

KS. ŁUKASZ PONDEL

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-4835-5762

„Teologia paruzyjna” jako przełom w eschatologii chrześcijańskiej

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-003>

Streszczenie: „Teologia paruzyjna” jako przełom w eschatologii chrześcijańskiej

Nauka nie lubi gwałtownych zmian, dlatego niniejsza propozycja wpisuje się w modelowe ujmowanie traktatów dogmatycznych na sposób integralny. Celem niniejszej publikacji nie będzie kopernikański przewrót, ale próba spojrzenia integralnego na eschatologię dzięki „teologii paruzyjnej” (sic!). Zaproponowana optyka może stać się przełomem w eschatologii po jej gruntowniejszym opracowaniu. Metodologia słusznie „podpowiada”, aby jak to w każdej dziedzinie teologicznej, pierwsze swoje kroki poczynić w kierunku fundamentu chrześcijańskiej wiary, czyli do Słowa Bożego, a następnie przyjrzeć się dotychczasowym sposobom ujmowania eschatologii, szukając przy tym pomostów do jej ujęcia integralnego. „Teologia paruzyjna”, jak to zostanie wykazane, w samej definicji pozwala zbudować pomost pomiędzy teraźniejszością, a przyszłością, wydobywając na światło dzienne dwie drogi, a przy tym dwa sensy jej uprawiania: sens eschatologiczny i sens chrystologiczny. By doszło do połączenia ww. dróg konieczne jest zbadanie wspomnianych sensów w samej „teologii paruzyjnej” (*praesentia* i *adventus*, jako dwóch definicji greckiego *παρουσία*). Próby połączenia wspomnianych dróg podjął się wiele lat wcześniej Marie-Joseph Lagrange, dzieląc czasy eschatyczne na dwa *eony*. Koncepcja Lagrange’a umożliwia „teologii paruzyjnej” zbudowanie pomostu między teraźniejszością a przyszłością i odwrotnie. Czy koncepcja „teologii paruzyjnej” stanie się kopernikańskim przełomem w eschatologii?

Słowa kluczowe: *adventus* – *eon* – *hic et nunc* – *parousia* – *praesentia*

“Parousian Theology” as a Breakthrough in Christian Eschatology

Summary: Scholarship does not like rapid changes. The current proposal thus fits into the modeling understanding of theological treatises in an integrated manner. The aim is not to initiate a Copernican revolution, but to attempt an integrated look at eschatology with the help of “parousian theology” (sic!). The proposed focus, after a more detailed development, may lead to a breakthrough in eschatology. The methodology rightly “suggests” that, as in every theological field, the first steps should be towards the foundation of Christian faith, that is, the Word of God. Following this, we should look at the current ways of understanding eschatology, looking for integrating connections. It will be shown that “parousian theology”, by its very definition, allows a bridge to be built between the present and the future, bringing out two paths to light, and at the same time two senses in which such theology may be practised: an eschatological and a Christological sense. For these two paths to combine, it is necessary to examine these senses in “parousian theology” (*praesentia* and *adventus*, as two Greek definitions of *παρουσία*). It is many years since Marie-Joseph Lagrange tried to connect these paths, dividing the eschatic times into two *eons*. The Lagrange concept allows “parousian theology” to build a bridge between the present and the future and vice versa. Will the idea of “parousian theology” become a Copernican breakthrough in eschatology?

Keywords: *adventus* – *eon* – *hic et nunc* – *parousia* – *praesentia*

Wstęp

Współczesne ujęcia eschatologii chrześcijańskiej coraz częściej roszczą sobie prawo – i słusznie – do integralnej zależności, a nawet nadrzędności nad pozostałymi traktatami teologii dogmatycznej. Dzieje się tak ponieważ, wychodząc z cienia „rzeczy ostatecznych” skłania się do rzeczy przyszłych, mających swoje odniesienie tu i teraz. Wydobywane za każdym razem coraz nowe ujęcia w dziedzinie, która częściej wychodzi poza czas i przestrzeń, niż pozostaje w teraźniejszości, pozwalają spojrzeć na eschatologię w sposób całościowy. Mając świadomość powagi i dorobku wielu dogmatyków, warto poszerzyć horyzont ujęć tej jakże ważnej teologicznej dziedziny. Pluriformizm, komplementarność oraz integralność jako swoiste metodologiczne wsporniki posłużą za element formalny naukowej eksplikacji w poszukiwaniu dróg, które pozwolą dostrzec aktualność eschatologiczną każdej teologicznej wypowiedzi. Wszystko co dokonuje się w teologii musi mieć swoje odniesienie do Objawienia zapisanego na kartach Słowa Bożego, oraz do Tradycji,

która jako głos Kościoła, podaje najlepsze drogi interpretacji Bożej ingerencji w dzieje ludzkości. Dzięki odniesieniu do ww. Źródeł metodologia będzie wsparta na egzegizie Pisma Św. oraz na historycznej eksploracji modeli eschatologicznych przeżywających swój rozkwit w przeszłości, z odniesieniem do tych, które obecnie funkcjonują w przestrzeni naukowej.

Eschatologia potrzebuje więc odświeżenia i stworzenia takiej przestrzeni, która pozwoliłaby jej samej ujmować poruszane przez siebie treści w sposób integralny. Taką pomocą mogłaby okazać się „teologia parazyjna” (sic!), jako „teologia obecności”, której naukowe wyeksponowanie będzie stanowić główny cel niniejszej pracy. Pojęcie „teologia parazyjna” nie jest nowym określeniem, gdyż temat „obecności” (gr. *παρουσία*) przeplata się wielokrotnie na kartach Pisma Św.¹. Można dostrzec, że owa „obecność”, szczególnie widoczna w Nowym Testamencie, jest nacechowana oczekiwaniem na ostateczne zstąpienie Chrystusa, stanowiąc Jego powtórne przyjście podczas sądu ostatecznego. Oczekiwanie jest ukierunkowane na przyszłość z punktem podparcia w terażniejszości podczas, gdy fakt przyjścia Chrystusa ma się dopiero wydarzyć w przyszłości. Elementem łączącym jest dwugłos pojęciowy w określeniu *παρουσία*. Pierwszy tenor to „obecność” (*praesentia* w rozumieniu *hic et nunc*), a drugi to „przyjście” (*adventus*). W samym pojęciu *παρουσία* dokonuje się połączenie terażniejszości z przyszłością i odwrotnie. Dlatego „teologia parazyjna” pozwala spojrzeć na eschatologię w jej dwuliniowej korelacji. Od ludzkiego dziś do owego kiedyś w przyszłości (ukazując jej sens eschatologiczny) oraz od owego kiedyś w przyszłości do owego dziś (z jej sensem chrystologicznym). Dzięki temu „teologia parazyjna” staje się niczym innym, jak „teologią realizacji”, „teologią przejścia” oraz „teologią wypełnienia”.

W celu wydobywania ww. kierunków badań niniejsza praca została podzielona na następujące części: pierwsza będzie próbą wydobywania z eschatologii uprawianej na przestrzeni wieków „teologii parazyjnej” (1.) z jej dwoma sensami, stanowiącymi dwuliniowe korelaty: ascedencję eschatologiczną (1.1.) z analizą pierwszego znaczenia greckiego pojęcia *παρουσία* – „obecność” (*praesentia* jako *hic et nunc* ludzkiego życia i ludzkiego umierania), oraz descendencję chrystologiczną (1.2.) z analizą drugiego znaczenia greckiego pojęcia *παρουσία* – „przyjście” (*adventus*) nadając temu znaczeniu sens *stricte* chrystologiczny; druga część będzie próbą połączenia dwuliniowej korelacji za pomocą teorii przepołówionych *eonów* autorstwa Marii-Josepha Lagrang’a (2.); trzecia część, jako zwieńczenie wcześniejszych kierunków badań, posłuży za zdefiniowanie „teologii parazyjnej” pod kątem „teologii realizacji”, „teologii przejścia” i „teologii wypełnienia” (3.). Wnioski zostaną zaprezentowane w zakończeniu.

¹ Miejsca w których pojawia się greckie *παρουσία*: Mt 24, 3; 24, 27; 24, 37; 24, 39; 1 Kor 15, 23; 16, 17; 2 Kor 7, 6; 7, 7; 10, 10; Flp 1, 26; 2, 12; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 1, 1; 2, 8; 2, 9; Jk 5, 7; 5, 8; 2 P 1, 16; 3, 4; 3, 12; 1 J 2, 28.

1. Eschatologia współczesna wsparta na wcześniejszych modelach eschatologicznych, a „teologia paruzyjna”

Przez całe stulecia eschatologia była osadzona na końcu całej dogmatyki. Natomiast współcześnie – jak zauważa Joseph Ratzinger – „znalazła się w samym centrum myśli teologicznej”². Dzieje się tak, ponieważ zaczęto całe orędzie Jezusa odczytywać na sposób eschatologiczny, gdyż – kontynuuje Ratzinger – „Jezus z całą mocą głosił bliski koniec świata i nadejście Królestwa Bożego”³. Można w powyższej wypowiedzi późniejszej Głowy Kościoła dostrzec wyłaniające się dwa elementy ww. dwuliniowej korelacji „teologii paruzyjnej”, a mianowicie: temat „obecności” Boga (*praesentia*) i Jego Królestwa oraz temat „przyjścia” Syna Bożego na końcu świata (*adventus*). W tym celu zostaną zaprezentowane dwie drogi ww. korelacji zachodzącej w „teologii paruzyjnej”: pierwszą będzie droga wstępująca tzw. ascendencja eschatologiczna a drugą droga zstępująca tzw. descendencja chrystologiczna.

1.1. Ascendencja eschatologiczna „teologii paruzyjnej”

Biblijne ujęcia ascendencji eschatologicznej to okres przedpaschalny, skupiony na dziele i nauce Chrystusa, która oscyluje wokół tematu Królestwa Bożego. Temat zbliżającego się Królestwa to nie tylko wydarzenie mające swoje zwieńczenie w przyszłości, ale wydarzenie *hic et nunc*, które zakłada faktyczną „obecność” Boga, z którą chrześcijanin codziennie się konfrontuje⁴. Królestwo w rozumieniu semickim – w przeciwieństwie do współczesnego rozumienia, w którym pojmowane jest przestrzennie, jako zdefiniowany obszar – to władza aktualnie sprawowana, w której skład wchodzi rozkazywanie i władanie. Ta aktualność królestwa to nic innego, jak „obecność” władcy (Boga) pośród swoich poddanych (Izraela, a później chrześcijan)⁵.

Ascendencyjna nadzieja eschatologiczna była widoczna w starotestamentowej wykładni prawa i proroków, gdzie np. król Dawid był symbolicznym nośnikiem wypełnienia zapowiedzi eschatycznej przyjścia na świat Mesjasza, który pewnego

² J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Poznań 1985, s. 16.

³ Tamże, s. 17.

⁴ Por. tamże, s. 40.

⁵ „Certes sa prédication est dominée par son eschatologie, mais il en a deux. C'est d'abord le salut définitif des hommes dans le royaume surnaturel de Dieu. Il est venu pour prêcher, il est venu pour guérir ce qui était malade, il est venu pour que les hommes aient la vie éternelle auprès de son Père. Et cette vie future, il l'a nommée le royaume de Dieu”. M.-J. Lagrange, *Études bibliques : Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris 1918, s. 251–252.

dnia stanie na czele Królestwa Izraela⁶. Dzięki temu tworzy się wizja przyszłości, której eschatologiczne konotacje sięgają czasów współczesnych. „Teologia parazyjna” w swoich założeniach jest niczym innym jak nadzieją eschatologiczną, a także naukowym wstępowaniem w kolejny etap teologicznej jedności. Jest to możliwe dzięki wciąż realizującej się „obecności” Boga skierowanej na człowieka, przed którym rozpościera się kierunek ruchu ascendencyjnego ku Bogu. Ludzkość wciąż poszukuje swojego wiecznego kierunku, dlatego domaga się wprost interwencji Stwórcy, którego zadaniem jest zapanowanie nad światem. W obliczu trudności człowiek często pyta: „Gdzie jest Bóg?”. Aktywny ruch ascendencyjny może pomóc znaleźć odpowiedź i na to pytanie⁷.

Nietrudno zauważyć, że ruch ascendencyjny jest głównym kierunkiem uprawiania eschatologii. Człowiek jest stale „wrzucany” w *hic et nunc* swojej epoki i swojego czasu⁸. Nie jest jednak w tym stanie sam. To wszechogarniająca „obecność” Boga sprzyja ludzkiej kondycji, która musi zmierzyć się z jej „tu i teraz”. Człowiek wciąż potrzebuje Boga. Dlatego konieczne jest teologiczne spojrzenie na temat „oczekiwania”, które w czasach testamentalnych nosiło dwa typy rozumienia: rabinistyczny i apokaliptyczny.

Typ rabinistyczny był odwzorowaniem semickiej nauki o Królestwie, która została upolityczniona. Według nauki rabinów, czasy mesjańskie zbliżają się dzięki praktykowaniu pokuty, zachowywaniu przykazań, a także pełnieniu uczynków miłosierdzia⁹.

Drugi typ apokaliptyczny, w przeciwieństwie do mocno upolitycznionego typu rabinistycznego, dochodzi do głosu w sytuacji zagrożenia ludzkiego życia, jak stan klęski, lub upadek ducha¹⁰.

W obliczu tych dwóch jakże odmiennych typów oczekiwania staje Jezus z Nazaretu, którego nowość nauki nie jest wynikiem nowości myśli, ale mocy, która Mu towarzyszy w głoszeniu Bożego orędzia¹¹. Nauka Jezusa nie ma nic wspólnego z zelotyczną próbą upolitycznienia „oczekiwania” Boga, ponieważ nigdy nie określił siebie wprost Mesjaszem. Nadejście Królestwa Jezus wiąże z potrzebą nawracania oraz ściśle związaną z nią praktykowaną pokutą (por. Mk 1,15). Co istotne, niniejsze Królestwo realizuje się „tu i teraz”, dzięki zbawczej obecności w nim samego Jezusa. Jest to warunek *sine qua non* nastania Królestwa Bożego na ziemi. Temat Królestwa, jako *hic et nunc* z kursem eschatologicznym na przyszłość, stanowi fundament ascendencji eschatologicznej jako jednej z dróg ww. korelacji zachodzącej w „teologii parazyjnej”.

⁶ Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 42.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 245.

⁹ Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 43.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże.

Budowanie Królestwa opartego na nauce Jezusa jest ściśle powiązane z decyzją człowieka. Wydawałoby się, że tak postawione twierdzenie jest oczywiste. Niekoniecznie. Zdania są podzielone. I tak np. Josef Schmid (1883–1975) uważa, że pojawienie się Królestwa na ziemi jest uzależnione od pełnienia woli Bożej przez człowieka¹², zaś inny niemiecki teolog Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) dostrzegł, że Królestwo jest synonimem wspólnoty, a jednostka jest jej częścią¹³. Jedno i druga optyka wykazuje, jak różny może być wynik interpretacji i przez to różny sposób stawiania pytań.

Królestwo Chrystusa odbiega od tych wszystkich jego odmian – ani nie jest typem rabinistycznej „obecności” (warunkowanej politycznie) a tym bardziej typem „obecności” apokaliptycznej (bazującej na ludzkim lęku) a nawet jego istnienie nie jest uwarunkowane od woli ludzkiej, albo wyborem wspólnoty – jest jednak darem Odkupienia, ofiarowanym każdemu człowiekowi. Tym bardziej Królestwo pojawi się w sposób niedostrzegalny, a każda próba jego teologicznej interpretacji zakończy się fiaskiem (por. Łk 17,20 n).

Aby zdefiniować, czym jest Królestwo Boże J. Ratzinger proponuje trzy rodzaje spojrzenia: idealistyczny, eschatologiczny i chrystologiczny. Pierwszy typ był obecny w Kościele od czasów Orygenes (184–253), który słowa Jezusa „pośród was” tłumaczył jako „w was”, czyli Królestwo nie jest sprawą zewnętrzną, ale wewnętrznym stanem człowieka i tam należy je szukać. Drugi typ, eschatologiczny, jest efektem badań ostatnich stuleci, według których „Jezus myślał całkowicie w kategoriach eschatologicznych, oczekując Królestwa w najbliższej przyszłości jako wydarzenia dokonującego zupełnego przewrotu”¹⁴. Trzeci typ chrystologiczny w ostatnim czasie, coraz częściej dochodzi do głosu, kiedy chrystologia zaczyna stanowić centrum wszystkich teologicznych dywagacji, a w połączeniu z pneumatologią sprawia, że ww. Królestwo „nie jest dostrzegalne i takim właśnie jest pośród tych, do których Jezus się zwraca – i dodaje Ratzinger – Królestwo jest bowiem pośród nich w samym Jezusie, [bo w Nim] przyszłość jest teraźniejszością, w Nim przyszło już Królestwo, przyszło jednak tak że można go w ogóle nie dostrzec”¹⁵.

Temat Królestwa, niezaprzeczalnie stanowi główne ogniwo ascendencji eschatologicznej, ponieważ łączy w sobie teraźniejszość z przyszłością, eschatologię z chrystologią. Oprócz tego eschatologia zna już próby jej ujęcia na sposób ascendencyjny.

¹² Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1950, s. 28; por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 45–46.

¹³ Por. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*: Studienausgabe Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Bd. I, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1933, s. 587–588; por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 46.

¹⁴ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 49.

¹⁵ Tamże, s. 50.

Najstarszym przykładem teologii ascendencji z kursem eschatologicznym była koncepcja włoskiego opata Joachima z Fiore (1135–1202). Fundamentem jego teologii dziejów była nauka trynitarna. Na jej podstawie włoski opat wywodził tzw. „trójstopniowy rozwój dziejów”¹⁶. Pierwszym etapem owego rozwoju była epoka Boga Ojca, drugim epoka Syna, trzecim epoka Ducha¹⁷. Każda z nich odpowiadała kolejnej fazie historii zbawienia, od Starego Testamentu, przez Nowy, aż po czasy Kościoła realizujące się po dzień dzisiejszy. W niniejszym modelowym ujęciu eschatologii dostrzegamy gradację eschatologiczną, tzn. stopniowe przechodzenie jednej epoki w drugą. W „teologii parazyjnej” dokonuje się podobna gradacja teraźniejszości w przyszłość i odwrotnie. Koncepcja Joachima z Fiore ostatecznie uległa sekularyzacji, stając się polityczną utopią.

Marcel Lévêque w książce pt. *Wierzę w życie wieczne*, modelując sens egzystencjalny każdej ludzkiej istoty odnotował następujące słowa: „Gdyby istnienie ludzkie kończyło się dołem cmentarnym, byłoby ono pozbawione sensu”¹⁸. Życie traci sens, gdy zderza się ze ścianą nihilizmu. Nicosis scharakteryzowana tu jako dół cmentarny jest symbolem pustki, w którą człowiek wpada odrzucając chrześcijańską nadzieję zmartwychwstania.

Inną koncepcją była tzw. „konsekwentna eschatologia” Johanna Weissa (1863–1914) i Alberta Schweitzera (1875–1965). Według nich im bardziej tekst biblijny akcentuje bliskość końca tym jest starszy. Nasuwający się wniosek jest taki, że na początku musiała istnieć eschatologia radykalna, która stopniowo ulegała tłumieniu na rzecz eschatologii temporalnej¹⁹.

Odmianą koncepcją od wcześniejszej była eschatologia egzystencjalna Rudolfa Bultmanna (1884–1976), według której eschatologia temporalna była wymysłem Kościoła. Dzięki promowanej przez siebie eschatologii egzystencjalnej widział możliwość dojścia do istoty chrześcijaństwa, a taka jawiła mu się w eschatologii Janowej. Według Bultmanna ewangelista Jan odmitologizował starotestamentowe prorocтва eschatologiczne na rzecz egzystencjalnej głębi, gdyż jak sam stwierdził, aby być chrześcijaninem należy egzystować eschatologicznie. Człowiek – według tej koncepcji – nie dokonuje wyboru sam, ale w konfrontacji z transcendentnym „Ty”. Chrystus w ujęciu Bultmanna nie jest tyle, Bogiem, Osobą, ale „wydarzeniem eschatologicznym”. Dzięki konfrontacji z tym wydarzeniem człowiek osiąga to co jest dla niego najważniejsze. Analizując głębiej niniejszą koncepcję można dostrzec, że jest ona rażąco pusta, gdyż każe chrześcijaninowi niejako porzucić siebie na rzecz egzystencji eschatologicznej²⁰.

¹⁶ Tamże, s. 28.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ M. Lévêque, *Wierzę w życie wieczne*, Olsztyn 1981, s. 3.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 51.

²⁰ Por. tamże, s. 52–53 i 65–66.

Bultmannowska myśl, choćby najbardziej szlachetna nie może przysłonić tego, co w eschatologii powinno być najważniejsze. Bóg wkracza w historię zbawienia i sam pochyla się nad człowiekiem, czego finalnym efektem jest Wcielenie Syna. Dlatego tajemnica Wcielenia ukierunkowana na Odkupienie człowieka, a nie formalny egzystencjalizm, jest fundamentem eschatologii. Stąd konieczne jest wydobyć drugiego kierunku w dwuliniowej korelacji „teologii parazyjnej”, a mianowicie descendencji chrystologicznej.

1.2. Descendencja chrystologiczna „teologii parazyjnej”

Okres popaschalny, w przeciwieństwie do okresu przedpaschalnego – w którym na pierwszy plan w nauce eschatologicznej wysuwała się nauka o Królestwie Bożym – jest zdeterminowany przez wierność pierwotnego Kościoła wobec nauki i Osoby Jezusa Chrystusa. Wyłom popaschalny, w przeciwieństwie do poprzedzającego go okresu, nie jest wynikiem zmiany Jezusowej nauki, ale wyrazem wierności Kościoła wobec jego Założyciela. Dlatego descendencja chrystologiczna jest niejako kontynuacją ascendencji eschatologicznej.

Studium nad eschatologią J. Ratzingera skłania do wniosku, iż eschatologia jest ściśle powiązana z chrystologią. „Elementem stałym i niezmiennym – naucza Ratzinger – pozostaje chrystologia; od jej integralności zależy integralność całej reszty”²¹. Odnosi się wrażenie i słusznie, że eschatologia jest odpowiedzią na chrystologię, dlatego można ją zrozumieć dzięki Osobie Jezusa Chrystusa. Stąd postulowany kierunek descendencyjny.

Wspomniana integralność jest niejako wszczępieniem Osoby Chrystusa w każdy teologiczny dyskurs. Owa integralnie pojmowana teologia – postulowana przez Ratzingera – wpisuje się w treść niniejszej pracy, której zadanie nakreśla w swoich kolejnych słowach: „chodzi o takie zintegrowanie perspektyw, które pozwoli objąć jednym spojrzeniem jednostkę i społeczność, terażniejszość i przyszłość”²². Niniejsze zadanie stoi więc przed postulowaną „teologią parazyjną”, której fundamentem jest Osoba Jezusa Chrystusa, w Jego terażniejszej „obecności” i przyszej chwale zbawionych wraz z „przyjściem” na końcu wieków.

Pochylając się nad teologią J. Ratzingera, można zauważyć, że konieczne jest jeszcze głębsze osadzenie nauki eschatologicznej w myśli chrześcijańskiej, tak, aby stanowiła „najwyższą aktualność”²³. Takie rozwiązanie zaproponował szwajcarski teolog Karl Barth (1886–1968) w jednej ze swoich przełomowych prac

²¹ Tamże, s. 27.

²² Tamże, s. 28.

²³ Por tamże, s. 63–65.

pt. *Der Römerbrief*²⁴. Owa „najwyższa aktualność” była i jest nacechowana powagą, która powinna charakteryzować każdą eschatologiczną wypowiedź, jak również całe chrześcijaństwo: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun”²⁵. Ta „najwyższa aktualność” była konsekwencją modelowo kształtowanej myśli chrystologicznej opartej na takich terminach jak *diastasis* (odległość między Bogiem a człowiekiem nie do pokonania) *krisis* (każda próba pokonania *diastasis* kończy się zderzeniem z Bożym „nie”) i *paradox* (czyli przekroczenie przez Boga niepokonalnej dla człowieka granicy przez wcielenie Syna). Koncepcja „teologii parazyjnej” łączy w sobie wszystkie trzy elementy Barthowskiej myśli: *diastasis* jako owa dwuliniowa korelacja, *krisis* jako ukierunkowanie człowieka na Boga znamionujące sens eschatologiczny oraz *paradox*, jako sens chrystologiczny, czyli wychodzenie Boga w kierunku człowieka.

Teologia K. Bartha stała się próbą przełamania myślenia czaso-przestrzennego, a stwierdzenia „koniec czasów”, czy też „po czasie” stanowią jedynie semantyczną pomoc. Idąc za myślą Bartha, konieczne jest takie spojrzenie na eschatologię, które pozwoli przełamać kategorie czaso-przestrzenne na rzecz kategorii chrystologicznych, co w konsekwencji nie będzie zaprzeczeniem czasu, bo gdyby tak było, byłoby odrzuceniem uczasowienia *Logosu*, które dokonało się w fakcie Wcielenia. Przełamanie pozwala jedynie spojrzeć całościowo, chrystologicznie.

Przykładem przełamania schematu czaso-przestrzennego była „teologia dziejów zbawienia” Oscara Cullmanna (1902–1999). Według niego istotą chrześcijaństwa nie jest lęk eschatologiczny, ale nowotestamentowa nadzieja mająca swoje źródło w historii zbawienia. Eschatologia sama w sobie jest częścią historii zbawienia, a więc czas, czyli jego początek (akt stworzenia) i koniec (paruzja) są częścią wciąż realizującej się historii zbawienia. Punktem kulminacyjnym tej historii jest Jezus Chrystus, ucieleśniony i uczasowiony *Logos*, który nie tylko przełamał czas, ale w Sobie samym związał czas z wiecznością, teraźniejszość z przeszłością i przyszłością²⁶.

Descendencyjny ruch dzięki postulowanej „teologii parazyjnej” (stanowiąc jeden z jej elementów) pozwala eschatologii zachować swoją aktualność, a przy tym chrystologiczną integralność. Tylko Osoba Chrystusa może zintegrować eschatologię wewnętrznie oraz pozwala jej odkryć na nowo własną komplementarność z innymi traktatami dogmatycznymi. Próbę połączenia ww. ruchów można dostrzec w teorii przepołowionych *eonów* Marie-Josepha Lagrange’a (1855–1938).

²⁴ K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 2015.

²⁵ Tamże, s. 325.

²⁶ Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 67–71.

2. Teoria przepołowionych eonów – jako połączenie ascendencji z descendencją

Historia świata, niosąc w sobie pierwiastek Boski, była uobecniania w tzw. „świętych czasach”, kiedy to świat stykał się z bezpośrednią ingerencją Boga, a przy tym stawał się areną realizacji planów Stwórcy. Boża wieczność (aram. *’ôlām*), to to wszystko co istnieje „przed początkiem ludzkiego czasu” i stanowi „ostateczny cel dziejów ludzkości”²⁷.

„Wielkie Boże interwencje dziejowe” – jak zauważa jeden z polskich teologów o. Augustyn Jankowski – „nie są czymś tylko przeszłym: one mają swoją terażniejszość, ilekroć się je przeżywa jako dni święte”²⁸. Izraelici uobecniali przeszłość w terażniejszości szczególnie podczas Paschy, kiedy to każdy, kto w niej uczestniczył, miał czuć się „współczesny pokoleniu Wyjścia i pierwszej Paschy odprawianej jeszcze pod wodzą Mojżesza w Egipcie”²⁹.

Mimo ciągle wkradającego się myślenia cyklicznego, które było naturalnym efektem zjawisk astronomiczno-kalendarzowych układu czaso-przestrzennego (por. Rdz 8,22; Koh 3,1–8), Izrael kierował się koncepcją linearną czasu, która była wynikiem wiary w Jahwe, stanowiąc jej początek i koniec. Pragnienie oraz tęsknota za nieśmiertelnością nabierają kształtu w linearno-biblijnej koncepcji czasu, gdyż „czas ludzki zmierza stale naprzód ku ujawniającej się zwolna nieśmiertelności, która jest udziałem w wieczności samego Boga”³⁰.

Izraelici reprezentujący myślenie starotestamentowe oczekiwali przyjścia Mesjasza na końcu historii, podczas, gdy Nowy Testament nadaje tej koncepcji nowe znaczenie, przesuwając albo ześrodkowując owe przyjście, czyniąc z niego „środek”, a nawet początek nowej historii, historii królestwa Bożego. Przyjście Jezusa stanowiło zapowiedź מלכות (‘*ôlām*), *aión* (*aion/eon*), które nastanie wraz z pojawieniem się „ostatecznych dni” (por. Hbr 1,2)³¹.

Dzięki nastaniu dni mesjańskich *eon* eschatologiczny został przepołowiony (M.-J. Lagrange). Pierwsza połowa owego *eonu* została zapoczątkowana przyjściem Chrystusa w ciele, lub – jak zauważa św. Paweł – w momencie zmartwychwstania, co nazywamy w obu przypadkach *eonem* eschatologicznym w szerszym znaczeniu.

²⁷ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 14.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. tamże, s. 16; „La littérature rabbinique a un terme classique pour désigner la vie future : c’est le monde qui vient, ha-olām hab-bā. Olām, quer nous rendons ici par «monde», a d’abord signifié le temps, considéré dans sa masse mystérieuse du passé ou de l’avenir. Il forme ainsi un bloc, une période, d’où le sens de «monde à une certaine époque», et enfin «le monde». Le même mouvement dans la signification s’est produit pour le grec. *aión*, et pour le latin *sæculum*”. M.-J. Lagrange, *Études bibliques : Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, s. 162.

Paweł skupiał się na zmartwychwstaniu Chrystusa, który stanowił dla niego kluczowy moment zwrotu ludzkości, podczas gdy Jan widział ten moment w tajemnicy Wcielenia Jezusa Chrystusa (por. *Prolog*, oraz trzy listy apologetyczne). Lagrange – przyglądając się *eonowi* w szerszym znaczeniu – dostrzegł jego kontynuację i zwieńczenie w Jezusowej nauce o Królestwie Bożym, które jest możliwe do zrealizowania już tu na ziemi (por. Łk 6,20; 17,20–21). Nie trudno nie zauważyć, że Lagrange zbliża się do postulowanej ascendencji eschatologicznej jako pierwszego korelatu „teologii paruzyjnej”: „En réalité, le règne de Dieu ne devait s'établir que par la mort et la résurrection du Christ; c'était le secret réservé aux Apôtres, et que Jésus eut d'ailleurs tant de peine à leur inculquer à eux-mêmes”³². Jezus próbował z uczniów zbudować swoje Królestwo, dlatego w apologii przed Piłatem wskazał na swoje pochodzenie (por. J 18,36). Wiele razy w przypowieściach wprost malował przed uczniami obraz Królestwa, które podobne jest „do człowieka, który posiał dobre nasienie na swej roli” (por. Mt 13,24–30), „do ziarnka gorczycy” (por. Mt 13,31–32; Łk 13,18–19), „do zaczynu” (por. Mt 13,33–35; Łk 13,21), „do skarbu ukrytego w roli” (por. Mt 13,44–46), „do sieci” (por. Mt 13,47–50), „do króla” (por. Mt 18,23–35; 20,1–14), „do gospodarza” (por. Mt 20,1–16), „do dziesięciu panien” (por. Mt 25,1–13).

M.-J. Lagrange dostrzegł, że Jezus w nauce o Królestwie przechodzi od jego rozumienia w sensie przestrzennym do rozumienia jako stanu przebywania³³. Nauka o Królestwie miała na celu odnowienie świata³⁴, przemianę moralną³⁵, a tym bardziej wprowadzenie ludu wybranego do nowego Królestwa sprawiedliwości, pokoju i radości w Duchu Świętym (por. Rz 14,17). Temat Królestwa – jako temat wiodący – stanowi treść *eonu* eschatycznego w znaczeniu szerszym i jest zbieżny z ascendencją eschatologiczną.

Drugi *eon* eschatologiczny to czas szczęśliwej wieczności zbawionych, i ten jawi się nam w znaczeniu ścisłym. Kluczowym tekstem jest fragment z Ewangelii według św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą. Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym. Przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym. Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego: a ci, którzy pełnili dobre czyny,

³² Tenże, *Études bibliques : Évangile selon saint Marc*, Paris 1929, s. 104.

³³ Por. tenże, *Études bibliques : Évangile selon saint Matthieu. Introduction*, Paris 1927, s. 158–159.

³⁴ Por. tenże, *Études bibliques : Évangile selon saint Jean. Introduction*, Paris 1936, s. 141–142.

³⁵ *On pouvait ainsi revenir à la grande eschatologie morale, en transformant hardiment le rôle du Messie qui y trouverait sa place, comme juge et comme chef du monde à venir*. M.-J. Lagrange, *Études bibliques : Le messianisme chez les Juifs*, s. 84.

pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia” (5,25–29). Gdyby jednak sięgnąć po tekst grecki J 5,25–29 zauważalna wyda się gra słów, która może stanowić fundamentalne znaczenie dla zrozumienia niniejszego *eonu*. W tekście greckim można wyróżnić dwa czasy, przyszły i terażniejszy. Teraźniejszy został wyrażony stwierdzeniem *kai vñv êstin* („nawet już jest”), zaś przyszły czasownikiem *êρχεται* („nadchodzi”). Jan dostrzega w umieraniu dwa rodzaje śmierci, dzieląc zmarłych na dwie grupy, na tych, którzy doświadczyli śmierci na sposób duchowy (*νεκροί*) i cielesny (*μνημείοις*). Tekst grecki jasno wskazuje, że drugi *eon* eschatyczny łączy w sobie dwa czasy. Zrealizuje się on przez powtórne przyjście Chrystusa w chwale, stąd św. Paweł buduje naukę o paruzji, którą koryguje w dwóch swoich listach. W pierwszym liście do Tesaloniczan sygnalizuje wspólnocie fakt iż paruzja nastąpi i mają być na nią przygotowani (por. 1 Tes 5,1–11) a gdy Tesaloniczanie zrozumieli, że nastąpi ona w krótkim odstępie czasu to przestali pracować, dlatego prostuje naukę w swoim drugim liście, że paruzja nastąpi w momencie, o którym sam Bóg wie (por. 2 Tes 2,1–12). Nauka Pawłowa jest kontynuacją nauki Apostołów, którzy przyjście Chrystusa-Mesjasza przeżywali jako nastanie „czasów ostatecznych”, lub „kres czasów” (por. 1 Kor 10,11). Dla Apostołów było jasne, że powtórne przyjście będzie spełnieniem drugiego *eonu* eschatologicznego³⁶. Scentralizowanie nauki apostoelskiej na Osobie i Dziele Jezusa Chrystusa jest – podobnie jak w przypadku wcześniejszego *eonu* – zbieżne z drugim korelatem „teologii paruzyjnej”, a mianowicie descendencją chrystologiczną.

Warto zauważyć, że *eony* eschatologiczne noszą w sobie również sens negatywny, które stanowi tło, przestrzegające przed „odrzuconiem” Boga. Charakter negatywny *eonów* to nic innego, jak działające w doczesności moce ciemności: „On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna” (Kol 1,13) oraz „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i od Pana Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata, zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego” (Ga 1,3–4). Formacja źle ukształtowanego sumienia sprawia, że oczekiwanie na ów *eon* eschatologiczny w sensie ścisłym (kara wieczna) staje się dla człowieka udręką, dlatego konieczne jest ukazywanie wciąż aktualnego *eonu* eschatologicznego w sensie szerokim, jako wyboru stojącego przed każdym człowiekiem.

Połączenie *eonu* w znaczeniu szerokim z *eonem* w znaczeniu ścisłym jest możliwe dzięki chrystocentryzmowi obecnemu nie tylko w strukturach biblijnych, ale np. w liczeniu lat: przed Chrystusem i po Chrystusie, kiedy to z jednej strony liczby maleją, zbliżając się do tajemnicy Wcielenia, by następnie rosnąc oddalać się od tego wydarzenia. Niewątpliwie jest to zasługą tego, iż Nowy Testament jest *stricte* chrystocentryczny. Jankowski na potwierdzenie niniejszych słów przytacza słowa

³⁶ Por. A. Jankowski, dz.cyt., s. 16.

Sakramentarza Galezjańskiego, które wykorzystała liturgia Wigilii Paschalnej¹. Czytamy w nim: „Chrystus wczoraj i dziś; Początek i koniec; Alfa i Omega; Do Niego należy czas; i wieczność; Jemu chwała i panowanie; przez wszystkie wieki wieków. Amen”². Chrystus swoją Osobą wypełnia każdy fragment historii, stając się nie ideą, myślą, ale wyraźną obecnością w wymiarze historycznym i ludzkim.

Eon eschatologiczny Nowego Testamentu jest różny od tego, którym żyje bezreligijny świat. Tam koniec jest niewiadomą, sądem, zakończeniem wszystkiego. Tu *eon* eschatologiczny jest przepełniony nadzieją, w sensie szerszym już się zrealizował, w sensie ścisłym trwa aż do dnia ostatecznego wypełnienia³. Jeden, jak i drugi *eon* eschatologiczny można scharakteryzować jako „już” i „jeszcze nie”⁴. „Teologia parazyjna”, stanowiąc chrystocentryczne połączenie obu *eonów*, jak to zostało wskazane jest zbieżna z dwuliniową korelacją ascendencyjną i descendencyjną. Tym co łączy *eony* z ich korelatami są wypełniające je treści. *Eon* znaczeniu szerokim poruszał temat Królestwa, podobnie, jak ascendencja eschatologiczna, natomiast *eon* w znaczeniu ścisłym był scentralizowany chrystologicznie, podobnie jak descendencja chrystologiczna. Dlatego teoria przepołowionych *eonów* wpisuje się wielkimi zgłoskami w postulowaną „teologię parazyjną”.

3. „Teologia parazyjna” jako „teologia realizacji”, „teologia przejścia” i „teologia wypełnienia”

„Teologia parazyjna” jest na pewno „teologią realizacji”, czyli teologią w drodze. Trudno sprowadzić ją do zwartego schematu, kolejnego modelu. Każde myślenie teologiczne wykracza poza czysto spekulatywne myślenie, choć jest jego wynikiem, to ostatecznie prowadzi do spotkania. Nie sposób ująć ją na sposób jednolity, dlatego konieczne jest zadbanie o to, aby charakteryzował ją pluriformizm.

„Teologia parazyjna” jest także „teologią przejścia”, czyli przekraczaniem linii nieprzekraczalnej dla człowieka. Dokonuje się to nie na płaszczyźnie ludzkiej (egzystencjalnej), ale na płaszczyźnie Bożej (trynitarnej). Stąd „teologia parazyjna” stanowi niejako pomost pomiędzy tym co ludzkie, a tym co Boże, poprzez odkrywanie na nowo w eschatologii Osoby Jezusa Chrystusa, który stał się „purpurową nicią” łączącą dwa tak odległe światy, czyniąc z nich jeden. Większe i głębsze powiązanie eschatologii z chrystologią dzięki „teologii parazyjnej”, pozwoli odnaleźć jakże ważną i postulowaną dzisiaj eschatologiczną integralność.

¹ Por. tamże, s. 17.

² *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. I, Poznań 1986, s. 152.

³ Por. A. Jankowski, dz.cyt., s. 17–18.

⁴ Por. tamże.

„Teologia parazyjna” jest również „teologią wypełnienia”, gdyż, wskazując na Chrystusa, wypełnia wszystkie przestrzenie ludzkiego istnienia. Człowiek nie jest *Sein zum Tode*, ale wciąż ukierunkowaną na Boga i pełną nadziei osobą. Dlatego dwuliniowa korelacja „teologii parazyjnej” pozwala spojrzeć w sposób komplementarny najpierw na człowieka zmierzającego w ascendancyjnym ruchu w kierunku Boga, a później na Boga, który w swoim zbawczym descendancyjnym ruchu pochyła się nad człowiekiem. Choć teologia może sugerować, że kolejność powinna być odwrotna (wpierw descendencja Boga, a następnie ludzka ascendencja), to jednak rozwój eschatologii sam narzucił taką, a nie inną kolejność.

Zakończenie

Eschatologia chrześcijańska potrzebuje swoistego odświeżenia. W ten jakże ważny nurt odnowy wpisuje się „teologia parazyjna”. Nie jest to kolejny model uprawiania eschatologii, ale dwubiegunowy zwornik, dzięki któremu eschatologia zachowa swoją integralność.

Dzięki zaprezentowanej ascendencji eschatologicznej „teologii parazyjnej”, eschatologia może doczekać się całościowego ujęcia tych wszystkich modelowych ujęć, prezentowanych na przestrzeni wieków. Konieczna jest ciągła biblijna eksploracja okresu przedpaschalnego, którego tematem wiodącym jest Boża „obecność” (*praesentia*), realizująca się *hic et nunc* w potrzebie budowania Królestwa Bożego na ziemi.

Badania nad descendencją chrystologiczną pozwoliły zauważyć, że „teologia parazyjna” w jej drugim korelacie chroni eschatologię przed ujęciem egzystencjalnym (R. Bulltmann), a nawet jej upolitycznieniem (Joachim z Fiore). Osoba Chrystusa, którego przyjście Kościół głosi (*adventus*), stanowi centrum każdej teologicznej myśli. Pomocą w jej zrozumieniu okazuje się koncepcja K. Bartha, z charakterystycznymi dla jego myśli pojęciami, jak *diastasis*, *krisis* i *paradox*. Wszystkie trzy komponenty wpisują się w prezentowaną „teologię parazyjną”. *Diastasis* stanowi odpowiednik dwuliniowej korelacji, *krisis* ludzkiej ascendencji eschatologicznej, natomiast *paradox* chrystologicznej descendencji. Descendencja domaga się jednak głębszego powiązania jej postulatów z eksploracją biblijną okresu popaschalnego Kościoła.

Dzięki teorii przepołowionego *eonu* można było dostrzec, że w eschatologii były już obecne próby ujęcia integralnego, co wskazuje na potrzebę uprawiania „teologii parazyjnej”, jako dwuliniowej korelacji, lub jak kto woli badań dwubiegunowych.

Zwieńczeniem badań okazała się sama koncepcja „teologii parazyjnej”, która z każdej możliwej strony wykazuje cechy pluriformistyczne, integralne, a przy tym pozwala zachować szeroko pojętą naukową komplementarność.

Literatura

- Barth, K., *Der Römerbrief*, Zürich 2015.
- Heidegger, M., *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Jankowski, A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Évangile selon saint Jean*, Paris 1936.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Évangile selon saint Marc*, Paris 1929.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1927.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris 1918.
- Lévêque, M., *Wierzę w życie wieczne*, Olsztyn 1981.
- Ratzinger, J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Poznań 1985.
- Schmid, J., *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1950.