

THEOLOGICA

Wratislaviensia

ISSN: 1734-4182
ISBN: 83-60567-00-X

Tom 2 · 2007

Problem czasu · Znaki czasu

autor

Wojciech Szčerba
Piotr Lorek
Piotr Muchowski
Maciej Manikowski
Joel Burnell
Andreas Hahn
Bogumił Jarmulak
Mirosław Patalon
Piotr Lorek
Ewaryst Kowalczyk
Wojciech Szčerba
Wojciech Kowalewski

TYTUŁ

Kosmiczna koncepcja wiecznego powrotu w filozofii starej Stoi
Post mortem bezbożnych w literaturze żydowskiej z przełomu er
Rozpoznać znaki: Esseńska koncepcja czasu
Pełnia czasu. Wcielenie i Paruzja
Bonhoeffer on God and Time
Time as Salvation History. A Comparison of the Concepts
of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler
Wieczność jako pełnia czasu. Teologia czasu według
Jürgena Moltmanna
Czas jako wieczne i dynamiczne *teraz* w ujęciu teologii procesu
Apostoła Pawła osobowe przedstawienia Ducha Świętego
z perspektywy semantycznej
Chrześcijańska dobroczynność w prawie rzymskim na przykładzie
instytucji dobroczynnych
Tradycja filozoficzna a *Biblia* w Kościele pierwszych wieków.
Casus Grzegorza z Nyssy
Sacrum na sprzedaż? O poszukiwaniu Boga w erze konsumpcjonizmu



Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna®

THEOLOGICA
Wratislaviensia

Tom 2 · 2007

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 2 · 2007 **Problem czasu · Znaki czasu**

pod redakcją Wojciecha Szczerby

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny
Jacek T. Zieliński – z-ca redaktora naczelnego
Piotr Lorek – sekretarz

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: Wojciech Szczerba, Jacek T. Zieliński, Piotr Lorek

Recenzenci tomu:

prof. dr hab. Janina Gajda-Krynica, prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko,
dr hab. prof. ChAT Bogusław Milerski, dr hab. prof. UAM Piotr Muchowski

Opracowanie redakcyjne: Wojciech Szczerba

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna
ul. św. Jadwigi 12 · 50-266 Wrocław
e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Drukarnia KARAD, ul. Bp. Cz. Kaczmarka 16, 25-022 Kielce, tel./fax (041) 345 79 73

Copyright by EWST 2007

ISSN: 1734-4182 · ISBN: 83-60567-00-X

Spis treści

OD REDAKCJI	7
--------------------------	----------

PROBLEM CZASU

WOJCIECH SZCZERBA , Kosmiczna koncepcja wiecznego powrotu w filozofii starej Stoi	13
PIOTR LOREK , <i>Post mortem</i> bezbożnych w literaturze żydowskiej z przełomu er	25
PIOTR MUCHOWSKI , Rozpoznać znaki: Esseńska koncepcja czasu	39
MACIEJ MANIKOWSKI , Pełnia czasu. Wcielenie i Paruzja	51
JOEL BURNELL , Bonhoeffer on God and Time	63
ANDREAS HAHN , Time as Salvation History. A Comparison of the Concepts of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler	75
BOGUMIŁ JARMULAK , Wieczność jako pełnia czasu. Teologia czasu według Jürgena Moltmanna	89
MIROSLAW PATALON , Czas jako wieczne i dynamiczne <i>teraz</i> w ujęciu teologii procesu	103

ZNAKI CZASU

PIOTR LOREK , Apostoła Pawła osobowe przedstawienia Ducha Świętego z perspektywy semantycznej	113
EWARYST KOWALCZYK , Chrześcijańska dobroczynność w prawie rzymskim na przykładzie instytucji dobroczynnych	123
WOJCIECH SZCZERBA , Tradycja filozoficzna a <i>Biblia</i> w Kościele pierwszych wieków. <i>Casus</i> Grzegorza z Nyssy	137
WOJCIECH KOWALEWSKI , <i>Sacrum</i> na sprzedaż? O poszukiwaniu Boga w erze konsumpcjonizmu	147

Table of contents

EDITOR'S NOTE	7
----------------------------	---

THE PROBLEM OF TIME

WOJCIECH SZCZERBA – The concept of eternal return in the stoic thought ...	13
PIOTR LOREK – The <i>post mortem</i> of the ungodly in Jewish literature around the turn of the Common Era	25
PIOTR MUCHOWSKI – Recognize the signs: the Essenes' conception of time ..	39
MACIEJ MANIKOWSKI – The Fullness of Time. Incarnation and Parousia	51
JOEL BURNELL – Bonhoeffer on God and Time	63
ANDREAS HAHN – Time as Salvation History. A Comparison of the Concepts of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler	75
BOGUMIL JARMULAK – Eternity as the fullness of time. Theology of time according to Jürgen Moltmann	89
MIROSLAW PATALON – Time as eternal and dynamic <i>now</i> according to process theology	103

THE SIGNS OF THE TIME

PIOTR LOREK – The Apostle Paul's presentations of the Holy Spirit as a person from the semantic perspective	113
EWARYST KOWALCZYK – Christian charity in Roman Law	123
WOJCIECH SZCZERBA – Philosophical Tradition and the <i>Bible</i> in the Church of First Centuries. <i>Casus</i> of Gregory of Nyssa	137
WOJCIECH KOWALEWSKI – <i>Sacrum</i> for sale? Consumerism as a theological challenge	147

Szanowny Czytelniku!

Jest mi niezmiernie miło, że możemy oddać w Twoje ręce drugi zeszyt periodyku *Theologica Wratislaviensia* w niespełna rok po opublikowaniu tomu pierwszego: *Tekst i interpretacja* oraz monografii dr Piotra Lorka omawiającej biblijny motyw wygnania. Mam nadzieję, że niniejszy tom wzbudzi podobne zainteresowanie i spotka się z równie przychylnym odbiorem co tom pierwszy periodyku. Mam nadzieję również, że będzie on przyczynkiem do dalszych przemyśleń, dyskusji i publikacji.

Motywytem przewodnim i tematem, do którego w sposób bezpośredni odnosi się znaczna większość artykułów niniejszego zeszytu *Theologica Wratislaviensia*, jest szeroko pojęta koncepcja czasu wraz z koncepcjami pokrewnymi. Problem czasu rozpatrywany jest w niniejszym tomie z perspektywy filozoficznej, historycznej, teologicznej i językoznawczej, w odniesieniu do teorii starożytnych oraz współczesnych.

Do natury czasu *per se* i teorii bezpośrednio związanych z czasem odwołuje się, z perspektywy historii filozofii, artykuł Wojciecha Szerby, *Kosmiczna koncepcja wiecznego powrotu w filozofii starej Stoi*, w którym autor analizuje koncepcję apokatastazy stoików odnosząc się m.in. do wcześniejszych teorii Logosu/ognia (Heraklit) oraz kosmicznych mocy Miłości i Nienawiści (Empedokles). Autor rekonstruuje koncepcję *apokatastasis* filozofów Stoi zarówno w jej kosmicznym, jak i osobowym wymiarze, wskazując w jaki sposób ich koncepcje dopełniły teorie Heraklita i Empedoklesa z jednej strony, z drugiej zaś stały się podstawą późniejszych teorii, w tym apokatastazy wczesnego chrześcijaństwa.

Do problemu czasu w literaturze żydowskiej odwołuje się artykuł Piotra Lorka, *Post mortem bezbożnych w literaturze żydowskiej z przełomu er.* Autor omawia w nim i dokonuje egzegezy tekstów żydowskich, dających wyraz wierze w *post mortem* nieprawych. Wskazuje na pewną ewolucję przekonań o życiu pośmiertnym bezbożnych, których dojrzałą postacią – przekonanie o cielesnym zmartwychwstaniu – datować można na II wiek naszej ery. Tradycję żydowską rozpatruje również artykuł Piotra Muchowskiego, *Rozpoznać znaki: eseneńska koncepcja czasu*, podkreślający nadrzędną rolę, jaką w teologii Eseńczyków odgrywała koncepcja czasu, wynikająca w dużej mierze z przekonania o życiu w *eschatonie*. Z tej perspektywy, wskazuje autor, członkowie sekty studiowali święte pisma i obserwowali świat, aby właściwie odczytać znaki eschatonu. Zgodnie z ich przekonaniami, Bóg podzielił czas na konkretne okresy oraz wskazał właściwy sposób liczenia czasu w formie kalendarza słonecznego. Jego stosowanie było konieczne, w przekonaniu Eseńczyków, by właściwie odczytać plany Boga, czcić go i obchodzić święta.

Maciej Manikowski, w artykule *Pelnia czasu. Wcielenie i Paruzja*, dokonuje teologicznej interpretacji biblijnej koncepcji „pełni czasu”. Wskazuje na jej użycie w literaturze pawłowej i odnosi koncepcję, wzorem myślicieli wczesnochrześcijańskich, po pierwsze do inkarnacji Syna i teorii przeobstwienia człowieka, po drugie do możliwości poznania Boga przez pryzmat Syna Bożego jako drogi do Boga, po trzecie

zaś, odczytuje koncepcję „pełni czasu” jako teorię „nowego czasu”, tak jak problem ujmując *Księga Objawienia wg św. Jana*.

Namysł nad problemem czasu w odniesieniu do współczesnej myśli teologicznej otwiera artykuł Joela Burnella, *Bonhoefer on God and Time*, w którym autor wieloaspektowo omawia bonhoeferowską teorię czasu, podkreślając przede wszystkim chrystologiczny i teodycealny aspekt myśli niemieckiego teologa. Bóg wkroczył w historię, wskazuje, w osobie Jezusa Chrystusa, Słowa Bożego, które jest świadectwem Bożej dynamicznej obecności i zbawczego działania w świecie. Jeśli chodzi o teodyceę, krzyż staje się punktem kulminacyjnym historii i wzorem dla człowieka, wyzwaniem, aby ludzie pojednali się ze sobą nawzajem, z resztą stworzenia, a przede wszystkim z Bogiem.

W kręgu teologii niemieckojęzycznej XX wieku pozostaje artykuł Andreasa Hahna, *Time as Salvation History: A Comparison of the Concepts of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler*. Koncepcja Rahnera, zdaniem autora, jest ściśle chrystocentryczna i eklezjologiczna. Ujmuje ona historię zbawienia jako ciągle, objawiające wydarzenie, którego punktem kulminacyjnym jest wcielenie. Van Ruler przyjmuje jako perspektywę hermeneutyczną eschatologiczne królestwo. Każde ujawnienie w historii zbawienia konstituuje objawienie samo w sobie, a wszystkie, włączając w to Chrystusa i Kościół, są drogami do celu, eschatologicznego królestwa, którego nadrzędną miarą jest Chrystus. Różnica między teoriami myślicieli dotyczy głównie pytania o relację Chrystus – Duch w obrębie Trójcy.

Bogumił Jarmulak, w artykule *Wieczność jako pełnia czasu – teologia czasu według Jürgena Moltmanna* analizuje koncepcję czasu teologa w kontekście następujących dzieł: *Gott in der Schöpfung*, *Der Weg Jesu Christi* i *Das Kommen Gottes*. Wskazuje, w jaki sposób koncepcje czasu Augustyna z Hippo (relatywna wieczność) oraz Gerharda von Rada (linearność czasu oparta na Bożych przymierzach) wpłynęły na ujęcie czasu przez Moltmanna. Teolog akcentuje teleologiczny i trynitarny aspekt czasu oraz podkreśla, że zwieńczeniem historii będzie stan, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”. Tak ujęta eschatologia oznacza dla człowieka wyjście poza czas.

Problem czasu w kręgu teologii procesu omawia Mirosław Patalon w swoim artykule *Czas jako wieczne teraz w ujęciu teologii procesu*. Autor odnosi się do procesualizmu Whiteheada, wskazuje na platońskie podstawy koncepcji czasu i podkreśla, że zgodnie z teologią procesu konkretne fakty są częściami organizmu świata w jego czasoprzestrzennym ujęciu. Wartości i idee są prawdziwe wyłącznie jako czasowe doświadczenia w których aktualizują się potencje. Dlatego, w ujęciu procesualnym, Bóg i człowiek są odpowiedzialni za usensownianie czasoprzestrzeni, tak że historyczna rzeczywistość staje się częścią wieczności. Życie wieczne, w tym sensie, jest partycypowaniem w świętym procesie Życia.

Następna grupa artykułów w sposób pośredni omawia problem czasu *per se*, tym niemniej odnosi się bądź to do koncepcji pokrewnych, bądź też analizuje zagadnienia, które można określić mianem *znaki czasu* określonych epok, rodzącej się myśli teologicznej i filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa i jego społecznego zaangażowania się u schyłku Imperium Romanum, czy też sakralizacji konsumpcjonizmu w dobie współczesnej.

Artykuł Piotra Lorka, *Apostoła Pawła osobowe przedstawienia Ducha Świętego z perspektywy semantycznej*, ujmując problem osobowości Ducha Świętego u zarania chrześcijaństwa, w myśli apostoła Pawła. Autor wyodrębnia podstawowe passusy *Corpus*

Paulinum, które przedstawiają Ducha Świętego w osobowych kategoriach. Następnie stawia pytanie, na gruncie semantycznym, o relację między znakiem językowym stosowanym do przedstawień Ducha, a odpowiadającym mu desygnatem w postaci samego Ducha, czyli pytanie o to, czy Paweł uznawał ontyczną osobowość Ducha, czy też stosował literacki zabieg personifikacji.

Ewaryst Kowalczyk, w swoim artykule *Chrześcijańska dobroczynność w prawie rzymskim*, rozpatruje zaangażowanie społeczne chrześcijaństwa pierwszych wieków. Autor uwypukla ewolucję form dobroczynnej działalności chrześcijan, wskazuje na proces instytucjonalizacji filantropii w kanonach soborowych IV i V wieku, w końcu zaś ukazuje wpływ chrześcijańskiej działalności społecznej na kształt prawa rzymskiego V i VI wieku.

Do tradycji wczesnego chrześcijaństwa odwołuje się również Wojciech Szczerba w swoim artykule *Tradycja filozoficzna a Biblia w kościele pierwszych wieków, casus Grzegorza z Nyssy*. Autor ujmuje problem na przykładzie Grzegorza z Nyssy, który – jakkolwiek wierny Biblii i tradycji Ojców – stosuje filozoficzne koncepcje, metodologię, kategorie i hermeneutykę do konstrukcji swojego systemu myślowego. Artykuł wskazuje m.in. platońskie, stoickie i perypatetyckie wpływy na myśl Grzegorza z Nyssy i, w konsekwencji, na teologię wczesnego chrześcijaństwa.

Niniejszy tom *Theologica Wratislaviensia* wieńczy artykuł Wojciecha Kowalewskiego, *Sacrum na sprzedaż? O poszukiwaniu Boga w erze konsumpcjonizmu*, w którym autor, w szerszym kontekście przemian ustrojowych i gospodarczych Polski i świata, zadaje pytanie o rolę religii w świecie coraz bardziej zdominowanym przez konsumpcjonizm. W. Kowalewski stawia tezę, że konsumpcja staje się wartością quasisakralną we współczesnych czasach, określa granice doświadczenia konsumpcyjnego w kontekście szerokiego zagadnienia supermarketyzacji wiary, po czym wskazuje na zagrożenia i możliwości wpływające z powyższych rozważań.

W ten sposób przedstawia się struktura oraz tematyka niniejszego tomu *Theologica Wratislaviensia*, dla którego motywem przewodnim jest szeroko rozumiana koncepcja czasu wraz z teoriami pokrewnymi. Żywią szczerą nadzieję, że podejmowane zagadnienia związane z szeroką problematyką czasu lub znaków czasu stanowiąc będą miłą lekturę oraz punkt wyjścia do dalszych, owocnych przemyśleń.

Redaktor tomu

Wojciech Szczerba

PROBLEM CZASU

WOJCIECH SZCZERBA

Wyższa Ewangelikalna Szkoła Teologiczna

KOSMICZNA KONCEPCJA WIECZNEGO POWROTU W FILOZOFII STAREJ STOI

Początkowy okres twórczości filozofów starej Stoi przypada na niezwykle burzliwy czas w dziejach Grecji, początek epoki hellenistycznej. Epoki, która przyniosła ze sobą szereg fundamentalnych zmian tak na arenie geopolitycznej starożytnego świata, jak i w świadomości ówczesnego społeczeństwa greckiego, co w efekcie wywarło olbrzymi wpływ również na kształt myśli filozoficznej tych *nowych czasów*¹. Podboje Aleksandra Macedońskiego, hellenizacja świata wschodniego, orientalizacja greckiego, stworzenie nowych struktur politycznych, kryzys znaczenia tradycyjnych miast-państw (*polis*), wszystko to znacząco zmieniło oblicze starożytnego świata, w szczególności zaś świata greckiego. W *nowym świecie* człowiek przestał być postrzegany jako integralna częśćka hermetycznej wspólnoty – *polis*, stał się natomiast obywatelem nieporównywalnie większego państwa. Przy tym jednak stracił na znaczeniu jako jednostka w nowym, niestabilnym świecie.

Ta nowa sytuacja prowadziła ludzi do ponownego postawienia sobie fundamentalnych pytań. „Kim jestem?, jak mam żyć?, dokąd zmierzam?”. Niestety filozofie systemowe, w taki czy inny sposób, deprecjonujące świat fizyczny a wraz z nim człowieka w jego doczesnym wymiarze, nie dawały już satysfakcjonującej odpowiedzi. Filozofia, chcąc znaleźć adekwatne odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka epoki hellenistycznej, musiała wyjść poza wzorce stworzone przez systemy *epoki polis* Platona i Arystotelesa, poza świat transcendentnych idei i Pierwszego Poruszyciela².

Odpowiednie wzorce filozofowie hellenistyczni znaleźli w przedplatońskich koncepcjach immanentnej zasady rzeczywistości, które postrzegały *kosmos*, nie transcendentny byt jako wzór doskonałości. Kosmos w teoriach tych określał całokształt rzeczywistości oraz stanowił dla człowieka odpowiedni model wartości. W ten sposób fizyka stała się *nową metateorią filozofii hellenistycznej*, adekwatną podstawą,

¹ Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się mury starożytnego świata*, Wrocław 1995, s. 59-81. Por. A. Świderkówna, *Hellenika*, Warszawa 1995 s. 115-200, E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 1992, s. 429-433, 495-503; J. Wolski, *Starożytność* (seria: *Historia Powszechna*), Warszawa 1997, s. 233-238, 258-265.

² Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ...*, s. 25nn.

z której udzielono odpowiedzi na pytania trapiące człowieka nowej epoki³. Epikur, tworząc własny model filozoficzny, odwołał się do atomistycznej koncepcji struktury kosmosu Demokryta, stoicy z kolei oparli swoje dzieło na koncepcji immanentnej, rozumnej zasady rzeczywistości, tak jak została ona ujęta przez Heraklita⁴. Powracając do Heraklitowej koncepcji Logosu/ognia, filozofowie Stoi przywrócili do życia zaznaczoną przez niego *implicite*, a rozwiniętą przez Empedoklesa, koncepcję wiecznego powrotu i dali jej najpełniejszy w myśli starożytnej wykład, przede wszystkim w jej kosmicznym, ale również w jej osobowym wymiarze. W jaki sposób koncepcja ta znalazła swoje miejsce w fizyce stoickiej i jak była pojmowana?

Przed wszystkim filozofowie stoicy, szukając wzorów w koncepcjach praociców, powrócili do przedplatońskiego hylodoizmu. Przyjęli oni, że całokształt rzeczywistości jest materialny w swojej naturze oraz, że posiada immanentnie w nim zawarty aspekt boskości. Innymi słowy, według stoików nie istnieje żadna, niecielesna rzeczywistość⁵, która byłaby transcendentna wobec materii i która mogłaby arbitralnie kierować losami świata. Wszystko co tylko istnieje jest w jakiś sposób substancjalne⁶: Bóg, człowiek, dusza, wady, zalety, myśli, relacje, etc. Nie jest to jednak mechaniczny rodzaj materializmu na kształt fizyki Demokryta i Epikura. Według stoików, w materii immanentnie zawarta jest rozumna, boska siła, przenikająca wszystko i determinująca losy świata. Wysuwając tę koncepcję stoicy zbliżyli się do teorii wczesnych filozofów greckich odwołujących się do konkretnej *arche-zasady*, z której wszystko powstaje i do której wszystko powraca, w szczególności zaś do Heraklita z Efezu, pierwszego filozofa greckiego, który *explicite* przyznał atrybut rozumności wyodrębnionej przez siebie *arche-zasadzie* – *logosowi*.

Rozwijając swój wywód, stoicy przyjęli, że rzeczywistość materialna zawiera w sobie immanentnie dwie zasady⁷: czynną (*τὸ ποιούν*) i bierną (*τὸ πασχόν*)⁸. Obie posiadają charakter *sensu stricto* materialny. Zasada bierna to pozbawiona jakości substancja (*ἄποιον οὐσία*, ὕλη), podlegające kształtowaniu tworzywo, zbudowane z czterech elementów podstawowych (*στοιχεῖα*): wody, ognia, ziemi i powietrza. Zasada bierna jest substratem, z którego, podobnie jak w myśli Platona, ukształtowany jest świat. O ile jednak wg Platona świat utworzony został przez transcendentnego wobec materii Demiurga, o tyle w myśli stoickiej, siły tworzące uporządkowany kosmos zawarte są immanentnie w materii, a dokładnie w zasadzie

³ Por. A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 446.

⁴ *For the systematic basis of ethics he went back primarily to Heraclitus, whose physics most appealed to him through its uncompromising working out of idea that all individual things in the world are only manifestations of one and the same primary substance and that there is a law which governs the course of nature and which should govern human actions*, E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York 1960, s. 229n.

⁵ *To bowiem, co niecielesne, z natury swej [...] ani nie może ani działać, ani doznawać* (Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, VIII, 263 [von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsk 1903-1924, II, 363, dalej: von Arnim, S.V.F., tłum. I. Dąbbska).

⁶ *Wszystko, co działa lub doznaje, jest cielesne* (von Arnim, S.V.F., I, fr. 90), *Bytem nazywa się to tylko, co jest ciałem* (tamże, II, fr.329), *Byt i ciało są tym samym* (tamże, II, fr. 359).

⁷ Por. Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, (dalej: D. Laertios, tłum. I. Krońska i in., Kraków 1993, VII, 150.

⁸ Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ...*, s. 63.

czynnej. czynna pojmowana jest bowiem jako substancja delikatniejsza i subtelniejsza niż zasada bierna, jako boski czynnik kreatywny w obrębie wszechrzeczywistości.

Zasada bierna – pisze Diogenes Laertios – to substancja beজাকościowa – materia, zasada czynna, to tkwiący w niej rozum (λόγος) – bóg. On bowiem, będąc wiecznym, z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy⁹.

Tak więc zasada czynna utożsamiona jest z immanentnym materii *rozumem*, *bogiem*, *logosem*. Jako rozumna siła przejawia się w tworzącym (i niszczącym) ogniu (πῦρ τεχνικόν), który kształtuje wszystko z zasady biernej i wszystko sprowadza do postaci podstawowej. Jako *pneuma* jest wszechobecną mocą, przenikającą wszystkie postaci bytu i utrzymującą je w stałym napięciu (τόνος). Jako bóg określa i urzeczywistnia losy świata¹⁰.

Jakkolwiek na poziomie wywodu, opisu całokształtu rzeczywistości stoicy dokonują rozróżnienia pomiędzy zasadą bierną i czynną, to jednak w rzeczywistości zasady te stanowią nierozdzielny całość. Razem, choć nie koniecznie w taki sam sposób, istnieją w każdej postaci bytu, w każdym aspekcie rzeczywistości, tak w najbardziej prymitywnej postaci materii, jak i w jej najbardziej wysublimowanej postaci. Żadna z nich oddzielnie nie ma racji bytu, żadna z nich faktycznie w świecie nie istnieje samodzielnie.

Poprzez takie utożsamienie zasad kosmosowi zostaje przydany *a priori* atrybut rozumności¹¹ i boskości¹².

Świat jest kierowany przez rozum (νοῦς) i opatrność (πρόνοια) [...] bo rozum przenika każdą jej część, podobnie jak dusza w człowieku, ale pewne części więcej, inne zaś mniej. W jednych przejawia się jako sprawność (ἐξίς), na przykład w nogach lub w nerwach, w innych zaś jako rozum, kierująca część duszy (τὸ ἐγερμονικόν). Cały świat jest zatem istotą żywą, obdarzoną duszą i rozumem¹³.

Kosmos, w fizyce stoickiej, jest więc boskim organizmem, który bez żadnej ingerencji z zewnątrz sam *de facto* się w doskonały sposób. Formy bytów jakie tworzy boska siła, zdeterminowane są przez znajdujące się w niej logosy nasienne (λόγοι σπέρματιοί), czyli proto-formy wszystkich postaci bytu oraz rozumne siły twórcze, które kształtują z biernej materii wszelkie istniejące postaci bytu. W tym sensie nie tylko kosmos ogólnie, ale również każdy jego aspekt, posiada cząstkę boskości¹⁴.

⁹ Por. D. Laertios, VII, 134, tłum. K. Leśniak (wszystkie cytaty z D. Laertiosa podaję w tłumaczeniu K. Leśniaka, chyba, że zaznaczono inaczej).

¹⁰ Tamże, 147, 156.

¹¹ Por. tamże, 142.

¹² *Substancją Boga jest – według Zenona – cały świat i niebo*, tamże, 158 (von Arnim, S.V.F. I; *Świat stoicy rozumieją trójako: najpierw nazywają go samym bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji, jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu z siebie zrodzi*, tamże, 137 (von Arnim, S.V.F. II, 526).

¹³ Tamże, 139.

¹⁴ Aleksander, *De mixtione*, 216, 14 (von Arnim, S.V.F. II, 473), tłum. M. Podbielski: *Jest to opinia Chryzypa [...] że całą rzeczywistość jednoczy pneuma, która całą ją przenika i przez którą wszystko jest trzymane razem, trwa i zgadza się ze sobą*.

Podział na *boskie*, to co tworzy i *nieboskie*, to co jest kształtowane, jest jedynie umowny, w rzeczywistości mamy do czynienia u stoików z tym samym bytem¹⁵.

Hylodzoistyczne teorie stoików, przypisujące kosmosowi nie tylko vitalność, ale również rozumność, a co za tym idzie doskonałość i boskość, prowadzą filozofów Stoi w prosty sposób do koncepcji opatrności. Skoro bowiem *bóg-logos-pneuma*, immanentnie zawarty w materii jest *ex definitione* doskonały¹⁶, zatem świat, który stwarza również musi być doskonały. W fizyce stoickiej nie ma miejsca na dychotomię (w sensie ontologicznym), która mogłaby sprawić, tak jak np. w filozofii platońskiej, że stwarzany materialny świat jest z jakichś przyczyn gorszy od doskonałego zamysłu stwarzającego boga. Wszak sam doskonały bóg jest niczym innym jak materia, czynną¹⁷, zatem substratbierny w żaden sposób nie może przeszkodzić mu w realizacji planów¹⁸. Ponieważ poza kosmosem, według stoików, nic nie istnieje, jest on faktycznie bytem najdoskonalszym, obdarzonym świadomością i rozumem, którym

jest bóg-logos-pneuma. Świat stoicy (...) nazywają samym bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji (οὐσία); jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi¹⁹.

O ile jednak kosmos jako całość jest doskonały, nie znaczy to, że równie doskonałe są wszystkie byty nań się składające.

Prócz świata nie ma żadnej rzeczy, która by nie miała jakichś braków i była pod każdym względem oraz we wszystkich swoich częściach harmonijna, doskonała i skończona. Toteż trafnie powiada Chryzyp, iż jak pokrowiec przeznaczony jest dla puklerza, a pochwa dla miecza, tak wszystkie rzeczy oprócz świata zostały stworzone jedne dla drugih; płody więc i owoce wydawane przez ziemię – dla zwierząt, a zwierzęta dla ludzi, na przykład koń do jazdy, wół do orania, pies do polowania i stróżowania. Sam człowiek, wcale nie będący

¹⁵ *In themselves both are the same; it is the same being of which a part assumes the form of the world, while another retains its original form and in that shape appears as the moving cause or the Deity* E. Zeller, *Outlines of the History...*, s. 235.

¹⁶ We wszystkich systemach hylodzoistycznych arc/ze-zasada pojmowana jest jako doskonała siła twórcza. Przez Milezjczyków *arche* uważana była za substancję boską to θεῖον dlatego, że przypisano jej atrybuty (np. nieśmiertelność), które w świadomości greckiej uchodziły za boskie. *Arche* była z jednej strony twórczym zarówno całego kosmosu, jak i wszystkich bytów na kosmos się składających, z drugiej zaś stanowiła ona źródło prawa natury, realizującego się dla fizyków przede wszystkim w konieczności następstw przyczyn i skutków, w kosmicznej sprawiedliwości (J. Gajda, *Gdy rozpadły się ...*, s. 12).

¹⁷ Von Arnim S.V.F. II 1046: Stoicy przyjmują, iż bóg jest ciałem, wszędzie obecny w sposób cielesny, nie tylko w postaci energii, von Arnim S.V.F. II 605; Substancją boga jest - według Zenona - cały świat i niebo; to samo mówi Chryzyp w pierwszej księdze traktatu *O bogach*.

¹⁸ Tę samą prawdę filozofowie stoicy wyprowadzają w sposób indukcyjny. Zauważają oni, że skoro w świecie istnieją istoty żywe, obdarzone świadomością i rozumem, i stanowią one integralną część kosmosu, zatem jako całość świat musi być doskonalszy od poszczególnych części składowych. Por. gradację definicji świata według stoików, przytaczane przez Diogenesa Laertiosa (VII. 137-138): 1. świat jako Bóg, doskonały, niezniszczalny, składający się z jednej substancji (substancja czynna); 2. świat jako układ gwiazd; 3. świat złożony z substancji boskiej i substancji niemej (kształtowanej); 4. świat jako bogowie, ludzie i inne stworzenia istniejące na świecie.

¹⁹ D. Laertios, VII. 137

istotą doskonałą, a stanowiący tylko pewną część doskonałości, został stworzony do poznawania i naśladowania świata. Świat zaś, ponieważ wszystko obejmuje i ponieważ nie ma nic takiego, co by się znajdowało poza jego obrębem, jest ze wszech miar doskonały²⁰.

Wszystko, co istnieje w świecie jest stworzone w taki sposób aby tworzyło doskonały organizm, nawet poprzez ułomności poszczególnych części.

W tym kontekście przeznaczenie, które

... definiują stoicy jako łańcuch przyczyn wszystkiego, co istnieje, albo jako rozsądną zasadę (logos) kierującą światem²¹,

jest immanentnym światu prawem, tak jak immanentny światu jest jego twórca. Przeznaczenie oznacza przede wszystkim fakt, że wszystko w świecie zostało ukształtowane przez logos w jak najlepszy sposób, tak aby tworzyło doskonałość całości dzieła – kosmosu²². W odniesieniu do jednostek owo przeznaczenie (zwane inaczej fatum lub nieuchronną koniecznością) pojmowane jest jako konieczne uporządkowanie wszystkich rzeczy przez logos w procesie tworzenia doskonałego kosmosu i podtrzymywania jego istnienia²³. W tym sensie można mówić o podwójnej roli przeznaczenia, niejako mikro i makroskali.

Z jednej strony przeznaczenie dotyczy wszystkich poszczególnych istot, które istnieją w świecie, w odpowiedni sposób determinuje ich los, tak by doskonałość kosmosu jako doskonałej całości nie została naruszona. Z drugiej strony owo przeznaczenie jednostkowe jest częścią składową wszechprzeznaczenia dotyczącego kosmosu jako całości, na którą to całość wszystkie jednostkowe byty się składają. W tej makroskali przeznaczenie realizuje się przede wszystkim w cyklicznym zognieniu kosmosu, tj. powrotu świata do jego najdoskonalszej, ognistej substancji²⁴.

Chryzyp tłumaczy istotę fatum jako pneumatyczną moc, która wszystkim kieruje w sposób uporządkowany. Pisz o tym mianowicie w drugiej księdze dzieła „O kosmosie”. W drugiej księdze Definicji, w księgach O przeznaczeniu i gdzie indziej, tu i ówdzie wyraża się inaczej, mówiąc, że fatum jest logosem kosmosu albo też logosem rzeczy, którymi w kosmosie rządzi opatrność, albo logosem, zgodnie z którym wydarzyły się

²⁰ Cyron, *De natura deorum*, II, 14, 37 (por. von Arnim, S.V.F. II, 1153), tłum. W. Kornatowski.

²¹ D. Laertios, 149 (von Arnim, S.V.F., I, 175).

²² Por. Cyron, *De natura...*, II, 22, 57 n. (von Arnim, S.V.F. I, 171 i 172) oraz *De natura...*, III, 39, 92 (von Arnim, S.V.F. II, 1107).

²³ Cyron, *De divinitate*, 1,55,125 (von Arnim, S.V.F., II, 921, tłum. W. Kornatowski): Przeznaczeniem (...) nazywam to, co Grecy określają jako *εἰμαρσμένη*, to jest pewien ciąg czy pasmo przyczyn, z których każda połączona ściśle z innymi, rodzi jakiś skutek. Jest to odwieczna prawda, z której wynika, że nie zdarzyło się nic, co się zdarzyć nie miało, i że tak samo w przyszłości nie zdarzy się nic, czego przyczyny sprawcze nie są zawarte w naturalnym biegu wydarzeń. Stąd z kolei wynika, że przeznaczeniem nie jest to, co przez nie rozumie zabobon, ale to, o czym mówi nauka przyrody; jest nim mianowicie odwieczna przyczyna wszech rzeczy, przez którą stało się to wszystko, co już przeminęło, dokonywa się to, co teraz nastaje, i będzie się działo to, co nastąpi w przyszłości.

²⁴ Por. von Arnim, S.V.F., I, 98nn. i 497nn.; II, 585nn. i 596 nn. Tacjan, *Adversus Graecos*, 5 (von Arnim, S.V.F., I, 109, tłum. M. Podbielski): Poprzez pożar świat się odnawia i rozpoczyna na nowo, powtarzając się we wszystkich szczegółach, z tymi samymi osobami w tych samych sytuacjach i działaniach; Anytos i Meletos, by byli oskarżycielami, Buzyrus, by zabijał gości, Herakles, by wykonywał swoje trudne prace.

rzeczy, które się wydarzyły, wydarzają się rzeczy, które się wydarzają, i wydarzą się, które się wydarzą. W miejsce terminu „logos” używa też terminów „prawda”, „przyczyna”, „natura”, „konieczność” i dorzuca jeszcze inne nazwy, które odnosi do tej samej istoty w zależności od coraz to nowych intuicji pojęciowych²⁵.

W jaki sposób ów doskonały ze wszech miar świat powstał i jak jest postrzegany przez stoików? Świat i wszystko, w ścieście powstaje według filozofów Stoi, z materii, jedyne istniejącego substratu bez udziału jakiegokolwiek istniejącej poza materią mocy²⁶. Początek świata jednak, stworzenie kosmosu – jeżeli o takim w ogóle można mówić jest jedynie początkiem względnym. Stoicy, przyjmując wieczność materialnego substratu poza którym nie istnieje żaden bóg-demiurg-twórca nie dopuszczają możliwości zaistnienia rzeczywistego stworzenia świata na wzór *creatio ex nihilo* (rzecz nie do przyjęcia w myśli greckiej), ani nawet na wzór twórczego aktu platońskiego Demiurga. Czerpiąc z myśli Heraklita, filozofowie Stoi odcinają się również od arystotelesowskiej koncepcji wieczności świata i przyjmują w pełni cykliczny charakter rzeczywistości, w którym narodziny świata oraz następująca po nich zagłada powtarzają się nieskończoną ilość razy.

W pierwszym/umownym etapie stworzenia (διακοσμησις) – czy raczej formowania się świata w cyklu kosmicznych przemian – część *materia prima* gęstnieje i zostaje ukształtowana przez immanentnie zawarty w niej *logos*, czyli zasadę czynną, różnicującą się zgodnie z istniejącymi w niej *logosami* nasiennymi. Owe *logoi spermatikoi* – rozumne siły twórcze, proto-formy wszystkich postaci bytów, wytyczają rzeczywiste kierunki dzieła stworzenia jako wyznaczniki opatrności. Tak więc *logos-ogień*²⁷ gęstnieje, formując cztery elementy podstawowe: ogień, powietrze, wodę i ziemię. Diogenes Laertios w następujący sposób streszcza to pierwsze stadium stworzenia świata²⁸:

Na początku istniejąc sam przez się bóg przemienił przy pomocy powietrza całą materię w wodę, a podobnie jak w nasieniu zawarty jest zarodek, tak i bóg będący nasiennym rozumem (σπερματικὸς λόγος) świata, zachował nasienie w wilgoci, czyniąc materię zdolną do dalszych twórczych wysiłków. Po czym bóg najpierw stworzył cztery elementy, tj. ogień, wodę, powietrze i ziemię. [...] Element jest tym, z czego na początku wszystko powstaje i na co się na końcu rozpada. Cztery elementy stanowią razem bierną substancję

²⁵ Stobajos, *Anthologium*, I, 78, 18 im. (von Arnim, S.V.F. I, 176; II, 913), tłum. M. Podbielski.

²⁶ J. Gajda, *Gdy rozpadły się ...*, s. 63: Termin *materia* ma w filozofii stoickiej podwójne znaczenie: obiektywne i względne. W znaczeniu obiektywnym, w oglądzie całokształtu rzeczywistości wszystko jest materialne; w znaczeniu względnym, w procesie analizy struktury poszczególnych bytów i zjawisk tym, co różni obie zasady – archai, jest twórcze, kreatywne, porządkujące działanie i doznawanie, kształtowanie jakości i podleganie temuż kształtowaniu. W takim procesie z konieczności to, co działaniu i kształtowaniu podlega, nazywane jest *materia*.

²⁷ Np. Euzebiusz, *Preparatio evangelica*, XV, 14, 1 (Arnim, S.V.F. I, 98): Z piewotnego logosu-ognia, formują się cztery elementy: po pierwsze ogień oraz powietrze, które ogrzane przez ogień staje się *pneumą* (tchnieniem); następnie ogień i *pneuma*, rozchodzą się po pozostałej materii i formują wodę, ziemię oraz cały kosmos i rzeczy w kosmosie. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, s. 387.

²⁸ Por. E. Zeller, *Outlines of the History...*, s. 235 oraz A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej...*, s. 446.

(ἄπειρος οὐσία), czyli materię (ἕλη). Ogień jest elementem gorącym, woda elementem wilgotnym, powietrze – elementem zimnym, ziemia – elementem suchym...²⁹.

W następnym etapie dzieła stworzenia, z czterech elementów podstawowych zostaje ukształtowany kosmos jako całość. Sfera gwiazd stałych powstaje z ognia/eteru, najłżejszego spośród czterech *stoicheia*. Niżej kształtuje się sfera planet, dalej powietrze, woda i wreszcie ziemia, pojmowana jako podstawa wszystkiego, a równocześnie środek świata³⁰.

Świat powstaje, gdy substancja z ognia przechodzi w wilgoć i grubsza jej warstwa staje się ziemią, lżejsza przemienia się w powietrze a jeszcze delikatniejsza staje się ogniem.

Następnie z tego mieszaniny powstają rośliny, zwierzęta i inne rodzaje istot żywych³¹,

zgodnie z logosami nasiennymi, zawartymi w boskim logosie.

Dość istotne znaczenie, w procesie stworzenia świata i późniejszego podtrzymania jego istnienia, odgrywa *pneuma*, pojmowana jako boska energia/moc przenikająca cały kosmos wraz ze wszystkimi postaciami bytów w nim się znajdującymi³². *Logos* jako *pneuma* podtrzymuje jedność całokształtu stworzonej rzeczywistości przenikając ją, jednak nie przenika każdego jej aspektu w taki sam sposób. Różne jest jej natężenie i różne jest wytwarzane przez nią napięcie (τόνος), czego efektem jest powstanie zróżnicowanego kosmosu. W przyrodzie nieorganicznej *pneuma* występuje w najmniejszym stopniu, powodując głównie jej spoiwość i trwanie (ἔξις). W roślinach przejawia się jako *φύσις*, czyli moc rozmnażania się, odżywiania i wzrastania. W zwierzętach *pneuma* występuje w znacznie większym stopniu, tworząc ich *ψυχή* – duszę. Jako taka jest ona odpowiedzialna za poznanie zmysłowe oraz instynkt zwierząt. W człowieku, stojącym na szczycie hierarchii bytów, *pneuma* przejawia się jako rozum – λόγος będący najwyższą częścią jego istoty.

Wszechświat w pojęciu filozofów starej Stoi, podobnie jak i we wcześniejszych kosmologiach, ma doskonały kulisty³⁴ kształt. Jest on ożywionym i rozumnym bytem skończonym, tworzącym zwartą całość, w której nie ma miejsca na próżnię. Próżnia, pojmowana jako to, co jest bezcielesne ... (ἄσώματον), to znaczy jako to, co może być zajęte przez ciała, lecz zajęte nie jest³⁵, roztacza się wokół świata. Ów ograniczony świat-kosmos i nieskończona próżnia wokół niego tworzą nieograniczoną wszechcałość (τὸ πᾶν)³⁶. W centrum kosmosu znajduje się nieruchoma ziemia³⁷, którą otaczają

²⁹ D. Laertios, VII, 136 (von Arnim, S.V.F., I, 102).

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 142

³² Von Arnim, S.V.F. II, 416, 439nn, por. II 1046: Stoicy utrzymują, iż bóg jest ciałem, wszędzie obecny w sposób cielesny, nie tylko w postaci materii.

³³ Por. D. Laertios, VII, 139, von Arnim S.V. F. II, 458 nn.

³⁴ Świat jest jeden, jest skończony i ma kształt kulisty, bo w tej formie jest najbardziej zdolny do ruchu, D. Laertios, VII, 140.

³⁵ Tamże (von Arnim, S.V.F., II, 534)

³⁶ Według filozofów ze szkoły stoickiej, wszechświat i całość różni się od siebie. Mówią oni bowiem, że wszechświatem jest kosmos, natomiast całością jest zewnętrzna próżnia razem z kosmosem, i że z tego powodu wszechświat jest skończony; skończony jest bowiem kosmos, natomiast całość jest nieskończona,

koncentryczne kręgi wody, powietrza i ognia³⁸. Ostatni krąg to sfera gwiazd stałych. Znajdują się one na krańcach kosmosu i poruszają się wraz z całym sklepieniem niebieskim³⁹. Oprócz owych stałych ciał ognistych, stoicy rozróżniają również inne gwiazdy i planety, „wykonujące własne ruchy”. Słońce m.in. uważają za ciało kuliste, „rozumną ognistą masę”, większą w swej objętości od ziemi, oświetlającą znajdujące się pod nim niebo i ziemię. Księżyc jest wg nich bardziej podobny do ziemi. Mniejszy od słońca, znajduje się bliżej ziemi i nie posiada własnego światła, jedynie odbija światło słoneczne.

Zakładając, że świat powstał w czasie stoicy przyjmują również, że jest on zniszczalny, według ogólnie przyjętej zasady, że to, co posiada początek, zmierza również ku końcowi. Ponadto, skoro pojedyncze rzeczy, istniejące w świecie ulegają zniszczeniu, dlaczego sam kosmos jako całość miałby być tworem wiecznym? Obserwacja rzeczywistości wokół człowieka wskazuje na jej entropię.

Świat jest zniszczalny, bo powstał tak, jak powstają rzeczy poznawane w doświadczeniu zmysłowym, jako coś, czego części są tak samo zniszczalne, jak i całość, a części świata są zniszczalne, przechodzą bowiem jedne w drugie; a więc świat jest zniszczalny⁴⁰.

Jednak tak jak początek świata jest jedynie początkiem umownym, podobnie rzecz się ma z jego końcem. Kosmos nie ulega całkowitej destrukcji, zupełnie unicestwieniu, jedynie powraca do stanu, w którym znajdował się przed stworzeniem/ /ukształtowaniem (tj. διακοσμήσις). Można się tutaj dopatrzeć elementów starej koncepcji sprawiedliwości kosmicznej. Po upływie określonego czasu, zwanego Wielkim Rokiem (*Annus Magnus*)⁴¹ świat ulega *zognieniu* (ἐκπύρωσις) pojmowanemu jako powszechny pożar świata, jako roztopienie w praogniu⁴², jako powrót do podstawowej postaci ognia.

*Jest to taki stan świata, w którym istnieje tylko praogień-bóg w zwartej najsztubtelniejszej postaci*⁴³,

to jest zasada czynna, zawierająca immanentnie zarodki wszechrzeczy (λόγου σπερματικός), zanika natomiast wszelkie zróżnicowanie świata i wszelki podział w obrębie materii. Nawet Zeus po zognieniu świata pozostaje samotny poetycko stwierdza Epiktet (Diatr. 6).

gdyż nieskończona jest próżnia znajdująca się poza kosmosem (Sektus Empiryk, *Adversus Mathematicos.*, IX, 32 (von Arnim, S.V.F., II, 524)).

³⁷ D. Laertios, VII, 145.

³⁸ Tamże, 155.

³⁹ Tamże, 14.

⁴⁰ Tamże VII 141-142.

⁴¹ Okres pomiędzy stworzeniem świata a zognieniem nazywany jest przez Cyserona Wielkim Rokiem (*Annus Magnus*) [niektórzy twierdzą, że tradycja ta sięga Heraklita]. Jego długość wynosi 18 000 lub 10 800 lat, tyle, by wszystkie niebiańskie istoty mogły powrócić do pozycji, którą zajmowały pierwotnie [lub w określonym momencie czasu, nazywanym umownie początkiem] (por. von Arnim, S.V.F. II 596nn).

⁴² „utożsamianym z duszą świata, czynną zasadą, bogiem nazywanym Zeusem”. J. Gajda, *Gdy rozpadł się ...*, s. 65.

⁴³ Tamże.

W ten sposób ἐκπύρωσις zamyka cykl kosmiczny, nie stanowi jednak absolutnego końca świata. Po zognieniu rozpoczyna się nowy cykl⁴⁴, którego początkiem jest ponowne zróżnicowanie i uporządkowanie (διακοσμησις) świata, gdy część praognia tak jak i w poprzednim cyklu gęstnieje i kształtuje się z niej kosmos wraz ze wszystkimi postaciami bytów. Po upływie Wielkiego Roku i ten świat ulega zagładzie, zaś jego śmierć znów staje się początkiem nowego kosmosu. Ów proces śmierci i narodzin świata trwa w nieskończoność, bez początku i bez końca, według wiecznego prawa cykliczności wpisanego w jego naturę⁴⁵. Struktura całości kształtu rzeczywistości ulega cyklicznej zmianie, jednak w owych regularnych przemianach zostaje zachowana stałość świata – ostatecznie w jakiegokolwiek formie kosmos by nie istniał, zawsze można go sprowadzić do postaci zasady czynnej – kształtującego boskiego logosu oraz kształtowanej zasady bierniej. Jedyną formą, jaką zasadzie bierniej nadaje boski logos zmienia się: raz różnicuje on *materia prima* w uporządkowany kosmos, to znów sprowadza ją do najczystszej postaci praognia ... i tak w nieskończoność.

Należy tutaj podkreślić, że wyłaniający się z praognia, w cyklu nieskończonych powtórzeń, świat ma zawsze identyczną postać, wszak jest on tworem doskonałym, stworzonym według identycznych nasion (λόγοι σπερματικοί) istniejących wiecznie w boskim praogniu-logosie świata, według tego samego boskiego prawa opatrności⁴⁶. Za każdym razem zostaje odtworzona ta sama struktura świata począwszy od rzeczy ogólnych aż do najdrobniejszych szczegółów. Opatrność/przeznaczenie determinuje zawsze tę samą postać świata. W nieskończoność powtarza się identyczna postać świata, w nieskończoność następuje ἀποκατάστασις τῶν πάντων, czyli odtworzenie wszechrzeczy, powrót do uprzedniego stanu:

Co się tyczy stoików, to twierdzą oni, że gdy planety w swych obrotach osiągną ten sam znak Zodiaku i tę samą wysokość, jak również i pozycję, które miały na początku, gdy świat powstawał, dojdzie w określonym czasie do ogólnego pożaru i destrukcji wszechrzeczy. A potem nastąpi rekonstrukcja świata takiego jaki był przedtem, i gwiazdy znów poczną krążyć tak, jak krążyły uprzednio. Każda absolutnie rzecz będzie odtworzona taka, jaką była w poprzednim cyklu, i dzieć się z nią będzie to samo, co działo się pierwej. Znowu pojawi się Sokrates i Platon, i wraz z nimi obywatele ateński i wszyscy inni ludzie ich czasów, będą żyli tak jak żyli. Dojdzie też do powtórzenia się każdego miasta, każdej wsi i każdego zakątka. Co więcej, stoicy powiadają, że ten nawrót świata nie odbędzie się raz, ale odbywać się będzie wielokrotnie, czy też ściślej – powtarzać się będzie w nieskończoność

⁴⁴ Kleantes opisuje opis *ekpyrosis* jako proces śmierci i wzrostu – ogień spala wszystkie rzeczy, po nim następuje okres wilgoci, który zachowuje „nasiona” (*logoi spermatikoi* są materialne, ale wieczne jak i cały świat) wszystkich rzeczy. Nasiona zaczynają wzrastać w odpowiednim czasie i ostatecznie cały świat zostaje odtworzony (por. Cyceon – *O naturze bogów*, II, 46), (von Arnim S.V.F. I, 111)).

⁴⁵ Świat (...) trwa w określonych odstępach czasu, pomiędzy okresami tzw. 'zognienia' - *ekpyrosis*. Świat fenomenalny wyłaniał się z twórczego ognia oraz w nim ginął nieskończoną ilość razy w przeszłości i nieskończoną ilość razy będzie ginął w ogniu oraz się z niego wyłaniać w przyszłości, przy czym należy pamiętać, że wyłania się i ginie zawsze tak samo. Wszystkie poszczególne ciała świata, zarówno pochodne, jak i pierwotne, są śmiertelne z wyjątkiem boskiego ognia, bo w okresie 'zognienia' tylko on jeden nie ginie, lecz trwa nieprzerwanie. A. Krokiewicz, *Historia filozofii greckiej...*, s. 447;

⁴⁶ Przecież taki sam jest logos-ogień, identyczne jest nasienie, identyczne są racje załżkowe, identyczne prawa kierujące ich rozwojem, identyczne powiązania przyczyn, które powodować będą rozwój racji załżkowych w ogólności i w szczegółach, G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 3, s. 389.

i te same rzeczy będą wracać ciągle na nowo [...]. I nigdy przy nawrotach tych nie zajdzie nic, czego przedtem nie było, wyłącznie z najdrobniejszymi szczegółami wszystko wydarzać się będzie tak, jak wydarzyło się wprzód⁴⁷.

W ten sposób koncepcje apokatastazy kosmicznej *implicite* założone przez Heraklita i *explicite* rozwinięte przez Empedoklesa zostają doprowadzone do swojej pełni w fizyce filozofów Stoi. Rzeczywistość, w ich przekonaniu, jest nie tylko cykliczna w swoim charakterze, nie tylko ukształtowany kosmos powraca do swej arche-zasady – boskiego praognia, co już sugerowali jońscy filozofowie przyrody. Cykliczność wszechrzeczy, w kontekście stałości bytu-logosu, jest wieczna w swej naturze, bez początku i bez końca. Jest ona ciągłym powtarzaniem tych samych stadiów rozwoju kosmosu. Cykliczność ta dokonuje się bez ingerencji żadnej transcendentnej mocy czy bóstwa, w taki czy inny sposób, kontrolującego całokształt rzeczywistości. Kosmiczna koncepcja wiecznego powrotu stoików opiera się na wiecznym prawie cykliczności wpisanym *a priori* w naturę wiecznej materii wraz z immanentnym jej wiecznym i boskim logosem, i w tym sensie jest ona logiczną konsekwencją ich uprzednich założeń.

Kosmiczna koncepcja powrotu, dotycząc nie tylko makroskali kosmosu, ale również każdego elementu nań się składającego, przybiera również postać osobowej koncepcji powrotu lub raczej osobowa koncepcja powrotu zostaje zawarta w doskonałej cykliczności świata; *de facto* apokatastaza osobowa jest zdeterminowana apokatastazą kosmiczną. Wszak w każdym cyklu kosmicznym zostaje powtórzony identyczny świat, co do najdrobniejszego szczegółu składającego się nań. Odtworzone więc zostają nie tylko te same gwiazdy, niebiosy i ziemia, ale również ci sami ludzie: ich ciała, dusze, relacje, ich losy: najwspanialsze chwile uniesień i największe tragedie.

(...) po upływie wieków ten sam Sokrates będzie nauczać w tych samych Atenach, a na ulicach tych samych miast ci sami ludzie będą przeżywać te same cierpienia⁴⁸.

Kończąc należy jeszcze raz zaznaczyć, że apokatastaza stoików, tak na płaszczyźnie kosmicznej, jak i osobowej oparta jest tylko i wyłącznie na immanentnym naturze-swiata prawu cykliczności. Dokonuje się ona bez ingerencji transcendentnego wobec materii bóstwa, bowiem dla takiego bytu po prostu nie ma miejsca w systemie filozofów Stoi. W ten sposób koncepcja cykliczności/apokatastazy zaznaczona *implicite* w myśli Heraklita i rozwinięta w koncepcjach Sfajrosa i czwórwielości Empedoklesa dochodzi do swojej pełni w fizyce stoików.

⁴⁷ Nemesios z Emezy, *De natura hominis*, 38, 55 (von Arnim, S.V.F. II, 625), tłum. A. Kempf.

⁴⁸ von Arnim, S.V.F. II 596nn

The concept of eternal return in the stoic thought

A b s t r a c t

This article analyzes the concept of eternal return in the thought of old Stoa within the broader sociological and geo-political context. The upheaval caused by the campaign of Alexander the Great, the hellenization of the Eastern world, the orientalizing of the West, new political structures, the crisis of traditional Greek polis, etc. had changed the shape of the ancient, Greek world and caused people to again ask the fundamental, existential questions: who am I?, how should I live?, where am I going? The classical philosophies with their systems had been proven inadequate to answer these questions in a new situation. So, philosophy, if it were to reflect the new human situation, had to find another basis than the structures proposed by Plato and Aristotle.

The philosophers of Stoa referred to the concept of immanent, intelligible principle as it was maintained by Heraclites. By reviving the concept of Logos/fire, they also revived the idea of eternal return which had been marked by Heraclites and developed by Empedocles. They brought the idea to its most mature form in ancient thought, principally in its cosmological aspect but also in its personal implications.

The article indicates how the concept of apocatastasis in stoic thought is developed both on the cosmic and personal level on the basis of cyclical law which was immanent to the nature-world. It proceeds without any external inference of any transcendence to the matter. There is no place in stoic thought for such a being.

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

POST MORTEM BEZBOŻNYCH W LITERATURZE ŻYDOWSKIEJ Z PRZEŁOMU ER

Niniejszy artykuł stanowi przegląd literatury żydowskiej powstałej między połową II wieku p.n.e. a początkiem II wieku n.e. pod kątem obecności przekonania o pozagrobowym losie bezbożnych. Omówione zostaną najważniejsze fragmenty, w których doszukiwano się wiary w *post mortem* nieprawych. Jeśli okaże się, że dany *passus* traktuje o ich pośmiertnej egzystencji, konieczne będzie wstępne odtworzenie jej natury jak i wreszcie ustalenie czasu jej artykulacji.

Analiza będzie opierać się o ostateczną formę dostępnych dzieł. Poglądy na pośmiertne życie bezbożnych odnajdywane w poszczególnych tekstach, będą więc datowane zgodnie z ogólnie przyjętym umiejscowieniem historycznym pism jako całości, a nie podejmowane z perspektywy choćby krytyki źródeł i przypisywane wcześniejszym okresom. Powyższe założenie implikuje również, że odrzucone jako nieżydowskie zostaną te pisma, które zostały ostatecznie zredagowane przez judeochrześcjan, pomimo tego, że pierwotnie mogły wyrażać poglądy niechrześcijańskie.

Niniejsze opracowanie zamierza wskazać na brak przekonania o *post mortem* bezbożnych w wybranych pismach żydowskich z przełomu er, w których nieraz się go dostrzega. Ma również na celu ukazanie nieobecności wiary w pozagrobową egzystencję nieprawych w pismach żydowskich (za kilkoma wyjątkami) aż do końca I/początku II wieku n.e.. Okaże się ponadto, że pogląd na powszechne cielesne zmartwychwstanie bezbożnych również należy datować na przełom I i II wieku n.e.

Tzw. okres międzytestamentalny – w przeciwieństwie do starotestamentowego – cechuje się podjęciem szerszej refleksji na temat egzystencji pośmiertnej człowieka¹. Należy zaznaczyć, że literatura żydowska z przełomu er proponuje różne rozumienia pośmiertnego losu nieprawych. Fakt ten został ogólnie zaakceptowany przez naukowców. Scott ma do pewnego stopnia rację, gdy pisze, że *Lista różnic pomiędzy eschatologicznymi wydarzeniami w różnych międzytestamentalnych księgach, a nawet*

¹ Por. R. J. Bauckham, *Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism*, w: R. N. Longenecker (red.), *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, s. 81-82.

wewnątrz jednej księgi, jest prawie nieskończona². Inni autorzy potwierdzają tę tezę. Osborne nadmieniam, że chociaż literatura żydowska *Drugiej Świątyni* posiada o wiele więcej [niż ST – PL] spekulacji odnośnie życia pozagrobowego, to jednak poglądy w niej wyrażone nie są jednolite³. Autorzy *Dictionary of Judaism in Biblical Period* utrzymują, że dopiero w I lub II wieku n.e. wyłonił się dominujący pogląd na pośmiertny los bezbożnych⁴. Podobnego zdania jest Bauckham, który twierdzi, że nawet w I wieku n.e. nie istniało jedno przekonanie odnośnie pośmiertnych kar dla nieprawych⁵.

Księga Daniela 12,2

Bibliści są zgodni co do tego, że Dn 12,2 wykazuje wiarę w zmartwychwstanie jednostek i jest jednocześnie jedynym pewnym fragmentem w Biblii hebrajskiej to czyniącym⁶. Niektórzy sugerują, że uczy on jedynie zmartwychwstania pobożnych⁷. Ustęp ten jednakże wyraża nadzieję zakłada podwójne zmartwychwstanie⁸, i to zmartwychwstanie fizyczne (por. 'proch ziemi'). Większość badaczy rozumie דָּבָר jako 'wielu', przez co nie widzi w Dn 12,2 wiary w powszechne zmartwychwstanie⁹. Istotne jest także, że to selektywne zmartwychwstanie dotyczy wyłącznie żydów¹⁰.

Księga Judyty 16,17

Komentując fragment z Jdt 16,17, Fudge napisał między innymi, że wyraża on tradycyjny pogląd na piekło¹¹. Takie rozumienie zakłada wiarę w fizyczne zmartwych-

² J. J. Scott, Jr., *On the Value of Intertestamental Jewish Literature for New Testament Theology*, "Journal of the Evangelical Theological Society" 23/4, 1980, s. 320.

³ G. R. Osborne, *Resurrection*, w: C. A. Evans, S. E. Porter (red.), *Dictionary of New Testament Background*, Leicester 2000, s. 932. Por. także podobne stwierdzenia u: W. Fudge, *The Fire That Consumes: A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment*, iUniverse.com, Lincoln 2000, s. 121-123; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge 1972, s. 180; M. McNamara, *Palestinian Judaism and the New Testament*, Dublin 1983, s. 97. W końcu nawet Bauckham, który podjął się próby podważenia ogólnie przyjętego przekonania o różnorodności międzytestamentalnej w pojmowaniu eschatologii nie mógł uniknąć przyznania obecności różnych poglądów (zob. R. J. Bauckham, *Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism...*, s. 85-90).

⁴ *Afterlife*, w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period: 450 B.C.E. to 600 C.E.*, Peabody 1999, s. 17 (dalej: DJBP).

⁵ R. J. Bauckham, *Early Jewish Visions of Hell*, "Journal of Theological Studies" 41, 1990, s. 357.

⁶ J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993.

⁷ M. C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, Sheffield 1988, s. 49.

⁸ G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 19.

⁹ R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, Adam & Charles, London 1913, s. 138 mówi o wybitnie dobrych i złych z Izraela (por. także s. 141), D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC – AD 100*, London 1964, s. 368 o wybitnie złych, J. T. Forestell, *Christian Revelation and the Resurrection of the Wicked*, "Catholic Biblical Quarterly" 19.2, 1957, s. 168 o męczennikach i apostatach z 11,32-35. Dla kontrastu por. E. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, s. 139 (za G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 23, przyp. 63), gdzie דָּבָר rozumiane jest wyjaśniająco, przez co wielu odnosi się do tych, którzy umarli.

¹⁰ Por. np. L. F. Hartman, A. A. DiLella, *The Book of Daniel*, New York 1978, 307. P. R. Davies, *Daniel*, Sheffield 1985, s. 117 pisze, że Uniwersalne zmartwychwstanie prawdopodobnie nie jest przewidywane [w Dn 12,2 – PL], nawet nie uniwersalne żydowskie zmartwychwstanie.

wstanie bezbożnych. Przesłanie całej księgi Judyty sugeruje jednakże, że ów eschatologiczny sąd nad narodami powinien być rozumiany jako doczesny, a nie pośmiertny. Tak też ten tekst może być interpretowany. Wyrażałby wtedy przekonanie o tym, że w przyszłości narody prześladowujące Izraela doświadczą podobnego jak on sam losu. Język robactwa w ciele nie musi zakładać odwołania do pośmiertnej egzystencji (por. poniższą dyskusję o 2 Mch 7; 9).

2 Machabejska

2 Mch 6,26 przytacza słowa Eleazara, uczonego w Piśmie, z których można by domniemywać przekonanie o możliwości doświadczenia pośmiertnej kary. Fragment ten jest jednakże niewystarczająco jasny. Nie wiadomo bowiem, czy Eleazar miałby być ukarany jako pobożny, który ostatecznie wątpił, czy też jako bezbożny. Oznacza to, że nie można w oparciu o ten *passus* przypisywać autorowi 2 Mch wiary w po-zagrobową egzystencję bezbożnych.

2 Mch 7,9-13.22-23.29.36 wyraża przekonanie o fizycznym zmartwychwstaniu męczenników żydowskich. Ich ostateczne zwycięstwo jest jednocześnie skonstrastowane z sądem, który miał spaść na skazującego ich na śmierć Antiocha IV Epifanesa. Jego przyszły los jest opisany w stwierdzeniach męczenników w 2 Mch 7.

Przypis do 2 Mch 7,29 w Biblii Tysiąclecia (dalej jako BT) mówi o *powszechnym zmartwychwstaniu ciał*. Powys, choć nie dostrzega w 2 Mch powszechnego zmartwychwstania, to jednak *implicitie* dopuszcza zmartwychwstanie niektórych nieprawych¹². Barrett, porównując 2 Mch 7 do Dn 12,2, twierdzi że, 2 Mch 7 dotyczy zmartwychwstania prawych, natomiast nie wyraża się jasno o losie nieprawych¹³. Jego stwierdzenie wciąż zdaje się dopuszczać zmartwychwstanie bezbożnych w tym rozdziale. Większość jednakże nie zgadza się z Powyssem i Barrettem. Ogranicza bowiem zmartwychwstanie w 2 Mch do sprawiedliwych żydów¹⁴.

Stwierdzenie: *dla ciebie bowiem nie ma wskrzeszenia do życia*" (BT) z Mch 7,14 nie implikuje, że dla Antiocha przewidziane jest zmartwychwstanie do czegoś innego. Taki wniosek byłby spekulacją. Należy także zauważyć, że wzmianki z 2 Mch 7 odnoszą się do Antiocha i nie ma w nich żadnych wskazówek sugerujących konieczność ich generalizacji. Proponuję raczej rozumieć treść ostrzeżeń kierowanych w stronę Antiocha w 2 Mch 7 w kontekście rozwoju wydarzeń literackich w tej księdze, za szczególnym uwzględnieniem 2 Mch 9. 2 Mch 7 wspomina o pysze Antiocha (wer. 36) i o tym, że na sądzie Bożym (wer. 36) ostatecznie ukorzy się przed Bogiem (wer. 37). Podobne wątki są podejmowane właśnie w 2 Mch 9, gdzie w kontekście sądu Bożego nad Antiochem

¹¹ W. Fudge, *The Fire That Consumes...*, s. 129. Por. także Syr 36,7-10, W. Fudge, *The Fire That Consumes...*, s. 127, 132. Ciekawe, że anihilacyjniści tacy jak W. Fudge, *The Fire That Consumes...*, s. 129, P. E. Powys, 'Hell': A Hard Look at a Hard Question: *The Fate of the Unrighteous in New Testament Thought*, Carlisle 1998, s. 142 i E. E. Ellis, *New Testament Teaching on Hell*, w: K. E. Brower, M. W. Elliott (red.), *'The reader must understand': Eschatology in Bible and Theology*, Leicester 1997, s. 206, przyp. 19 widzą w Jdt 16,17 tradycyjne wyrażenie piekła.

¹² Patrz P. E. Powys, 'Hell': A Hard Look at a Hard Question..., s. 123-125.

¹³ C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents*, London 1987, s. 308.

¹⁴ M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 50; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 94, 95, przyp. 10; W. Fudge, *The Fire That Consumes...*, s. 129.

(wer. 18), znajduje się odwołanie do jego pychy (wer. 7-11), jak i ostateczne wyznanie panowania Boga (wer. 12-27). Los seleucydy kończy się śmiercią w bólu (9,28-29) i tak też należy rozumieć groźby w stosunku do jego osoby z 2 Mch 7¹⁵.

Próby argumentowania za zmartwychwstaniem fizycznym nieprawych w oparciu o 2 Mch 12,43-45 mogą być potraktowane jedynie jako domniemanie. Kontekstem dla tych wersetów jest śmierć męczenników żydów (w walce przeciwko Gorgiaszowi, wodzowi Idumei, 12,32-42), którzy nie okazali się do końca wierni, ponieważ znaleziono przy nich bałwochwalcze przedmioty sakralne. Wierni żydzi, którzy ostali się w bitwie, dochodzą do przekonania, że ich kompani zginęli właśnie z powodu swojej niewierności, ale wciąż ufają, że ten grzech może być im wybaczony, i że oni ostatecznie także zmartwychwstaną. Fragment ten więc, wyraża wiarę w zmartwychwstanie męczenników żydowskich, a nie zmartwychwstanie wszystkich bezbożnych.

Ustęp z 14,46 zdradza przekonanie o fizycznym zmartwychwstaniu. Dotyczy ono jednak znów wyłącznie pobożnych męczenników żydowskich. Słowa z 2 Mch 14,46 opisują Razisa, wiernego judaizmowi żyda, który popełnia samobójstwo, by nie zostać pochwyconym przez wrogów. Prosi jednak Boga, by ten go kiedyś wzbudził z martwych.

4 Machabejska

4 Księga Machabejska zawiera przeświadczenie o egzystencji nieprawych po śmierci. Zapowiada ona pośmiertne męki Antiochowi IV Epifanowskiemu za jego okrucieństwa wobec Eleazara, pewnej matki i jej siedmiu synów, o czym świadczą następujące fragmenty: 9,9; (9,32); 10,11; 10,15; 12,12; 12,18; 13,15; 18,5; 18,22. Przekonanie o *post mortem* bezbożnych w 4 Mch nie jest ograniczone jedynie do osoby Epifanosa (por. 13,15). Należy również dodać, iż księga ta nie uczy zmartwychwstania, ale raczej nieśmiertelności człowieka, czy to wiernego (por. 16,13; 17,18; 18,23; chociaż por. 18,17.19¹⁶), czy też niewiernego (por. 12,18; 18,5). Z reguły zakłada się, że 4 Mch napisana została *około połowy I w. lub nieco wcześniej*¹⁷.

4 Ezdrasza 7,31-38.43-44

Wiara w powszechne fizyczne zmartwychwstanie wydaje się być widoczna w tym fragmencie (por. wer. 32 mówiący o prochu i wer. 37 mówiący o narodach). Tak twierdzi większość naukowców¹⁸. Nickelsburg wzmiankuje o zbieżności między 4 Ezd 7,32 a Dn 12,2 wskazując na wątki snu i prochu ziemi¹⁹. Odnotowuje także, że

¹⁵ Por. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 94, przyp. 7, 95; J. T. Forestell, *Christian Revelation...*, s. 168.

¹⁶ M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, Warszawa 2001, s. 112, przyp. 71 (por. s. 196, przyp. 502) sugeruje, że te fragmenty mogą być interpolacjami.

¹⁷ Tamże, s. 102.

¹⁸ Ch. Milikowsky, *Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts*, "New Testament Studies" 34.2, 1988, s. 239; M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 77; J. T. Forestell, *Christian Revelation...*, s. 174; D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 371; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 138.

¹⁹ Tamże, s. 139.

Ezdrasz pisze o połączeniu fizycznych ciał z duszami²⁰. Należy zaznaczyć, że takie połączenie nie występuje w Dn 12,2. W *Księdze Daniela* brak także powszechnego wymiaru zmartwychwstania.

Skoro 4 *Księga Ezdrasza* wyraża przekonanie o uniwersalnym zmartwychwstaniu bezbożnych, to będzie musiała być wzięta pod uwagę w kontekście ustalenia, kiedy takie przekonanie zaczęło się pojawiać w pismach żydowskich. Podejmę się tego zadania na końcu niniejszego artykułu. W tym momencie jedynie zaznaczę, że ostateczna wersja 4 *Ezdrasza* jest zgodnie datowana na około 100 rok n.e.²¹

1 *Henocha* 22,11-13; 51,1-2; 103,5-8; 108,5-6

Niektórzy komentatorzy twierdzą, że 1 Hn zakłada wiarę w zmartwychwstanie nieprawych. Russell dostrzega zmartwychwstanie niektórych niewiernych w 20,8 (?); 22,13 (?); 46,6; 51,1; 67,8-9 porównując je jednocześnie do Dn 12,2²². Nickelsburg widzi zmartwychwstanie w 61,1-5, ale nie jest jasne, czy ma on na myśli fizyczne zmartwychwstanie²³.

Sugeruję, że 1 Hn nie wyraża przekonania w fizyczne zmartwychwstanie bezbożnych. Chociaż księga ta mówi o pewnej ich formie życia pozagrobowego, to jednak zawsze zakłada jej bezielesny kształt, na co może wskazywać opisywanie egzystencji niewiernych jako dusz. Główne fragmenty dotyczące tej kwestii wymagają teraz omówienia.

Autorzy *Dictionary of Judaism in the Biblical Period* widzą w 1 Hn 1-36 wiarę w zmartwychwstanie ciał²⁴. Należy jednakże zauważyć, że 1 Hn 22 traktuje opośmiertnej egzystencji dusz bezbożnych, oczekujących na przyszły sąd (wer. 11-13). Nie ma w nim mowy o jakiejś cielesnej formie bytowania pozagrobowego niewiernych. 1 Hn 22,13 implikuje, że niektóre z niewiernych dusz powstaną w dniu sądu, jednak to zmartwychwstanie nie jest prezentowane jako zmartwychwstanie ciał, lecz raczej jako przeniesienie dusz z Szeolu do Gehenny²⁵.

Drugim najczęściej wspominanym ustępem 1 *Henocha* jest 51,1-2, będący częścią *Księgi Przypowieści Henocha* (rozdz. 37-71). Tekst ten nie określa natury zmartwychwstania niewiernych. Można rozumieć ją zgodnie z przesłaniem 1 Hn 22, czyli jako bezielesną. Takie podejście wydaje się nie podzielać de Boer, który porównuje 1 Hn 51,1-2 do 4 *Ezd* 7,32nn, co może sugerować, że zakłada on fizyczność zmartwychwstania²⁶.

²⁰ Tamże, s. 140.

²¹ B. M. Metzger, *The Fourth Book of Ezra*, w: J. H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, t. 1, New York 1983, s. 520 (dalej jako Charlesworth 1); Ch. Milikowsky, *Which Gehenna?*..., s. 239; W. Fudge, *The Fire That Consumes*..., s. 141; R. H. Charles, *A Critical History*..., s. 322; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*..., s. 138.

²² D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic*..., s. 370-371.

²³ G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, London 1981, s. 141.

²⁴ *Afterlife*, w: DJBP, s. 17.

²⁵ R. H. Charles, *A Critical History*..., s. 219; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality*..., s. 136.

²⁶ Por. M. C. de Boer, *The Defeat of Death*..., s. 54, 77.

Trzecim głównym fragmentem traktującym o pośmiertnej egzystencji bezbożnych w 1 Hn jest 103,5-8. Mówi on o tym, co dzieje się z niewiernymi po śmierci, podczas stanu przejściowego, jak i sądu ostatecznego. Forma ich egzystencji przybiera kształt bezieleśnej duszy. Większość zdaje się te fragmenty tak właśnie interpretować²⁷.

Podobnie do 1 Hn 103,5-8 brzmi 1 Hn 108,5-6, w którym także pojawia się przekonanie o pośmiertnej karze bezbożnych duchów.

W oparciu o powyższą analizę można stwierdzić, że 1 Księga Henocha, chociaż traktuje o stanie (przejściowym i) ostatecznym niewiernych, to jednak nie zakłada w nim cielesnego wymiaru. Na marginesie można dodać, że takie fragmenty jak 46,6; 67,8-9 powinno się raczej interpretować jako podejmujące temat doczesnego, a nie pośmiertnego sądu²⁸, ponieważ traktują o królach i królestwach, co może implikować doczesny kontekst wymierzenia kary.

Różne części *Księgi Henocha* datuje się na różne okresy. Za wyjątkiem *Księgi Przypowieści*, skomponowanej pod koniec I wieku n.e., pozostałe części przypisuje się na czasy przed n.e.²⁹

Syryjska Apokalipsa Barucha (2 Barucha) 49-51

Apokalipsa Barucha 49-51 zakłada fizyczne zmartwychwstanie wszystkich ludzi³⁰. Przykładowo, McNamara pisze, że według 2 Barucha, zmarli, wszyscy zmarli, źli jak i prawi, powstaną w takim samym ciecie jakie mieli za życia, ażeby żyjący mogli ich rozpoznać (49-51)³¹. Dla naszych potrzeb należy zauważyć, że *Apokalipsa Barucha* jest dziełem, które powstało po 70 roku n.e.³² Interpretatorzy datują je na koniec pierwszego lub też na początek drugiego wieku³³.

Wyrocznie Sybilińskie

II *Księga Wyroczeni Sybilijskich* (linie 214-226) uczy (powszechnego?) fizycznego zmartwychwstania. Ostateczną wersję tego dzieła datuje się po roku 70 n.e.³⁴. Dostrzec można w nich chrześcijańską redakcję³⁵, również w interesującym nas fragmencie o zmartwychwstaniu (II,238-244).

²⁷ Por. Afterlife, w: DJBP, s. 17; M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 57; E. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 123. Por. też artykuł G. W. E. Nickelsburg, *The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105*, "Catholic Biblical Quarterly" 39.3, 1977, s. 309-328.

²⁸ D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 370-371.

²⁹ R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 142 (dalej jako AST).

³⁰ M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 82; D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 372 (2 Bar 42,7; 50,2); J. T. Forestell, *Christian Revelation...*, s. 174.

³¹ M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, s. 99.

³² Zobacz A. F. J. Klijn, 2 (*Syriac Apocalypse of*) *Baruch*, w: Charlesworth 1, s. 616-617, który odnosi się do 32,2-4; 67,1; 68,5; 28,2 sugerując późniejszą niż rok 70 n.e. kompozycję 2 Barucha.

³³ D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 64; A. F. J. Klijn, 2 (*Syriac Apocalypse of*) *Baruch...*, s. 617; W. Fudge, *The Fire That Consumes...*, s. 151; M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 36; R. H. Charles, *A Critical History...*, s. 322; M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, s. 99.

³⁴ J. J. Collins, *Sibylline Oracles*, w: Charlesworth 1, s. 331-332, argumentuje za powstaniem Wyroczeni Sybilijskich (I i II) między 70-150 rokiem n.e..

³⁵ Por. tamże, s. 323, 330.

IV Księga Wyroczni Sybilijskich (linie 179-192) wspomina uniwersalne fizyczne zmartwychwstanie³⁶. Jej końcową redakcję przypisuje się na lata osiemdziesiąte n.e., ponieważ nawiązuje m.in. do zniszczenia Jerozolimy (70 r.) i erupcji Wezuwiusza (79 r.)³⁷. Zawiera ponadto chrześcijańskie interpolacje³⁸.

Testament Beniamina 10

Hollander i Jonge wyszczególnili pięć fragmentów z Testamentów dwunastu Patriarchów, które traktują o zmartwychwstaniu³⁹. Cztery z nich mówią o zmartwychwstaniu prawych (*Test. Symeona* 6; *Test. Lewiego* 18; *Test. Judy* 25; *Test. Zabulona* 10), zaś piąty o zmartwychwstaniu prawych i nieprawych (*Test. Beniamina* 10). Inni naukowcy także widzą w tym fragmencie zmartwychwstanie niewiernych⁴⁰. Zawiera on ponadto klarowne odwołanie do Dn 12,2. Należy jednakże zaznaczyć, że w *Test. Beniamina* 10 można dostrzec chrześcijańskie wpływy⁴¹. W szczególności wartym odnotowania jest fakt, że interesująca nas aluzja do Dn 12,2, traktująca o zmartwychwstaniu prawych i nieprawych, jest z obu stron otoczona myślą chrześcijańską, interpolowaną najprawdopodobniej na początku II wieku n.e.⁴² Możliwe więc, że myśl o samym zmartwychwstaniu dobrych i złych także przynależy do redakcji chrześcijańskiej. Próby oddzielenia redakcyjnych warstw chrześcijańskich od wcześniejszych żydowskich są zaniechane w niniejszym artykule. Hollander i Jonge podają wskazówkę odnośnie sposobu interpretowania Testamentów dwunastu Patriarchów. Kończąc dyskusję na pytanie: Czy obecna forma Testamentów jest chrześcijańską kompozycją, czy też redakcją 'oryginalnych' żydowskich dokumentów? postulują niemożliwość odpowiedzenia na nie i jednocześnie nakłaniają do interpretacji tych tekstów w formie jaka jest dostępna współczesnemu czytelnikowi⁴³. Taka perspektywa interpretacyjna implikuje konieczność traktowania Testamentów jako późniejszych dzieł judeochrześcijańskich.

³⁶ G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 141; D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 371.

³⁷ J. J. Collins, *Sibylline Oracles...*, s. 382; por. E. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 140.

³⁸ D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 55. Por. jednakże J. J. Collins, *Sibylline Oracles...*, s. 381, który mówi, że IV Wrocznie Sybilijskie, nie zawierają chrześcijańskich dodatków.

³⁹ Zobacz H. W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, Leiden 1985, s. 61-63.

⁴⁰ Por. M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 67; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 142; D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 371. R. H. Charles, *A Critical History...*, s. 245, zawęży zmartwychwstanie z całej ludzkości do całego Izraela.

⁴¹ W. Fudge, *The Fire That Consumes...*, s. 143; M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 67; D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 56n; H. W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs...*, s. 62.

⁴² Por. AST, s. 45.

⁴³ H. W. Hollander, M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs...*, s. 85.

***Liber Antiquitatum Biblicarum* 3,9-10**

Pseudo-Filon wzmiankuje o fizycznym zmartwychwstaniu bezbożnych w 3,9-10 (por. 25,7). Zauważają to uczeni⁴⁴. Problem dotyczy datacji dzieła Pseudo-Filona. Niektórzy myślą, że zostało ono napisane po 70 roku n.e.⁴⁵, zaś inni uważają, że tuż przed⁴⁶. Harrington, obserwując między innymi zbieżności z 4 Ezsasza i 2 Barucha, stwierdza, że księga ta mogła powstać po 70 roku⁴⁷, sam zaś datuje ją na czasy Jezusa⁴⁸.

Wyprzedzając nieco końcowe wnioski niniejszego opracowania, sugerując między innymi, że wiara w powszechne zmartwychwstanie bezbożnych zadomowiła się dopiero po 70 roku n.e., można podejrzewać, że dzieło Pseudo-Filona powinno utożsamiać się z czasem powstania 4 Ezsasza i 2 Barucha⁴⁹. Takie ustępy jak 19,7 – jeśli odczytywać jako nawiązujące do działań Tytusa wobec Jerozolimy – mogą podpieierać to przekonanie.

Apokryf Ezechiela

Apokryf Ezechiela nie przetrwał jako osobny tekst. Epifaniusz (*Adversus Haereses* 64, 70.5-17) i *Talmud Babiloński* (Sanhedryn 91a-b) przywołują jeden z jego fragmentów, który wspomina o sądzie nad człowiekiem, składającym się z ciała i duszy, co sugeruje wiarę w cielesne zmartwychwstanie niewiernych. Nie można jednak być pewnym w jakiej formie istniał ten fragment przed czasami Flawiusza i 1 *Listu Klemensa* (oba datowane na koniec I wieku n.e.), którzy zdradzają jego znajomość. Nie można wykluczyć także chrześcijańskiej redakcji tego fragmentu⁵⁰.

2 Henocha 65,6a-7b

Pojęcie uniwersalnego zmartwychwstania jest obecne w 2 Henocha 65,6a-7b⁵¹. Andersen datuje to dzieło na koniec pierwszego wieku n.e.⁵²

***Apokalipsa Mojżesza* 13,3; 41,3**

Niektórzy dostrzegają wiarę w uniwersalne zmartwychwstanie w *Apokalipsie Mojżesza* 13,3; 41,3⁵³. Te dwa fragmenty jednakże umiejscowione są w kontekście

⁴⁴ P. E. Powys, 'Hell': A Hard Look at a Hard Question..., s. 168; M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 79; D. J. Harrington, *Pseudo-Philo*, w: J. H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, t. 2, New York 1985, s. 301 (dalej jako Charlesworth 2).

⁴⁵ G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature...*, s. 267-268. Por. także M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 206, przyp. 95.

⁴⁶ DJBP, s. 92; P. E. Powys, 'Hell': A Hard Look at a Hard Question..., s. 168.

⁴⁷ D. J. Harrington, *Pseudo-Philo...*, s. 299. Harrington łączy również Pseudo-Filona z 4 Ezsasza i 2 Barucha w 1985:300, 302. M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 73, także widzi punkty styczne między 4 Ezsasza, 2 Barucha i Pseudo-Filona.

⁴⁸ D. J. Harrington, *Pseudo-Philo...*, s. 299.

⁴⁹ Por. G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature...*, s. 267-268.

⁵⁰ Por. AST, s. 102.

⁵¹ G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 143, przyp. 47.

⁵² F. I. Andersen, 2 (*Slavonic Apocalypse of*) *Enoch*, w: Charlesworth 1, 91nn; por. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 143.

⁵³ Por. tamże, przyp. 47; D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 371.

mowy o „świętym ludzie” (13,3) i obietnicy zmartwychwstania (41,3), zatem można podejrzewać, że podejmują temat pozytywnego zmartwychwstania fizycznego. Urywek z 28,4 wyraźnie przedstawia zmartwychwstanie Adama jako dar. Passus 10,3 również może być odczytywany w podobny sposób. Johnson i Nickelsburg datują *Apokalipsę* na koniec pierwszego wieku n.e.⁵⁴, zaś Russell dostrzega w niej chrześcijańską rękę⁵⁵.

Testament Hioba 4,9

Testament Hioba ogranicza zmartwychwstanie do sprawiedliwych (4,9)⁵⁶.

Pytania Ezdrasza

Pytania Ezdrasza – szczególnie w 12-14 (recenzja B) – wydają się zakładać wiarę w powszechne zmartwychwstanie fizyczne. Stone określa to dzieło jako chrześcijańską kompozycję opartą na żydowskich wzorcach⁵⁷.

Testament Abrahama 7,16-17

Krótsza recenzja *Testamentu Abrahama* najprawdopodobniej wzmiankuje o uniwersalnym i cielesnym zmartwychwstaniu w 7,16-17. Należy jednak mieć na uwadze, że dzieło to zostało zachowane tylko w manuskryptach napisanych przez chrześcijańskich skrybów⁵⁸ i posiada chrześcijańskie elementy⁵⁹. Ogólnie uważa się, że Testament Abrahama powstał około 100 roku n.e.⁶⁰

Psalm Salomona 3,9-12

Forestell dopuszcza możliwość zmartwychwstania niewiernych w przekonaniach faryzeuszy⁶¹. *Psalmy Salomona* (I wiek p.n.e.⁶²) mogą wyrażać wierzenia faryzeuszy z czasów Jezusa⁶³. Psalm 3 (wer. 9-12) jest najwyraźniejszym tekstem traktującym o zmartwychwstaniu (por. 2,31). Należy jednakże dodać, że jeśli w ogóle ten psalm uczy o zmartwychwstaniu cielesnym⁶⁴, to wyraźnie ogranicza je jedynie do sprawiedliwych⁶⁵.

⁵⁴ M. D. Johnson, *Life of Adam and Eve*, w: Charlesworth 2, s. 252; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 143.

⁵⁵ D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic...*, s. 59.

⁵⁶ R. P. Spittler, *Testament of Job*, w: Charlesworth 1, s. 841, przyp. 4c.

⁵⁷ M. E. Stone, *Questions of Ezra*, w: Charlesworth 1, s. 592.

⁵⁸ „Abraham, Testament of” w: DJBP, s. 8.

⁵⁹ E. P. Sanders, *Introduction*, w: Charlesworth 1, s. 869. Zobacz także tegoż *Testament of Abraham*, w: Charlesworth 1, s. 871nn.

⁶⁰ AST, s. 83.

⁶¹ J. T. Forestell, *Christian Revelation...*, s. 179.

⁶² R. B. Wright, *Psalms of Solomon*, w: Charlesworth 2, s. 639.

⁶³ J. T. Forestell, *Christian Revelation...*, s. 171; D. Flusser, *Psalms, Hymns and Prayers*, w: M. E. Stone (red.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1984, s. 573-574. R. B. Wright, *Psalms of Solomon...*, s. 641-642 jest już mniej pewny, że te Psalmy powinny być rozpatrywane jako wyrażające wyłącznie przekonania faryzeuszy.

⁶⁴ Por. tamże, s. 655, przyp. 3.

⁶⁵ Tamże, s. 643: Grzesznicy nie będą uczestniczyć w zmartwychwstaniu (3,9-12; 14,9n).

Literatura z Qumran

Badacze pism znad Morza Martwego nie są zgodni co do występowania w nich przekonania o zmartwychwstaniu wiernych. Jedni twierdzą, że takowe przekonanie jest w nich obecne⁶⁶, inni zaś że nie⁶⁷. Nie dziwi więc fakt, że wiara w egzystencję pozagrobową bezbożnych w tych pismach nie jest dostrzegana.

Wyjątkiem zdaje się być Barrett, który komentując 1QH 14,34-35 twierdzi, że sekta z Qumran w pełni akceptowała ideę zmartwychwstania. Por. Dn 12,2⁶⁸. Jego stwierdzenie, jak i odwołanie do Dn 12,2 sugeruje, że zakłada on m.in. zmartwychwstanie niewiernych. Taką interpretację należy zaliczyć do niepewnych.

Ponadto, Nickelsburg twierdzi że 1QS (Reguła Zrzeszenia) 4,11-14 traktuje o *pośmiertnym sądzie złych w Szeolu*⁶⁹. Nickelsburg porównuje ten fragment z 1 Hn 103,8 dotyczącym dusz niewiernych⁷⁰. Należy jednak zauważyć, że 1QS 4,11-15 nie używa terminologii wskazującej na pozagrobowy sąd nieprawych. 1QS 4,13b wspominający o „pokoleniach” w kontekście sądu, sugeruje raczej doczesne, narodowe i zborowe, a nie pośmiertne odczytanie natury zapowiadanego sądu.

Apokalipsa Mesjańska (4Q521), datowana na I wiek p.n.e.⁷¹, zawiera przekonanie o życiu pozagrobowym⁷². Fragment 1 (kol. 1, wer. 12) wyraźnie wzmiankuje o wskrzeszeniu umarłych. Zbawczy kontekst każe interpretować to zmartwychwstanie jako obejmujące pobożnych (por. wer. 11 i 13). 4Q521, w fragmencie 5 (kol. 5, wer. 6 i 8) również wykazuje wiarę w wskrzeszenie z umarłych. Fragment nie jest na tyle jasny, żeby można jednoznacznie stwierdzić, czy zakłada on wiarę w zmartwychwstanie bezbożnych, czy też nie. Można go odczytywać w świetle wyraźniejszego fragmentu 1 i widzieć w nim jedynie zmartwychwstanie pobożnych.

Większość wyraża przekonanie o tym, że pisma z Qumran skupiają się raczej na doczesnym, a nie pozagrobowym sądzie nad grzesznikami⁷³.

Miszna

Ogólnie zakłada się, że teologia rabiniczna ma swe korzenie w myśli faryzejskiej⁷⁴. Miszna jest najstarszym dziełem rabinicznym datowanym zgodnie na początek III

⁶⁶ J. J. Collins, *Eschatology of Late Antiquity*, w: C. A. Evans, S. E. Porter (red.), *Dictionary of New Testament Background*, Leicester 2000, s. 335; C. Brown, *Resurrection*, w: C. Brown (red.), *The New International Dictionary of New Testament*, tom 3, Exeter 1978, s. 272-273; R. N. Longenecker, *Introduction*, w: *Life in the Face of Death...*, s. 47.

⁶⁷ D. Dimant, *Qumran Sectarian Literature*, w: *Jewish Writings of the Second Temple Period...*, s. 542; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 144; tenże, *Jewish Literature...*, s. 141; M. C. de Boer, *The Defeat of Death...*, s. 71.

⁶⁸ C. K. Barrett, *The New Testament Background...*, s. 239.

⁶⁹ G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 157.

⁷⁰ Tamże, przyp. 84.

⁷¹ P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 437.

⁷² Dziękuję prof. Piotrowi Muchowskiemu za zwrócenie mojej uwagi na ten tekst.

⁷³ J. T. Forestell, *Christian Revelation...*, s. 171, przyp. 13; P. E. Powys, 'Hell': *A Hard Look at a Hard Question...*, s. 138, 140.

⁷⁴ Por. M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, s. 162; B. D. Chilton, *Rabbinic traditions and Writings*, w: J. B. Green i S. McKnight (red.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Leicester 1992, s. 651.

wieku n.e.⁷⁵, a więc wykraczającym poza zakresłony we wstępie tego artykułu zakres badań. Niemniej jednak zauważmy, że Herbert Danby, tłumacz *Miszny* na język angielski, wspomina dwa ustępy odnoszące się do tematu zmartwychwstania: Sotah 9,15 i Sanhedryn 10,1⁷⁶. Oba te fragmenty mówią jednakże o zmartwychwstaniu prawych. Sotah 9,15 czyni to bezpośrednio, zaś Sanhedryn 10,1 pośrednio, będąc umieszczonym w kontekście mowy o Izraelitach mających udział w przyszłym świecie (wer. 1a).

Autorzy przyznają jak trudno jest wyróżnić wcześniejsze wierzenia, które zostały włączone do *Miszny*⁷⁷. Zadanie staje się tym bardziej złożone, gdy poddawane analizie są jeszcze późniejsze pisma rabiniczne⁷⁸. Z tej to przyczyny takie teksty *Talmudu Babilońskiego* jak Rosh Ha-Shanah 16b; 17a, twierdzące, że żydzi sprzed 70 roku n.e. wierzyli w cielesne zmartwychwstanie niewierzących nie będą wzięte pod uwagę w niniejszej analizie⁷⁹.

Józef Flawiusz

W *Wojnach Żydowskich* (dalej jako WŻ) 2,163 Józef Flawiusz twierdzi, że faryzeusze wierzyli w bezcielesną pośmiertną egzystencję złych (por. 1 Hn). Podobne należy odczytywać jego słowa w WŻ 3,374 oraz w *Dawnych Dziejach Izraela* (dalej jako DDI) 18,14. Zaś o saduceuszach pisze, że nie wierzyli oni w życie pozagrobowe (WŻ 2,166; DDI 18,16). Eseneicy – podobnie jak i faryzeusze – uznawali, że dusze wszystkich są nieśmiertelne; po śmierci dusze dobrych są nagradzane (brak jednak faryzejskiego przekonania o ponownym połączeniu się dobrych dusz z ciałem), a dusze złych wiecznie karane w Hadesie (WŻ 2,154-158; DDI 18,18). Zatem według Flawiusza (WŻ i DDI były napisane między 70 a 100 rokiem n.e.⁸⁰) żadna z sekt żydowskich I wieku n.e. nie wierzyła w cielesne zmartwychwstanie niewiernych.

Podsumowanie i wnioski

Należy teraz zestawić uzyskane obserwacje, uwzględniając cztery podstawowe kwestie: (1) jeśli dany fragment uczy o życiu pozagrobowym bezbożnych, to konieczne jest określenie jego (2) formy, (3) czasu artykulacji, jak i stwierdzenia, (4) czy aby dane dzieło nie zawiera interpolacji chrześcijańskich.

Zestawienie zamieszczone w tabeli nasuwa kilka wniosków odnośnie przekonania o pośmiertnej egzystencji nieprawych w pismach żydowskich z przełomu er.

⁷⁵ E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, London 1992:414; L. H. Feldman w: H. Shanks (red.), *Christianity and Rabbinic Judaism: A Parallel History of Their Origins and Early Development*, London 1993, s. 23.

⁷⁶ H. Danby (tłum.), *Mishnah*, London, s. 836.

⁷⁷ B. D. Chilton, *Rabbinic traditions and Writings...*, s. 654. Zobacz także L. H. Feldman, *Christianity...*, s.14 odnośnie Jacoba Neusnera, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981.

⁷⁸ E. P. Sanders, *Judaism...*, s. 414; B. D. Chilton, *Rabbinic traditions and Writings...*, s. 657. Por. M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, s. 163. Por. także G. Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh 1996, s. 45-55 i 57-59 odnośnie metodologii w podchodzeniu do tekstów rabinicznych.

⁷⁹ Dla kontrastu por. P. E. Powys, 'Hell': *A Hard Look at a Hard Question...*, s. 188-190.

⁸⁰ M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, s. 167; L. H. Feldman, *Christianity...*, s. 23.

Dzieło	Wiara w post mortem bezbożnych	Forma post mortem bezbożnych	Czas powstania dzieła jako całości	Redakcja chrześci- jańska
Daniela	obecna	fizyczne zmartwychwstanie wielu żydów	II wiek p.n.e.	brak
Judyty	brak			
2 Machabejska	brak			
4 Machabejska	obecna	nieśmiertelność	poł. I wieku n.e.	brak
4 Ezdrasza	obecna	zmartwychwstanie fizyczne	100 rok n.e.	brak
1 Henocha	obecna	pośmiertna i ostateczna egzystencja dusz	głównie p.n.e.	brak
2 Barucha	obecna	fizyczne zmartwychwstanie	I/II wiek n.e.	
Wyrocznie Sybilijskie	obecna	fizyczne zmartwychwstanie	lata 80 I wieku n.e.	obecna
Testament Benjamina	obecna	fizyczne zmartwychwstanie	początek II wieku n.e.	obecna
Liber Antiquitatum Biblicarum	obecna	fizyczne zmartwychwstanie	(?) I wiek n.e.	
Apokryf Ezechiela	obecna	fizyczne zmartwychwstanie	brak dostępu do tekstu (wzmianki o nim pod koniec I wieku n.e.)	możliwa
2 Henocha	obecna	zmartwychwstanie	koniec I wieku n.e.	
Apokalipsa Mojżesza	brak			
Testament Hioba	brak			
Pytania Ezdrasza	obecna	fizyczne zmartwychwstanie	?	obecna
Testament Abrahama	obecna	fizyczne zmartwychwstanie	ok. 100 roku n.e.	obecna
Psalmy Salomona	brak			
Pisma z Qumran	brak (?)			
Miszna	brak			
Józef Flawiusz	obecna	bezcieleśna egzystencja	70-100 rok n.e.	

Po pierwsze, fragmenty uczące powszechnego zmartwychwstania fizycznego bezbożnych datują się gdzieś na koniec I i początek II wieku n.e.⁸¹ Do podobnej konkluzji doszło kilku naukowców. Nickelsburg uważa, że *zmartwychwstanie ciała nie jest bezpośrednio powiązane z teologią dwóch dróg aż do późniejszych czasów, tj. do czasów Barnaby, 4 Ezdrasza*⁸². Osborne twierdzi między innymi, że podwójne zmartwychwstanie pojawia się dopiero w I wieku n.e. (4 Ezd 4,41-43; 7,32-38; por. Test. Beniamina 10,6-9; 2 Barucha 49,2 – 51,12; 85,13)⁸³. Glasson zaś sugerował, że *pomimo często podawanej listy fragmentów, ciężko jest znaleźć choćby jeden ze ST, czy też z innych pism sprzed naszej ery, mówiący o Wielkim Sądzie, na którym wszyscy żywi i umarli byliby sądzeni*⁸⁴.

Po drugie, wiara w życie pozagrobowe prawych była powszechniejsza niż wiara w życie pozagrobowe nieprawych. Są teksty wskazujące na pośmiertną egzystencję wiernych, które jednocześnie nic nie mówią o podobnej egzystencji niewiernych. Odwrotny przypadek nie ma natomiast miejsca. Może to oznaczać, że żydowska wiara w pośmiertny los niesprawiedliwych jest pochodną wiary w pośmiertny los sprawiedliwych.

Po trzecie, wiara w bezcielesną pośmiertną egzystencję niewierzących (poza Dn 12,2) poprzedza czasowo wiarę w fizyczne *post mortem* nieprawych.

Po czwarte, istnieją fragmenty, w których czasami zakłada się obecność wiary w *post mortem* niewierzących, a przy bliższym spojrzeniu zdają się jej nie podzielać (a przynajmniej nie wyrażać).

Po piąte i ostatnie, księgi żydowskie, które przeszły przez chrześcijańską redakcję wykazują wiarę w fizyczne zmartwychwstanie niewiernych.

⁸¹ Księga Daniela (z II wieku p.n.e.) nie traktuje o powszechnym zmartwychwstaniu.

⁸² G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality...*, s. 166.

⁸³ G. R. Osborne, *Resurrection...*, s. 933.

⁸⁴ T. F. Glasson, *The Last Judgment – in Rev. 20 and Related Writings*, "New Testament Studies" 28, 1982, s. 528.

**The *post mortem* of the ungodly in Jewish literature
around the turn of the Common Era**

A b s t r a c t

This article is an overview of Jewish literature composed between the middle of the II century B.C.E. and the beginning of the II century of C.E. It aims to isolate those Jewish writings that assume the afterlife of the ungodly and that were not glossed by the Christian hand. An exegetical analysis of those passages suggests inter alia that: belief in the physical resurrection of the unrighteous dates from the turn of the II century C.E.; belief in the afterlife of the godly was more common than in that of the ungodly; except for one case the conviction of the bodiless afterlife existence of the ungodly is older than that of their bodily existence; Jewish writings interpolated by Christians assume the belief in the physical resurrection of the wicked.

PIOTR MUCHOWSKI

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ROZPOZNAĆ ZNAKI: ESSEŃSKA KONCEPCJA CZASU

Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym są świadectwem myśli teologicznej esseńczyków, jednej z największych żydowskich społeczności religijnych czasów Jezusa, współczesnej faryzeuszom i saduceuszom. Wedle Flawiusza, esseńczycy byli najpobożniejszymi z Żydów, a liczebnością dorównywali faryzeuszom. Z zachowanych źródeł historycznych wynika, że społeczność ta istniała od mniej więcej połowy II wieku p.n.e. do I powstania przeciw Rzymianom (66-73/4 n.e.). Niektórzy przypuszczają jednak, że przetrwała wojnę z Rzymianami, a jej kontynuacji upatrują w późniejszej społeczności karaimów.

Świadomość czasu i nadchodzącego końca

Koncepcja czasu w teologii esseńskiej odgrywała wyjątkowo ważną rolę. Bezpośrednio związana była z wierzeniami eschatologicznymi tej społeczności. Jeden z zasadniczych w tym względzie dogmatów głosił, że świat końca starej ery zbliżał się do swego kresu, którego wyznacznikiem miało być przyjście mesjasza (a właściwie mesjaszów) i eschatologiczna wojna. Jak podają rękopisy qumrańskie, wojna synów światłości z synami ciemności, pobożnych z niegodziwymi. Albo inaczej: wybranych – zgodnie z esseńskimi dogmatami ekskluzywizmu i determinizmu – z tymi, których Bóg nie wybrał i przeznaczył na zatracenie. Wiele aspektów teologii esseńskiej pozostaje niejasnych, jednak te, które znalazły odzwierciedlenie w literaturze qumrańskiej, wyraźnie wskazują, że społeczność esseńska przygotowywała się do nadchodzących czasów ostatecznych. Do – jak to wielokrotnie wyrażone zostało w rękopisach – końca dni (albo też dni ostatecznych, hebr. *acharit hajjamim*). Niektóre rękopisy zdają się nawet wskazywać, że ów „koniec dni” już rozpoczął się, a wyrazem tego były prześladowania społeczności esseńskiej i jej przywódcy, opisywane w tekstach qumrańskich komentarzy oraz w hymnach znanych pod nazwą *Hodajot*, będących manifestem teologicznych poglądów esseńczyków. Ta świadomość rychłego kresu w sposób bardzo konkretny przekładała się na życie esseńczyków i przejawiała w skłonności do ascezy, ubóstwa, wstrzemięźliwości wobec dóbr i radości tego świata. Ma ona bardzo wyraźne odzwierciedlenie w literaturze esseńskiej znad Morza Martwego,

przejawiające się zwłaszcza w szczególnym zainteresowaniu rozpoznawaniem wydarzeń – znaków, zwiastujących eschatologiczne okresy oczekiwane w teologii wspólnoty.

W rękopisach qumrańskich *acharit hajjamim* jest przedstawiany jako czas próby i czas zbawienia¹. Czas próby to okres ciężkich doświadczeń i zwycięskiej duchowej próby społeczności wybranych. Odniesienia do tego okresu pojawiają się w wielu tekstach, m.in. *Hodajot*, *Peszerze do Księgi Habakuka*, *Peszerze do Księgi Psalmów*. W okresie tym, jak wynika z rękopisów, mieli przyjść mesjasze². Wtedy też, w okresie *acharit hajjamim*, miała nastąpić eschatologiczna wojna synów światłości z synami ciemności, opisana w qumrańskiej *Regule Wojny* (utworze dokładnie przedstawiającym przebieg mającej nastąpić walki). Po zwycięskiej wojnie Bóg miał ustanowić nową świątynię³.

Tajemna wiedza

Źródłem wiedzy eschatologicznej esenicków było przede wszystkim objawienie, jakiego miał dostąpić *More haCedeq* Nauczyciel Sprawiedliwości, założyciel wspólnoty i prorok⁴. Co do historycznej tożsamości tej postaci istnieje wiele kontrowersji, jednak

¹ Por. np.: 4Q177 (Midrasz dotyczący czasów ostatecznych) kol. IX 8-11: [...] *Do kiedyż, [JHWH] będziesz [wiecznie o mnie] zapominac? [Do kiedyż będziesz skrywać Twe oblicze [przedemną?] Do kiedyż będę składać [zmartwienia] w mej duszy, [rozpacz w swym sercu każdego dnia?] Do kiedyż [mój wróg] będzie gó[r]ować nade mną?* (Ps 13, 2-3). Wyjaśnienie słowa [odn]osi się do oczyszczenia serca ludzi [zgromadzenia ...] w dniach ostatecznych, gdyż [...] *aby wypróbować i oczyścić ich [...] przez ducha, i nieskazitelni i oczyszczeni ...*; 4Q174 (Midrasz dotyczący czasów ostatecznych) kol. IV 1-4: *Jest to czas próby, który nad[chodzi na dom] Judy, by wytepić [w ogniu niegodziwych i zniszczyć wszystkich synów] Beliala. Pozostanie reszta [wybranych] do [dzi]ału, którzy wypełnią[ą] całe Prawo, [jak nakazał Bóg przez] Mojżesza. To jest [czas, o który]m zostało napisane w Księdze Daniela, proroka: [Niegodziwi] czynią niegodziwie i nie pojmują [Dn 12, 10], zaś sprawiedliwi [wy]jaśnią, [wy]bie[le]ją i oczyszczą się, i lud znający Boga pozostanie silny; 4Q171 (Peszer do Księgi Psalmów) kol. III 10-12: Wyjaśnienie tego odnosi się do zgromadzenia ubogich, [którzy posiadają] w spadku cały [świ]at. Odziedziczą wysoką górę Izra[ela] i w] jego świętości będą się rozkoszować. A [ci, których] on [przek]lina będą wycięci.*

² Tak, między innymi, interpretowany jest fragment 4Q174 III, 10-13: [I m]ówi ci JHWH, że wybuduje ci dom. Wyniosę twoje potomstwo po tobie i ustanowię twój królewski tron, [na za]wsze. Będę ojcem dla niego, a ono będzie dla mnie synem (2 Sam 7, 13-14). Odnosi się to do odróśli Dawida, która nastanie wraz z Wyjaśnianym Prawo, który [stanie] na Syj[lonie] w] dniach ostatecznych, jak zostało napisane: Podniosę szalasa Dawida, który upadł (Am 9, 11). Odnosi się to do szalasa Dawida, który upadł, i k]tóry stanie, aby wybawić Izrael; zob. też np. tekst 1Q28a (Reguła całego zgromadzenia), gdzie mowa jest o posiedzeniu społeczności wybranych w dniach ostatecznych z udziałem mesjasza króla i mesjasza kapłana.

³ Por. 4Q174 (Midrasz dotyczący czasów ostatecznych) III 1-6: [I] nieprzyjacił [nie będzie go dręczyć] więcej, [ani] syn bezprawia [więcej] gnębić go tak, jak na początku, od dnia, w którym [ustanowim sędziów] nad moim ludem Izraelem (2 Sam 7, 10-11). Odnosi się to do domu, który [wzniesie sobie] w dniach ostatecznych, jak zostało napisane w Księdze [Mojżesza: Świątynię] JHWH wzniosą twoje ręce, JHWH będzie królować na wieki wieków (Wj 15, 17-18). Odnosi się to do świątyni, do której nie wejdzie [nikt z nieobrzezany]m sercem, ani z nieobrzezany]m ciałem, Ammonita, Moabita, bękart, obcy, ani osiedleńiec. Nigdy, gdyż moi święci są tam. Wieczna [chwała] będzie zawsze widziana nad nią. Obcy nie spustoszą jej więcej tak, jak spustoszyli na początku świątynię Izraela za ich grzechy.

⁴ Wyrazem tego jest kilka bezpośrednich wypowiedzi w tekstach qumrańskich, m.in. w *Peszerze do Księgi Habakuka* (1QpHab) VI, 14 – VII, 5: I odpowiedział mi JHWH: [Zapisz więc, wyk]uj na

najprawdopodobniej był on wysokim (jeśli nie najwyższym) kapłanem jerozolimskim, usuniętym z urzędu wskutek burzliwych wydarzeń połowy II wieku p.n.e. Wedle relacji tekstów qumrańskich, m.in. *Hodajot*, Bóg objawił mu tajemną wiedzę na temat przyszłości. Wiedza ta była pilnie strzeżona i dostępna tylko dla wybranych, to jest dla tych, którzy – z woli Bożej i na skutek Bożego wybrania – zostawali członkami społeczności. Innym źródłem wiedzy o Bożych planach była *Tora* (*Prawo*), w której Bóg zawarł sekretne wiadomości, oraz pisma prorockie. Stąd, jedną z reguł esseńskich był nakaz, aby w każdej wspólnotie nieprzerwanie czytane i badane było *Prawo*⁵. By rozpoznać znaki czasu i móc przygotować się na przyjście mesjasza.

W tekstach qumrańskich widoczny jest wręcz kult wiedzy, rozumianej jako znajomość Bożych zamiarów i Bożych nakazów⁶. Głoszone są wezwania do jej poszukiwania. Wiedza jest drogą do zbliżenia do Boga i lepszego zrozumienia dzieła stworzenia i Bożych planów. To właśnie tak pojmowana wiedza decydowała o pozycji poszczególnych esseńczyków w hierarchii wspólnoty. Synonimem wiedzy jest mądrość, do której zdobywania również wzywają rękopisy qumrańskie. Dzięki wiedzy, opartej na objawieniu Nauczyciela Sprawiedliwości, i tajemnym przesłaniom odkrytym w *Torze* i pismach prorockich, społeczność esseńska mogła odczytywać znaki *acharit hajjamim*.

Znaki Czasu

Rolę znaków w literaturze qumrańskiej spełniały przede wszystkim wydarzenia zapowiedziane w *Prawie* i w pismach Proroków, odczytywane przez esseńczyków w ówczesnym kontekście społecznym i politycznym. Była to tajemna, poznana dzięki Bożemu objawieniu, wiedza esseńczyków. Zasadniczo cała qumrańska literatura egzegetyczna jest poświęcona utożsamianiu współczesnych wydarzeń z wypowiedziami prorockimi. Teksty *Pięcioksięgu*, *Proroków* i *Psalmsów* były interpretowane jako zapowiedź wydarzeń – znaków „końca dni” (ewentualnie zbliżania się okresu „końca dni”). Jako kwintesencja tego piśmiennictwa esseńczyków przytaczany jest często znany qumrański komentarz *Midrasz dotyczący czasów ostatecznych*⁷. Utwór ten (zachowany niestety tylko częściowo) składa się z różnych cytatów z ksiąg biblijnych (*Pięcioksięgu*, *Psalmsów* i *Proroków*) i odpowiednich ustępów egzegetycznych. Przytaczane fragmenty biblijne były odczytywane, w sposób dość swobodny, w odniesieniu

by można było szy[bko] ją przeczytać (Ha 2, 1-2). Wyjaśnienie tego [...] Bóg powiedział Habakukowi, aby spisał to, co ma spaść na ostatnie pokolenie, lecz końca okresu nie dał mu poznać. I jak mówi: aby można było szybko przeczytać ją, wyjaśnienie tego odnosi się do Nauczyciela Sprawiedliwości, któremu Bóg dał poznać wszystkie sekrety słów jego sług, proroków.

⁵ Por. tekst jednego z najważniejszych doktrynalnych utworów esseńskich Reguły Zrzeszenia 1QS VI 6-8: Niech nie zabraknie w miejscu, w którym będzie dziesięciu, człowieka badającego *Prawo* w dzień i w nocy, nieustannie, aby jeden czynił doskonalszym drugiego. Społeczność winna czuwać razem trzecią część wszystkich nocy roku czytając *Księgę* i badając *Prawo*, i razem błogosławić; i też 1QS VIII 11-12: Żadna rzecz zakryta przed Izraelem, lecz odnaleziona przez człowieka badającego, nie powinna być skrywana przez niego przed nimi z obawy przed duchem odstępstwa.

⁶ Por. np. 1QHa (Hodajot) XIX 27-28: Błogosławiony bądź, [Panie, g]dyż dałeś [twemu słudze] roztropność wiedzy, by zrozumiał twe cuda [i twe nie]zliczone [dzieła] poprzez obfitość twych łask.

⁷ Tekst tego utworu zaświadczony został w rękopisach 4Q174, 4Q177, 4Q178, 4Q182. W przeszłości znany był pod nazwą *Florilegium* i *Catena*.

do społeczności esseńczyków i jej eschatologicznych wierzeń (cytaty z tego tekstu zamieszczone zostały w przypisach 1-3).

Podobne wywody pojawiają się w większości peszerów qumrańskich (komentarzy, w których tekst biblijny jest komentowany w sposób systematyczny, wiersz po wierszu). Wypowiedzi biblijne są w nich rozumiane jako aluzje do konkretnych współczesnych esseńczykom postaci i zdarzeń. Co znamienne przy tym, ówczesne postaci polityczne najczęściej nie są wskazywane z imienia, a jedynie poprzez nadane im przydomki (co najprawdopodobniej wynikało ze względów bezpieczeństwa). Jako przykłady takiej egzegezy, w której wypowiedzi proroków interpretowane są jako „znaki rozpoznawcze” zaplanowanych przez Boga wydarzeń, przede wszystkim tych właściwych dla okresu czasów ostatecznych, może służyć ustęp z Peszeru do Księgi Psalmów 4Q171 kol. IV, 7- 12:

Niegodziwy czyha na sprawiedliwego i chce [go zabić.]HWH nie pozostawi go w jego ręku i nie] pozwoli skazać go, gdy będzie sądzony. (Ps 37, 32-33) Wyjaśnienie tego odnosi się do Niegodziwego [Kap]łana, który czyha na [Nauczyciel]a Spr[awiedliwości i chce] uśmiercić go [z powodu ustaw]y i Prawa, które mu posłał. Lecz Bóg nie opu[ści go] i nie [pозwoli skazać go, gdy] będzie sądzony. [Bóg] odplaci m[u,] wydając go w ręce mocarz[y] narodów, aby wykonali na nim [wyrok. Złóż nadzieję w]HWH i strzeż jego drogi, a on wywyższy cię, byś odziedziczył ziemię. Zagładę niegodziwych zoba[czysz] (Ps 37, 34). Wyjaśnienie tego odnosi się do zgromadzenia ubogich, którzy zobaczą sąd nad niegodziwością i z Jego wybranym będą cieszyć się prawdziwym dziedzictwem.

W tekście znanym pod nazwą *Niektóre z nakazów Prawa* (4QMMT), który uważa się za autentyczny list społeczności esseńskiej do arcykapłana bądź któregoś z politycznych przywódców żydowskich okresu machabejsko-hasmonejskiego, znajdujemy wypowiedź, która dobrze oddaje znaczenie, jakie społeczność esseńska przypisywała „znakom” w tekstach biblijnych, por. 4QMMT C 94-103:

I napi[sano:] i stanie się to, kiedy [doświad]czysz [wszystkich] tych [rzeczy,] na końcu dni, błogosławieństwa [i] przekleństwa, [wtedy weźmiesz] to sobie do [serca] i [wró]ćisz do Niego całym swoim sercem [i ca]łą [swoją] duszą [na końc]u [czasu] i [...] [Napisano w Księdze] Mojżesza i w [księgach] prorok[ów], że doświad[dczysz ...] [błogo]sławieństw[wa, które] nadeszły [...] w dniach Salomona, syna Dawida. I podobnie przekleństwa, [które] nadeszły od [dni Jer]oboama, syna Nabata, aż do uprowa[dze]nia Jerozolimy i Sedecjasza, króla Jud[y,] [których] przypro[wa]dzi do [...] Rozpoznajemy, że nadeszła część błogosławieństw i przekleństw, o których napisano w Ksi[ę]dze Mojżesza.

W niektórych tekstach qumrańskich w podobnym kontekście pojawia się enigmatyczny termin *raz nihje* – dosł. sekret stawiania się, przekładany czasami jako tajemnica przyszłości⁸. Teksty w tym względzie przekazują uniwersalną maksymę, znaną również z Nowego Testamentu, by wiedzy o przyszłości szukać w przeszłości. Por. np.: 4Q417 fragm.1 II, 18-19:

⁸ Termin ten występuje w dwóch qumrańskich kompozycjach, w *Księdze tajemnic* (1Q27, 4Q299, 4Q300, 4Q301) oraz w *Pouczeniach* (1Q26, 4Q415, 4Q417, 4Q417, 4Q418, 4Q418a, 4Q418b, 4Q418c, 4Q423).

Ty zaś, rozumny synu, patrz na sekret stawania się i poznawaj [dziedzic]two wszelkiej istoty, jej postępowanie i jej zapłatę [...].

4Q417 fragm. 2 I, 3-8:

[...] patrz [na sekret stawania się i dawne dzieła, dlaczego stało się i co się stało w nich ... dlaczego było i dlaczego stało się w nich ... za dnia i nocą roztrząsaj sekret st]awania się i nieustannie badaj. Wtedy poznasz prawdę i bezprawie, mądrość [...] na wszystkich ich drogach, z ich zapłatą, przez wszystkie okresy wieczności, i zapłatą wieczną. Wówczas poznasz (różnicę) pomiędzy [dobr]em, a [złem ...].

Czas podzielony na okresy

Esseńczycy wierzyli, że już w momencie stworzenia Bóg dokładnie zaplanował dzieje ludzkości i podzielił je na okresy. Jednocześnie przypisał do nich określone wydarzenia. Koncepcja ta, znana również spoza piśmiennictwa esseńskiego (przede wszystkim z Księgi jubileuszów⁹), znajduje wyraźne odzwierciedlenie w kilku tekstach qumrańskich. Jest widoczna między innymi w Peszerze dotyczącym okresów (4Q180-181), który jest komentarzem do wydarzeń zaplanowanych na poszczególne okresy. Por. 4Q180 fragm. 1, 1-4:

Wyjaśnienie odnośnie do okresów, które uczynił Bóg: okres, aby zakończyć [wszystko, co jest] i co będzie. Przed stworzeniem ich określił ich czynności [...] okres za okresem. I zostało to wyryte na [niebiańskich] tablicach [dla ludzi, na wsz]ystkie okresy ich władzy.

W tekstach esseńskich o charakterze eschatologicznym stosowane jest kilka terminów oznaczających przedziały czasu związane z teologiczną wizją końca. Najważniejszym w tym względzie, ogólnym, nie sprecyzowanym pod względem długości, jest hebr. *qec* „okres” (termin mający również znaczenie „kres”, „koniec”). Jest to termin używany przede wszystkim w wypowiedziach o charakterze eschatologicznym i biblijnych retrospekcjach dotyczących Bożych planów dla stworzonego świata. Jest on charakterystyczny dla rękopisów qumrańskich. Bezpośrednio wiąże się on z koncepcją podziału dziejów na różne etapy. W rękopisach mowa jest o „okresach wieczności”. Termin ten najwyraźniej odnosił się również do przyszłego świata, stanowiącego część wyznaczonych przez Boga dziejów. „Okres gniewu”, występujący w Dokumencie Damascenkim, to najprawdopodobniej czasu po upadku I świątyni, obejmujące również II wiek p.n.e., moment powstania społeczności esseńskiej¹⁰. Okres ten miał poprzedzać nadchodzące „czasy ostateczne”. Na oznaczenie przedziałów czasowych w piśmiennictwie esseńskim stosowane są nadto terminy *moed* „okres”

⁹ Księga ta – powstała najprawdopodobniej w II wieku p.n.e. – jest interpretowana jako wezwanie do wprowadzenia właściwego słonecznego kalendarza, objawionego przez Henocha. Miało to zapewnić właściwą rachubę czasu oraz w wymiarze teologicznym warunkowało nadejście mesjasza i zbawienia. Tekst ten przedstawia dzieje stworzenia w chronologii opartej na jubileuszach (okresy 49 lat). Tak przykładowo Abraham narodził się w 39 jubileuszu od stworzenia.

¹⁰ Por. CD-A kol. I, 5-8: *W okresie gniewu, lat trzysta dziewięćdziesiąt od wydania ich w ręce Nabuchodonozora, króla babilońskiego, nawiedził ich i spowodował, że z Izraela i z Aarona wyrósł korzeń sadzonki, by objąć w posiadanie jego kraj, i by sycić się dobrami jego ziemi.* „Okres gniewu”, hebr. *qec*

(przede wszystkim jednak „okres świąteczny”), *et* „czas” oraz w mniejszym zakresie *tequfa* „pora”¹¹.

Przykłady zaświadczeń terminów oznaczających okresy: 1QHa (Hodajot) IX, 23-24:

Wszystko zostało wyrzeźbione przed tobą rylcem pamięci, na wszystkie nieskończone okresy (qec) i pory (tequfa), odpowiadające liczbie lat wieczności we wszystkich ich okresach (moed).

1QM (Reguła wojny) I, 8-9:

[Synowie Sprawy] wiedliwości rozświetlą wszystkie krańce świata, idąc i świecąc, aż przemienią wszystkie okresy (moed) ciemności. W okresie (moed) Bożym, Jego Wielka Wysokość będzie świecić przez wszystkie okresy (qec) [wieczności ...].

4Q268 (Dokument damasceński) fragm. 1, 5:

Czyż [nie] zostały postanowione okresy (qec) g[niewu dla ludu ...].

1QS (Reguła zrzeczenia) IV, 25 – 26:

W równych bowiem częściach ustanowił je (tj. duchy prawdy i bezprawia) Bóg, aż po wyznaczony koniec (qec) i powstanie nowego. Zna on zapłatę za ich czyny przez wszystkie okresy (qec) [wieczności].

4Q298 (Niektóre z nakazów Prawa) 14-17 II, 4-8:

Rozważ je wszystkie i proś Go, aby uczynił prawą twoją radę i oddał od siebie złą myśl i radę Beliala, abyś cieszył się na końcu czasu (et), stwierdzając, że te niektóre z naszych przykazań są słuszne, i by zostało ci poczytane za sprawiedliwość, gdy czynisz to, co jest prawe i dobre przed Nim, dla dobra twojego i Izraela.

Oczekiwane wydarzenia

W rękopisach pojawiają się aluzje mogące wskazywać, że niektóre spodziewane przez społeczność eseneńską wydarzenia, znaki okresu czasów ostatecznych, nie nadchodziły. Wyrazem tego jest ustęp w Peszerze do Księgi Habakuka (1QpHab) VII 5-14:

Gdyż będzie jeszcze wizja odnośnie do okresu, która mówi o końcu i nie kłamie (Ha 2, 3). Wyjaśnieniem tego jest, że przedłuży się czas ostateczny i przekroczy wszystko, co powiedzieli prorocy, gdyż sekrety Boże są cudowne. Chociaż się odwleka, czekaj na niego, gdyż z pewnością przyjdzie i nie spóźni się (Ha 2, 3). Wyjaśnienie tego odnosi się do ludzi prawdy, wypełniających Prawo, których ręce nie słabną w służbie prawdzie, gdy przeciąga się im czas ostateczny. Gdyż wszystkie okresy Boże przychodzą zgodnie z planem tak, jak je ustanowił dla nich w sekretach swej mądrości.

haron, jest terminem bliskim brzmieniowo terminowi *qec aharon*, „ostatni okres”, znanemu z peszerów i również najprawdopodobniej oznaczającemu czas ostateczny.

¹¹ Na temat innych terminów oznaczających jednostki czasu w rękopisach qumrańskich i w Biblii zob. G. Brin, *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2001.

Zdaje się wynikać stąd, że społeczność esseńska w okresie I wieku p.n.e. (kiedy to powstała większość tekstów definiowanych jako esseńskie) spodziewała się – po okresie prześladowań, przyjmowanych jako okres próby i oczyszczenia – gwałtownych wydarzeń zapowiadanych w jej eschatologicznym piśmiennictwie. Miało być to przyjście mesjaszów (mesjasza przywódcy, potomka Dawida, i mesjasza kapłana, potomka Aarona). W tekstach zapowiadane też jest przyjście innych Bożych wysłanników, archanioła Michała i Melchizedeka (teksty qumrańskie wydają się jednak w tym względzie niespójne). Ich pojawienie miało zwiastować zwycięską wojnę wybranych (synów światłości) z resztą Izraela i obcymi ludami (synami ciemności), prowadzoną z udziałem Boga i Beliala. W jej wyniku unicestwieni mieli zostać synowie ciemności i dział duchów Beliala. Kolejnym etapem miał być okres zbawienia. Wizję tego okresu przedstawia słynny qumrański midrasz „11QMelchizedek”, należący do gatunku komentarzy tematycznych. Mowa jest w nim o wystąpieniu Melchizedeka (wedle różnych interpretacji mesjasza, archanioła), który pojawi się pod koniec dziesiątego jubileuszu¹².

Jest to prawdopodobnie odniesienie do prorocstwa Jeremiasza 29,10, mówiącego, że Bóg nawiedzi swój lud po siedemdziesięciu latach i uwolni go z niewoli. Wedle interpretacji w *Księdze Daniela* 9,24 (do przyjścia pomazańca przywódcy będzie dziesięć tygodni) chodzi o okres dziesięciu jubileuszów, czyli 490 lat (przypuszczalnie licząc od zburzenia pierwszej świątyni i wygnania do niewoli babilońskiej, rozpoczynającego „okres gniewu” wymieniany w CD-A)¹³. Wtedy to najprawdopodobniej w Jerozolimie miała zostać wybudowana nowa świątynia (której różne wizje rysują qumrańskie teksty *Zwój świątyni* oraz *Nowa Jerozolima*). Rękopisy nie przedstawiają jednak jednoznacznego obrazu tego okresu. Z jednej strony niektóre z nich mówią o zmartwychwstaniu (cielesnym) zmarłych, tj. *Apokalipsa mesjańska* (4Q521)¹⁴ oraz *Pseudo-Ezechieli*¹⁵ (który jednak najprawdopodobniej nie jest

¹² Por. 11Q13 kol. 2, 6- 15: *Ogłosi im wolność, przepuszczając im [winy za] wszystkie ich przewinienia. Rzecz ta [zdarzy się] w pierwszym tygodniu jubileuszu, który następuje po dzie[więciu] jubileuszach. I D[zień Po]jednania [jes]t ko[ńcem] dziesiątego [ju]bileuszu, w którym nastąpi odkupienie wszystkich synów [światłości,] ludz[i] dzi[ła]u Mel[chi]zedeka. [I na wysokościach,] odnośnie do [nich,] zostanie [ogłoszone, aby oddać im] ich [zapłatę]. Gdyż jest to czas upragnionego roku Melchizedeka, [radowania się na sądzie] świętych Bożych z panowania prawa, jak jest napisane o nim w Pieśniach Dawida, który powiedział: Bóg [sta]nął w zgromadzeniu Bożym, [pośród bogów sądzi (Ps 82, 1). I odnośnie do niego powiedział:] Ponad [nią,] na wysokości powróć, Bóg będzie sądzić ludy. I jak po[wiedział: Do kiedyż będzie]cie sądzić niesprawiedliwie i oka[zywać] względy] niegodziwc[o]m? (Ps 82, 2). Seta. Wyjaśnienie tego odnosi się do Beliala i duch[ów] jego działu, któ[rzy] zbuntowali się, odwr[acając się od us]ław Bożych, by [czynić zło.] Melchizedek dokona p[omsty] (na mocy) wy[rok]ów Bożych w tym dniu i zostaną uwolnieni z rąk] Beliala i z rąk wszystkich d[uchów] jego działu. Na pomoc mu [stawia się] wszyscy bogowie [sprawiedliwici, o]n będzie tym, [który stanie na czele] wszystkich synów Bożych i ob[ali] tę [radę.]*

¹³ Por. np. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, Peabody 1998: 128-129.

¹⁴ Por. 4Q521 fragm. 2. kol. 2 + 4, 5-13: *Pan bowiem nawiedzi pobożnych, a sprawiedliwych zawoła po imieniu. Nad ubogimi uniesie się jego duch, wiarę przemieni w swoją siłę. Uczci pobożnych na tronie wiecznego królestwa. Rozwiąże związanych, otworzy oczy niewidomym, podniesie pochylonych. Na z[a]-wsze przyłączy się [do tych, którzy u]fają. W swojej łaskawości od[płaci im,] a owo[c] dobrego [czyn]u do nikogo nie dotrze z opóźnieniem. Zaszczyci jakich nie było uczyni Pan, jak zapo[wiedział.] Uzdrowi*

kompozycją własną esenicyków), podczas gdy inne jedynie o nowym królestwie Izraela (np. *Reguła wojny*). Mowa przy tym jest również o społeczności ludzi z aniołami. Odniesienia do tego okresu można znaleźć w wielu rękopisach qumrańskich. Pojawiają się one między innymi w tekście *Czas sprawiedliwości* (4Q215a), gdzie jest opisywany jako czas pokoju i sprawiedliwości, wolny od „bezprawia”.

Kalendarz

Esenicycy stosowali kalendarz słoneczny w przeciwieństwie do innych grup w judaizmie okresu ostatnich wieków poprzedniej ery. Ich kalendarz liczył 364 dni i obejmował 52 tygodnie. Wskazuje się, że kalendarz ten – przypisywany Henochowi¹⁶ – miał przede wszystkim łączyć święta z określonymi porami roku oraz wprowadzał pełną liczbę tygodni (co było ważne ze względu na służbę kapłańską pełnioną przez poszczególne rody kapłańskie przez okres dokładnie tygodnia)¹⁷. Co interesujące, niedoskonałości kalendarza księżycowego, w którym święta są ruchome, esenicycy przypisywali grzechowi, sprzeniewierzeniu Izraela. Jednak również kalendarz słoneczny liczący 364 dni nie odpowiadał naturalnemu roku astronomicznemu. Nie wiemy, czy esenicycy w jakiś sposób synchronizowali ten kalendarz z rokiem astronomicznym, możliwe jednak, że nie i że efekt rozbieżności zaskoczył ich, przekładając się w jakichś sposób na ich świadomość teologiczną.

Kalendarz odgrywał kluczową rolę w teologii esenicyków. Stosowanie kalendarza słonecznego – nadanego przez Boga – i prowadzenie właściwego dla niego pomiaru czasu uważali za niezbędny warunek wypełnienia Bożych planów. Zawarte w niektórych tekstach odniesienia co do trwania poszczególnych przedziałów czasowych, jak i ich granic, były użyteczne jedynie w przypadku stosowania prawidłowej rachuby

bowiem konających, wskrzesi zmarłych, ubogim ogłosi dobrą nowinę, [nędzarz]y nasy[ci,] wypędzonych sprowadzi, głodnych uczyni bogatymi.; fragm. 5 kol. 2 + 7, 5-8: [...] ci, którzy przeklinają. Bę[da] oni bowiem dla śmierci, [gdy] Wskrzesiciel [podniesi]e umarłych swego ludu. Będziemy składać dzięki i powiemy wam o spraw[ie]dliwych czynach Pana, który [...]syn[ów śmie]rci i otworzył [groby...]. Na temat znaczenia tego tekstu zob. E. Puech, *Qumran Cave 4, XVIII, Discoveries in the Judaean Desert XXV*, Oxford 1998, 1-38.

¹⁵ Por. 4Q385 fragm. 2, 2-9: [I powiedziałem: JHWH!] Widziałem wielu z Izraela, którzy kochali Twe imię i chodzili drogami [sprawiedliwości. T]o [zaś] kiedyż nastąpi i jak zostanie odpłaconą ich pobożność? I powiedział JHWH do mnie: Pokażę synom Izraela, aby poznali, że ja jestem JHWH. [Następnie powiedział]: Człowieku, prorokuj nad kośćmi i mów: Niech [się połącz]y kość z kością, staw [ze stawem.] I stało się ta[k.] Wówczas powiedział po raz drugi: Prorokuj, niech pokryją je ścięgna i niech powleką się skórą. [Niech pokryje je mięso.] Wówczas powi[edz]iał ponownie: Prorokuj na cztery strony nieba i niech wiatr [nieba] powieje [na nie i niech ożyją, i powstanie] lud wielki, i będzie błogosławić JHWH Zastępów, który dał mu życie. Na temat interpretacji 4Q385 zob. E. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie éternelle?*, vol. 1-2, Paris 1993, 605-616; D. Dimant, *Qumran Cave 4, XXVI, Discoveries in the Judaean Desert XXX*, Oxford 2001, 17-51.

¹⁶ Załącznikiem wiedzy astrologicznej esenicyków była *Księga Henocha*, a dokładnie *Księga Astronomiczna*. *Księga Astronomiczna* wiąże kalendarz słoneczny z osobą Henocha, który podczas pobytu w niebie miał zapoznać się z ruchami ciał świecących (I Henoch 72-74). Kalendarz słoneczny z *Księgi Astronomicznej* liczył 360 dni (12 x 30) i był uzupełniany o cztery dodatkowe dni.

¹⁷ Szerzej na temat tego kalendarza zob. np. R. T. Beckwith, *Calendar, Chronology and Worship: Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2005; J.C. Vanderkam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls*, London 1998.

czasu. Autorzy rękopisów qumrańskich zdawali się przyjmować, że kalendarz słoneczny jest koniecznym elementem dzieła stworzenia i procesu następowania zaplanowanych przez Boga okresów.

W qumrańskich tekstach kalendarzowych nie ma dokładnych wyliczeń dotyczących spodziewanych wydarzeń eschatologicznych. Jediną precyzyjną liczbą w tym względzie jest liczba 390 lat od zniszczenia I świątyni przez Nabuchodonozora we wzmiance na temat powstania społeczności esseńskiej w *Dokumencie Damasceńskim* (CD-A I, 5-8). Nie został odnaleziony żaden rękopis, który zaświadczałby istnienie esseńskiego kalendarza liczącego lata od stworzenia, jak najwyraźniej miało to miejsce w przypadku faryzeusz¹⁸. Wydaje się jednak, że esseńczycy prowadzili taką rachubę. Wskazują na to kalendarze zaświadczone w rękopisach 4Q319 4QZnaki (wykaz wart kapłańskich w cyklu sześciu jubileuszy, wyprowadzony najprawdopodobniej od dnia stworzenia ciał świecących w tygodniu stworzenia) oraz w 4Q320 4QDokument kalendarzowy A (wykaz terminów faz księżyca w kalendarzu księżycowym i słonecznym oraz wart kapłańskich; również w tym wypadku rachuba była wyprowadzana od tygodnia stworzenia; wedle tezy Sh. Talmona, wydawcy tego rękopisu, występuje w nim termin „u podwaliny stworzenia”, stanowiący bezpośrednie odniesienie do tygodnia stworzenia¹⁹).

Precyzyjnymi terminami stosowanymi w qumrańskich tekstach kalendarzowych na określenie czasu są „jubileusz”²⁰ (hebr. *jowel*, dosł. „róg barani” – termin pochodzi od dęcia w róg ogłaszającego nadejście roku jubileuszowego) i „tydzień” (hebr. *szawua*)²¹. Termin „jubileusz” obejmował okres 49 lat (siedem razy siedem tygodni lat)²². Stosowany jest m.in. w *Księdze jubileuszów*, przedstawiającej historię ludzkości i historię Izraelitów z *Księgi Rodzaju* i *Księgi Wyjścia*. W tekstach kalendarzowych występuje jednostka sześciu jubileuszy (294 lat), stosowana w zestawieniu wart kapłańskich w 4Q319. Termin „tydzień (lat)” oznaczał okres siedmiu lat. Był jednostką związana z rokiem szabatowym, wieńczącym okresy siedmiu lat (*szana szewi’it* „rok siódmy” albo *szemita* „rok odpuszczenia długów”). Termin „rok” jest stosowany w tekstach zasadniczo w znaczeniu roku słonecznego, ale również na oznaczenie roku

¹⁸ Problem rachuby czasu zajmuje bardzo doniosłe miejsce w piśmiennictwie rabinicznym. Jak przyjmuje się, najstarszym świadectwem osiągnięć w tym względzie jest *Seder Olam Rabba*, tekst przypisywany rabbiemu Jose Ben Chalafta (II wiek n.e.), choć niewątpliwie pochodzący w swojej ostatecznej formie z późniejszego okresu. W tekście tym chronologia biblijna biorąca początek od dnia stworzenia świata (dokładnie ciał świecących w czwartym dniu tygodnia stworzenia) doprowadzona jest do czasów Powstania Bar Kochby. Uczeń rabiniczny starał się stworzyć system kalkulacji czasu, w którym opisane w Biblii wydarzenia były dokładnie określone w czasie. Przykładowo, I świątynia powstała w roku 2928 od stworzenia, istniała 410 lat i została zburzona w 3338 roku. Wydaje się, że system ten mógł mieć swe początki jeszcze w okresie esseńskim. Por. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*: 108-110.

¹⁹ Fragment ten, 1 kol. I, 3, jest jednak uszkodzony i rekonstrukcja nie jest oczywista. Por. Sh. Talmon, *Calendrical Documents and Mishmarot*, w: S. Talmon, J. Ben-Dov, U. Glessmer, *Qumran Cave 4, XVI, Discoveries in the Judean Desert XXI*, Oxford 2001, 42-43.

²⁰ Innym terminem stosowanym na oznaczenie roku jubileuszowego w literaturze esseńskiej jest „szabat szabatów”, por. 1QM (*Regula Wojny*) 7, 14; CD (*Dokument Damasceński*) 16, 4.

²¹ Por. Kpł 25.

²² Najprawdopodobniej rokiem jubileuszowym był rok pięćdziesiąty, nie czterdziesty dziewiąty. Istnieje jednak w tym względzie kontrowersja.

księżycowego. „Miesiąc” (*jerach, chodesz*) obejmował 29 lub 30 dni w kalendarzu księżycowym oraz 30 lub 31 w kalendarzu słonecznym.

Konkluzja

Koncepcja czasu eseneńczyków, zaświadczone w rękopisach z Qumran, jest oparta na deterministycznym poglądzie, że Bóg w chwili stworzenia dokładnie wyznaczył dzieje świata i człowieka. Podzielił je na okresy, ściśle określił ich początek i koniec. W koncepcji tej czas jest niejako miarą ciągu wydarzeń rozgrywających się na przestrzeni wieczność (albo okresów wieczności). Bóg również stworzył system rachuby czasu w formie słonecznego kalendarza. Stosowanie tego kalendarza było warunkiem właściwego rozpoznania Bożych planów, wyznaczonych okresów dziejów i przygotowania się do nich. Stanowiło również podstawę właściwej służby Bogu, której istotnym elementem było obchodzenie świąt w wyznaczonych przez Boga porach roku (o czym decydował ów nadany przez Boga słoneczny kalendarz).

Wspólnota eseneńska działająca w okresie od II wieku p.n.e. do I wieku n.e., pozostająca w separacji od oficjalnego kultu w świątyni jerozolimskiej, doświadczająca prześladowań ze strony władców hasmonejskich, wierzyła, że żyje na progu „dni ostatecznych”, ostatniego etapu w dziejach ludzkości, okresu nadchodzącej eschatologicznej wojny, której zwieńczeniem miał być nowy świat. Rękopisy nie przedstawiają jednoznacznego obrazu tego nowego świata, powstałego po eschatologicznej wojnie. Miał być to oczywiście świat ludzi zbawionych, wybranych przez Boga już w chwili stworzenia. Najprawdopodobniej z udziałem zmarłych. Świat, w którym ludzie żyją obok aniołów. Miejscem oddawania czci Bogu miała być nowa świątynia i nowa Jerozolima. Wiara ta była oparta na prorockim objawieniu jej przywódcy i założyciela, zwanego Nauczycielem Sprawiedliwości. Czytając teksty eseneńskie odnosi się wrażenie, że zapowiadane eschatologiczne wydarzenia były spodziewane w bardzo niedalekiej przyszłości. Niektórzy badacze przypuszczają – na podstawie tekstu Melchizedeka, że eseneńczycy oczekiwali ich dzieśnięć jubileuszy lat od upadku I świątyni (587/6 p.n.e. – 490). Jeśli ta teza jest słuszna, to wyjaśniałaby wzmianki w rękopisach świadczące o nie spełnianiu się tego oczekiwania i opóźnieniu nadejścia eschatologicznych wydarzeń. Eseneńczycy niecierpliwie wyczekujący *acharit hajjamim* wyglądali oznak tego okresu, które miały potwierdzić ich przyjście. Stąd z wielką pieczołowitością studiowali i poddawali egzegezie Prawo i pisma Proroków, także Psalmy – czuwali, by rozpoznać znaki czasu, by być gotowym na przyjście mesjaszów i eschatologiczną wojnę.

Recognize the signs: the Essenes' conception of time

A b s t r a c t

The conception of time played a very important role in the theology of the Essenes. The Essenes were convinced they were living on the threshold of the end of this world and they were preparing for the outbreak of eschatological war and the coming of Messiahs. They believed that God had revealed to their leader, the Teacher of Righteousness, his secret plans concerning the future of this world. With this in mind, they were studying Biblical texts and watching political events, in order to recognize the signs of the coming end. In their understanding, God had divided time into periods and determined its beginning and its end. He had also created a system of calculating time in the form of the solar calendar. Its use was necessary to properly recognize the plans of God, to worship him and to celebrate the holidays.

MACIEJ MANIKOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

PEŁNIA CZASU. WCIELENIENIE I PARUZJA

Czytając *Apokalipsę*, czyli „Objawienie Jezusa Chrystusa” (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ), najczęściej zwraca się uwagę na katastroficzne wydarzenia, kary i cierpienia wiernych Boga, wizje potworów i bestii czyniących zło na ziemi, wyczerpując tym samym treść tej ostatniej księgi *Pisma Świętego*. Całkowicie zapomina się, że jest ona – podobnie jak *Ewangelie* – głoszoną całemu światu Dobrą Nowiną. I choć faktycznie objawienie spisane przez Jana jest w znacznej mierze poświęcone temu, co ma nadejść lub już nadeszło, przez co rozumie się wszelkie znaki zwiastujące koniec historii, to pamiętać trzeba, że kulminacyjnym momentem całej narracji jest powtórne przyjście Jezusa Chrystusa i opis niebiańskiej liturgii „celebrowanej” przed tronem Zasiadającego. To tutaj właśnie wypełniają się obietnice Boga względem stworzenia podkreślone zdecydowanie we Wcieleniu Odwiecznego Słowa Boga. Wcielenie dopełnia się bowiem w Paruzji.

Wcielenie Logosu i płynąca stąd obietnica

W średniowiecznych traktatach kosmologicznych bardzo ważną kwestią było zagadnienie wieczności wszechświata. Zastanawiano się, czy stworzenie świata przez Boga musi z konieczności zakładać czasowe ograniczenie świata, czyli jego nie-wieczność. Próbowano, posługując się przede wszystkim terminologią i argumentacją Arystotelesa wykazywać, iż wszechświat jest wieczny, a przynajmniej współ-wieczny z Pierwszą Przyczyną. Boecjusz z Dacji, zaliczany do awerroistów łacińskich, omawiając tezy zwolenników wieczności świata, pisze:

Jakkolwiek skutek idzie z natury rzeczy po swojej przyczynie, to jednak w trwaniu może istnieć jednocześnie ze swoją przyczyną. Wszechświat i w ogóle byt stworzony jest skutkiem Bytu Pierwszego. A ponieważ Byt Pierwszy jest wieczny, przeto Wszechświat może być z nim współwieczny¹.

¹ Boecjusz z Dacji, *O wieczności Wszechświata*, w: Boecjusz z Dacji, *O Dobru Najwyższym czyli o życiu filozofa i inne pisma*, tłum. L. Regner, Warszawa 1990, s. 63-64.

Oczywiście, w tych rozważaniach zawsze chodziło o zagadnienie początku wszechświata, a więc – w konsekwencji – o początek czasu. Zagadnienie to (i jemu podobne) oparte są na linearnej koncepcji czasu. Rozumiany jest on tutaj jako upływanie mierzone od punktu początkowego, w tym wypadku od momentu stworzenia, do punktu końcowego, kiedy bytowanie świata się skończy. To upływanie zakłada, że wszystkie punkty są – choć wcale nie muszą – takie same, bo na tym owo linearne upływanie czasu miałoby polegać. Można jednak dostrzegać, iż czas ma momenty węzłowe, które istotne są nie tyle z punktu widzenia jakiejś koncepcji filozoficznej, ale z punktu widzenia Boga i historii człowieka opowiedzianej na kartach Pisma świętego.

Już pobieżna lektura ksiąg biblijnych ukazuje człowiekowi doniosłość niektórych wydarzeń (stworzenie człowieka, potop, niewola egipska czy babilońska) czy osób (Abraham, Noe, Mojżesz czy Dawid). To spojrzenie wyraźnie pokazuje nie tyle, czy nie tylko, linearne rozwijanie się czasu, co skokowe przenoszenie się od wydarzenia do wydarzenia. Widać to bardzo wyraźnie w licznych świętach starożytnego Izraela, obchodzonych właśnie na pamiątkę wielkich momentów przeszłości. Można jednak dostrzec jeszcze jedną istotną cechę czasu biblijnego. Nazwać to można „wyspocząciem czasu” czy wyspowym rozwojem czasu. Cała historia człowieka toczy się tak, że punktem docelowym jest to, co zostało przez Pawła nazwane *pełnią czasu* (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου)². Pawłowa „pełnia czasu” to węzeł historii, moment przyjścia na świat Syna Bożego.

Analizując dokładnie fragment *Listu do Galatów* można dostrzec, że chodzi o przyjście Logosu (samo w sobie będące już węzłem historii), które w Boskim zamierzeniu ma doprowadzić do kolejnego węzła ludzkiej historii. Paweł pisze:

Gdy [...] nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego. Zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojczy! Z zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej (Ga 4.4-7)³.

Przyjście Logosu ma doprowadzić do wyzwolenia człowieka z więzów prawa, ale jednocześnie ma go obdarzyć *przybrany synostwem* (υιοθεσίαν). Zarówno przyjście Logosu we Wcieleniu, jak i usynowienie człowieka, rozpoczyna się wraz z momentem dziejowym, określanym przez Pawła terminem *pełnia czasu*.

Teodoret z Cyru komentuje to tak:

W odpowiednim czasie przez siebie wyznaczonym zesłał Bóg swego Syna, aby Ten spełnił tajemnicę Wcielenia. On to przyjąwszy naszą naturę i narodziwszy się z Dziewicy, wiodąc życie zgodnie z przepisami Prawa wyzwolił tych, którzy podlegali karom przez Prawo określonym, i udzielił nam obiecanego przybrania za synów. Trzeba jednak zazna-

² Biblia w sukcesywnym objawianiu tajemnicy zbawienia rozróżnia różne typy czasu: początek, bieg czasu, pełnię czasu, czasy ostateczne oraz wypełnienie się czasu. Zob. J. Corbon, *Liturgia. Źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, Poznań 2005, s. 55 (przypis 45).

³ Wszystkie odniesienia do Ksiąg biblijnych na podstawie polskiej wersji językowej: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie trzecie poprawione, Poznań-Warszawa 1991. Odniesienia do języka greckiego na podstawie: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2001.

czyć, że słowo: «zesłał», [Apostoł] połączył z «wcieleniem». Nie powiedział: «Zesłał Go, aby się narodził z Dziewicy, byśmy otrzymali zesłanie Bóstwa», lecz stwierdził: «[Zesłał Go] zrodzonego z Niewiasty»; to zaś jest znamię Bożego planu zbawienia⁴.

Wspomniana na końcu cytowanego fragmentu komentarza uwaga jest ważnym podkreśleniem tego, co zawiera w sobie Pawłowe określenie *pełnia czasu*. Dla Teodoreta jest to wypełnienie Boskiego planu zbawienia. Wcielenie dokonuje się wtedy, kiedy czas wypełnił się, czyli wtedy, kiedy nadszedł właściwy moment.

Wcielenie, tak z punktu widzenia teologii, jak i filozofii, jest ważnym wydarzeniem także i z tego powodu, iż Jednorodzony Bóg, Odwieczne Słowo Ojca, współistotny Ojcu co do Bóstwa, przyjmuje ludzkie ciało, stając się tym samym – jak będzie ujmował to dogmat Chalcedoński – współistotny ludziom co do człowieczeństwa. Bóg przychodzi w cieło, aby ostatecznie zawrzeć ze swoim ludem przymierze, lecz inne przymierze, niż dotychczasowe, zawierane z Abrahamem, Noem i Mojżeszem. To nowe przymierze, bowiem jest poświadczane krwią Wcielonego Syna Bożego. Wcielenie, jak powszechnie uczą teologowie, dopełniło się w zbawczym dziele Logosu, dzięki któremu człowiek został odkupiony i „naprawiona” została sytuacja powstała po odwróceniu się od Boga pierwszego człowieka.

Pojawia się oczywiście poważne pytanie o powody Wcielenia. *Credo* poucza, że Wcielenie dokonało się „dla nas i dla naszego zbawienia”. Prowadziłoby to zatem do wniosku, że głównym powodem Wcielenia było zbawienie człowieka. To jednak nie jest wyjaśnieniem postawionego powyżej pytania. Bowiem tak postawiona kwestia może sugerować, iż prawdziwym powodem Wcielenia był upadek człowieka. To zdecydowanie historyczne rozumienie koncepcji zbawienia, musiałoby zakładać – zgodnie z logiką myślenia, choć niekoniecznie zgodnie z logiką Boga – że powodem Wcielenia się Logosu był grzech Adama. Idąc dalej tym tropem, można logicznie wywnioskować, iż gdyby nie było grzechu Adama, nie byłoby Wcielenia, bowiem nie byłoby powodu do przyjścia na świat Wcielonego Słowa Bożego. Zdaje się to potwierdzać liturgia Kościoła Katolickiego, kiedy w paschalną noc usłyszeć można takie słowa:

O, zaiste konieczny był grzech Adama, który został zgładzony śmiercią Chrystusa.
O, szczęśliwa wino, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel⁵.

Jednakże słowa Pawła z *Listu do Galatów* zdają się temu przeczyć, wskazując iż – oprócz wyzwolenia człowieka z więzów Prawa, a więc także z „kary” za pierwotne odstępstwo od Boga (wina zawsze bowiem pociąga za sobą nieuchronność kary) – Wcielenie ma doprowadzić do usynowienia, do przybrania za synów wszystkich ludzi odkupionych przez Wcielenie Logosu. Wcielenie miałoby zatem prowadzić do

⁴ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1999, IV, 4, s. 39-40 (zasada cytowania: cyfra rzymska oznacza księgę, natomiast cyfra arabska rozdział wedle tekstu oryginalnego; przy tłumaczeniach podaję też stronę polskiego wydania).

⁵ *Orędzie Wielkanocne*, „Oremus. Teksty liturgii Mszy świętej na każdy dzień”, luty-kwiecień 2007, nr 03 (132), Warszawa 2007, s. 211.

zmiany w samym człowieku, choć jeszcze nie wiemy, czy miałyby to być – mówiąc językiem Arystotelesa – zmiana istoty (natury), czy jedynie przypadłości. Wcielenie miałoby zatem nie tyle naprawiać sytuację powstałą po odstąpieniu od Boga pierwszego człowieka, ile w jakiś niewypowiedziany sposób ją odmienić.

W tekstach Ojców Kościoła, ale również filozofów i teologów średniowiecza, znaleźć można próbę innego, niż jedynie historycznego, spojrzenia na problem Wcielenia, czy raczej prawdziwego powodu Wcielenia, o ile ludzki sposób myślenia jest w stanie do tego „prawdziwego” powodu dotrzeć. Kontynuując niejako linię myślenia Pawła z Listu do Galatów, myśliciele ci wskazują na moment „usynowienia” jako centralny dla zrozumienia teologii Wcielenia. Próbujać niejako, wnikać w Tajemnicę Wcielenia, zrozumieć to czym może być owo „usynowienie” człowieka.

Można obok siebie postawić (dla przykładu) cztery teksty – Ireneusza z Lyonu, Atanazego z Aleksandrii, Bazylego Wielkiego i Tomasza z Akwinu:

Bo dlatego Słowo Boże stało się człowiekiem, a Syn Boży Synem Człowieczym, żeby człowiek łącząc się ze Słowem i przyjmując przybranie stał się synem Bożym⁶.

Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem⁷.

Kraniec wszelkich pragnień, aby stać się Bogiem⁸.

Jednorodzony Syn Boży, chcąc uczynić nas uczestnikami swego Bóstwa, przyjął naszą naturę, aby stawszy się człowiekiem, uczynić ludzi bogami⁹.

Zacytowane powyżej fragmenty tekstów, ale nie tylko one, odwołują się do Drugiego Listu Piotra Apostoła, gdzie znaleźć można dobitne potwierdzenie fundamentalnego momentu, jakim jest dla człowieka Wcielenie Logosu. Piotr pisze:

Tak samo Boska Jego wszechmoc udzieliła nam tego wszystkiego, co się odnosi do życia i pobożności, przez poznanie Tego, który powołał nas swoją chwałą i doskonałością. Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury (γέννησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες) (2P 1.3-4).

Piotr zatem mówi wyraźnie o tym, że Wcielenie przynosi człowiekowi „uczestnictwo w Boskiej naturze”, co teologicznie i filozoficznie jest bardzo nośne. W tym kontekście wypowiedzi Atanazego, Bazylego czy Tomasza wydają się iść jeszcze dalej, wskazują bowiem na to, iż konsekwencją Wcielenia jest nie tyle „usynowienie” (o tym wyraźnie mówi Ireneusz), a „stanie się Bogiem”. Jak zatem wygląda teologia stawania się Bogiem, teologia przebóstwienia? Odpowiadając na tak postawione py

⁶ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, III.19.1. Cytuję za: Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór i opracowanie Hans Urs von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 21.

⁷ Atanazy z Aleksandrii, *De incarnatione*, 54.3. Cytuję za: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73.

⁸ Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 9.23. Cytuję za: Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzostowska, Warszawa 1999, s. 116.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Opusculum 57 in festo Corporis Christi*, 1. Cytuję za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 460, s. 114.

tanie, trzeba najpierw zrekonstruować teologiczne i filozoficzne tło teologii przebóstwienia, odkryć jej skryptyrystyczne źródła i wskazać praktyczne konsekwencje dla życia człowieka. Trzeba zatem zobaczyć jak Ojcowie Kościoła rozwiązują problem poznania Boga.

Poznać Tego, który jest niepoznawalny

Zgłębiając Pawłową naukę o „usynowieniu”, odczytywaną jednak w świetle teologii Janowej, greccy Ojcowie Kościoła rozwinęli teologię przebóstwienia, teologię „stawania się Bogiem”. Przebóstwienie nie jest samodzielną koncepcją teologiczną czy filozoficzną, ale pewnym sposobem wyjaśniania pojawiającej się trudności. Człowiek został powołany do tego, aby na końcu swej historii i ziemskiego bytowania, spotkać się z Bogiem. Jednak problem pojawia się wtedy, kiedy uważany przez Greków za jednego z najważniejszych teologów, Jan Apostoł, wyraźnie podkreśli, że

nikt nigdy Boga nie oglądał (θεὸν οὐδεὶς ὥρακεν τῶποτε) (1J 4.12)

czy

Boga nikt nigdy nie widział (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε) (J 1.18).

Jeżeli zatem „nikt” i „nigdy”, to nie może istnieć jakakolwiek możliwość nie tylko poznania Boga, ale i mówienia o Nim. Nie tylko w tym życiu, ale również i po śmierci, kiedy człowiek przestanie być już cielesny.

Próbując rozwiązać tę nieprzekraczalną zdawałoby się antynomię, Ojcowie Kościoła dostrzegli metafizyczne rozróżnienie na istotę (naturę) i działania (energije) w Bogu. Stąd bardzo często w tym kontekście mówi się o *ontologii przebóstwienia*¹⁰. Z jednej strony, rozróżnienie to pozwala na mówienie o Bogu, poprzez mówienie o Jego działaniach, z drugiej strony – istnieje możliwość poznania Boga. W *Komentarzu do Księgi Kohelela* Grzegorz z Nyssy wypisze swe teologiczne i filozoficzne credo, ujmujące także jego własny sposób mówienia o Bogu i rozwiązujące powyższą antynomię. Pisz:

Zatem, w sposobie mówienia o Bogu, kiedy chodzi o zagadnienie Jego istoty, wtedy jest *czas milczenia*. Kiedy zaś chodzi o kwestię Jego działania, o którym wiedza może dochodzić do świata, wtedy jest *czas mówienia* o Jego wszechmocy, poprzez opowiadanie o Jego dziełach i wyjaśnianie Jego czynów, i [jest czas] używania w tym momencie słów¹¹.

Jest zatem oczywiste, że o Bogu można mówić jedynie wtedy, kiedy mówi się o Jego działaniach, a nie o Nim samym, czyli o Jego istocie. Człowiek nie jest w stanie powiedzieć o Bogu niczego innego, poza prostym stwierdzeniem faktu Jego istnienia. A w *Homiliach do błogosławieństw* Grzegorz doda:

¹⁰ Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 100; Tenże, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 41.

¹¹ Grzegorz z Nyssy, *In ecclesiastem homiliae*, 7 (415.17-22). Na podstawie: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 5: *In inscriptiones psalmorum*, *In sextum psalmum*, *In ecclesiastem homiliae*, Leiden 1962.

Ten bowiem, który jest z natury niewidzialny, staje się widzialny przez swoje dzieła, w których można rozpoznawać Jego przymioty¹².

Podobnie jak w przypadku mówienia o Bogu, które jest mówieniem o Jego działaniach, tak i spotkanie z Bogiem, a zatem i Jego poznanie, może być możliwe jedynie poprzez Boskie energie. Prowadzi to do konsekwencji, iż poznanie Boga staje się poznaniem Tego, który daje się poznać. Więcej, to On decyduje o tym, kiedy i w jakiej formie człowiek może dostąpić poznawczego obcowania z Najwyższym. Przypomina się w tym miejscu Mojżesz, stojący w skalnej rozpadlinie i widzący Boga jedynie *od tyłu* (Wj 33.18-23). Na czym zatem polega owo poznanie poprzez Boskie energie? Na przeobstwieńciu człowieka, na uczestniczeniu człowieka w przeobstwiającym Bożym świetle. Polega to przede wszystkim na tym, iż człowiek zostaje w tym stanie podniesiony do możliwości poznania Boga przez bezpośrednie z Nim spotkanie. Staje się dzięki łasce tym, kim Bóg jest z natury. Człowiek dzięki łasce – by posłużyć się słowami cytowanego już Atanazego z Aleksandrii – staje się Bogiem. W stanie przeobstwieńcia nie ma już różnicy, oczywiście poza różnicą istotową, między podmiotem i przedmiotem poznania; człowiek i Bóg są w absolutnej jedności, zwanej unią mistyczną.

Przeobstwienie pozwala człowiekowi zupełnie inaczej patrzeć na otaczającą go rzeczywistość. Tak naprawdę, to nie Bóg ukazuje się człowiekowi, ale człowiek zyskuje łaskę zobaczenia Boga. Natura człowieka zostaje przemieniona (właśnie przeobstwiona) i dlatego może on widzieć Boga. Coś bardzo podobnego opisuje Grzegorz Wielki w historii Benedykta z Nursji:

Stojąc przy oknie modlił się do Boga wszechmogącego, gdy nagle, późną nocą, ujrzał światło, które rozlewając się z góry przepłoszyło nocne mroki i takim blaskiem jaśniało, że dzień by zbladł przy nim, choć ono lśniło wśród ciemności. A gdy na nie patrzył, wydarzyło się coś bardzo dziwnego: jak sam później opowiadał, cały świat ukazał się jego oczom jakby skupiony w jednym promieniu słońca. [...] Jak to jest możliwe, żeby jeden człowiek zobaczył świat cały? [...] Jeśli mówimy, że świat ukazał się jego oczom w jednym promieniu, nie znaczy to wcale, że się skurczyły niebo i ziemia, lecz że rozszerzyła się dusza patrzącego¹³.

Przeobstwienie, uczestnictwo w Boskim świetle, powoduje diametralnie nową sytuację poznawczą – możliwości poznawcze człowieka zwiększają się tak, że jest w stanie poznawać to, co do tej pory było poznaniu niedostępne. Ilustruje to doskonale opis przemienienia Jezusa na Górze Tabor. Nie tylko Jezus się przemienił, ale także z oczu apostołów zostały zdjęte więzy uniemożliwiające dostrzeganie Jego Bóstwa w życiu codziennym (Mt 17.1-8; Mk 9.2-8; Łk 9.28-36). Apostołowie zostali przemienieni, i dzięki temu, mogli zobaczyć Bóstwo Jezusa, dotąd przed nimi (i nie tylko) zakryte. Widać tutaj wyraźnie pewną dwukierunkowość przeobstwienia: od Boga do człowieka (to poziom łaski) i od człowieka do Boga (poziom poznawania).

Światło, które umożliwia przeobstwienie, jest Bożą energią, jest tym, co jest „do-koła Bożej natury” i daje się człowiekowi poznać. Dociera ono jednak do całego człowieka, a nie tylko do jego zmysłów czy rozumu. Włodzimierz Łoski komentuje:

¹² Tenże, *In beatinibus*, 6. Cytuję za: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, tłum. M. Przyszybowska, Kraków 2005, s. 79.

¹³ Tenże, *Dialogi*, II.35.2-7. Cytuję za: Grzegorz Wielki, *Dialogi*, w: Benedykt z Nursji, *Reguła*, Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1994, s. 373-375.

Światło to (*fos*) lub oświecenie (*ellampsis*) można określić jako widzialną cechę Boskości, jako energię lub łaskę, w której Bóg pozwala się poznać. Nie należy ono do porządku intelektualnego, jak niekiedy oświecenie umysłu rozumiane w sensie alegorycznym i abstrakcyjnym. Nie jest także rzeczywistością porządku zmysłowego. Jednakże światło to napędza jednocześnie rozum i zmysły, objawiając się całemu człowiekowi, a nie jednej tylko jego władzy. Będąc daną doświadczenia mistycznego, Boskie światło wykracza jednocześnie poza zmysły i rozum. Jest niematerialne i nie ma w sobie nic zmysłowego¹⁴.

Przebóstwienie może mieć jednak i inny sens. Z jednej strony, jest ono – co wynika z przeprowadzonych już rozważań – konsekwencją Wcielenia, z drugiej – jest przywróceniem człowiekowi stanu pierwotnego, stanu sprzed grzechu pierworodnego.

Istoty przebóstwienia należy szukać [...] w przywróceniu upadłemu człowiekowi wrodzonej mu godności. Jeśli upadek nastąpił przez sprzeniewierzenie się ludzkiej woli, to również naprawa musi dotyczyć przede wszystkim ludzkiej woli. [...] Człowieczeństwo przebóstwione to człowieczeństwo. Które dotarło do celu, dla którego zostało stworzone¹⁵.

Przebóstwienie to zatem „dokończenie” stworzenia albo inaczej – kres stwarzania. Ale z drugiej strony, przebóstwienie jest też celem wcielenia Logosu. Bo gdyby pierwszy człowiek nie zgrzeszył, Logos i tak by się wcielił, bowiem poprzez wcielenie zarówno świat, jak i człowiek, zostają ostatecznie przebóstwieni. Jak powiada Christoph Schönborn: przebóstwienie to prawdziwe zbawienie¹⁶. Przebóstwiona ludzka natura uczestniczy w Boskiej liturgii „sprawowanej” przed ołtarzem Boga w niebie, o którym pisze *Apokalipsa*.

Oto czynię wszystko nowe

Słowa wypowiedziane przez Zasiadającego na tronie –

Oto czynię wszystko nowe (ἰδοὺ καὶ νῦν ποιῶ πάντα) (Ap 21.5)¹⁷

– są niejako podkreśleniem tego, co się właśnie stało, bo – jak powiada Jan –

ujrzałem niebo nowe i ziemię nową (καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν), bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma (Ap 21.1).

To, co stare przeminęło, a wszystko stało się nowe. Oczywiście, nie ma mowy o powstaniu (w sensie stworzenia) nowego świata, ale o jego odnowieniu. Wszak Najwyższy powiada: *Oto czynię wszystko nowe* – nowe, nowym, czyli odnowionym. Bo poprzez Wcielenie Logosu, Jego mękę i zmartwychwstanie, wszystko uległo odnowieniu. To obecne odnowienie w języku teologii nazwać można właśnie przebóstwieniem czy też „usynowieniem”, zgodnie z następującymi słowami Jana:

¹⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 198.

¹⁵ Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 2001, s. 44-45.

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Odniesienia do Apokalipsy na podstawie: H.U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2005.

Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia. Zwycięzca to odziedziczy, i będę mu Bogiem, a on będzie Mi synem (ἐσομαι αὐτῷ θεός και αὐτὸς ἔσται μοι υἱός) (Ap 21.7).

A jak wygląda ten „nowy” czy też „odnowiony” stan ludzkiej natury?

Autor Apokalipsy ukazuje kilka różnych obrazów, w których chce unaocznici czytelnikom swej księgi to, co będzie udziałem zbawionych. Z jednej strony, jest to „całościowy” opis niebiańskiej liturgii w mieście nowym bez świątyni, bo jest nią Baranek, a z drugiej strony – wskazywanie pewnych charakterystycznych cech ludzi noszących na czole znak Baranka. Ten znak na czole jest nie tylko znakiem rozpoznawczym „mieszkańców niebieskiego Jeruzalem”, ale przede wszystkim znakiem przynależności do Boga i jednocześnie znakiem odróżniającym od tych, co mają na sobie znak Bestii:

I ujrzałem dusze ścietych dla świadectwa Jezusa i dla słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi, i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem (Ap 20.4).

Ci, którzy mają na czole znak Baranka, królują razem z Chrystusem, oddają cześć Bogu i

nie będą już łaknąć ani pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo pasał ich będzie Baranek, który jest po środku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każda tęp otrze Bóg z ich oczu” (Ap 7.16-17).

To królowanie, według niektórych interpretatorów Apokalipsy jest właśnie przebóstwieniem¹⁸.

I jest to jednocześnie dokonanie się misterium Boga. Oznacza to, że przedwieczny zamysł Boga dotyczący zbawienia ludzkości staje się faktem. Dokona się wtedy całkowite przemienienie ludzkiej natury stworzonej, dokona się akt przebóstwienia człowieka. Jak powiada Jan, nikt nie będzie wtedy odczuwał jakichkolwiek potrzeb, nie będzie płaczu, ani żadnej innej niedogodności. Bo oto wszystko jest nowe, odmienione. Tym samym historia człowieka, zapoczątkowana aktem stworzenia, dobiega końca. Czas się zatrzymuje, rozpoczyna się wieczne królowanie z Bogiem i Barankiem¹⁹.

Zbawieni otrzymują nowe imię, które zna jedynie otrzymujący (Ap 2.17), a gromadząc się dokoła niebiańskiego ołtarza, śpiewają *Pieśń Nową*. Autor Apokalipsy kilkakrotnie mówi o nowej pieśni, śpiewanej przez niezliczoną rzeszę zbawionych.

Pierwszy raz pojawia się to określenie w dość dramatycznym momencie, kiedy nie ma właściwie nikogo, ani na ziemi, ani w niebie, kto mógłby złamać pieczęcie księgi Zasiadającego na tronie. I kiedy pojawia się Baranek, „jakby zabity”, wiadomo już, że tylko On może otworzyć księgę. Wtedy zgromadzeni śpiewają nową pieśń (ὦδὴν καινήν):

Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i krwią Twoją nabyłeś dla Boga [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi (Ap 5.9-10).

¹⁸ Zob. Y. Saoût, *Apokalipsa*, Kraków 2005, s. 254.

¹⁹ Zob. A. Mień, *Apokalipsa. Komentarz*, Kraków 2000, s. 88.

«Starą pieśnią» - komentuje Aleksander Mień – jest jeden z ważniejszych hymnów starotestamentowych, w tym wypadku «Święty, Święty, Święty Pan Bóg Wszechmogący». Tutaj słyszymy nawą pieśń [...]. Baranek zwyciężył, ale zwyciężył nie siłą, a tym, że został zabity²⁰.

To pieśń na cześć Baranka, ale jednocześnie pieśń sławiąca tych, którzy zostali nabyci krwią Baranka i będą teraz królować z Bogiem, otrzymując przez łaskę godność królewską i kapłańską.

Drugi raz nowa pieśń pojawia się pośród ludzi będących w orszaku zbawionych idących za Barankiem na górze Syjon.

I śpiewają jakby pieśń nową (ὥδην καινὴν) przed tronem i przed czterema Istotami żyjącymi, i przed Starcami: a nikt tej pieśni nie mógł się nauczyć prócz stu czterdziestu czterech tysięcy – wykupionych z ziemi (Ap 14.3).

Pieśń jest nowa, bo nikt, prócz zbawionych, nie może jej nie tylko znać, ale się jej nauczyć. Bo nie tylko nowa jest ziemia i niebo, ale nowy jest język, którym posługują się słudzy Baranka.

Cały Kościół – pisze Mień – śpiewa i przypomina w tym momencie chór: ludzie idą z harfami, rozbrzmiewa melodia, przed tronem płynie nowa pieśń. *Pieśń nowa* to motyw zaczerpnięty z Deutero-Izajasza, mesjańska pieśń zbawienia (Iz 42.10). [...] Śpiewają pieśń Przymierza, pieśń obcowania z Bogiem, które jest sakramentem Boga i ludzi. Nikt nie zna tej pieśni, nikt nie może się jej nauczyć, *prócz stu czterdziestu czterech tysięcy*²¹.

Ta pieśń, ponieważ jest śpiewem wyzwolonych, to podobnie jak po przejściu przez Morze Czerwone i pokonaniu faraona, śpiewana jest na chwałę Bożą i sama jest chwałą Boga, stąd nazywana jest hymnem Mojżesza i Baranka (ὥδην Μωϋσεως [...] ὥδην τοῦ ἀρνίου):

Dzieła Twoje są wielkie i godne podziwu, Panie, Boże wszechwładny! Sprawiedliwe i wierne są Twoje drogi, O Królu narodów! Któż by się nie bał, o Panie, i nie uczcił Twojego imienia? Bo Ty sam jesteś Święty, bo przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed Tobą, bo ujawniły się słuszne Twoje wyroki (Ap 15.3-4).

W swym komentarzu Aleksander Mień tak pisze:

Pieśń Mojżesza to pieśń wybawienia, którą Żydzi śpiewali, kiedy przeszli przez Morze Czerwone, przeszli przez wszelkie próby, wyzwolili się z niewoli i wyruszyli do Ziemi Obiecanej (patrz Wj 15). To pieśń wybawienia, odkupienia i pomocy z nieba. Nowy lud Boży również przeszedł przez morze, przez ogień prześladowań, i wyszedł z niego, i znów śpiewa pieśń wybawienia²².

Nowa pieśń śpiewana przez wybawionych, przez nowy lud Boży na nowej ziemi i nowym niebie, pokazuje w sposób jak najbardziej dobitny – z jednej strony – nową

²⁰ Tamże, s. 52

²¹ Tamże, s. 124.

²² Tamże, s. 132.

sytuację człowieka i kosmosu, a także – z drugiej strony – odnowienie, czyli przywrócenie, stanu pierwotnego natury stworzonej. To odnowienie jest niejako fundamentem przeobóstwienia, czyli stanu, w którym ludzka natura, choć przecież nadal pozostająca naturą stworzoną, zostaje podniesiona do godności natury przeobóstwionej. Nie Boskiej, bo to jest niemożliwe, nigdy bowiem stworzenie nie może stać się Stwórcą, ale właśnie przeobóstwionej, odnowionej. I to są ci, którzy zostali – od początku stworzenia – zapisani w *Księdze Życia*.

Inna Księga, czyli Księga Życia

Fragment *Apokalipsy* mówiący o *Księdze Życia* jest fundamentalny dla zrozumienia tego, co potocznie nazywa się Sądem Ostatecznym. Tylko bowiem ci, którzy zostali zapisani w tej *Księdze*, będą ostatecznie zbawieni. Autor *Apokalipsy* pisze:

Potem ujrzałem wielki biały tron i na nim Zasiadającego, od którego oblicza uciekły ziemia i niebo, a miejsca dla nich nie znaleziono. I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia (καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοιχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς). I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów. I morze wydało zmarłych, co w nim byli, i Śmierć i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli, i każdy został osądzony według swoich czynów. A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga – jezioro ognia. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia (τῇ βιβλῳ τῆς ζωῆς), został wrzucony do jeziora ognia (Ap 20.11-15).

Podczas sądu otwierane są zatem dwie księgi. Pierwszą jest indywidualna księga uczynków każdego człowieka, wielkiego i małego, bogatego i biednego, króla i służącego, a drugą – księga życia. Pierwsza zawiera zapisane uczynki całego człowieczego życia, i to ona jest podstawą do „pierwszego” (indywidualnego) osądu, czyli osądu wedle uczynków. Jak powiada Chrystus w Ewangelii Mateusza:

Bo byłem głodny, a nie daliście Mi jeść; byłem spragniony, a nie daliście Mi pić; byłem przybyszem, a nie przyjęliście Mnie; byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie; byłem chory i w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie” (Mt 25.42-43).

Temu sądowi podlega każdy, stąd wszyscy zmarli zostają na ten sąd zawezwani – i ze śmierci, i z otchłani.

Księga Życia jest inna²³. Nie tylko dlatego, że jest księgą życia. Można byłoby ją nazwać także *Księgą Żyjących*. To księga, w której zapisani zostali ci, którzy

pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi, i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę (Ap 20.4).

²³ *Księgę Życia*, po grecku nazywaną *Biblią Życia*, można uważać także za księgę przymierza Boga z ludźmi. Sama Biblia wyraźnie pokazuje, poprzez przeróżne historie opowiedziane głównie w tzw. księgach historycznych, że jedynie ci, którzy pozostają wierni Bogu, zyskują ocalenie, a ci, którzy uprawiają nierząd z innymi bogami, idą na zatracenie.

To, ci, którzy przeznaczeni zostali do królowania z Chrystusem. To nie tylko męczennicy. To ci wszyscy, którzy nie dali się zwieść Fałszywemu Prorokowi i w godzinie próby nie pokłonili się przed Bestią, a w konsekwencji – przed Smokiem, czyli Wężem starodawnym,

który zwie się *diabeł i szatan* (ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς) (Ap 12.9).

W *Księdze Życia* zapisani są ci, którzy są z Chrystusem, którzy zawsze przy Nim trwali, bo jedynie On jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14.6). Ten, który nie został zapisany w tej księdze, zostaje wrzucony do jeziora ognia, czyli śmierci drugiej, bo pierwszą śmiercią jest ta cielesna, zamykająca życie człowieka na ziemi, a drugą jest śmierć oddzielenia, wiecznego oddzielenia, od Boga. Logos bowiem po to się wcielił, aby człowiek – jak powiada wcześniej już cytowany Atanazy z Aleksandrii – mógł stać się Bogiem, nie przez naturę, ale przez przybranie, usynowienie, w przebóstwianym świetle Boskich energii. Wcielenia i Paruzja, a wcześniej jeszcze stworzenie, dopełniają się, będąc jednym – z punktu widzenia Boga – momentem ludzkiej historii.

The Fullness of Time. Incarnation and Parousia

Abstract

The present paper is an attempt towards a theological interpretation of a biblical conception of “the Fullness of Time”. This conception is drafted from Paul’s epistle to the Galatians and it is analysed in three aspects. First, “the Fullness of Time” is a name for the Incarnation of the Son of God, and – consequently – for the possibility of human deification: God became a man that man may become God. Second, “the Fullness of Time” refers to the possibility of recognizing God because the Son of God, as a human being, is a Way to God. Third, “the Fullness of Time” is the name for “a New Time”. In the last book of the Bible God says that now He makes all things new. This is – as theologians say – the end of creation; the end which contains redemption, salvation and resurrection. In this way the new time, as a consequence of the end of creation, is a fulfillment of time.

JOEL BURNELL

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

BONHOEFFER ON GOD AND TIME

'God and Time': Theological Positions and Philosophical Presuppositions

Christian theology naturally looks to Scripture to formulate its view of God and time. Yet theologians and exegetes concede that the Bible does not speak clearly or exhaustively on this matter. The matter is complex, for our understanding of God's relationship to time, and hence how we perceive time itself, is closely tied to our understanding of who God is and how God works.

Contrary to our subjective experience of the 'flow' of time, the so-called 'theory B' view of time¹ declares that all moments in time are equally real, that is their existence in time is continuous and concurrent. It follows that events in time cannot be described as past, present and future, but only in their relation to other events. Thus, we may say that a given event *precedes*, is *concurrent with*, or *follows after* another event. Objectively speaking, there is no such thing as 'now'. In contrast to 'theory B', 'theory A' holds that 'now' exists, hence events can also be described as having occurred in the *past*, as occurring in the *present*, or as yet to occur in the *future*.

Theologically, adherents of theory B hold that God is totally outside of time. To place God in time would be to undermine his freedom, independence, sovereignty, and immutability. Theory B advocates argue that God, as the most perfect being, is unchanging in his actions as well as his nature. Some would add that he always acts but never reacts, for to the degree that God reacts to events that take place in the universe, he becomes dependent upon his creation. Theologians who hold to 'theory A' support their view by arguing that the Bible depicts God as doing different things at different times. Since created reality is constantly changing, God also changes in his relationship to it. Furthermore, he must be present in time to enter into a genuine relationship with his people. As these brief comments demonstrate, the subject of God and time is intrinsically linked to our understanding of the nature and scope of divine foreknowledge and sovereignty in their relation to human freedom and

¹ The following summary of 'theory A' and 'theory B' views of time is based on Gregory Ganssle [ed.], *God and Time: Four Views*, InterVarsity Press 2001.

responsibility. Related issues include God's 'otherness' and presence, eschatology, and the theodicy question.

Even a cursory survey of major traditions within Christianity gives ample reason to suspect that the position theologians take on related questions often proves decisive for their view of God and time. At a deeper level, a more nuanced reading recognizes the influence exerted on various thinkers' views by the metaphysical and ontological presuppositions that inform their respective theological worldviews.

With all due respect for philosophy, and particularly for the incomparable Greeks, it will be argued here that those who acknowledge the authority of Scripture should first endeavour to let God's Word speak for itself on the subject of God and time, unencumbered (as much as possible) by predetermined dogmatic and philosophical presuppositions. This in turn will provide a basis for biblical theology to engage in a critically constructive and mutually instructive dialogue with systematic theology, philosophy, and the natural and social sciences. This paper argues that Bonhoeffer's view of God and time can serve as an initial yet significant step in this process. His approach offers a healthy critique of rival views of time, which are often marked by overburdened theological systems and/or imported metaphysical presuppositions.

Method and Metaphysics in Bonhoeffer's Theology

Those unfamiliar with his academic theses, in particular *Akt und Sein*, may not realize the importance Bonhoeffer placed on the subject of God and time, nor how deeply his early reflections on this topic influenced his maturing thought in related areas. His position on this issue is integrally related to the central tenets of his developing theology, and even more fundamentally to his approach to the respective roles of metaphysics and biblical exegesis in theological reflection.

Throughout his life Bonhoeffer took a consistent, anti-metaphysical stance. He moved increasingly to criticize Christianity characterized by metaphysics, religion, inwardness and individualism. Methodologically, he sought to answer the question, 'Who is Jesus Christ for us today?', and to consider the task of the Church in a world-come-of-age. What is more, he approached these issues on the basis of a Christocentric biblical realism that focused on the historical, this-worldly character of God's self-revelation in the incarnation, crucifixion and resurrection of Jesus Christ. Thus his conscious starting point was not located in metaphysical presuppositions adopted more or less critically from Greek philosophy, German idealism, or any other philosophical system, but in the biblical witness to Jesus Christ, in all of its historical, temporal concreteness.

Bonhoeffer saw his own work as a response to modernism and secularism, as well as to traditional religion. He increasingly affirmed and embraced the world in its 'maturity', yet insisted on interpreting it in light of Jesus Christ. His theological point of departure from ethics, which recognizes other persons as subjects via an I-You encounter², is well known. This article first considers Bonhoeffer's view of God and

² *Sanctorum Communio* presents Bonhoeffer's deep theological reflections on this basic insight of personalism.

time in light of his interaction with Heidegger, then explores how his view is related to such typically Bonhoefferian themes as the presence and 'haveability' of God in this world, divine and human free will, providence and human responsibility, and finally the theodicy question. It closes with suggestions on how Bonhoeffer's approach and insights may point a way forward.

The Significance of 'God and Time' in Bonhoeffer's Theology

Bonhoeffer addresses the question of time most directly³ in his *habilitationsschrift*, *Akt und Sein (Act and Being)*. Scharlemann, who points out that 'Bonhoeffer's stated purpose ... was to work out a theological ontology different from the ontological ontology of Heidegger's *Being and Time*'⁴, adds that among theologians⁵ Bonhoeffer alone saw 'the pervasive significance of the question of time in Heidegger's work'⁶. According to Scharlemann's analysis of *Act and Being*, ontological and theological ontologies can be distinguished by the idea used to analyze ontological concepts⁷. For Heidegger, this idea is the care or anxiety (*sorge*) that self experiences in its daily existence in the world. Epistemologically, Heidegger considers 'being in [*sein in*] the world' as a way of knowing the world; hermeneutically, the task is to interpret the language that is there, i.e. the 'talk of the everyday', so as to 'make explicit the understanding of being that it implicitly expresses', which is 'being as *Sein zum Tode*'⁸. To live authentically is to come to grips with the possibility that we can 'not-be'. Existentially, it is this possibility of being *not* that delimits and defines the self's existence as an 'I' in this world.

For Bonhoeffer, the idea that illuminates ontological concepts is God, not conceived of as the Absolute or the unconditioned, but rather received as God's self-revelation in the historical Christ-event. The distinction here between 'conceived ... received' roughly corresponds to the distinction Bonhoeffer (following Barth) makes between human concepts (i.e. religion or philosophy) and revelation⁹. In contrast however to the early Barth, Bonhoeffer stresses that God's revelation is present, not only in a-temporal moments of personal encounter, but temporally in history, specifically in the *kerygma*, the talk about Christ, which is the language of the *Gemeinde* (community). Epistemologically, 'being in the *Gemeinde*', a concept which is central to Bonhoeffer's theology of sociality that is carried over here from *Sanctorum Communio*, becomes a way of knowing the 'new reality' of God's self-

³ Bonhoeffer touches on the subject of time in most of his important works, but deals with it most directly here in his *habilitationsschrift*.

⁴ R. Scharlemann, *Authenticity and Encounter: Bonhoeffer's Appropriation of Ontology*, in: *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*, Trinity Press International 1994, p. 253.

⁵ I.e. Bultmann and Tillich, other interpreters of Heidegger.

⁶ R. Scharlemann, *Authenticity and Encounter...*, p. 254.

⁷ *Ibidem*, p. 255.

⁸ *Ibidem*, p. 256.

⁹ Later, in the prison correspondence with Bethge and in 'Outline for a Book', Bonhoeffer overcame the religion – revelation dichotomy through appropriation of Dilthey's philosophy of life; cf. Ralf K. Wüstenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*, translated by Doug Stott, Eerdmans 1998, pp. 159–160.

revelation in Christ. Christ is present in the community as Word and Sacrament. Hermeneutically, the task of a theological ontology is therefore to interpret the 'talk' of the *Gemeinde*, i.e. preaching and sacrament, to discover the idea of being that it implies. As Scharlemann summarizes:

A theological ontology is not derived from nor implicit in the understanding that goes with *Dasein*, an understanding of being as defined by a can-always-not-be ... it is, rather, a new being in which being in the church as a new self is parallel to being in the world as an authentic self¹⁰.

If being in the world means being unto death, then God's self-revelation in Christ has made possible a new understanding of being, 'which, in some way still to be defined, has death behind it'¹¹. To develop what a theological ontology has to say about being, Scharlemann explores the relation between the self and time. As he notes, not-being in the past is different than not-being in the future. Certain objects, which are *left over* for us from the past, serve as monuments of a time when we were not. In contrast, the radical potentiality of death, which so long as the I exists in the present always remains a potentiality and never becomes an actuality, comes *towards us* from the future, aptly conceived of as *zu-kunft*, or ad-vent¹².

The question posed by Bonhoeffer is whether the existential possibility of death as non-being can be perceived and experienced 'as a moment of time that already belongs to our past?' If the *Gemeinde* consists of those who, as Paul writes, 'have died with Christ', then for Bonhoeffer and Paul alike we are now 'living not toward, but away, from non-being'¹³. This shift from a metaphorical to a realistic understanding of 'dying with Christ' is based on what Scharlemann refers to as an *Entscheidung*, i.e. the decision to base our concept of being on our self-understanding of *neues Sein* (new being) rather than of *Dasein*¹⁴. In everyday life, death is seen not as the self's extreme possibility, but rather as a power that comes to the 'I' from the outside. For Bonhoeffer, the true limit or boundary that defines self is not death, but revelation, as experienced in the proclamation of a new reality that was introduced into history by Christ's death and resurrection. This new reality is experienced in the church, where God's Word is preached and the sacraments are observed. Participation in these events is thus understood as *Sein in der Kirche*. Self-understanding is found not in *Dasein* but in the church.

How does this relate to the self's being in time? Briefly put, the temporality that results from the possibility of death is replaced by a temporality that is beyond death. By entering into the reality given by revelation, death is placed in the past. Although the content of the *kerygma* is past (Christ lived, died, and rose again), its voice is the voice of the future, since Jesus Christ comes to us from the outside as the advent (*zu-kunft*) of the one who was, and is and is-to-come. The historical reality of Jesus

¹⁰ R. Scharlemann, *Authenticity and Encounter...*, p. 257.

¹¹ Ibidem, p. 256.

¹² Ibidem, p. 259.

¹³ Ibidem, pp. 260-261.

¹⁴ Ibidem, p. 261.

Christ, present in the *Gemeinde* through the church's proclamation of Christ's death and resurrection¹⁵, becomes ours experientially as we participate in the events of preaching and sacrament¹⁶.

God in Time: Participating in the Historical Reality of Jesus Christ

If this all seems a bit abstract and theoretical, in Bonhoeffer's view it is quite concrete and temporal. He understood the biblical witness to mean that God entered history (hence, it is assumed, time and space) through the incarnation of Jesus Christ. What is more, this divine self-revelation defines the nature and calling of the Church, and what it means to be a disciple of Christ. As Bonhoeffer programmatically states in *Ethics*, 'the source of a Christian ethic is ... the reality of God that is revealed in Jesus Christ'¹⁷. The reality of which he speaks is that Jesus Christ has reconciled God and the world¹⁸. This is not a formula that the world must conform to, but a process of becoming more like Christ in this life¹⁹. Furthermore, although such formation is first and foremost God's doing, it requires active engagement on our part. 'What matters', Bonhoeffer asserts, 'is participation in the reality of God and the world in Jesus Christ today'²⁰. By reconciling God and the World, Christ overcame the need to choose between this-worldly relevance and other-worldly spirituality. The dichotomy of 'being' and 'doing' is overcome by renewed unity in the God-Man, Jesus Christ. Standing before God, as those convicted and justified, Christ's followers are free to be themselves and free to be God's²¹. As Christ's disciples, their task now is to engage in what he is doing in their church, community and world. In the prison letters, this was reformulated as participation in Jesus' being²², which is 'being-for-others'²³.

Bonhoeffer's grounding of ethics in the church reflects his critique of individualism, and the theology of sociality that underlies his ethical reflections. According to his formula, 'Christ-existing-as-community', God forms those who take on Christ's form into a community²⁴. This community is not a fortress but a beachhead, for Christ entered the world to reconcile it with God. The Church is thus becoming what the whole world is meant to be; not 'religious', but reconciled to Christ and conformed to him. Its task is therefore to address humanity 'in the light of its true form ... namely,

¹⁵ As Scharlemann notes, Bonhoeffer here 'combines a Lutheran notion of sacramental presence with a Barthian notion of the actuality of the word.' Ibidem, p. 262.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cf. D. Bonhoeffer, *Ethics: Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 6*, Fortress Press 2005, p. 49.

¹⁸ Cf. 'Ethics as Formation', where Bonhoeffer declares, 'there is no more godlessness, or hate, or sin that God has not taken upon himself, suffered, and atoned. Now there is no longer any reality, any world, that is not reconciled with God and at peace. God has done this in the beloved son, Jesus Christ,' Ibidem, p. 83.

¹⁹ Bonhoeffer proclaims: 'Christ does not abolish human reality in favor of an idea that demands to be realized against all that is real,' Ibidem, p. 99.

²⁰ Ibidem, p. 55.

²¹ Ibidem, pp. 94-95.

²² I.e., the incarnation, crucifixion and resurrection.

²³ R. K. Wustenberg, *A Theology of Life...*, p. 149.

²⁴ D. Bonhoeffer, *Ethics...*, p. 97.

the form of Jesus Christ that is its own'²⁵. Put more simply, the world should recognize what it means to be human by observing the life and witness of the Church. What is more, since Christ is 'God-for-us and' 'the-man-for-others', Christians are called to live for their fellow human beings and in solidarity with them.

Bonhoeffer has thus moved beyond *Akt und Sein* to argue that new being in Christ is being-for-others, and that the reality of Jesus Christ is experienced not only in the church through preaching and sacrament, but also in the world through responsible action. Although such action should be seen here as an addition to, rather than a replacement of preaching and sacrament ('arcane discipline?'), it is a necessary addition, for as Bonhoeffer declared, the Church is only the Church when it is the Church-for-others.

God in Time: This-Worldly Transcendence and Worldly Christianity

Feil is among those who have shown how Bonhoeffer developed his position on the relationship of God to the world in opposition to the stance of cultural Protestantism, which had separated the two largely through a post-Kantian view of transcendence that left God with no place in world, and banished human knowledge and experience of God to the sphere of 'inwardness'²⁶. Faith, understood by Bonhoeffer as a total response to God in the totality of life, was shut up within the increasingly narrow confines of 'religion'. This led to a heteronomous Christianity, which left the autonomous, secular world alone in exchange for its own limited domain²⁷. Bonhoeffer described the religious reaction to secularism's uncritical accommodation with the world as 'otherworldliness', which rejects our God-given but fallen world. Otherworldliness either withdraws from the world²⁸, or strives to create a 'better' world by human effort²⁹. In contrast, Bonhoeffer adamantly refused to separate reality into 'two spheres', and sought to regain this-worldly transcendence by affirming the presence of God in history and human experience. In particular, this takes place through the ethical encounter of one person with another. As *Sanctorum Communio* makes clear, Bonhoeffer held that such encounters entail genuine transcendence, because God stands behind the encounter between human persons. In the prison letters, Bonhoeffer sharpened and radicalized this insight, declaring that 'Jesus "being there for others" is the experience of transcendence. Faith is participation in this being of Jesus (incarnation, cross, and resurrection)'³⁰.

Bonhoeffer's approach represents a constructive critique of modernism and a far-reaching redefinition of the world³¹. He argued that Christianity's opposition to

²⁵ Ibidem, p. 98.

²⁶ E. Feil, 'Dietrich Bonhoeffer's Understanding of the World', in: A.J. Klassen, ed., *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding*, Eerdmans 1981, pp. 239-241.

²⁷ Ibidem, 240.

²⁸ This can take the form of mysticism, quietism, or placing all one's hopes and dreams in the afterlife.

²⁹ Ibidem, p. 241. Typically, this leads to ideological crusades that seek to impose the 'ideal world' on the real world.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, New York 1971, p. 381.

³¹ Feil considers Bonhoeffer's understanding of the world to be 'the most important of those contrapuntal themes' he developed against the *cantus firmus* of his Christology: E. Feil, *Dietrich Bonhoeffer's Understanding of the World*..., p. 242.

human autonomy, and its rather feeble efforts to 'prove to a world thus come of age that it cannot live without the tutelage of "God"'³². have only made the modernist movement more anti-Christian. The world has grown up, Bonhoeffer declared, and there is no way back to 'the land of childhood'. He increasingly differentiated between 'the abyss', which he resisted, and 'the world come of age', which he embraced. Bonhoeffer characterized the abyss as the world of science and machines, ruled by unbridled reason and technology and devoid of faith³³. He referred to this as 'hopeless godlessness'. In contrast, he affirmed the maturity and hard-won achievements of the 'world come-of-age'. He argued that much good came out of secularization, including the benefits of technology, intellectual progress, social gains, and the formulation of basic human rights. Intellectual honesty and rigor have been established as 'an essential moral requirement of Western humanity'. Reason, science, technology, and culture no longer feel the need to appeal to God or transcendence to explain what remains unknown, and human beings have learned to cope without 'God as a working hypothesis' in all areas of life. Bonhoeffer considered it futile, manipulative and un-Christian to deny the world its hard-won autonomy.

Nevertheless, while Bonhoeffer increasingly embraced the modern world, he refused to accept it on its own terms. Instead, he interpreted the world through the person and work of Jesus Christ, whom as we recall is neither a metaphysical idea nor a religious coping mechanism, but an historical reality. He argued that along with the nihilism of hopeless godlessness there also exists a 'hopeful godlessness', which by rejecting 'the God-of-the-gaps' and other false concepts of God, has prepared the way for the true God of the Bible, as revealed in Jesus Christ. Furthermore, by becoming a real human being, Jesus affirmed the validity and worth of every human being, and of this-worldly life³⁴. Accordingly, his followers are called to live truly worldly lives. Just prior to his arrest, Bonhoeffer wrote that 'the cross of reconciliation sets us free to live before God in the midst of the godless world, sets us free to live in genuine worldliness'³⁵.

Bonhoeffer's search for this-worldly transcendence has thus led in a more-or-less direct line to worldly Christianity. Since God has entered history (time and space) through the incarnation, it is in this 'godless world' that his followers are called to live 'genuinely worldly' lives before God. As Bonhoeffer wrote, 'To live as a human being before God, in the light of God's becoming human, can only mean to be there not for oneself, but for God and for other human beings.'³⁶ He thus takes Dilthey's philosophically ambiguous concept of life and makes it concrete; life is Jesus' 'being for others', which implies 'participation in the sufferings of God in the world'³⁷. Speaking non-religiously, this is what Bonhoeffer understood by faith. As Wüstenberg

³² D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*..., p. 107.

³³ Cf. C. Milosz's description of the abyss in *The Land of Ulro*, Carcanet 1981, pp. 168-172.

³⁴ Bonhoeffer goes on to declare that God went on to judge and reconcile humanity through Christ's death and resurrection.

³⁵ D. Bonhoeffer, *Ethics*..., p. 400.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ R. Wüstenberg, 'Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer's Tegel Theology', in: John de Gruchy, ed., *Bonhoeffer for a New Day. Theology in a Time of Transition*, Eerdmans 1997, p. 70.

concludes, 'Bonhoeffer describes the task of the church today in words that are easy to follow: the church must "tell men of every calling what it means to live in Christ, to exist for others"'³⁸.

God in Time: The Dialogical Character of Providence

Whereas Barth countered liberal theology's anthropocentrism by declaring that God is 'totally-other' and 'free-from-us', Bonhoeffer argued in *Akt und Sein* that the God of the covenant freely 'chose to be bound to historical human beings ... God is free not from human beings but for them. Christ is the word of God's freedom. God is present, that is, not in eternal non-objectivity but ... "haveable", graspable, in the Word within the church"³⁹. He went on in *Creation and Fall* to interpret the image of God socially, as a relationship between human persons that mirrors the relationship between divine persons in the Trinity, leading to the claim that 'freedom is a relation between two persons. Being free means "being-free-for-the-other"'⁴⁰. In this way Bonhoeffer struck a double blow, first for genuine this-worldly transcendence, and then for human freedom defined positively as being-for-others⁴¹. His assertion that God entered history in the person of Jesus Christ is clearly tied to his view of this-worldly transcendence, and his insistence that following Christ entails a call to a life of freedom and responsibility.

In *Letters and Papers from Prison*, "the world come of age" is paradoxically linked with a sense of Providence, in that the Lord of history summons human beings into partnership to fulfill his will in shaping the world⁴². De Gruchy, who called this Bonhoeffer's 'dialogical character of providence ... that speaks intelligibly to those who have "come of age"'⁴³, holds that by combining belief in providence with human freedom and responsibility, Bonhoeffer avoids both 'passive fatalism' and an all-inclusive view of sovereignty that attributes every event to God's prescriptive will. The Lord of history, who is free to work when and how he chooses, invites human beings to participate in making history. As De Gruchy summarizes: 'Man is set free by God to make history *etsi deus not daretur* (i.e., as if God were not involved). There is no guarantee of success; it is rather a calling to accountability and deputyship'⁴⁴. This matches Bonhoeffer's own experience of providence and God's guiding hand, expressed in his moving declaration:

³⁸ Ibidem, p. 71.

³⁹ D. Bonhoeffer, *Act and Being: Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2*, Fortress Press 1996, pp. 90-91

⁴⁰ D. Bonhoeffer, *Creation and Fall: Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 3*, Fortress Press, p. 63; cf. Clifford Green: '... being-free-for-the-other-in-love images God's loving freedom for humanity' C.J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, Eerdmans 1999, p. 117. Bonhoeffer developed these concepts more fully in *Ethics* and *Letters and Papers from Prison*; see footnotes 17 and 30. There was a missing space - between 'for' and 'the'.

⁴¹ As opposed to a purely libertarian definition of freedom.

⁴² Ch. G. Clarke, *Hope and the Ethics of Formation: Moltmann as an Interpreter of Bonhoeffer. Sciences Religieuses/Studies in Religion* 12, no. 4 (Fall 1983), p. 453.

⁴³ J. de Gruchy, *Bonhoeffer and South Africa: Theology in Dialogue*, Eerdmans 1984, p. 60.

⁴⁴ Ibidem, p. 62. Note that the risk here is taken by human beings, not by God as in open theism.

It may be that the day of final judgment will dawn tomorrow; in that case, we shall gladly stop working for a better future. But not before⁴⁵.

God in Time: Theodicy and the Crucified God

In 1931 Bonhoeffer declared that while God has overcome 'death and evil and sin', this is presently visible only by faith⁴⁶. However, 'at the end of everything' God will make it visible to all 'by an act of his power'⁴⁷. Rather than explaining evil, Bonhoeffer proclaims God's eschatological victory over sin and suffering. He then turns the theodicy problem on its head, arguing that the issue is not how we are to justify God, but how God justifies the world. His answer can only be 'in Christ', the Lord who is 'in the world'.

Our thinking in terms of theodicy tries to justify God in the world. But for Christian thinking God justifies the world, and that has been done in Christ. Thus only through Christ do we see the Creator and the preserver and the Lord of the World *and in the world*. Only through Christ do we see the World in God's hands⁴⁸.

In *Ethics* Bonhoeffer defended the rights of the individual against Nazi aberrations, which subordinated the individual to the good of the nation. Arguing that God 'stands up for these rights', often through 'life itself'⁴⁹, he declared that 'the problem of a theodicy that is implied here cannot be solved until later'⁵⁰. Nevertheless, he did define the question; although natural life eventually prevails, what may work out in the long run for the community provides little comfort and less benefit to the individual whose life is forfeit in the short run⁵¹. In 'After Ten Years', Bonhoeffer once again declined to produce a theodicy, choosing instead to look to Christ, who calls Christians to 'act responsibly ... like free men', and thus display true sympathy for those who suffer⁵². He writes:

It is infinitely easier to suffer in obedience to a human command than to accept suffering as *free, responsible men*. It is infinitely easier to suffer with others than to suffer *alone*. It is infinitely easier to suffer as public heroes than to suffer *apart* and in *ignominy*. It is infinitely easier to suffer *physical death* than to endure *spiritual suffering*. Christ suffered as a free man alone, apart and in ignominy, in body and spirit, and since that day many Christians have suffered with him⁵³.

⁴⁵ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*..., pp. 15-16.

⁴⁶ D. Bonhoeffer, *The Theology of Crisis and its Attitude Toward Philosophy and Science*, in: John de Gruchy, *Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ*, London, San Francisco 1988, pp. 85-97.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 96-97.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁹ D. Bonhoeffer, *Ethics*..., p. 184.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 185.

⁵¹ *Ibidem*, p. 184.

⁵² D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*..., pp. 144-145.

⁵³ *Ibidem*, p. 145.

Here human suffering is related to the suffering of Christ, which is both extraordinary and exemplary. Against the backdrop of Bonhoeffer's theology, this makes suffering as free, responsible human beings, who act for the good of others in vicarious representative action, the general pattern for those who would follow Christ into the world. This leads in the prison letters to a consideration of the 'suffering God'.

Man's religiosity makes him look in his distress to the power of God in the world; he uses God as a *Deus ex machina*. The Bible however directs him to the powerlessness and suffering of God: only a suffering God can help. To this extent we may say that the process we have described by which the world came of age was an abandonment of a false conception of God, and a clearing of the decks for the God of Bible, who conquers power and space in the world by his weakness. This must be the start of our worldly interpretation⁵⁴.

God here is revealed not in power but in weakness. Yet God's 'weakness' is neither passive nor helpless. Christ willingly suffered and bore our suffering in free responsibility and vicarious representative action [*Stellvertretung*]. By allowing himself to be 'pushed out of the world onto the cross', Christ became again the center of history, who reconciled humans beings to each other, to creation, and to God.

Conclusions

In order to bring to a focus these reflections on the question of God and time (and related theological issues), we might be tempted to ask Bonhoeffer to explain *when God is* in relation to the temporal universe in which we live. If so, we are likely to be disappointed. Just as Bonhoeffer's biblical ontology drives him to ask the question, 'Who is Jesus Christ?', rather than to explore metaphysical questions concerning the 'how' of the incarnation or proposed explanations of the hypostatical union, neither does Bonhoeffer speculate over the being and existence of God outside of time. What matters is that he has entered history in the person of Jesus Christ.

Bonhoeffer's understanding of the dynamic, dramatic nature of God's presence and self-revelation in Christ is clearly at odds with those views that locate God firmly outside of time in his eternal 'Now'⁵⁵. Similarly, philosophical approaches to the being or nature of God, which craft elaborate definitions of God's attributes that draw heavily on metaphysics rather than on the Christ-event, are quite foreign to Bonhoeffer's anti-metaphysical stance. His account of the 'suffering God' runs sharply counter to the claim that God cannot change in his actions or his relationship to the world.

Bonhoeffer reads Scripture as a testimony of God's dynamic presence and redeeming activity in this world, and specifically to his relationships with human beings who are called to freedom and responsibility. Though he himself might consider this an unwarranted and unnecessary foray into 'metaphysics', his view appears compatible with the claim that God must in some sense exist in time⁵⁶, or as Bonhoeffer might put it, that he is present 'now and here'.

⁵⁴ Ibidem, p. 122.

⁵⁵ I.e., with 'theory B' views of time.

⁵⁶ I.e., with a 'theory A' view of time.

In related subjects, Bonhoeffer deftly avoided the twin dangers of a (neo)orthodox *salto mortale*⁵⁷ that rejects or abandons the world come of age, and liberal reductionism that capitulates to it while gratefully accepting the temporary concessions granted to religion and the church by the world of science and machines. He combined Dilthey's 'theology of life' with Barth's critique of religion and Luther's *theologia crucis* to produce a theology that still instructs and challenges today. His theological method remains relevant, for it is not bound to a particular historical understanding of the world, whether pre-modern, modern, or post-modern. Instead, it critiques them all through the concrete, historical revelation of God in Jesus Christ.

Bonhoeffer's Christological approach to theodicy, together with his reflections on Christ's suffering, provide a necessary corrective to theologies of glory and power. A God who does not suffer, a Christ who did not go to the cross, would indeed be of no help. But does the famous claim that 'only a suffering God can help' imply that Christ can help only by suffering? As Bonhoeffer himself indicated, there is more to be said about theodicy. We are within our rights to suspect the same might be said of providence and freedom, as well as of God and time. But this is certainly, as Bonhoeffer wrote, a good 'start of our worldly interpretation', which understands Christ to be the Lord of the whole world, not just the Church. It seems justified to extend this claim to affirm that Christ is also Lord of the 'now and here', and not just of eternity.

Perhaps, as my doctoral supervisor Stephen Williams once remarked, if Christ is the Lord of all creation, he can be the Lord of a (humbled) metaphysics as well. If so, it will certainly be a different metaphysics that that criticized by Bonhoeffer, i.e. the metaphysics of *deus ex machina* and the 'stop-gap God'. For those of us who deal primarily with biblical exegesis and/or dogmatic theology, Bonhoeffer's work challenges us to invest the considerable effort required to understand and critique both our own metaphysical presuppositions, as well as those held by our forbearers, to whose work we are all indebted. Once stated, exegetical solutions and dogmatic formulations have a propensity to outlive their philosophical context and roots.

In summary, theology then would do well to understand and critique its own philosophical and metaphysical assumptions in the light of God's revelation. This should lead to a hearty, biblical, Christ-centered view of who God is and what he does, specifically in relation to our world, to his people and to time as we know it. This will provide in turn a robust starting point to engage in, enjoy, and learn from an interdisciplinary dialogue regarding God and time, that involves biblical and theological studies, philosophy, and the natural and social sciences. The extent to which our discoveries and conclusions move from the realm of what C.S. Lewis affectionately called 'pipe and beer questions' into a humbled metaphysics remains to be seen.

⁵⁷ I.e. back to a pre-modern worldview.

Bóg i czas u Bonhoeffera

Streszczenie

Bonhoeffer zajął się pytaniem dotyczącym Boga i czasu bezpośrednio w *Akt und Sein*. Jak argumentuje Scharleman, celem tego dzieła jest zastąpienie ontologicznej ontologii Heideggera opisanej w *Being and Time* (*Byt i czas*) teologiczną ontologią, która interpretuje *kerygmę* (*mowa o gemeente*) jako odkrywanie istoty bytu, co bezpośrednio implikuje 'bycie-w-Chryście'. Naśladując Pawła, Bonhoeffer uważał, że ci którzy umarli w Chryście teraz żyją 'nie w kierunku, ale w przeciwieństwie do nie-bytu'.

Pogląd Bonhoeffera na dzieło *God and Time* (*Bóg i czas*) miało wpływ na inne zagadnienia jego teologii. Podczas gdy Barth uważał, że Bóg w swej istocie jest 'wolny-od-nas', Bonhoeffer deklarował, że Bóg 'z własnej woli wybrał związanie z historycznym człowiekiem... Bóg jest wolny nie od ludzi ale dla nich'. W tym wszystkim Bonhoeffer opierał swoją teologię na Chryście; Bóg wkroczył w historię w osobie Jezusa Chrystusa. Postrzegał on Słowo Boże jako świadectwo Bożej dynamicznej obecności i zbawczego działania w świecie.

Wraz z rozwojem swojej myśli, Bonhoeffer zaczął postrzegać Chrystusa, który jest 'Bogiem-dla-nas' jako 'człowieka-dla-innych'. Stąd poszedł w swym myśleniu ponad *Akt und Sein* i twierdził, że nowy byt w Chryście jest bytem-dla-innych. Zgodnie z tym kościół staje się 'kościółem-dla-innych', a chrześcijanie są powołani do życia w wolności i odpowiedzialności. Naśladowcy Chrystusa są powołani do życia dla innych ludzi, w solidarności z nimi, tak aby rzeczywistość Chrystusa była doświadczana nie tylko w kościele poprzez głoszenie Słowa czy sakramenty, ale także w świecie poprzez odpowiedzialne działanie. Skoro Bóg wkroczył w ludzką historię (czasu i przestrzeni) w Chryście, tam również muszą być jego naśladowcy; ta własność świecka transcendencja ma prowadzić do świeckiego chrześcijaństwa. Ludzka wolność stanowi więc integralny aspekt tego co De Gruchy nazywa 'dialogicznym charakterem opatrności' w koncepcji Bonhoeffera; Bóg, który ma nieograniczoną wolność by działać kiedy i jak chce zaprasza człowieka do udziału w tworzeniu historii.

Jeśli chodzi o teodyceę, Bonhoeffer zaczyna od ogłoszenia eschatologicznego zwycięstwa Boga i rozwija swoją myśl podkreślając, że nie jest istotne jak ludzie mogą usprawiedliwić Boga, ale to jak Bóg usprawiedliwia świat (jego odpowiedź brzmi 'w Chryście'). Chrystus cierpiał za nas i z własnej woli wziął na siebie nasze cierpienie, czyniąc niniejszym *stellvertretung* (własnowolne reprezentatywne cierpienie) wzorem dla swoich naśladowców. 'Cierpienie Boga' zbliżyło się do nas najbardziej kiedy pozwolił być przybity do krzyża, tak aby to właśnie krzyż na nowo stał się centrum historii, a poprzez to ludzie pojednani ze sobą na wzajem, stworzeniem i Bogiem.

ANDREAS HAHN

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

TIME AS SALVATION HISTORY. A COMPARISON OF THE CONCEPTS OF KARL RAHNER AND ARNOLD A. VAN RULER

1. Introduction

If time is to be discussed theologically, then approaches which understand time as qualified by certain acts of God in human history, in other words as salvation history, offer themselves for consideration. It is in this area that this article intends to make its contribution¹.

It was Oscar Cullmann who – although his primary interest is not in a theological discussion of time – expressly connected the time concept with a concept of salvation history². His theology has been made known in Poland through the habilitation thesis of Krzysztof Gózdź, professor in Lublin³. Cullmann's christocentric salvation history is probably the Protestant approach which comes closest to the present-day Catholic understanding of the concept. This is due also to the influence his theology had on the 2nd Vatican Council, which officially introduced a concept of salvation history into the Catholic Church⁴.

In the Council's dogmatic constitution on God's revelation (*Dei Verbum*) the salvation-historical approach is most clearly visible. Here we observe also the contribution of one of the most influential Catholic theologians of the 20th century, namely Karl Rahner. His approach can be said to serve as an important pattern for Catholic salvation-historical thinking until today⁵.

¹ Translations of German and Dutch texts in this essay are mine unless indicated otherwise.

² See O. Cullmann, *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1948, pp. 55ff.; K.-H. Schlaudraff, „Heil als Geschichte“? *Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 29, Tübingen 1988, pp. 54ff.

³ K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.

⁴ See ibidem, p. 205. The Protestant scholar Cullmann was invited to the Council as an observer, and his works on salvation history were being read by theologians and council fathers.

⁵ Rahner's thinking has strongly influenced the salvation-historical approach in the standard Catholic dogmatic work *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. In this work the approach is introduced by Adolf Darlap, who cooperated with Rahner very closely, so that it is possible

Also in evangelicalism, a concept of salvation history as a basis for doing theology has generally been favored in distinction from existentialist theologies like Bultmann's, or actualist neo-orthodox theologies like the early Barth's⁶. However, regarding the inner structure of salvation history, there is a large spectrum of possible concepts. It seems worthwhile to present two views which find themselves at quite opposite poles of this spectrum.

In this article, I have chosen Rahner together with a Dutch theologian, Arnold A. van Ruler, who is as yet scarcely known in Poland, but seems to be gaining attention in Protestant theology lately⁷. A comparison of both may cause additional interest in the work of van Ruler as a Reformed theologian. It may also show how such different constructs of salvation history depend on decisions in fundamental theology which generally lie at the bottom of theological differences between Protestantism and Catholicism.

2. Karl Rahner's salvation-historical approach

2.1. Salvation history as part of human history

In Rahner's approach the concept of salvation history is theologically constituted by human existence and God's grace⁸. Human existence is indissolubly placed into history with its contingency, while at the same time humans are searching for the wholeness of their existence, which Rahner calls salvation. God provides for man the freedom which opens his existence despite his past decisions for the possibility of this salvation which can through grace be realized in history.

God has always been at work in human beings, giving them His self-revelation as belonging to their human constitution as such, even if this revelation is not consciously grasped⁹. Therefore salvation history is not limited to the biblical history since Abraham or to the people of Israel. Its chronological extent equals that of the whole human history from its very beginning, which, as Rahner accepts, dates some hundreds of thousands of years in the past¹⁰.

to speak of an interdependence of Darlap's contribution and Rahner's work. Darlap adapted an article of Rahner on the OT as a salvation historical period (pp.147-153 in MySal), whereas Rahner's exposé on salvation history in his „Grundkurs des Glaubens“ adapts much from Darlap. See A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis* vol.1: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, p. 147 footnote 125; and K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1984, p. 144.

⁶ See e.g. the statement of Helge Stadelmann: *Whoever wants to do theology in an evangelical sense, will find a large field of activity in reflecting on the meaning and nature of salvation history*” H. Stadelmann, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, Wuppertal 1985, p. 132; also E. Lubahn, *Heilsgeschichtliche Theologie und Verkündigung*, 2nd edition, Stuttgart 1989, pp.17ff.

⁷ See e.g. the dissertation of A. J. Janssen, *Kingdom, Office and the Church: A Study of A.A. van Ruler's Doctrine of Ecclesiastical Office*, Eerdmans 2006: see the review of Christo Lombard on the back of the cover.

⁸ See K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens...*, pp. 145ff.

⁹ Ibidem, pp. 149f, 156f.

¹⁰ Rahner accepts the concept of evolution from the nature sciences and integrates it into his christology as well as into his theology of history, see footnotes 27 and 28.

However, there are qualitative differences in the progress of this salvation history. Rahner distinguishes in pre-Christian times a general transcendental and a special categorical salvation history¹¹. All human history is salvation history in the transcendental sense, because man is ontologically always already in a relation to the purpose of his existence, even without being consciously aware of this. The distinguishing feature of special salvation history is the explanative Word of God which interprets elements of general history and shows their salvific quality, making it an element of conscious awareness. Through this interpretative Word God makes salvation history categorical, which means in Rahner's terminology that God's salvation-historical acts take place immanently, in history, and can also be recognized in history by humans as God's acts, they manifest themselves *quoad nos* as God's acts. Without the interpretative Word the salvific quality of the respective historical events – though they be part of God's salvific activity – would not be recognizable to the human community. Therefore Rahner can speak about a general salvation and revelation history during the whole human history, and about a special salvation history, constituted through the official interpretation of history through God's Word in the time of the Old Testament. The climax of salvation history is, however, reached only in the self-revelation of God in Christ. To the understanding of the position of Christ which explains also the position of the Church in Rahner's salvation-historical approach we turn next.

2.2. Salvation History as christocentric and ecclesiocentric

In spite of the distinction between a general and a special history of salvation in pre-Christian times, the incarnation of Christ is for Rahner the one true *caesura* in salvation history¹². *The new and eternal covenant in Jesus Christ is the fulfilment and the end of all salvation history...* because in Christ the question of salvation for man is once and for all decided from God's side¹³. This makes the incarnation also the interpretative standard for all previous salvation history. A theological interpretation and delimitation of OT salvation history which would be valid for us was therefore not possible before Christ.¹⁴

This perspective of Rahner receives a deeper explanation in the more detailed contribution of Adolf Darlap concerning salvation history, which Rahner refers to in his *Grundkurs des Glaubens*¹⁵:

¹¹ See K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens...*, pp. 157ff. The meaning of the concept „categorical“ as distinguished from „transcendental“ in Rahner's terminology may be explained as follows: *Transcendental means that which is given together with the being itself (a priori, originally, necessarily, from the inside, always already there, from the beginning, and not afterwards and only de facto); it shows itself implicitly, not concretely, it is not reflected upon, not thematic, it is not known, but you are aware of it. Categorical denotes that which encounters you from the outside, a posteriori, in space and time; it is explicit, concrete, reflected upon, thematic, and known.* B.-J. Hilberath, *Karl Rahner: Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, p. 116.

¹² See A. Darlap, pp. . (pp. 147–153 in Darlap's presentation are taken directly from Rahner, see above footnote 5).

¹³ Ibidem, p. 152.

¹⁴ See K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens...*, p. 170.

¹⁵ See footnote 5.

The purpose and at the same time the source of salvation history is God's definitive Yes to humanity in the incarnation of Christ. Earlier periods of this history are to be understood as preparatory phases which must not to be detached from salvation history as a whole, they can not be considered separately. For in themselves they do not constitute a revelatory event of the same kind as the coming of Christ. Why is that so?

Salvation history is the history of one single revelation, namely the revelation of God in Christ. Revelation as a whole therefore does not consist of a series of singular revelatory acts, which would formally realize the same concept of revelation in each case anew, and distinguish themselves from each other only in their content¹⁶. Salvation history is not to be conceived of as a reality which has one and the same shape and structure at every point of time. Rather, its various periods and acts are processes and partial moments of one singular event which is completed only at its very end¹⁷.

With the incarnation of the *logos* this end, or rather the insuperable culmination, of the salvation-historical development has been reached. For the incarnation is the hypostatic union of man and God in Christ which can never again be undone. It is the reality of the self-revealing God Himself, and at the same time the irrevocable revelation of the general salvific will of God¹⁸.

The previous forms of salvation history are deficient compared with the fullness of this history which is Christ¹⁹. They belong to salvation history only because they are directed towards Christ. The fact that they are directed towards Christ becomes completely manifest only with His appearance. Accordingly only then does the salvation-historical quality of pre-Christian historical acts become recognizable. The self-revelation of God in Christ, however, is infallibly conscious of itself and does not need additional verification besides the statement of Christ about Himself²⁰.

In this view of salvation history, the Church – as the mystical continuation of the incarnation – becomes an “eschatological entity”²¹. This now is again Rahner's own formulation. What does he mean by this term?

Before Christ's coming, the acts of God in history could still be revoked or undone. The positive outcome – Rahner calls it an outcome “in grace” – of God's conversation with humankind was not yet finally decided. Only in Christ and the Church do God's historical acts acquire a definitive and final character as an affirmation of grace towards the world. Only Christ and the Church are *the definitive presence of God's grace in the world, the eschatological event of mercy, the end of history*²². Because pre-Christian salvation history did not yet have this eschatological character, there is a difference between Judaism and the Church concerning their recognition of God's revelation. Only the Church is infallible, the Synagogue could defect from God, it could *make the No towards God and His Christ its own official 'truth' and in doing so abolish itself as*

¹⁶ See A. Darlap, pp. 91f.

¹⁷ Ibidem, p. 94.

¹⁸ See ibidem, pp. 66; 102.

¹⁹ See ibidem, p. 106.

²⁰ See ibidem, p. 125.

²¹ See K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Quaestiones disputatae 1, Freiburg 1958, p. 50.

²² Ibidem, p. 49.

*God's establishment for the future*²³. Only after Christ – this is: in the Church – do we see an infallible teaching office which can recognize with certainty also those historical acts of God which took place in pre-Christian times.

Obviously, such a view of the pre-Christian salvation history leads to the question of the position of the Old Testament in this approach.

2.3. The place of the OT and Israel in salvation history

The “plus” of the OT salvation history over against the pre-Biblical salvation history – as was already mentioned – rests on the conviction that God in OT times gave His explanative Word concerning this history, and in doing so He made this history recognizable as *salvation* history, thereby enabling a reflexive knowledge of it. But – as we have seen – because OT salvation history is salvation history only insofar as it is directed towards Christ, it can not be recognized as such with full certainty until the self-revelation of God in Christ actually has happened. In effect the Church becomes the entity which can properly recognize God's acts in past history.

This bears certain consequences not only for OT hermeneutics (which are to be designed strictly christologically and with an ecclesial purpose – the OT is a book of the Church), but also for the quality of the recognition of revelation and therefore of theological knowledge in OT times. An example may suffice:

When Rahner discusses the inspiration of the OT systematically, he does this in an annex to the discussion of NT inspiration, and he applies the results of the NT discussion rather directly to the OT. His systematic explanation of NT inspiration is an ecclesiocentric explanation:

... by the fact that God wills and creates the Apostolic Church ... and thereby so wills and creates her constitutive elements ... God wills and creates the Scriptures in such a way as to become through his inspiration their originator, their author. ... the inspiration of Holy Scripture is nothing else than God's founding of the Church, inasmuch as this applies to precisely that constitutive element of the Apostolic Church which is the Bible²⁴.

The explanation of the OT inspiration follows the same ecclesial lines:

... To the extent that God produces for the Church the Old Testament as the authentic crystallization of her prehistory and of her experience with God and his dealings with men in that prehistory, God inspires Scripture and makes it his own as its author ... as an element in God's formally predefining production of the Church these Scriptures are inspired²⁵.

The OT is therefore directed towards the Church also regarding its inspiration. A recognition of this inspiration in Judaism may then be seen as deficient, because before the arrival of Christ an unflinching recognition of God's salvation historical acts

²³ Ibidem, p. 59; See also *ibid.*, p. 54 footnote 28.

²⁴ Ibidem, p. 58; english text from K. Rahner, *Inspiration in the Bible*, transl. Henkey Ch.H., New York 1961, pp. 52f.

²⁵ K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*..., pp. 61f.

was not yet possible. The proper recognition not only of NT, but also of OT inspiration and canon belongs in this salvation-historical model to the Church alone²⁶. When it comes to the recognition of God's revelation in history, the Church as an eschatological entity has an epistemological superiority over against previous periods of salvation history, also over against the OT time and its representants, the Jews.

2.4. Salvation history as a continuum

In Rahner's approach, salvation history is seen as strictly continuous, without breaks or interruptions. This continuity is first of all a result of the view of God's self-revelation as one event culminating in Christ, from which the particular phases can not be detached. If salvation history is one event which progresses dynamically towards Christ, then it seems evident that interruptions of this process are not thinkable. Otherwise the unity of God's revelation in Christ would be dissolved. Also the previous and in themselves deficient acts of salvation history would be disconnected from Christ in such a way that one might question whether their salvation-historical quality would still be recognizable.

A second reason for a strictly continuous view of salvation history can be seen in Rahner's integration of the concept of evolution with its enormous chronological extension of human history into his theology of history and his christology. For Rahner

the whole biblical time from Abraham to Christ shrinks to a short instant in the rising of the Christ event, and we have the right and the duty – as far as we are Christians – ... to view it as the final moment before the Christ event and in unity with this event²⁷.

Christologically, the whole history of creation from its beginning to the Christ event is a history of the self-transcendence of creation in cooperation with God until it reaches its culmination in Christ²⁸. Also here, because of the evolutionary character of this process, interruptions seem unexplainable.

2.5. Evaluation

Rahner has (in partial cooperation with Darlap) developed a full-blown concept of salvation history. It is based on the incarnation as a fundamental theological datum and can explain salvation history as extending over the whole of human history. His

²⁶ It may be remarked that this is for Rahner also a theological justification for including the deuterocanonical writings, which the Jews rejected, into the Christian OT canon, see *Über die Schriftinspiration...*, p. 61 footnote 33.

²⁷ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens...*, p. 169. See also L. Hauser, *Logik der Theologischen Erkenntnislehre: Eine formale und transzendentaltheologische Systematik in Auseinandersetzung mit Matthias Joseph Scheeben und Karl Rahner auf dem Hintergrund der mengentheoretischen Wissenschaftstheorie*, Altenberge 1996, pp. 571ff.

²⁸ See K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1964, pp. 183–221; also B. Weissmahr, *Selbstüberbietung und die Evolution des Kosmos auf Christus hin*, in *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Quaestiones disputatae 213, Freiburg/Basel/Wien 2005, pp. 143–177.

approach is christocentric and therefore also ecclesiocentric, and it sees salvation history as a strict continuum. This strict continuity of salvation history seems to be open to criticism. Cullmann, for example, whose approach is also strictly christocentric, sees salvation history as characterized by interruptions, because God chooses only certain historical events for performing His salvific deeds and others not²⁹.

However, a more important aspect of Rahner's approach is that it ascribes the ability of complete and unfailing recognition of God's salvation-historical acts to the Church alone. Jewish theological knowledge is depreciated, which becomes especially obvious in Rahner's explanation of OT inspiration. This feature of his approach has been criticized also by various Catholic authors,³⁰ and indeed this depreciation of Judaism and its recognition of revelation seems to be highly problematic after the redefinition of the relationship of the Church to Judaism as formulated by the 2nd Vatican council. The following points which result out of the declaration on non-Christian religions *Nostra aetate* strongly question Rahner's salvation-historical considerations which result in a location of the valid recognition of revelation in the Church alone³¹:

- The Jews are still loved by God, whose gifts and calling are not recinded, so the Jews did not cease to be the people of God.
- The Church waits together with the Jews for the final redemption of the world, therefore the Church can no longer be seen as the sole „eschatological entity“.
- The remaining salvation-historical advantages of Israel according to Rom 9:4-5 (and therefore also Rom 3:2) are acknowledged. The revelation of the OT salvation history remains therefore entrusted to the Jews. This is in line with the statement of *Nostra Aetate* that the church received from the Jews the Old Testament revelation³².

In the light of these statements, the question may be asked whether Rahner's approach would not require a revision. A comparison with an opposing view may provide the appropriate stimulus.

3. Arnold A. van Ruler

Because van Ruler is scarcely known in Poland, a few biographical notes seem in order³³. Arnold A. van Ruler (1908-1970) was a Dutch reformed pastor and theologian.

²⁹ See O. Cullmann, *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, pp. 135ff.

³⁰ See e.g. C. Dohmen and M. Oeming *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie*, *Quaestiones disputatae* 137, Freiburg/Basel/Wien 1992, p. 46; P. Brandt, *Endgestalten des Kanons: Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, *Bonner Biblische Beiträge* 131, Berlin/Wien 2001, p.410; P. Grelot, *Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration*, transl. Lubinsky A., in *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum*, Festschrift für Karl Rahner, Freiburg/Basel/Wien 1984, p. 576.

³¹ See DH 4198, and also the explanation of the declaration in F. Mußner, *Traktat über die Juden*, Munich: Kösel 1979, pp. 338ff.

³² See DH 4198: *Quare nequit Ecclesia oblivisci se per populum illum, quocum Deus ex ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus inire dignatus est, revelationem Veteris Testamenti accepisse ...*

³³ See A. J. Janssen, *ibidem*, pp. 24ff.

After his promotion under Th. L. Haitjema in 1947 he became professor for biblical theology, Dutch church history and missiology in Utrecht, Netherlands, and in 1952 for dogmatics, ethics and history of the *Nederlands Hervormde Kerk*. Being first attracted to the theology of Karl Barth, he took an ever more critical stance towards him, especially towards the “christomonism” of Barthian theology. He was recently called *the most sparkling and original theologian in Dutch protestantism after World War II*³⁴.

Van Ruler's approach is not a full-blown theology of history as we may find in Rahner. He does, for example, not directly address the question of a salvation history in pre-Biblical times and the possibility of salvation-historical acts in extra-biblical religions. His approach is more sketchy and has not created a theological school of its own. Some aspects of his theological thinking, however, can be seen as a challenge to the christocentric as well as ecclesiocentric view of Rahner. It is an attempt to formulate an alternative to what van Ruler sees as an improper over-emphasis on Christology in fundamental theology, an imbalance which he observes not only in Catholic theological thinking. According to van Ruler, theology should rather be construed on a trinitarian than on a purely christological basis – this means with a proper consideration of the Spirit and His distinctiveness from Christ.

In the following section, certain characteristics of van Ruler's thinking in the area of salvation history will be outlined.

3.1. The kingdom of God as the eschatological foundation of salvation history

Also for van Ruler history is qualified by the revelatory acts and promises of God³⁵, therefore it is proper to call his approach “salvation-historical”. The margin which surrounds history is for van Ruler the kingdom of God. It is *nothing else but the penetration of God into the reality of the world and of history*³⁶. It is transcendent, because it is eschatological, and the Spirit of God comes towards us from the future, from out of the eschatological kingdom, encounters our reality and the world, and creates history. This means that no tendencies or inner qualities of the present reality lead in themselves towards the kingdom – in this respect it remains the sole work of God. The content of the kingdom is nothing else than created reality redeemed, i.e. separated from its negative elements and fulfilled in its potentiality. Salvation history is therefore the result of the penetration of God's saving and sanctifying Spirit out

³⁴ L. J. van der Brom, A.A. van Ruler, *Theoloog van de aardse werkelijkheid*, in *Vier eeuwen theologie in Utrecht. Bijdragen tot de geschiedenis van de theologische faculteit aan de Universiteit Utrecht*, Zoetermeer 2001, p. 277; quoted in C. Legemaate, *Brandend Herfstbos in de Zon: De visie van A.A. van Ruler op het Oude Testament*, seminar paper, University of Apeldoorn 2002, p.2, Internet: <http://www.geocities.com/coenlegemaate/vanruler.doc>, (16.03.2007).

³⁵ See A. A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, Beiträge zur evangelischen Theologie 23, Munich 1955, p. 22.

³⁶ See A. A. van Ruler, *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, in *Verwachting en voltooiing: een bundel theologische opstellen en voordrachten*, Nijkerk 1978, p.35. Compare also A. J. Janssen, *Kingdom, Office and Church*, pp.47ff; and Hodnett G., A.A. van Ruler's *Doctrine of the Messianic Intermezzo, and its Implications for Understanding the Old Testament*, Internet: http://www.althausis.net/theology/Messianic_Intermezzo/Messianic_Intermezzo.html (16.03.2007).

of the eschaton into the world, and the kingdom is the eschatological subsumation, preservation and completion of this salvation history.

For van Ruler, the revelation of the kingdom in history takes place in various forms or *gestalten*: ... in the Messiah and the Pneuma, in the gospel and the law, in the OT and the NT, in the Bible and the Church, in the sacrament and in the christianized culture³⁷. All these different appearances in salvation history have a historical and relative character, this means: they do not rise for their own sake, but they are means towards a goal. This goal of salvation history is the realization of the kingdom of God on earth. So van Ruler does not construe salvation history from its center, Christ, but from its goal – the kingdom. The incarnation is an instrument in the realization of the kingdom; van Ruler can see the appearance of Christ and His work as a “messianic intermezzo”, an emergency measure with which God has waited as long as possible³⁸.

The following lines of reflection show several applications of this theological thinking in the context of the perception of salvation history.

3.2. The place of the OT and Israel in salvation history

For van Ruler the OT has an advantage over against the NT: it is concerned with the earthly kingdom of the Messiah, with God's lordship over the world, which appears in the NT only spiritually.³⁹ God's kingdom is exemplified first in Israel, and the nations which are reached by the mission of the Church also become Israel in a pneumatic sense: they are christianized, which means their societies are penetrated by the lordship of God. Therefore the result of missions is not only the Church as *corpus Christi*, but also society as *corpus Christianum*, which corresponds to OT Israel. Exactly at this place the OT is of meaning for the Church without being interpreted christologically. A strictly christological interpretation of the OT tends to miss this important application.

For van Ruler, Christ is *not* the last goal of God's ways with Israel, as Barth once formulated⁴⁰. It is not that in choosing Israel, God is interested in sending Christ. Rather, in sending Christ God is interested in Israel. And in choosing Israel God is interested in all the peoples of the earth, and in the salvation brought by Christ God envisions all created reality as such. Having dissolved the strictly christological orientation of the OT, Israel becomes an independent entity in the realization of God's kingdom in salvation history.

3.3. The place and function of Christ in salvation history

Whereas the OT unfolds a reality which surpasses and encompasses the NT, namely the kingdom of God, in the NT we find the resolution of a decisive problem in the implementation of this kingdom: the guilt question is resolved by Christ. This consideration

³⁷ van A.A. Ruler, *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, p. 35.

³⁸ See idem, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, p. 65.

³⁹ See ibidem, pp. 31f.

⁴⁰ See ibidem, p. 34.

places Christ and the totality of His work into the larger horizon of the kingdom of God. If, as already mentioned, the Old Testament's main theme is the kingdom of God on earth, then consequently Christ and the NT are seen here as appearing in a larger context, which was already unfolded by the OT. Therefore van Ruler can formulate a provoking question: *Or is there only one canon in the sense that the OT is canon and the NT is but an explanatory vocabulary, added at the end?*⁴¹

Of course, van Ruler is aware that the NT also contains an advantage over against the OT. The deed of God in Christ constitutes an unprecedented "intensifying" of God's activity in history, which leads to the resolution of the guilt problem and makes the kingdom of God finally take constant hold in this world. The salvation-historical meaning of the incarnation therefore is for van Ruler not on the same level as that of the previous acts of God in the OT history. Christ is for him not just an element in the tradition of "eternal Israel"⁴². Rather, there are a number of incongruencies compared with OT salvation history: In Christ God does not "only" encounter humans, He Himself becomes a human, thereby leading His own case towards completion. God sends His Son and in an analogous manner also the Apostles – a mission the OT does not yet know⁴³. Therefore the NT salvation history is more than just a phase in God's dealings with Israel. In Christ salvation and the kingdom are given over also to non-Jewish nations and consequently the kingdom acquires world-wide dimensions⁴⁴. However, the eschaton has not yet appeared in Christ in its full sense, for if it had, the goal of salvation history – the kingdom – would have to be present in its fully developed form, and the problems of the visible world would have to be resolved. Rather, in Christ the "midpoint of time" has come, not the end⁴⁵. In this view, the church is no „eschatological entity“ as in Rahner's sense; it is rather – together with Israel – on the way to the eschaton, to the kingdom.

The incarnation is to be understood „anselmian“⁴⁶, it is exclusively a reaction to the fall of mankind and has a purely soteriological purpose. *In Jesus Christ no supernature is added to nature, in him only – excusez du peu! – guilt is reconciled and all existence is saved in the countenance of God*⁴⁷. This strictly anselmian understanding of the incarnation dissolves any exclusive theological connection of incarnation and revelation. Here Christ can be understood as the Revealer, but He is not an immediate revelation of God⁴⁸. His revelatory activity is *mediated* – van Ruler speaks of a mediating activ

⁴¹ Ibidem, p. 88.

⁴² Van Ruler is referring here to an idea of Martin Buber, see van A. A. Ruler, *Reformatiorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*. Hilversum/Antwerpen 1965, p. 75.

⁴³ See idem, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, pp. 46f; 49.

⁴⁴ See ibidem, p. 40.

⁴⁵ See ibidem, p. 38.

⁴⁶ Van Ruler names his understanding of the incarnation „anselmiaans,“ see idem, *Reformatiorische opmerkingen*, p.76; idem, *Hoofddinlien van een pneumatologie*, in *Theologisch Werk* 4, Nijkerk 1973, p. 11. He means by this an understanding along the lines of Anselm of Canterbury's „Cur Deus homo“, unfolding a purely soteriological motivation for the incarnation, a thought which is also part of the Reformed tradition.

⁴⁷ Ibidem, p. 64.

⁴⁸ See idem, *Reformatiorische opmerkingen*, p. 76.

ity of the „Word“ regarding revelation („openbaringsmiddelaarschap“)⁴⁹. The relative independence of revelation from the incarnation opens then the way for a direct, immediate revelatory activity of the Holy Spirit.

Here we see one of van Ruler's basic theological motives at work: he intends to approach every aspect of theology, and also salvation history, in a trinitarian manner, this means: with a relative independence of the Holy Spirit as the third person of the Godhead. If, however, revelation is worked through the Holy Spirit in a relative independence of the incarnation, then a revelation to Israel and a sufficient recognition of this revelation in OT times is possible without a need to anchor these processes theologically in the incarnation.

Salvation history itself – the acts of God in history and their recognition – does then not need to be interpreted in the frame of incarnation only. It does not only develop towards the God-man as its necessary goal, and it does not have to wait for the incarnation in order to finally and unfailingly establish the salvation-historical quality of its acts⁵⁰. In this approach, the proper recognition of revelation in OT times is a matter of the people of Israel, and not of the Church. This location of the responsibility for the reception of revelation in pre-Christian times does not, however, diminish the salvific meaning of Christ the God-Man. Van Ruler's concluding question in his work *Die christliche Kirche und das Alte Testament* may summarize the ecclesiological result of this salvation-historical approach:

Does everything end in the Church and does everything – not only Israel, but also history and creation, exist because of the Church? Or is rather the Church only one of many other realizations of the kingdom of God, and does her catholicity not truly consist in this, that she respects, acknowledges and loves all forms of the kingdom, e.g. also the people of Israel?⁵¹

3.4. Continuity of salvation history as the work of the Spirit

As has been indicated, salvation history is the work of God who in the Holy Spirit comes out of the eschaton and penetrates our world. Therefore the characteristics of salvation history must be understood on pneumatological rather than on christological terms. Pneumatology now displays a number of structural differences compared with christology⁵². The Holy Spirit works in humans by way of inhabitation, which needs to be distinguished from incarnation. Revelation strictly christologically understood must constitute one event in Christ which subsumes all preceding and following events. If, however, revelation is considered pneumatologically, this is not the case. There can

⁴⁹ See idem, *De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de Christologie*, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 1961, reprinted in *Theologisch Werk* 1, Nijkerk 1969, p. 162.

⁵⁰ See also idem, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, p. 51 footnote 70.

⁵¹ Ibidem, p. 92.

⁵² See A. A. van Ruler, *Structural Differences Between the Christological and Pneumatological Perspectives*, transl. Bolt J., in *Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics: Essays Toward a Public Theology*, Toronto Studies in Theology 38, Lewiston/Queenston/Lampeter 1989, pp. 27–46. Van Ruler lists in this essay about 11 structural differences. The explanation of the different understanding of revelation is my own inference of what van Ruler unfolds here.

then be different realizations of revelation in history, linked with another because they are the work of the one Spirit, but not so strictly that they form one single event culminating in the incarnation. Every pneumatic revelatory event can then be seen as an event in its own right. The inhabitation of the Spirit does not establish a continuity of being as the incarnation does, rather, the inhabitation is dependent on the reaction of the human, it may be reversible, particular, and historically limited. Van Ruler says about the Spirit: *He jumps – at the same time He holds us fast!*⁵³

3.5. Evaluation

Van Ruler has developed an original and challenging sketch of salvation history which emphasizes often ignored aspects. He strongly opposes any devaluation of the OT and of the people of Israel. Over against a spiritualization of faith which draws back from an active engagement in and for this world he emphasizes the earthly reality which is displayed in the OT. His approach is able to integrate a sufficient recognition of revelation in OT times in a natural way. He also draws attention to the peculiar person and work of the Holy Spirit which can not simply be absorbed into christology.

Of course, his approach has also been criticized. Some of the major criticisms shall be mentioned here:

1) There seems to be more equality between the OT and the NT than van Ruler sees. The OT may be said to hint already at the divinity of the coming Messiah (see e.g. Mal 3:1), it knows about guilt, substitution and forgiveness (see e.g. the prescriptions for offerings in Lev 1-5), and contains a missiological aspect (see e.g. Gen 12:1-3)⁵⁴. At the same time the NT knows the message of the kingdom (e.g. Mk 1:15; 1Cor 15:24-28) and is also interested in ordering life on earth (e.g. Rom 12-14; Phil 4, Col 3:18-25; James). One may ask whether a systematic idea possibly dominates exegesis and biblical theology in van Ruler's approach. We will shortly elaborate what this idea might contain.

2) The eschaton – for van Ruler identical with the kingdom and theocracy – serves as the point of departure for doing theology and as a standard for assessing the meaning of the different *gestalten* of salvation history. However, the eschaton needs to be understood as a reality after eschatological judgement. The question is therefore whether we can today know the eschatological reality of the kingdom well enough to make it the standard for theology. Our own reality and also the OT reality fall under this eschatological judgement, because they are realities in which sin has caused enmity towards God. Van Ruler seems not to give sufficient attention to this problem. Should we not rather conclude that because of the sin problem we don't know apart from Christ what redeeming existence before the countenance of God might be?⁵⁵

⁵³ Idem, *Reformatiorische opmerkingen*, p. 21.

⁵⁴ See D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 2nd Revised and Enlarged Edition, Leicester 1991, pp. 128ff. The remaining critical remarks of Baker seem to me not sufficiently established. When discussing the notion that Christ is an emergency measure he seems to misunderstand van Ruler's point (see Baker, *ibid.*, p. 131), maybe because he consults only van Ruler's *Die christliche Kirche und das Alte Testament*.

⁵⁵ See C. Legemaate, *Brandend Herfstbos in de Zon*, pp. 29f.

3) The status of Christ as Lord for whose glory the believer lives seems to be underemphasized. Does the Christian live in the first place in and for the earthly reality redeemed before the countenance of God, or rather in and for Christ? Calling Christ an emergency measure with which God has waited as long as possible seems not to do justice to the enormity of God's deed in Christ and to the position of Christ as Lord. Of course, it should be kept in mind that van Ruler's intention is to provoke and stimulate – his formulations are therefore not always completely balanced.

4) Christ and the Spirit may be held too strongly apart. After all, the Holy Spirit is the Spirit of Christ, and He will not speak on His own but glorify Christ and proclaim what is Christ's (John 16:13-14). If we do not keep the christological focus which the Western Church formulated in the *filioque*, we may run the danger of ascribing an independence to the Spirit which He Himself does not desire⁵⁶. Having said this, we see what an important fundamental theological issue is touched upon here: the longstanding question of the proper relationship of the Spirit to the other *hypostaseis* in the Trinity.

4. Conclusion

Time can be seen from the perspective of salvation history which is characterized by God's historical actions. We have looked at two quite opposing perspectives regarding the inner structure of salvation history. Both have their strong sides and their shortcomings, and in comparing them we touch upon fundamental theological questions.

For Rahner salvation history covers the whole of human history. It is to be understood as one revelatory event, the unfolding of God's revelation in Christ. Therefore it is a strict continuum which rises towards its culmination in Christ. In this incarnational view pre-Christian forms of salvation history are defective in themselves and can be properly recognized and interpreted only after the coming of Christ. It is especially this feature of his approach that is today disputed even in Catholic theology on the basis of the Church's redefinition of her relationship to Judaism at the 2nd Vatican Council. An important question raised by this discussion touches the theological understanding of the Church. Is the Church to be understood christologically on the basis of the incarnation, or rather pneumatologically as a result of the inhabitation of the Spirit, and what does this mean for the salvation-historical position of the Church over against other forms, or *gestalten*, of this history?

Van Ruler's view of the inner structure of salvation history is located in quite the opposite camp. Salvation history is the work of the Holy Spirit who penetrates our reality out of the eschatological kingdom. The inhabitation of the Spirit within the human person displays quite different structures than the incarnation. His activity in creating history does not form one single revelatory event which requires us to understand salvation history as a continuum. The pneumatological view of salvation history enables us to see the different *gestalten* of this history as equals. However, the position of Christ in this approach is heavily disputed. Can the coming of Christ be

⁵⁶ See C. Graafland, *De twintigste eeuw*, in *Geijkte woorden: Over de verhouding van Woord en Geest*, Kampen 1979, pp. 83ff.

seen only as instrumental in bringing about the kingdom? Can we understand the kingdom apart from Christ? In the end, the basic question here concerns the relationship between the Spirit and Christ. How independent can the Spirit be from Christ? Is He the Spirit of the Father, or also – and primarily – the Spirit of the Son? Considering these questions, we may hope that fruitful theological discussion is ahead.

Czas jako historia zbawienia. Podejście Karla Rahnera a Arnolda A. van Rulera

Streszczenie

Koncepcję historii zbawienia można konstruować na wiele sposobów, z użyciem wielu możliwych struktur. Karl Rahner i Arnold A. van Ruler reprezentują dwa przeciwległe bieguny tego spektrum. Koncepcja Rahnera jest ściśle chrystocentryczna, a tym samym eklezjocentryczna. Ujmuje ona historię zbawienia jako jedno ciągłe, objawiające wydarzenie, którego punktem kulminacyjnym jest wcielenie. Taka perspektywa prowadzi do swego rodzaju dewaluacji przedchrześcijańskich *historiozbawczych* ujawnień, jak np. judaizm ST. Van Ruler kształtuje swoje podejście poczynając od eschatologicznego królestwa, z którego Duch generuje historię. Każde ujawnienie w historii zbawienia konstytuuje objawienie samo w sobie, a wszystkie, włączając w to Chrystusa i Kościół, są drogami do celu, eschatologicznego królestwa; Chrystus będąc decydującym krokiem do tego celu. Ten model nie koniecznie opiera się na ciągłości, nie dewaluuje również a priori przed-chrześcijańskich aspektów historii zbawienia. Można jednak zadać pytanie, czy pozycja Chrystusa w odniesieniu w kontekście zbawczym jest tutaj należycie ujęta. Ostatecznie, różnica między przedstawionymi koncepcjami odnosi się do starego pytania o relację Chrystusa i Ducha w obrębie Trójcy.

BOGUMIŁ JARMULAK

WIECZNOŚĆ JAKO PEŁNIA CZASU. TEOLOGIA CZASU WEDŁUG JÜRGENA MOLTMANNA

Die Zeit macht alt, jung bleibt nur die Ewigkeit
J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*

Wstęp

Jürgen Moltmann (ur. 1926) znany jest przede wszystkim dzięki jednej ze swych pierwszych publikacji noszącej tytuł *Teologia nadziei*¹, w której autor argumentuje, że głównym powodem kryzysu chrześcijaństwa w drugiej połowie XX wieku było zaniedbanie tematu eschatologii. Według Moltmanna już traktowanie eschatologii jako nauki o rzeczach ostatnich sprawia, że jest ona traktowana jako mało praktyczny dodatek do teologii systematycznej. Autor apeluje więc, by eschatologię traktować jako *naukę o chrześcijańskiej nadziei*². To wołanie o zmianę podejścia do eschatologii jest u Moltmanna egzystencjalnie uwarunkowane, gdyż właśnie doświadczenia czasu wojny³ oraz powojennej odbudowy Niemiec sprawiły, że pokolenie autora *Teologii nadziei* poszukiwało nadziei, która wyrwałaby je z apatii i stała życiową siłą. Wyrazem tych poszukiwań była dyskusja na łamach periodyku „*Evangelische Theologie*”, do jakiej doszło między zwolennikami Gerhadra von Rada oraz Rudolfa Bultmanna w kwestii pojmowania historii⁴. Sam Moltmann opowiada się w tej dyskusji po stronie von Rada, od którego zapożycza rozumienie działania Boga w historii, a więc pośrednio również rozumienie czasu. Bultmanna krytykuje zaś przede wszystkim

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1983.

² Tamże, s. 11.

³ Moltmann został wcielony do Wehrmachtu w 1944 roku, kiedy miał 18 lat, szybko jednak trafił do niewoli i znalazł się w obozie jenieckim w Szkocji, skąd wrócił do rodzinnego Hamburga dopiero w 1948 roku. Jak sam wspomina, to lektura Pisma Świętego dała mu siły do przetrwania. Patrz: J. Moltmann, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003, s. 44-47.

⁴ Tenże, *Vorwort. Dreiunddreißig Jahre Theologie der Hoffnung*, w: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung...*, b. s.

za pozbawienie eschatologii jej kosmicznego wymiaru i sprowadzenie jej do doświadczenia jednostki, co w połączeniu z końcem historii, jakiego doświadcza jednostka w religijnym doświadczeniu spotkania z Chrystusem, oznacza, że choć wiara chrześcijańska dostarcza człowiekowi nowych możliwości samorozumienia, to jednak ma niewiele do powiedzenia w kwestii Weltanschauung, a więc tego, jak człowiek ma żyć w świecie⁵.

Teologia nadziei podejmuje temat eschatologii, historii oraz relacji człowiek do obu, a tym samym rozumienia czasu i jego przemijania, jednak dopiero w późniejszych dziełach autor rozwija swoją teologię czasu. Według Moltmanna⁶ są to przede wszystkim: *Bóg w stworzeniu*⁷ (*Gott in der Schöpfung*, 1985), *Droga Jezusa Chrystusa* (*Der Weg Jesu Christi*, 1989) oraz *Przyjście Boga* (*Das Kommen Gottes*, 1995) – w pierwszej omawia naukę o stworzeniu, w drugiej chrystologię, a w trzeciej eschatologię. Jeśli zaś chodzi o teologię czasu, to w pierwszej znajdujemy przede wszystkim omówienie historii teologii czasu, w drugiej teologię czasu w odniesieniu do Dnia Pana, a w trzeciej pełny obraz teologii czasu w ujęciu autora z charakterystycznym dla niego akcentem eschatologicznym. Te trzy dzieła stanowią też podstawę niniejszego artykułu i wyznaczają jego strukturę – tytuły zarówno punktów, jak i podpunktów zostały z nich zapożyczone.

Pełniejsze omówienie teologii Moltmanna w języku polskim opracowane przez Zbigniewa Danielewiczę dostępne jest w *Leksykonie wielkich teologów XX/XXI wieku*⁸. Warto też wspomnieć o *Bogu nadziei*⁹, gdzie znajdziemy transkrypt trzech wykładów wygłoszonych przez niego na Wydziale Teologii KUL: *Bóg nadziei*, *Pasja Boga* oraz *Trójjedyny Bóg*. Publikacja ta jest godnym polecenia wprowadzeniem, a zarazem podsumowaniem myśli Jürgena Moltmanna.

1. Bóg w stworzeniu

Bóg w stworzeniu to omówienie nauki o stworzeniu. Temat czasu pojawia się w kontekście omówienia relacji Boga i człowieka do czasoprzestrzeni. Moltmann rozpoczyna swe rozważania nad czasem od przedstawienia historycznego rozwoju postrzegania czasu przez człowieka.

a. Czas jako powtórzenie wieczności

O tym, jak archaiczny człowiek postrzegał czas, Moltmann pisze głównie w oparciu o wcześniejsze publikacje Mircea Eliade, a zwłaszcza *Le Mythe de l'Eternel*

⁵ Tenże, *Theologie der Hoffnung...*, s. 58.

⁶ Tenże, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, rozdz. IV, przyp. 55. W dalszej części strony podane według angielskiego wyd. *The Coming of God*, Minneapolis 1996.

⁷ Polskie wyd.: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.

⁸ Z. Danielewicz, *Jürgen Moltmann w: Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, pod red. J. Majewskiego, J. Makowskiego, Warszawa 2003.

⁹ J. Moltmann, *Bóg nadziei*, Lublin 2006.

*Retour*¹⁰. Dla archaicznego człowieka jedynie realnym czasem był czas pierwotny, który znajdował swe odbicie we wszystkich innych wydarzeniach. Czas pierwotny to czas, który był na początku istnienia świata. Czas powszedni znajduje swe źródło, ale i siłę życiową w tym pierwotnym czasie, a dzieje się to podczas świąt, kiedy ów pierwotny czas jest aktualizowany, czyniony obecnym, a przemijalny, powszedni czas dnia codziennego jest odnawiany, regenerowany¹¹. Oznacza to ahistoryczne traktowanie czasu, co znajduje swój wyraz w cyklu ceremonii religijnych, których celem jest nawiązanie kontaktu z tym, co było na początku – powrót do źródeł oznacza zbawienie. Moltmann mówi tu o znoszącej historię funkcję religii: *Mit usuwa doświadczenie historii, a rytuał wymazuje decyzje historii*¹².

Autor czyni przy tym uwagę, że podobnie postrzega historię człowiek posthistoryczny, co wiąże się z zaistnieniem państwa administracyjnego, którego celem jest zabezpieczenie człowieka przed kryzysami historii¹³. Ceną za to poczucie bezpieczeństwa jest jednak usankcjonowanie *status quo* oraz pozbawienie poszczególnych zdarzeń ich indywidualnego i wyjątkowego charakteru – życiem rządzi racjonalny i powszechnie przyjęty szablon, a jednostka postrzegana jest jako przykład tego, co ogólne i przewidywalne. W tym ahistorycznym postrzeganiu czasu wieczność uważana jest za cyrkulację czasu, czego wyrazem jest ukazanie bogów jako obecnych w każdym czasie: *Zeus był, Zeus jest, Zeus będzie – Zeus jest wieczny*¹⁴.

b. Czas jako wieczne „teraz”

Dalej Moltmann przechodzi do omówienia postrzegania czasu przez greckich filozofów. Zwraca przy tym uwagę na to, że w znacznej mierze zostało ono ukształtowane przez poglądy Parmenidesa, według którego przeszłość i przyszłość nie istnieją, istnieje bowiem tylko to, co jest. Realnym bytem pozostaje jedynie to, co wiecznie teraźniejsze, czyli boskie. Nie sposób więc mówić o jakiegokolwiek rozciągłości czegoś w czasie, a zatem o doświadczeniu historii. Moltmann nie zgadza się z takim podejściem i stwierdza, że właśnie w imię doświadczenia historii należy uznać przeszłość, a więc to, co kiedyś zaistniało, jako byt realny, co pozwala na postrzeganie i rozumienie nie tylko tego, co jest, ale również tego, co nie jest¹⁵.

Moltmann zwraca też uwagę na to, że podobne do parmenidejskiego myślenie o czasie znajdujemy także u Kanta¹⁶, a przez to w nowożytnej nauce. Czas według Kanta jest warunkiem wstępnym postrzegania, a nawet zaistnienia czegokolwiek. Następstwo w czasie nie wynika z upływu czasu, ale z przemijania tego, co zmienne. Sam czas nie podlega żadnym zmianom, jest stale obecny i wiecznie trwający – jest „kategorią wieczności”. Czas nie służy też postrzeganiu historii, a pojmowanie go jako

¹⁰ Polskie wyd.: M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.

¹¹ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu...*, s. 196.

¹² Tamże, s. 199.

¹³ Temat historii postrzeganej jako kryzys Moltmann omawia szerzej w: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung...*, r. IV.

¹⁴ Tenże, *Bóg w stworzeniu...*, s. 203.

¹⁵ Tamże, s. 206.

¹⁶ Zob.: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.

wiecznej teraźniejszości sprawia, że wszystko, co pojawia się w czasie, jest tego samego rodzaju – niezależnie od tego, czy pojawiło się w przeszłości czy w przyszłości¹⁷.

c. Czas stworzenia

Następnie Moltmann zwraca się ku Augustynowi, który o czasie pisze przede wszystkim w XI rozdziale *Wyznań*. Augustyn, inaczej niż Parmenides a później Kant, nie czyni z czasu kategorii wieczności, ale stworzenia – świat według niego został stworzony wraz z czasem¹⁸. Ponieważ jednak uważał Boga za odwiecznego Stwórcę, dlatego umieścił początek czasu w wieczności. Czas przynależący do stworzenia łączy się z doświadczeniem przemijania, a pozbawiając człowieka stałego punktu oparcia w stworzeniu, wypełnia jego serce niepokojem kierującym myśli ludzkie ku Bożej wieczności¹⁹. *To dlatego niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie*²⁰.

Augustyn zauważa, że człowiek postrzega czas jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a czyni to odpowiednio dzięki pamięci, dostrzeganiu i oczekiwaniu, które uobecniają rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe²¹. Takie postrzeganie czasu prowadzi do pewnego rodzaju uchwycenia wieczności, ponieważ pozwala ono na symultaniczne występowanie w ludzkiej jaźni przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, przy czym należy tu mówić nie o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości *per se*, lecz o teraźniejszych: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości²².

Myśl Augustyna próbował rozwinąć Karol Barth w trzecim tomie *Die Kirchliche Dogmatik*. W pierwszej kolejności zaproponował odpowiedź na pytanie, czy początek czasu należy umieścić w czasie czy też raczej w wieczności. Sam Augustyn skłaniał się ku umieszczeniu go w wieczności. Barth twierdził, że powinniśmy mówić o własnym czasie Boga²³, w którym Bóg podjął decyzję o stworzeniu. Barth wyznaczył też kierunek upływu czasu od przeszłości, przez teraźniejszość ku przyszłości. To zdawać by się mogło proste stwierdzenie oczywistości jest według Moltmanna dość ważną kwestią, a mianowicie pytaniem o to, co jest końcem wszystkich rzeczy. Innymi słowy, czy wszystko kończy się w przeszłości, a więc czy Bóg stworzył świat dla śmierci²⁴.

d. Doświadczenia czasu w historii Boga

Moltmann zwraca się później ku Biblii, by opisać, w jaki sposób opisuje ona doświadczanie czasu, przy czym wyraźnie daje do zrozumienia, że podstawą tych rozważań jest teologia Starego Testamentu Gerharda von Rada. Na wstępie zauważa, że starotestamentowe postrzeganie czasu jest kairologiczne. Hebrajczycy nie

¹⁷ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu...*, s. 208.

¹⁸ Zob.: Augustyn, *O państwie Bożym*, XI, 6.

¹⁹ Zob.: tenże, *Wyznania*, XI, 12 i 14.

²⁰ Tamże, I, 1.

²¹ Tamże, XI, 20. Moltmann przyjął ten schemat, który pojawia się także w: J. Moltmann, *Das Kommen Gottes...*

²² Tenże, *Bóg w stworzeniu...*, s. 214.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 216.

traktowali czasu tak, jak czynili to Grecy, lecz raczej jako czas określony przez konkretne zdarzenie, u którego podstawy stało przymierze Boga z Izraelem. *To właśnie Boże przymierze ze stworzeniami zawarte raz na zawsze ustanowiło czasy dla bytów stworzonych*²⁵. Przymierze zawiera oczywiście pewną obietnicę, która nie tylko rodzi określone oczekiwania dotyczące przyszłości, ale też inicjuje historię. Historia była więc dla Izraela doświadczaniem niepowtarzalnych wydarzeń prowadzących od złożenia obietnicy do jej realizacji. Historią była ważna dla Izraela właśnie dlatego, że składała świadectwo Bożej wierności poprzez uobecnianie przeszłości w teraźniejszości. Uobecnienie przyszłości zaś następowało dzięki oczekiwaniom zrodzonym przez obietnicę oraz uobecnienie przeszłości²⁶.

Moltmann zwraca przy tym uwagę na to, co von Rad określił jako *eschatologizację historycznego myślenia*²⁷. Doświadczenie zburzenia Jerozolimy oznaczało zakłócenie ciągłości w doświadczaniu historii. Wyjściem z tego dylematy była właśnie eschatologizacja, która oznaczała postrzeganie oczekiwanej realizacji obietnicy jako zaistnienia czegoś nowego, co nie miało precedensu w przeszłości. Od tej pory czas można dzielić na stare i nowe, tym zaś, co je łączy, jest wierność Boga. Teraźniejszość i przeszłość charakteryzują się niesprawiedliwością i śmiercią, zaś przyszłość – sprawiedliwością i życiem. Takie postrzeganie czasu stanowi według Moltmanna podstawę dla nauki o dwóch eonach, która znajduje swój wyraz w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa wyznaczających moment przejścia od starej do nowej ery²⁸. W tym sensie zdaniem autora *Boga w stworzeniu* można mówić o końcu historii w wydarzeniu Krzyża, ale tylko o końcu starej historii, który stał się początkiem nowej. Ten podział pozwala z kolei na określenie tego, co należy do przeszłości (co już nie jest ważne: grzech i śmierć), teraźniejszości (co już teraz jest ważne: pojednanie i wolność) i przyszłości (co choć jeszcze nie doświadczane, to już jest przedmiotem nadziei: zmartwychwstanie ciała i życie wieczne). Oznacza to linearną koncepcję czasu oraz to, że *czas teraźniejszy wierzących nie jest już określany przez przeszłość, ale przez przyszłość*²⁹.

Podsumowując, Moltmann wymienia pięć rodzajach czasów, o których można mówić w oparciu o teologię biblijną: (1) czas właściwego momentu określany przez konkretne wydarzenie; (2) czas historyczny określany przez obietnicę i wierność Boga; (3) czas mesjański określany przez przyjście Mesjasza i zainaugurowanie nowej ery; (4) czas eschatologiczny określany przez powszechne spełnienie obietnicy; (5) czas wieczny określany przez nowe wieczne stworzenie i pełnię objawienia Bożej chwały. Według autora takie podejście pozwala stwierdzić, że świat nie istnieje dla przemijania i śmierci, lecz dla wieczności i chwały Boga³⁰. Można więc mówić, że w takim układzie przyszłość dominuje nad przeszłością.

²⁵ Tamże, s. 218.

²⁶ Tamże, s. 220.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 223.

²⁹ Tamże, s. 225.

³⁰ Tamże, s. 226.

e. Splecione czasy historii

Moltmann kończąc rozważania na temat czasu w *Bogu w stworzeniu*, zwraca się ku nowożytnemu postrzeganiu czasu, a dokonuje się ono jego zdaniem przede wszystkim przez pryzmat postępu, co w praktyce oznacza zaniedbanie przeszłości w pogoni za przyszłością³¹. Towarzyszy temu dominacja teraźniejszego podmiotu w interpretacji historii, co autor nazywa *imperializmem teraźniejszej teraźniejszości wobec wcześniejszej teraźniejszości*³², czego wyrazem jest krytyczny stosunek nowożytnych badaczy historii do tradycji.

Kolejną cechą charakterystyczną dla nowożytnego postrzegania czasu jest pojmowanie przyszłości jako *futurum*, a nie *adventus*, przy czym *futurum* oznacza to, co wynika z przeszłości i teraźniejszości – przyszłość nie istnieje, więc nic nie wnosi do teraźniejszości – zaś *adventus* oznacza to, co nadchodzi z przyszłości i konfrontuje teraźniejszość z czymś nowym. Kwintesencją „adwentu” jest według Moltmanna mesjańska nadzieja. Zwraca on przy tym uwagę, że inaczej niż Zeus Chrystus jest tym, który był, jest i który przychodzi (Obj 1,4), a nie który będzie³³. Jeśli rozumiemy przyszłość jako *futurum*, to oczekujemy tylko rozwinięcia tego, co jest. Jeśli zaś rozumiemy przyszłość jako *adventus*, to oczekujemy czegoś nowego, co będzie w stanie radykalnie przemienić teraźniejszość. Zatem przyszłość jako *futurum* służy zachowaniu *status quo*, a więc konserwacji teraźniejszej teraźniejszości, co w jakimś sensie pozbawia nadzieję racji bytu.

Moltmann kończy postulatem o synchronizację różnych czasów, co jego zdaniem lepiej przysłuży się rozwojowi świata niż zlanie różnych czasów w jedno, co dzieje się pod dyktando nowożytnej nauki. Synchronizacja oznacza tu uznanie innych czasów za ważne i wnoszące coś pozytywnego do ogólnego zrozumienia czasu, a także prawdziwie uniwersalne myślenie o człowieku w jego relacji do reszty stworzenia.

2. Droga Jezusa Chrystusa

Droga Jezusa Chrystusa omawia chrystologię według Moltmanna, który podejmuje w niej kwestię czasu w kontekście Dnia Pana noszącego też nazwę Dnia Mesjasza lub Dnia Syna Człowieczego. Autor zwraca najpierw uwagę na to, że chodzi tu o „dzień”, nie zaś o „noc”, co samo w sobie wiele mówi o tym Dniu³⁴. Oznacza to, że historia świata nie skończy się unicestwieniem, lecz nowym stworzeniem. Dzień Pana będzie dniem bez wieczora, a nie nocą bez poranka. Będzie koniec czasu, który pojawił się wraz ze zmianą wieczora w poranek (1 Mj 1), zgodnie z zapowiedzią anioła: *ὁ κέρι ἔσται* (nie będzie już czasu) (Obj 10,6). Przypomina to o uwadze poczynionej już w *Bogu w stworzeniu*, że historia wraz z resztą stworzenia zmierza ku życiu i chwale, nie zaś ku śmierci i unicestwieniu.

³¹ Tamże, s. 227.

³² Tamże, s. 237.

³³ Tamże, s. 241.

³⁴ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Gütersloh 1989, s. 351.

Dzień Pana wydarzy się w czasie i dlatego też zakończy czas w czasie, jednak nie będzie ograniczony czasem, gdyż dokona się również na czasie. Od tej pory czas zostanie zastąpiony wiecznością. Dla wyjaśnienia, co należy tu rozumieć na podjęciem „czas” i „wieczność”, Moltmann ponownie zwraca się do Augustyna i przez analogię do jego rozważań na temat stworzenia wnioskuje o końcu czasu³⁵. Tak jak Bóg u Augustyna jest odwiecznym Stwórcą czasu, tak u Moltmanna staje się odwiecznym końcem wszystkich czasów. Jak stworzenie zaistniało przez samoograniczenie się Boga, dzięki czemu powstała przestrzeń dla stworzenia, podobnie i koniec czasu będzie się wiązał z samorozszerzeniem się Boga. Nie oznacza to jednak lustrzanego odwrócenia procesu stworzenia i unicestwienia świata, lecz nowe stworzenie i zniszczenie mocy śmierci i przemijania. Zatem wieczność, o której tu mowa, nie jest wiecznością w sensie absolutnym – wiecznością, jaką cieszy się tylko Bóg – lecz współdzieloną wiecznością polegającą na udziale stworzenia w chwale Boga³⁶. Moltmann posługuje się tutaj pojęciem eonu, które spotkaliśmy już w *Bogu w stworzeniu*. Eon jest według niego relatywną wiecznością tych stworzeń, które mają udział w Bożym wiecznym bycie – w pierwszej kolejności są to aniołowie w niebie³⁷. Czas stanie się więc eonem, kiedy nastanie Dzień Pana. Różnica między jednym a drugim leży w ruchu – w stworzonym czasie mamy do czynienia z liniowym ruchem, który dzieli go na przedtem i potem. Z kolei w czasie eonowym będziemy mieli do czynienia z ruchem cyklicznym, dzięki któremu wieczność ukaże głębię życia i jego intensyfikację, a nie będzie oznaczać niekończące rozszerzanie się stworzenia³⁸.

3. Przyjście Boga

Moltmann kontynuuje te rozważania w *Przyjściu Boga* – pracy poświęconej eschatologii. Na wstępie przytacza słowa z I Listu do Koryntian 15,52: *ἐν ᾧ ὁ ἄνθρωπος, ἐν ᾧ ὁ ὀφθαλμὸς* (w jednym momencie, w okamgnieniu), które jego zdaniem mówią o eschatologicznym momencie i atomie wieczności³⁹. Ostatni dzień w czasie stanie się obecnością teraźniejszości we wszystkich czasach, czego wyrazem będzie diachroniczne powstanie zmarłych wszystkich czasów – w Dnia Pana wszystkie czasy staną się symultaniczne. Tym samym doczesne stworzenie przemieni się w wieczne stworzenie.

a. Czas stworzenia

Rozwijając ten wątek, Moltman ponownie podejmuje kwestie omówione już w *Bogu w stworzeniu* i rozwija je. W odniesieniu do stworzenia czasu powtarza, że źródłem czasu historycznego jest wieczność, czyli własny czas Boga. Zwraca też uwagę na opis

³⁵ Tamże, s. 352.

³⁶ Tamże, s. 353.

³⁷ Tamże, s. 355.

³⁸ Tamże, s. 356.

³⁹ J. Moltmann, *The Coming of God...*, s. 279.

stworzenia, w którym znajduje się rozróżnienie na początek, kiedy Bóg stworzył niebo i ziemię, i początek czasu ziemskiego wyznaczanego wieczorem i porankiem. Niebo ma swój czas eonowy, a ziemia swój czas historyczny. Różnica polega na obecności śmierci czyli przemijaniu tego, co ziemskie. Wiąże się z tym także liniowość czasu ziemskiego, która czyni każde wydarzenie szczególnym i niepowtarzalnym. Przemijalność wiąże się ze zmianą, ale i obietnicą, która ukierunkowuje ziemski czas na jej spełnienie, które znajduje się w szabacie wywołanym przez pojawienie się Bożego obłoku chwały w czasie historycznym. Z kolei siedmiodniowy rytm tygodnia pozwala czasowi ziemskiemu zregenerować się dzięki obecności szabatu. Gdyby nie ta odnowa ziemski czas charakteryzujący się przemijaniem oznaczałby brak obecności Boga wyrażający się w odchodzeniu w niebyt tego, co jest. *Kronos pożera własne dzieci*⁴⁰. Obecność szabatu oznacza obecność obietnicy i rozbudzenie nadziei na nowy czas – eon życia wiecznego (1 Jn 1,2), w którym moc Kronosa zostanie złamana. W powyższym widzimy, że Moltmann nie neguje cykliczności religijnego kalendarza, zaś główna różnica między nim a religiami epifanijnymi w określeniu roli świąt religijnych wynika z kierunku, w którym zwracają uwagę człowieka i skąd oczekują odnowy czy też zbawienia – autor *Przyjścia Boga* wskazuje na przyszłość i kulminację historii w Dniu Pana, zaś religie epifanijne na przeszłość i mityczny początek świata.

b. Czasy historii

Moltmann omawia następnie sposób, w jaki postrzegamy upływający czas i historię. Zaczyna od teraźniejszości, która jest dla nas matematycznym punktem na linii czasu – swego rodzaju początek i koniec wszystkich czasów. Jako taki stanowi on spójnię wszystkich czasów, a nawet uosabia wieczność i byt – w sensie ontologicznym istnieje tylko to, co teraźniejsze. Przeszłość i przyszłość istnieją dla nas tylko w sposób pośredni – przez pamięć i oczekiwanie – co czyni teraźniejszość czymś szczególnym, bo tylko jej doświadczamy bezpośrednio. Stąd dla Moltmanna w teraźniejszości kryje się tajemnica czasu⁴¹.

Po osi czasu nie można poruszać się w dowolnym kierunku, choć tak mogłoby się zdawać, biorąc czas jedynie za narzędzie miernicze, jak to ma miejsce w zamkniętych i kołowych systemach. Jednak, zdaniem autora, już Drugie Prawo Termodynamiki wprowadziło do fizyki koncepcję nieodwracalności czasu, a tym samym nieodwracalności procesów – *Nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki*. To właśnie dzięki nieodwracalności upływu czasu możemy mówić o historii⁴².

Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość korespondują z trzema sposobami bycia: koniecznym, rzeczywistym i możliwym. Możliwe jest to, co przyszłe; rzeczywiste to, co teraźniejsze; przeszłe staje się niemiennym. Kiedy więc mówimy o możliwości, to mamy na myśli przestrzeń wytyczoną z jednej strony przez to, co nie może zaistnieć, a z drugiej strony przez to, co musi się stać. Z kolei jeśli rzeczywistość jest

⁴⁰ Tamże, s. 284, tłum. własne.

⁴¹ Tamże, s. 285.

⁴² Tamże, s. 286.

zaktualizowanym potencjałem, to potencjał musi ontologicznie stać ponad rzeczywistością. Oznacza to, że o ile przyszłość może zrodzić przeszłość, to przeszłość nigdy nie rodzi przyszłości, co stanowi o wyższości przyszłości nad pozostałymi czasami. Moltmann konkluduje z powyższego, że źródłem czasu jest przyszłość, której jednak nie utożsamia z czasem przyszłym, każdy czas bowiem przemija. Jako czas przyszłość przynależy do świata fenomenów, lecz jako źródło czasu jest ona transcendentalną możliwością dla wszystkich czasów⁴³.

Następnie Moltmann stwierdza, że historia, by mogła zaistnieć, wymaga myślącego podmiotu, ponieważ historia opiera się na doświadczeniach i oczekiwaniach – to one pozwalają na symultaniczne występowania przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, tworząc tym samym względną wieczność. Z kolei uniwersalna symultaniczność tworzy to, co autor nazywa pełnią czasu. Doszukuje się on w tym, idąc za Augustynem, obrazu Boga w człowieku i traktuje tworzenie przez człowieka względnej wieczności aktem stwórczym. W jaki jednak sposób doświadczenie i oczekiwanie łączą się ze sobą? Z jednej strony nie istnieją oczekiwania, które nie byłyby w jakimś stopniu oparte na doświadczeniach, a z drugiej nie można oczekiwać wyprowadzać tylko i wyłącznie z doświadczeń. Pierwsze oznaczałoby, że oczekiwania byłyby utopijne, zaś drugie, że jednak pod słońcem nie ma miejsca na nic nowego. Innymi słowy, w niepewności co do własnej przyszłości szukamy przyszłości w przeszłości i znajdujemy ją w *niepełnionych nadziejach przeszłych pokoleń*⁴⁴. Z tego powodu Moltmann nazywa tradycję wspomnieniem nadziei minionych generacji. Jednak upływ czasu i zachodzące wraz z tym zmiany przesuwają nasz horyzont oczekiwań, co sprawia, że nie są one identyczne z oczekiwaniami tych, co odeszli.

Oprócz doświadczenia wieczności w czasie dzięki symultanicznemu postrzeganiu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości można też zdaniem Moltmanna mówić o doświadczaniu wieczności w tym, co nazywa *kairos* – sposobną chwilą i szczególną szansą – *nunc aeternum*. *Kairos* jest jego zdaniem „atomem wieczności”, przy czym wieczność traktuje nie jako kategorię ekstensywności, lecz intensywności życia. Oznacza to, że doświadczenie wieczności w tej szczególnej chwili jest doświadczeniem głębi życia – w życiu wiecznym nie chodzi zatem o ponadczasowość ani nawet o ucieczkę od śmierci, lecz o pełnię życia⁴⁵.

Kończąc tę część rozważań o czasie autor zwraca uwagę na potrzebę pozytywnej teorii czasu, w uzupełnieniu negatywnej teorii czasu powstałej z postrzegania przemijalności wyrastającego z konfrontacją ze śmiercią, której wyrazem jest często spotykany napis na kościelnych zegarach: *Mors certa – hora incerta* (śmierć pewna – godzina niepewna). Według tej maksymy to śmierć uczy nas mierzyć czas. Moltmann uważa jednak, że jest to skutek grzechu, z powodu którego również doczesność naznaczona jest grzechem: *Oddzielenie od Boga, źródła życia, prowadzi do doświadczania doczesności w kategorii ulotności i przemijalności, w których śmierć jawi się jako uniwersalny koniec wszystkiego*⁴⁶. Ta optyka zmienia się w tym szczególnym

⁴³ Tamże, s. 287.

⁴⁴ Tamże, s. 289.

⁴⁵ Tamże, s. 291.

⁴⁶ Tamże, s. 292.

momencie, kiedy człowiek doświadcza pełni życia i tym samym wieczności w teraźniejszości – jest to początek życia wiecznego w kontekście doczesności.

c. Pełnia czasu

Nie należy jednak, zdaniem Moltmanna, utożsamiać początku życia wiecznego w doczesności z jego przyszłym wypełnieniem, co jednak ma często miejsce. Już Kierkegaard stwierdził, że *wieczność to teraźniejszość, a teraźniejszość to pełnia*⁴⁷. Używał on słowa „moment” na określenie tego, co teraźniejsze, lecz pozbawione przeszłości i bez przyszłości. Spośród wielu źródeł tego pojęcia jedno pochodzi ze wspomnianego już *I Listu do Koryntian* 15,52, na podstawie którego Kierkegaard wywnioskował, że we wspomnianym momencie wieczność spotyka się z teraźniejszością, czego skutkiem jest pełnia czasu – oznaczało to utożsamienie historycznego momentu z eschatologicznym i pozbawienie znaczenia różnicy między doczesną rzeczywistością wiary a pełnią wyznaczoną przez wzbudzenie zmarłych. Tym samym torem podążył również Karol Barth, co widać w drugim wydaniu komentarza do *Listu do Rzymian* (13,11-12), gdzie autor mówi o momencie znajdującym się poza czasem, w którym „teraz” jednoczy się z wiecznością⁴⁸. Za Kierkegaardem poszedł także Rudolf Bultmann, który w *II Liście do Koryntian* 6,2 odkrył eschatologiczne Teraz. Oznacza to, że moment spotkania z Chrystusem, któremu towarzyszy decyzja wiary, jest dla człowieka końcem czasu i historii⁴⁹.

Moltmann nie zgadza się z powyższą interpretacją, gdyż jego zdaniem ani *Rzymian* 13,11-12, ani *II Koryntian* 6,2 nie mówią o eschatologicznym momencie, o którym wspomina *I Koryntian* 15,52. W *Liście do Rzymian* apostoł Paweł spogląda nie tylko wstecz, ale i w przyszłość, a zatem opisuje doświadczenie teraźniejszości, któremu towarzyszy pamięć przeszłości i oczekiwanie przyszłości. Ma on więc ma myśli „czas zbawienia” określony przez głoszenie Ewangelii, nie zaś eschatologiczny moment wzbudzenia zmarłych. Moltmann zwraca tym samym uwagę na potrzebę rozróżnienia między „już” i „jeszcze nie” w dyskusji o czasie, historii i eschatologii. „Już” jest oczywiście antycypacją „jeszcze nie”, lecz tylko antycypacją. Co nie znaczy, że można pomniejszać wagę „czasu zbawienia”, gdyż jako antycypacja pełni zbawienia wzbudza on określone oczekiwania i nadzieje⁵⁰.

Moltmann umieszcza moment eschatologiczny poza historią jako przejście od czasu do wieczności, a tym samym jako odpowiednik czasu stworzenia, co nie znaczy, że mamy tu do czynienia z czystym powtórzeniem lub też odwróceniem wydarzeń towarzyszących stworzeniu świata. Bóg nie „rozszerzy się”, by pochłonąć całe stworzenie, zajmując jego miejsce i czas, lecz raczej zamieszka w stworzeniu i stanie się „wszystkim we wszystkim”. Doczesne stworzenie przemieni się w wieczne stworzenie, ponieważ będzie ono miało udział w Bożej wieczności, kiedy Boża chwa-

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Hamburg 1960, s. 85. Cytat za: J. Moltmann, *The Coming God...*, s. 292.

⁴⁸ Tamże, s. 293.

⁴⁹ Tamże. Moltmann powołuje się na: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1961.

⁵⁰ Tamże, s. 294.

ła je wypełni, czyniąc tym samym całe stworzenie świątynią Boga. Towarzyszyć temu będzie także przemiana ograniczonego przestrzennie stworzenia w stworzenie wszechobecne przez udział w Bożej wszechobecnności. Te przemiany dokonają się poprzez unicestwienie śmierci i wzbudzenie zmarłych. Ponieważ zaś wzbudzenie zmarłych dokona się diachronicznie, od pierwszego człowieka do ostatniego, to będziemy mieli do czynienia z pętlą czasu, której nie doświadczamy w doczesności. To odnowienie wszechrzeczy naznaczy nastanie eonu nowego stworzenia i sprawi, że ostatni dzień stanie się początkiem wieczności dla stworzenia, a więc dniem, który nigdy się nie skończy – pełnią czasu. Liniowy czas doczesności przemieni się w cykliczny czas wieczności, który będzie korespondował z wiecznym czasem Boga. Pewną analogią do tego są powracające pory roku, zaś celem jest ciągle pogłębianie czy też intensyfikacja radości i chwały. Zdaniem autora czyni to przemienione stworzenie stworzeniem sakramentalnym, a to głównie z powodu *kosmicznej perychorezy boskich i kosmicznych atrybutów*⁵¹, która zaistnieje dzięki zamieszkiwaniu nowego stworzenia przez Boga.

Zakończenie

Prace Moltmanna, w których omawia teologię czasu, powstały na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, jednak wydaje się, że stanowią one rozwinięcie tego, co wyraził już w swoim pierwszym głównym dziele, a mianowicie w *Teologii nadziei* wydanej w roku 1964. Oznacza to, że rozumienie czasu jest uwarunkowane u Moltmanna przez rozumienie historii, to zaś przez rozumienie eschatologii i jego miejsca w teologii oraz praktyce chrześcijańskiej. Broni on linearnego pojmowania czasu doczesnego w imię obrony historyczności ludzkich dziejów, a to po to, by zanegować dyktat *status quo* i uczynić w ludzkim doświadczeniu miejsce na coś nowego, a zatem miejsce na nadzieję. Można powiedzieć, że nie robi tego bezinteresownie, ponieważ własne doświadczenia uświadomiły mu wagę nadziei dla człowieka ograbionego z tego, co powszechnie uważa się za normalne życie.

Można by jednak zapytać, dlaczego jednocześnie sprzeciwia się pojmowaniu historii i eschatologii u Bartha i Bultmanna niemal równie mocno jak pojmowaniu jej w filozofii greckiej. Czytając Hezjoda, zauważa się pesymistyczne pojmowanie historii, a nawet brak jakiegokolwiek eschatologii w sensie zmierzania historii ku jakiemuś celowi, który w swej chwale będzie przewyższał jej początek. Cztery (czy też pięć) okresów historii, o których mówili starożytni Grecy, zmierzają raczej w przeciwnym kierunku – jeśli już można mówić o jakimś ruchu i celu, to są one wyznaczony właśnie przez Drugą Zasadę Termodynamiki, tylko że zastosowaną do dziejów świata. Jest to tragiczna wizja dziejów świata, dla którego jedyną nadzieją, jeśli jest jakaś nadzieja, jest wspomnienie Złotego Wieku i pragnienie choćby częściowego powrotu doń. Pozostaje pytanie, czy można wrócić to tego, co odeszło do przeszłości, skoro realnie istnieje tylko to, co teraźniejsze. Być może dlatego ratunku dla człowieka szuka się w zakończeniu historii.

⁵¹ Tamże, s. 295.

Jednak Barth i Bultmann mówią o eschatologicznym momencie i różnią się z Moltmannem, zdawać by się mogło, tylko kwestii tego, gdzie on się znajduje. Wydaje się, że różnica między nimi jest jednak dość znacząca. Po pierwsze, jak zauważył A. J. Conyers, według Bultmanna eschatologia Nowego Testamentu ma wymiar bardziej personalny niż kosmiczny⁵². Oznacza to przynajmniej częściowe usunięcie reszty stworzenia z dyskusji o zbawczym dziele Chrystusa, a tym samym oddzielenie losu człowieka od losu pozostałych stworzeń. Na ten problem zwraca uwagę również B. Milerski, kiedy stwierdza, że teologia Bultmanna prowadzi do ahistorycznego i abstrakcyjnego opisu zbawienia, czego skutkiem jest *pozbawienie go jakiegokolwiek odniesienia społeczno-etycznego*⁵³. Możemy więc mówić o indywidualizacji zbawienia i pozbawieniu go historycznego wymiaru, co według Moltmanna jest niezgodne z biblijnym przesłaniem oraz szkodliwe dla chrześcijańskiego świadectwa wiary wobec świata poddanego znikomości⁵⁴. Zwraca on szczególnie uwagę na Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego, które ustanawia ciągłość między doczesnością a wiecznością⁵⁵. W praktyce znaczy to, że chrześcijańska teologia może udowodnić swą rację tylko przez rozpoznanie doczesnej niedoli ludzkiej egzystencji naznaczonej grzechem oraz przez ukazanie nowych możliwości egzystencji zrodzonych dzięki Zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego⁵⁶. Nie chodzi oczywiście o człowieka wyobcowanego z reszty stworzenia, lecz o człowieka zatroskanego o całe stworzenie.

Warto podkreślić, że teologia czasu Jürgena Moltmanna nie jest po prostu odwróceniem filozofii czasu Hezjoda – nie jest optymistycznym i w gruncie rzeczy naiwnym oczekiwaniem stałego postępu towarzyszącego upływowi czasu, tak jakby sam upływ czasu zapewniał rozwój i tryumf dobra nad złem. Moltmann postrzega czas i historię z perspektywy zmartwychwstania Ukrzyżowanego⁵⁷ i zamiast mówić o przyszłości jako takiej, woli mówić o przyszłości Chrystusa⁵⁸, bowiem objawienie się Boga w Chrystusie jest dla niego kluczem do rozumienia egzystencji człowieka w świecie. Oznacza to, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jest nie tylko zapowiedzią tego, co w przyszłości będzie udziałem wszystkich ludzi, ale jest przede wszystkim tym wydarzeniem, dzięki któremu zmartwychwstaną również wszyscy zmarli, co przyniesie koniec niedoli całemu stworzeniu. Postęp jest więc możliwy dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, przez co optymistyczna wizja przyszłości nie ignoruje istnienia zła w świecie – początek nowego stworzenia wyznaczony jest bowiem przez koniec starego, a więc nie tylko przez zmartwychwstanie, lecz także przez Krzyż.

W końcu należy podkreślić to, że Moltmann opiera swoją teologię czasu i historii na teologii Trójcy, co przebija się w jego rozważaniach na temat relatywnej i boskiej wieczności, historycznego i boskiego czasu oraz odwieczności bycia Stwórcą. Staje się

⁵² A. J. Conyers, *God, Hope, and History. Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History*, Macon 1988, s. 88.

⁵³ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 41.

⁵⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung...*, s. 60.

⁵⁵ Tamże, s. 74.

⁵⁶ Tamże, s. 84.

⁵⁷ Tamże, s. 75.

to jednak szczególnie widoczne w *Trinität und Reich Gottes*, gdzie odwołując się do *Sensu historii* Mikołaja Bierdiajewa Moltmann mówi o życiu wewnętrznym Trójcy, które można nazwać historią Boga, a które jest źródłem nie tylko stworzenia, ale i historii świata, przez co stworzenie, czas i historia stają się objawieniem chwały trójjedynego Boga – właśnie z tego powodu chrześcijańskie rozumienie czasu i historii nie musi być tragiczne, gdyż „historia Boga” jest historią miłości i wolności⁵⁹.

Eternity as the fullness of time. Theology of time according to Jürgen Moltmann

A b s t r a c t

Jürgen Moltmann writes about time primarily in three of his books: *Gott in der Schöpfung* (1985), *Der Weg Jesu Christi* (1989), and *Das Kommen Gottes* (1995). He draws his view of time basically from Augustine and Gerhard von Rad. Augustine wrote in his *Confessions* that time is part of creation and man created in the image of God has an ability to perceive the past through his memory, the present directly, and the future through his expectations: this simultaneous perception of time is called relative eternity. It means that the past does not disappear but in a way it still exists and impacts the present. The same can be said also about the future which impacts the present through hope. According to Gerhard von Rad, the Hebrew perception of time is based on the concept of covenant, which leads to a linear perception of time and grants significance to history. Again, the past and the future impact the present: the past recalls God's faithfulness and His promises, whereas the future encourages hopeful and active expectation of the fulfilment of these promises. But for Moltmann not only the linearity of time is important, but also its direction. The goal of history is not the annihilation of the past but its fulfilment in the coming fullness of time when God will be all in all. This future is not only the goal but also the very source of historical time. In contrast to this there is a concept of time which one can call Hellenistic, according to which the source of time is the past: past events bring about present events. Such a view of time leads to a tragic perception of history because the further away from the beginning, the more degenerated reality becomes, and one cannot go back to the beginning because only the present is real. Thus the redemption of man is sought in escaping from history. It is also noteworthy that for Moltmann historical time reflects the life of the Trinity.

⁵⁹ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Monachium 1980, s. 62.

MIROŚŁAW PATALON

Uniwersytet Gdański

CZAS JAKO WIECZNE I DYNAMICZNE TERAZ W UJĘCIU TEOLOGII PROCESU¹

Whiteheadowski procesualizm, nawiązując do myśli Platona, na pierwszy plan wysuwa ogólną wizję rzeczywistości, w której osadzone zostają ujęcia szczegółowe. Nie oznacza to bynajmniej deprecjacji świata faktów, chodzi raczej o postrzeganie szczegółu (zaistnienia) poprzez sposób jego powiązania z niepodzielnym organizmem wszechświata (zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i czasowym). I na odwrót, świat wartości ma sens i jest zrozumiały tylko w świetle aktualnych (czasowych i miejscowych) zaistnień, które definiowane są przez sposób, w jaki realizują się w nich przedmioty ponadczasowe (możliwości). Pod tym względem myśl procesualna zbieżna jest również z koncepcjami teologii egzystencjalistycznej, afirmującej doczesność, w której w nie mniejszym stopniu niż w wieczności przejawiają się boskie wartości, bowiem – jak ujmuje to Marek Pieńkowski –

każdy przedmiot ponadczasowy posiada sobie tylko właściwe powiązania z każdym aktualnym zaistnieniem (jest to tzw. modus jego wkraczania w to zaistnienie), a jednocześnie posiada swą „relacyjną istotę”, tzn. istotę przedmiotu ponadczasowego stanowi układ relacji do innych przedmiotów ponadczasowych².

Zarówno inspirator teologii procesu Alfred North Whitehead, jak i jej wybitny współczesny przedstawiciel John B. Cobb wydają się stosować heglowski klucz w interpretacji rzeczywistości: objawienie Boga następuje w sposób progresywny, poznanie zatem nigdy nie jest zamknięte. Procesu nie można jednak utożsamiać z postępem – przyszłość może okazać się zarówno pozytywna, jak i tragiczna w skutkach (np. globalna katastrofa i wymarcie rodzaju ludzkiego). Do takiego stanowiska prowadzi przede wszystkim niemożność uzgodnienia stanu świata

¹ W prezentowanym artykule omówiono wybrane koncepcje filozofii i teologii procesu związane z problematyką czasu. Główne tezy zaczerpnięto z przygotowywanej książki: M. Patalon, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba*, Gdańsk 2007.

² M. Pieńkowski, *Słownik terminów filozoficznych*, w: A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, przełożył M. Kozłowski i M. Pieńkowski, Kraków 1987, s. 287.

z koncepcją wszechmocnego Boga (problem teodycei). Z tego punktu widzenia nie da się już utrzymać optymistycznej wizji przyszłości zarówno w wydaniu klasycznej eschatologii (niebo, piekło, ewentualnie czyściec), jak i myślicieli zbliżonych do teologii procesu, takich jak Teilhard de Chardin czy Wolfhart Pannenberg (pewność zbawienia). Można mówić raczej o nadziei zbawienia i odpowiedzialności człowieka za współrealizację (razem z Bogiem) tego celu. Wyraża się ona w nieustannym przekraczaniu trywialności i zniewolenia, w które człowiek na drodze swojego życia popada. W ten sposób czas wieczności jest czasem *tu i teraz*. W pełni obecny jest w nim Bóg, zachęcając człowieka do odpowiedzialnego i dialogicznego życia. Bóg jest gwarantem trwania procesu, a ten rozumiany jest jako prawdziwie niebiańska rzeczywistość. Z tego względu zmartwychwstanie i życie wieczne nie może być rozumiane w kategoriach esencjalistycznych lub jako wydarzenie, którego należy oczekiwać w pozaziemskiej rzeczywistości, lecz jako odrodzenie w Bogu do świętego ruchu życia³.

Bóg w teologii procesu nie jest postrzegany jako oddzielony od świata transcendentny Pan zawiadujący rzeczywistością poprzez hierarchicznie usytuowane byty pośrednie. Taka kosmologia (skądinąd odwołująca się również do platońskiej ontologii) utwierdza bowiem dualizm rzeczywistości, zdaniem Cobba, wciąż dominujący w pokartezjańskiej racjonalistycznej kulturze Zachodu. Rzekomy dystans pomiędzy „tym światem”, a światem idei czy boskich myśli, sugeruje, iż natura (w tym i człowiek) dążyć musi do określonego celu – przewyciężenia ziemskiej tymczasowości i przemijalności, i spełnienia w idealnym Bogu. Natomiast w ujęciu Whiteheada i Cobba świat nigdy nie będzie ukończony w procesie samostwarzania, dlatego każda faza jego rozwoju (jak i rozwoju każdego poszczególnego bytu) jest w pełni wartościowa. Przyjmuje się tu dwoistość zarówno Boga, jak i całej rzeczywistości (paradoksalne współistnienie pozornych przeciwieństw: niezależności i zależności, transcendencji i immanencji, itd.). Zmienność jest istotą rzeczywistości; istnieje transcendentny świat abstrakcyjnych możliwości, który urzeczywistnia się w nieustannym procesie aktualizacji. Przez pojęcie „abstrakt” Whitehead rozumie,

iz to, czym przedmioty ponadczasowe są same w sobie – to znaczy w swej istocie – zrozumiałe jest bez odniesienia do jakiegoś szczególnego zaistnienia doświadczenia. Być abstraktem, to wykraczać ponad poszczególne konkretne zaistnienia tego, co aktualnie dzieje się. Lecz wykraczać ponad aktualne zaistnienie nie oznacza, iż jest się od niego oddzielnym. Przeciwnie, twierdzą – powiada Whitehead – że każdy przedmiot ponadczasowy posiada sobie tylko właściwe powiązania z każdym z takich zaistnień, które nazywam modusem jego wkraczania w to zaistnienie. Tak więc przedmiot ponadczasowy pojąć można zapoznając się (I) z jego szczególną indywidualnością, (II) z ogółem jego związków z innymi przedmiotami ponadczasowymi, rozpatrywanymi jako zdolnymi do urzeczywistnienia się w aktualnych zaistnieniach, i (III) poprzez ogólną zasadę, wyrażającą jego wkraczanie w poszczególne aktualne zaistnienia⁴.

Jeśli nie byłoby tego procesu, rzeczywistość nie posiadałaby immanentnej strony. Za Whiteheadem teologowie procesu rozróżniają pierwotną (*primordial*) i kon-

³ J. B. Cobb, *Process Theology as Political Theology*, Manchester-Philadelphia 1982, s. 81.

⁴ A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny...*, s. 217.

sekutyną (*consequent*) naturę Boga, który uobecnia się w zmiennym i przemijającym stworzeniu (co sprawia, że jest nieustannie ubogacany)⁵.

Współtworzony przez Boga proces historyczny ma charakter sekwencji wydarzeń – jedna aktualizacja wynika z poprzedniej i jednocześnie inicjuje następną, przy czym zachowują one swoją lokalną i chwilową tożsamość. Czas jest więc rozumiany jako skoki (migotanie) poszczególnych aktualizacji, nie zaś jako jednorodny przepływ substancji rzeczywistości, ujawnianej przed uczestnikami czasoprzestrzeni. Jak ujmuje to Piotr Żuchowski,

świat jest makroprocesem, w którym powstają coraz to nowe fakty, stanowiące atomy tego procesu. Również każdy poszczególny fakt jest mikroprocesem, w którym dokonuje się uzgadnianie wielości czynników tak, by finalny produkt stanowił określone pod każdym względem zdarzenie. Fakt zatem powstaje (*becomes*) i przemija (*perishes*), lecz owo powstawanie jest czasowo nierozciągle – nie da się w nim wyróżnić faz czasowo wcześniejszych i późniejszych. Powstawanie faktu nie jest zatem procesem ciągłym, z drugiej jednak strony nie dokonuje się w sposób momentalny, „punktowy”, gdyż z takich nierozciągliwych atomów nie mogłaby powstać rozciągła rzeczywistość. Whitehead argumentuje więc, że fakt, dokonując się, wypełnia pewne kwantum czasoprzestrzenne, jego powstawanie konstituuje pewien czasoprzestrzennie rozciągły region. Ponadto dla każdego faktu istnieją fakty, które go bezpośrednio poprzedzają i takie, które bezpośrednio po nim następują. Stąd wszystkie fakty tworzą plenum. W wyniku zatem następstwa faktów powstaje pewne czasoprzestrzenne kontinuum. Whitehead wskazuje więc, że owo kontinuum staje się, ale stawanie się samo nie jest ciągle, dokonuje się bowiem wewnątrz faktów – atomów procesu – nierozgrywających się w fizycznym czasie. Dlatego też swój ewentyzm Whitehead nazywa atomistyczną teorią rzeczywistości. Fakty nie trwają w czasie, nie rozciągają swojego istnienia na kolejne chwile. Raz dokonany fakt istnieje tylko o tyle, o ile stanowi obiektywny czynnik determinujący fakty przyszłe. Nie istnieje więc żaden substrat, który stanowiłby nie-zmienne podłoże dla kolejnych atomów procesu⁶.

Proces jest istnieniem poszczególnych aktualizacji, które w określonym momencie pojawiają się i w określonym momencie przemijają, dając w ten sposób początek następnym aktualizacjom. W pewnym sensie zbieżne jest to z Leibniza koncepcją nieredukowalności monad – poszczególne zaistnienia mają swoje granice, to znaczy indywidualność, jednak nie mogą istnieć bez obocznych zaistnień, i tak na przykład, człowiek to jednocześnie jednostka i część społeczeństwa. Podobnie jest z każdym zaistnieniem, aktualizacją, faktem, aktualną sposobnością (występujące w polskiej literaturze różne tłumaczenia terminów *actual occasion*, *actual entity*). Jednak nie oznacza to, że tożsamość poszczególnych aktualnych sposobności jest zamknięta i statyczna, istotą ich samych jest również procesualność. Wewnątrz tych zaistnień także mamy do czynienia z sekwencją zaistnień, czas jest bowiem pojmowany podobnie jak materia⁷. Rzeczy składają się z pierwiastków, te z atomów (atom czasu u Whiteheada nosi miano epoki), a atomy z kolei z mniejszych jednostek, itd. W tym

⁵ Tenże, *Process and Reality*, New York 1929, s. 521-523.

⁶ P. Żuchowski, *Krytyka substancjalizmu filozofii nowożytnej*, w: *Studia Whiteheadiana. Polskie badania nad filozofią A.N. Whiteheada*, pod red. B. Ogrodnika, K. W. Gródka, Kraków 2003, s. 29-31.

⁷ Zob. B. Ogrodnik, *O istocie czasu. Rozważania na kanwie koncepcji A.N. Whiteheada oraz R. Ingardena*, w: *Studia Whiteheadiana...*, s. 150-169.

sensie granice poszczególnych aktualizacji są płynne. Aktualne sposobności nie są oddzielone, lecz „zrośnięte” (punktem styku epok jest moment), choć jednocześnie zachowują swoją oddzielną tożsamość. Marek Rosiak relację pomiędzy aktualnymi zaistnieniami wyraża następująco:

Używając „organiczne” przenośni, można powiedzieć, że powstający fakt „żywi się” faktami już dokonany. Jest to swego rodzaju metafizyczny kanibalizm, który Whitehead nazywa eufemistycznie „solidarnością uniwersum”⁸. I dalej: Procesy stawania się poszczególnych faktów nie rozgrywają się na podłożu zawczasu uformowanego podmiotu, ale same dopiero wytwarzają zrost, nazywany „ponadmiotem” dla podkreślenia tego, że jest on rezultatem, a nie podłożem procesu (zob. *Process and Reality* 155). Podłoża, na którym rozgrywałoby się zrastanie faktów, nie mogą też stanowić inne fakty, a to z uwagi na momentalny charakter ich istnienia⁹.

Wspomniane dwa pojęcia używane przez Whiteheada: fakt (*actual occasion*) i zrost (*concrescence*) mają fundamentalne znaczenie dla pojmowania czasu i wieczności. Z jednej strony, przyszłość jest radykalnie odmienna od teraźniejszości – jest czymś, co dopiero ma nadejść, z drugiej strony, teraźniejszość jest częścią wieczności, ponieważ jest z nią nierozdzielnie zrośnięta. W tym sensie czas nie istnieje, mamy do czynienia z „wiecznym teraz”, będącym w stanie nieustannego procesu aktualizacji¹⁰. Pojęcie zrostu ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia zachodzących zmian (pojawienia się nowego doświadczenia – sposobności), które nie są możliwe dopóki nie zajdzie stan bezpośredniości pomiędzy poszczególnymi zaistnieniami. Dojrzałe i satysfakcjonujące zrośnięcie jest warunkiem rozwoju, *indywiduum* nie ma racji bytu bez łączności z innym *indywiduum*. Dialog (łączność) jest zatem podstawą procesu i stanowi istotę tzw. zasady relacyjności (*principle of relativity*). Bóg różni się od innych bytów tym, że jego aktualność jest permanentna, dlatego nie odnosi się do niego miano faktu (*actual occasion*), lecz miano pierwotnego bytu aktualnego (*primordial actual entity*). Jest on takim uczestnikiem rzeczywistości, który wiąże niebyt z bytem, pobudzając w ten sposób świat do wciąż nowych aktualizacji (jest ich nieskończenie wiele). Bóg, podobnie jak u Platona, pojmowany jest jako mediator pomiędzy abstrakcyjnymi formami a obecnie zaktualizowanym światem¹¹. Jest aktywny w swoich wyborach, przez co napędza (porusza) świat – w nim aczasowe eternalia (*eternal objects* – odpowiednik form platońskich) mają możliwość nawiązywania relacji¹². Poprzez takie Boże ujęcie eternalia wchodzą w proces stawania się faktami. Nie oznacza to wszakże, że jedynie Bóg jest stwórcą świata; w procesach twórczych uczestniczą wszelkie inne podmioty w ramach posiadanej autonomii, Bóg zaś jest warunkującym te procesy źródłem wszelkich celów podmiotowych (*subjective aims*)¹³.

⁸ M. Rosiak, *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, Łódź 2003, s. 123.

⁹ Tamże, s. 134.

¹⁰ Por. J. B. Cobb, D. R. Griffin, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, s. 16.

¹¹ Zob. A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, s. 40.

¹² Tamże, s. 209, 257.

¹³ Tamże, s. 225.

Bóg inicjuje pewne kierunki rozwoju i jednocześnie ogranicza samego siebie, dając stworzeniu możliwość podejmowania wolnych decyzji. Jest uczestnikiem relacji, jego boskość nie polega na bezwarunkowej dominacji, lecz na twórczej inicjacji, nie na zdolności do samodzielnego i beznamiętnego istnienia, lecz na wolnym otwarciu się na inne byty i na odpowiedzialności za nie. W ten sposób wykluczona zostaje możliwość doskonałego egoizmu Boga, czyli bycia dla samego siebie; doskonałość bytu polega na byciu dla innego. Do podążania za takim wzorem powołany został człowiek. Oznacza to, że akt stwórczy nie został jeszcze zakończony, wręcz przeciwnie – twórczość jest istotą rzeczywistości. W tym świetle przyszłość nie jest zamknięta, to znaczy ograniczona powziętym w przeszłości planem. Ciągłe dziejąca się terażniejszość jest wciąż świeża i nowa; Bóg nie tyle zaprowadza uprzednio ustalony porządek, ile czyni wciąż nowe rzeczy¹⁴. Odmienność Boga wobec stworzenia polega na tym, że jest uczestnikiem każdego wydarzenia historii, to znaczy, że jest w dialogu z każdym bytem (każdą aktualizacją możliwości). To on zapewnia światu kontynuację, wciąż go nabudowuje i umożliwia trwanie życia. On wszystko utrzymuje i wciąż rozpędza; bez niego czas miałby cykliczny charakter, każde doświadczenie byłoby powtarzaniem wzorów z przeszłości. W aktach twórczych Bóg i świat

dopełniają się w swoich funkcjach. Bóg zależy od świata tak samo, jak świat zależy od niego w swoim istnieniu, a raczej stawianiu się. Bóg odróżnia się od innych aktualnych zaistnień także sposobem, w jaki dokonuje się jego proces zrastania się. Najbardziej brzemiennej w konsekwencje okolicznością jest odwrócenie biegunów w bycie boskim, pierwszeństwo bieguna mentalnego w stosunku do fizycznego. Dzięki temu Bóg może funkcjonować w ten sam sposób pomimo następstwa kolejnych wersji świata aktualnego, który zmienia się wraz z pojawieniem się kolejnych faktów, nie stając się pomimo tego substancją rozumianą na sposób arystotelesowski. Jest jedynym faktem aktualnym, to jest ciągle oddziaływującym na inne fakty poprzez podejmowane ustawicznie decyzje w odpowiedzi na zachodzące wydarzenia pomimo osiągnięcia spełnienia, czyli pełnego określenia swojego stanowiska, co kończy w przypadku innych faktów możliwość reagowania na nowe zdarzenia. Ta specyfika boskiego bytu pozwala mu pełnić funkcję analogiczną do funkcji Opatrzności we wcześniejszej myśli chrześcijańskiej¹⁵.

Trwałe powiązanie Boga ze światem skutkuje nieustannym pojawianiem się nowych sensów i nowych zaistnień, każda relacja jest bowiem twórcza. Twórczość zatem to najbardziej konstytutywna cecha Boga i powołanie dla każdego innego bytu. Jak ujmuje to Marek Rosiak, zasadą rzeczywistości jest

dynamizm, który Whitehead określa mianem „twórczości” i charakteryzuje za pomocą pary skorelowanych określeń: wiele-jedno. Twórczość polega na jednoczeniu się wielu jednostek. Jedno, o którym tu mowa, jest zjednoczeniem, a nie jakąś absolutnie prostą jednością. Takie jedno zakłada wiele w tym sensie, że zeń powstaje, a zarazem wiele zakłada jedno, składa się bowiem z wielu jednostek. Twórczość jest najogólniejszą zasadą rzeczywistości („najbardziej uniwersalnym uniwersale”). Polega ona na nieustannym łączeniu się wielości (dysjunkcji) w wiele jedności (koniunkcji). Twórczość prowadzi do

¹⁴ Zob. Lm 3, 22-23.

¹⁵ J. Miksa, *Specyfika Boga w filozofii procesu A.N. Whiteheada*, w: *Studia Whiteheadiana...*, s. 87.

zaistnienia nowości, nowych jedności. Nowe jedno to nowy fakt polegający na tym, że zjednoczone elementy ani nie zlewają się ze sobą w prostą niezróżnicowaną jedność, ani nie pozostają na zewnątrz siebie zupełnie takie same, jakie były przed zjednoczeniem, ale tworzą unikalny, nowy związek¹⁶.

Jeśli w bytach nie zachodziłyby zmiany, trudno by mówić o ich rzeczywistym istnieniu. Obecność realizuje się w twórczości, w ruchu; wszystko, co istnieje i żyje, musi choć w minimalnym stopniu podlegać zmianom. Zastój oznacza śmierć, jest *de facto* nietytułem.

Według teologów procesu, egzystencja poprzedza esencję – człowieczeństwo nie jest nam dane jedynie z zewnątrz, lecz zadane, co oznacza, że przyszłość człowieka jest otwarta i nieokreślona; on sam jako wolny byt jest za nią współodpowiedzialny. Nie tylko przyszłość, lecz i cała historia jest zatem w pewnym sensie przypadkowa, bowiem zaistnienie konkretnego człowieka nie jest efektem jakiegoś odwiecznego planu. Wszyscy ludzie są uczestnikami Absolutu w momencie aktywnej i świadomej budowy indywidualnej historii i pomnażania jednostkowego doświadczenia. To przekonanie jest po części wynikiem teologicznej demitologizacji, polegającej na zastosowaniu optyki dwubiegunowości wobec wszelkich religijnych symboli, w tym symbolu Boga. Zachowany zostaje w ten sposób jego transcendentny i obiektywny wymiar, przy jednoczesnym ukazaniu wymiaru immanentnego i egzystencjalnego.

Ludzka egzystencja polega na byciu-w-świecie. Nie ma egzystencji w oddzieleniu od świata; człowiek jest (i na zawsze pozostanie) jego integralną częścią. Prawdziwe (spełnione) życie polega na dokonywaniu świadomych wyborów, na życiu własnym życiem, nie zaś na życiu danym (zorganizowanym) przez Boga, rodziców, państwo, Kościół, etc. Bóg wręcz oczekuje od człowieka dojrzałości i samodzielności (w znaczeniu odpowiedzialności). Nie oznacza to wszakże życia niezależnego od innych, wszyscy jesteśmy bowiem częścią jednego organizmu – wpływamy na siebie, jednak otwarcie na drugiego człowieka, przyrodę i Boga powinno być świadomą decyzją. Związki międzyludzkie zachodzą pomiędzy konkretnymi momentami historii poszczególnych ludzi. Życie nie jest zatem jednolitą egzystencją, lecz sekwencją momentów, jest jakby ciągle nabudowywane nowymi aktualizacjami, z których każda posiada określoną tożsamość. Człowiek w okresie swojego życia jest zbiorem poszczególnych zaistnień, dlatego relacja pomiędzy ludźmi podobna jest do relacji pomiędzy zaistnieniami pojedynczego człowieka na przestrzeni jego życia¹⁷. Z tego względu śmierć, nazywana w teologii procesu przemijaniem, nie jest tragedią, lecz naturalną częścią każdego zaistnienia – żeby pojawić mogła się następna aktualizacja, przeminać musi poprzednia. Cechą rzeczywistości i poszczególnych egzystencji jest migotanie; nic nie istnieje w sposób statyczny. Wieczność i nieśmiertelność nie polegają więc na nieprzemijalności poszczególnych zaistnień, lecz na ciągłej odnowie i rekonstrukcji jednego bytu w drugim (pochodny sposób istnienia)¹⁸. W ten sposób – dając życie następnym aktualizacjom – istniejemy w nich; przemijanie przynosi

¹⁶ M. Rosiak, *Spór o substancjalizm...*, s. 124.

¹⁷ N. Pittenger, *Process Theology. A Whiteheadian Version*, w: H. J. Cargas, B. Lee (red.), *Religious Experience and Process Theology. The Pastoral Implications of a Major Modern Movement*, New York-Paramus 1976, s. 7-12.

nowe życie i w tym sensie po śmierci nastąpi zmartwychwstanie¹⁹. Dla człowieka czas teraźniejszy jest więc najważniejszym czasem, oczekiwanie na ratunek po śmierci jest nieporozumieniem, Boże zbawienie dotyczy rzeczywistości *tu i teraz*. Nie ma mowy o życiu wiecznym jako trwaniu podmiotowej ludzkiej jaźni, będącym nagrodą za dobre uczynki lub też rezultatem prześlągalnej śmierci Jezusa Chrystusa. Nieśmiertelność duszy ludzkiej pojmowana jest raczej jako wieczne trwanie w pamięci Boga²⁰.

Time as eternal and dynamic *now* according to process theology

Abstract

Whiteheadian processualism is based on a Platonic vision of reality with the general perspective as the main one. Particular facts or actual entities are always parts of the structure of the whole organism of the world both in space and time dimension. But on the other hand, values and ideas are true only in temporal experiences in which potential possibilities are being fulfilled. That is why according to process thought God and man together are responsible for making time and space fruitful so everyday reality becomes part of eternity. Since God is present *here and now* heaven is possible and real on earth. Eternal life must not be then understood in an essential but rather in an existential way – as participating in the holy process of Life.

¹⁹ Zob. R. B. Mellert, *A Pastoral On Death and Immortality*, w: *Religious Experience...*, s. 402 nn.

²⁰ Ch. Hartshorne, *Beyond Enlightened Self-Interest*, w: *Religious Experience...*, s. 97-99.

ZNAKI CZASU

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

APOSTOŁA PAWŁA OSOBOWE PRZEDSTAWIENIA DUCHA ŚWIĘTEGO Z PERSPEKTYWY SEMANTYCZNEJ

Niniejszy tekst stanowi wprowadzenie do semantycznego ujęcia jednego z istotniejszych problemów napotykanych w rekonstrukcji pneumatologii Apostoła Pawła, jakim jest z pewnością kwestia osobowości Ducha Świętego.

Na początku zostaną wyodrębnione podstawowe urywki z *Corpus Paulinum*, które w mniej lub bardziej wyraźny sposób przedstawiają Ducha Świętego w osobowych pojęciach, czy to bezpośrednio, czy to poprzez implikację. Zwykle gdy podejmuje się problem osobowości Ducha, to wskazuje się na jego intelektualne, wolicjonalne, jak i emocjonalne cechy. Tych też, jak i innych, będziemy szukać w korespondencji Pawłowej, a następnie zestawiać z starotestamentowymi ustępami, w których można dostrzec podobne osobowe opisy Ducha Świętego¹. Po wyszczególnieniu najważniejszych z nich, konieczne będzie postawienie pytania, wchodząc już bezpośrednio na grunt semantyczny, o relację między znakiem językowym stosowanym do przedstawień Ducha, a odpowiadającym mu desygnatem w postaci samego Ducha, czyli pytanie o to, czy Paweł uznawał ontyczną osobowość Ducha, czy też stosował literacki zabieg personifikacji².

¹ Szersze przybliżenie starotestamentowych fragmentów jest konieczne ze względu na ich częste pominięcia w dyskusjach o osobowości Ducha Świętego w NT.

² W niniejszym opracowaniu określam „semantykę” za *Encyklopedią multimedialną PIWN* (wersja CD-ROM), Warszawa 1999, według podanej przez nią węższej definicji tego terminu. Semantyka więc to *dział semiotyki, nauka o znaczeniowej stronie języka, której przedmiotem są badania nad stosunkiem wyrażań językowych do przedmiotów i zjawisk, o których za pomocą tych wyrażań można mówić*.

Osobowe przedstawienie Ducha

Duch mówi

Nowotestamentowe listy Pawłowe³ zawierają opisy Ducha Świętego, w których występuje on w roli mówiącego, co wskazuje na osobowe jego określenie. Rz 8,16 traktuje o Duchu, który świadczy (αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν), Rz 8,26 o Duchu, który błaga (αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις), Ga 4,6 o Duchu, który woła (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα ... κρᾶζον· ἀββα ὁ πατήρ) i wreszcie 1 Tm 4,1 o Duchu, który mówi (τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει).

Tego typu przedstawienia Ducha jako mówiącego nie są obce przedstawieniom starotestamentowym. Warto zwrócić uwagę na trzy następujące fragmenty: *Duch Pański mówi* (tekst masorecki, dalej jako TM, używa: דבר; Septuaginta, dalej jako LXX, ma: λαλέω) przez mnie [tj. przez Dawida – PL] i *Jego słowo jest na moim języku* (2 Sm 23,2, Biblia Tysiąclecia, dalej jako BT). *Wystąpił pewien duch i stanąwszy przed Panem, powiedział* (TM: דבר; LXX: λέγω): *'Ja go zwiode'.* *Wtedy Pan rzekł do niego: 'Jak?' On zaś odrzekł* (TM: דבר; LXX: λέγω): *'Wyjdę i stanę się duchem kłamstwa w ustach wszystkich jego proroków'.* *Wówczas rzekł: 'Możesz zwiść, to ci się uda. Idź i tak uczyni!'* *Dał więc Pan teraz ducha kłamstwa w usta tych wszystkich twoich proroków. A na ciebie Pan ma zesłać nieszczęście. Wtedy Sedecjasz, syn Kennaany, podszedł i uderzył Micheasza w policzek, mówiąc: 'Którędyż to duch Pański odszedł ode mnie, aby mówić* (TM: דבר; LXX: λαλέω) *z tobą?' (1 Krl 22,21-24, BT; por. 2 Krn 18,20-23). Wówczas mną owładnął Duch Pański i rzekł* (TM: דבר; LXX: λέγω) *do mnie ... (Ez 11,5a, BT)*⁴.

Duch naucza

Apostoł Paweł, w 1 Kor 2,13, wspomina o Duchu, który naucza (ὃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος). Jego słowa można zestawiać z urywkiem pochodzącym z Ne 9,20 o pouczeniu na pustyni Izraela przez Ducha: *I dałeś swego Ducha dobrego, aby ich oświecał* (TM: שׁוּב; LXX: συνετίω; Biblia Warszawska, dalej jako BW: pouczał). *I manny Twej od ust im nie odjąłeś, i dałeś im wodę, gdy byli spragnieni* (BT)⁵.

Duch poznaje

1 Kor 2,10-11 przedstawia Ducha, który bada (wer. 10, BW; ἐραυνάω) i zna/wie (wer. 11; γινώσκω). Użycie tych dwóch czasowników w stosunku do Ducha wskazuje na osobowe jego opisanie. Duch bowiem zdaje się wykonywać czynności intelektualne, normalnie przypisywane ludziom. Podobne przedstawienie Ducha znajduje się w Iz 40,13: *Kto zdołał zbadać ducha Pana? Kto w roli doradcy dawał Mu wskazania?* (BT). Aby móc bowiem doradzać Duchowi, musi on przejawiać intelektualne cechy osobowe.

³ W tej pracy nie dokonuję rozróżnienia między proto i deutero Pawłowymi listami zawartymi w NT.

⁴ Por. również Mi 2,7.

⁵ Por. też Za 7,12.

Duch prowadzi

Dwa urywki w listach Pawła przedstawiają działalność Ducha jako prowadzącego wierzących. Są to Rz 8,14 (οἱ γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν) oraz Ga 5,18 (εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμου). Podobną działalność Ducha opisują starotestamentowe fragmenty z Ps 143,10 oraz Iz 63,14. Ps 143,10 brzmi następująco: *Naucz mnie czynić Twą wolę, bo Ty jesteś moim Bogiem. Twój dobry duch niech mnie prowadzi* (TM: חנן; LXX: ὁδηγέω) *po równej ziemi* (BT). Iz 63,14: *Jak bydlę schodzącemu na dół na nizinę Duch Pański dał im wypoczynek* (TM: חנן; LXX: ὁδηγέω; BW: *prowadził ... do odpoczynku*). Tak prowadziłeś (TM: חנן; LXX: ἄγω) *Twój lud, zyskując sobie imię chwalebne* (BT).

Duch czuje

Duch przedstawiany jest również jako posiadający emocje. Ef 4:30 stwierdza, że można zasmucić Ducha (μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ). Urywek ten znów przywodzi na myśl Iz 63, tym razem werset 10a: *Lecz oni się zbuntowali i zasmucili* (TM: עָצַב; LXX: παροξύνω) *Jego Świętego Ducha* (BT). Mi 2,7b także ukazuje uczuciowość w opisach Ducha: *Czyż skory do gniewu* (TM: נָפַח; LXX: παροργίζω; BW: *ukrócony*) *jest Duch Pański, czy takie Jego postępowanie?* (BT).

Duch chce i zmierza

W 1 Kor 12,11 Paweł, w kontekście omawiania kwestii dystrybucji charyzmatów, przedstawia Ducha Bożego jako posiadającego wolę (τὸ αὐτὸ πνεῦμα διακρίνουν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται). W cytowanym już powyżej fragmencie z 1 Krl 22:21-24 dostrzec można opis Ducha Pańskiego (הַיְהוָה; wer. 24) decydującego się wykonać wyznaczone przez Boga zadanie (wer. 21), co zakłada jego wolicjonalność.

Należy też wspomnieć o urywku z Rz 8,27, który traktuje o „zamiarze” (BT), czy też „zamyśle” (BW) Ducha (gr. τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος). Znów więc pojawia się idea osobowości na poziomie opisu Ducha⁶.

Duch odnawia i stwarza

Corpus Paulinum zawiera także fragmenty, w których przypisywane jest Duchowi Bożemu zbawienne działanie w człowieku. Przykładowo, Tt 3,5 wspomina o odnowieniu wiernych przez Ducha Świętego (διὰ ... ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου). Tego typu wypowiedzi mogą być interpretowane jako posiadające osobowe przedstawienia Ducha. Należy zaznaczyć, że starotestamentowe urywki również przypisują Duchowi podobne działania, by przytoczyć choćby dobrze znany ustęp z 1 Sm 10,6 o działaniu Ducha w Saulu: *Ciebie też opanuje duch Pański i będziesz prorokował wraz z nimi, i staniesz się innym człowiekiem* (BT). Co ciekawe, 1 Sm 10,9 to samo działanie przypisuje już samemu Bogu: *Bóg zmienił jego serce na inne* (BT).

Stary Testament nie tylko widzi w Duchu sprawcę zmian w poszczególnym człowieku, ale wręcz samo dzieło stworzenia człowieka potrafi przedstawić jako dzieło Ducha: *I mnie też stworzył duch Boży, tchnienie Wszechmocnego i mnie uczyniło* (Hi 33,4, BT). Takie stwierdzenia są zbieżne, na poziomie opisu, choćby z Rz 8,11,

⁶ Por. również Ga 5,16-17.

w którym przypisywany działaniu Ducha Świętego jest akt zmartwychwstania (ὁ ἐγγέλρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν).

Duch obdarza

Paweł w 1 Kor 12,8-10 wymienia kilka charyzmatów (m.in. dary mądrości, wiedzy i prorokowania), a następnie w 1 Kor 12,11 stwierdza, że są one wynikiem ingerencji Ducha. Takie ujęcie zakłada do pewnego stopnia osobowość Ducha na poziomie jego opisu. Przykładowo, obdarzyć wiedzą może bowiem ten, przy jednej z interpretacji, kto sam ją posiada, a więc przejawia osobowe cechy.

Fragmenty z Biblii hebrajskiej również zawierają podobne określenia aktywności Ducha, by przywołać chociażby Iz 11,2: *I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej*. (BT). Wśród innych urywków można wspomnieć również Lb 11,25.29 przypisujący zdolność prorokowania działaniu Ducha.

Duch mieszka

Spuścizna Pawłowa zawiera kilka przedstawień Ducha jako zamieszkującego w wierzącym lub wierzących, które to można, choć niekoniecznie, odczytać jako osobowe. Przykładowo, Rz 8,9 ma Ducha mieszkającego w wiernych (πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). Podobne użycie czasownika οἰκέω w stosunku do Ducha występuje również w Rz 8,11 oraz 1 Kor 3,16. Rz 8,11 używa ponadto czasownika ἐνοικέω w połączeniu z czynnością Ducha. Takie złożenie ma miejsce również w 1 Tm 1,14.

Warto zauważyć, że wspomniany właśnie Rz 8,9, oprócz użycia czasownika οἰκέω w związku z Duchem, stosuje również paralelnie czasownik ἔχω, który już nie może być przywoływany przy argumentowaniu za osobowymi opisami Ducha (także w 1 Kor 6,19; 7,40; 2 Kor 4,13; por. też Rz 8,23).

Aggeusz przywołuje słowa Boga: *Zgodnie z przymierzem, które zawarłem z wami, gdyście wyszli z Egiptu, duch mój stale przebywa* (TM: עִמָּךְ; LXX: ἐφίστημι) *pośród was; nie lękajcie się!* (2,5; BT). Czasownik עִמָּךְ może być używany w stosunku do osoby (por. np. Ha 2:1), co mogło by przemawiać za osobowym ujęciem Ducha u Aggeusza. Por. również starotestamentowe użycie czasownika נָח na działanie Ducha.

Duch mocy

Pisma Pawłowe zawierają urywki, w których zawarte jest przekonanie o obdarzaniu przez Ducha mocą (por. Rz 15,13.19; 1 Kor 12,10; 2 Tm 1,7). Fragmenty te stają się zwykle podstawą pod argument o osobowości Ducha. Naturalniej bowiem jest je rozumieć jako pośrednio wskazujące na Ducha jako osobę, która to obdarza wierzących mocą. Bywa argumentowane bowiem, że trudno wyobrazić sobie nieosobową moc obdarzającą mocą.

Pisma starotestamentowe również wskazują na Ducha jako źródło mocy. Przykładem jest opis dziejów Samsona: *Gdy tak znalazł się w Lechi, Filistyni krzycząc w triumfie wyszli naprzeciw niego, ale jego opanował duch Pana, i powrozy, którymi był związany w ramionach, stały się tak słabe jak lniane włókna spalone ogniem,*

a więzy poczęły pękać na jego rękach. Znalazłszy więc szczękę oślą jeszcze świeżą, wyciągnął po nią rękę, uchwycił i zabił nią tysiąc mężów (Sdz 15, 14-15, BT; por. też 14, 6.19). Powyższy passus nie mówi wprost o tym, że Duch obdarza mocą, ale taki wydaje się być sens tych słów. Mi 3:8a jest już wyraźniejszy: *Ja zaś zaprawdę pełen jestem mocy* (LXX: ἰσχύς) *Ducha Pańskiego* (רוח קדש, רוח קדש).⁷

Duch mądrości

Ef 1,17 wspomina o Duchu mądrości i objawienia (πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως) danym przez Boga kościołowi. Chociaż stwierdzenie na poziomie językowym nie wskazuje bezpośrednio na osobowość Ducha, to jednak można ją w nim domniemywać. Skoro bowiem Duch ma obdarzyć mądrością, to sam musi być mądry, a więc i osobowy.

Podobne stwierdzenie o Duchu mądrości można odnaleźć w Pwt 34,9a, w którym Jozue występuje jako *pełen był ducha mądrości* (TM: רוח חכמה; LXX: πνεύματος συνέσεως), *gdyż Mojżesz włożył na niego ręce* (BT).

Ujęcie semantyczne

Tożsamość przedstawień

Powyższe zestawienia osobowych opisów Ducha w pismach Pawła z wybranymi fragmentami z ksiąg starotestamentowych zdają się wskazywać na ich istotną zbieżność⁸. W niektórych miejscach można wręcz mówić o bezpośrednim korzystaniu przez Pawła (i jego następców) z osobowych przedstawień Ducha obecnych w tekstach starotestamentowych. Wyraźnym tego przykładem jest użycie 63 rozdziału Księgi Izajasza w Rz 8. Zarówno Iz 63,14 jaki i Rz 8,14 podejmują wątek prowadzenia przez Ducha. Ten związek staje się mocniejszy, jeśli dostrzeże się obecność innych wspólnych tematów, jakimi są choćby otrzymanie ducha/Ducha (Iz 63,11; Rz 8,15), czy też ojcostwo i synostwo (Iz 63,16; Rz 8,15). Ef 4,30 również jest inspirowany treścią, jak i sposobem prezentacji Ducha w Iz 63, gdy mówi o jego zasmucaniu (por. Iz 63,10a). Te i inne przykłady nasuwają nieunikniony wniosek o ewidentnej tożsamości osobowych przedstawień Ducha u Pawła i w ST. Taki wniosek prowadzi do pytania o relację między osobowymi opisami Ducha, a jego istotą, a więc do pytania o relację między znakiem językowym, a jego desygnatem.

Osobowość Ducha w ST

Wynikający ze ST zasadniczy monoteizm żydowski zwykle prowadzi teologów zajmujących się Biblią hebrajską do traktowania osobowych opisów רוח יהוה jako personifikacji cech, bądź też działań samego Jahwe – osobowe przedstawienia Du-

⁷ Por. też Za 4,6.

⁸ Por. ogólne, nie dotyczące osobowości Ducha, stwierdzenie: *As one moves from the operation of the ruah in the OT to the pneuma in the NT, one is struck more by the continuity of the work of the Spirit of God than its discontinuity.* M. V. Van Pelt, W. C. Kaiser, Jr., D. I. Block, רוח, w: Willem A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Zondervan 1997, tom 3, s. 1071.

cha odwołują się nie do cechy lub działania Ducha, ale osoby samego Boga. W ST Duch występuje jako medium między Bogiem i ludźmi, staje się zapośredniczonym Bogiem. Duch jako osoba posiada predykaty, jak choćby wszechobecność (por. Ps 139,7) właściwe jedynie Bogu, a ponieważ jest przedstawiany jako odrębny od Boga, to jego osobowe opisy są automatycznie pojmowane jako personifikacje. Podobne zjawisko można zaobserwować choćby w opisie Mądrości w 8 rozdziale Przypowieści Salomona. Prz 8 przedstawia ją jako osobę mówiącą (np. wer. 4), udzielającą rad (wer. 12), posiadającą między innymi rozum, rozsądek i moc (wer. 14), miłującą (wer. 17), zrodzoną przez Boga (wer. 23n). Takie osobowe opisy najnaturalniej traktuje się jako personifikacje.

Drugą możliwością interpretacji starotestamentowych osobowych opisów Ducha w świetle zasadniczego monoteizmu żydowskiego, nie będzie potraktowanie ich jako personifikacji Boga, ale jako rzeczywiste wskazujących na ontyczną osobowość Ducha. W tym jednak wypadku automatycznie zostanie odmówiony Duchowi, teraz jako odrębnemu obok Jahwe bytowi osobowemu, status boskości. Takie ujęcie, uznając osobowość Ducha, będzie więc musiało jednocześnie zanegować jego boskość i zrównać z podrzędnymi Jahwe bytami, jak choćby z aniołami.

Trzecia główna możliwość odczytania natury starotestamentowego Ducha będzie zmierzać w kierunku jednoczesnego obstawania przy jego ontycznej osobowości i posiadania boskich predykatów, a więc doszukiwać się prototrynitarnych treści w ST⁹. Taka argumentacja wydaje się jednak wychodzić poza rozumienie ST bez klucza późniejszych rozróżnień teologicznych.

Osobowość Ducha u Pawła

Powyższe obserwacje – jeśli uznana zostanie pierwsza opcja interpretacji osobowych przedstawień Ducha w ST – prowadzą niektórych teologów do wniosku o braku przekonania o ontycznej osobowości Ducha w pneumatologicznej refleksji apostoła Pawła. Jednym z głównych argumentów na taki stan rzeczy będzie konstruowany, podobnie jak to zostało pokazane powyżej, poprzez zestawienia starotestamentowych przedstawień Ducha jako osoby i ich związki z pneumatologicznym językiem Pawła. Jego podstawową słabością z perspektywy semantycznej jest przekonanie, że zbieżność przedstawień ma jednocześnie wskazywać na zbieżność odwołań ontycznych. Taka argumentacja przejawia oczywistą niewystarczalność dowodową.

Nasuwa się więc pytanie, czy można napotkać w myśli Pawła na takie ustępy, z których dało by się rozsądzić, czy jego osobowe przedstawienia Ducha należy traktować jako personifikacje, czy też raczej jako wskaźniki ontycznej osobowości. Najprostszym sposobem byłoby przywołanie takich fragmentów, w których apostoł podejmowałby bezpośrednio tę kwestię i po prostu stwierdził, że Duch jest/nie jest osobą. Takich dywagacji metafizycznych się on jednakże nie podejmuje¹⁰. Najwidoczniej adresatów jego listów albo nie interesowały te kwestie – nie mieli problemu

⁹ Por. K. Rahner, *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu „De Trinitate”*, w: Karl Rahner, *Pisma Wybrane*, Kraków 2005, s. 211-212.

¹⁰ Paul never addresses directly the issue of the personality of the Holy Spirit. T. Paige, *Holy Spirit*, w: Gerald F. Hawthorne (red.) et al., *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove 1993, s. 405.

z odpowiedzią na pytanie o osobowość/niesobowość Ducha, albo też w ogóle je sobie nie zadawali. Na dodatek, równoległe z osobowymi przedstawieniami Ducha, Paweł stosuje i niesobowe, co tylko utrudnia jasne rozstrzygnięcia. Przykładowo, w 1 Tes 1,5 przyrównuje Ducha do ognia, którego nie należy gasić (por. użycie czasownika *οὐ βύβημι* w Mk 9,48; Hbr 11,34), w Ga 5,22 do rośliny, która wydaje owoce, zaś w 1 Kor 12,13b do płynu, którym zostali napojeni wierzący (por. użycie czasownika *ποτίζω* w 1 Kor 3,2.6.7.8). Odnajdujemy więc u Pawła osobowe i niesobowe przedstawienia Ducha z jednoczesnym brakiem wskazań co do ich właściwego odczytania na poziomie ontycznym¹¹. Osobowy opis może wskazywać na coś osobowego jak i równie dobrze niesobowego; niesobowe przedstawienie teoretycznie może odnosić do czegoś niesobowego, ale i osobowego. Nie pomogą w rozstrzygnięciu osobowości Ducha zestawienia ilościowe osobowych i niesobowych opisów Ducha u Pawła; nic też nie zmienia próby sprowadzania osobowych opisów do niesobowych i odwrotnie.

Skoro Paweł nie pozostawia czytelnika z bezpośrednim stwierdzeniem co do ontycznej osobowości/niesobowości Ducha, pozostaje jedynie zastanowić się, czy można odnaleźć u niego takie osobowe przedstawienie Ducha, które nie można by odczytać jako personifikację, a więc uznać tym samym ontyczną osobowość Ducha. Odpowiedź i na to pytanie wydaje się negatywna, skoro bowiem tak mocno osobowe przedstawienia Ducha, jako na przykład Ducha, który mówi czy rozumuje, dają się zinterpretować, chociażby w świetle odpowiednich passusów starotestamentowych, jako personifikacje, przy założeniu, że Duch Pański ze ST nie jest osobnym bytem.

Impas semantyczny

Wobec powyższych obserwacji należy przypuszczalnie uznać, że z Pawłowych opisów Ducha ani nie da się wyciągnąć wniosku o jego osobowości/niesobowości ontycznej, ani też nie da się tak ewentualnemu postulatowi pneumatologicznemu zaprzeczyć. Powoływanie się na ustępy będzie pozostawiać interpretatora jedynie na poziomie językowego oznaczania, a nie przenosić na poziom ontycznego oznaczonego. Zatem przypisywanie Pawłowi przekonania o danym statusie ontycznym Ducha, może odbyć się jedynie w oparciu o pozatekstualne postulaty jak choćby o ideę progresywnego objawienia (i inne podobne jak chociażby noematyczny *sensus plenior*), czy też, z drugiej strony, o monoteistyczne korzenie i źródła myśli Pawła. Jedne stanowiska będą zdradzały inklinacje do odczytywania pneumatologii Pawła w świetle późniejszych ustaleń trynitarnych, zaś inne w kontekście przed-Pawłowych idei żydowskich (albo odmawiających Duchowi Bożemu statusu osobnego obok Boga

¹¹ Por. w tym miejscu uwagi Joachima Gnili (Teologia Nowego Testamentu, Kraków 2002), który wskazuje na rozmaite wypowiedzi o Duchu, z których jedne ukazują Go jako wielkość osobową lub personifikowaną (1 Kor 2,13; 6,19; 2 Kor 13,13 i in.), a inne jako bezosobową moc Bożą (s. 126). Gnili na ostatniej stronie swoich komentarzy o Duchu w kontekście teologii Pawła nazywa Ducha *Osobą* (s. 133), ale kilkanaście linii niżej dodaje, że Duch *nie ma jeszcze u Pawła wyrazistych rysów osobowych* (s. 133). Podobnie przyznał już wcześniej. W pracy Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek (Kraków 2001) pisze, że u Pawła Duch *nie ma jeszcze wyraźnie rozpoznawalnych rysów osobowych. Istotne dla Pawła jest zjawcze działanie jednego Boga, a nie wewnętrzna struktura Bóstwa – ta stanie się doniosłym problemem dla późniejszej nauki o Trójcy* (s. 368).

bytu osobowego, albo też odmawiających mu statusu Boskości i zrównujących go z innym podległymi Bogu duchami/aniołami). Znak językowy jest na tyle konwencjonalny i na tyle niezależny od przedmiotu, do którego się odnosi, że oba zabiegi, czy to ontologizacji czy to deontologizacji osobowej Ducha będą dały się przeprowadzić na pismach Pawła.

Zakończenie

Odnajdywane w *Corpus Paulinum* ustępy zawierające osobowe przedstawienia Ducha można przyrównać z podobnymi zapisanymi na kartach ST. Taka obserwacja jest przestrożą przed uproszczonymi argumentami za ontyczną osobowością Ducha w pneumatologicznej refleksji Pawła, bazującymi na osobowych opisach Ducha¹². Z drugiej zaś strony przekonania o ontycznej nieosobowości Ducha u Pawła formułowane w oparciu zbieżność opisów Ducha w ST i jego pism niewłaściwie zakładają, że skoro osobowe opisy Ducha w ST odwołują się do nieosobowego bytu, będącego personifikacją działań bądź cech Boga, to u Pawła musi być podobnie. Specyfika języka etnicznego pozwala na przypisanie temu samemu znakowi dwóch odmiennych co do natury rzeczywistości. Konwencjonalność znaku językowego w stosunku do opisywanego desygnatu nie pozwala na rekonstruowanie ontyczności podmiotu oznaczanego, szczególnie, że Paweł nie wypowiada się na temat (nie)osobowości Ducha i sam używa jednocześnie osobowych i nieosobowych jego przedstawień. Może więc przynajmniej proforystyka chrześcijańska powinna dopuścić – idąc za Pawłem – obie formy odnoszenia się do Ducha? Ujęcie bowiem problemu osobowości Ducha z perspektywy jego przedstawień chociaż nie rozświetla ontyczności Ducha, to jednak ukazuje różne sposoby odwołań do niego.

¹² Por. np. argument Roberta L. Reymonda (*Paul – Missionary, Theologian; A Survey of his Missionary Labours and Theology*, Fearn 2000, s. 406-407) za ontyczną osobowością Ducha. Najpierw stwierdza, że *In Paul's writings the Holy Spirit is clearly a divine person within the Godhead* (s. 406), a następnie, jako dowód swej tezy podaje fragmenty wskazujące na osobowe cechy i działania Ducha: *Personal properties are ascribed to him, such as understanding or wisdom (1 Cor 2:10-11), will (1 Cor 12:11), and power (Rom 15:13; Eph 3:16) (s. 406). Personal activities are ascribed to him. He speaks (Acts 13:2; 1 Tim 4:1), he warns (1 Tim 4:1), he appoints to office (Acts 13:2; 20:28), and he may be grieved (Eph 4:30)*. Jest to typowy błąd wyraźnie widoczny w świetle semantycznego rozróżnienia między znakiem językowym, a rzeczywistością opisywaną.

The Apostle Paul's presentations of the Holy Spirit as a person from the semantic perspective

A b s t r a c t

The issue of the personality of the Holy Spirit in the NT has always been a matter of debate. This article isolates those passages from the *Corpus Paulinum* that by mentioning the intellectual, volitional and emotional aspects of the Spirit's activity depict him as a person. Subsequently, those passages are juxtaposed with similar ones from the Hebrew Bible, which also portray the Spirit as a personal being. This apparent convergence of personal presentations of the Spirit automatically raises a semantic question about the correlation between the linguistic sign and its referent: Is Paul's personal Spirit language denoting an ontological identity of the Spirit as a person or is it a literary figure of speech known as personification? The problem becomes more complex when it is observed that the apostle never discusses the personality of the Spirit, and that he not only depicts the Spirit in personal but also in impersonal terms. The difficulty is even more problematical when it is emphasized that it is impossible from the linguistic personal/impersonal sign itself to determine the personal/impersonal nature of the object denoted.

EWARYST KOWALCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

CHRZEŚCIJAŃSKA DOBROCZYNNOŚĆ W PRAWIE RZYMSKIM NA PRZYKŁADZIE INSTYTUCJI DOBROCZYNNYCH

I

Działalność dobroczynna stanowi jeden z przykładów aktywności ludzkiej przejawiający się w każdym momencie historii. Obserwacja oczywistych faktów związanych ze zjawiskiem dobroczynności pozwala na wskazanie jej elementów, tj. szczególnych, związanych z zamiarem świadczenia pomocy, powodów podjęcia takiej działalności; określenie wymagających pomocy adresatów działalności dobroczynnej oraz określonych form tej działalności.

Wyrazem dobroczynności jest szczególnie motywacja osób ją świadczących związana z chęcią pomocy. Łacińskie terminy opisujące dobroczynność – takie jak *caritas*, *liberalitas*, *munificentia* czy *misericordia*¹ – nawiązują do aktywnej, bezinteresownej postawy człowieka odpowiadającego na potrzeby drugiego.

W nauczaniu chrześcijańskim altruistyczne motywy działalności dobroczynnej podlegały szczególnej refleksji. Nie ma wątpliwości, że miłosierdzie stanowiło esencję nauczania Chrystusa. Można przywołać choćby treści dotyczące Kazania na Górze, a w tym błogosławieństwo miłosierdzia czy ukrytej jałmużny². Zgodnie ze słowami apostoła Jakuba, niesienie pomocy sierotom i wdowom było istotą pobożności³. Rzeczywiście, dobroczynność chrześcijańska, chyba bardziej niż inne jej przykłady, miała charakter doświadczenia religijnego⁴. W opinii Ignacego Antiocheńskiego *poganie* (w przeciwieństwie do chrześcijan) *nie przejmują się czynami miłosierdzia, nie troszczą się o wdowy, sieroty, dotkniętych nieszczęściem, więźniów czy zwolnionych z więzienia, głodnych czy spragnionych*⁵. Wyrazem nowej jakości motywacji praktykujących dobroczynność była także, rozpowszechniona

¹ Można przywołać hebrajskie określenie צדקה (*zedakah* czy greckie *φιλανθρωπία*).

² Mt 5,5; 6,3.

³ Jk 2,27.

⁴ 1 J 3,17.

⁵ Ignacy Antiocheński. *List do Smyrneckich* 8, tłum. W. Kania, w: *Świadkowie naszej tradycji. Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924.

w nauczaniu chrześcijańskim, idea „radosnego dawcy”, nawiązująca do nauczania Nowego Testamentu idei dobrowolnej ofiarności⁶.

Dobroczynność to działanie skierowane do osób, które pomocy potrzebują. Pomoc charytatywna Kościoła adresowana była do różnych grup społecznych. Objęte nią były między innymi wdowy i sieroty, biedni, pielgrzymi, chorzy, więźniowie czy starcy⁷. Adresaci dobroczynności nie mieli podlegać segregacji ze względu na przynależność narodową czy pozycję społeczną. Uniwersalizm w dobroczynności korespondował przy tym z uniwersalistycznym duchem nowej religii: *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*⁸.

Wreszcie dobroczynność to szczególnie formy aktywności, których celem jest świadczenie określonych dóbr. W czasach apostołskich dobroczynność chrześcijańska wyrażała się poprzez tradycyjne, indywidualne udzielanie pomocy potrzebującym, tworzenie wspólnych kas⁹, dokonywanie coniedzielných lub comiesięcznych składek¹⁰ czy wykupywanie więźniów¹¹.

Jednak od IV wieku nastąpił zasadniczy przełom w sposobie prowadzenia działalności dobroczynnej, polegający na powstaniu oryginalnej formy czyli instytucji dobroczynnych¹².

Przedmiotem rozważań w niniejszym przedłożeniu jest ostatni ze wskazanych aspektów działalności dobroczynnej, a mianowicie jej forma. Celem niniejszego

⁶ Myśl ta podejmowana była w nauczaniu greckich oraz łacińskich Ojców Kościoła, a w tym Klemensa Aleksandryjskiego, Grzegorza z Nazjanzu czy Jana Chryzostoma, Hieronima, Ambrożego i Augustyna. 2 Kor. 8, 11. 12. 19; 9, 2. 7; Klemens Aleksandryjski, *Quis dives salvetur?*, *Patrologiae cursus completus, series Graeca* (dalej: PG), Paris 1844, 9, 638; Jan Chryzostom, *In epistulae ad Romanos, Homilia* 21, 2, PG 60, 603-4; Hieronim, *Epistula* 118, 5, *Patrologiae cursus completus, series Latina* (dalej: PL) Paris 1844, 22, 960-966; Ambroży, *De officiis Ministrorum*. 1, 30, PL 16, 70-74; Augustyn, *In Psalm* 42, 8, PL 36, 482; E. F. Bruck, *Die Gesinnung des Schenkers bei Johannes Chrysostomus, Mnemosyna Pappoulas*, Athen 1934, s. 66-72; B. Łapicki, *Misericordia w prawie rzymskim, w: Księga pamiątkowa ku czci Leona Pinińskiego*, Lwów 1936, t. 2, s. 1-15; E. F. Bruck, *Über römisches Recht in Rahmen der Kulturgeschichte*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, s. 127, 131, 132, 156; B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, Łódź 1962, s. 53; T. Kunderewicz, *Nauka Ojców Kościoła w przedmiocie rozporządzeń testamentowych i darowizn na cele dobroczynne*, „Prawo Kanoniczne” 25.1-2 (1982), s. 313-316.

⁷ *Concilium Carthaginense*, c. 83 (345/8), PL 67, 215; L. Amirante, *Prigionia di guerra. Riscatto e postliminium*, II, Napoli 1969, s. 314-326; W-D. Hauschild, *Armenfürsorge*, II: *Alte Kirche*, „Theologische Realencyclopädie” 4 (1976), s. 14-23; A. Jonecko, *Bazyli Wielki z Cezarei Kapadockiej i jego działalność w dziedzinie szpitalnictwa i opieki społecznej*, „Zdrowie Publiczne” 93 (1982), s. 595-600; W. Ceran, *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 48 (1993), s. 3-26; J. Grzywaczewski, *Duszpasterska opieka nad więźniami w starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 30-31 (1996), s. 249-258.

⁸ Ga 3, 28.

⁹ Dz 4, 31. 34-35.

¹⁰ 1 Kor 16, 1-4.

¹¹ Cyprian, *Epistula* 60, PL 4, 400.

¹² W. Schönfeld, *Die Xenodochien in Italien und im Frankreich im frühen Mittelalter*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, Weimar (dalej: ZSS Kan. Abt.), 43, 12 (1922), s. 1-54; F. Boschof, *Armenfürsorge im Frühmittelalter: xenodochium, marticula, hospitale pauperum*, „Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte” 71 (1984), s. 153-174; I. Milewski, *Rozwój chrześcijańskich instytucji dobroczynnych w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego w IV i V wieku*, „Przegląd Religioznawczy” 4, 182 (1996), s. 1-15.

przedłożenia jest odpowiedź na pytanie o zakres wpływu praktyki chrześcijańskiej na postanowienia prawa rzymskiego poklasycznego w zakresie wybranego sposobu prowadzenia działalności dobroczynnej, czyli instytucji dobroczynnych. Osiągnięcie wskazanego celu wymaga porównania treści źródeł chrześcijańskiej praktyki z regulacjami prawnymi dotyczącymi instytucji dobroczynnych.

II

Jak wynika ze źródeł pierwsze instytucje dobroczynne powstawały w ramach kościoła biskupiego i przy wykorzystaniu majątku pozostającego w dyspozycji biskupa. Przykładem duchownego, który wypełniał ten obowiązek był biskup Sebasty Eustasz, twórca wielu ksenodochiów¹³. Zdaniem Jana Chryzostoma, utrzymanie takich instytucji było jednym z głównych powinności biskupa¹⁴.

Również klasztory, głównie pod wpływem przykładu i nauczania Bazylego Wielkiego¹⁵, stały się w IV wieku miejscem, gdzie świadczone w różnych formach pomoc na rzecz potrzebujących. Klasztory podejmowały się, zgodnie z rozpowszechnionym w nauczaniu chrześcijańskim wzorem gościnności w osobie Abrahama, urządzania gościny dla podróżujących, obcych przybyszów, bezdomnych czy sierot¹⁶. W wieku IV klasztory rozpoczęły także działalność zbliżoną do tej, jaką prowadziły sierocińce. Działalność dobroczynną organizowano zwykle poprzez wydzielenie odpowiedniej części budynku klasztorowego nazywanej zazwyczaj *ἐνοδοχείον*, *xenodochium*¹⁷.

Tworzenie instytucji dobroczynnych było także przedmiotem działalności osób indywidualnych. Byli wśród nich cesarze i członkowie rodziny cesarskiej, jak na przykład córka cesarza Arkadiusza, Pulcheria¹⁸ czy Justynian i Teodora¹⁹. Założycielami były także osoby prywatne, jak na przykład Fabiola, która ufundowała *nosocomium*²⁰, czy jej mąż Pammachiusz, który ufundował *xenodochium* w Portus Traiani²¹, a także wiele innych osób, o których wspominają źródła²².

Zarząd nad instytucją dobroczynną sprawowany był, najczęściej na początku kształtowania się chrześcijańskich instytucji charytatywnych, przez samego biskupa. Pozycja zwierzchnika nad kościelnymi instytucjami charytatywnymi w ramach diecezji gwarantowana była biskupowi postanowieniami kościelnymi. Świadczą o tym kanony Soboru Chalcedońskiego z 451 roku, nakazujące przełożonym domów dla ubogich (*ptochiis*), klasztorów oraz świątyń podległość biskupowi właściwemu ze względu na miejsce ich zamieszkania²³. Na mocy tego kanonu duchowni przełożeni,

¹³ Sozomen, *Historia Ecclesia* 3, 14, PG 67, 1080.

¹⁴ Jan Chryzostom, *Homilia 66 ad Matthaeum* 5, PG 58, 651.

¹⁵ Bazyli Wielki, *Sermo Asceticus* 10, PG 21, 648 B; *Regulae Fusius Tractate* 35, PG 31, 1004 C.

¹⁶ *Regula Sanctorum Patrum Serapionis, Macharii, Pafnutii et alterius Macharii* 2, 36-37, tłum. B. Degórski, *Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych*, „Vox Patrum” 30-31 (1996), s. 264.

¹⁷ Pachomiusz, *Praecepta* 50-52, PL 23, 73-74.

¹⁸ Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesia* 9, 1, PG 67, 29-872.

¹⁹ Sozomen, *Historia Ecclesia* 9, 1, PG 67, 1596.

²⁰ Hieronim, *Epistula 77 Ad Oceanum, de morte Fabiolae*, PL 22, 694.

²¹ Hieronim, *Epistula 66, 11*, PL 22, 645.

²² Bazyli Wielki, *Epistula 143*, PG 32, 592-593; Palladiusz, *Historia Lausiaca* 15/16, PG 34, 1036.

²³ *Concilium Chalcedonense*, canon 8.

w razie niepodporządkowania się jurysdykcji biskupa, podlegać mieli karom zgodnie z kanonami, natomiast przełożeni będący zakonnikami albo osobami świeckimi podlegać mieli w takiej sytuacji wykluczeniu ze społeczności kościelnej.

Przełożonymi instytucji dobroczynnych zostawały także inne osoby, głównie duchowni (diakoni, archidiakoni, prezbiterzy)²⁴. Zgodnie z zaleceniami, które formułował Grzegorz Wielki²⁵, na przełożonych ksenodochoiów należało wybierać takich mężów, którzy życiem, obyczajami i pracowitością byli najgodniejsi, i tylko zakonników.

Terminy określające przełożonych, występujące w pismach chrześcijańskich, odpowiadały nazwie instytucji dobroczynnej, którą kierowali. Stąd na przykład przełożony domu dla pielgrzymów nazywany był *xenodochus*²⁶, przełożony domu opieki dla ludzi starszych *gerontocomus*²⁷, a przełożony sierocińca nosił nazwę *orphanotrophus*²⁸. Palladiusz, wspominając o wybudowaniu przez Jana Chryzostoma szpitali (*νοσοκομεία*) w Konstantynopolu, informował, że umieszczeni w nich byli lekarze, kucharze, pielęgniarze oraz różnego rodzaju pomocnicy spośród celibatariuszy, którzy zajmować się mieli leczeniem chorych²⁹.

W związku z problemem pozyskiwania dochodów przez instytucje dobroczynne pozostawała kwestia zachowania ich majątku. Problem alienacji dóbr kościelnych znalazł swój wyraz w decyzjach papieskich. W liście napisanym 21 października roku konsulatu Kalepisusza (czyli w roku 447.)³⁰ i skierowanym do wszystkich biskupów sycylijskich, papież Leon wskazuje na okoliczności występowania ze skargami na nadużycia biskupów podczas sprawowania zarządu majątkiem kościelnym. Przywołuje przypadek kościoła w Tauromenium, którego duchowny o imieniu Panormus skarżył się przed świętym synodem na trwonienie przez biskupa majątku kościelnego. Nieuczciwy biskup miał sprzedawać oraz rozporządzać w inny sposób dobrami kościelnymi, narażając tym samym kościół na jeszcze większe zubożenie.

Ten i inne podobne przypadki zmusiły Leona do roztoczenia szczególnej opieki nad wszystkimi kościołami i sformułowania wieczystego, dotyczącego wszystkich biskupów, zakazu darowania, zamiany lub sprzedaży jakiegokolwiek rzeczy będącej własnością jego kościoła. Wyjątek stanowiła sytuacja, w której dokonanie takiej transakcji przyniosłoby niewątpliwą korzyść kościołowi. Wówczas biskup miał obowiązek uzyskania zgody pozostałych duchownych z jego kościoła. W razie wyrażenia zgody przez prezbitera, diakona lub duchownego jakiegokolwiek stopnia na dokonanie czynności przynoszącej szkodę kościołowi, winnemu duchownemu wymierzona była kara w postaci pozbawienia urzędu oraz uniemożliwienia uczestnictwa w komunii świętej. Uzasadnieniem takiego rozstrzygnięcia było przekonanie, że, zarówno biskupi, jak i duchowni niższych szczebli, powinni dbać o interesy Kościoła

²⁴ Palladiusz, *Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi* 5, PG 47, 20.

²⁵ *Epistulae* 4, 24, Corpus Christianorum. Series Latina (dalej: CCL) 140, 242.

²⁶ Teofanes, *Chronographia* a. 520, PG 108, 408 B.

²⁷ Euzebiusz Aleksandryjski, *Sermo* 21, 3, PG 86, 425.

²⁸ Ewagriusz, *Historia Ecclesiae* 2, 11, PG 86.

²⁹ Palladiusz, *Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi* 7, PG 47, 25.

³⁰ *Epistulae* 17, PL 54, 727-729.

i zachowywać nienaruszone dary przekazane w postaci swych majątków na rzecz Kościoła przez wiernych, w nadziei na zbawienie duszy³¹.

Papież Leon posługiwał się różnymi określeniami opisującymi sposoby alienacji dóbr kościelnych. Należy do nich darowizna, zamiana i sprzedaż (*donatio, commutatio, venditio*). Leon używał także określenia *rozporządzać w inny sposób (et diversis modis alienando)*. Terminy te stanowią wyraźne nawiązanie do prawnych form alienacji rzeczy.

Zarządzenia podobne do postanowień Leona sformułował także w 502 roku papież Symmachiusz³². Postanowienie papieża Symmachiusza wprowadzało zakaz alienacji (*alienatio*) rzymskich dóbr kościelnych, a w tym gruntów wiejskich i miejskich, wyposażenia kościołów czy naczyń liturgicznych. Zakaz obejmował miał rzeczy obecnie należące do Kościoła oraz te, które w przyszłości przezeń zostaną nabyte. Skierowany był do aktualnych przełożonych (*qui nunc antistes*), wybranych przez społeczność kościelną, a także do ich następców. W razie złamania zakazu, czynność miała pozostać bezskuteczna (*inefficax*), a dokonujący jej oraz ci, którzy z nim współdziałali, narażeni byli na klątwę kościelną³³.

Alienacja dóbr kościelnych była, poczynawszy od V wieku, przedmiotem zakazów formułowanych we wczesnym Kościele. Pochodzący z 13 września 401 roku kanon synodu prowincjonalnego w Kartaginie³⁴ wprowadzał zakaz sprzedaży czegokolwiek, co należy do Kościoła. Dopuszczano wprawdzie możliwość zbycia rzeczy, ale tylko w razie zaistnienia pilnej potrzeby, i o ile rzecz kościelna nie przynosiła dochodu.

Kontynuację tegoż postanowienia stanowił kolejny, 33. kanon koncilium kartagińskiego³⁵. Zawierał on zakaz, skierowany tym razem do prezbiterów, sprzedaży własności kościołów, w których są ustanowieni, bez zgody biskupów. Postanowienie synodu powtarzało także stanowisko, w myśl którego nielegalnym jest sprzedawanie przez biskupów dóbr kościelnych bez zgody synodu albo wiedzy ich prezbiterów. Postanowienie kościelne kończyło się wymownym stwierdzeniem, iż tak jak biskup nie powinien przywłaszczać sobie własność Kościoła, który jest jego matką, tak prezbiter nie powinien czynić podobnie z majątkiem kościelnym, który oddany został pod jego pieczę.

Postanowienia synodu w Kartaginie stanowią wyraz jednoznacznej postawy władz Kościoła, zakazującej alienacji dóbr kościelnych poza wąsko zakreślonym wyjątkiem i pod pewnymi warunkami proceduralnymi. Choć postanowienia synodu nie dotyczyły wprost instytucji dobroczynnych, jednak należy przyjąć, iż zakaz alienacji dotyczył także ich ponieważ instytucje charytatywne stanowiły część majątku kościelnego.

³¹ Epistula 17, PL 54, 727-729.

³² Epistula 6, źródło cyt. za C. Trezzini, *La legislazione canonica di Pappa Gelasio I 492-496*, Locarno 1911, s. 198: *Ne unquam praedium seu rusticum sive urbanum, vel ornamenta et ministeria ecclesiarum, quae nunc sunt vel quae ex quibuscumque titulis ad ecclesiarum iura pervenerint, ab eo qui nunc antistes sub electione communi fuerit ordinandus, et illis, qui futuris saeculis sequentur, quosumque titulo atque commento alienentur. Si quis vero aliquid earum alienare voluerit, inefficax atque irritum iudicetur. Sitque facienti vel consentienti accipintque anathema.*

³³ Por. Grzegorz Wielki, Epistula 14, 2, CCL 140 A, 1066.

³⁴ Concilium Carthaginense, canon 26, PL 67, 192.

³⁵ Tamże, canon 33, PL 67, 192-193.

Piśmiennictwo wczesnochrześcijańskie nie stanowi źródła wielu informacji o przywilejach, jakimi cieszyć się mogły instytucje dobroczynne. Udzielanie zwolnień podatkowych czy określanie szczególnych terminów przedawnienia skarg stanowiło, jak zostanie to wskazane niżej, domenę działalności prawodawczej cesarzy.

Na uwagę zasługują w omawianym zakresie jedynie dwa listy Bazylego Wielkiego.

W pierwszym liście³⁶, napisanym w 373 roku, Bazyli rekomendował zaproszonemu, ale nieobecnemu na zgromadzeniu ku czci błogosławionego męczennika Eupsychiosa urzędnikowi finansowemu (*Νομειάρχῳ ἐπάρχῳ*; *Numerario praesidum*) – poborcy z ramienia prefektów, osobę swego brata-zakonnika. Przedstawia go jako godnego zaufania, bogobojnego, prawdomównego i oddanego sprawie ubogich. Bazyli polecał go uwadze i zaufaniu swego adresata i prosił o udzielenie mu wszelkiego wsparcia. Bazyli zwracał uwagę swego adresata na ptochotrofium (*πτωχοτροφείον*, *pauperum domum*) i prosił o całkowite zwolnienie go z podatków (*σε δηλονότι κα πτωχοτροφίαν της συμμορίας*, *ac omnino vectigalibus eximere*). Przypominał, iż jego kolega z urzędu uwolnił od obowiązków publicznych (*tributis eximere*) „małą własność ubogich”.

W drugim liście³⁷, skierowanym do innego urzędnika finansowego (*νομειάρχῳ*, *numerario*), Bazyli wyrażał przekonanie, że wizyta urzędnika w ptochotrofium (*πτωχοτροφείον*, *pauperum hospitium*) zarządzanym przez biskupa sprawi, iż nie zostanie odmówiona mu żadna prośba. Opiera się przy tym na świadectwie dobroczynności adresata, który wspierał ptochotrofia (*πτωχοτροφεία*, *hospitia*) w Amasei zyskując przez to boże błogosławieństwo. Bazyli informował, że otrzymał od kolegi urzędnika obietnicę pomocy dla ptochotrofiów (*πτωχοτροφεί, hospitia*).

Pierwszy z listów wyraźnie wspomina o zwolnieniu podatkowym. Termin służący do opisania ciężarów publicznych to *τέλος* (*vectigal, tributum*). Drugi z listów o podatkach nie wspomina. Jednak, z powodu, iż został skierowany do urzędnika finansowego, można wnioskować, że treścią wsparcia, o jakie Bazyli się ubiegał, mogło być zwolnienie podatkowe. Listy Bazylego świadczą dodatkowo o praktyce indywidualnego zwalniania poszczególnych instytucji dobroczynnych lub ich zespołów z ciężarów publicznych. Można domyślać się, że o takie przywileje ubiegali się inni twórcy instytucji dobroczynnych, choć źródła o takich wydarzeniach nie wspominają.

III

W prawie rzymskim poklasycyzm regulacje dotyczące instytucji dobroczynnych, wprowadzane były począwszy od 472 r., a skończywszy na 546 r.³⁸

W zakresie powstawania i pozyskiwania dochodów przez instytucje dobroczynne znamienne były postanowienia cesarza Zenona. Od czasu wydania jego konstytucji³⁹

³⁶ *Epistula* 142, PG 32, 592.

³⁷ *Epistula* 143, PG 32, 593.

³⁸ W niniejszym artykule autor ogranicza się do zestawienia i krótkiego opisu konstytucji cesarskich. Szczegółową analizę regulacji prawnych dotyczących chrześcijańskich instytucji dobroczynnych, pod kątem podmiotowości prawnej, zawiera praca M. Wójcik, *Fundacje dobroczynne (piae causae) w rzymskim prawie poklasycyzm*, Lublin 2003.

³⁹ *Codex Iustinianus, Corpus Iuris Civilis* (dalej: C), t. 2, Berlin, Weideman 1954, I,2,15.

obowiązywały wyjątkowe regulacje dotyczące nieformalnego przyrzeczenia dokonania darowizny (*pollicitatio*) na cele dobroczynne (C. 1,2,15). Konstytucja ta dotyczyła dokonywania darowizn na rzecz męczenników, proroków czy aniołów, z myślą o wybudowaniu pod ich wezwaniem domu modlitwy lub instytucji dobroczynnej. Stwierdzano w niej, iż wykonanie przyrzeczenia fundatora mogło być od niego lub jego spadkobierców bezwarunkowo wyegzekwowane⁴⁰.

Tworzenie instytucji dobroczynnych w drodze czynności *mortis causa*⁴¹ uregulowano w konstytucji Justyniana z 530 roku⁴². Konstytucja akcentowała konieczność realizowania rozporządzeń na wypadek śmierci na cele dobroczynne, a w tym utworzenie odpowiednich instytucji dobroczynnych. Jak wynika z wprowadzenia do konstytucji, rozporządzenia takie mogły polegać na dokonaniu rozporządzenia dobroczynnego na wypadek śmierci (*quis moriens piam dispositionem*), ustanowieniu spadkobiercy, ustanowieniu legatu, fideikomisu, darowizny na wypadek śmierci albo inny ustawowy sposób (*quemlibet alium legitimum modum*)⁴³.

W zakresie zarządu instytucją dobroczynną najwcześniejszym aktem prawnym była konstytucja cesarza Anastazjusza (491-518)⁴⁴. Konstytucja regulowała problemy dotyczące dysponowania przez kościoły i instytucje dobroczynne należącymi do nich dobrami. Jej postanowienia odnosić się miały do kościołów, klasztorów i tych instytucji dobroczynnych, a w tym ksenodochiów i orfanotrofiów, które pozostawały pod zarządem arcybiskupów. Jak wynika z treści konstytucji, zarząd nad instytucją dobroczynną sprawowany był przez osoby duchowne⁴⁵.

Kwestie związane z zarządem instytucji dobroczynnej zostały szeroko omówione w konstytucji Justyniana z 15 listopada 530 roku w Konstantynopolu, skierowanej do prefekta pretorianów Juliana⁴⁶. Kompetencje nadzorcze biskupa zostały w konstytucji

⁴⁰ W prawie klasycznym przyrzeczenie darowizny (*pollicitatio*) nie podlegało zaskarżeniu, chyba, że dokonane w formie stypulacji lub po rozpoczęciu dzieła (*opus*). Konstytucja Zenona zawiera więc uregulowania nowe i wyjątkowe. E. Albertario, *La 'pollicitatio'*, Milano 1929; J. Roussier, *Le sens du mot 'pollicitatio' chez les juristes romains*, "RIDA" 3 (1956), s. 269-317; J. P. Lévy, *Essai sur la promesse de donation en droit romain*, "RIDA" 3 (1949), s. 104, 121-130; G. G. Archi, *La donazione. Corso di diritto romano*, Milano 1960, s. 94-103.

⁴¹ M. Wójcik, *Tworzenie fundacji dobroczynnych (piae causae) w drodze rozporządzeń testamentowych w prawie justyniańskim*, „Prawo-Administracja-Kościół” 2-3 (2001), s. 278.

⁴² C. 1, 3, 45 (46) pr.

⁴³ Pochodząca z 15 kwietnia 545 roku nowela justyniańska *De Ecclesiasticis canonibus et privilegiis* w części powtarzała postanowienia konstytucji C. 1, 3, 45 (46). Nowela 131 oddzielnie uregulowała rozporządzenia, których przedmiotem było założenie domu modlitwy (*σεβασμίου εὐκτήριον, oratorii*), ksenodochium (*ξενώσιον, xenodochii*), ptochium (*πτωχείου, ptochii*), orfanotrofium (*ὀρφανοτροφείον orphanotrophii*), nosokomium (*νοσοκομείον, nosocomii*) czy innej czcigodnej instytucji (*ἄλλου σεβασμίου οἴκου, alterius reverendae domus*) od rozporządzeń, których celem było przeznaczenie majątku na wykupienie więźniów i wsparcie ubogich.

⁴⁴ C. 1, 2, 17.

⁴⁵ Potwierdzają ten fakt postanowienia noweli Justyniana z 544 roku (*Novellae Iustiniani, Corpus Iuris Civilis*, t. 3, edd. R. Schoell, G. Kroll, Berlin, Weideman 1954, 120, 6 - dalej: Nov.): *Et si quidem sanctissime sint ecclesiae vel aliae venerabiles domus, quarum gubernationem loci sanctissimus episcopus aut per se per venerabilem clerum facit... Mowa jest w niej o kościołach i venerabiles domus zarządzanych (gubernatio) przez biskupa lub jego duchownych.*

⁴⁶ C. 1, 3 45 [46].

zakreślone dość szeroko, chociażby poprzez użycie dość ogólnych sformułowań mówiących o tym, że biskup dociekał i domagał się wypełnienia woli spadkodawcy (*episcopi de iis anquirant atque eos convenient, ut omnia secundum defuncti voluntatem impleantur*) lub, że doglądał zarządu (*illos administrationem habere sinant neque ipsi administrent, sed eorum administrationem inspiciant*). Ale nie brak w cesarskich regulacjach także bardzo konkretnych wskazań. Zgodnie z nimi biskup w razie niedbałości przełożonych poprawiał (*emendare*) lub chwalił (*collaudare*) w sytuacji właściwego wypełniania obowiązków. W przypadku dalszych błędów pozbawiał (*expellere*) przełożonego funkcji i na jego miejsce ustanawiał (*instituant*) nowego, który przez swą bogobojność da gwarancję właściwego wypełnienia woli spadkodawcy⁴⁷.

Źródła prawne nie zawierają szczególnych wskazań, jakie kwalifikacje powinni posiadać kandydaci na przełożonych instytucji dobroczynnych. Pewnych informacji w tej materii dostarczają jednak wyjaśnienia kierowane do biskupów, dotyczące nadzoru, ustanawiania albo odwoływania z urzędu źle zarządzających przełożonych⁴⁸. Od przełożonego instytucji dobroczynnej oczekiwano przede wszystkim bogobojności i zrozumienia zbożnego charakteru prowadzonej przez instytucję działalności. W oczach prawodawcy, i być może zgodnie z powszechnym przekonaniem, najlepszą rękojmią właściwego wypełniania funkcji przełożonego miała być pobożność kandydata określana jako *bojaźń boża noszona w sercu* (*qui magni Dei timorem in mente habeant*). Oddanie się bożemu dziełu wymagało zatem właściwej chrześcijańskiej postawy, gwarantującej poświęcenie, które będą poddane ocenie w dniu sądu bożego (*terribilem magni aeternique iudicii diem*)⁴⁹.

W marcu 528 roku⁵⁰ Justynian uregulował obowiązek składania w określonych terminach, zwłaszcza przy końcu swego urzędowania, sprawozdań i rachunków ze działalności związanej z pełnieniem funkcji zarządcy dóbr kościelnych⁵¹.

Po raz pierwszy regulacje dotyczące rozporządzeń na rzecz instytucji dobroczynnych wprowadziło ustawodawstwo justyniańskie (konstytucja Justyniana z 528 roku).

⁴⁷ Rozwinięciem powyższych dyspozycji były postanowienia noweli 131, datowanej na 15 kwietnia 545 roku i skierowanej do Piotra, *praefectus praetorio*. Nowela ta, tak jak konstytucja C. 1, 3, 45 [46], dotyczyła rozporządzenia ostatniej woli, której przedmiotem było ufundowanie instytucji dobroczynnej. Cesarz Justynian określał w niej zakres kompetencji biskupa. Zgodnie z nim, biskup miał sprawać pieczęć (*providentia*) nad instytucją dobroczynną. Uprawnienia nadzorcze biskupa zostały jednoznacznie wyrażone w następującym fragmencie noweli 131, 11: *In omnibus enim talibus piis voluntatibus sanctissimos locorum episcopos volumus providere, ut secundum defuncti voluntatem universa procedant*. Stanowił on upoważnienie i zobowiązanie dla biskupa do podejmowania starań, by wszystko odbywało się zgodnie z wolą zmarłego.

⁴⁸ C. 1, 3, 45 [46], 3; Nov. 131, 10.

⁴⁹ Na mocy konstytucji cesarza Leona z roku 472 (C. 1, 3, 31 [32]), przełożeni sierocińców sprawowali także funkcje tutorów i kuratorów wobec sierot i ich własności. Obowiązki opiekuna nie ograniczały się jedynie do spraw majątkowych. Konstytucja powyższa informuje, że przełożony szpitala jako opiekun wspomagał, żywił oraz wychowywał swych podopiecznych niczym ojciec. Postanowienia konstytucji zostały powtórzone w noweli justyniańskiej z 545 roku (Nov. 131, 15).

⁵⁰ C. 1, 3, 41 [42].

⁵¹ Powyższe regulacje powtarzała i rozwijała nowela 123, 23 z maja 546 roku. Nowela 123 zobowiązała do przedkładania rachunków (*rationes*) także przełożonych instytucji dobroczynnych oraz innych duchownych, którym powierzono zarząd majątkiem kościelnym.

Cesarz Justynian uznał, że darowizny dokonane na cele dobroczynne (*donationes super piis causis*) pomimo tego, że nie ujawniono ich dotychczas w aktach sądowych, powinny być ważne⁵².

W tym samym roku⁵³ Justynian wyraził pogląd, zgodnie z którym rozporządzenia na rzecz przełożonego instytucji dobroczynnej, poza pewnymi wyjątkami, należało traktować jako rozporządzenia na rzecz samej instytucji i przeznaczać na jej działalność. Natomiast rok później, w 529 roku⁵⁴, stwierdził dodatkowo, że jeśli ktoś przeznaczy coś na pobożny cel albo na kościół, ksenon, szpital, ptochium albo inną instytucję dobroczynną (*venerabilibus domibus*), na rzecz duchownych, na wykup więźniów, albo na samych biednych lub więźniów, wówczas ostatnia wola zmarłego powinna być ważna (*valet defuncti voluntas*)⁵⁵.

Justynian wprowadził także możliwość pozostawienia spadku instytucji dobroczynnej (we wrześniu 531 roku)⁵⁶, jednak w maju 535 roku Justynian wydał ustawę zakazującą instytucjom dobroczynnym przyjmowania w drodze darowizn lub rozporządzeń testamentowych nieurodzajnych gruntów⁵⁷.

Już od czasów rządów Anastazjusza (491-518)⁵⁸ rozpoczął się okres regulowania możliwości alienacji dóbr należących do instytucji dobroczynnych. Konstytucja Anastazjusza zawierała generalny zakaz zbywania (*alienationem cessare*) należących do nich nieruchomości i *civilium annonarum*.

Kolejne regulacje w materii alienacji dóbr instytucji dobroczynnych pochodziły już od Justyniana (C. 1, 3, 41 [42])⁵⁹. Celem wydania tej konstytucji była ochrona majątku kościelnego i instytucji dobroczynnych oraz przeciwstawienie się nadużyciom ze strony nieuczciwych zarządców. W myśl konstytucji Justyniana przełożony instytucji dobroczynnej nie mógł rozporządzać majątkiem, jaki nabył po objęciu swej funkcji. Dobra te przysługiwały instytucji, którą zarządzał i przeznaczone były na cele dobroczynne⁶⁰. Mógł natomiast w pełni dysponować w tym czasie majątkiem, jaki posiadał przed swą nominacją lub tym, jaki w trakcie pełnienia funkcji przełożonego

⁵² Prawodawca zniósł przy tym wcześniejsze regulacje dotyczące *intimatia*, czyli urzędowego ogłoszenia w zakresie obejmującym darowizny na rzecz kościoła lokalnego, ksenodochium, nosokomium, orfanotrofium, ptochotrofium, gerontokomium, brefotrofium, na rzecz samych ubogich albo gminy, których przedmiot jest wart do 500 solidów.

⁵³ C. 1, 3, 41 [42].

⁵⁴ C. 6, 48, 1, 2 6.

⁵⁵ Por. C. 1, 2, 22.

⁵⁶ C. 1, 3, 48 [49].

⁵⁷ Nov. 7, 12. Postanowienia tej noweli zostały powtórzone i rozwinięte w maju 544 roku. Nowela 120 ustalała, że w razie, gdy ktoś daruje, sprzedaje albo w inny sposób przeznacza na rzecz instytucji, w tym pozostawi w spadku, jakieś nieurodzajne grunty, wówczas przenoszący nieruchomości powinien otrzymać je z powrotem i wynagrodzić instytucji dobroczynnej poniesione z tego tytułu szkody. Celem takiego rozstrzygnięcia miała być, podobnie jak we wcześniejszej regulacji, ochrona instytucji przed jakimkolwiek szkodami i obciążeniami, wynikającymi na przykład z zobowiązań publicznych.

⁵⁸ C. 1, 2, 17.

⁵⁹ Problematyka obrotu dobrami otrzymanymi w drodze zapisów, a w tym rocznych legatów na rzecz instytucji dobroczynnych uregulowana była także w konstytucji C. 1, 3, 55 (57) z 534 roku oraz noweli 131 z 545 roku. Justynian potwierdzał w niej zakaz sprzedaży *legatum annuum*.

⁶⁰ C. 1, 3, 41 [42], 12.

otrzymał od rodziców, stryjostwa, braci czy sióstr⁶¹. Dla tych, którzy nie przestrzegali zakazu, prawodawca przewidział określone sankcje⁶².

Próbę kompleksowego uregulowania kwestii obrotu majątkiem instytucji dobroczynnych stanowi nowela z 18 maja 535 roku [Nov. 7]⁶³. Justynian nakazywał w swej konstytucji, że kościoły i instytucje dobroczynne powinny mieć pozwolenie na zbywanie lub zastawianie należących do nich rzeczy. Zakaz alienacji bez pozwolenia dotyczył nieruchomości w postaci budynków, gruntów, ogrodów i tym podobnych, a także niewolników wiejskich oraz *civile annonam*, należących do wymienionych instytucji.

W noweli 120 cesarz Justynian potwierdzał generalny zakaz sprzedaży, darowania, zamiany, ofiarowania w jakikolwiek sposób, oddawania w prawo kolonatu albo jakiegokolwiek zbywania rzeczy należących do kościoła konstantynopolińskiego, orfanotrofium, nosokomium, ksenodochium, ptochotrofium albo innej pobożnej instytucji. Regulacje przewidywały jednak liczne wyjątki od zakazu obrotu majątkiem instytucji dobroczynnych. Należały do nich możliwość ustanawiania emfiteuzy, użytkowania, hipoteki, dzierżawy, dokonywania sprzedaży w celu spłaty zadłużenia czy zamiany.

Pierwszą znaną regulacją dotyczącą przywilejów instytucji dobroczynnych jest konstytucja Leona i Antemiusza ze stycznia 472 roku⁶⁴. Konstytucja zachowywała wszystkie przywileje (*omnia privilegia*), które niegdyś otrzymały stołeczne instytucje kościelne (orfanotrofia, klasztory, kościoły, ptochia, ksenodochia i inne instytucje). Uzasadnieniem takiej łaskawości miał być szczególnie charakter działalności tych instytucji, polegający na żywieniu, wychowywaniu i utrzymywaniu dzieci czy ubogich. Konstytucja rozciągała ponadto na budynki oraz inne przedmioty, które znajdowały się pod pieczęcią orfanotrofa, wszystkie przywileje, jakie posiada i będzie posiadać Kościół (*sancta ecclesia*) w Konstantynopolu. Niestety, treść konstytucji nie precyzuje, jakich przywilejów dotyczyła.

Na uwagę zasługuje także, pochodząca z tego samego roku, konstytucja C. 1, 3, 32, [33]. Na jej mocy zachowywały ważność udzielone wcześniej kościołom i instytucjom dobroczynnym (*xenodochiis sive ptochiis*), zarówno ogólnie (*generaliter*), jak i indywidualnie (*quam specialiter*) przywileje. Niestety, nie jest dokładnie określone z jakich, w szczególności, nadzwyczajnych ciężarów (*extraordinaria munera*) zwolnione zostały instytucje.

Konstytucja Justyniana z listopada 529 roku nakazywała, by przedmioty, które przekazane zostały *inter vivos* albo *mortis causa* kościołom, ksenonom, klasztorom, ptochotrofom, brefotrofom, orfanotrofom, gerontocomiom albo innym tego typu instytucjom (*consortium*), były zwolnione od ciężarów publicznych. Na podstawie

⁶¹ C. 1, 3, 41 [42], 11.

⁶² Postanowienia, dotyczące zakazu alienacji dóbr uzyskanych przez administratora instytucji dobroczynnej, zostały powtórzone w 534 r. (Nov. 131, 13). Justynian upoważnił przełożonych do dysponowania nabytym po objęciu urzędu majątkiem tylko na cele dobroczynne lub związane z funkcjonowaniem samej instytucji.

⁶³ Por. Nov. 120.

⁶⁴ C. 1, 3, 34 [35].

przywileju, czyniąc wyraźne rozróżnienie pomiędzy majątkiem kościelnym a dobrami prywatnymi, Justynian zwolnił instytucje dobroczynne od uiszczania podatku dochodowego (*lecratovum descriptio*) z tytułu nabycia rzeczy wskutek czynności między żyjącymi (*sive inter vivos*) lub na wypadek śmierci (*sive mortis causa, sive in ultimis voluntantibus habita*). Podatek ten ciążył na osobach, które otrzymały przysporzenie od urzędnika kurialnego, a same do kurii nie należały⁶⁵.

W roku 545 Justynian wprowadził wspólne regulacje dotyczące przywilejów dla kościołów i instytucji dobroczynnych⁶⁶. Justynian nakazywał zwolnienie kościołów i innych instytucji dobroczynnych (które wymienia w innej części⁶⁷) od *sordidas functiones* oraz *extraordinarias descriptiones*. Zwolnienie obejmowało także podatek dochodowy z tytułu nabycia rzeczy pochodzącej z majątku kurialnego (*lucrativum descriptio*).

Szczególny rodzaj przywilejów stanowiły normy dotyczące przedawnienia skarg przysługujących instytucjom dobroczynnym. Pierwsza konstytucja w tej materii wydana została przez Justyniana w kwietniu 530 roku⁶⁸. Cesarz postanawiał, że kościoły, ksenony, ptochia, klasztory męskie i żeńskie, orfanotrofia, brefotrofia, gerontokomia i gminy miejskie miały prawo dochodzić wydania rzeczy pozostawionych im w testamencie, legacie, fideikomisie albo darowanych lub sprzedanych bez względu na oparte na powszechnych zasadach przedawnienie skarg. Prawodawca wyrażał pragnienie, by przedawnienie skarg nie dotyczyło wspomnianych instytucji, ale postanawiał równocześnie, że termin przedawnienia odpowiadać ma maksymalnej długości życia człowieka, czyli stu lat.

Powyższy termin przedawnienia potwierdzony został w noweli Justyniana dla Kościoła w Rzymie w kwietniu 535 roku (a więc dwa miesiące po opublikowaniu *Kodeksu*)⁶⁹. Jednak później, w 541 roku⁷⁰, Justynian skrócił termin przedawnienia do czterdziestu lat.

IV

Analiza literatury wczesnochrześcijańskiej i norm prawa kościelnego oraz źródeł prawnych pozwala na porównanie zrekonstruowanych dwóch modeli instytucji dobroczynnej. Model instytucji przedstawiony w prawie rzymskim odpowiada modelowi wynikającemu ze źródeł chrześcijańskich. Oba przedstawiają instytucję dobroczynną jako instytucję kierowaną przez specjalnie powołanego przełożonego, który mógł dysponować majątkiem należącym do instytucji dobroczynnej w ramach ustalonych przez obowiązujące prawo (kościelne bądź cesarskie). Przełożeni instytucji dobroczynnych mieli określone obowiązki. Ponadto na instytucjach dobroczynnych spoczywał obowiązek ponoszenia ciężarów publicznych, z których mogły być wyjątkowo zwalniane.

⁶⁵ C. 10, 36 [35].

⁶⁶ Nov. 131, 5.

⁶⁷ Nov. 131, 10.

⁶⁸ C. 1, 2, 23.

⁶⁹ Nov. 9, 1.

⁷⁰ Nov. 111, 1.

Jednak obszar regulacji objęty przez prawo rzymskie jest obszerniejszy niż kwestie poruszane w literaturze chrześcijańskiej i prawie kościelnym. Prawo rzymskie szczegółowo określa kwestie dotyczące powstania instytucji dobroczynnych, podczas gdy źródła chrześcijańskie informują jedynie o fakcie ich istnienia. Wczesne prawo kościelne zawiera ogólne dyspozycje dotyczące piastowania funkcji przełożonych przez duchownych (koncentrując się przede wszystkim na kwalifikacjach moralnych), natomiast prawo rzymskie szczegółowo opisuje obowiązki i prawa przełożonych (pomijając jednak problem osobistych kwalifikacji). Prawo cesarskie w szczegółowy sposób zajmuje się rozporządzeniami na rzecz instytucji dobroczynnych, podczas gdy źródła chrześcijańskie – a w tym prawo kościelne – nie formułuje w tej mierze wyraźnych dyrektyw. W prawie rzymskim widocznemu rozwinięciu uległa także problematyka ochrony majątku instytucji dobroczynnych podejmowana w postanowieniach synodów i soborów.

Z natury rzeczy wzmianki o instytucjach dobroczynnych zawarte w źródłach chrześcijańskich traktują o okolicznościach powstawania instytucji dobroczynnych. Natomiast regulacje prawne zajmują się kwestią poprawności, ale także – co ważne – efektywności ich tworzenia. Treść regulacji prawnych wyraża zatem to, co mogło być przedmiotem zainteresowania cesarzy: wzmocnienie chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego poprzez zapewnienie rozwoju sieci instytucji kościelnych. Wpływ praktyki na prawo dokonał się więc dzięki uznaniu prawodawcy, iż poddana regulacjom praktyka zasługuje na ochronę ze względu na interes państwa.

Postanowienia cesarskie, dotyczące zarządu instytucji dobroczynnych, świadczą o zachodzącym procesie instytucjonalizacji chrześcijańskiej działalności charytatywnej. Funkcjonowanie instytucji dobroczynnych stało się przedmiotem zainteresowania chrześcijańskich cesarzy, którzy w ich istnieniu mogli dostrzegać korzyści dla funkcjonowania państwa. Wyrazem takiego stanowiska było dążenie prawodawcy do zapewnienia należytego działania instytucji dobroczynnych, polegające na wprowadzaniu postanowień dotyczących ustanawiania zarządu, nadzoru kościelnego, odpowiedzialności przełożonych instytucji, zakresu ich uprawnień i obowiązków.

Prawodawstwo cesarskie wyraźnie sprzyjało dokonywaniu rozporządzeń na rzecz instytucji dobroczynnych. Źródła prawne, dotyczące rozporządzeń na rzecz instytucji dobroczynnych, a w tym wyłączenia z kategorii *personae incertae*, zwolnienia z obowiązku insynuacji, liberalizacji wymogów co do formy, wyłączenia od postanowień *lex Falcidia*, a także ochrony przed otrzymywaniem nieurodzajnych gruntów, obejmują okres zaledwie siedemnastu lat (528-545). Wprawdzie ustawodawstwo w tej materii poprzedzone było długim procesem regulacji rozporządzeń na rzecz samego Kościoła, jednak okres szczególnego skoncentrowania się prawodawcy na problematyce rozporządzeń na rzecz instytucji przypada na pierwszy okres panowania Justyniana. Zamykająca ten okres nowela 131 z 545 roku stanowiła już zbiorcze i ostateczne uregulowanie materii rozporządzeń na rzecz Kościoła i instytucji dobroczynnych.

Podobnie w zakresie regulacji dotyczących zakazu alienacji dóbr oraz przywilejów przysługujących instytucjom dobroczynnym. Widoczna aktywność prawodawcza cesarzy w tym zakresie, a co za tym idzie szczegółowość regulacji potwierdza hipotezę o dążeniu do zachowania majątku instytucji dobroczynnych. Styk interesu publicznego z interesem instytucji dobroczynnych jest w tym zakresie wyraźny.

Literatura chrześcijańska oraz prawo kościelne, w kwestii instytucji dobroczynnych, nie stanowiły dla prawa cesarskiego źródła gotowych norm. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo poddało dyskusji jedynie problematykę instytucji dobroczynnych. Z związku z powyższym można stwierdzić, że prawo chrześcijańskich cesarzy w przedmiocie instytucji dobroczynnych, choć tworzone w duchu i w związku z potrzebami społeczeństwa i Kościoła chrześcijańskiego, nie przejęło wprost rozwiązań wykształconych w praktyce chrześcijańskich instytucji dobroczynnych, lecz podejmując problem funkcjonowania określonego już modelu instytucji dobroczynnej zmierzało przede wszystkim do rozwiązywania praktycznych problemów, związanych ze sprawowaniem władzy i troską cesarzy o sprawne funkcjonowanie Imperium Rzymskiego. Wpływ chrześcijaństwa na prawo rzymskie poklasyczne dokonał się jedynie na płaszczyźnie kształtowania się modelu instytucji dobroczynnej jako formy działalności dobroczynnej, a nie w sferze poszczególnych norm.

Christian Charity In Roman Law

Summary

Charitable activity was a significant feature of early Christianity, and as the institution of the early Church developed, so its charitable activity evolved. Initially charitable activity consisted of the personal assistance of the faithful to the poor. But from the 4th century A.C. a new model of philanthropic activity appeared. According to Christian sources we can see that in the 4th century A. C. charitable institutions came into being. They specialized in giving support to various groups of people: the stranger (*xenodochium*), the sick (*nosokomium*), the elderly (*gerokomium*), the poor (*ptochotrophium*) and the fatherless (*orphanotrophium*, *brephotrophium*).

These charitable institutions became the subject of Church law in the 5th century A. C. The early Councils promulgated canons with the aim of defining the duties of the workers in such institutions and regulating of how such organizations should function and administrate their properties.

This model of organized charity became the subject of Roman legal regulations in the 5th and 6th century A. C. The Emperors started to lay down laws in aim to display charitable activity, to protect public and Church benefits, to reform public administrations and to reform Roman private law.

The issue of this paper is the influence of Christian charitable institutions on postclassical Roman.

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

TRADYCJA FILOZOFICZNA A BIBLIA W KOŚCIELE PIERWSZYCH WIEKÓW. CASUS GRZEGORZA Z NYSSY

W niniejszym artykule analizuję problem Biblia a tradycja filozoficzna w odniesieniu do sytuacji Kościoła pierwszych wieków, w szczególności zaś do Kościoła drugiej połowy IV wieku i do osoby Św. Grzegorza z Nyssy¹. W wieku IV, należy zauważyć, zostają ukształtowane formalne zręby ortodoksji chrześcijańskiej, czego wyrazem są postanowienia i dogmatyczne wypowiedzi Soboru Nicejskiego z 325 r. Zmienia się również status religii chrześcijan w Imperium Romanum na kanwie m.in. *Reskryptu Mediolańskiego* z 312 r. Z drugiej strony IV wiek jest ciągle okresem niezwykle dynamicznym i formatywnym dla myśli chrześcijańskiej. Wiele doktryn, w tym zagadnienia trynitarnie, nie zostało jeszcze ostatecznie sformułowanych. Kanon *Nowego Testamentu* nie jest formalnie zamknięty. Proces centralizacji kościoła ciągle znajduje się w fazie wstępnej, czego doskonałym przykładem są wypowiedzi o precedencji centrów eklesjalnych na soborze w Nicei.

W procesie kształtowania myśli chrześcijańskiej Kościoła pierwszych wieków, bez wątpienia szczególną rolę odgrywa osoba i myśl Grzegorza z Nyssy. Święty Kościoła rzymskokatolickiego i fundamentalny teolog w tradycji prawosławnej. Myśliciel, którego Maksym Wyznawca określa znaczącym mianem *ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος*², Drugi Sobór Nicejski nazywa Ojcem Ojców³, zaś Szkot Eriugena cytuje na równi z Augustynem z Hippony⁴. Niezwykle znaczący teolog i myśliciel w historii Kościoła, którego głos odgrywa istotną rolę m.in. w ukształtowaniu zagadnień trynitarnych. Świadectwem tego są zachowane do czasów współczesnych dialogi z Eunomiuszem (*Adversus Eunomium*), Pneumatochianami (*Sermo de Spiritu Santo adversus Pneumato*

¹ Niniejszy artykuł stanowi zapis wykładu wygłoszonego na sympozjum *Rola Biblii w Kościele – między tradycjonalizmem a awangardowością* w Wyższym Baptystycznym Seminarium Teologicznym w Warszawie, 6 listopada 2006 r.

² *Opuscula Theologica: Pros Marin*, Patrologia Graeca (dalej: PG) 91, 161 A.

³ Mansi (J. D. Mansi, *Sacrorum Concilium Nova et Amplissima Collectio*, 1759-98. Reprint i kont. 1899-1927), 13, 293.

⁴ H. U. von Balthasar, *Presence and Thought. Essay on the religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco 1988, s.15.

machos Macedonianos), Drobne pisma trynitarne (*Ad Ablabium quod non sint tres dii, Ad Eustathium de sancta Trinitate*), dyskusje z Apolinarym (*Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum, Antirrheticus adversus Apollinarem*), czy postanowienia I Soboru w Konstantynopolu (381), które przyjmują fundamentalną dla Nysseńczyka terminologię trynitarną, w szczególności zaś rozróżnienie na *ousia* i *hypostasis* w odniesieniu do osób Trójcy⁵. Trudno pominąć znaczący wkład Grzegorza z Nyssy w rozwój duchowości chrześcijańskiej, czego wyrazem są jego traktaty *De vita Moysis*, *De virginitate*, *De instituto Christiano*, *Vita Macrinae*. Podobnie znaczące są prace egzegetyczne Nysseńczyka, wśród których należy wymienić chociażby tak istotne dzieła jak *Explicatio apologetica in Hexaemeron*, *De vita Moysis*, *In psalmorum inscriptiones*, *In Ecclesiastem* (osiem homilii), *In Cantica Cantorum* (piętnaście homilii), *De oratione dominica*, *De baetibus* czy *Dwie homilie na I List do Koryntian*. W końcu należy podkreślić fakt, że Grzegorz z Nyssy jest pierwszym po Orygenesie myślicielem chrześcijańskim, który dokonuje próby syntetycznego ujęcia myśli chrześcijańskiej w traktacie *Oratio Catechetica*. Jakkolwiek traktat nosi znamiona raczej popularnego opracowania, swego rodzaju podręcznika czy kompendium wiedzy dla katechetów chrześcijańskich, to jednak w sposób całościowy ujmując on myśl chrześcijańską, wpisując się tym samym w tradycję rozpoczętą przez wiekopomny traktat *O zasadach Orygenesesa*. Ze wszech miar zasadne wydaje się odniesienie tak do IV wieku naszej ery, jak i do osoby oraz myśli Grzegorza z Nyssy w rozważaniach na temat *Biblia a Kościół pierwszych wieków*.

Grzegorz z Nyssy a Biblia i filozofia – poziom deklaratywny

W swojej hermeneutyce (wywód opieram głównie na traktacie *De vita Moysis*), Grzegorz z Nyssy nadrzędne miejsce przypisuje Biblii. Chrześcijaństwo, w jego przekonaniu, opiera się przede wszystkim na objawieniu zawartym w Piśmie. *Nie utrzymujemy – mówi – tego, co nam się podoba. Czynimy Pismo Święte zasadą i miarą każdej doktryny. Przyjmujemy wyłącznie to, co można uzgodnić z intencją Pisma*⁶. Pismo stanowi ostateczny probierz i kryterium prawdy, jak stwierdza Nysseńczyk w dialogu z Eunomiuszem⁷, wraz z tradycją Ojców, która jest właściwym wyrażeniem nauki Pisma. [...] *jeśli nasz rozum nie może sprostać zagadnieniu, powinniśmy zachować na zawsze niewzruszoną i mocną tradycję, otrzymaną w spadku po ojcach*⁸.

W stosunku do filozofii, Grzegorz prezentuje ambiwalentny stosunek. Z jednej strony nie brak wypowiedzi negatywnych w dziełach Grzegorza pod adresem myśli greckiej. W traktacie *De vita Moysis*⁹, Grzegorz określa filozofię mianem małżonki,

⁵ Por. *De anima*, PG 46, 49B

⁶ Tamże.

⁷ Pismo – przewodnik dla umysłu (*Contra Eunomium* I, 114, 126), kryterium prawdy (*Contra Eunomium* I, 114, 107).

⁸ J. Quasten, *Initiation aux pères de l'Église*, Paris 1963, s. 405, w: E. Stanula, *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, Warszawa 1994, s. 14.

⁹ G. S. Debis, *Gregory's of Nyssa „De Vitas Moysis”: A Philosophical and Theological Analysis*, „The Greek Orthodox Theological Review”, vol. 2, nr 3, Holy Cross, Massachusetts 1967, s. 373.

która należy do innego szczepu¹⁰, po czym – w bardzo ostrych słowach – przyrównuje ją do bezpłodnej córki faraona, która nieustannie przeżywa bóle porodowe, ale nie jest w stanie wydać na świat żadnego potomstwa. *Jaki owoc filozofia przyniosła godny takiego trudu?* zapytuje Nysseńczyk. *Czyż nie wszystkie owoce jej życia są puste, niedorozwinięte i poronione zanim wkroczą w światło poznania Boga?*¹¹. Drewniana skrzynka porzuconego Mojżesza staje się dla Grzegorza symbolem całego systemu świeckiego nauczania¹². Co najwyżej służy prawdzie, nie wyraża jej jednak. Jakkolwiek Nysseńczyk dokonuje rozróżnienia na świeckie nauczanie (niższy stopień) i filozofię (stopień wyższy), to jednak ostatecznie obie kategorie określa jako bezpłodne¹³. Jeśli w filozofii jest coś dobrego, to – sugeruje wzorem Justyna, Klemensa czy Orygenes – dlatego, że zostało zapożyczzone z myśli hebrajskiej. Czyż nie tak właśnie bezpłodna córka faraona zaadoptowała żydowskie niemowlę, zapytuje Nysseńczyk.

A jednak pomimo ostrych słów i – *prima facie* – jednoznacznych stwierdzeń, nawet w traktacie *De vita Moysis*, Grzegorz stara się wskazać płaszczyznę porozumienia między filozofią a myślą chrześcijańską¹⁴. Przede wszystkim jest świadom nie tylko rozbieżności, ale i pewnych wspólnych płaszczyzn między chrześcijaństwem i filozofią. Stwierdza: *Pogańska filozofia utrzymuje, że dusza jest nieśmiertelna, to pobożne twierdzenie. Ale również utrzymuje, że dusze przechodzą z ciała do ciała i zmieniają się w swojej naturze z racjonalnych na nieracjonalne. To jest cielesny i obcy napletek. Wiele jest tego typu przykładów. Twierdzi, że jest bóg, ale myśli o nim w sposób materialny. Uznaje go za twórcę, ale mówi, że potrzebował materii do stworzenia*¹⁵. Chrześcijaństwo opiera się przede wszystkim na objawieniu zawartym w Piśmie. Mimo to, jeśli jest coś pożytecznego, coś wartościowego w filozofii, chrześcijanie mogą i powinni to wykorzystać, aby w sposób rozumowy ...*ozdobić boską świątynię tajemniczego Objawienia*¹⁶. Czyż skarby Egipcjan nie służyły lepiej w rękach Żydów, gdy ci wychodzili z niewoli? Podobnie chrześcijanie powinni wykorzystywać mądrość pogan wydobywając z niej to, co godne i czyste¹⁷ np. w kwestii dążenia do cnoty¹⁸. Do tego dochodzi element pragmatyczny: znajomość filozofii pomaga w precyzyjnym formułowaniu argumentów, w debatach teologicznych i w odpieraniu zarzutów pogan. W ten sposób Grzegorz określa pomocniczą i służebną rolę filozofii w konstruowaniu myśli teologicznej, podporządkowuje filozofię wierze, karze oceniać ją przez pryzmat Pisma i tradycji Ojców, równocześnie

¹⁰ *De vita Moysis* (dalej *De vita*), II, 37 – ἡ ἐξ ἁλλοφύλων. Wszystkie odniesienia do *De vita Moysis*, za J. Daniélou, Grégoire de Nyse, *La vie de Moïse. Sources Chrétiennes 1 bis*. Paris, 1955, chyba że wskazano inaczej.

¹¹ *De vita*, II, 11.

¹² *De vita*, II, 7: "κιβωτὸς - δ' ἂν διαφόρων σκευῶν συμπεπηγυῖα, ἡ ἂν τῶν κυμάτων τὸν δι' αὐτῆς ἐπιφερόμενον τοῦ βίου ἀνεχούσα ..."

¹³ ἄγνοιοι καὶ στεῖραι. *De Vita*, s. 36.

¹⁴ G. S. Debis, *Gregory's of Nyssa*..., s. 374.

¹⁵ *De vita*, II, 40.

¹⁶ *De vita*, PG 44, 360C

¹⁷ W ten sposób Grzegorz podsumowuje metodologię Efrema (I również swoją): ...*cokolwiek było pożyteczne, uczynił swoją własnością, co nie przynosiło korzyści, odrzucił* (*De vita Ephraem*, PG 46, 82B).

¹⁸ Por. *De vita*, II, 37/38. ...*w pogańskiej kulturze istnieje pierwiastek, którego nie można odrzucić w kształtowaniu cnoty. Filozofia obyczajów i natury pomaga w tym względzie, jako przyjaciółka i towarzysza życia doskonalszego*. J. Quasten, *Initiation aux pères*..., s. 404, w: E. Stanula, *Wstęp*..., s. 15.

zaś – wierząc w przemożną siłę Objawienia – ma nadzieję na oczyszczenie z błędu greckiej filozofii, swego rodzaju *katharsis* przez wpływ nań prawdziwej wiary¹⁹. Nie dziwi zatem, że w tym kontekście Nysseńczyk przyrównuje filozofię, do obłubienicy z księgi *Pieśni nad Pieśniami*. Jak panna młoda wobec przyszłego męża, tak i filozofia uczy właściwej postawy wobec boskości²⁰.

W rzeczywistości, pomimo negatywnych słów pod adresem filozofii greckiej, Grzegorz z Nyssy w największym stopniu z trójki Ojców Kapadockich wykorzystuje elementy filozoficzne w swojej myśli, którą za J. Quastenem można określić mianem *ratio theologica*²¹. Jakkolwiek uznaje Pismo wraz z tradycją Ojców za niepodważalny fundament wiary²², to jednak żywi przekonanie, że należy wykorzystywać umysł do wyjaśniania nawet najgłębszych tajemnic objawienia²³. Tradycja filozoficzna, od czasów Filona z Aleksandrii, Justyna, Klemensa i Orygenesas wspierająca myśl teologiczną, bez wątpienia pomaga mu adekwatnie i precyzyjnie formułować swoje koncepcje przez wykorzystanie narzędzi hermeneutycznych, kategorii systemowych, rozwiązań i hipotez, które w myśli Hellady funkcjonowały już od stuleci.

Wpływ filozofii greckiej na myśl Grzegorza z Nyssy

Bez względu na to jak bardzo ambiwalentne stanowisko Grzegorz prezentuje *prima facie* wobec myśli greckiej, nie ulega wątpliwości, że sam Nysseńczyk znajduje się pod dużym wpływem filozofii Hellady, w szczególności jeśli chodzi o tradycję platońską²⁴

¹⁹ Por. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1965, s. 136: *So here we find a satisfactory formulation of the relationship of Christian theology to Greek philosophy.*

²⁰ Por. E. Stanula, *Wstęp*..., s. 4-26, *De vita* II, 37.

²¹ J. Quasten, *Patrology*..., vol. 3, Allen 1999, s. 284.

²² *Quod non sint tres dii*, PG 45, 117.

²³ Por. J. Quasten, *Patrology*..., vol. 3, s. 283-285, H. Dörries, *Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa*, *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963), 569-82. Por. J. Gonzales, *A History of Christian Thought*, Nashville, 1992, t. 1, s. 317.

²⁴ Problem platonizmu Grzegorza oraz jego zależności od innych szkół filozoficznych stanowi skomplikowany problem, dyskusja na ten temat toczy się nieprzerwanie przynajmniej od czasu słynnej publikacji H. Chernissa, *The Platonism of Gregory of Nyssa* z 1930 r. i zdecydowanie wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Znaczący problem spiera się na ile rzeczywiście Grzegorz znajdował się pod wpływem myśli Platona i innych filozofów, na ile zaś przytaczał ich argumenty np. dla osiągnięcia określonych celów retorycznych. Otwarte pytanie stanowi kwestia na ile Grzegorz świadomie wykorzystywał argumenty filozoficzne, na ile zaś – niejako mimowolnie – posługiwał się językiem i metaforyką filozoficzną, która w czwartym wieku zdążyła wejść do powszechnego użytku i słownika teologicznego. Pytania budzą również bardziej techniczne kwestie typu, jakiego rodzaju platonizm mógł mieć wpływ na myśl Grzegorza, klasyczny czy może jego medioplatońska (Ammonios Sakkas) lub neoplatońska wersja (Plotyn, Porfiriusz). Por. np. H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930; Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, Frankfurt: Peter Lang, 1986; W. Jaeger, *Two Rediscovered Works*..., ; H. Merki, *ἩΜΕΙΣ ΟΙΣ ΘΕΟΙΣ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952; P. Courcelle, *Gregoire de Nyse lecteur de Porphyre*, w R.E.G. 80 (1967); A. Meredith, *The concept of mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists*, "Studia Patristica", vol. 22, pod red. E. A. Livingstone, Leuven 1989; J. P. Cavadanos, *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul*, w: *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 1, 3, Massachusetts 1955, s. 134-144; J. Daniélou w swojej publikacji *Gregoire de Nyse et le Neoplatonisme de l'école d'Athènes*, w Roth, R.E.G. 80 (1967).

i neoplatonską²⁵, ale również nurty perypatetyckie i – choć wielokrotnie przezeń krytykowane – stoickie. Wpływy te widoczne są zarówno na płaszczyźnie leksykalnej, gdy Grzegorz w swojej argumentacji posługuje formułami obciążonymi znaczeniem filozoficznym²⁶, jak i na płaszczyźnie koncepcyjnej, gdy odnosi się do teorii, metafor czy przykładów myślicieli greckich.

Swoje zakorzenienie w tradycji platońskiej (w ujęciu klasycznymi i neoplatoniskim)²⁷ Grzegorz ujawnia między innymi przy dyskusji z Eunomiuszem, wykazując swojemu adwersarzowi niekompetencje tak w dziedzinie teologii, jak i w zakresie wiedzy filozoficznej. W przekonaniu Nysseńczyka Bóg jest bytem transcendentnym, niedosięglym dla człowieka i niepoznawalnym w swojej istocie (*ousia*)²⁸. Wszelkie określenia Boga, zgodnie z naturą języka w ujęciu Grzegorza, mają charakter konwencjonalny i, w najlepszym razie, odnoszą się Bożych sposobów działania (*energeia*), nie natury bytu najwyższego, natury niepoznawalnej z czasoprzestrzennego (*diastema*) poziomu człowieka²⁹. Tym samym Grzegorz sytuuje się bardzo blisko platońskiej koncepcji języka, tak jak ujmuje ją dialog *Kratylos*³⁰. Konsekwentny apofatyzm Nysseńczyka (natury Boga w żaden sposób nie można poznać) zbieżny jest z neoplatonską koncepcją Jedna, absolutnie niepoznawalnego z perspektywy bytów niższych³¹ jak również z apofatycznymi tendencjami wcześniejszych myślicieli chrześcijańskich kontynuujących tradycję platońską³².

Opisując stworzenie świata w *Explicatio apologetica in Hexaemeron*, Grzegorz wskazuje sposób w jaki Bóg wyprowadził świat czasoprzestrzenny z czterech podstawowych elementów: wody, ognia, ziemi i powietrza. Jakkolwiek wywód swój opiera na sześciu dniach stworzenia z *Księgi Rodzaju* (rozdz. 1) oraz zakłada swego rodzaju

²⁵ Stosuję termin *tradycja*, zdając sobie sprawę, że zależność Grzegorza od poszczególnych filozofów wcale nie musiała być bezpośrednia. Platonizm mógł być mu znany w klasycznym wydaniu, ale również w wersji zaadaptowanej przez Filona i Orygenes. Dzieła tego ostatniego zresztą również mogły dotrzeć do Grzegorza w wersji, jaka ugruntowała się po śmierci mistrza z Aleksandrii, np. w *Filokaliach* lub w interpretacji ugruntowanej przez Metodego z Olimpu. Podobnie rzecz się ma z Arystotelesem i tradycją perypatetycką oraz stoicyzmem. Mówiąc o tradycjach filozoficznych, należy wskazać, że w IV w. n.e. słownictwo i niektóre koncepcje filozoficzne, weszły do powszechnego użytku i w jakimś sensie stały się powszechną własnością lub – w niektórych wypadkach – martwymi metaforami. Por. J. Quasten, *Patrology...*, vol. 3, s. 284.

²⁶ Np. słownictwo typowo stoickie: *apatheia*, *symphonia*, czy *sympnoia*.

²⁷ Poniżej zamieszczam jedynie wybrane przykłady, zdając sobie sprawę, że cała dyskusja wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Pewna część poniższych przykładów, jak wykazano poniżej, została zaczerpnięta z książki M. Manikowskiego, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław 2002, s.56-60.

²⁸ *De beatibus* 6, PG 44, 1268b: ἡ θεία φύσις αὐτὴ καθ' αὐτήν ὅτι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶ πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς ἐπινοίας ἀπρόσιτος καὶ ἀπροσπέλαστος οὐσα ταῖς στοχαστικαῖς ἐπινοίαις καὶ οὐπω τις ἀνθρώποις πρὸς τὴν τῶν ἐκλήπτων κατανόησιν, ἐχέυρηται δύναμις οὐδὲ τις ἐφόδος καταληπτικῆ τῶν ἀμυγῶν ἐπενοήθη.

²⁹ In *Ecclesiastem* 7, 412-413, In *Cantica Canticorum* 5, 158.

³⁰ Np. *Kratylos* 385 – język jako narzędzie komunikacji o naturze konwencjonalnej.

³¹ Por. Plotyn i jego koncepcja Absolutu – *Enneady* V.III.13-14; V.IV.1-2; VI.VII.38-42; VI.IX.3-6; VI.VIII.15-21.

³² Por. Klemens, *Protreptikos* 98,3, 1n; *Kobierce*, 5, 16, 3. Por. *Przeciw Celsusowi* VII,38.

creatio ex nihilo, to jednak opisując samo uporządkowanie świata bliski jest tradycji, która została wcześniej wyartykułowana w dialogu *Timajos*³³ zaś sam porządek kosmologiczny, tak jak jest ujęty w traktacie *O stworzeniu człowieka* (rozdz. 1) niezwykle zbieżny jest z kosmologią stoika Posejdoniosa, tak jak ją przekazuje Ciceron w *De natura deorum*³⁴. Ponadto, mówiąc o *creatio*, Grzegorz wielokrotnie wskazuje, że świat stworzony stanowi egzemplifikację myśli Boga. *Bóg zna wszystkie rzeczy, zanim powstały* – wskazuje³⁵. Czy w ten sposób jednak uczony z Nyssy nie zachowuje w szcztąkowej postaci platońskich idei, w sposób podobny do filozofów medioplatonickich, Filona³⁶ i Orygnesa³⁷? Podobnie zbieżna z myślą Platona (*Fedon* 80b, *Państwo* 611c) wydaje się koncepcja duszy, tak jak Grzegorz z Nyssy przedstawia ją w dialogu *De anima*, zaś nacisk na jej wszechobecność przywodzi na myśl *Enneady* Plotyna (IV.3.8 i IV.8.1)³⁸.

Jeśli chodzi o tradycję perypatetycką, Grzegorz zazwyczaj sytuuje się w opozycji do niej. W znamennym tekście z dialogu *De anima et resurrectione*, odrzuca platońską metaforę duszy jako rydwanu (choć później do niej powraca³⁹) oraz koncepcję duszy śmiertelnej, tak jak została ona wysunięta przez Arystotelesa. Ponieważ jednak filozofowie pogańscy w swych poglądach na duszę mimo pozorów logiki zbyt daleko się posuwają, na co my nie możemy się zgodzić, za prawidło wszystkich twierdzeń mając Pismo święte, swój wzrok kierujemy i w tym zagadnieniu i to tylko przyjmujemy, co się zgadza z jego duchem. Odrzucamy zatem rydwan Platona z dwoma rumakami i woźnicą – porównania jakimi posługuje się on w rozprawie o duszy. Odrzucamy też poglądy jego następcy w filozofii, który choć dokładnie badał wszystkie zjawiska

³³ *Timajos* 48E-53C.

³⁴ Por. *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, 45, 115-116, s. 137.

³⁵ In *Hexameron* (PG 44,72B); *De hominis officio* 16 (PG 44,185A), 22 (PG 44, 204D), 29 (PG 44, 204D)). Por. J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa, Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden 2000, s. 149. B. Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, "Studia Patristica", vol. 14, Berlin 1976, s. 351.

³⁶ Należy zauważyć, że Filon łączy koncepcję Logosu z platońską rzeczywistością idei, której świat fizyczny stanowi niedoskonałe odwzorowanie (Por. *De officio mundi* 20.24). Przy tym na wzór szkół średnioplatonickich nie uznał on owej rzeczywistości idei za świat bytujący samoistnie, ale raczej za myśl absolutu – Boga. Idee są zawarte, zdaniem Filona, w Logosie jako *pierwszej myśli*/idei Boga. Por. *De vita* 2.127.

³⁷ Por. *Komfj* 2,10; *Przeciw Celsusowi* 6,10.

³⁸ Por. H. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa...*, s. 62n. Zależność Grzegorza od Plotyna i myśli neoplatonickiej budzi sporo kontrowersji. Por. A. H. Armstrong, *The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism* w: E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition I: The Shaping of Christianity in the Second and third Centuries*, London 1980; M. Azkoul, St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers, "Texts and Studies in Religion", vol. 63, Lewiston 1995, s. 61; D. Carabine, *The Unknown God. Negativa Theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*, "Louvain Theological and Pastoral Monographs", vol. 19, Louvain 1995, s. 236; J. Daniélou, *Gregoire de Nyse et le Néoplatonisme...*, s. 395-401; J. M. Dillon, *Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity*, w: G. Vespe, *The Philosophy in Christianity*, Cambridge 1989, s. 12; P. Courcelle, *Gregoire de Nyse lecteur de Porphyre...*, s. 402, 406.

³⁹ Por. np. *De anima*, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, Warszawa 1974, s. 47: *Jeśli, przeciwnie, rozum jak woźnica puści cugle i da się zwierzętom porwać, odruchy te przejdą w namiętności, jakie widzimy u zwierząt*.

i całe życie człowieka, uczył przecież, że dusza jest śmiertelna⁴⁰. Choć Grzegorz nie wymienia z nazwiska swojego adwersarza, oczywiste jest, że chodzi właśnie o wielkiego Stagirytę⁴¹. A jednak elementy arystotelesowskie, w pozytywny sposób, pojawiają się niekiedy w argumentacji Grzegorza dotyczącej np. zagadnień trynitarnych. W Piśmie do Eustacjusza *O Trójcy Świętej*⁴², w jednym ze swoich argumentów wskazujących na jedność trzech Boskich Osób, wykorzystuje [Grzegorz] znaną z *Metafizyki* i *Fizyki* zasadę, że działanie bytu pochodzi z jego istoty. Zatem, jeżeli trzy Osoby działają identycznym działaniem, oznaczać to musi, że ich istota jest identyczna. Są więc, wnioskując, jednym Bogiem. Z drugiej strony, koncepcja identycznego działania pokrywa się w wielu miejscach z arystotelesowską koncepcją *entelechii*⁴³. Również terminologia Grzegorza i jego użycie takich terminów jak np. *ousia*, *physis*, *energeia*, może wskazywać na pewne wpływy tradycji perypatetyckiej⁴⁴, chociażby rozróżnienie między *ousia* i *hypostasis* bardzo przypomina rozróżnienia, jakich w *Kategoriach* dokonuje Arystoteles między pierwszą a drugą *ousia*⁴⁵.

Podobnie jak w odniesieniu do tradycji perypatetyckiej, Grzegorz z Nyssy wydaje się *prima facie* negatywnie nastawiony do myśli stoickiej, szczególnie zaś do jej założeń ontologicznych podkreślających materialny/substancjalny wymiar każdego istniejącego bytu. Być może w tym właśnie kontekście, Grzegorz szczególnie mocno podkreśla stworzenie świata z niczego, niematerialną istotę duszy, czy „niematerialny” charakter materii jako złożenia jakości⁴⁶. Tym niemniej koncepcja *apathei* u Grzegorza jako celu moralnej pielgrzymki człowieka⁴⁷, przekonanie o współzależności bytów, metafora współgrania stworzenia na wzór kosmicznego instrumentu⁴⁸, wreszcie ujęcie ognia jako symbolu sądu i końca świata może wskazywać na znacznie większy wpływ filozofii stoickiej, nie tylko w sensie negatywnym, ale również pozytywnym, na kształt myśli Grzegorza z Nyssy⁴⁹.

Jeśli chodzi o narzędzia hermeneutyczne Grzegorz, swoim sposobem odczytania i aplikacji Pisma Świętego, wpisuje się w tradycję aleksandryjską (a więc tradycję filozoficzną w dużej mierze). Alegoretyczna egzegeza, której rodowód można przypisać

⁴⁰ Tamże, 42.

⁴¹ Wszak Grzegorz, charakteryzując autora tej opinii, podkreśla, że chodzi o następcę Platona i zaznacza jego zasługi w kompleksowym zbadaniu natury człowieka. Przesądza to, że chodzi mu o Arystotelesa. M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu...*, s. 61n.

⁴² Do Eustacjusza, *O Trójcy Świętej*, tłum. T. Grodecki, s. 86; w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2001: „Jeżeli jednak rozpoznamy jedną jedyną moc i działanie u Ojca i Syna, i Ducha Świętego, które w niczym się nie różni ani nie odbiega [od innych], to z identyczności mocy będziemy musieli wyciągnąć wniosek o jedności natury.

⁴³ M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu...*, s. 63.

⁴⁴ Tamże

⁴⁵ T. Grodecki, *Wprowadzenie*, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma...*, s. 16.

⁴⁶ *Contra Eunomium* II, 259-260.

⁴⁷ Jako upodobnienia się do Boga. *De Professione Christiana* PG 46.244C: „*χριστιανισμός ἐστὶ τῆς θείας φύσεως μίμησις*”. J. Quasten, *Patrology...*, t. 3, s. 28.

⁴⁸ *In psalmorum inscriptiones* III, PG 44.440Bnn.

⁴⁹ Por. np. *De hominis opificio* 8; PG 44, 144-149. Danielou – antropocentryczny świat oraz opatrzniościowy optymizm Grzegorza, przenikający kosmologię Grzegorza (szczególnie: *In Hexameron* i *De hominis opificio*) – stoickie źródła. Por. J. Danielou, *Orientation actuelles de la recherche sur Gregoire de Nyse*, w: *Actes et Culture Philosophique dan la Pensee de Gregoire de Nyse: Actes de Colloque de Chevetogne*,

stoikom, pozwala Nysseńczykowi zakotwiczyć w Biblii określone tezy i wnioski, które, przy literalnym odczytaniu tekstu, trudno byłoby odnaleźć w świętych księgach. Dzięki alegorezie, dostrzega w płonącym krzewie z *Księgi Wyjścia* teofanię Chrystusa oraz wieczne dziewictwo Marii. Sam krzyż staje się dla niego znakiem soteriologicznej miłości Boga, która, niczym czterema ramionami, obejmuje cały świat⁵⁰. W ten sposób między innymi, krocząc śladami Orygenesesa, Grzegorz z Nyssy, zakotwicza w Piśmie przekonanie, że ostatecznie *Bóg będzie wszystkim we wszystkim*⁵¹, a koniec wszechzeczy będzie powtórzeniem początku⁵², wszystkie stworzenia rozumne, włączając siły ciemności, zostaną zbawione⁵³.

Podsumowanie

Grzegorz z Nyssy, jakkolwiek w sposób priorytetowy – przynajmniej na poziomie deklaratywnym – traktuje Pismo i tradycję Ojców, to jednak nie ulega kwestii, że stosuje koncepcje, narzędzia i kategorie filozoficzne do budowania myśli teologicznej. Co więcej, świadomie lub nieświadomie wpisuje w myśl chrześcijańską koncepcje, które przy prostym odczytaniu Pisma, trudno byłoby przypisać źródłom chrześcijaństwa.

Ów stan rzeczy może podlegać różnej ocenie w zależności od przyjętych układów odniesienia. Z perspektywy np. współczesnej, szeroko rozumianej, ortodoksji chrześcijańskiej należy podkreślić pozytywny wpływ filozofii greckiej m.in. na koncepcji trynitarnie Grzegorza (teorie perypatetyckie), jego ujęcie duchowości chrześcijańskiej (stoicka *apatheia*) czy zagadnienia z zakresu teodycei (platońskie ujęcie zła jako nieobecności dobra, bez statusu ontycznego). Jednak szereg koncepcji filozoficznych w myśli Grzegorza może współcześnie budzić pytania i wątpliwości w świetle współczesnej ortodoksji chrześcijańskiej, jak chociażby szeroko współcześnie dyskutowana koncepcja *apokatastasis ton panton*, przyjmująca na gruncie chrześcijańskim formę teorii uniwersalnego zakresu zbawienia, wyklęta w 553 r. na II. Soborze w Konstantynopolu i soborach następnych.

Podobnie rzecz przedstawia się jeśli przyjąć jako perspektywę oceny myśli Nysseńczyka współczesną biblistykę, która wykorzystuje szereg narzędzi badawczych w obrębie

⁵⁰ *De vita Moysis*, II, 19-41.

⁵¹ I Kor 15

⁵² Por. J. Danielou, *L'apokatastase chez Gregoire de Nyse*, Recherches de science religieuse, 1940, ss. 328-47.

⁵³ Do koncepcji *apokatastasis* prowadzi Nysseńczyk również logika systemu (oparta w dużej mierze na tradycji filozoficznej). Analogicznie jak w przypadku Orygenesesa, logika systemu rządzi rozumowaniem filozofa: aprioryczne założenia, kategorie systemowe, pośrednie wnioski, dialektyka, w nieuchronny sposób prowadzą go do *apokatastatycznych* konkluzji. Grzegorz z Nyssy, podkreślając dobroć, doskonałość i mądrość Boga, ujmując człowieka jako byt immanentnie dobry (stworzony na obraz Boga) zarówno w kolektywnym ujęciu ludzkości jak też w odniesieniu do jednostek, przyjmując, że zło nie posiada statusu ontycznego i zasadniczo jest wolą stworzenia skierowaną przeciwko Stwórcy, zakładając doskonałą boską pedagogię oraz głębokie, nawet jeśli nie uświadomione, pragnienie stworzenia powrotu do Stwórcy, dochodzi i nie może nie dojść do przekonania, że ostatecznie cała ludzkość zwróci się ku Bogu i odpowie na jego zbawcze wołanie. Eschatologiczny koniec będzie powtórzeniem początku a Bóg, zgodnie ze słowami Pawła z Tarsu będzie *wszystkim we wszystkim* (I Kor 15,28.).

szkoły historyczno-krytycznej. Współczesna biblistyka dąży również do odczytania literatury wczesnochrześcijańskiej w sposób „genetyczny”, a więc w jej naturalnym kontekście judaistycznym (np. współczesny preteryzm). W tym kontekście Grzegorz z Nyssy jawić się może jako myśliciel/filozof, który w sposób hellenistyczny ujmując myśl chrześcijańską i nadinterpretuje *Biblię*, wczytując weń treści filozoficzne.

Można jednak, w ocenie teologii Nyssenńczyka, przyjąć perspektywę historyczną, która postuluje odczytanie myśli Grzegorza w jego własnym kontekście i w kontekście kształtującej się myśli teologicznej IV wieku. Przyjmując taką perspektywę, należy podkreślić przede wszystkim niezwykle efektywność Grzegorza z Nyssy. Jego twórczość, myśl, koncepcje stanowią niezwykle ważny etap w kształtującej się myśli chrześcijańskiej. Egzegeza, rozważania z zakresu dogmatyki czy duchowości, próba kontekstualizacji Pisma, etc. stawiają go na czele ówczesnych myślicieli chrześcijańskich. Rozróżnienie *ousia* – *hypostasis* – stanowi wiekopomny wkład Nyssenńczyka w myśl chrześcijańską.

Z perspektywy historycznej, należy również docenić dążenia Grzegorza do przeniesienia przesłania ksiąg żydowskich na umysłowość greko-romańską, jego próbę kontekstualizacji tekstów wczesnochrześcijańskich. Jest to próba niezwykle znacząca, wzięwszy pod uwagę zmiany społeczne/etniczne w chrześcijaństwie między I a IV wiekiem. Wszak olbrzymia część wiernych IV wieku pochodzi ze świata greko-rzymskiego i w sposób nie judaistyczny ujmując rzeczywistość. Adwersarze chrześcijaństwa reprezentujący niejednokrotnie świat greko-rzymski, częstokroć sami są filozofami (Celsus, Porfiriusz). Zagrożenia wobec chrześcijaństwa (herezje, ruchy schizmatyczne) niekiedy wynikają z filozoficznego odczytania chrześcijaństwa (np. struktura bytów w nurtach ariańskich). W końcu sami animatorzy myśli chrześcijańskiej niejednokrotnie posiadają hellenistyczne pochodzenie i wykształcenie. Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski, Orygenes a nawet Tacjan czy Tertulian swobodnie poruszają się po meandrach kultury greckiej. Podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do Ojców kapadockich, spośród których Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu odbierają swoje wykształcenie m.in. w Atenach, Grzegorz z Nyssy zaś rozpoczyna swoją karierę publiczną jako retor.

W swoich próbach kontekstualizacji przesłania biblijnego Grzegorz kontynuuje, jak się wydaje, tradycję biblijną oraz tradycję aleksandryjską/filozoficzną. Wszak sobór apostolski (Dz. 15) do minimum ogranicza formy eklezjalne, kładąc nacisk na podstawowe, ewangeliczne przesłanie chrześcijańskie. Z drugiej strony zaś podobne do Nyssenńczyka dążenia odkryć można w wielowiekowej tradycji aleksandryjskiej tak na gruncie judaistycznym, w osobie Filona Aleksandryjskiego oraz Septuagincie, jak i na gruncie chrześcijańskim w myśli Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenesusa. Przy historycznym ujęciu problemu, należy również zaznaczyć, że Nyssenczyk stosuje powszechnie uznane ówczesnie narzędzia hermeneutyczne. Alegoreza immanentnie zawarta jest w tradycji aleksandryjskiej i jest uprawnionym narzędziem do odczytania tekstu w starożytnym świecie, czego doskonałym przykładem są dzieła wspomnianego powyżej Filona z Aleksandrii, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa czy Dydyka Słepego. Alternatywna szkoła w Antiochii, kładąca nacisk na gramatyczno-historyczne odczytanie tekstu, w połowie IV wieku stawia dopiero pierwsze kroki.

Z drugiej strony jednak, należy przyznać, że konstruując swoje koncepcje, formułując hipotezy, interpretując Pismo i wykładając je dla ówczesnego odbiorcy, a więc

kontekstualizując przesłanie Chrystusa i jego naśladowców, przy pomocy filozofii, Grzegorz niejednokrotnie wnosi koncepcje filozoficzne do myśli chrześcijańskiej, podobnie jak wcześniej czynili to tłumacze Septuaginty, Filon, Justyn, Klemens, Orygenes czy nawet Tertulian. Czyni to świadomie lub nieświadomie. Wszak, oprócz swojego gruntownego wykształcenia, jest on integralną częścią ówczesnego świata i wiele założeń wstępnych przyjmuje w sposób naturalny, wysysa niejako z mlekiem matki. Formy, które wykorzystuje (narzędzia hermeneutyczne, kategorie systemowe, określone formuły i wyrażenia), na kształt konia trojańskiego przenoszą określone treści filozoficzne przypisane tym formom np. na zasadzie bagażu referencyjnego/konotacyjnego do myśli chrześcijańskiej. Sprawiają one, że np. koncepcja Boga (*teologia prima*), rozumienie zła (*teodycea*), ujęcia zbawienia (*apokatastaza*) stają się bliższe tradycji filozoficznej niż Biblii w jej genetycznym ujęciu. Myśl teologiczna zaś zbliża się do greckiej myśli filozoficznej i staje się sposobem podtrzymania wątków platońskich, peripatetyckich czy stoickich na gruncie chrześcijańskim. Kontekstualizacja chrześcijaństwa staje się sposobem jego ufilozoficznienia. W tym sensie, z jednej strony, można łatwo zarzucić Nyssenczykowi odejście od pierwotnych koncepcji chrześcijańskich, na rzecz myśli Hellady. Z drugiej jednak można docenić jego olbrzymi wysiłek intelektualny, aby ująć judaistyczne koncepcje Pisma, tak by stały się zrozumiałe, adekwatne i atrakcyjne dla chrześcijanina IV wieku. Chrześcijanina, który jest integralną częścią Imperium Romanum. Należy w końcu zauważyć, że koń trojański jakkolwiek stał się przyczyną upadku Troi, to zgodnie z przekazami mitografów, przyczynił się do powstania Rzymu.

Philosophical Tradition and the Bible in the Church of First Centuries. Casus of Gregory of Nyssa

Abstract

Gregory of Nyssa, however faithful to the Bible and the tradition of the Fathers, employs philosophical concepts, methodology and categories to construct his theological thought. Moreover, consciously or subconsciously he implements into Christian thoughts concepts that cannot be ascribed to Christian sources with the usage of literal exegesis. This article describes the context in which Gregory of Nyssa lived and wrote his treatises, and indicates the main aspects of his adherence to the philosophical tradition. It refers to the hermeneutics of Gregory of Nyssa, and such features of his thought as apophatic theology, cosmology, ontology and anthropology. The article also indicates the influences of platonic, stoic and peripatetic philosophy on the thought of Gregory of Nyssa.

WOJCIECH KOWALEWSKI

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

SACRUM NA SPRZEDAŻ? O POSZUKIWANIU BOGA W ERZE KONSUMPCJONIZMU

Transformacja ustrojowa państwa polskiego rozpoczęta w 1989 roku uruchomiła mechanizmy rynkowe na wcześniej niespotykaną skalę. Wydaje się, że od tego czasu pojęcia takie jak 'marketing', 'promocja', 'reklama' zaczęły intensywnie funkcjonować w społeczeństwie polskim i wywierać szeroki wpływ na społeczną percepcję czasu¹. Jak zauważa Aniela Dylus:

W systemie (kapitalistycznym), w którym czas stał się wartością wymierną ekonomicznie, zgodnie z formułą 'czas to pieniądź', racjonalne zagospodarowanie czasu pracy i intensywne zabiegi wokół skracania czasu produkcji stają się warunkiem przetrwania na rynku. Skoro czas kosztuje, skoro trzeba za niego zapłacić, nie wolno go marnować².

Tym co w dzisiejszych czasach szczególnie rzuca się w oczy jest wszechogarniające zjawisko konsumpcjonizmu. Jest to zjawisko na tyle poważne i rozpowszechnione, że jak twierdzi francuski socjolog i filozof Jean Baudrillard:

Znajdujemy się w punkcie, w którym 'konsumpcja' opanowuje i pochłania całe życie, wszelkie działania łączą się ze sobą w trybie kombinatorycznym, kolejność satysfakcji ustalona jest już z góry, godzina po godzinie, 'środowisko' i 'atmosfera' mają charakter 'totalny', są całkowicie klimatyzowane, w pełni zorganizowane i skulturalizowane³.

¹ Zjawiska marketingowe jako organicznie związane z gospodarką rynkową nie były praktycznie w PRL znane przed 1989 r., ponieważ partia tolerowała jedynie tzw. 'reklamę socjalistyczną', której celem było promowanie państwowej propagandy, a z drugiej strony zatarcie pewnych braków dóbr konsumpcyjnych. A. Turek opisał to następująco: [...] państwowa propaganda zachęcała do bardziej wydajnej, wytężonej pracy, motywując to zwykle odwołaniem się do bliżej nieokreślonej, ale za to świetlanej przyszłości. Świadczą o tym okraszające ją wymowne slogany (np. „lepiej jutro budujemy dzisiaj”) prawdziwe perełki komunistycznej „nowomowy”, z których wylaziła rzeczywista filozofia realnego socjalizmu nierealnych obietnic – jak zatęchła słoma z dziurawych chodaków, w: A. Turek, *Sacrum na sprzedaż*, Lublin, s. 9.

² A. Dylus, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław 2005, s. 55-56.

³ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Warszawa 2006, s. 13.

W ramach tak opisanej fenomenologii konsumpcji owo zjawisko 'klimatyzowania życia' dotyczy wszystkich relacji, dóbr, przedmiotów i usług, a poprzez to ma wielki wpływ na uwarunkowania wszelkich działań i wykorzystania czasu.

Stąd dokonujące się dziś przemiany gospodarczego znaczenia czasu zdecydowanie zasługują na chwilę zastanowienia i refleksji nie tylko na poziomie społeczno-kulturowym, ale również w wymiarze metafizycznym. Chodzi o zadanie pytania o rolę religii w świecie coraz bardziej zdominowanym przez konsumpcjonizm oraz zbadaniu czy aby konsumpcja nie staje się wartością quasi-sakralną we współczesnych czasach. Jeśli tak, to co z tego wynika dla współczesnego Kościoła chrześcijańskiego?⁴ Czy Boga i doświadczenie religijne można reklamować jak inne produkty na rynku? I wreszcie, czy i na ile współczesny Kościół powinien ulegać prawom ciągle zmieniającego się rynku konsumpcyjnego? Artykuł ten jest próbą odpowiedzi na te nurtujące pytania. Aby móc zaadresować te zagadnienia należy najpierw po krótko opisać mechanizmy i kontekst funkcjonowania społeczeństwa konsumpcyjnego i dylematy z tym związane. Następnie zostaną przeanalizowane wpływy tych procesów na kształtowanie się współczesnej (pseudo)duchowości oraz granice doświadczenia konsumpcyjnego w kontekście zagadnienia supermarketyzacji wiary. Całość zostanie zakończona refleksją eklezyjologiczną podsumowującą zagrożenia i szanse wypływające z powyższych rozważań.

Konsumuję więc jestem? Społeczna logika konsumpcji

Socjolog Zygmunt Bauman jasno wskazuje na różnicę w życiu współczesnego konsumenta w odróżnieniu od wcześniejszych epok:

Konsument żyjący w społeczeństwie konsumpcyjnym zdecydowanie różni się od konsumentów ze wszystkich dotąd istniejących społeczeństw. Jeżeli filozofowie, poeci, kaznodzieje naszych przodków rozważali, czy pracuje się, żeby żyć, czy też żyje po to, by pracować, to współcześnie najczęściej roztrząsanym dylematem jest to, czy musimy konsumować, żeby żyć, czy też żyjemy, a więc możemy konsumować; czy ciągle jeszcze potrafimy odzielić życie od konsumpcji i czy czujemy taką potrzebę⁵.

W podobny sposób Krystyna Romaniszyn komentując na temat społecznych funkcji konsumpcji jasno podkreśla, że

[...] dobra są rodzajem kodu, języka, są nie tylko przedmiotami materialnymi, ale i symbolicznymi. Konsumpcja dóbr jest więc nierozłączna od konsumowania ich społecznych znaczeń, tych zaś dobra nabywają w danym społecznym środowisku w toku konsumowania⁶.

⁴ Mówiąc o Kościele chrześcijańskim nie mam tu na myśli jednej denominacji, ale bardziej obraz Kościoła jako Ciała Chrystusowego powołanego do tego aby w tym świecie wypełnić zadanie dawania świadectwa o Królestwie Bożym, które sam Chrystus zainaugurował. Więcej na ten temat zob. M. Ugłorz, *Teologia zwiastowania i czynów Jezusa*, Warszawa 1999, ss. 64-82; B. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, ss. 36-89; J. Driver, *Images of the Church in Mission*, Waterloo 1997.

⁵ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?* Warszawa 2000, s. 96.

⁶ K. Romaniszyn, *Konsumuję więc jestem? Kim właściwie?*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, pod red. M. Flis, Kraków 2004, s. 153.

Można więc mówić o nowym rozumieniu procesu samookreślenia jednostki w społeczeństwie gdzie konsumowanie związane jest z określonym społecznym sensem, statusem i komunikacją. W tak pojętej rzeczywistości, konsumowanie jest w swej istocie ściśle związane z procesem nadawania określonych, choć ciągle zmieniających się znaczeń konsumowanych dóbr. W ten sposób rodzi się obraz człowieka współczesnych czasów, którego mażnaby określić mianem *ego consumans*.⁷

Podstawą rozwoju społeczeństwa konsumpcyjnego są dwa wielkie procesy: z jednej strony ciągły rozwój potrzeb, z drugiej zaś ciągle inwestowanie w produkcję mającą na celu zaspokojenie tych potrzeb. Dzięki ciąglemu przypływowi nowych konsumentów oba te procesy są aktualne. Jak to opisuje H. Jasnorzębska-Smolaga:

Proces rozwoju potrzeb jest wciąż aktywny; tak w wymiarze jakościowym (rodzenia się nowych potrzeb), jak ilościowym (rozszerzającego się popytu na dobra i usługi)⁸.

Stąd bogata oferta dóbr i usług ciągle się zmienia i poszerza w miarę jak zmieniają się potrzeby konsumentów. W tym kontekście reklama, jako integralnie związana z masową komunikacją ma potężny wpływ nie tylko na ekonomiczną sferę życia, ale również całokształt procesu kształtowania się życia współczesnego konsumenta. To z kolei jest przyczyną ciągle rosnącego apetytu na nowe bodźce. Jak to ujął Zygmunt Bauman:

Dla dobrego konsumenta rzecz jest pokusą nie dlatego, że stanowi nadzieję na zaspokojenie potrzeb, które nim targają, lecz ponieważ obiecuje burzę pożądań nigdy dotąd nie przeżywanych i nie przeczuwanych⁹.

Nie chodzi więc tutaj jedynie o wzbudzanie potrzeby nabywania dóbr materialnych, ale w szerszym kontekście o postawę poszukiwania nowych doznań i wrażeń. Według tak postawionej tezy, konsumenci żyją od przeżycia do przeżycia, od jednej atrakcji do drugiej, a ich największą zmurą jest poczucie nudy.¹⁰ To sprzyja nieustannej zmianie mód, gustów i stylów życia, co jest również integralnie związane z procesem radykalnej indywidualizacji.

Krystyna Romaniszyn trafnie zauważa, że

znaczna dowolność dotycząca konsumowania i kreowania siebie [...] łączy się także z faktem, iż współcześnie nie ma jednej mody oraz sztywnych reguł konsumowania, są wybory¹¹.

Następuje więc dowartościowanie wyboru, a jak wynika z samej definicji wybór może mieć miejsce jedynie w przypadku różnorodności opcji. Dla konsumentów operujących w kontekście kultury konsumeryzmu 'wybór' stanowi integralną część codzienności:

⁷ J. Baudrillard, *Spółczesność...*, s. 100nn.

⁸ H. Jasnorzębska-Smolaga, *W kierunku trwałej konsumpcji. Dylematy zagrożenia szansę*, Warszawa 2000, s. 48.

⁹ Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 98.

¹⁰ Zob. T. Kozłowski, *Popnatura i masowa nuda*, „Odra” (3) 2003, s. 2-8.

¹¹ K. Romaniszyn, *Konsumuj...*, s. 160.

To oni wydają sądy, krytykują, dokonują wyboru. W końcu mogą przecież zrezygnować z wyboru każdej możliwości – a jest ich nieskończenie wiele. Z jednym wyjątkiem: nie mogą zrezygnować z wyboru możliwości samego dokonania wyboru; ten wybór jednak nie wydaje się wyborem¹².

Możliwość wyboru opisana w ten sposób związana jest z pewnym naciskiem, ciągłym dążeniem do szczęścia, a wręcz jak to określił Jean Baudrillard *przymusem rozkoszy*¹³. Stąd potrzeba ciągłego bycia w ruchu, ciągłej pogoni za nowymi atrakcjami i bycia w pogotowiu tak aby nie przeoczyć czegoś nowego. Tym co się naprawdę liczy w takim stanie egzystencjalnym jest ograniczona czasowość wszelkich zobowiązań, a one same nie mogą być trwalsze od czasu potrzebnego na skonsumowanie tego na czym zależy konsumentowi w danym czasie. Musimy też pamiętać o tym, że cała ta aktywność ma miejsce w świecie gdzie konsumpcyjne wyróżniki ulegają stałej dewaluacji¹⁴.

Supermarketyzacja wiary – konsumpcja wartością quasi-sakralną?¹⁵

Funkcjonując w takim kontekście, gdzie konsumpcja jest uznawana za jedną z najważniejszych praktyk, należy zadać pytanie o granice doświadczenia konsumpcyjnego. Czy skoro nie ma zasady ograniczającej to kto może co konsumować, nie ma też ograniczeń co tak naprawdę może być konsumowane? Czy wobec tego wszystkie społeczne relacje i działania mogą być traktowane przedmiotowo jako dobra wymienne? Inaczej mówiąc, czy wszystko nadaje się do skonsumowania? A jeśli tak, to czy dotyczy to również wartości wyższych, takich jak rozwój duchowy? To są poważne dylematy przed którymi staje każdy współczesny konsument. Włączenie konsumpcji do świata wartości kulturowych jest wciąż dyskusyjne, choć nie ulega wątpliwości iż to właśnie zjawisko konsumpcji stało się

jednym z głównych regulatorów procesów społecznych i czynników reprodukcji istniejącego porządku społecznego¹⁶.

Jeśli rzeczywiście wszystko nadaje się do skonsumowania, można to śmiało nazwać *największą sekularyzacją we współczesnym świecie*¹⁷. Biorąc pod uwagę wyżej opisane procesy istotnym jest to by zadać pytanie o miejsce religii w świecie zdominowanym przez konsumpcję.

Ciekawym obrazem dobrze ilustrującym zmiany zachodzące na linii pomiędzy religią a konsumpcją, religią a wyborem, we współczesnym społeczeństwie może być tzw. spór o niedzielę¹⁸. Niedziela od wieków stanowiła konstytutywny element

¹² Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 100.

¹³ J. Baudrillard, *Spółczesność...*, s. 92-93.

¹⁴ K. Romaniszyn, *Konsumujemy...*, s. 161.

¹⁵ Zob. M. Kwaśniewski, *Konsumpcjonizm jako quasi-sacrum w zglobalizowanym świecie współczesnym*, w: www.wandea.org.pl.

¹⁶ A. Jawłowska, *Miejsce wartości w świecie reklamy*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, Kraków 2002, s. 353.

¹⁷ D. Slater, *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge, Polity 1997, s. 27.

¹⁸ Zob. E. Tarkowska, *Spór o niedzielę w perspektywie globalnych przemian kulturowych*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, pod red. M. Kępnego i G. Woronieckiego, Kraków 1999, s. 112-120.

judeochrześcijańskiej kultury Zachodu. Oficjalne stanowisko Kościoła nie ulega zmianie i ciągle wskazuje na potrzebę przeżywania niedzieli jako dnia świętego. W słowach papieża Jana Pawła II:

Niedziela jest [...] dla chrześcijan najstarszym i pierwszym dniem świątecznym, ustanowionym nie tylko po to, aby wyznaczał upływ czasu, ale by objawiał jego głęboki sens¹⁹.

Nie chodzi tu więc jedynie o legalistyczne celebrowanie obowiązku świętej niedzieli. Cała dyskusja ujęta jest w kontekście bliskości i solidarności międzyludzkiej, czasu by zatrzymać się na głębszą refleksję, ale także w zakresie oddzielenia czasu pracy od czasu wolnego. Można powiedzieć, że problem niedzieli jako czasu sakralnego został zdominowany przez dwie sprawy: z jednej strony zagadnienie angażowania się w działalność zarobkową w niedzielę; z drugiej zaś robienie zakupów w niedzielę²⁰. Ostra krytyka konsumpcyjnego stylu życia ze strony Kościoła, łącznie z apelem aby powstrzymać się od zakupów i wszelkiej pracy zarobkowej w dni sakralne, wzbudziła wiele emocji i oburzenia wśród konsumentów. Z publikowanych w prasie wypowiedzi niektórych obywateli jasno wynika, iż potraktowali pozycję Kościoła nie jako troskę o nich i ich rodziny, ale raczej jako atak na ich wolność i swobodę w podejmowaniu decyzji dotyczących tego jak zagospodarować ich czas wolny:

Nie życzę sobie, żeby Kościół decydował za mnie kiedy mam chodzić na zakupy, lub Nie pozwolę, żeby księża decydowali, co mamy robić ze swoim wolnym czasem²¹.

Warto w kontekście tej dyskusji zastanowić się nad tym czy i jeśli tak to na ile konsumpcja stała się wartością *quasi-sakralną*?²² Z pewnością można mówić o nowym zagospodarowaniu czasoprzestrzeni pracy i wypoczynku w społeczeństwie konsumpcyjnym, czego 'spór o niedzielę' stanowi dobry przykład. Jak zauważa Aniela Dylus:

Globalizacyjna mobilność, dyspozycyjność, nomadyzm bynajmniej nie wspierają wspólnototwórczej funkcji niedzieli, nie wspominając już o budowaniu wspólnoty eucharystycznej²³.

Spór o niedzielę jest więc tak naprawdę wyrazem zmian zachodzących w podejściu do spędzania czasu, w kontekście szerszych zmian społeczno-kulturowych. Zesatwienie sporu o niedzielę z jednoczesnym podkreśleniem popularności centrów handlowych wyraźnie wskazuje na proces zachodzących zmian społecznych i stopniowego odchodzenia od tradycyjnego modelu świętowania niedzieli. Centra handlowe zaczynają spełniać pewne funkcje publiczne i coraz bardziej stają się miejscem, które przyciąga wielu ludzi. Należy zadać pytanie o to czy wielkie centra handlowe nie zaczynają funkcjonować we współczesnym społeczeństwie jako *świę-*

¹⁹ Tamże, s. 112.

²⁰ Tamże, s. 113.

²¹ Tamże, s. 114.

²² M. Kwaśniewski, *Konsumpcjonizm...*

²³ A. Dylus, *Globalizacja...*, s. 79.

tynie konsumpcji. Biorąc pod uwagę opisaną wcześniej logikę konsumpcji nie ulega wątpliwości to, że problem niedzielnych zakupów stał się dla wielu ludzi podstawową formą rozrywki. Więcej, można mówić o tym, że w realiach kultury konsumeryzmu kupowanie przestało być jedynie banalną czynnością, a coraz bardziej przyjmuje formę swego rodzaju rytuału i celebracji²⁴. Proces ten dotyczy nie tylko jednostek, ale całych rodzin i w tym sensie stanowi przyczynek rozrywki wspólnototwórczej, pełniąc jednocześnie funkcje integracyjne. W tym sensie centra handlowe stają się miejscem pilgrzymek rodzinnych, a zakupowa rozrywka szybko osiąga status jednej z najpopularniejszych form spędzania wolnego czasu. Ta supermarketyzacja, dodatkowo wzmocniona kultem wszechobecnej promocji i ciągle podsycona szerokim asortymentem dostępnych produktów, wyzwala ciągle nowe impulsy niezaspokojonych pragnień. Ważnym jest by w związku z tym zadać pytanie nie tyle o to co się kupuje, ale co tak naprawdę stanowi motywację bycia w centrum handlowym i wykonywania określonych czynności? Czy chodzi tutaj o pewne *pseudodoświadczenie wspólnotowe, połączone do tego z karnawałową fiestą*?²⁵

John Carroll w bardzo obrazowy sposób opisuje gatunek konsumenta w społeczeństwie konsumpcyjnym:

[...] Konsument jest pełen melancholii, a biorąc pod uwagę, że dolegliwość bierze się z poczucia zimna, pustki, płaskości, odczuwa on potrzebę wypełnienia swego wnętrza czymś ciepłym, smacznym, dającym energię. Oczywiście nie musi to być jedzenie: Beatlesi czuli się 'szczęśliwi w środku' [*happy inside*] dzięki konsumpcji trochę innego rodzaju. Pochłanianie jest drogą do zbawienia: konsumuj i bądź zadowolony!²⁶

Do tego obrazu można dodać opis *zbawienia przez konsumpcję* Jeana Baudrillarda, który podkreśla, że w owym świecie konsumpcji to właśnie przeróżne 'bibeloty', 'gadżety', 'fetysze' mają wykazać nieprzemijalność pewnej wartości i *dowieść zbawienia poprzez dzieła, skoro zbawienie przez łaskę stało się już nieosiągalne*²⁷. Globalizujący się świat powoduje przemianę aspiracji, wartości i stylów życia. W wyniku tego wytwarzają się pewne rytuały konsumpcjonistyczne, swego rodzaju *magiczny świat konsumpcji* w którym obowiązuje zasada dostępności wszystkich usług w każdym czasie, a wszystko podlega oddziaływaniu popytu i podaży²⁸. Wirtualizacja rzeczywistości i pojawianie się powszechnie dostępnych usług internetowych jeszcze bardziej zintensyfikowały ten proces. Wydaje się, że wszystko jest obecnie dostępne poprzez kliknięcie myszki w komputerze. Nie dziwi więc, że coraz częściej mówi się o procesie *makdonaldyzacji*²⁹ współczesnego społeczeństwa i tworzenia się 'kultury natychmiastowej' (*instant cultu-*

²⁴ A. Draguła, *Kupić, nie kupić, poświętować można*, „Więź” 3 (557) 2005, s. 56.

²⁵ T. Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2004, s. 104, cyt. za: A. Draguła, *Kupić, nie kupić...*, s. 57.

²⁶ Cyt. za: Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 98.

²⁷ J. Baudrillard, *Spółczesność...*, s. 62.

²⁸ Zob. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2004.

²⁹ Pierwszy użył tego określenia G. Ritzer, który definiuje je w następujący sposób: *makdonaldyzacja to proces stopniowego upowszechniania się zasad działania restauracji szybkich dań we wszystkich dziedzinach życia społecznego w Stanach Zjednoczonych oraz na całym świecie*, w: *McDonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999, s. 16-17. Por. B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 1997.

re), gdzie zaspokojenie potrzeb 'tu' i 'teraz' staje się najważniejsze, a długodystansowe zobowiązania ograniczające. To właśnie w takim kontekście, oczywiście z pewną dozą ostrożności, można dzisiaj mówić o *makdonaldyzacji niedzieli* gdzie wypełnienie tego dnia różnego rytuałami konsumenckimi zupełnie odbiega od sakralnego znaczenia tego dnia³⁰. Dodatkowo istotnym zagadnieniem w tym kontekście jest zjawisko rozmywania się granic pomiędzy 'symbolem' a 'marką' we współczesnym świecie. Jak zauważa Paweł Niziński, dyrektor kreatywny agencji reklamowej Upstairs Young and Rubicam,

marka to rodzaj pewnej nowej mitologii, która posługuje się postmodernistycznym śmietniskiem znaków kulturowych – z tych znaków na nowo komponowane są znaczenia. Jest to nowe, skomplikowane zjawisko, którego konsekwencji nie jesteśmy w stanie jeszcze opisać³¹.

Pojawia się w związku z tym pytanie na ile tradycyjny rynek symboli jest dzisiaj zastępowany markami i jaki to ma wpływ na kierunki rozwoju duchowości we współczesnym świecie? Czy świat 'nowej mitologii marek', będący mieszaniną różnych symboli zaczyna dzisiaj zastępować świat religii? Dojście do takiego wniosku wskazywałoby na to, że sekularyzacja jest daleko bardziej posunięta niż jest to powszechnie przyjmowane. Choć taki opis jest dość mocno przejawskawiony, z pewnością nie można dziś ignorować tych procesów i ich wpływu na duchowość.

Sacrum na sprzedaż? O istocie bycia Kościołem w erze konsumpcjonizmu

Konkludując to krótkie rozważanie na temat konsumpcjonizmu należy zadać pytanie o reakcję Kościoła na zachodzące wokół zmiany. Pokusą jest to by w świecie zdominowanym przez konsumpcję zacząć funkcjonować na podobnych zasadach i traktować Kościół jako jedną z usług czy dóbr konsumpcyjnych oferowanych konsumentom. Czy na przykład umieszczenie kaplicy w centrum handlowym jest współczesną próbą zaanektowania przestrzeni w której brakuje miejsca dla *sacrum*, czy raczej zaprzęciem się duchowi konsumpcjonizmu grożącego spłyceniem istoty wiary do promowania określonej 'marki'? Komentując na ten temat Paweł Niziński zauważa pewne niebezpieczeństwa z tym związane:

Jeżeli bowiem ustawimy kaplicę w jednym ciągu z McDonaldem, z Bliklem i jeszcze z jakimś sklepem z obuwem czy bielizną – to umieszczamy ją w jednym ciągu konsumpcyjnym. A to jest niebezpieczne, ponieważ, jeśli płacimy za buty, hamburgera i zaraz potem składamy ofiarę na tacę, wówczas mamy poczucie, że kupiliśmy sobie kawałek posługi religijnej. W ten sposób bardzo blisko już do niebezpieczeństwa rytualizacji wiary, rytualizacji zachowania religijnego. Stąd już prosta droga do potraktowania wiary jako dobra konsumpcyjnego³².

Niektórzy również uważają, że proces ten ma miejsce w odniesieniu do samych form nabożeństwa. Coraz częściej mówi się o tzw. „alternatywnych nabożeństwach” charakteryzujących się sporą różnorodnością form, wykorzystaniem szeroko pojętej

³⁰ A. Dylus, *Globalizacja...*, s. 80-81.

³¹ Głos w dyskusji zatytułowanej *Czy chrześcijaństwo jest dobrą marką*, „Więź” (3) 2005, s. 42.

³² Tamże, s. 47.

sztuki i dających ich uczestnikom możliwość interakcji, dialogu i interpretacji. Według tej koncepcji

Kościół nie może być miejscem ograniczenia, lecz wyzwania. Z tego powodu nabożeństwo powinno umożliwiać swobodne wyrażanie się³³.

Stąd zagadnienia często poruszane w tym kontekście dotyczą m.in. kulturowej adekwatności używanych przez Kościół środków, podkreślają element osobistego zaangażowania w uwielbieniu Boga, adresowania człowieka w holistyczny sposób podczas nabożeństw oraz otwartości na nieustanne eksperymentowanie³⁴. Ten proces zmian może być bardzo pozytywny w kontekście dotarcia do współczesnego odbiorcy przesłania ewangelicznego. Należy wręcz podkreślić, że tego rodzaju formy są niezbędne w komunikowaniu dobrej nowiny współczesnemu pokoleniu. Istnieje również jednak zagrożenie przerostu formy nad treścią, jak podkreślają oponenci tego rodzaju zmian, którzy argumentują, że są one wynikiem ześwieadczenia i jako takie zagrażają tożsamości chrześcijańskiej i nie powinny mieć miejsca w Kościele³⁵.

Biorąc pod uwagę opisane wcześniej procesy społecznej logiki konsumpcji oraz supermarketyzacji wiary można założyć, że wiele osób, w mniej lub bardziej uświadomiony sposób, traktuje dziś Kościół jako miejsce mające na celu zaspokojenie określonych potrzeb. Komentując na ten temat w kontekście mocno zsekularyzowanych i osadzonych w realiach kultury konsumeryzmu społeczeństw Zachodu, duchowny i teolog anglikański Nigel Scotland, mówi o zjawisku wybierania się na 'zakupy kościoła' (*shopping for a church*), w podobnym stylu jak robi się inne zakupy³⁶. Skonfrontowane z taką rzeczywistością Kościoły zwykle przyjmują jedną z dwóch postaw: albo się wycofują z tego 'wyścigu szczurów' i działają reakcyjnie przeciwstawiając się takiej rzeczywistości; albo zaczynają walczyć o 'klientów' na wolnym rynku przekonani, że aby przeżyć muszą się zaangażować w agresywny marketing³⁷. W zależności od przyjętej postawy kształtują się działania i obecność Kościoła w społeczeństwie. Interesującym przykładem działań marketingowych może być kampania reklamowa Boga, która została przeprowadzona na zlecenie Kościołów chrześcijańskich w Singapurze w 2002 roku³⁸. Realizacji tego zadania podjęła się jedna z największych agencji reklamowych Ogilvy, a pomysł całej kampanii skoncentrowano wokół zasady *Czyniąc Wszystkowiedzącego wszechobecnym*³⁹. Kampania ta przeprowadzona w profesjonalny sposób objęła swym zasięgiem różne możliwe media wykorzystując zarówno produkty w supermarketach, billboardy w metrze, ogłoszenia w prasie, stronę internetową, jak i wysyłanie sms-ów. Komentując na ten temat z perspektywy

³³ M. Patalon, *Nabożeństwa alternatywne*, „Słowo Prawdy” (2) 2004, s. 8.

³⁴ Tamże, s. 9.

³⁵ Więcej na ten temat na przykładzie dyskusji w Kościele Chrześcijańskim zob. „Słowo Prawdy” (4) 2000 poświęcone tematowi: „Zmiany kulturowe czy ześwieadczenie?” i „Słowo Prawdy” (12) 2000 na temat: „Niebezpieczny świat. Chrześcijaństwo w zmaganiach ze światem i kulturą”.

³⁶ N. Scotland, *Shopping for a Church: Consumerism and the churches*, w: *Christ and Consumerism. A Critical Analysis of the Spirit of the Age*, pod red. C. Bartholomew i T. Moritz, Carlisle 2000, s. 135-151.

³⁷ Tamże, s. 137-138.

³⁸ P. Alchimowicz, *Wpadniesz dziś do mnie? Bóg. Jak można reklamować Stwórcę? „Więź”* (3) 2005, s. 67-71.

marketingowej Piotr Alchimowicz, dyrektor kreatywny agencji reklamowej Ogilvy, podsumowuje rezultaty tej kampanii w następujący sposób:

Kampania reklamująca Boga pokazała, że religia chrześcijańska ma jednak bardzo głębokie korzenie. Cieszyła się doskonałym odbiorem u konsumentów oraz zyskała duże uznanie w środowisku reklamy [...] Kilkaset plakatów, które mówią człowiekowi o wszechobecnosci Boga, to bardzo silne zaznaczenie obecności Stwórcy w naszym codziennym świecie. Stwarza to – jestem przekonany – szansę dialogu z Bogiem⁴⁰.

Okazało się, że w wyniku tej kampanii przeprowadzonej w tym bardzo nastawionym na konsumpcję miejscu, znacznie zwiększyła się obecność Singapurczyków w kościołach chrześcijańskich. Alchimowicz wskazuje też na pewien problem z oceną moralną tego rodzaju kampanii:

Nie zamierzam idealizować tego przedsięwzięcia, za nim stoją oczywiście pieniądze. Reklama mówi otwarcie: my robimy to, co robimy – dla pieniędzy [...] Uważam, że nie ma nic złego w tym, iż instytucja, którą przecież Kościół również jest, bierze na siebie odpowiedzialność za pewne współczesne działania marketingowe w sferze religii i wiary. Działania tego rodzaju mają tutaj oczywiście charakter służebny, a nie komercyjny⁴¹.

Problem ten dotyczy całego Kościoła – czy i na ile można przełożyć sferę religii i wiary na działania marketingowe? Pojawia się też pytanie o wcześniej już wspomniane niebezpieczeństwo przerostu formy nad treścią. Niektórzy uważają, że używanie marketingu do promowania religii tak naprawdę ogłaca ją z jej istoty⁴². Pojawia się coraz więcej głosów ostrzegających przed konsekwencjami tego kiedy konsumeryzm zaczyna mieć wpływ na podstawowe wartości w życiu chrześcijańskim, zamiast tego aby to właśnie chrześcijańskie wartości kształtowały nasze podejście do konsumpcji⁴³. David Wells w swoim prowokacyjnym studium *God in the Wasteland [Bóg na pustyni]* krytykuje amerykański ewangelikalizm za to, że pozwala na to by

konsumeryzm przekształcał znaczenie wiary do tego stopnia, że Bóg staje się autorem naszej satysfakcji, a Bóg łaski staje się bogiem na naszej łasce⁴⁴.

Bezwarunkowe podporządkowanie Kościoła zasadom marketingu może się więc okazać bardzo niebezpieczne w skutkach. W tym kontekście ważnym jest to by Kościół nie zagubił swojego centralnego powołania, którym jest ciągle bycie znakiem już obecnego i nadchodzącego Królestwa Bożego. Większość egzegetów zgadza się dzisiaj, że służba Jezusa opisana w ewangeliiach koncentrowała się na ogłaszaniu i demonstrowaniu rzeczywistości Królestwa Bożego⁴⁵. Nie chodzi tu bynajmniej o czysto

⁴⁰ Tamże, s. 71.

⁴¹ Tamże.

⁴² Zobacz na przykład P. D. Kenneson, J. L. Street, *Selling Out the Church: The Dangers of Church Marketing*, Nashville 1997.

⁴³ Zob. J. Drane, *McDonaldization of the Church. Spirituality, Creativity and the Future of the Church*, London 2000; C. Bartholomew, T. Moritz, *Christ and Consumerism...*

⁴⁴ D. Wells, *God in the Wasteland: The Reality of Truth in the World of Fading Dreams*, Leicester, IVP 1994, s. 114.

⁴⁵ Zob. M. Uglorz, *Teologia zwiastowania...*, s. 64-82.

antropocentryczne podejście w którym rzeczywistość Królestwa interpretowana jest jedynie w kontekście poprawy statusu ekonomicznego jednostki. Z drugiej jednak strony znacznym redukcjonizmem posłannictwa Chrystusa jest skupienie się jedynie na *zbawianiu dusz* bez wystarczającego nacisku na społeczno-kulturowy wymiar misji chrześcijańskiej.

Jezus nigdy nie głosił dualistycznej perspektywy według której rzeczywistość Królestwa Bożego ma mieć wpływ jedynie na nasz wieczny los bądź dotyczyć jedynie naszej wewnętrznej duchowości. Dlatego też będąc świadomym swojej misji, Kościół Chrystusa nie musi obawiać się odważnego przenikania kultury konsumeryzmu. Ideą wspólnoty chrześcijańskiej nie jest więc tworzenie instytucjonalnego monolitu narzucającego wszystkim członkom jeden sposób myślenia i wyrażania siebie, ale dowartościowanie różnorodności darów. Troska o zagadnienia ekonomiczne, problematyka związana z podejściem do pracy i spędzania wolnego czasu, a nawet udział w kształtowaniu współczesnej pop kultury, stanowią często wielce niezagospodarowane przez chrześcijan pole do popisu.

Dobrym przykładem interakcji Kościoła ze społeczeństwem jest idea tzw. zintegrowanej służby, której celem jest tworzenie platform takich jak fundacje charytatywne, stowarzyszenia, szkoły czy ośrodki dla rodzin i ubogich⁴⁶. Taka proaktywna postawa reprezentowania wartości Królestwa Bożego w kontekście kultury konsumeryzmu otwiera możliwości wejścia w twórczy dialog ze społeczeństwem zdominowanym innymi wartościami. Kościół potrzebuje ciągle na nowo przypominać sobie i odkrywać znaczenie swego ponadczasowego powołania.

To nie konsumpcja powinna definiować relację Kościoła z Bogiem i ze światem. Nie jest dobrze jeśli rzeczywistość wiary zaczyna być rozumiana jedynie jako jeden z produktów do nabycia w świecie zdominowanym przez konsumpcję. Wiara w Boga traci na wartości i znaczeniu, jeśli przestaje być widziana w perspektywie Królestwa Bożego, boskiego wymiaru rzeczywistości, której nie da się kupić za żadne pieniądze. Zamykając dyskusję na temat *Czy chrześcijaństwo jest dobrą marką* Mirosław Piłśniak OP zauważa pewien paradoks,

[...] właśnie to, że Kościół się niedobrze sprzedaje i nie opłaca się do niego przynależeć, ma swoją zaletę. Niestety tylko dla tych, którzy przebijają się przez tę całą odstręczającą zewnętrżność. Ta zła marka Kościoła sprawia, że człowiek nigdy nie zostanie oszukany, jeśli oczywiście szuka w Kościele tego, co stanowi samą istotę depozytu, który został w nim złożony⁴⁷.

⁴⁶ Dobre przykłady takich inicjatyw może stanowić Chrześcijańskie Stowarzyszenie Edukacyjne 'Arka' we Wrocławiu oferujące szeroką gamę usług edukacyjnych, charytatywna misja 'Betezda' w Bydgoszczy prowadząca pracę wśród ubogich i bezdomnych czy SLOT reprezentujący postawę otwartości na współtworzenie, a nie tylko bierne komentowanie szeroko pojętej kultury (www.slot.org.pl). Więcej o tym zob.: J. Zawrot, *Jezus mieszka wśród ubogich w Bydgoszczy*, SP (11) 2003, ss. 23nn.; T. Szurman, *Czy chrześcijanin może angażować się w życie społeczne i polityczne?*, „Ewangelik” (4) 2003, ss. 30nn.; T. Dębowski, *Zarys myśli społecznej Kościołów protestanckich w Polsce w latach 1945-1995*, Wrocław 2002.

⁴⁷ Głos w dyskusji zatytułowanej *Czy chrześcijaństwo jest dobrą marką*, „Więź” (3) 2005, s. 49.

Najważniejszą misją Kościoła nie jest więc to by być popularną marką, ale by wskazywać na niezmienną aktualność Chrystusa i rzeczywistość Jego Królestwa, które już jest i które nadchodzi. To nie oznacza braku otwartości na adekwatność kulturową posłannictwa Ewangelii, ale potrzebę ciągłej ewaluacji życia i praktyk Kościoła również w kontekście społeczeństwa konsumpcyjnego. Kościół musi się więc odnaleźć w nowej rzeczywistości nie tracąc jednak tego co stanowi o jego istocie. Przyszłość pokaże na ile się z tego zadania wywiąże.

Sacrum for sale? Consumerism as a theological challenge

Abstract

The fall of communism in Poland in 1989 initiated a process of total social transformation, resulting in tensions between positive developments, including civil liberties and the market economy, and the high social cost associated with these changes. One of the outcomes of this process is the emergence of a consumer culture. It seems that consumerism has become not merely a way of life, but it is increasingly recognized as a framework through which people find their identity and sense of belonging in society. It is one of the most dominant features of the contemporary culture which affects all areas of life. This article firstly explores 'the social logic of consumption' whereby everything becomes a marketable commodity and consumerism promises to satisfy people's needs in an unprecedented way. In a consumer culture freedom of choice is in principle unconstrained and exists for the sake of private pleasure. In this way the appearance of products becomes crucial because products provide the basis for the negotiation of meaning and personal identities. The second part of this article addresses the relationship between consumerism and religion which is not an accidental one. Consumerism, with modern shopping centers serving as the image of a temple for many people, arguably resembles a quasi-religious experience characterized by its own rituals and forms of expression. From this perspective there is no principled constraint on what can be consumed. In this context, the third part of this article explores the practical implications of consumerism for the Christian church and its mission in contemporary society. A growing number of voices warn that Christians are letting consumerism shape their core values rather than letting a Christian perspective shape their consumption. There are two sides of consumerism insofar as it impacts the churches. There are those who believe that marketing Christianity is contradictory to the core values of the faith. On the other hand, there are those who promote the view that unless they compete fully in the open market, they will not have an impact on contemporary society. It is crucial for the Church to recover its identity as the Body of Christ, a visible evidence of his presence and God's chosen people to demonstrate the Kingdom in this world.



Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna*

Copyright by EWST · Wrocław 2007
ISSN: 1734-4182 · ISBN: 83-60567-00-X