

Ks. STANISŁAW WYPYCH CM

„NOWE NIEBiosa I NOWA ZIEMIA“ Rozwój biblijnej idei „nowego stworzenia”¹

Jakie będą dalsze losy otaczającego nas świata? Jaką ma wartość to wszystko, co w wielkim trudzie ukształtowały nasze ręce? Czy owoc naszej pracy rozsypie się w proch i popiół, a świat materialny zniknie, nie pozostawiając żadnego śladu? Pytania te często niepokoją człowieka, zmuszając go do szukania odpowiedzi. Chcieli ją dać także Ojcowie II Soboru Watykańskiego. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym podkreśla dodatkową wartość pracy ludzkiej. Aktywność człowieka odpowiada zamiarom Boga². Obok wartości ziemskiej istnieje także odwieczna, nieprzemijająca wartość pracy człowieka. Kiedyś bowiem odnajdziemy owoce naszej pracy „oczyszczone ze wszelkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne Królestwo”³. Nieco wcześniej czytamy: „Nie znamy czasu, kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat zostanie zmieniony (...) ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość (...) całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości”⁴.

Drugi fragment, który dotyczy naszego tematu, rozpoczyna rozdział VII Konstytucji dogmatycznej o Kościele; rozdział omawiający eschatologiczny charakter Kościoła. Czytamy tu: „Kościół (...) osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszyst-

¹ Artykuł ten jest przeredagowanym tekstem pracy licencjackiej pisanej pod kierunkiem O. A. Jankowskiego OSB.

² Nr 34.

³ Nr 39. Tekst dokumentów cytuję z polskiego tłumaczenia: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968.

⁴ Nr 39.

kiego i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie”⁵.

Dzieło odnowienia już rozpoczęło się w Chrystusie, postępuje w Duchu Świętym i przez niego trwa w Kościele⁶. Wreszcie następuje ważne zdanie: „Już przyszedł zatem do nas kres wieków; już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w do-
czesności jest ono antycypowane”⁷.

Ojcowie Soboru podali syntezę prawdy objawionej w Piśmie św. Nie podali szczegółowej analizy tekstów, nie zaznaczyli, jak Bóg stopniowo prawdę tę objawiał człowiekowi. Rozwój tej idei biblijnej chcemy omówić w niniejszym artykule.

I. STAROTESTAMENTOWA ZAPOWIEDŹ „NOWYCH NIEBIOS I NOWEJ ZIEMI”.

A. Autor

Zapowiedź stworzenia „nowych niebios i nowej ziemi” znajduje się w ostatnich rozdziałach Proroctwa Izajasza (65, 17; 66, 22); w tej części Proroctwa, której autor i struktura są przedmiotem dyskusji⁸. B. Duhm pierwszy zauważył, że rozdziały 55—66 stanowią oddzielną całość, autorem zaś ich jest ktoś bliżej nieznanym, tzw. Tritto-Izajasz. Niektórzy uczeni⁹ doszli do wniosku, że część tę stworzyła grupa ludzi. Każdy z nich napisał poszczególne fragmenty, które późniejszy redaktor miał połączyć w jedną całość. Charakter tej części Proroctwa¹⁰ nie pozwala na dokładne określenie czasu, w którym żył i działał autor. Najwięcej danych przemawia za tym, by działalność Tritto-Izajasza (którym może być jednostka lub grupa ludzi) umieścić zaraz po powrocie Izraela z niewoli. Wówczas to wyłoniły się trudności, które przeszkadzały w budowie świątyni. Nie spełniły się oczekiwania, ani obietnice proroków, nastąpiło rozczarowanie i zniechęcenie.

⁵ Nr 48.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Por. A. Robert — A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Paris 1957, I, 567; C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66*, Göttingen 1966, 236—240; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève 1965, II, 240—242.

⁹ Nazwiska ich por. *Introduction à la Bible*, dz. cyt., 567.

¹⁰ Zagadnienie to szczegółowo rozpracował C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, dz. cyt., 245. Twierdzi on, że można wyróżnić cztery warstwy:

a) Rdzeniem tej części są rozdziały 60—62. Do bloku tego należy dodać niektóre poszczególne słowa Tritto-Izajasza: 57, 14—20; 65, 16 b-25; 66, 1—16, być może także 58, 1—12.
b) Druga warstwa składa się z samodzielnych słów i dodatków: 56, 9—12; 57, 21; 59, 2—8; 65, 1—16a; 66, 3—4; 66, 5; 66, 17.

Trito-Izajasz był wiernym uczniem Deutero-Izajasza¹¹. Dlatego interpretując nasz tekst możemy przypuszczać, że słownictwo Trito-Izajasza jest znaczeniowo identyczne lub przynajmniej bardzo zbliżone do części Deutero-Izajasza.

B. Treść i zakres terminów z Iz 65, 17; 66, 22.

hinnî — oto Ja. Partykuła *hinnêh* zwraca uwagę na to, co następuje, akcentuje znaczenie dalszych części zdania, wprowadza podniosły nastrój, zapowiada coś nieoczekiwanego i nadzwyczajnego¹².

Ja — Jahwe. Bogowie narodów sąsiednich są ograniczeni w działaniu przez pramaterię, która krępuje ich działanie¹³. Jahwe natomiast jest przede wszystkim nieskrępowanym Bogiem osobowym. Bogiem niewypowiedzianie różnym od świata materialnego, oddzielonym od niego. Jahwe jest Bogiem nad bogami, Panem nad panami, Bogiem wielkim, potężnym¹⁴. Jest On równocześnie Bogiem żywym, który ustawicznie działa, ciągle wkracza w historię Narodu Wybranego. On wybrał Izraelitów, ponieważ ich umiłował i chce wypełnić obietnice, które dał ich ojcom¹⁵. To On stworzył ten naród, kieruje nim, broni go. Jego historia jest jedyna i wyjątkowa, jest to właściwie manifestacja dobroci Jahwe. Dalsze koleje losu tego narodu są w „rękach” Jahwe¹⁶. Historia Izraela jest wędrówką pod przewodnictwem Jahwe¹⁷.

Jednym z elementów historii zbawienia jest stworzenie świata. Jest to początek historii świętej, pierwsze ogniwo historycznych czynów zbawienia, pierwszy akt „wyciągniętego ramienia” (Jer 27, 4n.)¹⁸. Opis stworzenia umieszczony jest na początku Biblii nie dlatego, że Izraelici pytali o pochodzenie świata, ale dlatego, że kapłański redaktor chciał go tu umieścić jako pierwszy akt zbawczy. Teologia historii i teologia stworzenia uzupełniają się i łączą ściśle ze sobą: stworzenie bowiem jest pierw-

c) Trzecia grupa tekstów mówi o sędzie nad narodami: 60, 12; 63, 1—6; 66, 6, 15 n.; 66, 20, 22—24; blisko nich są teksty apokaliptyczne: 60, 19—20; 65, 17, 25; 66, 20, 22—24.

d) Warstwę czwartą tworzą dodatki, które są na początku i na końcu tej części Proroctwa: 56, 1—2; 56, 2—8; 66, 18—21.

¹¹ Por. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 461.

¹² Por. L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1953, 238—239.

¹³ Por. C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation in Second Isaias*, CBQ, 21 (1959) 446.

¹⁴ Por. Pwt 10, 17.

¹⁵ Por. Pwt 7, 7 n.

¹⁶ Por. W. Foerster, ThW, III, 1004—1005; G. Lambert, *La création dans la Bible*, NRTh, 75 (1953) 252—281; C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation*, art. cyt., 433—435; L. Legrand, *La création, triomphe cosmique de Yahvé*, NRTh, 83 (1961) 459—460; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, 305.

¹⁷ Por. E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris 1959, 22.

¹⁸ Por. B. W. Anderson, *Creation*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I, 727; C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation*, art. cyt., 461.

szym aktem miłości Boga w historii zbawienia, historia zaś jest kontynuacją stwórczej potęgi Boga, jest dalszym „stwarzaniem”¹⁹. Dlatego późniejsze historyczne czyny Jahwe nazywane są aktami stwórczymi, wyrażane są tymi samymi terminami, co przy opisie pierwszego aktu stworzenia²⁰.

Deutero-Izajasz nie tylko mocno podkreśla potęgę Jahwe, ale znacznie rozszerza jej zakres. Jahwe jest także Bogiem kosmosu, zwycięzcą bóstw natury. On panuje nad ziemią, obłokami, światłem (Iz 45, 6 nn.), On stworzył niebo i ziemię (Iz 42, 5; 45, 18)²¹. Jahwe jest jedynym Bogiem, bóstwa babilońskie zaś są tylko „czczą ułuda” (Iz 41, 29). Jahwe może rzeczywiście zbawić Izraela²².

bārā' — stwarzam. Jahwe jest Bogiem potężnym. Jednym aktem woli może uczynić wszystko, co chce. Na wyrażenie tej niezwyklej czynności, która nie ma adekwatnego odpowiednika w świecie ludzkim, autorowie używali słowa *bārā'*²³. Słowo to pojawia się około VII w. Oznacza ono czynność niezwykłą, stworzenie czegoś nowego (Iz 41, 20; 48, 6—7), dokonanie czegoś nadzwyczajnego (Wj 34, 10; Lb 16, 30)²⁴.

Czy słowo to zawiera już tak bardzo rozwiniętą w Średniowieczu ideę *creatio ex nihilo*? To pojęcie może być wytworzone i rozumiane dopiero przez umysł rozwinięty, zdolny do tworzenia abstrakcji i syntezy. Tymczasem rozumowanie i język Izraelitów były bardzo proste, konkretne. Niemniej słowo *bārā'* wyraża taką czynność Boga, która jest zupełnie niezależna od materii, nieskrępowana żadnym pierwiastkiem materialnym. Było więc ono najodpowiedniejsze do wyrażenia tej idei. Faktycznie — mówią niektórzy — wyrażało ją. Większość jednak autorów przyjmuje, że dopiero później nabrało takiej treści. Wyrazem tego jest 2 Mch 7, 28: „Proszę cię synu, spojrzysz w niebo i na ziemię (...) zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób”.

Warto zaznaczyć, że słowo *bārā'* bardzo często występuje w drugiej części Proroctwa Izajasza²⁵. Posiada już podwójne znaczenie. Najpierw

¹⁹ Por. C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation*, art. cyt., 435.

²⁰ Por. B. W. Anderson, *Creation*, art. cyt., 727.

²¹ Por. C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation*, art. cyt., 450—452.

²² Por. P. Biard, *La puissance de Dieu*, Paris 1960, 60—62.

²³ Tłumacze LXX, obok innych słów, znali termin techniczny *dēmiourgeō*, który mogli użyć tłumacząc słowo *bārā'*. Filozofowie bowiem posługiwali się tym terminem i jego pochodnymi, gdy mówili o tworzeniu świata. Nigdy jednak nie uczynili tego. *Dēmiourgeō* bowiem wyraża pracę rzemieślniczą, podrzędną, pracę przekształcającą jakiś materiał. Tego właśnie chcieli uniknąć tłumacze. Używali więc słowo *ktizo*, które wyraża akt duchowy, czynność wyższego rzędu, działanie kogoś, kto kieruje i rządzi. Por. W. Foerster, *ThW*, III, 1022—1025.

²⁴ Por. E. Lipiński, *Genesis* 1, 1—2, RBL, 11 (1958) 188.

²⁵ Słowo *bārā'* występuje w Starym Testamencie 48 razy. Najczęściej pojawia się w Proroctwie Izajasza (20 razy) i Księdze Rodzaju (11 razy w części kapłańskiej). Por. Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*, Poznań 1968, 17.

wyraża nadzwyczajne działanie Jahwe w historii zbawienia, później zaś akt materialnego stworzenia²⁶. Działanie Boga w historii nadal pozostaje ideą naczelną i najważniejszą. Natomiast perspektywy kosmiczne są ideą pochodną i podrzędną. Stwierdzenie to uzasadni wyjaśnienie pojęcia „nowy”.

chādāš — nowy. Izrael stracił niepodległość, rozproszył się wśród obcych ludów. Z wielką czcią obchodzi Święto Paschy, jako wspomnienie wybawienia z Egiptu. Wspomnienie to rodzi nadzieję i wiarę, że i teraz Bóg wybawi swój naród. Izraelici oczekują nowego aktu zbawczego, nowego *Exodus*. Będzie to niezwykle i cudowne zdarzenie w historii, niejako ponowne stworzenie Narodu Wybranego. Prorok w uniesieniu widzi, jak potęga Boga wyprowadza żydowską wspólnotę z niewoli babilońskiej, jak powraca ona do Palestyny drogami przygotowanymi przez Jahwe. Potężny Bóg pokonuje wszystkie trudności i przeszkody, na pustyni sadii cedry, akacje, mirty, oliwki (Iz 41, 17—20; 43, 16—21)²⁷. Może tego dokonać, bo moc Jego rozciąga się także na materialny kosmos.

šamayim wā’areç — niebiosa i ziemia. Izraelici nie mieli terminu „technicznego” na oznaczenie wszechświata. Używali wyrazu *kol* lub *hakkol* = „wszystko” (np. Ps. 8, 7; Iz 44, 24). Dość często posługiwali się wyrażeniem *šamayim wā’areç* — niebiosa i ziemia. Formuła ta stała się więc terminem „technicznym” na oznaczenie wszechświata²⁸. Treść tego pojęcia zapożyczyli od ludów starożytnego wschodu. Zgodnie z ówczesnymi poglądami przyjęto trzypiętrową strukturę świata: ziemia, niebo i podziemia (Wj 20, 4)²⁹. Ogólnie mówiąc jest to przestrzeń wraz z elementami, które ją wypełniają.

Hagiografowie nie mieli zamiaru podawać prawdy o budowie wszechświata, która jest przedmiotem kosmologii. Chcieli natomiast przekazać prawdę zbawczą. Wszechświat więc występuje w Biblii jako twór zależny od Boga. Jahwe jest jego Stwórcą i Panem. Dzieło zaś, które stworzył było dobre.

Wydaje się, że pojęcie to zakresem swoim obejmowało także człowieka. On bowiem — według autorów Starego Testamentu — jest mocno związany z przyrodą, uzależniony od niej w swoim istnieniu i działaniu. Co więcej Stary Testament uczy, że grzech człowieka w jakiś sposób zaszкодził także stworzeniom nierozumnym. Grzech pierworodny znisz-

²⁶ Por. P. Biard, *La puissance de Dieu*, dz. cyt., 63—67; C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation*, art. cyt., 441—451.

²⁷ Por. C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation*, art. cyt., 447. 451.

²⁸ W księgach Starego Testamentu napisanych po grecku często występuje termin *kosmos*.

²⁹ Por. B. W. Anderson, *Creation*, art. cyt., 725—726; H. Sasse, *ThW*, I, 676—679; J. Archutowski, *Kosmogonia Biblijna*, Kraków 1934, 7. 10. 20.

czył harmonię, jaka istniała między człowiekiem i kosmosem³⁰. Ziemia buntuje się np. przeciwko zabójcy Abła (Rdz 4, 10—12), przeciw odstępcy od Boga (Job 20, 27). Przyroda cierpi za grzech człowieka, Bóg karze potopem cały świat (Rdz 6, 17). Po tym kataklizmie Jahwe zawiera Przymierze, które poprzez człowieka dotyczy także przyrody (Rdz 8, 21 n.). Gdy grzesznik porzuca nieprawość, przyroda inaczej ustosunkowuje się do niego (Job 5, 22—24). Niezwykle urodzaje należą do obrazu czasów mesjańskich (Jl 4, 18; Am 9, 13; Iz 30, 27). Wówczas znowu zapanuje

C. Sens wierszy zapowiadających „nowe niebiosa i nową ziemię”

zgoda wśród zwierząt (Iz 11, 6—9), jak również pełna harmonia człowieka i przyrody³¹.

W Iz 65, 15—25 Jahwe zapowiada lepsze czasy. W Jerozolimie już nie słyszy się płaczu ni narzekania (w. 19), ludzie nie będą trudzić się na próżno (w. 23), zapanuje zgoda nawet wśród zwierząt (w. 25), dawne udręki pójdą w zapomnienie (w. 16 b)³². Wiersz 17 b powtarza tę myśl dodając, iż nie będzie się wspominać dawnych dziejów, ani na myśl one nie przyjdą. Wreszcie w. 18 zaznacza, że będzie radość i wesele na zawsze z tego, co Bóg stwarza. W takim bliższym kontekście znajduje się wiersz 17 a, który mówi o „nowych niebiosach i nowej ziemi”.

Historia egzegezy zna różne interpretacje tego tekstu, który przypomina początek Biblii. Jak na początku historii Bóg stworzył świat, by służył człowiekowi, tak na końcu ziemskiej historii stworzy świat nowy, lepszy, doskonalszy, odpowiedni do stanu ludzi. Tak rodziły się spekulacje kosmologiczne.

Inni³³ twierdzą, że nie można tu mówić o stworzeniu nowego, lepszego świata. „Nowe niebiosa i nowa ziemia” jest emfaticznym wyrażeniem. Autor chciał powiedzieć tylko tyle, że sytuacja Narodu Wybranego ulegnie radykalnej zmianie, nastanie królestwo teokratyczne.

³⁰ W żywo dyskutowanym zagadnieniu, jak bardzo grzech pierworodny zaszkodził światu i na czym polega istota tego wpływu, opinie autorów można podzielić na trzy grupy:

- a) Grzech fizycznie zepsuł naturę świata pozaludzkiego;
- b) Świat uległ zepsuciu w sensie fizycznym, lecz tylko przypadłościowo. Po grzechu znalazł się jakby w gorszych warunkach. Nastąpiła dysharmonia i nieład. Uległo zepsuciu nie *esse* stworzeń, ale *bene esse*;
- c) Wpływ grzechu na świat trzeba rozumieć w sensie moralnym. Człowiek zmienił się z ambasadora Bożego w niszczyciela i tyrana. Świat stał się przedmiotem gwałtów człowieka, narzędziem grzechu i zbrodni.

³¹ Por. H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg 1940, 28—32; E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux*, dz. cyt., 177—192; R. Latourelle, *Miracle et Révélation*, Gr, 43 (1962) 504; A. Jankowski, *Horyzonty kosmiczne odkupienia w teologii biblijnej*, RBL, 19 (1966) 34—37.

³² Nie omawiam dokładnie poprzednich wierszy, bo prawdopodobnie należą do innej warstwy.

³³ Por. np. A. Penna, *Isaia*, Torino 1958, 618—619.

Wyszczególnione wyżej punkty nauki Starego Testamentu i kontekst bliższy sugerują następującą interpretację: Jahwe uroczyście zapowiada nowy, nieoczekiwany czyn zbawczy. Ta interwencja Boga radykalnie zmieni sytuację Narodu Wybranego. Jahwe zmieni również — stosownie do przemiany sytuacji człowieka i ze względu na nią — także świat materialny. On jest Bogiem potężnym, może i faktycznie usunie wszystkie przeszkody. Spekulacje kosmologiczne są niejako podbudową, umotywowaniem idei głównej, idei zbawienia.

Nie wiemy, na czym będzie polegać ta zmiana. Dalsze wiersze mówią o szczęściu ziemskim: długie życie, liczne potomstwo, dobra ziemi. Zbawienie więc dokona się na tej ziemi. Będzie to lepsza przyszłość, przeciwieństwo obecnej, trudnej rzeczywistości. W słowach tych kryje się jakaś niezbadana bliżej rzeczywistość, która oczekuje człowieka, a wraz z nim i ze względu na niego, cały wszechświat. Ukryta jest także radość, która zabrmi pełnym akordem w Nowym Testamencie, zwłaszcza w Apokalipsie św. Jana³⁴. Prorok nie mówi jeszcze wyraźnie o zniszczeniu obecnego świata i o stworzeniu innego, doskonalszego. Myśl tę rozwinie literatura apokaliptyczna.

Wiersz drugi (Iz 66, 22), który także zapowiada stworzenie „nowych niebios i nowej ziemi” nie wnosi wiele nowego. Jedynie jego kontekst podkreśla uniwersalizm zbawienia. Ze wszystkich bowiem narodów przyjdą ludzie, by złożyć ofiarę na świętej górze w Jerozolimie. Jahwe zaś wybierze spośród tych ludzi kapłanów i lewitów. Będzie On uwielbiony przed całym światem i wszelkie kolano zegnije się przed Nim. Izrael będzie światłem pogan, a wszystkie narody pośpieszą, by wziąć udział w jego radości³⁵.

II. TEOLOGIA JUDAIZMU.

A. Spekulacje kosmologiczne apokaliptyki

Wchodzimy w nowy okres eschatologii Izraela³⁶. Krótką i trafną charakterystykę tego okresu podaje D. S. Russell: jest to eschatologia dualistyczna, kosmiczna, uniwersalna, transcendentna i indywidualistyczna³⁷.

³⁴ Por. H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung*, dz. cyt., 33—35.

³⁵ Por. Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wagningen 1956, 312—313.

³⁶ Eschatologię Izraela można podzielić na cztery okresy:

- a) Przedeschatologiczny — obejmuje czasy przed klasycznymi prorokami. Naród Wybrany oczekuje dnia Jahwe, dnia zbawienia. Wtedy Bóg doprowadzi Izraela do pełnego rozkwitu, jaki istniał za króla Dawida.
- b) Protoeschatologiczny — rozciąga się od Amosa do Jeremiasza. Jest to okres budzącej się eschatologii. Spotykamy wzmianki o nowym narodzie, nowym państwie, które ogarnie cały świat.
- c) Zbliżającej się eschatologii — czasy Deutero-Izajasza i Ezechiela. Zbliża się

Powstaje przepaść między świętym i transcendentnym Bogiem a światem³⁸, świat bowiem jest zepsuty, pogrążony w grzechu, znajdując się pod panowaniem sił przeciwnych Bogu: szatana i jego aniołów³⁹. Taki więc świat powinien zginąć: zniszczy go Bóg. Potem jednak stworzy On świat nowy i doskonały. Tak powstała idea dwóch wieków: *hā'ōlām haz-zeh* — wieku obecnego i *hā'ōlām habbā'* — wieku przyszłego⁴⁰.

Naukę tę znajdujemy w poszczególnych dziełach apokaliptycznych. Biorąc pod uwagę czas powstania i zgodność nauki, możemy je podzielić na dwie grupy. Przedstawiciele pierwszej grupy nie mówią o zniszczeniu tego świata w dosłownym znaczeniu słowa. Mówią tylko, że przez grzech zostało skażone całe stworzenie, musi więc być odkupione. Dzieło odkupienia dokona się albo w mesjańskim królestwie, lub też w wieku, który nadejdzie⁴¹. Grzech będzie zniszczony przez zamarcie życia na ziemi. Wzbudzenie starego świata do nowego życia będzie odnowieniem świata, nowym stworzeniem. Wyrażenie „nowe stworzenie” (Job 1, 29; 4, 26) oznacza tyle, co przemienione, przekształcone stworzenie⁴².

Przedstawiciele drugiej grupy przyjmują zniszczenie świata w dosłownym znaczeniu tego słowa. Zniszczenie dokona się w ten sposób, że świat powróci do prapoczątkowego chaosu⁴³, albo zostanie spalony w olbrzymim pożarze⁴⁴. Później zaś dokona się przekształcenie chaotycznej masy w nowy świat, lub też Bóg stworzy całkiem „nowe niebiosa i nową ziemię”. Nową rzeczywistość określono terminem „nowe stworzenie” — *b'erijjāh chadašāh*⁴⁵.

Królestwo Boże. Izrael będzie światłem świata. Inne narody są zaproszone do udziału w chwale Syjonu.

- d) Transcendentnej eschatologii — czyli okres apokaliptyki, którą chcemy omówić.

Por. Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments*, dz. cyt., 318—320; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, dz. cyt., 329—346; F. Dingermann, *Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich. Zur Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Eschatologie*, w: *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, 308—310.

³⁷ D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964, 269.

³⁸ Niektórzy przypuszczają, że podział ten dokonał się pod wpływem perskiego dualizmu i myśli hellenistycznej, gdzie wieczny Bóg był oddzielony od tego, co znikome, ziemskie.

³⁹ Por. C. K. Barrett, *New Testament Eschatology*, ScJTh, 6 (1953) 139—141.

⁴⁰ Por. H. Sasse, ThW, I, 197—207; O. Culmann, *Christ et le temps*, Paris 1966, 31—33.

⁴¹ Por. D. S. Russell, *The Method and Message*, dz. cyt., 280.

⁴² H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1956, III, 840.

⁴³ Według 4 Ezd 7 stary świat powróci do chaosu na 7 dni, a potem utworzy się nowy świat.

⁴⁴ H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum NT.*, dz. cyt., III, 841.

⁴⁵ Anioł ukazuje Henochowi „jak się sprawa ma z wszystkimi latami świata, aż na wieki, aż do tego czasu, w którym pojawi się nowe stworzenie, które trwa na wieki” (Henoch 72, 1). Termin „nowe stworzenie” występuje również w Księdze Jubileuszów 4, 26 i 1, 29. E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, StTh, 4 (1950) 74, przypuszcza, że to ostanie miejsce jest glossą.

B. Nauka rabinów

Rabini zajmowali się głównie problemami etycznymi. Dlatego nie znajdujemy tu oryginalnej nauki o zniszczeniu lub odnowieniu wszechświata. Wypowiedzi ich przypominają poglądy apokaliptyki. Odnowienie świata — mówią niektórzy — będzie polegało na tym, że świat powróci do prapierwotnego stanu, kiedy to wolny był od wszelkiego grzechu. Inni mówią o zniszczeniu tylko życia, jeszcze inni o powrocie świata do chaosu. Wreszcie są i tacy, którzy twierdzą, że ten świat zostanie zniszczony, później stworzony całkiem inny, lepszy, nowy świat. Nigdy jednak rabini nie użyli wyrażenia *berijjāh chadāšāh* na określenie nowego świata. Natomiast często używali tego wyrażenia na określenie Izraelity, który stał się jakby „nowym stworzeniem” przez uleczenie jego słabości, wyrwanie go z niebezpiecznej sytuacji, odpuszczenie i zapomnienie jego grzechów⁴⁶.

Terminem tym określano również prozelitę włączonego do społeczności Izraela. W małym dziele „Józef i Aseneth” oblubieniec tak modli się w intencji pogańskiej oblubienicy: „Panie, Boże Najwyższy, mocny Boże, który wszystko ożywasz, powołujesz z ciemności do światła, z błędu do prawdy, ze śmierci do życia. Ach, pobłogosław także tę dziewczę. Ożyw ją, odnow ją przez Twojego świętego ducha (...). Zalicz ją do Twego narodu” (8, 9). Potem Józef mówi do Aseneth: „... od dzisiaj będziesz odnowiona, na nowo stworzona i na nowo ożywiona” (15, 5)⁴⁷.

Prozelitę porównywali do nowonarodzonego dziecka. Dotąd był tylko stworzeniem wśród stworzeń, oddalonym i oddzielonym od Boga. Fakt konwersji dokonał radykalnej zmiany. Teraz będzie mógł wypełniać przykazania Boże, żyć jak prawdziwy człowiek. Zmiana ta miała charakter prawny. Teraz już nic nie łączy go z przeszłością, nawet więzy pokrewieństwa. W nowym otoczeniu był dzieckiem bez ojca, bez matki, bez rodzeństwa. Skutki tej zmiany można krótko określić w następujący sposób: przeszłość przestaje istnieć, nie trzeba jej nawet wspominać⁴⁸.

Człowiek, który nawrócił poganina — mówili rabini — ukształtował go, stworzył, uformował⁴⁹. Wprowadzenie kogoś obcego do społeczności żydowskiej było tak wielkim dziełem, że można je porównać tylko ze stwórczym aktem Boga.

B. Rey⁵⁰ twierdzi, że wyrażenie „nowe stworzenie” w judaizmie ma

⁴⁶ H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum NT.*, dz. cyt., II, 421; III, 843.

⁴⁷ Cytuję za G. Schneider, *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*, TThZ, 68 (1959) 261. Por. J. Kosnetter, *Erneuerung*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1967, I, 337.

⁴⁸ Por. E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung*, art. cyt., 46.

⁴⁹ Tamże, 54.

⁵⁰ *Crées dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon Saint Paul*, Paris 1966, 27—29.

znaczenie tylko negatywne. Uwolnienie od nieszczęścia, odpuszczenie grzechów, włączenie do społeczności Izraela — wszystko to mówi o zapomnieniu i porzuceniu przeszłości, o nowej sytuacji prawnej wobec Boga. Nie mówi natomiast o przemianie wewnętrznej i nadaniu nowego życia. Uwaga ta ma dla nas doniosłe znaczenie.

C. Poglądy członków gminy Qumran

Członkowie społeczności z Qumran wierzyli, że Bóg nadal realizuje swój plan zbawienia. Wprawdzie bardzo wielu spośród Narodu Wybranego odeszło od Boga, On jednak realizuje swe dzieło dla „Reszty Izraela”. Uprzywilejowaną „Resztą” są właśnie Qumrańczycy. Odłączyli się oni od tych, którzy porzucili Boga, tworząc nową wspólnotę i zawarli zapowiedziane przez proroków Nowe Przymierze⁵¹. Tak ludzkość podzieliła się na dwie części: „synów światłości i synów ciemności”.

Qumrańczycy nauczali również, że Siły Dobra i Siły Zła ustawicznie walczą ze sobą o władzę nad światem. Po jednej stronie stoi Belial, Anioł Ciemności wraz ze swoim zastępem. On chce podbić synów światłości, oderwać ich od służby Bożej i od przymierza. Po drugiej stronie jest Księżę Światłości z duchami Prawdy i Światłości, którzy powstrzymują ataki. Walka ta osiągnie punkt szczytowy w czasach ostatecznych. Wtedy zwyciężą synowie światłości, na świecie zatriumfuje Prawda. Wówczas nastąpi dramatyczny koniec świata. Stary świat rozpadnie się w wielkim pożarze (1 Q H III, 28—36), po czym zostanie utworzony nowy. Będzie to odnowienie wszystkiego (1 Q H XI, 13).

Teksty z Qumran mówią także o wewnętrznej przemianie człowieka. Pieśń pochwalna wysławia Boga za dokonanie tego dzieła: „Wychwalam Cię, Panie, gdyż odkupiłeś moją duszę z grobu i wyprowadziłeś mnie z państwa umarłych na wieczną wyżynę. Ja przebywam na niezbadanej płaszczyźnie i wiem, że istnieje nadzieja dla tego, którego stworzyłeś z prochu do wiecznej wspólnoty. Przewrotnego ducha oczyściłeś z wielkiego grzechu i postawiłeś go w służbie przed Tobą wraz z wojskiem świętym i doprowadziłeś do zjednoczenia ze zgromadzeniem synów nieba. Pozwoliłeś, by człowiek otrzymał wieczny los z duchami poznania” (1 Q H III, 19—23)⁵².

Wyrażenie „stworzyłeś z prochu” nie odnosi się do stworzenia człowieka „na początku”, lecz mówi o nowym stworzeniu, które dokonało się przez wejście do społeczności Qumran⁵³.

⁵¹ Por. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, 120—122.

⁵² Przekład własny z wydania: E. Lohse, *Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch*, München 1964, 121.

⁵³ Por. G. Schneider, *Die Idee der Neuschöpfung*, art. cyt., 261.

Lepiej zrozumiemy wymowę tego tekstu, gdy przypomnimy sobie pesymistyczne twierdzenia Qumrańczyków o człowieku. Człowiek jest prochem, stworzeniem z gliny. Jest on wypełniony winą i grzechem⁵⁴. Źródłem tej nieprawości jest cielesny pierwiastek człowieka. Wprawdzie ciało samo w sobie nie jest przyczyną grzechu, sprawia jednak, że człowiek, który posiada takie ciało, nie może poznać Boga, nie potrafi również żyć według Jego woli.

Tylko Bóg jest doskonały i od Niego pochodzi wszelka sprawiedliwość. Jedynie On może wyrwać człowieka z tego opłakanego stanu, może go przemienić, odnowić. Faktycznie Bóg dokonuje tego, właśnie w tym momencie, kiedy człowiek przechodzi do społeczności Qumran. Odnowienie to polega na tym, że Bóg udziela człowiekowi zdolności poznania swego Stwórcy i obdarza go nowym duchem. Dzięki tej głębokiej przemianie człowiek będzie mógł poznać Boże tajemnice. Będzie mógł tego dokonać, bo w chwili przejścia do społeczności qumrańskiej następowała przemiana natury człowieka, głęboka przemiana wewnętrzna, a nie tylko zmiana zewnętrznej sytuacji wobec Boga czy społeczności⁵⁵.

W dokumentach z Qumran dostrzegamy więc rozwój idei „nowego stworzenia”. Człowiek „na nowo stworzony” jest przemieniony wewnętrznie, od Boga otrzymał ducha czyli zdolność poznania Bożych tajemnic.

III. NOWOTESTAMENTALNA REALIZACJA „NOWYCH NIEBIOS I NOWEJ ZIEMI”.

Ramy tego artykułu każą ograniczyć się do kilku tekstów eschatologicznych Nowego Testamentu. Musimy pominąć bardzo ciekawe zagadnienie eschatologii synoptyków (Mk 13; Mt 24—25; Łk 21, 5—36), jak również interesujący problem eschatologii Czwartej Ewangelii. Omówimy tylko jeden wiersz Ewangelii św. Mateusza (19, 28), jeden wiersz Dziejów Apostolskich (3, 21), podamy kilka uwag dotyczących 2. Listu św. Piotra, wreszcie nieco więcej miejsca poświęcimy na omówienie teologii św. Pawła i Apokalipsy św. Jana. W tych pismach bowiem rozwija się idea „nowego stworzenia”.

A. „Odrodzenie” (Mt 19, 28)⁵⁶

Ucniowie słyszeli rozmowę Jezusa z bogatym młodzieńcem. Widzieli, że ten ostatni „odszedł zasmucony; miał bowiem wiele posiadłości”. Przerazili się. Piotr więc zwraca się do Jezusa i mówi: „Oto my opuściliśmy

⁵⁴ Por. E. Sjöberg, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, StTh, 9 (1955) 131—136.

⁵⁵ Tamże, 136.

⁵⁶ Por. F. Büchsel, ThW, I, 685—688; M. J. Lagrange, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1923, 380—381.

wszystko i poszli za Tobą; cóż więc otrzymamy?” Jezus odpowiedział: „Zaprawdę powiadam wam: Przy o d r o d z e n i u, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwalebnym, wy, którzyście poszli za mną, również siedzieć będziecie na dwunastu tronach i sądzić dwanaście pokoleń Izraela”.

W tekście tym występuje termin: *paliggenesia* — rzeczownik złożony (*palin* = znowu, z powrotem, *génesis* = powstanie, pochodzenie). Termin ten prawdopodobnie znają już orficy i pitagorejczycy, określając nim reinkarnację. Na pewno pojęcie to występuje w terminologii stoików, oznaczając tam odrodzenie świata, które następuje po pożarze. Następnie wyrażenie to podlega dalszej ewolucji. Marek Aureliusz, Plutarch używają go, gdy mówią o palingenezie dusz, odnoszą go zatem do człowieka. W misteriach „odrodzenie” występuje 10 razy i oznacza przejście do wyższego sposobu bytowania. Jeszcze inne znaczenie ma to słowo w literaturze żydowskiej. Filon posługuje się nim, gdy mówi o powrocie do życia poszczególnych jednostek, lub też gdy wspomina ogólnie o powrocie do życia po śmierci. Józef Flawiusz zaś określa tym terminem odrodzenie narodu po niewoli.

Jest to więc termin wieloznaczny. Raz wyraża odrodzenie kosmiczne, kiedy indziej odrodzenie całego narodu, lub też odrodzenie poszczególnego człowieka. Stąd pochodzi trudność interpretacji naszego tekstu. Jedni twierdzą, że Jezus mówi o eschatologii w szerszym znaczeniu ⁵⁷, o królestwie ustanowionym na ziemi. Inni sądzą, że jest tu mowa przede wszystkim o Zmartwychwstaniu. Myśl o odnowieniu świata łączy się z ideą główną i jest jej podporządkowana ⁵⁸. Jeszcze inni zwracają uwagę na kontekst wiersza, który wskazuje, że jest tu mowa o eschatologii w ścisłym znaczeniu tego słowa. Jezus zaznacza, że wszyscy, którzy poszli za Nim, zasiądą razem z Nim i sądzić będą dwanaście pokoleń ⁵⁹. Sąd zaś łączy się ściśle z końcem świata. Możemy więc termin nasz rozumieć w znaczeniu stoickim, kosmologicznym, z tą tylko różnicą, że nie wyraża on powrotu do stanu poprzedniego, ale przejście do istnienia doskonalszego. Pod terminem stoickim kryje się treść żydowskiej i chrześcijańskiej eschatologii ⁶⁰. Wydaje się, że taki właśnie jest sens wiersza.

⁵⁷ Por. np. B. Orchard, *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London—Edinburg 1953, 886.

⁵⁸ Por. H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung*, dz. cyt., 54 n.

⁵⁹ Sens tego logionu omawia J. Dupont, *Le logion des douze trônes* (Mt 19, 28; Łk 22, 29—30), Bib, 45 (1964) 355—392.

⁶⁰ Por. np. A. Durand, *L'Evangile selon Sait Matthieu*, Paris 1948, 361; P. Buzy, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Paris 1950, 257; P. Benoît, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Paris 1961, 116; P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, München 1962, 627; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, 435—436.

B. TEKSTY PIOTRÓWE.

1. „Odnowienie wszystkich rzeczy” (Dz 3, 20 n.)

Zwrot ten znajduje się w drugiej mowie św. Piotra. Apostoł zachęca słuchaczy do pokuty i nawrócenia, „... aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy”. Nas szczególnie interesuje słowo: *apokatastasis* (odnowienie, powrót do stanu poprzedniego). Termin ten występuje już w dziełach pisarzy greckich⁶¹. Jest to pojęcie wieloznaczne. Może oznaczać: a) doprowadzenie osoby lub rzeczy do poprzedniego stanu; b) uzdrowienie; c) ukazanie się słońca, księżyca lub gwiazdy; d) w nauce stoików — odrodzenie świata po spaleniu. Józef Flawiusz używa go na określenie powrotu z niewoli⁶².

Septuaginta nie zna formy rzeczownikowej, jest natomiast w niej czasownik *apokathistanō*. Żydzi jednak dobrze znali samą ideę odnowienia. Spodziewali się, że Mesjasz przywróci to wszystko, co stracili w przeciągu wieków: odnowi królestwo Dawida, święte miasto, świątynię, kult; co więcej, przywróci takie warunki istnienia, jakie były w raju. Przypomina się tu rozpowszechniony w judaizmie schemat zbawienia, koniec równa się początkowi. Niektóre prorocтва sugerują potrzebę odstąpienia od wspomnianego schematu. Czas odnowy będzie nie tylko wiernym powtórzeniem przeszłości, ale przyniesie ze sobą *novum*. Zapowiedziane Nowe Przymierze (Jer 31, 31—34; Ez 37, 26) nie będzie powtórzeniem Starego, lecz zawarciem innego, doskonalszego Nowego Przymierza⁶³.

W omawianych wierszach najpierw trzeba ustalić, jaka relacja istnieje między wyrażeniami: *kairoi anapsykseōs* i *chronōn apokatastaseōs*⁶⁴. Komentatorzy przyjmują, że nie ma tu tautologii, bo wyrażenie pierwsze wskazuje na moment przemiany czyli przejścia z jednego stanu do drugiego, drugie zaś oznacza stan odnowionego świata.

Trzeba także ustalić tu sens pojęcia określającego *pantōn*. Sens ten zależy od tego, czy *hōn* połączymy z *chronōn* czy z *pantōn*. Egzegeci przeważnie *hōn* łączą z *pantōn*⁶⁵. Termin ten występuje więc jako *neutron*, a zakresem swoim obejmuje „wszystkie rzeczy”. Niżej omówimy dokładnie zakres tego pojęcia, teraz zaś ograniczymy się do podkreślenia

⁶¹ Por. A. Oepke, ThW, I, 388—390.

⁶² Por. E. Jecquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, 112.

⁶³ Por. J. Dey, *Apokatastasis*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, dz. cyt., 58.

⁶⁴ W Piśmie św. *kairos* ma różne znaczenia. W popularnym użyciu oznacza moment odpowiedni dla jakiegoś przedsięwzięcia. W znaczeniu teologicznym jest chwilą zbawczą, którą Bóg ofiaruje człowiekowi. Oznacza także moment końca świata. Natomiast *chronos* jest dłuższym okresem czasu, wyraża rozciągłość w czasie. Por. O. Cullmann, *Christ et le temps*, dz. cyt., 26—31; 34—35.

⁶⁵ Por. A. Oepke, ThW, I, 391; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1961, 168.

dwóch ważnych dla nas stwierdzeń: a) czas odnowienia zbiega się z momentem paruzji Chrystusa; b) nie będzie to powrót do stanu pierwotnego. Zatem *apokatastasis* ma tu nieco inne znaczenie niż w literaturze pozabiblijnej. Jest to *restitutio in integrum*, ale także *in novum*⁶⁶, a wiąże się z czasami eschatologicznymi.

2. „Nowe niebo i ziemia nowa” w 2 P 3, 13

Wiersz nasz z Proroctwa Izajasza tak cytuje św. Piotr: „Oczekujemy jednak, według Jego obietnicy, nowego nieba i ziemi nowej, w której sprawiedliwość będzie mieszkała”. Kontekst wskazuje, że Apostoł posługuje się tu „kliszą apokaliptyczną”. Nie możemy zatem jej terminów brać dosłownie. Trudny ten tekst należy interpretować w świetle innych tekstów biblijnych, szczególnie listów św. Pawła, który mówi o spokojnej przemianie całego kosmosu⁶⁷.

W czasach Nowego Testamentu istniały dwa terminy na oznaczenie wszechświata: *kosmos* — pojęcie filozofii greckiej — oraz nowe niebios⁶⁸ i nowa ziemia — tłumaczenie wyrażenia hebrajskiego. Termin *kosmos* miał znaczenie raczej negatywne. Określano nim świat, który jest stworzeniem upadłym, miejscem grzechu. Hagiografowie nie chcieli używać tego określenia, gdy mówili o rzeczywistości eschatologicznej, wszechświecie odnowionym i przemienionym⁶⁹. W tych wypadkach używali formuły hebrajskiej „niebo i ziemia”, którą przejęli z LXX.

C. NAUKA ŚW. PAWŁA.

1. Człowiek jako „nowe stworzenie”

Św. Paweł, zgodnie z tradycją rabinów, interesuje się przede wszystkim człowiekiem, do niego też stosuje *kainê ktisis*. Przypatrzmy się dokładniej, jaką treść zawiera ono w teologii Pawłowej.

W języku greckim są dwa terminy, które wyrażają treść i zakres pojęcia „nowy”: *kainos* i *neos*. W grece klasycznej przymiotniki te nie były synonimami. Każdy z nich posiadał inną, właściwą sobie treść⁷⁰. Słowem *neos* określano to, czego przedtem nie było, co niedawno powstało. Jest to „nowe” w czasie, „nowe” fenomenologicznie. Przymiotnik zaś

⁶⁶ Por. H. Mussner, LThK, I, 708—709.

⁶⁷ Por. M. E. Boismard, *Le retour du Christ*, IV, 11 (1953) 63—76.

⁶⁸ W tekście hebrajskim słowo niebios występuje w liczbie mnogiej. LXX tłumaczy go w liczbie pojedynczej i formę tę przejmuje Nowy Testament.

⁶⁹ Por. H. Sasse, ThW, III, 867—896.

⁷⁰ Charakterystyczne znaczenie tych przymiotników powoli zanikało. Obecnie *kainos* jest terminem literackim, *neos* zaś używa się w mowie potocznej.

*kainos*⁷¹ występuje wtedy, gdy mówi się o czymś nowym ontycznie, czymś różnym od tego, co zwykle, czymś lepszym niż to, co było. W tym znaczeniu „nowe” to coś osobliwego, co wywołuje wrażenie; „nowe” ze względu na jego wyjątkowy charakter⁷².

Nowy Testament przymiotnikiem *kainos* określa to, co przyniósł Chrystus. Już sam tytuł *kainê diathêkê* podkreśla tę nowość. Nowe Przymierze jest lepsze od Starego (Hbr 7, 22), jest ważne na wieki (Hbr 13, 20). Chrystus głosił nową naukę, *didackê kainê* (Mk 1, 27); dał nowe przykazanie, *entolên kainên* (J 13, 34). Było to nowe przykazanie, bo jego zakres jest szerszy i nowy model miłości — tak, jak On nas umiłował⁷³. Przykłady te wskazują na wyjątkowe znaczenie słowa *kainos*. Rzeczownik określony tym przymiotnikiem brzmi identycznie, ale jego treść jest o wiele bogatsza, niekiedy całkiem inna.

Termin *ktisis* w Nowym Testamencie oznacza: a) stwórczy akt Boga; b) to wszystko, co stworzone — wynik aktu stwórczego⁷⁴. W drugim wypadku zakres pojęcia nie zawsze jest jednakowy. Raz obejmuje on całość nierozumnego stworzenia (Rz 8, 19), kiedy indziej poszczególnych ludzi, którzy zostali na nowo „stworzeni” przez Boga w chwili przyjęcia Chrztu św. (2 Kor 5, 17; Ga 6, 15).

Wyrażenie *kainê ktisis* jest dosłownym tłumaczeniem pojęcia rabinów *berijjah chādāšāh*. Treść jego jest bogatsza. Izraelita był jakby na nowo „stworzony” w momencie pojednania. Nowe „stworzenie” prozelity dokonywało się w momencie przejścia na judaizm. W dokumentach Qumran widzieliśmy dalszy rozwój myśli. Tu Bóg leczy niemoc, znikomość natury ludzkiej. Nadeszła pełnia czasów. Chrystus zburzył „mur”, który oddzielał Żydów od pogan, utworzył jedną, nową społeczność — Kościół. Od tego czasu „obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie” (Ga 6, 15). „Jeżeli ktoś jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Nowe „stworzenie” człowieka dokonuje się przez chrzest. Sakrament ten wprowadza człowieka w nadprzyrodzony organizm — Ciało Chrystusa. Jest to przejście do ontycznie innego, nowego stanu istnienia. Rozpoczęcie nowego życia⁷⁵, przyjęcie daru nowego życia, które wypływa z Chrystusa⁷⁶. Chrześcijanin w jakimś stopniu uczestniczy w eonie eschatologicznym, który „wtargnął” w ziemską historię wraz z Chrystusem.

⁷¹ LXX regularnie używa słowa *kainos*, gdy tłumaczy hebrajski przymiotnik *chādāš*.

⁷² Por. J. Behm, ThW, III, 450—452.

⁷³ Por. J. Kosnetter, *Erneuerung*, art. cyt., 334—342; F. Bruce, *New*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, III, 542—543.

⁷⁴ Por. W. Bauer, *Griechisch — deutsches Wörterbuch zu den Schrift des NT und übrigen urchristlichen Literatur*, 901—902.

⁷⁵ Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1958, 256 n.

⁷⁶ Por. B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, dz. cyt., 33—34.

2. Wyzwolenie stworzenia (Rz 8, 19—23) ⁷⁷

Apostoł Narodów interesował się przede wszystkim zbawieniem ludzi. W jego pismach nie ma kosmologicznych spekulacji. Świat jest sceną, na której realizuje się Boży plan zbawienia; ramami, w których żyje ludzkość ⁷⁸. Ramy te ściśle łączą się z człowiekiem i w jakiś sposób uczestniczą w dziele zbawczym Chrystusa.

Pojęcie *ktisis* — jak widzieliśmy wyżej — jest terminem wieloznacznym. Historia egzegezy naszego tekstu zna różne interpretacje tego wyrażenia w omawianym kontekście. Obecnie wielu autorów twierdzi, że w tym fragmencie pojęcie *ktisis* obejmuje wszystkie elementy kosmosu, które w hierarchii bytów znajdują się na niższym poziomie od człowieka ⁷⁹. Zresztą sam tekst potwierdza tę hipotezę. Św. Paweł wyraźnie odróżnia tu człowieka od pozostałych stworzeń. Nadto, jak się zdaje, świadomie ułożył byty w pewnej hierarchii: najpierw oczekują chwały stworzenia, następnie człowiek, wreszcie Duch Św. ⁸⁰

Stworzenie występuje tu w roli osoby, która oczekuje w wielkim napięciu objawienia się chwały synów Bożych (w. 19). Wiersz następny wyjaśnia poprzednie zdanie. Stworzenie gorąco oczekuje wyzwolenia, gdyż kiedyś zostało poddane marności, uległo jakiejś niesprawiedliwej przemocy. Poddaniu temu towarzyszyła nadzieja, że kiedyś skończy się poddanie i stworzenie wraz z człowiekiem wyzwolone będzie z niewoli zepsucia na wolność chwały (w. 21). Następnie ciekawe porównanie: obecne stworzenie jęczy jakby w wielkiej symfonii, następnie jest podobne do kobiety rodzącej. Jest to więc sytuacja przejściowa, chwilowa, oczekiwanie lepszego jutra (w. 22).

W podobnym położeniu znajduje się człowiek. On również jest zniszczalny. Oczekuje także przemiany zniszczalnego ciała w ciało niezniszczalne. Człowiek jednak już tu na ziemi otrzymał „zadatek”, „pierwociny” ducha. Później otrzyma pełnię Ducha, który przeniknie i przemieni jego ciało. Będzie to moment „Wybawienia naszego ciała” (w. 23).

Widzimy więc, że człowiek i świat materialny znajdują się w podobnej sytuacji. Jest to jednak stan przejściowy. Świat materialny będzie

⁷⁷ Por. L. Mycielski, *Przyszłe wyzwolenie stworzenia. Egzegeza teologiczna Rz 8, 19—23*; „*Analecta Cracoviensia*”, 1 (1969) 123—126.

⁷⁸ Por. P. Benoit, *Corps, tête et plérome dans les épîtres de la captivité*, w: *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, II, 138.

⁷⁹ Por. H. Gieraths, *Knechtschaft und Freiheit der Schöpfung*, Bonn 1956, (maszynopis) 90; A. Jankowski, *Horyzonty kosmiczne odkupienia*, art. cyt., 38; S. Lyonnet, *Redemptio „cosmica” secundum Rom 9, 19—23*, VD, 41 (1966) 233; K. Romaniuk, *Perspektywy „kosmiczne” w soteriologii św. Pawła (Rz 8, 19—27)*, RTK, 13 (1966) 82—83; L. Mycielski, *Przyszłe wyzwolenie stworzenia*, art. cyt., 126.

⁸⁰ Por. K. Romaniuk, *Perspektywy „kosmiczne” w soteriologii św. Pawła*, art. cyt., 83.

uczestniczył w przemianie człowieka. Spróbujmy nieco wyjaśnić — o ile jest to możliwe — charakter tej przemiany.

Św. Paweł zestawiał zapowiedź wyzwolenia stworzenia z prawdą o wybawieniu naszego ciała. Używa on tych samych lub podobnych terminów, gdy mówi o przyszłym wyzwoleniu stworzenia i wybawieniu naszego ciała. Można przypuszczać, że obie te przemiany będą miały podobny charakter. Apostoł mówi o „wyzwoleniu naszego ciała” w 1 Kor 15. Będzie to radykalna, gruntowna, fizyczna przemiana. Duch przeniknie ciało tak, że ono będzie mu posłuszne, będzie uczestniczyć w jego przymiotach. Powstanie — i tu występuje dość dziwny termin — ciało duchowe, *sôma pneumatikon* (1 Kor 15, 44).

Zbawienie człowieka nie będzie polegało na uwolnieniu go od materii, ale na wybawieniu ciała od zniszczalności. Ciało bowiem — według nauki Pisma św. — nie jest więzieniem dla duszy, lecz integralną, odkupioną przez Chrystusa i przeznaczoną do chwały, częścią człowieka. Ponieważ ciało mocno związane jest ze światem materialnym, dlatego także kosmos uczestniczy w odkupieniu naszego ciała⁸¹. Jest tylko jedno odkupienie, lecz podwójny przedmiot: w pierwszej linii — człowiek, w drugiej zaś — świat materialny.

3. Chrystus pojednał „wszystko” z Ojcem

Jeszcze dwa zagadnienia teologii św. Pawła łączą się z naszym tematem. Są to: a) sens pojęcia *plêrôma*⁸², b) teologia pojednania.

a) Rzeczownik *plêrôma* pochodzi od czasownika *plêroun* (napełnić, zgromadzić w komplecie, być w pełni) i oznacza albo stan pełności, lub czynność napełniania, a nawet sam napełniający czynnik. Pojęcie to występuje w literaturze starożytnej, LXX i w Nowym Testamencie. W Listach więziennych pojawia się pięć razy⁸³, staje się jakby terminem technicznym o doniosłej treści teologicznej. Treść ta zależy od tego, skąd św. Paweł zapożyczył ów termin i w jakim sensie go używa.

Ostatnio uwaga wielu autorów skupia się na hipotezie J. Duponta⁸⁴. Autor ten twierdzi, że genezy omawianego terminu należy szukać w stoickiej koncepcji świata. Stoicy uważali, że świat jest jednością, którą przenika jednoczący pierwiastek boski; jest więc *pleromą*. Również Bóg jest *pleromą*, bo obejmuje wszystkie rzeczy. W jednym i drugim wypadku termin ten jest rozumiany w znaczeniu biernym: Bóg przenika,

⁸¹ Tamże, 91—92.

⁸² Por. A. Jankowski, *Listy więzienne. „Pełnia” w Listach więziennych*, Poznań 1962, 531—532.

⁸³ Kol 1, 19; 2, 9; Ef 1, 23; 3, 19; 4, 13.

⁸⁴ *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul*, Louvain 1949, 453—476.

wypełnia świat, a równocześnie świat zawiera się w Bogu, niejako Boga wypełnia. Św. Paweł nie mógł przejąć tego pojęcia w ujęciu czysto stoickim, musiał go zmodyfikować w świetle biblijnej koncepcji świata, prawdy o jednym, transcendentnym i duchowym Bogu, jak również pod wpływem własnej idei zbawienia⁸⁵.

Egzegeci, którzy przyjmują tę hipotezę, podają następującą treść teologiczną pojęcia *plêrôma*: w Chrystusie zamieszkała absolutna pełnia bytu. Nie tylko pełnia Bóstwa, nie tylko odnowiona przez Niego ludzkość, lecz cały kosmos, *ta panta* — wszystko, jako nowy świat⁸⁶.

Hipoteza J. Duponta nie zakończyła dyskusji. Niektórzy twierdzą, że św. Paweł był przede wszystkim spadkobiercą tradycji przodków i ona jest źródłem jego terminologii. A. Feuillet⁸⁷ np. przyznaje, że omówione ujęcie jest sugestywne, bo istnieje możliwość wpływu popularnej myśli filozoficznej na poglądy św. Pawła. W tym jednak wypadku wpływ ten należy zakwestionować. Pojęcie *pleroma* trzeba łączyć przede wszystkim z ideą Mądrości, zwłaszcza z tym tekstami, które mówią o Mądrości Bożej podobnej do rozlewających się wód (Prz 8, 18. 20—21; Mdr 7, 11—14). Następnie zwraca uwagę na znaczenie dobrze znanego Żydom słowa *katoikein*. Oznacza ono zamieszkanie Jahwe w świątyni, lub eschatologiczne zamieszkanie Boga wśród ludzi (Iz 24, 10; 33, 21; Za 1, 16). Wreszcie powołuje się na Księgę Henocha, gdzie Mądrość jako pełnia dóbr Bożych, połączona jest już z Synem człowieka. Hipotezę tę potwierdza Nowy Testament. Według św. Jana (1, 14. 16) Logos, Słowo przyszło, aby jako Mądrość zamieszkać wśród ludzi. W Mesjaszu obiecany przez proroków i Mądrości wcielonej jest pełnia dóbr Bożych, to zaś oznacza zamieszkanie Boga wśród ludzi.

Nieco inaczej problem ten tłumaczy N. Kehl⁸⁸. Autor ten podkreśla aktywne znaczenie terminu *plêrôma*. *Plêrôma* nie jest ziemią, ale tym, co ją wypełnia. Morze i ziemia są zbiornikami *pleromy*: „Czyliż niebiosów i ziemi Ja nie wypełniam?” (Jr 23, 24). Następnie, za G. Münderleinem⁸⁹, omawia słowo *eudokein en*. Jest to specjalny termin, który wyraża łaskawe upodobanie Boga wobec ludzi. Łączy się ściśle z „wybraniem”, a także z ideą Przymierza. Bóg wybrał Izraela, w ramach Izraela — Jeruzalem, wreszcie świątynię, w której „zamieszkał”. Przez

⁸⁵ Por. P. Benoit, *Corps, tête et plêrôme*, art. cyt., 144; A. Jankowski, „Pełnia” w *Listach więziennych*, art. cyt., 535.

⁸⁶ Por. P. Benoit, *Corps, tête et plêrôme*, art. cyt., 144—145; J. Dupont, *Gnosis*, dz. cyt., 474; F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus — Mystère de Salut*, Paris 1954, 143; A. Jankowski, „Pełnia” w *Listach więziennych*, art. cyt., 537.

⁸⁷ *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 233—238.

⁸⁸ *Der Christushymnus im Kolosserbrief*. Kol 1, 12—20, Stuttgart 1967, 117—118.

⁸⁹ *Die Erwählung durch das Pleroma. Bemerkungen zu Kol 1, 19*, NTS, 8 (1961—1962) 264—276.

to Jahwe stał się bliski swojemu ludowi. Te dwa pojęcia — wybór i zamieszkanie — mówią o szczególnej obecności Jahwe na ziemi, o przybliżeniu się transkosmicznego Boga. Chrystus jest punktem, w którym zbiegają się te dwa motywy. On jest „wybrany” (Mt 3, 17; Mk 1, 11; Łk 3, 22), w którym „zamieszkał” Bóg. Chrystus jest nosicielem *pleromy*. Ponieważ *plêrôma* oznacza bliskość i obecność Boga w świecie, dlatego nie może być tylko zbiorem właściwości i przymiotów Boga, ale musi zawierać samego Boga, jako aktywnego i wszechobecnego Pana⁹⁰.

Oprócz wymienionych autorów hipotezę o zamieszkaniu w Chrystusie łaski albo pełni Bóstwa, a nie pełni absolutnej, przyjmują: F. Prat⁹¹, L. Cerfaux⁹², X. F. Amiot⁹³, F. Mussner⁹⁴ i inni. Za jedną i za drugą hipotezą przemawiają poważne argumenty. Dla nas jednak ważne jest stwierdzenie: czy przyjmujemy szerszy zakres tego terminu (absolutną pełnię bytu), czy też zawężony (pełnia Bóstwa), istotny wniosek będzie ten sam: Chrystus jest pośrednikiem pojednania. On jest ośrodkiem, z którego promieniują łaski na ludzi, a pośrednio na cały kosmos.

b) Hymn z Listu do Kolosan (1, 15—20) posłuży nam jako tekst podstawowy przy omawianiu teologii pojednania⁹⁵. Czytamy tu: „W Nim (w Chrystusie), przez Niego i dla Niego (*eis auton*) wszystko zostało stworzone”. Pragniemy podkreślić znaczenie przyimka *eis*, wydobyć z niego charakter dynamiczny. W listach św. Pawła *eis* zawsze wyraża ruch, dążenie do czegoś. Chrystus więc jest nie tylko przyczyną sprawczą stworzenia, ale także przyczyną celową; jest nie tylko początkiem, ale także końcem. Ujęcie takie ukazuje cel, do którego zdąża świat materialny⁹⁶.

Kulminacyjnym punktem hymnu jest wiersz 20: „... w Nim zamieszkała cała Pełnia, aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą”. Występuje tu ciekawy czasownik: *apokatallassô*. Złożone to słowo znajdujemy tylko 3 razy w listach św. Pawła (Kol 1, 20. 22; 2, 16). Częściej spotkać można wyrazy prostsze: *katallagê*⁹⁷ *katallassô*⁹⁸. Uwzględniając wszystkie teksty możemy podać krótką teologię pojednania:

1. Ile razy czasownik występuje w stronie czynnej, tyle razy podmiotem jest Bóg. On dokonuje pojednania, od Niego pochodzi dar. Człowiek jest tym, który dar przyjmuje;
2. Pośrednikiem pojednania jest Chrystus ukrzyżowany;

⁹⁰ Por. N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, dz. cyt., 120—125.

⁹¹ *La Théologie de Saint Paul*, Paris 1961, I, 355.

⁹² *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris 1965, 272—275.

⁹³ *L'enseignement de Saint Paul*, Paris 1968, 123. 204. 277—278.

⁹⁴ *Christus, das All und die Kirche Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier 1968, 59.

⁹⁵ Por. H. Langkammer, *Christus mediator creationis*, VD, 45 (1967) 201—208.

⁹⁶ Por. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Rome 1966, nr 109.

⁹⁷ Rz 5, 11; 11, 15; 2 Kor 5, 18. 19.

⁹⁸ Rz 5, 10; 1 Kor 7, 11; 2 Kor 5, 18. 19. 20.

3. Pojednanie jest darem, który otrzymujemy od Boga przez Chrystusa;
4. Przedmiotem pojednania są ludzie⁹⁹.

Wiele podobnych myśli znajduje się w pierwszym rozdziale Listu do Efezjan. Św. Paweł wychwala Boga za to, że w Chrystusie „wybrał nas przed założeniem świata” (w. 4). „W Nim mamy odkupienie przez Jego Krew — odpuszczenie występków według bogactw łaski” (w. 7). „... aby wszystko n a n o w o z j e d n o c z y ć w Chrystusie jako Głowie” (w. 10). W tym kontekście wielkie znaczenie dla nas ma słowo *anakephalaiōsasthai*¹⁰⁰. H. Schlier¹⁰¹ mówi, że pojęcie to można przetłumaczyć następująco: „ustanowić głowę; ująć razem i podnieść do góry”. Przy czym jedna i druga czynność dokonuje się równocześnie.

Chrystus jest Głową wszelkiego stworzenia. Jako Głowa jest On czynnikiem kierującym, jednoczącym i życiodajnym; źródłem wszelkiego życia. Oczywiście jest On przede wszystkim Głową Kościoła, który prowadzi do nowej rzeczywistości. Wraz z Kościołem pociąga cały świat i prowadzi go do Ojca.

D. „I ujrzałem nowe niebo i ziemię nową” (Ap 21, 1)

Nie wiadomo, czy św. Jan przejmował i rozwijał myśl teologiczną św. Pawła. Wydaje się, że obaj hagiografowie tkwią w tym samym środowisku pierwotnego Kościoła, a tradycję jego interpretują indywidualnie. Niektóre wspólne wyrażenia i podobne poglądy potwierdzają to przypuszczenie. Podamy tylko jeden przykład.

W pismach obu teologów słowo kosmos występuje zasadniczo w znaczeniu antropologicznym. Mówią także o świecie materialnym. Używają określenia „ten świat” w znaczeniu pejoratywnym: zły świat, upadłe stworzenie, miejsce grzechu; świat, który przemija¹⁰². Jest on również środowiskiem, w którym działa Kościół. Prawda ta występuje także w innych księgach Nowego Testamentu, tu jednak jest w sposób szczególny zaakcentowana. To wskazuje na wspólne źródło ich teologii, a nam pomoże zrozumieć wymowę Apokalipsy św. Jana.

Tekst, który nas interesuje (21, 1—5), łączy się z 20, 21 n. i powinien następować po tych wierszach. Dramat apokaliptyczny zbliża się do punktu kulminacyjnego. Pojawia się nowa rzeczywistość. Autor nazywa ją „nowe niebo i ziemia nowa”. Św. Jan powtarza słowa Proroctwa Izajasza, ale — jak zobaczymy później — treść ich jest tu inna. „I ujrzałem

⁹⁹ Por. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, dz. cyt., 97 n.

¹⁰⁰ Starożytne przekłady łacińskie używają tu następujących słów: *instaurare*, *restaurare*, *recapitulare*.

¹⁰¹ *Der Brief an die Epheser*, Leipzig 1965, 64.

¹⁰² Por. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neue Testaments*, München 1968, 356—358.

nowe niebo i nową ziemię, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przemięły i morza już nie ma”.

Egzegeci różnie tłumaczą wypowiedź: „morza już nie ma”. H. Kuhaupt sądzi¹⁰³, że należy łączyć tę wypowiedź z Księgą Rodzaju, gdzie woda występuje jako pramateria, element burzący harmonię. Taki element nie może być składnikiem nowej rzeczywistości. Wydaje się jednak, że rozwiązania należy szukać raczej w przekonaniach Izraelitów. Żydzi nie lubili morza, gdyż było ono dla nich mieszkaniem wrogich sił. Z wody więc wychodzą symbole nieprzyjaciół: Lewiatan, Rahab, Smok, Wąż. Skoro w nowym królestwie nie będzie takich wrogów, nie będzie także miejsca ich pobytu.

W wierszu drugim pojawia się „zstępujące od Boga Jeruzalem Nowe”. Przypatrzmy się wymowie tego obrazu. Grzech niejako oddzielił Kościół od kosmosu. Również sam Kościół składa się z dwu społeczności: niebieskiej i ziemskiej. Nowe Jeruzalem, symbol Kościoła, zstępuje z nieba. Dokonuje się połączenie tych społeczności¹⁰⁴. Połączy się także Kościół z kosmosem, bo grzech przyczyna podziału, jest już zniszczony. Powstanie Królestwo Boże, wykończony i odnowiony wszechświat¹⁰⁵.

Następnie Prorok mówi o zamieszkaniu Boga wśród ludzi. Wzmiankowaliśmy wyżej o obecności Jahwe w Przybytku, potem o zamieszkaniu Boga w Chrystusie. Obecnie transpozycja idzie jeszcze dalej. W czasach eschatologicznych nastąpi definitywne zjednoczenie Boga z ludźmi.

Wiersz czwarty rozprowadza tę myśl. Mówi o skutkach tego zamieszkania. Wiersz ten należy czytać w kontekście 22, 3—5, gdzie omówione są dalsze owoce zjednoczenia; tym razem ukazana jest strona pozytywna zamieszkania.

Wreszcie czytamy wypowiedź Jahwe: „Oto czynię wszystko nowe”. Ostatni fakt, pełna realizacja planu zbawczego, ukoronowanie dzieła odkupienia. Powtórzone są tu słowa Proroctwa Izajasza. Treść ich jednak jest o wiele bogatsza. Każde dzieło, zwłaszcza Pismo św. żyje w społeczności. Ta zaś nie powtarza go mechanicznie, ale bierze i daje. Bierze, bo według niego kształtuje swoje oblicze; daje, bo historia kierowana przez Boga rozwija się, a w niej i z nią rozwija się prawda objawiona. W świetle historii i innych tekstów, które później powstają, wcześniejsze stają się bardziej zrozumiałe, a także ubogacają swoją treść¹⁰⁶. W naszym wypadku słowa pozostały te same, ale ubogacone tym wszystkim, co przyniósł dany okres historii świętej, a zwłaszcza tym, czego dokonał Chrystus.

¹⁰³ *Der neue Himmel und die neue Erde*, Münster 1947, 21—24. Por. Th. Calmes, *Épîtres Catholiques. Apocalypse*, Paris 1905, 224—225.

¹⁰⁴ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 137.

¹⁰⁵ Por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Wien 1965, 232—245.

¹⁰⁶ Por. L. Alonso Schökel, *Il dinamismo della tradizione*, dz. cyt., 61—62.

Dzieło Chrystusa nie jest ukończone, Bóg nadal realizuje swój plan zbawienia. Życie chrześcijanina jest nadzieją, upartym marszem w lepszą przyszłość. Historia jest jak gdyby długim i bolesnym rodzeniem się nowego świata, który przyjdzie¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, dz. cyt., 316.

RÉSUMÉ

„LES CIEUX NOUVEAUX ET LA TERRE NOUVELLE”

La description de la création du monde ouvre l'Écriture. La vision de la deuxième venue du Christ y met le point final. C'est entre ces deux événements du salut — l'un accompli „au commencement” et l'autre annoncé „à la fin” — que se déroule l'histoire du monde. Notre attention et notre intérêt cependant sont centrés sur un seul petit peuple, semblable aux autres par ses institutions, sa loi et son culte. Mais ce peuple jouit d'une certaine préférence — il est „élu”. Jahvé est son Créateur. Il lui donne la terre en possession. Il le mène et le protège, et il établit avec lui son Alliance. Ce peuple est en marche. Il a Dieu pour guide. À travers son histoire, le plan du salut de Dieu se manifeste et se réalise. On peut même dire que l'histoire de ce peuple élu et le plan du salut sont unis à tel point qu'on ne peut même les séparer. Défaire leur unité revient au même que de séparer en l'homme le corporel et le spirituel.

L'Israélite expérimentait les interventions de Dieu. Il les découvrait à travers la lecture de l'histoire sainte. Il savait que tout lui venait de l'inépuisable miséricorde de Dieu. Il était convaincu que cette miséricorde durera pour jamais. Sa pensée tendait indirectement vers le futur. Si l'histoire avait son commencement, si elle ne cesse de continuer, elle devrait donc avoir aussi sa fin. D'où les prémices de la pensée eschatologique.

On trouve cette idée dans deux versets de la Prophétie d'Isaïe. Il s'agit en effet de la promesse mystérieuse d'un nouvel événement du salut qui devrait changer radicalement la difficile condition du Peuple élu. Le monde matériel changera aussi et c'est en raison et conformément à ce changement de la condition de l'homme. À cette étape de la pensée, nous entendons parler seulement d'une restauration. L'idée de la destruction sera développée ensuite par les écrivains apocalyptiques.

Ces derniers enseignent que le monde doit être purifié du péché. C'est Dieu qui s'en chargera, ou en exterminant la vie ou bien en détruisant ce monde et en créant à sa place un monde nouveau et meilleur. Cette nouvelle réalité reçoit le nom de „créature nouvelle”. Dans la littérature rabbinique, on attribue ce nom de „créature nouvelle” à tout Israélite purifié des péchés ou sauvé d'une condition difficile. À la „créature nouvelle” appartient aussi tout prosélyte ainsi que tout membre, intérieurement changé, de la communauté de Qumran.

Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères, Dieu, en ces jours nous a parlé par le Fils. Nous sommes donc au centre de l'histoire du salut, et ce centre c'est le Christ lui-même. Il est la Parole. Toutes les

paroles et tous les événements de l'Ancien Testament convergent vers lui. Du point de vue chronologique, il n'est pas en première place, il est plutôt comme le titre d'un livre que l'on écrit seulement quand le livre est déjà terminé. En lui toutes les paroles furent récapitulées.

Dans le Nouveau Testament, la „créature nouvelle” c'est avant tout le Christ. Avec lui, l'éon eschatologique fait irruption dans l'histoire de l'humanité. Le corps du Christ ressuscité devient comme le germe, le grain et les prémices „du ciel nouveau et de la terre nouvelle”. Ce grain germe et s'accroît dans l'Eglise, son corps mystique. Celui qui entre dans l'Eglise, devient en même temps „créature nouvelle”, car il reçoit le don de la vie nouvelle. La libération du corps n'aura lieu qu'à la parousie du Christ. C'est alors que toute créature sera libérée de la servitude de la corruption.

Les Actes des Apôtres nous renseignent sur le temps de la restauration universelle du monde (3, 21). L'Epître aux Romains donne quelques précisions sur le caractère de cette restauration (8, 19—23). Dans les Epîtres de Paul — prisonnier, nous lisons que le Christ a reconcilié tous les êtres avec Dieu (Col 1, 20) et, comme un seul Chef, ramène toutes choses à lui (Eph 1, 10). Quand l'oeuvre du salut aura été accomplie, nous verrons „le ciel nouveau et la terre nouvelle” (Ap 21, 1 s.).