

KS. MACIEJ MAŁYGA

LUDZKA WOLNOŚĆ JAKO WSPÓŁ-PRZYCZYNA „JESZCZE NIE” KRÓLESTWA BOŻEGO

Jeden z podnoszonych wobec chrześcijaństwa zarzutów stwierdza, że Jezus Chrystus miał się mylić, głosząc bliskie zaistnienie królestwa Bożego. Opinia ta ma istotne konsekwencje, ponieważ rzekoma „pomyłka Jezusa” oznaczałaby nie tylko fałsz jednego z punktów Jego nauki, ale podważałaby wiarygodność Jego osoby w ogóle, a w konsekwencji wiarygodność Boga, o którym świadczył. Wyzwanie to zostało podjęte przez teologię na różne sposoby¹, w niniejszej refleksji chcemy zadać tylko jedno pytanie: czy ów zarzut nie opiera się na zbytnim uproszczeniu, polegającym na zapoznaniu roli ludzkiej wolności w dziejach zbawienia? Pytanie to ma wartość apologetyczną w sensie sposobu rozumienia, ale jest także prowokujące egzystencjalnie, wzywając chrześcijanina do podjęcia na nowo odpowiedzialności za przebieg dramatu, jakim jest historia zbawienia.

Zarzuty wobec chrześcijaństwa w kontekście eschatologii

Zasygnalizowany powyżej zarzut osadzony jest w problematyce eschatologii, do której nowożytna refleksja teologiczna została sprowokowana w dużej mierze przez publikację jednego z fragmentów pism niemieckiego orientalisty Hermanna Samuela Reimarus (1694–1768) pt. *O celu Jezusa i jego uczniów*, dokonaną przez Gottholda Ephraima Lessinga w 1778 r. Według Reimarus autentyczny, „historyczny Jezus”

KS. MACIEJ MAŁYGA – doktor teologii, adiunkt przy Katedrze Teologii Fundamentalnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ojciec duchowny w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym.

¹ Por. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1977.

głosił królestwo o charakterze politycznym, czysto ziemskim. Idea królestwa eschatologicznego miała być wytworem Jego uczniów, usiłujących w ten sposób zapewnić sobie dogodne warunki życia po klęsce Mistrza. Reimarus nie mówi o pomyłce Jezusa co do królestwa Bożego, zaznacza jedynie rzekome kłamstwo uczniów; jego refleksja ukazuje jednak, jak istotnym dla wiary problemem jest rozumienie panowania Bożego².

Zagadnienie królestwa Bożego i eschatologii zostało w specyficzny sposób podjęte przez przedstawicieli wspólnot protestanckich. Wpływowi teologowie: Franz Overbeck, Johannes Weiß i Albert Schweitzer wychodzą z założenia, że – jak stwierdził później Karl Barth – jeśli chrześcijaństwo nie jest eschatologią, to nie ma nic wspólnego z Jezusem Chrystusem³. Przy tym, idąc o krok dalej niż Reimarus, Overbeck, Weiß i Schweitzer na różne sposoby utrzymują, że „historyczny Jezus” mylił się w swym głoszeniu bliskości mesjańskiego królestwa.

Franz Overbeck (1837–1905), protestancki historyk Kościoła, autor *O chrześcijaństwie naszej dzisiejszej teologii* (1873), posługuje się myślą o niespełnionej eschatologii, z jasnym celem uśmiercenia chrześcijaństwa jako żywej religii. Podkreśla, że chrześcijaństwo, zgodnie z centralnym przesłaniem Jezusa Chrystusa, „wkroczyło w świat z zapowiedzią jego rychłego kresu”⁴. Choć Jezus miał być co do bliskiego końca świata mocno przekonany, to Jego prognozy okazały się jedynie „mrzonkami”⁵. W konsekwencji chrześcijaństwo uległo wynaturzeniu: „Wraz z wiarą w paruzję starożytnego chrześcijaństwa utraciło wiarę w swą młodość”⁶. Przetrwowało ono tylko dzięki reinterpretacji słów Jezusa za pomocą stwierdzenia, że „jeden dzień u Pana jak tysiąc lat” (2P 3, 8), oraz dzięki sformułowaniu duchowego programu, który podkreśla przemijalność świata i rozumie śmierć jako osobisty koniec każdego człowieka⁷. Według Overbecka całą naukę

² Por. H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, red. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972. Była to pierwsza publikacja całości pism Reimarus, do tej pory wydawanych w zbiorach pism Lessinga – zob. G.E. Lessing, *Werke*, red. H.G. Göpfert, t. 7, München 1976, s. 311–604.

³ Por. K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922, s. 298.

⁴ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, w: tenże, *Werke und Nachlaß*, t. 1, red. E.W. Stegemann, Stuttgart 1994, s. 173.

⁵ Tenże, *Kirchenlexikon J–Z*, w: tenże, *Werke und Nachlaß*, red. B. von Reibnitz, t. 5, Stuttgart 1995, s. 684.

⁶ Tenże, *Kirchenlexikon A–I*, w: tenże, *Werke und Nachlaß*, red. B. von Reibnitz, t. 4, Stuttgart 1995, s. 156.

⁷ Por. tenże, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, s. 216.

Jezusa należy porzucić jako przeznaczoną jedynie na krótki czas przed nadchodzącym końcem świata, nie zaś na normalne życie w historii. Nie ma ona sensu, chyba że chrześcijanie zechcą stać się „dziećmi” w znaczeniu naiwnych, bezrefleksyjnych istot⁸.

Podobne były poglądy Johannesa Weißa (1863–1914). Zakłada on, że Jezus liczył się z rychłym końcem świata, mającym dokonać się już za Jego życia. Miał on nastąpić w momencie rozesłania uczniów do miast Izraela, o czym opowiada kluczowy dla całego zagadnienia fragment wersetu Mt 10, 23: „Nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy”. Ponieważ zapowiedź się nie wypełniła, cała nauka Jezusa straciła na wartości, jako że była ona specyficznym „zaleceniem na ostatni czas walki”⁹, programem na ostatnie metry biegu sprinterskiego, nie zaś na trwający tysiąclecia maraton¹⁰.

Podobną myśl reprezentuje Albert Schweitzer (1875–1965), autor podsumowania pierwszego, rozpoczętego przez Reimarus, etapu badań nad historycznością osoby Jezusa Chrystusa. Schweitzer wprost określa Jezusowe oczekiwanie bliskości królestwa Bożego jako „pomyłkę“ (*ein Irrtum Jesu*)¹¹: „Cała historia «chrześcijaństwa» aż po dzień dzisiejszy, jego wewnętrzna, prawdziwa historia, opiera się na owym «opóźnieniu paruzji» (*Parusieverzögerung*): to znaczy na nie-ziszczeniu się paruzji, zaniechaniu eschatologii, połączonemu z tym postępującemu i silnie oddziaływającemu od-eschatologizowaniu religii. Należy brać pod uwagę, że niespełnienie słów z Mt 10, 23 oznacza pierwsze opóźnienie paruzji”¹².

⁸ Por. T. Zatorski, „...stać się jak dzieci”. Franz Overbeck o apokaliptycznym przesłaniu Ewangelii, „Kronos”, 2012, nr 4(23), s. 120–125.

⁹ J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1964, s. 145.

¹⁰ Wraz z pozbawieniem oczekiwania jego teologicznego źródła w obietnicy Jezusa, pojawiają się kolejne próby jego wytłumaczenia. Klaus Berger usiłuje wyjaśnić je jako fenomen polityczno-emocjonalny, zaistniały w małych grupach chrześcijan, uciemienionych, dotkniętych męczeństwem, wrogich asymilacji, homogenicznych, niehierarchicznych, uważających się za wybranych i mających poznanie. Oczekiwanie bliskiego końca nie przynosi ziemi pokoju – por. K. Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Aufl. 2, Tübingen 1995, s. 42–44. Inaczej ukazuje to Heinrich Schlier: oczekiwanie zrodzone jest z doświadczenia spotkania Jezusa Chrystusa, w którym, jak poświadczają wszystkie pisma Nowego Testamentu, nastąpił koniec czasów, choć wewnątrz czasu tego świata – por. H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, w: tenże, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 3, Freiburg 1971, s. 71.

¹¹ Por. M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23: Geschichte seiner Auslegung*, Tübingen 1970, s. 175.

¹² A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, s. 407.

Różne próby odpowiedzi

Pytanie o znaczenie Jezusowego orędzia o bliskości królestwa Bożego domaga się odpowiedzi¹³. Była ona podejmowana na różne sposoby, począwszy od pism Nowego Testamentu, gdzie istotną częścią odpowiedzi jest podkreślenie transcendencji i cierplivej miłości Boga, mających konkretne przełożenie na pojmowanie mijającego czasu oczekiwania: ludzkie tysiące lat są dla Boga jak krótkie chwile, a czas oczekiwania jest sposobnością ku nawróceniu (por. 2P 3, 8–9). Sam Jezus związał królestwo Boże ze swoją Osobą (por. Łk 10, 23; 17, 20; 11, 20, Mk 1, 15), stąd przekonanie Nowego Testamentu, że świat stoi u kresu swoich czasów¹⁴. Szybko staje się to tematem teologii, począwszy od pism Justyna Męczennika i Ireneusza z Lyonu¹⁵, zgodnie z określeniem Orygenesusa – *autobasileia*¹⁶. Tym samym wiarygodne stawało się „już” i „jeszcze nie” królestwa Bożego.

Wraz z podniesieniem problemu eschatologii przez myśl nowożytną pojawiają się kolejne próby rozwiązania problemu, jak na przykład obracanie Jezusowego orędzia o królestwie Bożym w tylko etykę bądź zindywidualizowanie eschatologii przez ukazanie śmierci człowieka jako czasu nadejścia tego królestwa¹⁷. Także w oficjalnym nauczaniu Kościoła

¹³ Historię interpretacji słów Jezusa z Mt 10, 23, kluczowych dla zagadnienia, przedstawia Künzi, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23*. Wers Mt 10, 23b: „Nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy” przez wieki nie budził pytań, był bowiem interpretowany z perspektywy w. 23a i w ogóle całej mowy misyjnej: uczniowie w sytuacji prześladowań zawsze znajdą miejsce ucieczki w miastach Izraela, zanim przyjdzie Syn Człowieczy – por. H. Hübner, *Teleō*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 3, Stuttgart 1983, s. 831. Schweitzer niesłusznie połączył wers Mt 10, 23b z Łk 9, 10 oraz Łk 10, 17 (por. A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1901, s. 88), ponadto Jezusowe autorstwo tego fragmentu jest mocno dyskutowane – por. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 224–225. Wersetu 23b nie można wywieść ani z Q, ani z Mk, gdyż jest logionem samodzielnym, przekazanym wyizolowaną drogą – por. W. Weifel, *Das Evangelium nach Matthäus*, w: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, red. E. Fascher, t. 1, Leipzig 1998, s. 196–198. Jeśli to logion Jezusa, wygłoszony w perspektywie końca Jego ziemskiej działalności, to brzmi w nim przekonanie, że głoszenie Królestwa przez rozproszonych uczniów w miastach Izraela będzie trwało dalej – por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich 1985–1986, s. 113. Misja w miastach Izraela nie zostanie więc dokończona do czasów paruzji – por. W.G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich 1956, s. 55.

¹⁴ Por. Schlier, *Das Ende der Zeit*, s. 71.

¹⁵ Por. M. Fédou, *Jezus i Królestwo*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 45–50.

¹⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przekł. K. Augustyniak, Kraków 1998, s. 205.

¹⁷ Por. G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen*

eschatologia staje się ważnym tematem, gdy Sobór Watykański II nazywa Kościół „załącznikiem” i „zaczątkiem” królestwa Bożego (KK, n. 5, 48)¹⁸. Teologiczna refleksja nad problemem eschatologii dojrzała więc i nabrała systematycznego kształtu, pozwalając lepiej zrozumieć znaczenie orędzia o bliskości królestwa Bożego, dzięki czemu w jasny sposób możemy ukazać nietrafne podstawy stwierdzenia o rzekomej „pomyłce” Jezusa Chrystusa.

Pierwsze uproszczenie – nieuznanie „już” królestwa Bożego

Zarzut o „pomyłkę Jezusa” pojawia się tam, gdzie nie jest uznawany fakt, że królestwo Boga, choć nie przybrało ostatecznego kształtu, już w jakiś sposób zaistniało. Ujmując to zagadnienie od innej strony, zarzut dochodzi do głosu wówczas, gdy panowanie Boga rozumiane jest jako twór już od razu „gotowy”, obejmujący całą rzeczywistość, w której Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (por. 1Kor 15, 28). Ten sposób widzenia problemu jest charakterystyczny dla tzw. eschatologii konsekwentnej, wewnątrz której myślą Overbeck, Weiß i Schweitzer. Zakłada ona, że Jezus początkowo zapowiadał królestwo Boże mające nadejść w bezpośredniej przyszłości, po rozesłaniu uczniów (por. Mt 10, 23). Gdy pierwotne oczekiwanie nie spełniło się, Jezus związał początek panowania Boga ze swoją śmiercią, przesuwając w ten sposób nadejście królestwa Bożego na odmienną od aktualnej rzeczywistości przyszłość. Każde stwierdzenie o królestwie Bożym obecnym już teraz byłoby błędne. Pierwotny Kościół miał takie oczekiwanie przejąc; gdy jednak wraz z upływem mijającego czasu i ta obietnica się nie wypełniła, chrześcijanie skoncentrowali się na organizacji Kościoła i położyli nacisk na moralność. Problem eschatologii konsekwentnej polega jednak na tym, że zapoznaje ona poświęcone przez Ewangelię orędzie Jezusa, który mówi o królestwie Bożym jako rzeczywistości już istniejącej. Jak wskazują wyniki badań historyków i egzegetów, rzeczywistości odpowiada model eschatologii napięcia, podkreślający, że królowanie Boga zostało już zapoczątkowane, choć ostateczny kształt uzyska dopiero na końcu czasów¹⁹.

Eschatologie, Freiburg 1975, s. 57–58. Co do śmierci jako nadejścia królestwa Bożego – kilkanaście lat później Lohfink wycofał się z tej próby rozwiązania problemu – por. G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich – Gottes – Verkündigung*, s. 14.

¹⁸ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 66–71.

¹⁹ Model eschatologii konsekwentnej wyróżniony został w oparciu o kryterium czasu nadejścia królowania Boga. Wedle tego samego kryterium można mówić również o eschatologii zrealizowanej i eschatologii napięcia. Eschatologia zrealizowana zrodziła się w opozycji wobec modelu eschatologii konsekwentnej. Opracowana przez walijskiego protestanckiego biblistę Charlesa Harolda Dodda (1884–1973) zakłada, że panowanie Boga stało się ostatecznie

Drugie uproszczenie – nieuznanie roli ludzkiej wolności

Drugie uproszczenie, na którym opiera się zarzut o „pomyłkę Jezusa” polega na zanegowaniu roli ludzkiej wolności w historii zbawienia. Ostateczne spełnienie się panowania Boga ma bowiem być wedle Jego woli dokonane w spotkaniu z ludzkim „tak”. Tego jednak ciągle brakuje, stąd mijające wieki i tysiąclecia oczekiwania na *eschaton*. Overbeck, Weiß i Schweitzer rolę ludzkiej wolności zapoznają. Klasyfikując eschatologiczne myślenie nie wedle czasu nadejścia królestwa Bożego, lecz jego sprawcy, autorzy zarzutu poruszając się wewnątrz modelu eschatologii, który jedynego aktora w dramacie ostatecznego zaistnienia panowania Boga widzi tylko i wyłącznie w Bogu. Zapoznanie roli człowieka jako tego, który swoim „nie” stawia opór królestwu Bożemu, sprawia, że historyczno-zbawczy dramat staje się nieczytelny, ludzki rozum zaś zaczyna „szukać winnego”. Pierwszym oskarżonym staje się nie tyle transcendentny, kierujący się nieprzeniknionymi dla świata zamiarami Bóg, lecz Jezus Chrystus, który miał błędnie zapowiedzieć nadejście królestwa Bożego.

Sprawca nadejścia królestwa Bożego – eschatologia apokaliptyczna, teleologiczna i profetyczna

Posługując się kryterium sprawcy zaistnienia panowania Boga, eschatologia wykształciła różne modele interpretacji. Tam, gdzie autorem zaistnienia ostatecznego panowania Boga w świecie będzie tylko i wyłącznie On sam, mamy do czynienia z eschatologią apokaliptyczną bądź teleologiczną. Gdzie zaś człowiek będzie w jakimś stopniu jej współsprawcą, tam funkcjonuje myśl eschatologii prorockiej²⁰.

obecne wraz z Jezusem, szczególnie w Jego Passze. Tym samym królestwo Boże obecne jest „tu i teraz”, w ludzkim świecie przeszłość przenika się z teraźniejszością, zwłaszcza poprzez sakramentalny wymiar Kościoła; od przyszłości zaś chrześcijanin nie oczekuje niczego nowego. Trzeci model, zwany eschatologią napięcia, chcąc uniknąć jednostronności eschatologii konsekwentnej i radykalnej, podkreśla „już” i „jeszcze nie” królestwa Bożego, jak streścił problem francuski teolog luterński Oskar Cullmann (1902–1999). Wewnątrz tego modelu eschatologii napięcia poruszają się m.in. protestanci teologowie jak Joachim Jeremias (1900–1979), luterński teolog Wolfhart Pannenberg (1928–2014), Jürgen Moltmann (ur. 1926) czy katolicy jak Rudolf Schnackenburg (1914–2002), Edward Schillebeckx (1914–2009), Johann Baptist Metz (ur. 1928). – Por. A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnotcie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 449–461; zob. także H. Witczyk, „Panowanie Boga” w dziele i osobie Jezusa z Nazaretu, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 326–338.

²⁰ Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 147–153.

Eschatologia apokaliptyczna, do której reprezentantów zaliczyć należy autorów kwestionowanego przez nas zarzutu, widzi wyłącznego sprawcę *eschatonu* w Bogu; ów koniec rozumiany jest jako ostateczna katastrofa o kosmicznych wymiarach. Eschatologia teleologiczna, choć nastanie końca przedstawia odmiennie, jako zaistniały skutek ewolucji, jego sprawcę również widzi wyłącznie w Bogu, który determinuje ewolucję kosmosu²¹. Eschatologia prorocka natomiast widzi człowieka jako współautora nastania królestwa Bożego, przez co staje się on współodpowiedzialny za obecność panowania Boga w świecie. Ten model eschatologii bierze nazwę z biblijnej tradycji wielkich proroków, którzy rozumieli historię jako dynamiczną rzeczywistość tworzoną we współdziałaniu wolności Boga i człowieka: „Bóg oddaje sprawę nadejścia swego panowania w ręce człowieka”²², choć obie te wolności nie są tej samej jakości. Przypatrzymy się bliżej tej próbie odpowiedzi, odwołując się do myśli trzech katolickich teologów: Romano Guardiniego, Waltera Kaspera i Gerharda Lohfinka.

Dwa etapy głoszenia królestwa Bożego? – Romano Guardini

Romano Guardini, teolog i filozof religii, w wydanej w 1937 r. książce *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, stawia wolność Boga i człowieka w centrum problemu spełnienia się panowania Boga. Mocno akcentuje on jednorazowość historii zbawienia, to znaczy niepowtarzalność jej wydarzeń, współkształtowanych przez samego Boga, ale też przez nieprzewidywalną spontaniczność człowieka. W konsekwencji takiego ujęcia także zapowiadana przez Jezusa bliskość królestwa Bożego ma ów jednorazowy charakter i dlatego nie może być ona pojmowana jako pewna „stała”. Guardini formułuje tezę o „dwuetapowej” nauce Jezusa o bliskości tego królestwa, najpierw faktycznie bliskiego (por. Mk 1, 15), potem jednak, wraz z odrzuceniem Jezusa i tym samym zmarnowaniem *kairosu*, odsuniętego na nieokreślony czas, który zna tylko Ojciec (por. Mk 13, 32). Granicą między owymi dwoma etapami jest odrzucenie Jezusa podczas Jego działania w Galilei (por. Łk 4, J 6), po którym zaczyna On drogę na Golgotę.

W rozumieniu Guardiniego w pierwszym etapie Jezus głosi bliskość królestwa Bożego w sensie jego bezpośredniej możliwości. Dla Guardiniego „bliskość” nie oznacza „już”, lecz raczej „prawie”, „o krok”, „na

²¹ W odniesieniu do eschatologii teleologicznej przywołuje się – niekoniecznie zgodnie z intencjami samego przywoływanego – francuskiego teologa i naukowca, jezuitę Teilharda de Chardin (1881–1955).

²² Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 150.

wyciągnięcie ręki”, pozostaje więc nadal kwestią przyszłości, nawet jeśli bardzo niedalekiej. Najintensywniejszym momentem pierwszego etapu głoszenia bliskości królestwa Bożego było Kazanie na Górze: „Kiedy Jezus [je] wygłaszał [...] działo się to na tle wielkiej możliwości. Wszystko było mianowicie nastawione na to, że «bliskie jest królestwo niebieskie» (Mt 3, 2). Jezus wyraźnie przecież powiedział, że jest ono bliskie; słowa te nie mogły być jakąś entuzjastyczną formułą czy nagłym upomnieniem, lecz «bliskie» znaczyło właśnie «bliskie». Z perspektywy Boga było zatem możliwe, że to, co głosiły prorocтва Izajasza – nastanie nowego istnienia – rzeczywiście się wydarzy [...] Przemieniająca moc Ducha sprawiłaby powstanie nowego, świętego istnienia. Wszystko stałoby się inne [...]. Królestwo to przysłoby, gdyby orędzie znalazło wiarę. I to wiarę nie tylko u tej czy u owej jednostki, ale u ludu, który Bóg w Przymierzu synajskim do tej wiary zobowiązał [...]. Nic takiego jednak nie nastąpiło. Chrystus został przez swój naród odtrącony i musiał ponieść śmierć”²³.

Bliskość królestwa Bożego była więc realną możliwością, której spełnienie przyniosłoby przemianę rzeczywistości w kosmicznym wymiarze: „Co by się stało, gdyby ludzie stworzyli się na to orędzie? [...] Nastąpiłoby coś nowego, dla nas dzisiaj niepojętego [...] Gdyby ten naród był uwierzył, gdyby Królestwo Boże, przyjęte przez tę wiarę, mogło jawnie przybyć i rozwinąć się – nie wiemy, co by wówczas było. Nastaloby nowe istnienie. Nowe stworzenie. Nowe dzieje [...] Ale naród wybrany nie uwierzył. Nie odmienił swoich myśli. Tak więc Królestwo w swojej pierwszej «wersji», w jakiej było zaofiarowane, nie przyszło. Jak gdyby się zatrzymało w ruchu i ciągle jeszcze nadchodzi”²⁴.

Nie tyle królestwo Boże oddala się od ludzi, co ludzie oddalają się od niego, jednak zbawcza wola Boga, na poważnie biorącego ludzką wolność, nadal jest żywa miłością do człowieka. Jak podkreśla Guardini, po odrzuceniu Jezusa w Galilei, królestwo Boże wciąż pozostaje w centrum Jego orędzia, choć już w dramatycznie odmiennym kształcie. Jezus wyrusza, by rozstrzygnąć los królestwa Bożego w Jerozolimie; pojawia się wówczas motyw nieznanego dnia powrotu Syna Bożego, który na krzyżu odejdzie z tego świata, a powróci „na obłokach” (Mk 13).

Ujęcie Guardiniego opiera się na odpowiedniej egzegezie biblijnych tekstów. Część biblistów z taką interpretacją się zgodzi, wyodrębniając

²³ R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999, s. 96–97.

²⁴ Tamże, s. 46–47.

w życiu Jezusa „galilejską wiosnę” (Mk 1–6) oraz następujący po niej „galilejski kryzys”²⁵. Bliskość królestwa Bożego jest tu więc charakterystyczna dla pierwszego etapu głoszenia tego królestwa²⁶. Kiedy Jezus widzi opór nie tylko przywódców Izraela, ale i samego ludu, podejmuje ostatnią próbę zachowania bliskości królestwa Bożego, wysyłając siedemdziesięciu (dwóch) uczniów²⁷. Wobec braku pozytywnej odpowiedzi społeczności Izraela modyfikuje swe orędzie, w nowy sposób rozumiejąc także samego siebie; nie wędruje już jako ten, który głosi bliskość królestwa Bożego, lecz jako Mesjasz cierpiący²⁸.

Jednakże taka egzegeza napotyka również krytykę. Wymieniany pośród reprezentantów eschatologii napięcia, biblista Rudolf Schnackenburg podejmuje bezpośrednią polemikę z Guardinim. Według Schnackenburga rozróżnienie dwóch stadiów nauczania Jezusa jest nieuzasadnione, bowiem najsilniejsze teksty mówiące o bliskości królestwa Bożego pochodzą właśnie z późniejszego okresu działania Jezusa, z okresu zapowiedzi męki i śmierci (por. Mk 8, 31–33). Ewangelie zaś nie dają podstaw do sformułowania tezy o jakimś pierwotnym planie ukształtowania królestwa Bożego, który miałby się z winy ludzkiej niewiary nie spełnić. Gdyby tak faktycznie było, stwierdza Schnackenburg, wówczas orędzie Jezusa musiałyby brzmieć: „Jeśli uwierzycie, królestwo Boże jest blisko”. W Jezusowym orędziu nie było jednak żadnego „jeśli”; było „Jest blisko, dlatego uwierzcie”. Schnackenburg zastrzega w końcu, że królestwo Boże przychodzi bez względu na postawę człowieka²⁹. To stwierdzenie okazuje się kluczowe, Schnackenburg w żaden sposób nie zgodzi się bowiem na model eschatologii prorockiej, w której współsprawcą spełnienia się królestwa Bożego będzie człowiek; królestwo Boże może bowiem nadejść nawet mimo ludzkiego sprzeciwu.

Dzieje zbawienia w dialogu Boga i człowieka – Walter Kasper

Walter Kasper, za którym przytoczyliśmy podział refleksji eschatologicznej wedle kryterium sprawcy, uważa, iż w dziejach zbawienia decydu-

²⁵ Por. F. Mußner, *Gab es eine „galiläische Krise“?*, w: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, red. P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch, Freiburg – Basel – Wien 1973, s. 238–242.

²⁶ Por. tamże, s. 245–255.

²⁷ Por. tamże, s. 242–247.

²⁸ Por. tamże, s. 248–250.

²⁹ Por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg – Basel – Wien, 1963, s. 125–126.

jącą rolę gra wolność: „Historia nie toczy się według jakiegoś planu, czy to boskiego, czy ludzkiego. Historia dzieje się raczej w dialogu pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Obietnica Boga otwiera przed człowiekiem nową możliwość; jednak konkretny sposób jej urzeczywistnienia zależy od decyzji człowieka, od jego wiary lub niewiary. A zatem królestwo Boże nie przechodzi obok wiary człowieka, lecz pojawia się tam, gdzie Bóg w wierze faktycznie zostaje Panem”³⁰.

W tym kontekście Kasper przywołuje myśl Martina Bubera, według którego historia to nie ustalony z góry i niezmienny schemat, lecz „dziejące się dzieje” (*geschehende Geschichte*), kształtowane we współpracy Boskiej i ludzkiej wolności³¹. Widoczne jest to w historii Jezusa Chrystusa, bowiem gdy Jego zbawcza oferta została przez Izrael odrzucona – Kasper odnosi się do wydarzeń, które wcześniej nazwaliśmy „galilejskim kryzysem” – Bóg nie cofa swej propozycji, „lecz obiera inną drogę, żeby osiągnąć cel, jakim jest ustanowienie swojego królestwa. Ta droga [...] wieść będzie przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa”³².

Historia zbawienia ma charakter otwarty, nie jest zdeterminowana przez odwieczne wyroki Boga, człowiek nie jest predestynowany do przyjęcia panowania Boga. Królestwo Boże to nie „gotowa przestrzeń, która istnieje od dawna”, lecz przestrzeń, która ma się zrodzić w odpowiedzi człowieka na *kairos*, na godzinę łaski. Dzięki takiemu spojrzeniu na problem nadejścia królestwa Bożego znika wiele sprzeczności między eschatologią w wymiarze historycznym i pozahistorycznym, nie ma sprzeczności między obecnym a przychodzącym³³, napięcie między oczekiwaniem bliskiego nadejścia królestwa Bożego a „opóźnieniem” się jego spełnienia jest zrozumiałe.

Równocześnie Kasper uwrażliwia na niebezpieczeństwo zakłócenia proporcji między wolnością Boga a człowieka. Wolność Boga jest innej jakości niż wolność człowieka, jest uprzednia, przewyższająca, wszechogarniająca, choć przy tym nie tłumi ludzkiej³⁴. Mówiąc obrazowo, obie

³⁰ Por. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 73; zob. tenże, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, red. H. Weber, D. Mieth, Düsseldorf 1980, s. 23–31, tekst znakomicie ukazujący prawdę o ludzkiej wolności, która spełnia się w relacji z Bogiem.

³¹ Por. M. Buber, *Schriften zur Bibel*, w: *Werke*, t. 2, München 1964, s. 1031–1036.

³² Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 73.

³³ Por. tamże, s. 150–151.

³⁴ Por. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 151.

te wolności spotykają się w drodze, ale nie w połowie drogi, Bóg wychodzi bowiem jako pierwszy i zmierzając do spotkania z człowiekiem pokonuje nieskończenie większą część dystansu niż czyni to jego stworzenie.

„Już” Boga i „jeszcze nie” człowieka – Gerhard Lohfink

Biblista Gerhard Lohfink, poddając Jezusowe orędzie o bliskości królestwa Bożego wnikliwej egzegezie³⁵, odczytuje Jego słowa nie jako głoszenie bliskości, lecz obecności tego królestwa. Istotą rolę gra przy tym kategoria „już” i „jeszcze nie”. Jezusowe *exposé* o bliskości królestwa Bożego i wypełnieniu się czasu oznacza, że panowanie Boga już „stało się”, nie zaś, że jeszcze nie nastąpiło, choć jest bliżej³⁶. Jezus wielokrotnie stwierdza aktualną godzinę królestwa Bożego, w której wypełniła się zapowiedź zbawienia (por. Łk 4, 21; Mt 11, 5; por. 2Kor 6, 2), nie chodzi Mu przy tym o przyszłość w sensie jakiegoś życia po śmierci³⁷. Królestwo Boże staje się obecne w Jego osobie, istnieje w czasie teraźniejszym³⁸. Wedle Lohfinka, dywagacje zakładające, że królestwo Boże co prawda przyszło w Jezusie, ale jego dalsze spełnienie leży w gestii Boga, choć pobożne, są jednak fałszywe i niebezpieczne, ponieważ pozwalają człowiekowi zapomnieć o jego odpowiedzialności³⁹.

Mocne u Lohfinka zaakcentowanie roli wolności pozwala pogłębić rozumienie „już” i „jeszcze nie” królestwa Bożego. Od strony Boga zadziało się „już”⁴⁰. Podstawą dla tego stwierdzenia są wyraźne słowa Jezusa, podkreślającego nastanie czasu wypełnienia (por. Łk 10, 23–24, Mt 13, 16–17). Podarowane człowiekowi królestwo jednak nie zostaje – „jeszcze nie” zostaje – przyjęte przez ludzką wolność. Królestwo Boże może nadejść tam, gdzie zabrzmi świadome i dobrowolne „tak” człowieka⁴¹. Gdzie zabrzmi „nie”, tam ludzi czeka los skazanego na wycięcie drzewa figowego (por. Łk 13, 6–9); w tym właśnie sensie Jezus przyniósł miecz, czyli podział będący konsekwencją koniecznej do

³⁵ Por. G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich – Gottes – Verkündigung Jesu*, „Theologische Quartalschrift“, 168(1988), H. 1, s. 1–15.

³⁶ Por. tenże, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 57.

³⁷ Por. tamże, s. 55.

³⁸ Por. Lohfink, *Die Not der Exegese*, s. 3, 7.

³⁹ Por. tamże, s. 10.

⁴⁰ Por. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2006, s. 216.

⁴¹ Por. tamże, s. 214; zob. też M. Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna. Teologia Królestwa Bożego według Gerharda Lohfinka*, Toruń 2009, s. 58–96.

podjęcia decyzji człowieka za lub przeciw Bogu (por. Mt 10, 34–36)⁴². W synagodze w Nazarecie (por. Łk 4, 16–30) Boskiemu „już” zdawało się wychodzić na spotkanie „już” ludzkie, jednak w ostateczności głoszone i uobecniane przez Jezusa „dzisiaj” panowania Boga zostało poddane w zwątpienie⁴³ i w ten sposób „już” przekształciło się w „jeszcze nie”⁴⁴. Lohfink zaznacza przy tym społeczny, wspólnotowy wymiar historii zbawienia, warunkiem królestwa Bożego jest bowiem przemiana nie tylko pojedynczego człowieka, ale całości społeczeństwa⁴⁵. Historycznym skutkiem niewykorzystania czasu łaski przez współczesnych Jezusowi Izraelitów jest wzrost wpływów zelotów i fanatyków w społeczeństwie, dalej zaś zniszczenie Jerozolimy. Ci, którzy nie uwierzyli, okazali się ewangelicznymi pięcioma głupimi pannami, które nie zdążyły na spotkanie Oblubieńca (Mt 25, 1–13)⁴⁶.

Istotnym elementem refleksji obecnym u Lohfinka, a zbieżnym z myślą Guardiniego i Kaspera, jest przekonanie o zmarnowanym *kairosie*. Uchwytne w Jezusie królestwo Boże wraz z zakończeniem Jego ziemskiego życia i powrotem do Ojca, zawisło „w powietrzu jak odległa mgła”⁴⁷: „Bliskość Królestwa jest u Jezusa nie beczasową bliskością, jakimś *semper et ubique*, lecz [...] jest jednorazową, do uchwycenia teraz, nie dowolnie powtarzalną, stąd eschatologiczną propozycją Boga. Gdy w Jerozolimie reprezentanci Izraela odmawiają Jezusowi, wówczas Izrael definitywnie odrzuca Basileię [...] W momencie, gdy Izrael ostatecznie odmawia Królestwu przez usunięcie Jezusa na bok, powstaje sytuacja, w której nie jest już tak, jak miało to miejsce na początku w Galilei i jak w Mk 1, 15 («Bliskie jest królestwo Boże»), i co nie może być więcej prosto powtórzone. *Kairos* przeminął i został zaprzepaszczone”⁴⁸.

Teraźniejszość królestwa Bożego pozostała nadal faktem, jednak jego kształt, a tym samym jego „uchwytność”, dramatycznie się zmie-

⁴² Por. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 519–527.

⁴³ Por. Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna*, s. 91–92.

⁴⁴ Por. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 60.

⁴⁵ Por. tenże, *Die Not der Exegese*, s. 13; tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 58; zob. też Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna*, s. 77.

⁴⁶ Por. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 36.

⁴⁷ Tenże, *Die Not der Exegese*, s. 5; zob. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 100: „Panowanie Boga było przez krótki czas obecne w Jezusie, ale potem znowu «najwyraźniej zawisło jak mgła w powietrzu»”.

⁴⁸ Tenże, *Jesus und die Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 3: *Traktat Kirche*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen – Basel 2000, s. 58.

niła; wskutek odrzucenia Jezusa istnieje ono w formie „uniżonej”⁴⁹. Ciągłe jest jednak „teraźniejsze”, Jezusowe stwierdzenie o panowaniu Boga, które „jest pośród was” (Łk 17, 20–21) należy rozumieć jako bycie królestwa Bożego „w zakresie waszej mocy”, „w obszarze waszego działania”, „dostępnym wam”. Nie można królestwa Bożego sprowadzać do rzeczywistości tylko i wyłącznie duchowej, jak uczynił to Orygenes w *O modlitwie*, Marcin Luter („Królestwo Boże jest w waszym wnętrzu”) czy teologia liberalna przełomu XIX i XX w. z Adolfem von Harnackiem na czele⁵⁰. Oczekiwanie młodego Kościoła nie było skierowane na nieokreśloną przyszłość, lecz na „dzisiaj”, chrześcijanie wiedzieli, że „w każdej godzinie należy liczyć się z tym, że Duch Chrystusa otworzy gminie nowe drzwi [...] I nigdy nie wolno mówić: «później», lecz zawsze trzeba mówić: «teraz»”⁵¹.

Lohfink zdecydowanie sprzeciwia się jakiegokolwiek przypisywaniu Jezusowi „pomyłki” co do nadejścia królestwa Bożego. Słowa Jezusa są prawdziwe, bowiem „już” tego królestwa, jako zależne od Boga, jest faktem. Z drugiej strony, nie można kwestionować „jeszcze nie” panowania Boga, jest ono jednak spowodowane przez brak odpowiedzi człowieka⁵². Kluczową sprawą dla „już” i „jeszcze nie” jest ludzka wolność, umożliwiająca nieposłuszeństwo człowieka w stosunku do Boga. Nie jest to negacja pierwszeństwa Boga w historii zbawienia, lecz potwierdzenie roli wolności: „według Biblii nadejście Królestwa Bożego jest historią dokonującą się pomiędzy wolnością Boga a wolnością człowieka”⁵³, jest ono „całkowicie i bez reszty dziełem Boga i całkowicie i bez reszty dziełem człowieka”⁵⁴, okazuje się „w sposób niezmiśzany i nierozdzielny dziełem Boga i dziełem człowieka”⁵⁵. W swej refleksji Lohfink używa przemawiającego do wyobraźni obrazu, porównując królestwo Boże do zapakowanego prezentu, już wręzonego człowiekowi przez Boga, ale jeszcze nie rozpakowanego. Ów prezent został przez człowieka odłożony

⁴⁹ Por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 66–69.

⁵⁰ Por. tamże, s. 89–90.

⁵¹ Tamże, s. 500.

⁵² Por. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 209; por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 63, 501.

⁵³ Tenże, *Die Not der Exegese*, s. 4; por. tenże, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 82, 216; Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna*, s. 72, 75–76.

⁵⁴ Lohfink, *Die Not der Exegese*, s. 12.

⁵⁵ Tenże, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 83.

na bok, pozostaje „ładnie zapakowany, higienicznie i nieszkodliwie”⁵⁶, czekając na decyzję ludzkiej woli⁵⁷.

Próba podsumowania

Głoszone przez Jezusa panowanie Boga to wydarzenie złożone z wielu wymiarów, dla jego rozumnej oceny konieczne jest wzięcie ich wszystkich pod uwagę. Pominięcie któregoś z nich jest uproszczeniem, które sprawia, że jego autor zajmuje się już nie rzeczywistością, lecz raczej istniejącym w jego umyśle obrazem. Formułowane w oparciu o ów błędny obraz zarzuty będą w konsekwencji również mijać się z prawdą. Uzasadnienie wiary w Jezusowe orędzie o królestwie Bożym powinno być więc nie tyle konfrontacją z treścią tych zarzutów, lecz najpierw ukazaniem, że ich podstawy dotknięte są przez błąd.

Pierwszym uproszczeniem jest obowiązująca wewnątrz modelu eschatologii konsekwentnej negacja zaistnienia królestwa Bożego wraz z osobą Jezusa Chrystusa. Autorzy zarzutu nie uznają „już” tego królestwa, oczekując jego zaistnienia w ostatecznej formie. Tymczasem przekaz Ewangelii jest tu jasny: Jezus Chrystus głosi królestwo Boże już zaistniałe.

Uproszczenia kumulują się. Drugim jest zapoznanie roli, jaką w historii zbawienia odgrywa ludzka wolność, z czym znów łączy się podstawowy problem rozumienia działania Boga w historii. Nie ulega wątpliwości, że Overbeckowi, Weissowi i Schweitzerowi obce jest takie ujęcie eschatologii, w którym wolność człowieka odgrywałaby jakąś rolę. Jako myślący według paradygmatu eschatologii apokaliptycznej widzą oni sprawcę nadejścia królestwa Bożego tylko i wyłącznie w Bogu i Jego niezależnej od wszystkiego woli. Postawa człowieka nie ma tu znaczenia, jego „tak” bądź „nie” pozostają bez wpływu na czas i sposób nadejścia królestwa Bożego. Autorzy zarzutu reprezentują statyczną wizję historii zbawienia, gdzie nie ma miejsca na dialog między Bogiem a człowiekiem; tym samym ani nie ma miejsca na cierpliwość Boga, ani nie ma znaczenia nawrócenie człowieka. W konsekwencji nie ma podstaw stwierdzenie o „opóźnieniu się paruzji”; problem sprowadza się do „pomyłki Jezusa”.

Tymczasem historia zbawienia jest dramatem, w którym od początku ludzka wolność gra rolę, wcale nie absolutną, ale wciąż istotną. Historia

⁵⁶ Tamże, s. 211.

⁵⁷ Lohfink, *Die Not der Exegese*, s. 9, 12; por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 500–501. Lohfink odwołuje się tu do refleksji Karla Rahnera, *Warum gerade ER? Anfrage an den Christusglauben*, „Theologie der Gegenwart”, 22(1979), s. 66–67.

ta dzieje się bowiem nie według z góry postanowionego planu Boga, lecz raczej według Jego woli⁵⁸. Człowiek nie jest tylko wykonawcą Bożych strategii, historia Boga i człowieka jest historią wolności⁵⁹. Człowiek został stworzony na obraz Boga, obdarowany wolną wolą, a przez to zdolnością do miłości. Wolna wola człowieka współkształtuje historię zbawienia jako „dziejące się dzieje”, i to od jej początku, od „nie” Ewy i Adama przez „tak” Maryi i przez Jezusowe „tak” dla Ojca, przez „nie” odrzucenia Syna Bożego i Jego krzyżową śmierć. Wolna wola człowieka współkształtuje również *eschaton*, co podkreśla eschatologia prorocka; to ona zdaje się stanowić jakiś współ-powód dla „jeszcze nie” jego ostatecznego nadejścia. Bóg czyni człowieka współbudowniczym królestwa⁶⁰. Wolna wola człowieka sprawiła, że nadchodzący Bóg napotkał zamknięte drzwi, przy których stoi i kołacze, aż Jego głos zostanie usłyszany (por. Ap 3, 20). Co wydaje się być „bezruchem” Boga, jest nadejściem, które napotkało sprzeciw: jak przechodzień, który napotyka na przeźroczystą szybę i nie może uczynić dalszego kroku. Kto spośród ludzi obok nie widzi szyby, ten uzna, że przechodzień zwleka, uzna również, że każdy głoszący jego zbliżanie się popełnia błąd. Kto jednak zna zamiar przechodnia i zdaje sobie sprawę z istnienia przeszkody, ten może bez popełniania pomyłki głosić jego nadchodzenie, obecność już i jeszcze nie gotową.

Uwzględnienie ludzkiej wolności sprawia, że na nowo rozumiemy znaczenie słów Jezusa. Treścią orędzia Jezusa Chrystusa o bliskości królestwa Bożego jest bowiem działanie Boga. Bóg zaś rzeczywiście działa. W świecie współkształtowanym przez ludzką wolność, gdzie możliwe było ukrzyżowanie Syna Bożego, panowanie Boga okazuje się rzeczywistością dynamiczną, podlegającą nieustannemu ruchowi. Naprzeciw nieprzerwanego Bożego „tak” wobec człowieka staje ludzkie „nie teraz”, „nie w ten sposób” lub po prostu „nie”. Z tego powodu królestwo Boże nie nabrało oczekiwanego, uchwytnego kształtu, choć w momencie „galilejskiej wiosny” było całkiem bliskie. Ów moment *kairosu* został jednak zmarnowany. Ludzka wolność nie jest warunkiem dla spełnienia się panowania Boga –

⁵⁸ Por. M. Małyga, *Freiheit als Hingabe an Gott. Eine Studie zum Freiheitsverständnis Alfred Delpa*, Würzburg 2013, s. 208–212.

⁵⁹ Por. J. Knopp, *Freiheit – Sorge – Vorsehung. Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 85–98; zob. także G. Essen, *Vorsehung, II. Theologie- und dogmengeschichtlich, III. Systematisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Aufl. 3, t. 10, Freiburg 2001, s. 897–899.

⁶⁰ Por. J. Werbick, *Przyjdź Królestwo Twoje*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 68–69.

vocatus atque non vocatus, deus aderit. Jednak wolność człowieka w pewien sposób współkształtuje „jak” i „kiedy” tego wydarzenia; wolność wiąże się więc z dosłownie apokaliptyczną odpowiedzialnością.

STRESZCZENIE

„Jeszcze nie” królestwa Bożego współ-powodowane jest ludzką wolnością. Głoszenie bliskości królestwa Bożego nie było „pomyłką” Jezusa Chrystusa, jak twierdzili Franz Overbeck, Johannes Weiß czy Albert Schweitzer. Faktem jest, że paruzja jeszcze w pełni się nie dokonała. Dla wyjaśnienia tego problemu chrześcijańskiej wiary konieczne jest odniesienie do właściwego rozumienia eschatologii i jej dwóch pytań – jej „kiedy” i „kto”. Wspomniani powyżej autorzy myśleli wewnątrz bezpodstawnych modeli eschatologii. W odniesieniu do czasu paruzji właściwa jest bowiem droga eschatologii napięcia, która podkreśla, że królestwo Boże już zostało zapoczątkowane, choć ostateczny kształt uzyska na końcu czasów. W odniesieniu do sprawców paruzji uzasadniona jest interpretacja eschatologii prorockiej, gdzie to człowiek jest współodpowiedzialny za nadejście panowania Boga. Przykładem tego ujęcia jest teologia Romano Guardiniego, Waltera Kaspera i Gerharda Lohfinka.

Słowa kluczowe: eschatologia napięcia, eschatologia prorocka, opóźnienie paruzji, paruzja, wolność.

SUMMARY

Human freedom can be said to be a “co-cause” in explaining why the kingdom of God has not yet been fully established here on earth. Christ’s proclaiming the nearness of the Kingdom was not a “mistake”, as Franz Overbeck, Johannes Weiss, or Albert Schweitzer have claimed. The fact that the Parousia did not come to pass, meant that the New Testament writers had to seek a way to deal with this problem by emphasizing the otherness of God’s time (2 Peter 3: 8–9) and, that the Kingdom is “already” present in the person of Jesus Christ. To explain this problem of Christian faith, it is necessary to have a proper understanding of eschatology and its two central questions – “when” and “who”. The authors mentioned above were thinking within the insupportable models of eschatology. With regard to the timing of Parousia, or the eschatological “when”, the model offered by consequent eschatology, which does not take into account the “already” of the Kingdom, cannot be substantiated. The way of the inaugurated eschatology is more correct, in emphasizing that the Kingdom has already been initiated, although its final shape will only be attained at the end of time. With regard to the perpetrators of the Parousia, i.e. the eschatological “who”, the model of the apocalyptic eschatology, in which God alone is the author of the history of salvation is also insupportable. The prophetic eschatology, in which mankind is co-responsible for the coming of God’s reign, is more convincing. Examples of this approach can be found in the theologies of Romano Guardini, Walter Kasper and Gerhard Lohfink.

Key words: delay of the Parousia, freedom, inaugurated eschatology, Parousia, prophetic eschatology.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Der Römerbrief*, München 1922.
- Berger K., *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1995².
- Buber M., *Geschehene Geschichte*, w: *Werke*, t. 2: *Schriften zur Bibel*, München 1964, s. 1031–1036.
- Essen G., *Vorsehung*, II. *Theologie- und dogmengeschichtlich*, III. *Systematisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, red. W. Kasper, Aufl. 3, Freiburg 2001, s. 897–899.
- Fédou M., *Jezus i Królestwo*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 45–59.
- Grässer E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1977.
- Guardini R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999.
- Hübner H., *Teleō*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 3, Stuttgart 1983.
- Kasper W., *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, red. H. Weber, D. Mieth, Düsseldorf 1980, s. 23–31.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Knopp J., *Freiheit – Sorge – Vorsehung. Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 85–98.
- Kümmel W.G., *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich 1956.
- Künzi M., *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23: Geschichte seiner Auslegung*, Tübingen 1970.
- Lessing G.E., *Werke*, red. H.G. Göpfert, t. 7, München 1976.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2006.
- Lohfink G., *Jesus und die Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 3, *Traktat Kirche*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen – Basel 2000, s. 28–64.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012.
- Lohfink G., *Die Not der Exegese mit der Reich – Gottes – Verkündigung Jesu*, „Theologische Quartalschrift“, 168(1988), H. 1, s. 1–15.
- Lohfink G., *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1975, s. 38–81.

- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich 1985–1986 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*).
- Małyga M., *Freiheit als Hingabe an Gott. Eine Studie zum Freiheitsverständnis Alfred Delp*s, Würzburg 2013.
- Mußner F., *Gab es eine "galiläische Krise"?*, w: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, red. P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch, Freiburg – Basel – Wien 1973, s. 238–252.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przekł. K. Augustyniak, Kraków 1998.
- Overbeck F., *Kirchenlexikon*, red. B. von Reibnitz, [t. 1–2], Stuttgart 1995 (*Werke und Nachlaß*, t. 4–5).
- Overbeck F., *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, red. E.W. Stegemann, Stuttgart 1994 (*Werke und Nachlaß*, t. 1).
- Rahner K., *Warum gerade ER? Anfrage an den Christusglauben*, „Theologie der Gegenwart”, 22(1979), s. 65–74.
- Reimarus H.S., *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, red. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972.
- Rychert M., *Kościół jako społeczność alternatywna. Teologia Królestwa Bożego według Gerharda Lohfinka*, Toruń 2009.
- Sand A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986 (*Regensburger Neues Testament*, red. J. Eckert, O. Knoch).
- Schlier H., *Das Ende der Zeit*, w: H. Schlier, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 3, Freiburg 1971, s. 67–84.
- Schnackenburg R., *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg – Basel – Wien, 1963.
- Schweitzer A., *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1901.
- Schweitzer A., *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen 1951.
- Weifel W., *Das Evangelium nach Matthäus*, w: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, t. 1, red. E. Fascher, Leipzig 1998.
- Weiß J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1964.
- Werbick J., *Przyjdź Królestwo Twoje*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 61–73.
- Witczyk H., „*Panowanie Boga*” w dziele i osobie Jezusa z Nazaretu, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 326–338.
- Zatorski T., „...stać się jak dzieci”. *Franz Overbeck o apokaliptycznym przesłaniu Ewangelii*, „Kronos”, 2012, nr 4(23), s. 111–127.
- Zuberbier A., *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnotie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 449–461.