

PEŁNIA CZASÓW A CHRZEŚCIJAŃSKA TEOLOGIA HISTORII

1. Założenia wstępne

Do pierwotnej świadomości chrześcijaństwa, począwszy od pierwszych jego pokoleń, należy idea, która wówczas była całkowicie nowa, a zgodnie z którą czas się już wypełnił, co by znaczyło, że osiągnął swój kres. O ile już sam ten pogląd budzi pewne zdumienie, ponieważ ani w hellenizmie, ani też w judaizmie nie głoszone czegoś podobnego, o tyle szczególnym paradoksem jest to, że ów kres ukazuje się i głosi jako wydarzenie, które się dokonało w ramach historii, a nie jako jej definitywne zakończenie. Tym sposobem stwierdza się niejako: „Historia trwa nadal, ale się skończyła”; czy też odwrotnie: „Historia się skończyła, chociaż nadal biegnie swoim torem”. Każdy łatwo zauważy, że stwierdzenia te zawierają w sobie jaskrawą sprzeczność, tak że wydają się czytelnym nonsensem. W gruncie rzeczy bowiem, aby uznać je za sensowne, należy dodać, że w tym wszystkim chodzi nie o koniec czasowy, lecz (tylko) jakościowy¹.

W niniejszym artykule chcemy przedstawić tę chrześcijańską ideę w oparciu o niektóre charakterystyczne fragmenty Nowego Testamentu. Z tej przyczyny zostaną wykluczone dwie serie tekstów, w których koniec czasów ma się jeszcze dokonać w przyszłości, jako że ów kres, o którym mówią, ma charakter nie tylko jakościowy, lecz także czasowy. Pierwsza seria obejmuje teksty wyrażające oczekiwanie końca, który w gruncie rzeczy jest jeszcze odległy: (np. Dz 2, 20: „słońce zamieni się w ciemności, a księżyc w krew, zanim nadejdzie dzień Pański, wielki i wspaniały” = zob. Jl 3, 4; por. też Flp 1, 6. 10; 2, 26; 1 Tes 5, 2. 4; 2 Tes 2, 2; 2 P 3, 8; Ap 16, 14). Druga natomiast podkreśla bliskość końca i z tej przyczyny rozumie obecny czas jako swego rodzaju wigilię (np. Hbr 10, 37: „Jeszcze bowiem za krótką, za bardzo krótką chwilę przyjdzie Ten, który ma nadejść, i nie spóźni się” = Iz 26, 20; Ha 2, 3; por. też Rz 13, 11 n; Hbr 10, 25; 1 P 4, 7; Jk 5, 8-9; 1 J 2, 18. 28).

¹ Krótką, lecz uważną analizę biblijną „teologii historii” oraz stan badań zawiera artykuł: H. G. Reventlow, *Theology (biblical), History of*, w: *The Anchor Bible Dictionary* (red. D. N. Freedman), t. VI, New York—London 1992, s. 483-505 (z obszerną bibliografią).

Obie te listy tekstów odpowiadają tradycyjnym poglądom judaistycznym, które mimo wszystko wciąż jeszcze dochodzą do głosu w świadomości chrześcijan; ujawnia ona ową „eschatologiczną rezerwę”, która pozwala chrześcijaninowi zrelatywizować nie tyle jego aktualne doświadczenie historyczne i doczesne, ile raczej wszystkie rzeczywistości, które nadal konstytuują jego przedmiot i uwarunkowania.

Tym bardziej wyłącza się poza nawias owo widzenie rzeczy, które jest charakterystyczne dla swoistego pesymizmu myśli grecko-rzymskiej, a które uwypukla wewnętrzną nietrwałość i przemijalność bytów: zarówno gdy na poziomie teoretycznym uważa się, że wszystko to, co się rodzi, jest przeznaczone na zaturę (Platon np. pisze: „Wszystko, co się rodzi, umiera”²), jak też gdy uznaje się własne życie za bieg ku śmierci (Seneka: „Każdego dnia umieramy, każdego dnia bowiem jesteśmy pozbawieni jakiejś części życia”³), czy też gdy koniec wszystkich rzeczy oddaje się w ręce bóstwa (Pindar: „Słuszną rzeczą jest mieć nadzieję, ale rezultat jest w rękach bogów”⁴). Należy jednak stwierdzić, że w tej pogańskiej perspektywie ostateczny horyzont dotyczy nie tyle historii ludzi ujętej całościowo, czyli makrohistorii, ile raczej losów poszczególnych jednostek, czyli mikrohistorii. To sprawia, że przepaść między myślą judeo-chrześcijańską a klasyczną myślą pogańską jest prawdziwie wielka, a nawet nie do pokonania. Nie jest bez znaczenia to, że myśl grecka wypracowała teorie dotyczące nie historii, lecz czasu, który nie jest już rzeczywistością neutralną, lecz stanowi szczególną cechę bytów, a zwłaszcza ludzi; tym bardziej więc nie może istnieć grecka teologia historii, podczas gdy jest dobrze ukształtowana filozofia czasu (ze znanym rozróżnieniem na *aiôn*, *chronos* i *kairos*, o czym będzie jeszcze mowa nieco dalej). Tak więc, podczas gdy z jednej strony na fundamencie czysto rozumowym uważa się, że wszystkie wydarzenia powracają i powtarzają się w niekończącym się cyklu, z drugiej strony pojawia się idea Objawienia Bożego, które wskazuje na wydarzenie niepowtarzalne, a zarazem ustawia dzieje historyczne w kierunku ostatecznej zagłady.

2. Teksty mówiące o pełni czasów

Lista tekstów, które zatem nas interesują z tej przyczyny, że stanowią prawdziwą nowość, obejmuje następujące fragmenty

² Platon, *Rzeczpospolita* 546 a.

³ Seneka, *Listy* 24, 20.

⁴ Pindar, *Ody olimpijskie* 13, 104-105.

nowotestamentalne, ułożone w kolejności kanonicznej i podane niekiedy we własnym tłumaczeniu:

Mk 1, 15: „Czas się wypełnił (*peplêrôtai ho kairos*) i królestwo Boże jest na wyciągnięcie ręki; nawróćcie się i oprzyjcie się na Ewangelię”.

J 5, 24-25: „Kto słucha mego głosu i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz już przeszedł ze śmierci do życia (*metabebêken ek tou thanatou eis tèn zôên*). Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, a nawet już jest (*erchetai hōra kai nyn estin*), kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą”.

Dz 2, 17: „W ostatnich dniach (*en tais eschatais hēmerais*) — mówi Bóg — wyleję Ducha mego na wszelkie ciało”.

1 Kor 10, 11: „Wszystko to zostało spisane ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (*ta tele tōn aiōnōn katēntēken*).

Ga 4, 4: „Kiedy nadeszła pełnia czasu (*hote de êlthen to plêrōma tou chronou*), zesłał Bóg Syna swego...”

Ef 1, 10: „(Bóg) w celu doprowadzenia do pełni czasów (*eis oikonomian tou plêrōmatos tōn kairōn*) wszystko na nowo zjednoczył w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi”.

Hbr 9, 26: „(Chrystus) tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków (*epi synteleia tōn aiōnōn*) na zglądzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie” (por. też Hbr 1, 1-2).

1 P 1, 20: „On był wprawdzie przewidziany przed stworzeniem świata, dopiero jednak w ostatnich czasach (*ep'eschatou tōn chronōn*) się objawił ze względu na was”.

Na podstawie powyższej prezentacji tekstów możemy zauważyć, że temat ten pojawia się u wielu autorów i w wielu pismach różniących się między sobą nie tylko czasem powstania, ale też osobistym charakterem, co wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z pojęciem przenikającym cały Nowy Testament. Wyraża się zatem w nim szeroko rozpowszechniona świadomość, która ukazuje typowe tendencje istniejące w chrześcijaństwie pierwotnym.

Ponadto teksty te wymagają jeszcze elementarnej spostrzeżenia typu lingwistycznego. Jak się zauważa, termin *plêrōma* („pełnia”, „wypełnienie”) występuje najczęściej (Mk 1, 15; Ga 4, 4; Ef 1, 10). Zbliży się do niego pojęcie „ostatecznego końca”, wyrażonego terminami *telos* (1 Kor 10, 11; Hbr 9, 26) i *eschaton* (Dz 1, 15). Samo pojęcie czasu natomiast występuje we wszystkich określających go terminach: *kairos* — czas subiektywny, stosowna okazja (Mk 1, 15; Ef 1, 10), *chronos* — czas obiektywny, który upływa

nieubłaganie (Ga 4, 4; 1 P 1, 10), *aiôn* — czyli nieograniczone niczym trwanie, obejmujące wszystkie znaczenia (1 Kor 10, 11; Hbr 9, 26), *hêmera* — dzień, określający ogólnie jakiś odcinek czasu (Dz 2, 17) i *hôra* — jako czas ściśle określony przez coś (J 5, 25). Zauważa się tu zwłaszcza oryginalność tekstu Janowego, w którym pojęcie wypełnienia jest wyrażone nie tyle specyficznymi terminami, ile całym wyrażeniem, w którym uznaje się wiarę za eschatologiczne przejście ze śmierci do życia.

3. Chrystologiczny fundament pełni

Wszystkie te przedstawione wyżej teksty mają jeden punkt ośrodkowy: ich wypowiedzi uzyskują sens z jedyne go centrum aksjologicznego, a mianowicie z wydarzenia Chrystusa. W gruncie rzeczy bowiem raz po raz, choć na różny sposób, potwierdza się tę samą rzeczywistość: że o pełni i wypełnieniu, o zakończeniu i końcu, odtąd definitywnym i ostatecznym, można mówić tylko na podstawie Jezusa Chrystusa i w odniesieniu do Niego. Nie na podstawie podanej przez Niego teorii, oczywiście, czyli doktryny, której jest On jedynie zewnętrznym autorem, ale w oparciu o zwyczajny i zarazem niesłychany fakt, że jest On osobiście *eschatonem*, kresem, historyczną metą, nieprzekraczalnym punktem w historii.

Należy w tym miejscu dodać, iż Nowy Testament ukazuje postać Chrystusa nie tylko jako szczyt tego, co Bóg mógłby wyrazić na poziomie wartości absolutnej, zamkniętej samej w sobie, zgodnie z czystym wymiarem ontologicznym i statycznym. Wręcz przeciwnie, wypowiedzi nowotestamentalne zawsze się charakteryzują relacją, i to — zgodnie z tym, co nas tu interesuje — relacją, która stanie się niezrozumiała, jeśli się ją ujmie w terminach chronologicznych. Jezus Chrystus zatem oznacza w swej istocie relację z innymi momentami, innymi czasami. Jest on kresem i wypełnieniem, ponieważ inne okresy historyczne, które Go poprzedzały lub pokrywały się z Jego czasem, zostały ocenione tylko jako stopnie do Niego prowadzące, mające cel przygotowawczy i wobec Niego służebny, a co za tym idzie, były tymczasowe i niedoskonałe. Taki właśnie wniosek płynie z prologu *Listu do Hebrajczyków*: liczne i różnorakie próby podejmowane przez Boga, aby przemówić niegdyś (*palai*) do ludzi przez proroków, osiągnęły wreszcie moment i sposób definitywny: „a w tych ostatecznych dniach (*ep'eschatou tôn hêmerôn toutôn*) przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2). Analogicznie też synoptyczna przypowieść o zbrodniczych rolnikach rozkłada w czasie serię zaproszonych przez właściciela winnicy, który po daremnym posłaniu wielu

sług na koniec powierza zadanie swemu synowi umiłowanemu, a ten swą osobą dokonuje nieuchronnie wielkiego skoku jakościowego, ponieważ — wychodząc z metafory — wprowadza teraz nowe relacje Boga ze światem i historią (por. Mk 12, 1-11 i par.).

Właśnie tego wymiaru czasowego nigdy nie można tu pomijać, ponieważ w przeciwnym razie pojawiłoby się niebezpieczeństwo wypaczenia samej natury chrześcijaństwa⁵. Albowiem alternatywa nie do zaakceptowania byłaby nie tylko czystą, abstrakcyjną ontologią chrześcijańską, która nie dostrzega konkretnego charakteru ludzkiego życia samego Chrystusa i Jego ucznia, lecz także czystą relacją wertykalną (być może też typu mistycznego), zarówno o charakterze indywidualnym, dotyczącym danego chrześcijanina z osobna, jak też o charakterze wspólnotowym, obejmującym cały Kościół wraz z jego Panem. Jezus Chrystus bowiem nie jest tylko *moim* lub *naszym* Panem, jak gdyby poza Nim i poza naszą relacją z Nim nie istniała już żadna inna relacja. Poza Nim natomiast i poza nami ciągle płynie czas, wciąż biegnie swoim torem historia, czyli że są jeszcze inni ludzie przeżywający własne koleje losu, budzące entuzjazm bądź też przygnębienie, ale w każdym przypadku umieszczone w dziejach, które nie są tylko czystym następstwem chronologicznym, lecz napięciem i budowaniem historycznym; dotyczą one bowiem *ludzi*, którzy pomimo grzechu nie przestają być nadal obrazem Bożym, ukierunkowanym na Obraz w pełnym tego słowa znaczeniu, którym jest Chrystus (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). W świetle Chrystusa i Jego obecności, żywej i dynamicznej, wiara pierwszych Jego uczniów wypracowała pojęcie zarówno *przeszłości* wyzbytej już ze znamienia obecności, jak też *przyszłości*, która od Niego wreszcie otrzymuje sens i tym sposobem staje się przedmiotem nie tylko akceptacji, ale też pragnień. Nie oznacza to oczywiście, że się odrzuca przeszłość na mocy bezwzględnego wyroku potępienia, ponieważ — wręcz przeciwnie — ocenia się ją pozytywnie jako *preparatio evangelica*. Przyszłość zaś ze swej strony nie jawi się wyłącznie jako przedmiot nadziei na to, że wreszcie zostaną odmienione dzięki odkupieniu wszystkie cierpienia i trudy obecnego czasu, ale przede wszystkim jako dopełnienie doświadczenia, które jest już jakościowo definitywne i tylko musi jeszcze osiągnąć ostateczne stadium.

Tak więc chrześcijaństwo jako takie nie jawi się już — na sposób żydowski — tylko jako oczekiwanie nowego stworzenia;

⁵ Zob. odnośnie do tego klasyczne opracowanie: O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1967³.

w jego centrum nie znajduje się już tylko „zasada nadziei”⁶. Jego cechą odróżniającą jest raczej wiara, którą należy rozumieć jako przyjmowanie czegoś ostatecznego, co już się dokonało: wiara w minione wydarzenie, które już ukonstytuowało punkt dojścia epok go poprzedzających i które antycypując przyszłość, już inaugurowało „nowe stworzenie” (por. *kainê ktisis* św. Pawła w 2 Kor 5, 17 i Ga 6, 15): wiara w jego Protagonistę ciągle żyjącego, który jest trwałym gwarantem owej radykalnej nowości (nie jest ważne to, czy są zawsze jej widzialne dowody).

Chrystus zatem znajduje się „między czasami” niczym dział wodny, czego znaczenie podkreśla kalendarz, który zaczął funkcjonować od VI wieku i który — należy o tym zawsze pamiętać — wyraża typową świadomość chrześcijańską.

Teraz jednak zobaczymy w szczegółach poszczególne teksty wyżej zacytowane, z których każdy odznacza się szczególnymi elementami, ukazując przy tym semantyczne bogactwo opisywanej przez nich rzeczywistości.

4. Momenty wypełnienia

Teksty wyżej przedstawione w kolejności takiej, jaką mają zawierające je pisma w kanonie Nowego Testamentu, można jeszcze uporządkować inaczej, według kolejności logicznej, która lepiej uwidoczni ich chrystologię ujętą w relacji do czasu. Nasze wyjściowe pytanie w tym kontekście brzmi: w jakim dokładnie momencie dokonało się wypełnienie, czyli — innymi słowy — kiedy czas osiągnął swą pełnię? Każdy z nich udzieli oczywiście odmiennej odpowiedzi, zwracając tym sposobem uwagę na to, jak bardzo bogate i złożone jest samo wydarzenie Chrystusa.

1. Narodzenie Jezusa znajduje się w centrum tekstu z Ga 4, 4: „Kiedy nadeszła pełnia czasu (*hote de êlthen to plêrôma tou chronou*), zesłał Bóg Syna swego”⁷. Syntaktyka frazy ujawnia, że — o dziwo! — zdanie główne wydaje się z logicznego punktu widzenia podporządkowane drugorzędnemu, jak gdyby Bóg nie mógł wysłać Syna przed dojściem czasów do stanu dojrzałej pełni i jakby Bóg uzależnił się od czasu. Oczywiście Apostołowi nie można przypisać perspektywy hegeliańskiej. Trzeba raczej powiedzieć, że ucieka się on tutaj do sztuki retorycznej, aby wywołać w czytelniku reakcję zdystansowania się i by zmusić go do refleksji, nie kwestionując

⁶ Por. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959.

⁷ Odnośnie do tego por. R. Penna, „Quando venne la pienezza del tempo” (Gal 4, 4): *Storia e redenzione nel cristianesimo delle origini* (w druku).

stwierdzenia, które się czyta i które w rzeczywistości powinno przyjąć odwrotną kolejność wyrażen: „Kiedy Bóg posłał swego Syna, nadeszła pełnia czasu”. Ponieważ jednak tekst ciągnie się dalej, mówiąc o szczególnym zadaniu, które Syn ma do spełnienia („aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu”), należało go powiązać bezpośrednio ze wzmianką o Synu, która musiała zejść na drugi plan. Wszakże nie można było napisać, że „pełnia czasu nadeszła wówczas, gdy Bóg posłał swego Syna”, ponieważ tym sposobem przeszłoby na pozycję emfatyczną pojęcie pełni, która tymczasem musiała być podporządkowana słowom o posłannictwie. Stąd też wiele światła wnosi i ma rozstrzygające znaczenie egzegeza Lutra, który wyjaśnia następująco: *Non enim tempus fecit filium mitti, sed e contra missio filii fecit tempus plenitudinis*; „To nie czas jest przyczyną posłania Syna, lecz wprost przeciwnie, posłanie Syna doprowadziło do pełni czasu”⁸.

Wypowiedź ta stanowi punkt kulminacyjny całej argumentacji (rozwijającej się od początku trzeciego rozdziału listu), która wypracowuje oryginalną periodyzację historii zbawienia. Jest ona zbudowana z trzech momentów. Punktem wyjścia jest wolna i bezinteresowna obietnica potomstwa, dana przez Boga Abrahamowi, na którą patriarcha odpowiada wiarą. W dalszej kolejności wątek opowieści prowadzi przez fakt otrzymania Prawa Mojżeszowego na Synaju, którego wartość jednak zostaje pomniejszona z dwóch motywów: po pierwsze, na podstawie jego pochodzenia, odnośnie do którego nie jest rzeczą jasną, czy chodzi tu prawdziwie o dar Boży (por. Ga 3, 19-20), po drugie zaś, ponieważ jest rzeczą oczywistą, że jest ono związane z negatywnymi czynnikami niemożności usprawiedliwienia (3, 21), grzechu (3, 22) i — metaforycznie — pedagoga, który sobie poddał i trzymał niejako w niewoli tych, którzy mu zawierzili (3, 23-24). Punktem dojścia, który zamyka krąg argumentacji, jest odnowienie kryterium wiary poprzez przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa: to właśnie w taki sposób wierzący mogą się stać prawdziwym potomstwem Abrahama, a tym samym — synami Bożymi (3, 26-29). Na tym trzecim etapie szczególnie mocna jest wypowiedź z 3, 28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. Ta paradoksalna i niczym nie zróz-

⁸ Tekst cytowany przez H. Schliera, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, s. 202, przyp. 35. Zresztą taką właśnie interpretację podawał już św. Tomasz: „Jeśli się mówi, że czas się wypełnił w epoce Chrystusa, to nie oznacza, jakoby chodziło tu o jakąś fatalną konieczność, lecz wskazuje na postanowienie Boże” (*Super epist. ad Gal. lectura*, ed. Cai § 200).

cowana koncentracja wszystkich chrześcijan w „kimś jednym” doskonale odpowiada temu, co w wierszu 16 mówiło się o potomstwie i potomku Abrahama: Pismo „nie mówi: «i potomkom», co wskazywałoby na wielu, ale wskazano na jednego: «i potomkowi twojemu», którym jest Chrystus”.

Początek rozdziału 4 dochodzi do konkluzji całej argumentacji, która w formie swoistego kompendium jeszcze raz przetwarza to, co zostało wcześniej powiedziane, i odwołuje się do sugestywnego porównania wziętego z dziedziny prawnej. Opiera się ono na kontraście istniejącym między wiekiem nieletnim, charakteryzującym się poddaniem i brakiem odpowiedzialności, a wiekiem dojrzałym, cieszącym się wolnością i odpowiedzialnością: „Jak długo dziedzic jest nieletni, niczym się nie różni od niewolnika, chociaż jest właścicielem wszystkiego. Aż do czasu określonego przez ojca podlega on opiekunom i rządcom. My również, jak długo byliśmy nieletni, pozostawaliśmy w niewoli żywiołów tego świata. Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (4, 1-5). Dostrzega się tu przynajmniej jeden paralelizm, który należy podkreślić: dotyczy on podziału na dwa następujące po sobie okresy, które znajdują się w stosunku do siebie jako oczekiwanie i wypełnienie, jako niedoskonałość i pełnia, jako coś tymczasowego i coś definitywnego.

Trzeba przyznać, że nigdzie indziej św. Paweł nie porusza kwestii narodzenia Jezusa. Oczywiście nie myśli on o Betlejem. Jest to jego osąd typu fundamentalnego, który odnosi się w sposób ogólny do obecności Jezusa w świecie i Jego Boskiego pochodzenia, jak można też zauważyć w innym fragmencie, w którym wskazuje się na posłanie Jezusa przez Boga (Rz 8, 3). Lecz już samo to wystarczy, aby całe wydarzenie Jezusa, zaczynając od Jego początku ziemskiego, rozumieć jako czas pełni⁹.

2. *Publiczna działalność Jezusa* wyznacza inny moment wypełnienia, co podkreśla w sposób szczególny Mk 1, 15, streszczając Jego przepowiadanie w Galilei w słowach: „Czas się wypełnił (*peplêrôtai ho kairos*) i królestwo Boże jest na wyciągnięcie ręki; nawróćcie się i oprzyjcie się na Ewangelii” Tutaj już nie chodzi o *chronos*, czyli o czas zewnętrzny, który ogarnia sobą wszystkich ludzi. Chodzi wyraźnie o *kairos*, który odnosi się do słuchaczy. W gruncie rzeczy bowiem tekst ten wskazuje na relację osobową

⁹ Por. znaczący tytuł słynnej książki o teologii Ewangelii Łukaszej: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (= Środek czasu), Tübingen 1954.

między Jezusem, który obwieszcza nadejście królestwa Bożego, a tymi, do których się zwraca.

Podstawowy sens orędzia Jezusa jest ten, że w Nim, w Jego słowach i czynach, uobecnia się zbawcze panowanie Boga. Jego obecność inauguruje zatem czasy ostateczne. Jednakże tutaj wypełnienie polega nie tyle na finalnym stadium typu apokaliptycznego poszczególnych przedziałów czasu. Ściśle mówiąc bowiem, wypełnienie nie polega obiektywnie na historycznym pojawieniu się Jezusa w Galilei, lecz subiektywnie na stosownej okazji, pojawiającej się przed tymi, którzy Go spotykają. Czyli że perspektywa tekstu polega nie tyle na tym, że pojawienie się Jezusa zamyka czas oczekiwania, utworzony przez poszczególne czasy makrohistorii i jej faz Go poprzedzających, ile raczej na tym, że On otwiera przed swymi słuchaczami wypełnienie, które dotyczy ich istnienia, a tym samym poprzednich faz osobistego życia tych, którzy Go spotykają na swojej drodze. W tym sensie *chronos* staje się *kairos*, czyli czas wszystkich staje się moim czasem!

W każdym razie uwaga jest tu zwrócona na ziemską działalność Jezusa, który przedstawił człowiekowi ostateczną, decydującą okazję zaproponowaną mu przez Boga dla jego zbawienia. Wystarczy przypomnieć tu sobie niektóre sceny ewangeliczne, aby o tym się przekonać: historię Zacheusza, nawróconej grzesznicy, ślepego od urodzenia i in. Ten sam punkt widzenia znajdujemy w *Liście do Hebrajczyków*, który choć jest bardzo odległy stylem i teologią od Ewangelii św. Marka, to jednak niespodzianie zgadza się z nią, kiedy właśnie stwierdza, że Bóg „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 2). Ściśle mówiąc, list ten nie powtarza żadnego ze słów wypowiedzianych przez Jezusa w czasie Jego życia ziemskiego (nawet w 5, 7), a słowa Psalmu 40, włożone w Jego usta w Hbr 10, 5-8, nie stanowią niczego innego jak tylko interpretację autora, choć — trzeba przyznać — bardzo interesującą. Jednakże sam fakt, że pismo to przeciwstawia Go starożytnym prorokom, podkreśla nie tylko przepaść istniejącą między Nim a nimi, lecz także to, iż słowo Jezusa jawi się jako szyfr całego Jego posłannictwa historycznego.

Są jednak jeszcze inne momenty, którymi było zainteresowane pierwotne chrześcijaństwo, chcąc wyrazić pełnię urzeczywistnioną w Chrystusie.

3. *Śmierć Jezusa* bowiem stanowi punkt kulminacyjny wypełnienia się czasu zbawczego. Tekst najbardziej wyraźny znajdujemy właśnie w *Liście do Hebrajczyków*, który bardziej niż jakiegokolwiek inne pismo nowotestamentalne dokonuje refleksji nad zbawczym znaczeniem owej śmierci jako kapłańskiego aktu Chry-

stusa. W Hbr 9, 26 czytamy: „(Chrystus) tymczasem raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków (*epi synteleia tôn aiônôn*) na zglądzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie”. Zastosowane tu wyrażenie greckie powszechnie występuje w apokalipsach żydowskich, także jako temat, zgodnie z którym przyjdzie Mesjasza położyć kres grzechowi świata¹⁰.

Tutaj jednak staje przed nami chrześcijańska interpretacja czasu, według której zbawienia nie należy oczekiwać w przyszłości, ponieważ już się dokonało w przeszłości na krzyżu Jezusa Chrystusa. Także św. Paweł zresztą pisze wyraźnie, że przez krew Chrystusa Bóg ujawnia „w obecnym czasie swoją sprawiedliwość” (Rz 3, 26: *en tô-i nyn kairô-i*), uznając pośrednio, ale jednoznacznie i bez najmniejszej nostalgii, za przeszłość cały czas, który upłynął przed i poza Chrystusa. Wypełnienie zatem nie jest związane ze zwykłym słowem Jezusa, bądź też — mówiąc ogólniej — z Jego ziemską działalnością, ale ze ściśle określonym i dramatycznym, a przy tym w pełni owocnym momentem Jego krwawej ofiary krzyżowej: z tej przyczyny nie może nikogo dziwić fakt, że w innych pismach Nowego Testamentu określa się Jego krew jako „drogocenną” (1 P 1, 19; por. 1 Kor 6, 20; 7, 23). Od tej krwi bowiem zależały losy zbawienia świata. Tam Bóg przygotował dla człowieka prawdziwą niespodziankę, gdyż „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9 — cytat jakiegoś nieznanego nam skądinąd tekstu). *Apokalipsa św. Jana* natomiast w podniosłych słowach opiewa krew Chrystusa, wprowadzającą jedność we wszechświecie i uzdalniającą złożonego w ofierze Baranka do otwarcia pieczęci historii (por. Ap 5, 9-10).

Autor *Listu do Hebrajczyków* rozważa długo wypełnienie, które dokonało się w krwawej ofierze Jezusa, znajdując jej dwa kontrapunkty w tradycji starożytnej: pozytywny — w postaci Melchizedeka (Hbr 7), oraz negatywny — w żydowskiej liturgii z *Jôm Kippûr*, tzn. uroczystego Dnia Pojednania. Na dalszym planie umieszcza też odniesienie do Mojżesza (por. 3, 1-6), a nawet do Abła (por. 12, 24). Wszystko to jednak było tylko i wyłącznie „obrazem i cieniem” (8, 5) tego, co miało przyjść i wypełnić się w Jezusie.

¹⁰ Należy jednak zarazem zauważyć, że to samo wyrażenie greckie *synteleia tou aiônos* znajduje się też w Mt 13, 39. 40. 49, ale w odmiennym znaczeniu, można by nawet rzec: bardziej judaizującym, ponieważ tam odnosi się do przyszłego końca świata. Por. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989, s. 264-265.

Perspektywa analogiczna, ale bardziej bezpośrednia, znajduje się w Ewangelii św. Mateusza, który trzykrotnie posługuje się tzw. „formułą wypełnienia”, typową dla jego dzieła (zastosowaną w całości kilkanaście razy), w kontekście męki. W gruncie rzeczy bowiem jego osobisty komentarz: „stało się to wszystko, żeby się wypełniły Pisma proroków” (Mt 26, 56; por. 26, 54; 27, 9) odnosi się także do niektórych epizodów związanych z męką Jezusa: z Jego aresztowaniem w Getsemani i zdradą Judasza.

4. *Zmartwychwstanie Jezusa* jest następnym decydującym momentem, wraz z którym — w świadomości chrześcijan — nastaje pełnia czasu. Choć ze swej istoty w stosunku do śmierci na krzyżu ma znaczenie komplementarne, to jednak wyznacza prawdziwy, nowy początek w historii chrześcijaństwa¹¹.

Pomijając specyficzną terminologię wypełnienia, ideę tę można odnaleźć w tekstach bardzo różniących się między sobą i tylko na pozór drugorzędnych. Takim właśnie mógłby się wydawać tekst Mt 27, 51-52 (po śmierci Jezusa „groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu”) i Rz 1, 4 (Jezus jest „ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym”). Usiłując podać tylko ogólny komentarz tych wypowiedzi, musimy zauważyć, że obie one — choć na różny sposób — podkreślają fakt, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest wydarzeniem odizolowanym od innych (jak na przykład wskrzeszenie Łazarza), ale stanowi „pierwociny” (*aparchê*: 1 Kor 15, 20; por. Dz 3, 15: „Dawca życia”; 26, 23: „pierwszy zmartwychwstanie”). Ze swej natury musi być ono dopełnione następującym po nim powszechnym zmartwychwstaniem: w tym sensie jest wydarzeniem eschatologicznym, które należy w sposób konieczny do czasów ostatecznych.

Co więcej, stwierdza się, że wraz ze swym zmartwychwstaniem Jezus nie tylko doświadcza przejścia ze śmierci do życia, lecz także jest wyniesiony przez Boga na Jego prawicę, co oznacza, że jest postawiony znak równości soteriologicznej między Nim a Bogiem, tak że również On może udzielić Ducha Świętego (por. Dz 2, 33).

Jednakże idea pełni jawi się bardzo wyraźnie również w takim tekście Pawłowym jak Ef 1, 9-10, który mówi o objawieniu tajemnicy woli Bożej, postanowionym uprzednio w Chrystusie. Uwzględniając kontekst wypowiedzi, zauważamy, że objawienie to

¹¹ Por. M. Deneken, *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris 1997.

wiąże się ze zmartwychwstaniem Jezusa, którego śmierć na odpuszczenie grzechów została wspomniana nieco wcześniej. Tekst grecki z w. 10 a (*eis oikonomian tou plêrômatos tôn kairôn*) tłumaczy się na wiele sposobów, które ujmują i wyrażają różne relacje Jezusa z czasem. Według wersji zatwierdzonej przez Konferencję Episkopatu Włoch, tajemnica została łaskawie objawiona przez Boga „w celu urzeczywistnienia jej w pełni czasów (*per realizzarlo nella pienezza dei tempi*)”. W tym przypadku pełnia czasów jest ujęta w znaczeniu punktowym, jako moment, w którym przez Chrystusa (który umarł i zmartwychwstał) poprzedzające Go czasy osiągnęły swe wypełnienie. Jednakże jest też możliwe inne tłumaczenie tego tekstu: „w celu zarządzania pełnią czasów”. W odniesieniu do niej konieczne są dwa wyjaśnienia. Po pierwsze, pełnia czasów albo ma wartość kontynuacji i trwania i obejmuje całość czasów *kairoi* (trzeba zwrócić uwagę na to, że tutaj nie ma mowy o *chronos*, jak w Ga 4, 4), jako momentów zbawczych, znajdujących się między zmartwychwstaniem Jezusa a Jego końcowym przyjściem, albo też ma wartość punktową, ale w tym sensie, że wyznacza początek nowego okresu zbawczego, za który Chrystus bierze odpowiedzialność. Po drugie zaś, *oikonomia* nie oznacza urzeczywistnienia, ale — zgodnie z dosłownym sensem tego terminu — „zarządzanie, kierowanie, włodarstwo”. W takim kontekście zatem w zdaniu byłaby mowa o tym, że Zmartwychwstały został ustanowiony jako Głowa całego wszechświata, aby „zjednoczyć w Nim wszystkie rzeczy, to, co w niebiosach, i to, co na ziemi”¹².

5. Także zesłanie Ducha Świętego łączy się z eschatologiczną pełnią. Stwierdza to wyraźnie św. Piotr w swej mowie wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy, zawartej w Dz 2. W niej to apostoł, aby wyjaśnić zdarzenie, które miało miejsce nieco wcześniej, tzn. fakt, że obecni w Wieczerniku „zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami” (w. 4), cytuje ze Starego Testamentu fragment z *Księgi Joela*. Zarazem jednak dokonuje w nim bardzo znaczących uzupełnień. A mianowicie do tekstu prorockiego (który brzmi: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało” — Jl 3, 1) dodaje kilka słów, które zdecydowanie ukierunkowuje ich znaczenie na to, co przed chwilą się dokonało: „W ostatnich dniach — mówi Bóg — wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” (Dz 2, 17). Trzeba też zaznaczyć, że zapowiadane przez proroka wylanie Ducha miało mieć wymiar powszechny

¹² Obszerniejszy komentarz zob. w: R. Penna, *Lettera agli Efesini (Scritti delle Origini Cristiane 10)*, Bologna 1988, s. 59-101.

i bez różnicowania na mężczyzn i kobiety, młodych i starych, niewolników i niewolnice.

Jak się zauważa, św. Piotr (a wraz z Łukaszem, także księga) interpretuje wydarzenie z dnia Pięćdziesiątnicy jako znak nadejścia dni ostatecznych. Czyniąc tak, stosuje do swego aktualnego doświadczenia pneumatycznego temat podejmowany przez proroków z czasu wygnania i po wygnaniu babilońskim. W gruncie rzeczy bowiem temat ten znajduje się nie tylko u Joela, ale też u Ezechiela: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza” (Ez 36, 26; por. też przekazaną przez tego samego proroka wizję suchych kości, ożywionych przez Ducha Bożego: Ez 37) oraz u Deutero-Izajasza: „Przeleję Ducha mego na twoje plemię i błogosławieństwo moje na twych potomków” (Iz 44, 3). Jednakże Łukasz w swej opowieści łączy ze sobą tę perspektywę eschatologiczną z releksją starożytną teofanii na Synaju, gdzie — zgodnie z tradycjami judaistycznymi pozabiblijnymi (poświadczonymi przez Filona Aleksandryjskiego i niektóre midrasze rabiniczne) — nie tylko Bóg wypowiadał swe słowa z ognia, ale przede wszystkim Jego głos rozdzielił się na wszystkie mówione języki narodów ziemi, aby wszyscy mogli go usłyszeć i odpowiedzialnie zadecydować o jego przyjęciu lub odrzuceniu. Czytając więc między wierszami przekazu Łukaszowego, można poznać, że Duch Pięćdziesiątnicy jest równoznaczny z ostatnią teofanią, która daje ludziom możliwość przyjęcia lub odrzucenia Ewangelii Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego dla ich zbawienia (por. Dz 4, 12: „gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”).

Należy dlatego uznać, że Ducha Pięćdziesiątnicy — według Łukasza — powinno się uważać nie tyle za nowe prawo wypisane w sercach, a tym samym za nową zasadę życia wewnętrznego, ile raczej za zewnętrzny impuls i za siłę konieczną do dawania świadectwa (por. Dz 1, 8: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi”). Duch Święty zatem nie redukuje się tu do nowego wymiaru antropologicznego, ale zachowuje swą odmienną tożsamość Bożej i wyposażonej w moc rzeczywistości, dynamizującej tych, którzy Go przyjmują (por. Dz 4, 31: „Po tej modlitwie zdrząło miejsce, na którym byli zebrani, wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże”). Stąd też eschatologiczny wymiar wydarzenia polega nie tylko na darze Ducha jako takim, ale przede wszystkim na głoszeniu uroczystego orędzia, które od tej chwili stało się

dzięki niemu możliwe i które ma decydujące znaczenie dla życia słuchaczy.

6. Tak więc cała egzystencja chrześcijańska wypełnia starożytne oczekiwania. Mówi o tym wyraźnie św. Paweł, gdy pisze: „Wszystko to zostało spisane ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10, 11b: *ta tele tōn aiōnōn katētēken*). W poprzednim zdaniu Apostoł mówi o próbach, przez które przeszedł Izrael w czasie swej wędrówki przez pustynię po wyjściu z Egiptu. I wyjaśnia: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych” (w. 11 a: *typikos*). Jednakże pomimo tego ostatniego terminu greckiego, w zdaniu tym chodzi nie tyle o typologiczną relekturę wydarzeń starożytnych, ile o stwierdzenie, że obecnie w Kościele i w życiu chrześcijanina wypełnia się napomnienie płynące z doświadczenia niewierności Izraela wędrującego po pustyni; jak gdyby się chciało powiedzieć: uważajcie, aby tak samo nie stało się także z wami¹³.

Zarazem staje się rzeczą jasną, że życie chrześcijańskie uważa się za kres, ku któremu zmierzały Pisma. Na innym miejscu św. Paweł przeciwstawia sobie dwie postawy, a mianowicie z jednej strony — zachowanie się Izraela, który podczas czytania Starego Testamentu ma oczy zakryte zasłoną, aby nie rozumieć, że jest on ukierunkowany na Chrystusa, z drugiej zaś strony — chrześcijan, którzy odkrywają w nim jasność chwały Pańskiej i wpatrują się w nią z odsłoniętą twarzą, dostępując przy tym upodobnienia do tego obrazu dzięki działaniu Ducha Pańskiego (por. 2 Kor 3, 12-18).

Poszerzając tę naszą refleksję, możemy dostrzec ciekawy paralelizm między wypełnieniem Pism przez Chrystusa (por. formułę przedpawłową, zawartą w 1 Kor 15, 3-4: „umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy, (...) zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem”) a ich wypełnieniem w życiu chrześcijańskim, o którym jest mowa. Oznacza to, że „koniec czasów” nie dokonuje się tylko obiektywnie w Chrystusie, czyli poza nami, ale też w naszym życiu chrześcijańskim, w naszym subiektywnym doświadczeniu wiary i miłości. Tak więc to sam chrześcijanin uczestniczy w końcu czasów i jest nim osobiście dotknięty. Pełni czasów zatem nie należy kontemplować tylko jako wydarzenia zewnętrznego (które dokonało się — jak widzieliśmy — w narodzeniu Jezusa, w Jego przepowiedaniu, śmierci i zmartwychwstaniu, oraz w zesłaniu Ducha Świętego), ale powinno się je też przeżywać w sposób

¹³ Por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi (Scritti delle Origini Cristiane 16)*, Bologna 1996, s. 477-478.

szczególny jako wydarzenie, które dotyka bezpośrednio każdego chrześcijanina.

Oczywiście, nie nastąpiłby żaden koniec czasów, gdyby nie było wydarzenia Chrystusa. Ma ono zatem całkowicie decydujące znaczenie, jest fundamentem i punktem zwrotnym. To właśnie w Chrystusie dokonuje się zmiana er. Wszakże chrześcijanin powinien być świadomy tego, iż ten zwrot nie dotyczy innych, lecz właśnie jego. Wszystko się dokonało w tym celu, by on umiał żyć teraz, przy końcu czasów, dzięki łasce Bożej, ponieważ dla niego nie ma innego czasu, takiego, który by nie był naznaczony znamieniem Chrystusa.

7. Czwarta Ewangelia stwierdza wręcz, że w przyłgnięciu do Chrystusa już dokonały się dla chrześcijanina eschatologiczne wydarzenia zmartwychwstania i sądu. Powtórzmy tu owo zdumiewające zdanie z Ewangelii Janowej: „Kto słucha mego głosu i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz już przeszedł ze śmierci do życia (*metabebêken ek tou thanatou eis tèn zôên*). Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, a nawet już jest (*erchetai hōra kai nyn estin*), kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą” (J 5, 24-25).

Trzeba w tym miejscu od razu wyjaśnić, że dla chrześcijanina eschatologiczne powstanie z martwych (które według tradycji judaistycznej i pierwotnego chrześcijaństwa miało się dokonać w jakiejś nieznanej przyszłości) jest już antycypowane w czasie obecnym¹⁴. Jezus powtarza tę myśl w kontekście wskrzeszenia Łazarza, kiedy wierze tradycyjnej, wyrażonej przez jego siostrę Marię („Wiem, że zmartwychwstanie w czasie zmartwychwstania w dniu ostatecznym”), przeciwstawia nową wizję rzeczy: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11, 24-26).

Znajduje się tu decydujące, oryginalne pojęcie Janowe, którym jest „życie wieczne” i idące z nim w parze „zmartwychwstanie”. Oba te pojęcia w niesłychany dotąd sposób opisują *novum* chrześcijanina. On bowiem już pokonał zarówno śmierć, jak też sąd, ponieważ już doświadczył przejścia, *metabasi* (por. formę *perfectum metabebêken* od czasownika *metabainô*), które go przeprowadziło z upadłego i śmiertelnego wymiaru niewoli i grzechu do innego wymiaru, jakościowo mu przeciwstawnego, stałego i definitywnego, naznaczonego przyjęciem zbawczego słowa Jezusa.

¹⁴ Por. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, t. II, Brescia 1977, s. 195 i 708.

Dla niego zatem już teraz, w ciągu historii, zaczęło się to, co jest ostateczne, *eschaton*, to, co nie przemija, lecz ma trwać wiecznie jako pełnia siebie w zjednoczeniu z Bogiem.

Elementem znaczącym w tym względzie, dzięki któremu jest w ogóle możliwa taka *metabasi*, jest zawierzenie Jezusowi Chrystusowi jako definitywnemu Objawicielowi Ojca niebieskiego. W gruncie rzeczy bowiem właśnie wiara (często powtarzające się w Ewangelii Janowej słowo *pisteuein* oznacza „wierzyć w” w sensie „zawierzyć komuś”) stanowi radykalne oddanie się Temu, który jest osobową „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Zadanie chrześcijańskie polega jedynie na tym, by to oddanie się było i pozostało nieodwołalne: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31).

Idea historycznej antycypacji ostatecznego wydarzenia znajduje się także u św. Pawła, który pisze: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1 Kor 1, 18). Mamy tu tzw. „krytyczno-eschatologiczną funkcję” głoszenia krzyża Jezusa¹⁵, ponieważ przepowiadanie wydarzenia staje się miejscem podziału duchów, tak że przed nim decyduje się odtąd potępienie lub zbawienie tych, którzy go słuchają.

5. Zakończenie

Chrześcijanin żyje w czasie obecnym w sposób całkowicie wyjątkowy. Ma on w ręku klucz interpretacyjny, który — pomagając mu przełamać skrepowanie czasem, czy też jeszcze gorzej: wrażliwością, że się całkowicie od niego zależy¹⁶ — pozwala mu osądzić go z góry, a tym samym panować nad nim z niesłuchaną dotąd wolnością wewnętrzną. Tym kluczem, który stanowi też jego uprzywilejowany punkt widzenia, jest nic innego, jak właśnie wiara chrystologiczna.

Chrześcijanin odznacza się szczególną „mądrością” On wie, że w Chrystusie czas osiągnął swój kres, przynajmniej w tym sensie, że doszedł do swego szczytu, do punktu kulminacyjnego. Przed

¹⁵ Por. K. Müller, 1 Kor 1, 18-25. *Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes*, *Biblische Zeitschrift* 10 (1966) 246-272.

¹⁶ Por. pojęcie „terroru historii”, które wypracował M. Eliade w swym słynnym eseju *Mit wiecznego powrotu*. Przeciwno niemu przypominamy stwierdzenie św. Augustyna: *Circuli illi explosi sunt* (co by znaczyło, że więzy czasu, którymi byliśmy spętani jak łańcuchami, wreszcie zostały rozerwane).

Nim wszystko było zmierzaniem, przygotowaniem. Po Nim natomiast wszystko jest już tylko konsekwencją, obszarem oświeconym Jego światłem.

Jeśli zaś jeszcze oczekuje się przyszłego dopełnienia, to ma ono dwojaką konotację pozytywną: z jednej strony, pozwala chrześcijaninowi nie zatrzymywać się leniwie na osiągniętej mecie, ale podążać ku następnemu spotkaniu ze swym Panem; po drugie natomiast zapewnia go, że przyszłość nie będzie mogła przynieść absolutnego *novum*, ale tylko ujście nieprzerwanego nurtu, który w Chrystusie miał swój początek i w którym Jego uczeń jest obecnie pogrążony, ze świadomością, że może on ubogacić i pociągnąć ze sobą każdego człowieka dobrej woli.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC