

Ks. Lech R. Słachowiak, Łódź

## TEOLOGICZNO - BIBLIJNA PROBLEMATYKA CZASU

Różnymi sposobami usiłowali teologowie i egzegeci ostatnich lat pięćdziesięciu zgłębić dialektykę czasu w Biblii, a przede wszystkim skonfrontować ją z współczesnym rozumieniem czasu i historii<sup>1</sup>. Jedni w imię skrajnego historycyzmu usiłowali umieścić w czasie i przestrzeni możliwie wszystkie zdarzenia opisane w Biblii, poddając w wątpliwość lub przekreślając to co byłoby w ten sposób niesprawdzalne. Inni natomiast dostrzegli niewystarczalność metody historyczno-krytycznej, szukając rozwiązań raczej teologicznych. Na pierwszy plan wybija się tutaj koncepcja historii zbawienia, jako naczelnej idei Biblii<sup>2</sup>. Ocena wszystkich epizodów przedstawionych w Piśmie św. byłaby zależna od ich roli w realizacji wiecznego planu Bożego, rozwijającego się w czasie.

O wiele bardziej problematyczną próbę stanowi teologiczno-egzystencjalistyczna interpretacja słowa Bożego zawartego w Biblii. Chciałaby ona — dążąc do udostępnienia posłannictwa Pisma św. człowiekowi ukształtowanemu nowoczesnymi zdobyczami nauki — rozumieć zdarzenia historyczne nie jako obiektywne fakty przeszłe, ograniczone czasem, ale jako punkt wyjścia do coraz to nowego wypełniania się ich, w coraz to nowych decyzjach na życie przed Bogiem. W ten sposób chrześcijanin znajduje się poza czasem, a właściwie tworzy czas i historię zbawienia. Według zwolenników egzystencjalistycznej interpretacji czasu, wszystko to co nie wytrzymuje krytyki naszych czasów, co odnosi się do nieaktualnych dziś już sposobów bytowania, co konsekwentnie nie otwiera przed czytającym Biblię nowych możliwości egzystencjalnych — nie jest w stanie odtworzyć w sposób komunikatywny *rzeczywistości zbawczej*<sup>3</sup> i rozwijać jej.

<sup>1</sup> Bibliografia dotycząca czasu i historii w Piśmie św. sięga w ostatnich latach imponującej cyfry kilkudziesięciu pozycji. Por. m. i. J. March, *The Fulness of Time*, London 1952; G. Pidoux, *A propos de la notion biblique du temps*, w: *Revue de Théologie et Philosophie* III, 2 (1952) 120—125; R. Martin-Achard, *La signification du temps dans l' A. T.*, tamże IV (1954) 137—40; P. Grelot, *Temps*, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris 1956); O. Cullmann, *Christus und die Zeit*<sup>3</sup>, Zürich 1962; J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique* (Théologie 50), Paris 1962; C. Westermann, *Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen*, w: *Festschrift K. Kupisch*, (München 1963) 83—96.

<sup>2</sup> Prócz pracy K.G. Steckka, por. także K. Löwith, *Meaning in History*, London 1949; R. Bultmann, *Heilsgeschichte und Geschichte*, w: *Theol. Literaturzeitung* 73 (1948) 659—666; H. Ott, *Heilsgeschichte*, w: *Religion in Geschichte u. Gegenwart* (wyd. 3-cie) III, 187—189.

<sup>3</sup> W dyskusjach przyjął się termin niemiecki „Heilsgeschehen”, podkreślający dynamiczny charakter rzeczywistości zbawczej. Główne tezy egzystencjalistycznej interpretacji czasu i historii zawarte są w artyku-

Ten relatywizm historyczny nie daje rozwiązania zagadnienia czasu w Biblii, kierując problematykę na płaszczyznę subiektywną; opiera się nadto na dość wątpliwych założeniach filozoficznych i krytycznych, podnoszonych do rzędu pewników<sup>4</sup>.

Jako reakcja na egzystencjalistyczną dialektykę czasu zarysowuje się w ostatnich latach tendencja do ściśle fenomenologicznego, bezczasowego ujęcia treści biblijnej. Wydaje się jednak, że i ta najnowsza próba udostępnienia Pisma św. w jego niezmiennych wartościach nie spełni pokładanych w niej nadziei. Wszystkie zresztą kolejne próby detemporalizacji Biblii skazane są na niepowodzenie; chcą bowiem żywe słowo wypowiedziane w czasie dla wszystkich wieków pozabawić związku z biegiem wypadków ziemskich, sprowadzając je do ponadczasowej gnozy<sup>5</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej, że problem czasu w Biblii usuwa się spod racjonalnej krytyki biblijnej stosowanej szeroko we współczesnej egzegezie. Przeciwnie odgrywa ona zasadniczą rolę w zrozumieniu struktury czasu w Piśmie św., stanowi niezbędny etap w jego opracowaniu teologicznym — nie pozwala jednak w obecnym swym stadium na bezpośrednie uchwycenie transcendentnego charakteru słowa Bożego. Dla każdego człowieka biorącego do ręki Biblię jako księgę zbawienia, pozostaje droga pewniejsza i przystępniejsza: odnaleźć siebie i swoje zadania życiowe wśród czasu i przestrzeni biblijnych, by w nich przekraczać to co doczesne. By i ta droga była wolna od subiektywnych złudzeń, należy poznać jak najlepiej problematykę czasu w Starym i Nowym Przymierzu, należy pytać natchnionych pisarzy o ich koncepcję czasu boskiego i ludzkiego, doczesności i wieczności.

Byłoby rzeczą zbędną rozwodzić się szeroko na temat roli, jaką odgrywa czas w opisach biblijnych. Nie jest też przypadkiem, że pierwsze i ostatnie słowa Pisma św. zawierają określenia czasowe. Lapidarne słowa pierwszego wiersza księgi Rdz *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* (Rdz 1, 1) wprowadzają wszystko stworzenie z bezkresu wieczności Bożej w bieg czasu; ostatnie słowa Objawie-

łach R. Bultmanna, zebranych (wraz z całą odnośną dyskusją) w serii *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1948 nn. Por. także jego *Theologie des Neuen Testaments*<sup>2</sup>, 1954.

<sup>4</sup> Nie możemy tu niestety przeprowadzić bardziej szczegółowej krytyki egzystencjalnej analizy czasu i historii w tym systemie, zajmującym się prawie wyłącznie Nowym Testamentem. Sumaryczną analizę, krytyczną przeprowadził A. Vögtle, *Rudolf Bultmanns Existenztheologie in katholischer Sicht*, w: *Biblische Zeitschrift* NF 1 (1957) 136—151. W jęz. polskim na uwagę zasługuje wnikliwa praca Ks. W. Hładowskiego, *Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Studium historyczno-krytyczne*, Poznań 1954 (Warszawskie Studia Teologiczne 25).

<sup>5</sup> Por. na ten temat H. Ch. Puech, *La Gnose et le temps*. w: *Eranos Jahrbücher* 20 (1911) 6073.

nia św. Jana *Tak, nadejdę wkrótce. Amen. Przyjdź Panie Jezu* (Obj. 22, 20) doprowadzają człowieka ponownie na próg wieczności, która się zaczyna dlań wraz z powtórным przyjsciem Syna Człowieczego na sąd<sup>6</sup>.

Pismo św. zna tylko dwa etapy czasu: wieczność, w której żyje Bóg, oraz czas, który jest miarą życia stworzeń, ale który ma doprowadzić je w jakiś sposób do wieczności. Nie zna natomiast objawione sło wo Boże historii początków tak popularnej w kosmogoniach pogańskich, nie zna okresu, który poprzedziłby biblijne „na początku”<sup>7</sup>. Z chwilą stworzenia, kiedy świat zaczął istnieć — Bóg już istniał i to jest faktem jedynie ważnym dla autora ksiąg świętych. Wspierana natchnieniem myśl teologiczna będzie dociekała w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej, w jaki sposób świat istniał w planach Bożych nim został włączony w bieg czasu — nie mniej jednak postać Boża będzie stała zawsze niewzruszenie na przelomie bezkresu i czasu i ponad nimi, jako wartość absolutna, niezmienna<sup>8</sup>.

Znacznie jednak wcześniej, bo w okresie pierwszej refleksji teologicznej nad znaczeniem przeszłości narodu wybranego, przedstawiają pisarze natchnieni tę prawdę popularnie w sposób jak najprzystępniejszy dla niewyrobionej jeszcze refleksji religijnej<sup>9</sup>. Zarówno opis stopniowego stwarzania i porządkowania świata przez Boga w pierwszym rozdziale ks. Rodz., jak i paralelny opis jahwistyczny stworzenia człowieka w Rdz. 2, uczą dwóch zasadniczych prawd, na których opiera się cała teologia czasu w Biblii: że Bóg jest stwórcą czasu i że czas nie jest jakąś formą pustą, miarą czegoś, ale rzeczywistością związaną nieodłącznie ze zdarzeniami, które się w nim odbywają. Myśl o absolutnej wartości czasu, która zrodziła w Helladzie mityczną postać Chronosa<sup>10</sup>, była zupełnie obca mentalności semickiej, a zwłaszcza biblijnej. Wskazuje na to już struktura terminologii i pojęć określających trwanie w Starym Testamencie. Przeważają wśród nich konkretne formy trwania, do których dadzą się sprowadzić łatwo także wyrażenia bardziej

<sup>6</sup> Por. P. Grelot, *Temps*, 1046.

<sup>7</sup> Por. M. Eliade, *Triaté d'histoire des religions*, Paris 1949, 332—349; G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, w: *Eranos Jahrbücher* 17 (1949) 11—51 oraz P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 113 n.

<sup>8</sup> Por. Syr 18, 1 oraz 16, 26 n; zob. także G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (Bonner Bibl. Beiträge 11), Bonn 1956, 53 n.

<sup>9</sup> Por. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen 1—3*, Mainz 1959, szczeg. 72—74.

<sup>10</sup> Por. zwłaszcza P. Vidal-Naquet, *Temps des dieux et des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs*, w: *Revue d'histoire des Religions* 157 (1960) 55—80.

abstrakcyjne<sup>11</sup>. Żadne z nich nie odpowiada naszemu nowoczesnemu schematowi czasu, pojętemu jako wyłaniająca się z nieskończoności linia, po której przesuwa się punkt terażniejszości<sup>12</sup>.

Już najdawniejsze pisma St. Testamentu wyróżniają dwa różne choć wielokrotnie współzależne aspekty czasu. Pierwszy opiera się na obserwacji ruchów wszelkich ciał niebieskich, ustalonych przez Boga w ramach aktu stwórczego. Ten czas kosmiczny, dający podział na dni, miesiące i lata, dzieli Biblia z wszystkimi sąsiednimi narodami; jej niezaprzeczną własnością jest jednak instytucja szabatu<sup>13</sup>. Nie tylko zresztą na tym polega sakralizacja czasu w księgach Starego Przymierza<sup>14</sup>. Z jednej strony widoczne są usiłowania jak najstaranniejszego wyeliminowania pozostałości politeistycznych związanych z cyklicznymi ruchami księżyca i gwiazd; uzyskane dzięki tabliczkom klinowym i papirusom opowiadania mitologiczne pozwalają nam poznać, jak głęboko były zakorzenione w świecie semickim wierzenia i kultury astralne. W praktyce jednak tak ekskluzywna społeczność izraelska okazała się mniej radykalna: stopniowo przejmowała cały szereg świąt tradycyjalnych związanych z powtarzającym się cyklem kosmicznym. Biblia odegrała bardzo zasadniczą rolę w procesie uświęcania i napełniania nową treścią tych czasów świętych. W ten sposób przejęto ze zwyczajów nomadów święto Paschy, z rolniczego otoczenia kananejskiego święto Przaśników i połączono w jedno święto<sup>15</sup>, przypominające wyjście Izraelitów z Egiptu i cudowną opiekę Bożą na pustyni; zatrzymano przy tym pierwotną symbolikę kosmiczną, umieszczającą to święto w pierwszym wiosennym miesiącu Nizan. Podobne przykłady sakralizacji świąt cyklu księżycowego i słonecznego można by uzupełnić takimi dniami jak święto żniw, zwane Pięćdziesiątnicą lub Zielonymi Świątami, które znacznie później połączono z pamiętką

<sup>11</sup> Świadczy o tym znaczenie takich słów hebr. jak *cēt*, *mōcēd* (określony punkt czasu, *qēs* (koniec czasu) oraz aramajskie *zemān* (określony czas). Obszerniej traktują o terminologii czasu w St. i Nowym Testamencie: G. Dellling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (Lectio Divina 34), Paris 1962, s. 356 nn.

<sup>12</sup> Wykazał to O. Cullmann, dz. cyt.

<sup>13</sup> Chociaż dyskusja na temat pochodzenia czy ustanowienia szabatu jako zjawiska religioznawczego daleka jest jeszcze od definitywnego rozwiązania, można już z całą pewnością powiedzieć, że „znaczenia i treści szabatu w Starym Test. nie należy wyjaśniać w żadnym wypadku ani z wzorów babilońskich ani pozaizraelskich, lecz wyłącznie zostały one ustalone przez wiarę Izraela w Jahwe” (E. Lohse, *sabbaton A*, w: *Theol. Wörterb. zum N.T. VII* (1960) 2—3).

<sup>14</sup> Por. P. Grelot, *Temps*, 1043—1051; tenże, *Sens chrétien de l'A.T.*, 29 onn.

<sup>15</sup> Por. P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, 294; oraz H. Haag, *Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier*, w: *Das Opfer der Kirche*, Luzern 1956 (także oddzielnie) szczeg. 15—23.

zawarcia Przymierza synaityckiego, święto jesiennych zbiorów, przypominające pobyt na pustyni oraz kilku świętami wprowadzonymi już w okresie monarchii, następnie zaś uzupełnionymi odpowiednią symboliką teologiczną<sup>16</sup>.

Bardzo charakterystycznym dowodem postępującego uświęcania kalendarza biblijnego są dokumenty Zrzeszenia qumrańskiego, który swój własny — opierający się na staro-kapłańskich tradycjach — kalendarz księżycowy uważały za objawioną własność swych członków<sup>17</sup>. Z księgi Jubileuszów wiemy, iż szukano uzasadnienia tego sposobu liczenia czasu aż w opisie stworzenia świata. Nic więc dziwnego, że w Qumran określony sposób liczenia czasu stanowił jeden z podstawowych warunków przyjęcia w poczet pełnoprawnych członków społeczności<sup>18</sup>. W tych różnych poglądach na sakralizację czasu kosmicznego trzeba być może szukać rozwiązania słynnej trudności chronologicznej co do miesiąca Nizan, w którym Chrystus Pan dokonał dzieła zbawienia.

Drugim zasadniczym aspektem trwania w ujęciu Biblii jest czas, który tworzy historię we właściwym tego słowa znaczeniu. Składa się nań cały szereg kolejnych wydarzeń wywierających mniej lub więcej zasadniczy wpływ na egzystencję narodu wybranego. Łączność między czasem kosmicznym a czasem historycznym jest oczywista: życie człowieka jest w dużej mierze uzależnione od cyklów kosmicznych, które jako takie wpływają na bieg jego dziejów. O ile jednak myśl grecka podporządkowała historię prawu wiecznie powracających okresów<sup>19</sup>, wprowadzając nawet człowieka w absolutny rytm natury<sup>20</sup>, o tyle myśl objawiona poszła zupełnie innymi drogami. Jeżeli spotkamy się tu z pewnymi wypadkami supremacji czasu lub śladami fatalizmu, będzie chodziło o księgi napisane pod wpływem filozofii greckiej lub przynajmniej szukające rozwiązań w tym kierunku. Wystarczy przytoczyć tylko jeden charakterystyczny przykład zaczerpnięty z księgi Koheleta (1, 9 por. 3. 15): *To co było, będzie znowu, to co się stało, stanie się ponownie; nie ma nic nowego pod słońcem*. Nie mogąc tutaj rozstrzygnąć bardzo zawilego problemu wpływów obcych oraz czasu powstania księgi<sup>21</sup>,

<sup>16</sup> Por. D. Sesboué - M.F. Lacan, *Fêtes*, w: *Théol. Biblique* 359—362.

<sup>17</sup> Por. zwłaszcza E.E. Ettisch, *Die Gemeinderegel und der Qumrankalender*, w: *Revue de Qumran* 3 (1961) 125—33; K.G. Kuhn, *Zum essenischen Kalender*, w: *Zeitschr. f. Neutest. Wissensch.* 52 (1961) 65—73.

<sup>18</sup> IQS 1, 14 i cz.

<sup>19</sup> Por. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1953.

<sup>20</sup> C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'A.T.*, 358—361; Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir syclique et pluralité des mondes* (Etudes et Commentaires 17) Paris 1953.

<sup>21</sup> Dobrze informuje na ten temat ostatnia praca: R. Kroeber, *Der Prediger*, Berlin 1963, 6—9 oraz 46—59.

poprzestaniemy na stwierdzeniu, iż ani samo schematyczne ujęcie czasu ani jego nadrzędne znaczenie wobec usiłowań człowieka nie znajduje analogii w żadnej innej księdze natchnionej. Wprawdzie Kohélet daleki jest od wyjmowania czasu spod kierownictwa Bożego, niemniej jednak pozbawia ingerencję Bożą w bieg historii ostrych konturów. Pod tym względem pisma natchnione różnią się bardziej zdecydowanie od wszystkich znanych nam narodów kulturalnych. Żadna inna religia nie dopatruje się w łańcuchu wydarzeń historycznych tak bezpośredniego i tak ścisłego kierownictwa Bożego, jak objawiona religia Biblii.

Zastanawiając się nad dziejami swego narodu, rozumie pisarz natchniony całą jego historię jako bezustanny, ginący w zamierzalnych czasach prehistorii szereg interwencji Bożych. Historia w sensie zespołu powiązanych ze sobą wypadków, niezależnych od ingerencji Bożej, byłaby dlań czymś zupełnie obcym, niepojętym<sup>22</sup>. Już samo obrazowe przedstawienie biegu wypadków historycznych narodu jako drogi<sup>23</sup> przebytej pod przewodnictwem Jahwe, nawiązuje niewzruszająco do opieki Bożej w czasie marszu Izraelitów po bezdrożach pustyni. Ta wielka droga ku ziemi obietnic stała się później niejako miarą czasu innych zdarzeń, pojętych jako kontynuacja tamtego idealnego okresu.

Odcinki tak zrozumianego czasu znaczą ważniejsze wydarzenia, podporządkowane punktom zwrotnym historii narodu, jak powołanie Abrahama, przymierze synaickie, utrata niezawisłości państwowej i niewola babilońska. Jedność tych zdarzeń pochodzi nie od ich powiązania czasowego, lecz jest wyższego rzędu. Interwencji Jahwe na rzecz narodu nie rozważa Biblia przede wszystkim z punktu widzenia terażniejszości, jak to czyni człowiek dzisiejszy. Należy bowiem pamiętać, iż istnienie narodu izraelskiego było ściśle związane ze zbawczymi obietnicami; bez nich historia wypadków pozbawiona byłaby jakiegokolwiek sensu. Wahania między obietnicami, ich wypełnieniem lub zawieszeniem tworzą właśnie owe charakterystyczne etapy czasu: okres patriarchalny, gdy jeszcze nie było narodu, okres wędrówki ku ziemi obietnic, gdy naród konstituował się i dojrzewał i wreszcie okres posiadania ziemi, który ma przejść w okres wypełnienia mesjańskiego<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> W tymże sensie stwierdza P. Grelot (Sens chrétienne..., 267): *Jamais dans les livres saints, l'histoire n'est racontée pour elle-même, pour la simple satisfaction de la curiosité. Jamais la narration des faits, qui peut d'ailleurs revêtir tant de formes variées, n'y est séparée de la réflexion théologique sur leur portée religieuse.*

<sup>23</sup> Por. E. Käsemann, *Das wandernde Volk Gottes (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N.T. NF 37)*, Göttingen<sup>2</sup> 1957.

<sup>24</sup> G. von Rad (*Les idées sur le temps...* 203) pisze na ten temat, co następuje: *Pour Israël il n'y avait histoire qu'autant que Dieu avait fait chemin avec son peuple... C'est Dieu qui parmi la multiplicité des*

Teraźniejszość biblijna tkwi nieustannie w przeszłości: każda nowa obietnica nawiązuje do wypełnienia poprzednich, rozwijając je i precyzując. Taką zależność między przeszłością a terażniejszością zakładają niemal wszystkie teofanie dawniejszych ksiąg. Jakubowi przedstawia się Jahwe jako *Bóg Abrahama i Bóg Izaaka* (Rdz 28, 13), Mojżeszowi objawia swe imię (Wj 3, 14) jako *Bóg ojca twego Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba* (Wj 3, 6).

Ku podobnej aktualizacji przeszłości i wypełnianiu jej w terażniejszości zmierzają również liturgiczne fragmenty St. Testamentu oraz Psalmi. Jeden rzut oka na rozwój formuły zawarcia Przymierza synaickiego wystarczy, by dostrzec stałe usiłowania kół kapłańskich starające się zapobiec zamarcu przeszłości w czysto historycznej formie<sup>25</sup>. W liturgicznych uroczystościach nabierały czytane opisy zdarzeń przeszłych coraz to nowego znaczenia dla terażniejszości. Utrwały one przeświadczenie o jedności i wyłączności czuwania Bożego nad biegiem wypadków<sup>26</sup>.

Ale Biblia nie poprzestaje na czysto teologicznej aktualizacji przeszłości; czyni z historii narodu również nauczycielkę życia i wychowawczynią pokoleń<sup>27</sup>. Napomnienia moralne, zachęty czy nagany wzywają do dopełnienia tego, czego przeszłości nie dostawało, lub naśladowaniu i rozbudowywaniu tego, co było w przeszłości piękne i zaszczytne. W ten sposób każdy okres czasu w Biblii stanowi określony okres dojrzałości etycznej.

Zrzeszenie qumrańskie doprowadza tę biblijną zależność czasu i moralności do formy radykalnej. Dla członków sekty nie wystarczy postępować zgodnie z Prawem obowiązującym w społeczności. Każdy bodaj najmniejszy akt cnoty czy dobry uczynek będzie jedynie wtedy doskonałym, jeżeli zostanie wypełniony dokładnie w czasie nań przeznaczonym<sup>28</sup>. Naczelnym motywem jest tutaj jednak

---

*circonstances a établi la continuité et le but des événements successifs. tien de l'A. T. 275—286.*

<sup>25</sup> Por. przede wszystkim doskonałą pracę nad rozwojem formuły zawarcia Przymierza: K. Baltzer, *Das Bundesformular* 1960 (szczeg. 201 n.).

<sup>26</sup> Por. uw. 24.

<sup>27</sup> Doskonałe opracowanie tego tematu daje P. Grelot, *Sens chrétien de l'A. T. 275—286.*

<sup>28</sup> Poza wspomnianym już ogólniejszym tekstem 1QS 1, 14 należy wymienić przede wszystkim 1QS 9, 12—13, gdzie roztropnemu członkowi Zrzeszenia nakazuje się normy postępowania, „którymi ma się kierować przez całe życie odpowiednio do porządku każdego czasu i wartości każdego człowieka; czynić wolę Bożą tak, jak została ona objawiona dla każdego czasu; studiować wszelką mądrość, stosownie do czasów oraz przykazania dla poszczególnego okresu”.

<sup>29</sup> Chociaż nie brak i tutaj ogólnojudaistycznej tendencji do idealizacji historii oraz postaci biblijnych (por. n.p. *Genesis-Apocryphon*). Wobec jednak oczekiwania rychłej interwencji eschatologicznej Bożej, motywy te ustępują zdecydowanie miejsca bezpośrednim postulatam

nie tyle refleksja historyczna<sup>29</sup>, ile pragnienie przyspieszenia nadejścia kresu obecnego czasu<sup>30</sup>.

Już od zarania historii zbawienia wzrok Biblii utkwiony jest w przyszłość, jeszcze daleką i mglistą, ale wyraźnie zapowiadającą wybawienie. Wraz z działalnością proroków przybiera to oczekiwanie — zwane już teraz mesjańskim<sup>31</sup> — formę dwóch epok czasu: jednej obejmującej przeszłość, dopełnianą ustawicznie przez terażniejszość, drugiej przyszłej, oznaczającej definitywnie zbawienie. Między nimi nastąpi interwencja Boża w bieg historii przedstawiana bardzo różnie, za pomocą przeszłych lub współczesnych prorokom zdarzeń. W ten sposób powstała perspektywa prorocka czasu: łączy ona zapowiedź „pełni czasu” z wypadkami przyszłymi, znacznie bliższymi, które dają pewne wyobrażenie czasów mesjańskich.

Pod wpływem apokalipsy<sup>32</sup> przybrało to pierwotnie mesjańskie rozróżnienie dwóch epok postać ostrego przeciwieństwa. Właściwie stanowią prąd apokaliptyczne przede wszystkim ostrą, niemal rozpaczyliwą krytykę doczesności. Ustawiczne krwawe przewroty i wojny okresu machebajskiego nie pozwalały odnajdywać sensu w terażniejszości. W związku z tym wzrastało i nabierało na sile przeświadczenie o rychłej interwencji Bożej połączonej z ogólną katastrofą, która położy kres dotychczasowemu biegowi czasu. Po okresie obecnym grzechu, musiała nastąpić nowa pełna blasku przyszłość eschatologiczna. Wysiłek myśli teologicznej zmierzał ku jak najdokładniejszemu określeniu znaków czasu, signa temporis, które mają poprzedzić nastanie nowej ery<sup>33</sup>.

Najdobitniej spośród całej literatury międzytestamentalnej przedstawiły te prądy zwoje qumrańskie, które nas prowadzą w okres pierwszego rozwoju chrześcijaństwa. Poszczególne pisma reprezentują wprawdzie dość różne okresy tendencji metahistorycznych apokalipsy, niemniej jednak podział na dwa wrogie, pełne niena-

---

etycznym jako przygotowania do decydującej walki z obozem nieprawości.

<sup>29</sup> Zrzeszenie używa tu terminu biblijnego (w St. Test. nie eschatologicznego) *qēs*. Por. specjalne jego znaczenia: F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner Bibl. Beiträge 10). Bonn 1956, 166—168.

<sup>31</sup> Nie możemy tu niestety przedstawić szerzej bardzo spornego zagadnienia roli proroków w powstaniu idei eschatologicznych. Wydaje się jednak, że stanowisko G. von Rada (*Les idées sur le temps*, 205 n), uważającego proroków za autorów eschatologizmu St. Test. jest problematyczne.

<sup>32</sup> Por. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic, Its Origins and Growth*, London 1952; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford 1956; H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London 1957; P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, 339—342.

<sup>33</sup> Por. zapytanie skierowane przez uczniów pod adresem Mistrza: Mt 24, 3 por. 16, 4.



wiści<sup>34</sup> okresy jest ich cechą wspólną. Czy to będzie *okres panowania Beliala*<sup>35</sup> czy też *czas nieprawości*<sup>36</sup>, zawsze będzie on doczesnością popadłą pod panowanie grzechu; jej trwanie jest ograniczone konwencjonalnymi określeniami dni lub lat (jak we wcześniejszych pismach apokaliptycznych), lecz jedynie decydującym aktem interwencji Jahwe<sup>37</sup> oznaczającym jednocześnie punkt zwrotny historii oraz obrachunek z przeszłością — nagrodę lub karę. Mimo jaskrawych obrazów, w jakich przedstawia wraz z pozostałymi pismami apokaliptycznymi Zrzeszenie zagładę synów nieprawości wraz z całym okresem Beliala, nowy „okres Boży” jest w pewnym sensie kontynuacją poprzedniego; łącznikiem między nimi jest właśnie Zrzeszenie. Mimo to w Qumran nie nastąpiło jeszcze nic decydującego, co rozpoczęłoby już nowy etap czasu. Sekta esseńska rozumie swoją rolę jako jeden z ostatnich epizodów historii zbawienia, należących do Starego Przymierza; na tym właśnie polega różnica między nią a zupełnie nową epoką zainicjowaną przez Jezusa Chrystusa<sup>38</sup>.

Nim jeszcze czas biblijny osiągnął swą pełnię w Chrystusie (por. Gał 4, 4), powstał inny problem: trwania nowej, szczęśliwej ery. Nie mogła ona już popadać pod prawo czasu; ten mówiłby bowiem stale o jej przemijalności. Nowa miara trwania musiała być ta sama, co miara Boża, czyli wieczna. Przeświadczenie o wieczności Boga — w odróżnieniu od biegu czasu — należało, jak widzieliśmy, do zasadniczych tez Objawienia. Inna rzecz, że wyrażano to w najdawniejszych księgach biblijnych bardzo niedoskonale, porównując do miary czasu znanej z doświadczenia. Ps. 90, 4 opisuje trwanie Boga, jak następuje: *Albowiem tysiąc lat jest w Twoich oczach jak dzień wczorajszy, co minął, i jakby godzina nocnej straży*. Zresztą nawet takie na pozór wyraźne określenia biblijne jak *na zawsze* lub *na wieki* nie zawierają jeszcze same przez się jasnego pojęcia wieczności. Opisują one zwykle bardzo długie okresy trwania, przekracza-

<sup>34</sup> Jak wiadomo, nienawiść nieprzyjaciół w zmaganiach eschatologicznych (a więc nieprzyjaciół Boga i Zrzeszenia) była przedmiotem ustawicznie ponawianych zaleceń: por. 1QS 1, 9—10 i cz. Zob. także: L.R. Stachowiak, *Etyka Zrzeszenia z Qumran a etyka św. Pawła*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej* (Lublin 1961) 126.

<sup>35</sup> 1QS 1, 18, 23; 2, 19; 1QM 14, 9; 4QM<sup>a</sup> 6.

<sup>36</sup> *mmšlt bnj 'wl* (1QS 3, 21); *bmmšlt 'wlh* (1QS 4, 19); *mmšlt ršh* (1QM 17, 5).

<sup>37</sup> Twierdzenie W. Förstera (*Der Heilige Geist im Spätjudentum*,

<sup>38</sup> Twierdzenie W. Förstera (*Der Heilige Geist im Spätjudentum*, w: *New Test. Studies* 8 (1961/62) 117—134, por. str. 132), że *gmina qumrańska uważa, iż żyje w charakterystycznym międzyczasie; czas zbawienia został zainaugurowany, Bóg pozwolił już zapuścić korzenie, jakkolwiek nie nastąpiło jeszcze wypełnienie — jeszcze panuje czas Beliala* przenosi schemat czasu Nowego Testamentu na teologię qumrańską i jest dlatego nie do przyjęcia.

jące miarę ludzką, zdążającą jednak ku pewnemu kresowi<sup>39</sup>. Bez-kres istnienia Bożego zaznaczano zwykle przez wzmocnienie lub powtórzenie słowa hebrajskiego *'ôla (im)* lub greckiego *aion*, w formie spolszczonej *eon*: *Pierwej niż powstały góry, nim ziemia i świat był zrodzony, od wieków na wieki Ty jesteś, Boże* (Ps 90, 2). W jakim sensie jednak człowiek może przekroczyć próg wieczności? Na to pytanie Stare Przymierze nie dało jasnej odpowiedzi<sup>40</sup>.

Najbardziej zasadnicza różnica między ekonomią czasu w Starym i Nowym Przymierzu polega na tym, że oczekiwany od wieków i zapowiadany przez Biblię przełomowy punkt czasu już nastąpił. Wraz ze zjawieniem się Chrystusa Pana na ziemi i Jego zbawczą działalnością do serii wydarzeń historii zbawienia włączony został element zupełnie nowy: wieczność, którą zainicjował ten, który był, nim Abraham i inne kluczowe postacie biblijne zaistniały (Jan 5, 58)<sup>41</sup>. Ta najważniejsza interwencja Boża w bieg czasu zlewa się z jego pełnią, z momentem, od którego człowiek wkroczył w wiek dojrzałości. Toteż podstawową treścią kerygmatu wczesnochrześcijańskiego są słowa ujęte zwięźle przez św. Marka: *Czas się wypełnił, Królestwo Boże jest bliskie* (Mk 1, 15). Czas oczekiwania ustąpił miejsca decydującej terażniejszości posiadania. Nad zapoznaniem tego czasu przez swoich ziomków płakał Chrystus w przededniu swej męki, wjeżdżając do miasta, gdzie Jego czas miał się wypełnić (Łk 19, 41—44). To samo przedstawia alegorycznie św. Paweł jako zasłonę na sercach tych wszystkich, którzy nie zrozumieli wymowy czasu zbawienia i nie przyjęli posłannictwa mesjańskiego (2 Kor 3, 15).

Jakkolwiek terażniejszość chrześcijańska upływa już pod znakiem wieczności, trwa tym niemniej nadal w oczekiwaniu. Człowiek nowy żyje równocześnie w czasie, zdążając ku jego końcowi już zapoczątkowanemu przez Chrystusa. Tak więc nasz okres Nowego Testamentu ma z jednej strony charakter eschatologiczny, jest częstką wieczności, z drugiej zaś jest okresem doczesnym zdążającym ku ostatecznemu wypełnieniu. Przekładając to na język apokaliptyczny św. Pawła, stary eon doczesności i nieprawości, mimo iż został zwyciężony i pozbawiony aktualności<sup>42</sup> istnieje nadal wraz z eonem nowym wieczności. Okres historii ludzkości przed Chrystusem — to okres grzechu, który znaczy poszczególne etapy czasu od Adama

<sup>39</sup> Por. F. Nötscher, *Zur theolog. Terminologie der Qumran-Texte*, 150—158; P. Grelot, *Temps*, 1047 n.

<sup>40</sup> Nie dają jej nawet rękopisy z Qumran mimo swej wzniosłej etyki. Terminologia sekty w bardzo niewielu punktach wykazuje rozwój w stosunku do St. Testamentu.

<sup>41</sup> O roli tych postaci-typów historii zbawienia pisze P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, 302—305.

<sup>42</sup> Ch. H. Dodd określa terażniejszość chrześcijańską jako *realized Eschatology* (*The Apostolic Preaching and Its Developments*<sup>2</sup>, London 1944).

do Mojżesza i dalej do przyjścia Mesjasza. Dla chrześcijanina żyjący darem Ducha, otrzymanym przy nawróceniu, jest to czas pozbawiony jakiegokolwiek mocy i przeznaczony na zagładę; a jednak staje się dlań zarzewiem ostatecznych zmagañ. Uczeń Mistrza z Nazaretu bowiem jako reprezentant wieczności w czasie, musi ten czas przewycięzać. Stanowi on wraz ze swoimi braćmi jedynie zalążek Królestwa Bożego, który ma wzrastać ku pełnej dojrzałości. Musi więc — jak mówi św. Paweł w liście do Efezjan 5, 16 — *wykupywać czas*, tj. przyczyniać się przez swą postawę religijną i etyczną do rozrostu dzieła chrystusowego, wyłączając tym samym coraz to większe jego części spod panowania czasu i grzechu. Każda chwila obecnego czasu nowego stanowi *kairós euprósdectos*, czas stosowny do „nabywania go”, do zamieniania na wieczność. Postulat ten staje od nowa przed związany z Chrystusem człowiekiem w każdym momencie jego egzystencji religijnej<sup>43</sup>. W decydujący okresie czasu nowego nie ma już miejsca na postawę neutralną, zgodnie ze słowami Jezusa: *Kto nie jest ze mną, jest przeciw mnie* (Mt 12, 30).

Paradoksalna niemal koegzystencja wieczności i czasu w życiu chrześcijanina stanowi dlań zarazem przywilej i niebezpieczeństwo. Wśród ustawicznych zmagañ oczyszcza się i krystalizuje w nim człowiek nowy, wewnętrzny<sup>44</sup>. Walka to jednak niebezpieczna, bo grozi ciągle jeszcze upadkiem, tj. powrotem z drogi wieczności na starą drogę przemijającego czasu<sup>45</sup>.

Wraz ze zdobywaniem czasu zbliża się ostatni akt historii zbawienia, dzień ostatecznego triumfu, w którym wieczność zapanuje wyłącznie i niepodzielnie. Tak pojęta przyszłość zbiega się w listach św. Pawła z paruzją i sądem, oznaczającym równocześnie wypełnienie i zakończenie historii zbawienia. Najważniejsze jest jednak to, że Apostoł rozumie terażniejszość przede wszystkim z punktu widzenia przyszłości; w ten sposób trwały już stan posiadania chrześcijanina stoi ustawicznie pod znakiem nadziei na rychłe wypełnienie dzieła zbawienia. Mimo świadomości przemijania eonu starego a stałego wzrastania nowego życia w sobie, żyje odrodzony człowiek w pełnym napięciu oczekiwaniu<sup>46</sup>.

Niepewność dokładnej daty paruzji, która wywołała jeszcze za

<sup>43</sup> Dynamiczny charakter nowej rzeczywistości chrześcijańskiej przedstawił O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957 nn (Ekskurs: *Die Heilsbeschichte*, s. 275—291).

<sup>44</sup> Rz 7, 22; Ef 3, 16. Genezę i znaczenie tego określenia naświetla W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, London 1956, 211—214.

<sup>45</sup> Pierwszym niebezpiecznym zwiastunem tego stanu rzeczy jest w terminologii biblijnej *peirasmós*, czyli chwiejność połączona w bezpośrednim ryzykiem upadku. Por. J.B. Bauer, *Versuchung*, w: *Bibeltheolog. Wörterbuch*<sup>2</sup> (Graz 1962) 1143—47.

<sup>46</sup> Por. G. Dellling, *kairós*, w: *Theolog. Wörterbuch zum N.T.* III, 456—463.

życia św. Pawła niemal kryzys w Tesalonikach<sup>47</sup>, jest psychologiczną konsekwencją koncepcji czasu Nowego Przymierza. Tego rodzaju określeń nie zawiera z samego założenia objawione słowo Boże, podobnie jak nie podało absolutnej daty narodzenia Mesjasza czy zburzenia Jerozolimy. By chrześcijanin wypełnił swe zadanie, wystarczyła mu kryteria teologiczne, wiedza o czasie, w którym żyje i wzrasta. Posiadał taką wiedzę i św. Paweł i chętnie jej udzielał; nie znał natomiast samego punktu czasu, który miał być ostatnim. Wiedział tylko dobrze, że czas ten jest krótki i wymaga czujności wraz z gotowością<sup>48</sup>.

U źródeł szeroko dyskutowanego zagadnienia „odwlekania się” paruzji<sup>49</sup>, leży pewne nieporozumienie: pomieszanie czasu biblijnego, odnoszącego się do historii zbawienia z powszechnymi miarami czasu. Długi okres, jaki upłynął od zapoczątkowania Królestwa Bożego do dnia dzisiejszego nie zmienia w najmniejszym stopniu faktu, że żyjemy nadal w czasach ostatecznych, by użyć słów św. Pawła, żyjemy o świcie<sup>50</sup>, po którym musi nastąpić dzień. Nie zmienia tego faktu nastawienie eschatologiczne lub apokaliptyczne pierwszych gmin, które podtrzymywała ich bardzo ciężka sytuacja zewnętrzna. Dlatego też trudna do przyjęcia jest dość rozpowszechniona jeszcze supozycja, dopatrująca się w późniejszych księgach Nowego Testamentu śladów odwlekania się paruzji: chodziłoby o ewolucję etyki eschatologicznej czy nawet charyzmatycznej, która wobec przedłużającego się oczekiwania ustąpić miałyby miejsca etyce kształtowania charakteru, obliczonej na długi czas trwania doczesności<sup>51</sup>. Zmiana taka nastąpiła z biegiem czasu, ale nie w pismach biblijnych, lecz w praktycznym życiu człowieka, które zaczęło coraz bardziej ulegać prawom starego czasu.

Powyzszy przegląd najważniejszych pojęć teologicznych związanych z czasem nie jest ani kompletny ani wyczerpujący. Biblia nie przedstawia ich nigdzie systematycznie, choć zakłada je na każdej

<sup>47</sup> Por. B. Rigaux, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens* (Etudes Bibliques), Paris 1956, 222—227 i cz.: C. Spicq, *Les Thessaloniens 'inquiets' était-ils des paresseux?*, w: *Studia Theologica* 10 (1956) 1—13 oraz artykuł Ks. J. Stępnia, *Eschatologia św. Pawła*, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1963) 33—171, Szcz. 63—65.

<sup>48</sup> Por. F. Spadafora, *L'escatologia in San Palo*, Roma 1957, 54—59.

<sup>49</sup> Zob. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beih. z. ZNW 22), Berlin 1957.

<sup>50</sup> Por. Rz 13, 12.

<sup>51</sup> W tym sensie pisze M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*<sup>3</sup>, Tübingen 1959, 241): *Pierwsze gminy chrześcijańskie były nastawione na przeminięcie tego świata a nie na życie na nim; nie były też wcale przygotowane na konieczność wypośrodkowania rozwiązań pararenerycznych na codzień*. Zob. także M. Dibelius, *Geschichte der urchristl. Literatur*, t. II, 67.

niemal stronicy. Pozwala raczej wyczuwać swoją koncepcję czasu, przeżyć, niż ująć w słowa. Tylko uświadamiając sobie własną sytuację w historii zbawienia, tylko z punktu widzenia czasu Chrystusowego, staje się zrozumiała bieg historii w Biblii. Wymaga to jednak pokory intelektualnej wraz z wyrzeczeniem się tak drogich nam ludzkich miar czasu; otwiera jednak za to perspektywę życia bez granic.

*Łódź*

*KS LECH R. STACHOWIAK*

**Ks. Wacław Świerzawski, Kraków**

## **KATECHEZA LITURGICZNA**

### **I. OKREŚLENIE KATECHEZY LITURGICZNEJ W OPARCIU O TRADYCJĘ**

Określenie „katechizować” (*κατηχέειν*), „katecheza” tkwi korzeniami w Nowym Testamencie<sup>1</sup>, gdzie rozumiano przez katechezę podstawowe przekazywanie prawd nauki chrześcijańskiej. Potoczny język grecki rzadko posługiwał się tym określeniem. *Κατηχέειν* oznacza w tym wypadku odbrzmiewać (por. ECHO), co nadało pewien kierunek, jeśli chodzi o interpretację tego określenia w języku chrześcijan: orędzie Boże wychodzi człowiekowi naprzeciw. Używano go także w formie przechodniej — katechizować, co znaczyło pouczać kogoś, zwłaszcza w wypadku pouczenia początkującego<sup>2</sup>. Stąd też wywodzi się późniejsze określenie „katechizm”. Zanim wyjaśnimy współczesne znaczenie katechezy liturgicznej, zatrzymamy się przez chwilę na terenie historii.

#### a) Proklamacja i katecheza

P. Bóg po Wniebowstąpieniu Chrystusa i po Zesłaniu Ducha Św. — nadal przemawia w Kościele i przez Kościół. Jednak Objawienie stało się odtąd tradycją, co oznacza, że Duch Św. aktualizuje Słowo Boże w czasie Kościoła, chowając żywą, ściśle określoną pamięć, tego wszystkiego, co odnosi się do Chrystusa w jego totalnej tajemnicy. Żywa tradycja jest kontynuacją profetyzmu w Kościele — nie tylko jako obiektywna pamięć i magisterium, ale jako pełna obecność i moc Słowa Bożego, scalona w Jezusie Chrystusie i w zbawczej ekspansji wobec całej ludzkości. Tę wła-

<sup>1</sup> Łk 1, 4; Dz Ap 18, 25; Rzym 2, 18; 1 Kor 14, 19; Gal 6, 6; Dz Ap 13, 1; 1 Kor 12, 28.

<sup>2</sup> A. J. Jungmann SJ, *Katechetik*, Herder 1955, 3.