

Ks. Antoni TRONINA

## BIBLIJNA WIZJA LUDZKICH DZIEJÓW

*Tylko odwieczny Bóg, Bóg ponad czasem, nadaje ponadczasową wartość historii i sens ludzkiej egzystencji. Nie byłoby to możliwe bez tajemnicy Wcielenia, gdy „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14). W Chrystusie, Bogu wcielonym, ludzki czas został zanurzony w Boskiej wieczności. Bez Niego człowiek gubi się w jednokierunkowym strumieniu czasu, a miejsce przymierza z Bogiem zajmuje świecki mit „postępu” albo rozpaczliwa pustka egzystencji.*

Wszystko nam dałeś, co dać mogłeś, Panie:  
Żywot najczystszy – a więc godzin krzyża,  
I krzyż – lecz taki, co do gwiazd Twych zbliża –  
Najwyższe dałeś w czasie powołanie!  
Tchem dzieje świata Tyś przegiął, jak kłosa,  
Do pełniejszego dla nas wszędzie żniwa –  
Ziemiś nam ujął a spuścił niebiosy  
I serce Twoje nas zewsząd przykrywa!  
Lecz wolną wolę musiałeś zostawić –  
Ty bez nas samych nie możesz nas zbawić!  
Zygmunt Krasiński

Przytoczony fragment *Psalmu dobrej woli* może stanowić wprowadzenie w medytację nad biblijną wizją dziejów ludzkich. Krasiński miał dobre wyczuwanie prawdy objawionej w Piśmie świętym, gdy historię określił jako „myśl Boga o ludziach i myśl ludzi o Bogu połączone razem”<sup>1</sup>. Idąc śladem tej intuicji, podzielimy naszą refleksję na trzy części. W pierwszej spojrzymy na historię jako na ciąg zbawczych dzieł (praxeis) Boga obecnych w dziejach człowieka. W drugiej zwrócimy uwagę na wkład ludzi, zwłaszcza narodu wybranego, w kształtowanie biegu dziejów (historiai). W części końcowej zaś ukażemy specyficznym biblijny aspekt refleksji nad historią, obecny w tajemnicy przymierza (diatheke).

<sup>1</sup> Z. K r a s i ń s k i, *List z 12 VI 1838 r. pisany w Opinogórze*, w: tenże, *Listy do Adama Potockiego*, oprac. I. Chrzanowski, Warszawa 1928, s. 58.



## PRAXEIS – DZIEJE ŚWIATA JAKO GESTA DEI

W świadomości religijnej funkcjonuje rozróżnienie skończoności czasu ludzkiego i nieskończoności Bytu Boskiego. Świadomość historyczna Izraela jest jednak czymś wyjątkowym w dziejach starożytnych. M. Eliade wyraża tę odmienną w następujący sposób: „W porównaniu z religiami archaicznymi i paleoorientalnymi, podobnie jak w porównaniu z mityczno-filozoficznymi koncepcjami wiecznego powrotu, jakie wypracowano w Indiach i Grecji, judaizm wprowadza zasadniczą innowację. Dla judaizmu czas ma początek i będzie miał koniec. Judaizm wyszedł poza koncepcję czasu cyklicznego. Jahwe nie przejawia się już w czasie kosmicznym (jak bogowie dawnych religii), ale w nieodwracalnym czasie historycznym. Każde nowe wystąpienie Jahwe w historii jest czymś, co nie daje się sprowadzić do wystąpienia poprzedniego”<sup>2</sup>. Wielki historyk religii dodaje jednak od razu, że Boże działanie w historii nie oznacza – według Biblii – cudownej interwencji, co miało miejsce w mitach. „Ludzka wolność i odpowiedzialność z jednej strony, a Boża skuteczność z drugiej, ludzka inicjatywa i Boży plan nie wykluczają się wzajemnie”<sup>3</sup>. W historycznej świadomości Izraela, wyrażonej w Biblii, nie oddziela się do końca historii od teologii. Obydwe żyją w Izraelu zgodnie i przenikają się wzajemnie<sup>4</sup>.

Stary Testament akcentuje więc mocno obecność Boga w wydarzeniach historycznych. Stwierdza to nawet tak krytyczny badacz, jak B. Albrektson, który pisze: „Idea historycznych wydarzeń jako Bożych manifestacji naznaczyła izraelski kult w taki sposób, że brak rzeczywistych paralel wśród sąsiadów Izraela”<sup>5</sup>. Doskonały przykład takiego religijnego spojrzenia na dzieje narodu stanowi „historyczne credo Izraela” (por. Pwt 26, 5-9). Chociaż, jak zauważa Albrektson, także sąsiedzi Izraela wierzyli w oddziaływanie bogów na ludzką historię, wierzenia te dotyczyły jednak bardziej poszczególnych wydarzeń niż powszechnej zasady. W przypadku Izraela natomiast szczególnie ważna jest zbawcza moc Bożego słowa. Historia stanowi tu spójną całość dzięki temu, że Bóg jest jeden i jedyny; żaden mityczny przeciwnik nie przeszkadza Mu w realizacji zbawczego planu. Cała historia stanowi więc jedność, skierowaną ku ostatecznemu celowi. Dzieje świata toczą się „linearne”, nie zaś „cyklicznie”. Stąd też opowiadania o patriarchach ułożone są w ciąg historyczny, podobnie jak rodowody kapłanów i królów Izraela. Historia ukierunkowana jest na przyszłość, gdyż cele dziejów wyznacza Jahwe. Można powiedzieć, że dzieje biblijnego Izraela wykazują celowość umotywowaną religijnie: są „teo-teleolo-

<sup>2</sup> M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 1974, s. 119.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. B. G. Boschi, *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia. La questione del metodo e la sfida storiografica*, Bologna 1989, s. 91.

<sup>5</sup> B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1963, s. 115.



gią”<sup>6</sup>. W tradycji związanej z imieniem proroka Izajasza (por. Iz 5, 11-17; 25, 1-5; 46, 9-11) mówi się o wielkim planie Jahwe, realizowanym w historii<sup>7</sup>. Ten sam plan widoczny jest w deuteronomistycznej redakcji dziejów Dawida (por. 2 Sm 17, 14b: „to Jahwe tak zrządził, [...] gdyż Jahwe chciał przywieść nieszczęście na Absaloma”).

R. Smend trafnie wymienia etiologię („ponieważ – dlatego”) i paradygmat („tak – jak”) pośród głównych kategorii biblijnego dziejopisarstwa<sup>8</sup>. Widoczne są one szczególnie w próbach interpretacji teraźniejszości biblijnej za pomocą wydarzeń przeszłych, a także w zainteresowaniu autorów poszczególnych ksiąg historią, grzechem i karą. „Obietnica” i „wypełnienie” to kategorie, za pomocą których autorzy Starego Testamentu usiłują wyjaśniać dzieje nie tylko Izraela, ale i innych narodów<sup>9</sup>. Człowiek Starego Przymierza jest przekonany, że Jahwe objawia się i przemawia w dziejach Izraela. Boże słowo i czyn są wzajemnie powiązane; hebrajski termin *dabar* obejmuje obydwie te rzeczywistości. Można jednak zapytać, co Bóg chciał powiedzieć swemu ludowi poprzez takie, a nie inne działanie. W okresie walk plemiennych, po klęsce Beniamina, Izrael zgromadził się w sanktuarium Betel i pytał Jahwe za pomocą losów: „Jahwe, Boże Izraela, dlaczegoż zdarzyło się to w Izraelu, że dzisiaj ubyło w nim jedno pokolenie?” (Sdz 21, 3). Pytania takie są świadectwem religijnej refleksji nad dziejami. Można jednak także opowiadać historię, nie przywołując w każdym przypadku zbawczych słów Boga. Przykładem takiej historiografii są burzliwe dzieje dynastii Dawida. Od czasu tragicznych wydarzeń niewoli babilońskiej, które miały miejsce w szóstym wieku przed Chrystusem, dziejopisarze biblijni coraz mocniej akcentują odpowiedzialność narodu, zwłaszcza władcy, za przyszłe losy jednostek i wspólnoty Izraela.

## HISTORIAI – CZŁOWIEK AUTOREM SWEGO LOSU

Zanim przejdziemy do analizy tekstów biblijnych, ukażemy zmagania filozofów greckich z problematyką dziejów. Grecy nie potrafili oddzielić historii ludzkiej od ogólnej wizji kosmosu. Początkowa intuicja jońskich filozofów przyrody wskazuje na istnienie nieruchomego jądra, wokół którego porusza się cały wszechświat. Podobnie, zdaniem jońskich filozofów przyrody, toczą się dzieje ludzkiego świata w kolistym biegu wiecznych powrotów. Biblijny męd-

<sup>6</sup> Pojęcia tego użył H. D. Wendland w pracy *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, Göttingen 1938, s. 15.

<sup>7</sup> Zob. W. W e r n e r, *Studien zur alttestamentlicher Vorstellung vom Plan Jahwes*, Berlin 1988.

<sup>8</sup> Zob. R. S m e n d, *Elemente alttestamentliches Geschichtsdenken*, Zürich 1968.

<sup>9</sup> Zob. P. G i b e r t, *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saul, David et Salomon*, Paris 1979.



rzec, Kohelet, nawiąże do tych teorii już na początku swych refleksji nad ludzką historią (por. 1, 3-11). Świat i jego przyszłość są igraszką ślepych sił przyrody – uczą przedsokratejscy racjoniści. Anaksagoras i Protagoras dostrzegali w kosmosie zasadę duchową, którą jest człowiek, „miara wszystkich rzeczy”. Postęp dziejowy polega, według nich, na stopniowym odkrywaniu przez człowieka praw przyrody, co prowadzi do powstania nauki i cywilizacji.

Oprócz filozofów, drogę historiografii, którą można nazwać antropocentryczną, torowali wielcy tragicy starożytności: Ajschylos, Sofokles, Eurypides, a pierwszym jej reprezentantem był Tukidydes<sup>10</sup>. W *Wojnie peloponeskiej* historia przedstawiona jest jako linia prosta, nieodwracalnie zmierzająca ku celowi, wyznaczonemu przez wielkich ludzi. Nieco starszy od Tukidydesa Herodot, uważany za ojca historiografii greckiej, reprezentował jeszcze podejście całkowicie teocentryczne, to jemu jednak zawdzięczamy współczesne rozumienie historii jako badań nad dziejami ludzkimi<sup>11</sup>. Greckie pojęcie historiai, niewątpliwie zapożyczone od Herodota, spotkamy dopiero w ostatnich księgach biblijnych, spisanych na przełomie drugiego i pierwszego wieku przed Chrystusem (por. Est 8, 12g; 2 Mch 2, 24. 32).

Oczywiście pierwsze próby opisanie historii są znacznie starsze<sup>12</sup>. Spotykamy je zarówno u Sumerów, jak i później w Asyrii i w Babilonii, gdzie inskrypcje królewskie dały początek rocznikom spisywanym na dworach władców. Dziejopisarze hetyccy wprowadzili do swych dzieł element refleksji i uogólnienia. Jeszcze bardziej oryginalna była historiografia egipska: szczegółowe zapisy hieroglificzne i papirusowe koncentrowały się zawsze wokół osoby króla. Przy zmianie dynastii natomiast sporządzano szczegółowe wykazy imion wcześniejszych władców, sięgające niekiedy czasów przedhistorycznych. Ta bogata działalność pisarzy dworskich na Bliskim Wschodzie była podporządkowana celom politycznym, a zwłaszcza legitymizacji władzy<sup>13</sup>.

Dziejopisarstwo biblijne początkowo również koncentrowało się wokół dynastii Dawida, której sakralny charakter starali się uzasadnić autorzy natchnieni. Wkrótce jednak ich uwaga przesunie się także na inne instytucje Izraela, reprezentowane przez sędziów, proroków, kapłanów, a później także przez mędrców, gdyż prawodawcą w Izraelu nie jest król, lecz sam Bóg. Wszystkie wymienione tu instytucje mają więc w dziejach biblijnego Izraela charakter sakralny, co odróżnia Izrael od narodów sąsiednich. Historiografia

<sup>10</sup> Por. S. Ł o ś, *Świat historyków starożytnych*, Kraków 1968, s. 105-159.

<sup>11</sup> Zob. H e r o d o t, *Dzieje*, księga 1, a. 1.

<sup>12</sup> Szeroko omawia początki historiografii R. Dentan w pracy *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven 1955. Zob. też: P. G i b e r t, *Verité historique et esprit historien*, Paris 1990.

<sup>13</sup> Por. J. W a r z e c h a, *Dawny Izrael od Abrahama do Salomona*, Warszawa 1995, s. 150-160.



biblijna bowiem w znacznej mierze odmitologizowała postać monarchy i jego władzę.

H. Cancik trafnie przedstawia specyfikę dziejopisarstwa Izraela na tle kultury bliskowschodniej<sup>14</sup>. Wpływ tej kultury jest w Biblii oczywisty; świadczy o nim stosowanie tych samych gatunków pism historycznych, poczynając od genealogii. Cechą specyficzną opowiadań biblijnych jest jednak równowaga między działaniem a mową. Liczne dialogi służą zarówno uzasadnieniu działań bohaterów, jak i refleksji nad charakterem postaci biorących udział w akcji. Inaczej niż było to w historiografii hetyckiej i greckiej, działania te zależą w głównej mierze od bohaterów opowiadania. Biblijne dziejopisarstwo odznacza się więc – i to od samego początku – antropocentrycznym patrzaniem na wydarzenia. Jak wiemy, w historiografii greckiej spojrzenie takie pojawi się dopiero u schyłku piątego wieku przed Chrystusem.

Wymienione tu cechy historycznej literatury biblijnej stanowią jej „ochronę” przed fatalizmem charakteryzującym tragedię grecką (ananke – przeznaczenie). Autorzy biblijni nie traktują ludzkich dziejów jako zamkniętego cyklu odwiecznych zmagania dobra ze złem. Owszem, późne pisma apokaliptyczne zdradzają znajomość tego tematu, ale też wskazują jednoznacznie na Boga jako suwerennego Władcę historii. To właśnie Królestwo Boże wyznaczy ostateczny kres wojnom toczonym przez ziemskich królów.

Biblia nie musi i nie chce przemilczać grzechów króla, ani też nie nazywa zła dobrem. W dziejopisarstwie Izraela ujmuje się historię z szerokiego punktu widzenia, dostrzega się powiązanie między obietnicą a wypełnieniem, między grzechem a karą. Jahwe jest Bogiem nie tylko narodu wybranego, ale i pogan. Biblijni historycy nie zatrzymują się przy tym na uogólnianiu faktów typowych i powtarzalnych<sup>15</sup>. Stary Testament opowiada nie tylko o zwycięstwach wojennych, ale także o zwykłych ludziach, żyjących w cieniu Przymierza z Jahwe. Właściwa historia święta zaczyna się od wyjścia Izraelitów z Egiptu i od nadania Prawa na Synaju. Od czasu tych kluczowych wydarzeń dzieje Izraela nabierają rozmachu. Kapłański opis przejścia przez Morze (por. Wj 14) stał się źródłem nadziei na analogiczne dzieło wyzwolenia z niewoli babilońskiej. Przedstawiając opis zdobycia Ziemi Obiecanej (por. Pwt 1-3), deuteronomista budzi w słuchaczach nadzieję powrotu do kraju ojców. Konkretni dziejopisarze mają własną wizję teologiczną dziejów. Przeszłość symbolizuje zniewolenie, gdyż wczesna historia Izraela to obraz buntu wobec Jahwe. Autorzy biblijni nie znają jeszcze pojęcia prawdy historycznej. Nie potrafią odróżnić „nagich faktów” od religijnej otoczki kerygmatycznej. Potrafią oni

<sup>14</sup> Zob. H. C a n c i k, *Geschichtsschreibung*, hasło w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 1, Zürich 1988, kol. 813-822.

<sup>15</sup> Taki typ dziejopisarstwa można było w pewnej mierze zauważyć wcześniej tylko u Hetytów. Por. H. A. H o f f n e r, *Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites*, „*Orientalia*” 49(1980), s. 283-332.



jednak zauważyć szczególną więź między „ludem Jahwe” a „Bogiem Izraela”. Ta właśnie prawda wiary stanowi cechę odróżniającą dziejopisarstwo biblijne od dzieł historyków starożytnych. O ile w ich pracach historia skupia się wokół króla, to w Izraelu nośnikiem historii jest naród, związany ze swym Bogiem więzami Przymierza.

Jak już wspomnieliśmy, pojęcie historia pojawia się w greckiej Biblii dopiero u schyłku Starego Testamentu. W Księdze Estery dekret o rehabilitacji Żydów mieszkających w imperium perskim spełnia funkcję egzemplifikacji natchnionej wizji dziejów ludzkich. Dekret, sporządzony w imieniu króla przez Żyda Mardocheusza, zawiera ogólną refleksję nad ludzką naturą: „Otóż można stwierdzić – pomijając dawne dzieje, a rozważając to, co dzieje się na naszych oczach – jak wiele zła spowodowała nikczemność ludzi niegodnie sprawujących władzę” (Est 8, 12g). Naukę płynącą z dziejów (historiai) potwierdza obserwacja ówczesnych wydarzeń, gdyż podłość niegodnych reprezentantów władzy nie ogranicza się tylko do epoki barbarzyńskiej<sup>16</sup>. Podobne znaczenie ma grecki termin historia we wstępie do Drugiej Księgi Machabejskiej (por. 2, 24-32). Epitomator ukazując różnicę między dziełem historycznym a jego streszczeniem, pisze o funkcji historyka: „Zagłębić się i swobodnie obracać się w opowiadaniach oraz dokładnie rozeznąć się w szczegółach, to zadanie tego, który układa historię” (2 Mach 2, 30). Widać tu już wpływ greckich teoretyków dziejopisarstwa na żydowskiego autora, który woli ograniczyć się w swojej pracy do teologicznej refleksji nad niedawnymi wydarzeniami<sup>17</sup>. Religijny wymiar historii podkreśla termin diatheke – przymierze – obecny już we wstępnym pozdrowieniu, jakie Żydzi jerozolimscy przesyłają swym braciom w diasporze: „Niech Bóg udziela wam dobra i niech pamięta o przymierzu swoim zawartym z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem” (2 Mach 1, 2).

## DIATHEKE – HISTORIA JAKO PRZYMIERZE BOGA Z LUDŹMI

Na wstępie naszych rozważań wspomnieliśmy o tak zwanym „historycznym credo Izraela”, które ukazuje specyfikę biblijnego pojmowania dziejów. Warto bliżej przyjrzeć się temu tekstowi, w którym deuteronomistyczny teolog umieszcza wyznanie wiary w kontekście dorocznego święta plonów. Oddając kapłanowi pierwsze owoce ziemi, Izraelita wypowiadał następującą formułę liturgiczną: „Ojciec mój, Aramejczyk błędzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Boga ojców naszych, Jahwe. Usłyszał

<sup>16</sup> Por. A. Tronina, *Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery*, Lublin 2000, s. 217.

<sup>17</sup> Por. Ch. Habicht, *2. Makkabäerbuch*, Gütersloh 1979, s. 208n.



Jahwe nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemnienie. Wyprowadził nas Jahwe z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten oto kraj opływający w mleko i miód. Teraz oto przyniosłem pierwociny płodów ziemi, którą dałeś mi, Jahwe” (Pwt 26, 5-10).

W porównaniu z religiami ludów Bliskiego Wschodu wiara Izraela, że Jahwe jest obecny w dziejach narodu wybranego, nie jest nowością. Nowością jest natomiast znaczenie, które wyznanie to zyskuje dzięki kontekstowi kultowemu. Izrael obchodził swoje święta rolnicze w tym samym czasie, w którym obchodzili je Kananejczycy. Dla pogańskich sąsiadów Izraela święta te były okazją do cyklicznego odnawiania wiary w tajemniczą siłę życiową, reprezentowaną przez ich bóstwa: Baala, Anata, Aszerę. W miejsce orientalnych mitów o umieraniu i wskrzeszaniu do życia bóstwa płodności Izrael wprowadza odniesienia do własnej historii.

„Nowe znaczenie, jakie otrzymuje historia [w Biblii – A.T.], można zdemontrować na dwu fenomenach, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne: na wzrastającym gwałtownie w Izraelu zainteresowaniu historią oraz na jej mitologizacji”<sup>18</sup>. To spostrzeżenie wielkiego współczesnego biblisty wymaga wyjaśnienia. Właśnie świadomość przymierza z Jahwe, zawartego na Synaju, skłoniła Izraela do niezwykłego zainteresowania się historią. Z kolei jednak zastąpienie dawnych mitów przez fakty historyczne pozwoliło na powstanie w kulcie Izraela zjawiska, które jest dokładną odwrotnością naszego rozumienia „mitologizacji historii”. Na poparcie swej tezy N. Lohfink przytacza treść psalmu 114: „Gdy Izrael wychodził z Egiptu” (w. 1)<sup>19</sup>. Wyznanie wiary, zawarte w tym psalmie liturgicznym, przywołane w kontekście historycznym, splata się z elementami starego mitu o stworzeniu: „Ujrzało morze i uciekło...” (w. 3). Biblijny autor posłużył się mitycznym wyobrażeniem walki Boga z chaos-em, aby w ten sposób ukazać wyjście z Egiptu jako nowe stworzenie. Elementy mitologiczne pojawiają się często w historycznych dziełach Izraela, podobnie jak u proroków. Ich celem nie jest fabularyzacja wydarzeń zbawczych, lecz przeciwnie: wyznanie wiary, wyrażone w ówczesnym stylu, w nawiązaniu do mitycznych początków.

Dzisiejsze rozumienie historii jest „eschatologiczne”. Sensu wydarzeń minionych szukamy w przyszłości. Takie spojrzenie na dzieje ludzkie zapoczątkowali prorocy Izraela. Bolesne wydarzenia historii, zwłaszcza niewola babilońska i kolejne tragedie narodowe, skierowały spojrzenie Izraela ku wydarzeniom przyszłym. Zamiast dawnego przymierza, które Jahwe zawarł z ojcami, aby ich „wyprowadzić z ziemi egipskiej” (Jr 31, 32), prorocy głoszą nowe

<sup>18</sup> N. L o h f i n k, *Wolność i powtórzenie. Starotestamentowe rozumienie historii*, w: tenże, *Pieśń chwaty. Chrześcijanin a Stary Testament*, Warszawa 1982, s. 130.

<sup>19</sup> Tamże, s. 131.



i większe przymierze w przyszłości, „po tych dniach” (w. 33). W drugiej części Księgi Izajasza, spisanej pod koniec wygnania babilońskiego, anonimowy prorok mówi w imieniu Jahwe: „Pierwsze wypadki oto już nadeszły, nowe zaś Ja zapowiadam, zanim się rozwiną, [już] wam je ogłaszam” (Iz 42, 9). Prorocy nie chcą więc dłużej sięgać do przeszłości, która jest dobrze znana. Kierują za to uwagę słuchaczy na wydarzenia przyszłe. Takie nastawienie do historii przetrwało w mentalności zachodniej do dziś. I chociaż współczesny człowiek rzadko odwołuje się w swych prognozach do Boga, ciągle jest zależny od biblijnego rozumienia dziejów.

Schemat linearny jednak, często podkreślany w interpretacji tekstów biblijnych, jest zbyt wielkim uproszczeniem, gdyż biblijny Izrael nigdy nie zatracił cyklicznej koncepcji czasu. Lohfink trafnie określił komplementarność obu tych ujęć historii w tytule cytowanego przed chwilą eseju *Wolność i powtórzenie*. Obydwa ujęcia dają się pogodzić ze sobą dzięki podstawowej strukturze przymierza, przenikającej całą literaturę biblijną. Jahwe zawarł z Izraelem przymierze na Synaju, a więc u samych początków jego historii. Izrael gromadził się regularnie, w cyklu świąt liturgicznych, aby wspominać wydarzenia minione. „Bóg nasz, Jahwe, zawarł z nami przymierze na Horebie. Nie zawarł Jahwe tego przymierza z ojcami naszymi, lecz z nami, którzy tu dzisiaj wszyscy żyjemy” (Pwt 5, 2-3)<sup>20</sup>.

Od tego czasu Izrael mógł wyjaśniać każdy okres swych dziejów w świetle prehistorii, jaką było dla niego wyjście z Egiptu i zdobycie kraju. „Przed wszystkim posiada on kategorie, przy pomocy których może zrozumieć przeszłość poprzedzającą nawet prehistorię. Nawet w przypadku Abrahama może już mówić o p r z y m i e r z u między Bogiem i Abrahamem [...]. Również wszelka teraźniejszość może być rozumiana w perspektywie wydarzeń z okresu powstawania Izraela, a gdy później prorocy dokonują wielkiego przewrotu, kierując wzrok na przyszłość, wtedy wielkie zbawcze działanie Boga w przyszłości może być jedynie określone jako n o w e p r z y m i e r z e, nowe wejście do Ziemi Obiecanej, nowy Dawid. Przeszłość i przyszłość odpowiadają sobie nawzajem. Rozumienie historii jest typologiczne. W Izraelu historia po raz pierwszy została potraktowana poważnie, ale w taki sposób, że obok w o l n o ś c i nigdy nie zapomniano o zasadzie p o w t ó r z e n i a”<sup>21</sup>.

Mówiliśmy dotąd o Biblii w znaczeniu Starego Testamentu. Na koniec musimy jednak zapytać, czy Ewangelia wnosi coś nowego w wizję dziejów, którą rozwinął starożytny Izrael. Używając dwumianu zaproponowanego przez N. Lohfinka można postawić pytanie, czy starotestamentalna zasada połączenia w o l n o ś c i z p o w t ó r z e n i e m zachowała swą wartość po przyjściu Chrystusa.

<sup>20</sup> Por. G. v o n R a d, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 448.

<sup>21</sup> L o h f i n k, dz. cyt., s. 134.



Otóż „pełnia czasu” (Ga 4, 4) oznacza wypełnienie oczekiwań prorockich. Wraz z przyjściem Chrystusa rozpoczął się czas zbawienia (por. 2 Kor 6, 3) i zaczęły się dni ostateczne (por. Hbr 1, 2). Chrześcijanie zatem kierują spojrzenie ku przeszłości, uobecniając w liturgii to, co dokonało się w o w y m c z a s i e, w misterium paschalnym. Mogłoby się wydawać, że nie jest już potrzebny ów zwrot ku przyszłości, do którego wzywali prorocy.

Orędzie Nowego Testamentu zapowiada jednak ponowne przyjście Chrystusa; Jego paruzja jest ciągle przed nami. Pozostajemy więc nadal zwróceni ku przyszłości, chociaż spełniły się oczekiwania proroków. Wynika stąd, że napięcie między czasem przeszłym a oczekiwanym kształtuje również chrześcijańską wizję dziejów. Nie można interpretować Nowego Testamentu w sposób, który przeciwstawiałby go zasadzie powtórzeń.

Wiara jedynie w linearny postęp, znamionująca cywilizację zachodnią, nie może być nazwana chrześcijańską. Jeśli nawet wizja taka wydaje się opierać na objawieniu biblijnym Starego Testamentu, to niszczy ona syntezę na rzecz jednego tylko elementu tej wizji: wolności bez powtarzania. Synteza wolności i powtórzeń w rozumieniu dziejów ludzkich możliwa jest tylko przy uwzględnieniu kategorii przymierza z Bogiem<sup>22</sup>. Tylko odwieczny Bóg, Bóg ponad czasem, nadaje ponadczasową wartość historii i sens ludzkiej egzystencji. Nie byłoby to możliwe bez tajemnicy Wcielenia, gdy „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14). W Chrystusie, Bogu wcielonym, ludzki czas został zanurzony w Boskiej wieczności. Bez Niego człowiek gubi się w jednokierunkowym strumieniu czasu, a miejsce przymierza z Bogiem zajmuje świecki mit „postępu” albo rozpaczliwa pustka egzystencji<sup>23</sup>.

Dzisiejsze dążenia do zjednoczenia Europy i do globalizacji muszą więc uwzględnić chrześcijańską wizję dziejów. Ewangelia bowiem z całą powagą traktuje historię ludzką, nie przekreślając myśli o przyszłości. Każe szanować świat dawnych kultur, tradycji i stara się je ocalić w imię Jezusa Chrystusa, który jest „ten sam na wieki” (Hbr 13, 8).

<sup>22</sup> Por. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Sens dziejów według Biblii*, „Znak” 1975, nr 27, s. 1468n. Por. też: L. S t a c h o w i a k, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17(1964), s. 291-303.

<sup>23</sup> Teologiczną odpowiedź na współczesne pytania o sens dziejów przedstawia w licznych pracach Cz. Bartnik; zwięzłe omówienie problemu odnaleźć można w pracy K. Góździa *Teologia a historia*, w: *Wszystko czynię dla Ewangelii*, red. G. Witaszek i in., Lublin 2000, s. 107-120.