasu końcowego, z oczekiwaniem na rychłe przyjście Pana ³⁸ (por. Dz 1, 8; 1 P 4, 7; Jk 5, 7; 2 P 3, 4-13...).

Od swojego zmartwychwstania nasz Pan przychodzi (*Maran atha* — jest Tym, który przychodzi), jest blisko (Flp 4, 5) i należy Go czujnie oczekiwać (por. 1 Tes 5, 4; Rz 13, 12; Mk 13, 33-37; Mt 25, 1-30), aby odziedziczyć Królestwo Boże (Mk 10, 17; 1 Kor 9 n) w przyszłości i mieć nadzieję na paruzję Pana, tzn. na pełną eksplikację i realizację Jego dzieła, kiedy wszystko zostanie Mu poddane, a On podda to wszystko Ojcu (1 Kor 15, 24). Czuwanie — to modlitwa nieodzowna do tego, aby uniknąć zagubienia, alienacji (por. Łk 21, 34-36), odkryć okazje do współdziałania i współpracować z otrzymanym darem synostwa Bożego oraz powszechnego braterstwa (Mt 25, 14-30; 1 J 3, 1-20), pełniąc wolę Ojca (Mt 7, 21-23), kochając miłością bezinteresowną (Mt 31-46), tworząc świat bardziej ludzki i wspólnotę braterską (por. Dz 2, 32-47; 4, 32-35), która będzie znakiem obecności Królestwa Bożego na ziemi. W tym kontekście sprawowanie Eucharystii jest znakiem obecności eschatycznego już zbratania, jakie niesie ze sobą Królestwo Boże, a także zapowiedzią i gwarancją przyszłego, eschatycznego udziału w uczcie Królestwa Bożego, w pełni już zrealizowanego (por. Łk 22, 15-18; 1 Kor 11, 26).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³⁸ Nie sądzimy, by dało się udowodnić istnienie okresu pierwszego, w którym wszyscy oczekiwali na paruzję w najbliższym czasie, oraz okresu późniejszego, w którym wszyscy mieli nadzieję na paruzję w czasie odległym. W rzeczy samej, w ostatnich pismach NT. współistnieją obok siebie zachęty do czuwania (i czujności) oraz bliskie oczekiwanie czyli *apokalypsis*.