

świata. Ta współpraca zaczęła się od pierwszego dnia pontyfikatu Pawła VI i trwać będzie niewątpliwie do jego końca.

Prośmy nieustannie Wszechmocnego Boga, by łaskami swoimi wspierał i ubogacał dzieła swego Namiestnika na ziemi. Dlatego modlimy się codziennie za niego: *Dominus conservet eum et vivicet eum et beatum faciat eum in terra et non tradat eum in animam inimicorum eius.*

Kraków—Częstochowa

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Kazimierz Borowicz, Paryż

RESURRECTIO PRIMA — RESURRECTIO SECUNDA

(Ezechiel 37, 1—14; Izajasz 26, 13—21)

Odkupienie mesjańskie, które jest dopełnieniem i ukoronowaniem. Egzodu egipskiego, w jego sensie duchowym i religijnym, dokonuje się w dwóch fazach, stosownie do podwójnej niewoli, jaką sprowadził na świat wąż starodawny, niewoli grzechu i niewoli śmierci. Grzech i śmierć łączą się z sobą nierozdzielnie. Według Rdz 2—3 grzech jest presupozycją śmierci, a śmierć jest następstwem i skutkiem grzechu. Pierwsza faza Odkupienia zatem polega na wyzwoleniu z niewoli grzechu i na wyprowadzeniu na wolność dzieci Bożych (wolność łaski), druga faza zaś polega na wyzwoleniu z niewoli śmierci i na wyprowadzeniu na wolność żywota wiecznego (w chwalebnym zmartwychwstaniu). Ta dystynkcja podwójnej fazy Odkupienia mesjańskiego jest ideą biblijną i ukrywa się już w pismach Proroków.

Zespolenie obu faz Odkupienia mesjańskiego znajduje swą konkretyzację i swój wyraz później, w Ewangelii i w Apokalipsie św. Jana, w pojęciu podwójnego zmartwychwstania, duchowego i fizycznego — inaczej zmartwychwstania pierwszego i drugiego. Idea podwójnego zmartwychwstania występuje wyraźnie w mowie Chrystusa w Jan 5, 24—29. W duchowym zmartwychwstaniu nie wszyscy mają udział. W zmartwychwstaniu fizycznym, w mowie Chrystusa, uczestniczą wszyscy, dobrzy i źli (zmartwychwstanie powszechne). W Apokalipsie św. Jana występuje ta sama idea podwójnego zmartwychwstania oraz równocześnie nazwa „pierwsze zmartwychwstanie”, która wskazuje na odpowiednik „drugie zmartwychwstanie”, jakkolwiek tylko domyślny (Apok 20, 4—6).

Idea podwójnego zmartwychwstania nie jest jednak ideą wyłącznie nowotestamentową. Ta idea tkwi swymi korzeniami już w Starym Testamencie, mianowicie w Ez 37, 1—14 i w Iz 26, 13—21. Idea podwójnej fazy Odkupienia ukrywa się w Dan 12, 1—3, jakkolwiek nie we formie podwójnego zmartwychwstania. Jest tam mowa o ocaleniu, wśród wiel-

kiego ucisku i prześladowań, wszystkich, których imiona zapisane są w księdze żywota, a następnie w związku z tym, o fizycznym zmartwychwstaniu umarłych, dobrych i złych.

I. EZECHIEL 37, 1—14

W obecnej egzegezie chrześcijańskiej przyjmuje się ogólnie, że w Ez 37, 1—14 Prorok nie wypowiada bynajmniej prawdy o przyszłym zmartwychwstaniu ciał, lecz stwarza jedynie abstrakcyjny obraz zmartwychwstania, jako symbol restauracji narodowej Izraela po powrocie z niewoli babilońskiej. Tak twierdzą np. G. A. Cooke, L. Denefeld, F. Spadafora, E. Power, J. Steinmann¹. Ojcowie Kościoła i starsi egzegeci jednak widzieli w Ez 37, 1—14 zawartą prawdę o przyszłym zmartwychwstaniu umarłych przy końcu świata². Bardzo sugestywne jest to, co w związku z tym tekstem mówi P. Auvray, a mianowicie że w Ez 37, 11—14 zapowiada Pan Bóg „restaurację mesjańską” Izraela po cierpieniach wygnania oraz że przez użyte symbole orientuje już umysły ku idei indywidualnego zmartwychwstania ciał³. G. R. Beasley-Murray mówi, że obraz ożywienia umarłych w dolinie jest zapowiedzią odnowienie życia politycznego Izraela, a nie literalnego zmartwychwstania umarłych. Lecz dodaje on, iż stosowną jest rzeczą zapytać, czy tekst ten nie jest raczej aplikacją idei zmartwychwstania, z którą Ezechiel był już obznajmiony oraz że prawdopodobieństwo wskazuje na to, że w tekście tym zachodzi obrazowe użycie idei już ogólnie przyjętej w jego kołach⁴. Egzegeza żydowska widzi w Ez 37, 1—14, prócz obrazu restauracji narodowej i religijnej, równocześnie wypowiedzianą bezwzględnie prawdę o przyszłym zmartwychwstaniu umarłych w sensie dosłownym. W sensie symbolicznym wizja suchych kości jest obrazem powrotu wygnańców Izraela z niewoli, w sensie dosłownym zaś jest ona wskaźnikiem na przyszłe zmartwychwstanie umarłych w czasie odkupienia, które nastąpi w tym celu, żeby także i umarli synowie Izraela, zmarli na wygnaniu mogli mieć udział w odkupieniu (mesjańskim)⁵. Jak tłumaczy R. Józef Kara, suche kości w dolinie, bez żył, bez ciała, bez skóry, które Bóg ożywił i postawił na nogach, są znakiem całego domu Izraela, który Bóg ożywi w zmartwychwstaniu umarłych, z wykluczeniem narodów bałwochwalczych

¹ G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel* (I.C.C.), Edinburgh, 1936. L. Denefeld, *Ezechiel (La Sainte Bible)*, Paris, 1947. E. Power, *Ezechiel* (B. Orchard, A. Cath. Commentary on Holy Scripture), London, 1953. F. Spadafora, *Ezechiele (La Sacra Bibbia)*, Torino-Roma, 1951. J. Steinmann, *Le Prophète Ezéchiel* (Lectio Divina), Paris, 1953.

² Ire. Tertulian, *De resur. carnis*, 30. Św. Justyn, *Apol.*, II, 87. Św. Ireneusz, *Adv. haer.*, V, 1. — W IV Mach. 18, 17—19, jak wynika z kontekstu myślowego, jest tam mowa o fizycznym zmartwychwstaniu umarłych (Ez 37, 3).

³ P. Auvray, *Ezéchiel (La Bible de Jérusalem)*.

⁴ G. R. Beasley-Murray, *Ezekiel* (F. Davidson, The New Bible Commentary), London, 1954.

(*'akkúm*)⁶. Według M'sudat Dáwid suche kości w dolinie oznaczają wszystkich synów Izraela, zmarłych na wygnaniu. W czasie odkupienia Pan Bóg otworzy ich groby i wyprowadzi ich z nich żywymi. Dla nich zmartwychwstanie w dolinie jest znakiem przyszłego zmartwychwstania umarłych i zapewnieniem, że i oni oglądać będą światło odkupienia⁷. Wśród dzisiejszych uczonych izraelickich, A. S. Hartom mówi, w swym komentarzu do Ezechiela, że jakkolwiek zmartwychwstanie umarłych, opisane w Ez 37, 1—14, jest symbolem restauracji narodu, to jednak tekst ten jest równocześnie podstawą wiary Izraela w zmartwychwstanie umarłych w sensie dosłownym⁸.

W Ez 37, 1—14, prócz powrotu „resztki” mesjańskiej z Babilonu, w rzeczywistości wypowiedziana jest idea rzeczywistego zmartwychwstania, i to zmartwychwstania podwójnego, duchowego i fizycznego, w ten sposób, że idea jednego i idea drugiego łączą się i splatają nierozdzielnie z sobą w oderwaniu od czasu i przestrzeni. Zmartwychwstanie duchowe, czyli powrót do życia łaski, i zmartwychwstanie fizyczne przy końcu świata są to dwa podstawowe dobra mesjańskie, ku którym zmierza cała historia Izraela, jako społeczności religijnej i wybranej, od chwili Egzodu egipskiego. Te dwa dobra mesjańskie stoją w antytezie do podwójnego zła, którymi są grzech i śmierć, nierozdzielnie z sobą związane. Odkupienie mesjańskie zatem jest powrotem do raju szczęśliwości i do uczestnictwa w utraconych, a przywróconych na nowo, dobrach rajskich, którymi są stan łaski i życie wieczne ciała, również z sobą związane nierozdzielnie. Te dwa dobra mesjańskie ma na oku Prorok Ezechiel w swej wielkiej wizji suchych kości.

Na historię Izraela, tutaj, jak i gdzie indziej, musimy patrzeć jako na historię religijną, historię społeczności teokratycznej, zmierzającej od chwili Egzodu egipskiego, po linii genealogicznej mesjańskiej, ku Odkupieniu mesjańskiemu. Ten aspekt gra główną i podstawową rolę w wizjach i mowach Proroków.

Żeby uchwycić należycie myśl, ukrytą w Ez 37, 1—14, należy ten tekst rozpatrywać w jego perspektywie mesjańskiej, razem z Ez 37, 15—23 (obraz zjednoczenia Izraela). Te dwie sekcje należą ściśle do siebie. Zjednoczenie Izraela jest następstwem jego powrotu z niewoli, tj. powrotu jądra mesjańskiego, do ziemi Izraela, a powrót z niewoli jest konieczną presupozycją zjednoczenia (mesjańskiego) Izraela pod wodzą Sługi Bożego Dawida (ww. 24 i 25). Idea powrotu do ziemi Izraela, wyrażona w Ez 37, 12—14, powtarza się w następnej sekcji we ww. 21-25 i splata obie sekcje logicznie z sobą. Obie sekcje sytuowane są na tej samej płą-

⁵ R'daq, ad Ez. 37, 1. 11.

⁶ R. Józef K a r a, ad Ez. 37, 11. Vide: Miqrâôt g'dôlôt, Lublin, 1911.

⁷ M'sudat Dávid, ad Ez. 37, 11. 12.

⁸ A. Sh. Hartom, *Séfer Y'hezgêl*, Tel-Aviv, 1954, ad Ez. 37, wstęp do rozdziału.

szczyźnie i w tej samej perspektywie mesjańskiej. Wizja zmartwychwstania w Ez 37, 1—14 ma sens mesjański.

W wizji zmartwychwstania i w sekcji, mówiącej o zjednoczeniu Izraela pod zwierzchnictwem nowego Dawida, nie chodzi wcale o odrodzenie i zjednoczenie narodowe i polityczne Izraela w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tutaj chodzi o rzecz zupełnie inną, o rzecz nieskończenie ważniejszą, aniżeli wielkość i potęga jakiegoś narodu, które szybko przemijają — tutaj chodzi o rzecz o znaczeniu uniwersalnym i wiekiustym, o odrodzenie i zjednoczenie mesjańskie Izraela Bożego. Pomiędzy wielką wizją w Ez 37, 1—14 a historycznym, bardzo szczupłym, powrotem z Babilonu, gdzie wielka część wygnańców wolała pozostać, i restauracją narodowo-polityczno-historyczną, jaką znamy, istnieje olbrzymia dysproporcja. Restauracja i unifikacja narodowo-polityczna, pod rządami króla z dynastii Dawida, w rzeczywistości, nigdy nie miały miejsca. Przeciwnie, po wojnach Machabejskich, po ustaniu jarzma narodów, instaluje się w Jerozolimie nowa dynastia, niedawidowa, dynastia królewsko-kapłańska, która nie posiada elekcji Boskiej (I Mach. 14, 41). Wielkiej wizji zmartwychwstania w Ez 37, 1—14 zatem musi odpowiadać rzeczywistość zupełnie inna, aniżeli historia Izraela po powrocie z Babilonu, rzeczywistość o zasięgu uniwersalnym i znaczeniu wiecznotrwałym — rzeczywistość mesjańska. W Ez 37, 1—14 chodzi nie tylko o obraz i symbol, ale i o rzeczywisty grób, miejsce duchowego wygnania, z którego wyjdą wszyscy w dniu ostatecznym.

Powrót Izraela z Babilonu nie był absolutnie całkowity. Po edykcji Cyrusa tylko dość ograniczona część deportowanych wróciła do Palestyny. Wielka część wolała pozostać w Babilonii, na wygnaniu gdzie się dobrze zainstalowała i gdzie się miała dobrze. Jak mówi Józef Flawiusz (Ant. XI, 1, 3), wielu deportowanych pozostało w Babilonii, nie chcąc pozostać swoich majątności. Wrócili do ziemi Izraela ci, których, według Ezdr 1, 5, Bóg natchnął i którzy poszli za natchnieniem Bożym, „żeby wrócić i odbudować dom Pański w Jeruzalem”⁹. Należy powiedzieć, że wrócili, pobudzeni Duchem Bożym, ci wszyscy, którzy stanowili resztkę mesjańską, oraz wszyscy, którzy grupowali się dokoła niego. I tak było rzeczywiście. Wśród repatriantów w Palestynie, jak wiemy, znaleźli się właśnie przede wszystkim przedstawiciele i kontynuatorzy linii wybranych Zorobabel z linii królewskiej i Jozue z linii arcykapłańskiej, budowniczy drugiej Świątyni (Ezdr 1, 5; III Ezdr 5, 5). Prorok Ezechiel, w swoich prorocत्वach, wspominał o roli, którą te linie miały odegrać w epoce mesjańskiej. Mówił on o miłościwym panowaniu nowego Dawida w przyszłej teokracji mesjańskiej (Ez 37, 24—25), oraz o przodującej i wyłącznej roli, w przyszłej Świątyni mesjańskiej, kapłaństwa z linii Sadoka, z której pochodził arcykapłan Jozue (Ez 40, 46 nn). Innymi słowami, wróciła do Palestyny tzw. „Reszta”, ci wszyscy, którzy żywili nadzieje mesjańskie i którzy przekazywali je z pokolenia w pokolenie. W ten sposób, dzięki

⁹ A. Médebiele, *Esdras-Néhémie*, Paris 1949, ad Ezdr. 1, 5.

tej reszcie, spełnienie proroctw Ezechiela i obietnic Bożych w przyszłości było zagwarantowane. Z tej „Reszty” bowiem, wybranej i predestynowanej, miało wyjść kiedyś, na ziemi Izraela, Odkupienie mesjańskie. I Pan Bóg od wieków przewidział, że tylko drobna część Izraela, tzw. „Reszta”, miała stać się dziedziczką dóbr mesjańskich, obiecanych Patriarchom (Mich 7, 18—20; Doc. Dam. I, 4—5. 8—9)¹⁰.

Znaczenie i rola tzw. „Reszty” w odkupieńczych planach Bożych przedstawia nam w sposób rzeczowy i słuszny M. G. Cordero¹¹. U Proroków mówi on, „Reszta” jest to zarodek wybrany, który zostaje ocalony we wszystkich katastrofach narodowych, dlatego, że przeznaczony on jest dla zrealizowania opatrnościowych celów narodu wybranego. On jest deską ratunku w epokach krytycznych, ponieważ służy on podtrzymaniu świadomości mesjańskiej w narodzie żydowskim. W tej „Reszcie”, ocalonej z katastrofy, ukazuje się z daleka, w naukach Proroków, drugi plan, czyli tło mesjańskie, które jest jakoby kością pacierzową historii Izraela. Dodać należy do tego, co mówi M. G. Cordero, iż ta „Reszta”, niezniszczalna we wszystkich burzach i katastrofach, zawdzięcza swą niezniszczalność obecności w niej, w każdej epoce, przedstawiciele linii wybranych, królewskiej i kapłańskiej. I ta obecność w niej obu linii wybranych jest właśnie podstawą i racją tła mesjańskiego, które ukazuje się oku Proroków, prorokujących na przyszłość mesjańską.

Wizja zmartwychwstania w Ez 37, 1—14 jest, jak mówi słusznie P. Auvray, obrazem „restauracji mesjańskiej” Izraela. Oko Proroka, we wizji, wybiega daleko poza granice współczesności i najbliższej przyszłości i sięga w daleką przeszłość mesjańską. Prorok, patrząc z punktu widzenia odkupieńczych planów Bożych, ma na oku społeczność Izraela, nie rasową ani nacjonalno-polityczną, lecz religijną i teokratyczną, z tą częścią mesjańską wybraną i predestynowaną, z której miał wyjść Dawid-Mesjasz i dokoła którego miała kiedyś narastać i formować się z biegiem czasów, społeczność nowego Izraela, Izraela Bożego, czyli Kościoła (Gal 6, 16; Rz 9, 6—7). I oko Proroka, patrząc na tę część mesjańską, wybraną i predestynowaną i jakoby posuwając się po ukrytej w niej linii mesjańskiej, królewskiej i kapłańskiej, wybiega poza ramy historycznego powrotu tejże resztki mesjańskiej do ziemi Izraela (ww. 12 i 14) i sięga w błogosławioną przyszłość mesjańską, w której dokona się, za sprawą Ducha Bożego, Ducha Króla-Mejasza, najpierw, zmartwychwstanie dusz i, następnie, zmartwychwstanie ciał. Ożywienie martwych kości w Ez 37, 1—14 jest więc proroczym obrazem oraz równocześnie zapowiedzią, niezawodną i nieomylną, powrotu resztki mesjańskiej z Babilonu do ziemi

¹⁰ Cfr. Dr S. Goldman, *ad Mich.* 7, 18. 20 (Dr A. Cohen, *The Twelve Prophets*, Bournemouth, 1948) (Soncino Books of the Bible). — Rzecz zrozumiała sama przez się, że pojęcie „cały dom Izraela” w Ez 37, 11 nie może obejmować tej wielkiej części deportowanych, którzy mimo edyktu Cyrusa pozostali w Babilonii.

¹¹ M. G. Cordero, *La reprobación de Israel en los Profetas*, Est. Bibl., 1951, pp. 184 i 187.

Izraela, jako koniecznej presupozycji spełnienia się, na ziemi Izraela, odkupieńczych planów Bożych, oraz ukrytej w nim, implicite i potencjalnie, restauracji mesjańskiej Izraela, duchowej i religijnej, czyli formacji nowej społeczności Izraela Bożego, razem z dwoma zasadniczymi dobrami mesjańskimi, którymi są powstanie dusz z grzechu do stanu Łaski (zmartwychwstanie pierwsze) i, jako konieczne dopełnienie, chwalebne zmartwychwstanie ciał dla żywota wiecznego (zmartwychwstanie drugie). Restauracja narodowo-polityczna leży poza obrębem odkupieńczych planów Bożych (Dz 1, 6—11).

Principium nowego życia, które Bóg wlewa w umarłych synów Izraela, jest to autentyczny Duch Boży, jak to jest widoczne w Ez 37, 14. Jak tłumaczy Dr S. Fisch, Duch Boży (*the spirit of God*) w Ez 37, 14 jest wyjaśnieniem tchnienia, które miało wstąpić w martwe kości, żeby je ożywić (ww. 5, 6, 8, 9, 10)¹². Św. Tomasz, w komentarzu do Rzym 8, 11, cytuje Ez 37, 5 i tłumaczy tchnienie, mające ożywić martwe kości, przez Ducha Św. (*Spiritus Sanctus*)¹³. A. B. Davidson, cytowany przez Dr S. Fisch, mówi, że tchnienie wionące z czterech stron świata, w Ez 37, 9, jest symbolem uniwersalnego życiodajnego Ducha Bożego¹⁴. Według księgi *Zohar* (III, 130 b i III, 227 b) tchnienie Boże, wionące z czterech stron świata na umarłych Izraela, w Ez 37, 9, jest to Duch Mesjasza, ten sam Duch Boży siedmioraki, o którym mówi Prorok Izajasz w Iz 11, 2¹⁵.

Ożywienie przez Ducha Bożego i zgromadzenie synów Izraela na ziemi ojczystej w Ez 37, 14 znajduje pewne wyjaśnienie w Ez 36, 24—28, gdzie Prorok mówi również o zgromadzeniu synów Izraela na ziemi ojczystej, oraz o czyszczeniu i odnowieniu ich serc przez Ducha Bożego, bez stosowania symbolu wyprowadzenia z grobu. Duch Boży, wspomniany w Ez 36, 27, jest widoczny i jest identyczny z Duchem Bożym w Ez 37, 14. Targum do Ez 36, 27 tłumaczy wyrażenie „Ducha mego” w tym wersecie przez „Ducha św. mojego” (*Rûah qudšî*). Słowa Targumu powtarza R'd a q. Dr S. Fisch objaśnia to samo wyrażenie przez „Ducha świętego Bożego”.

Nowe życie zatem, które miało wstąpić w martwe kości synów Izraela, nie jest to życie narodowe i polityczne, lecz życie z Ducha Bożego,

¹² Dr S. Fisch, *Ezekiel*, London-Bournemouth, 1950 (The Soncino Books of the Bible).

¹³ *Divi Thomae Aquinatis, In D. Pauli Apostoli epistolas commentaria*, t. I, Parisiis, 1870, p. 122.

¹⁴ A. B. Davidson, *Ezekiel*, Cambridge, 1862. Dr S. Fisch, *ad Ez.* 37, 9.

¹⁵ Według *Zohar* III, 130b (Idra rabba) w Ez 37, 9 są ukryte cztery Duchy Mesjasza (wionące z czterech stron świata). Lecz na podstawie ekwiwalencji świętych liczb 4 i 7 one rozciągają się do siedmiu i identyfikują się z siedmiu Duchami Mesjasza w Iz 11, 2. Te cztery Duchy Mesjasza układają się w schemat: 3 i 1. Lecz pierwsza triada w tym schemacie ukrywa w sobie i pociąga za sobą jeszcze drugą triadę, przez co powstaje schemat siódemkowy: 3 i 3 i 1 (jak w Rodz 1). W Iz 11, 2 schemat jest odwrócony: 1 i 3 i 3: „Rûah YHWH” na czele i potrójne „Rûah” z podwójnym atrybutem (*hokmâh û-binâh* etc.).

życie duchowe i nadprzyrodzone. Mocarstwa narodowo-polityczne, większe i potężniejsze od Izraela, powstawały i powstają bez specjalnego współdziałania Ducha Bożego, o którym mówi Prorok Ezechiel. Prorok ma na oku ożywienie duchowego Izraela przez Ducha Bożego w przyszłości mesjańskiej.

Ożywienie martwych kości w Ez 37, 1—14 przez Ducha Bożego, przychodzącego z czterech stron świata, oznacza — jak to wynika z perspektywy mesjańskiej, w której znajduje się wizja zmartwychwstania razem z sekcją następną — ożywienie i odrodzenie duchowe Izraela Bożego, czyli wyprowadzenie ze stanu grzechu do stanu łaski, za pośrednictwem Ducha św. za dni Mesjasza. Duch Boży w Ez 37, 9, jak to słusznie tłumaczy egzegeza zoharycka, to Duch Króla-Mejasza. Duch Boży siedmioraki, o którym mówi Iz 11, 2. Ta interpretacja ma swoją wewnętrzną rację i uzasadnienie w perspektywie mesjańskiej wizji. Tenże Duch Boży siedmioraki, Duch św., będący stygmatem mesjańskiej Dawida-Mejasza, którego Dawid-Mesjasz miał sprowadzić na Izraela, jest źródłem i dawcą łaski, będącej życiem nadprzyrodzonym w nas. On jest sprawcą ożywienia i odrodzenia duchowego Izraela Bożego.

Według brzmienia tekstu Ez 37, 1—14 ożywienie martwych kości w dolinie jest niewątpliwie obrazem i symbolem. Jest ono mianowicie obrazem powrotu Izraela, tzn. jego resztki mesjańskiej, z Babilonu do ziemi Izraela i przywrócenia tejże resztki mesjańskiej, w jej przyszłym historycznym przedłużeniu i rozszerzeniu, do życia z Ducha Bożego, czyli do życia łaski, w erze mesjańskiej. Tutaj, w pojęciu Izraela, należy abstrahować od aspektu narodowo-politycznego, a uwzględniać jedynie aspekt religijny. W obrazie ożywiania martwych kości mamy, jak widać, najściślejsze powiązanie i spłot dwóch idei, wskrzeszenia i ożywienia fizycznego oraz wskrzeszenia i ożywienia duchowego.

Między jednym i drugim ożywieniem łącznikiem jest jeden i ten sam Duch Boży. On jest sprawcą jednego i drugiego ożywienia. Równocześnie wskrzeszenie i ożywienie fizyczne jest tutaj obrazem wskrzeszenia i ożywienia duchowego. I wskrzeszenie i ożywienie fizyczne, będąc obrazem i symbolem, nie traci przez to samo bynajmniej swego sensu dosłownego i realnego. Podobne powiązanie i spłot obu idei, zmartwychwstania fizycznego i zmartwychwstania duchowego, znajdujemy później w ideologii Nowego Testamentu. Tam bowiem również pojęcia śmierci i zmartwychwstania bywają użyte w sensie dosłownym oraz w sensie metaforycznym i obrazowym, nie tylko oddzielnie, ale i łącznie. W Nowym Testamencie śmierć oznacza stan grzechu, a zmartwychwstanie oznacza przejście ze stanu grzechu do stanu łaski. I tutaj również zmartwychwstanie, użyte w sensie metaforycznym i obrazowym, może zachować równocześnie swój sens dosłowny i realny. Tak np. w Jan 5, 25—29 idea zmartwychwstania duchowego (metaforycznego) i idea zmartwychwstania fizycznego znajdują się obok siebie na jednej płaszczyźnie. W Ef 2, 5—6 zmartwychwstanie duchowe wiernych, którzy tworzą jedno Ciało z Chrystusem, zlewa się

w jedno z rzeczywistym, chwalebny, zmartwychwstaniem Chrystusa. Podobna idea ukrywa się w Kol. 3, 1—4. Zmartwychwstanie duchowe wiernych znajduje później jeszcze swoje dopełnienie w chwalebny zmartwychwstaniu ciała. W Ez. 37, 1—14 zachodzi penetracja idei zmartwychwstania fizycznego i zmartwychwstania duchowego. Bezpośrednio i na pierwszym miejscu Prorok ukazuje nam ideę zmartwychwstania fizycznego, jako obraz, a dopiero w niej i przez nią ideę powrotu do nowego życia, z Ducha Bożego, na ziemi Izraela (w. 14). Podobną penetrację obu idei, zmartwychwstania fizycznego i zmartwychwstania duchowego, konstatujemy w Apok 20, 4—5 w obrazie zmartwychwstania Męczenników i Wyznawców. Ci, którzy ponieśli śmierć męczeńską dla Chrystusa, umarli fizycznie, wracają do życia. To nasuwa, z natury rzeczy, ich fizyczne zmartwychwstanie. Lecz ich życie, po powstaniu ze śmierci, i panowanie z Chrystusem w okresie tysiąca lat nie jest to ich życie w ciele zmartwychwstałym, lecz ich życie duchowe jeszcze w ciele śmiertelnym w pierwszej, doczesnej, fazie Odkupienia. Ono poprzedza ich śmierć męczeńską. Jest to ich „pierwsze zmartwychwstanie”. I tutaj św. Jan ukazuje nam najpierw bezpośrednią ideę zmartwychwstania fizycznego, a w niej i przez nią ideę zmartwychwstania duchowego. Można powiedzieć inaczej, najpierw ukazuje nam ideę zmartwychwstania drugiego, a w niej i przez nią ideę pierwszego zmartwychwstania. I tutaj idea zmartwychwstania fizycznego, będąc obrazem, nie zatracą przez to samo bynajmniej swego sensu realnego.

W ideologii Nowego Testamentu chwalebne zmartwychwstanie ciała jest naturalnym i koniecznym dopełnieniem i uwieńczeniem zmartwychwstania duchowego, czyli życia łaski (Jan 6, 40. 54; Rzym 8, 11). I rzeczywiście, obiektywnie i realnie, pomiędzy zmartwychwstaniem duchowym i przyszłym zmartwychwstaniem chwalebny ciała istnieje związek nierozzerwalny i konieczny. Odkupienie, ograniczające się do samego wyzwolenia dusz z niewoli grzechu, bez przyszłego wyzwolenia ciała z niewoli śmierci i grobu, byłoby niekompletne i niedoskonałe. Człowiek bowiem pozostawałby na wieki jedną połową swej istoty w niewoli złego węża, sprawcy grzechu i śmierci. Stąd ten spłot nierozłączny i nierozwikłany, oraz korelacja idei zmartwychwstania duchowego i zmartwychwstania fizycznego — jako antytezy do stanu grzechu i śmierci, znajdujących się z sobą w związku przyczynowym — tak w wizji Ezechiela jak i w ideologii Nowego Testamentu. Jak na grzechu zasadza się stan śmierci, tak na zmartwychwstaniu duchowym zasadza się zmartwychwstanie fizyczne. Jak w wizji Ezechiela, tak również i w ideologii Nowego Testamentu łącznikiem między jednym i drugim zmartwychwstaniem jest jeden i ten sam Duch św. On działa tak w zmartwychwstaniu i życiu duchowym, jak i w przyszłym zmartwychwstaniu chwalebny ciała (Rzym 8, 11).

Wewnętrzny i nierozłączny związek obu idei, zmartwychwstania duchowego i zmartwychwstania fizycznego, był racją zastosowania przez Proroka Ezechiela — pod działaniem inspiracji Boskiej — idei zmar-

twychwstania ciał jako obrazu ożywienia duchowego Izraela Bożego w erze mesjańskiej. Obraz zmartwychwstania umarłych w wizji Ezechiela (Ez. 37, 1—14), będąc obrazem, obiektywnie i realnie wskazuje równocześnie na przyszłe zmartwychwstanie ciał przy końcu świata, jako konieczne dopełnienie i uwieńczenie zmartwychwstania dusz.

Tak więc w wielkim obrazie ożywienia martwych kości w Ez 37, 1—14, w jego perspektywie mesjańskiej, znajdują się na tym samym tle, w perspektywie czasu, najpierw, jako konieczna presupozycja, powrót resztki mesjańskiej z Babilonu do ziemi Izraela, gdzie w planach Bożych miało dokonać się Odkupienie, a następnie, w powrocie tej resztki implicite zawarte, Odkupienie mesjańskie, obejmujące najpierw odrodzenie duchowe i życie z Ducha Bożego (życie łaski) Izraela Bożego na ziemi Izraela, a następnie, jako konieczne dopełnienie, chwalebne zmartwychwstanie ciał przy końcu świata, pod działaniem tego samego Ducha Bożego. To jest rzeczywista chronologiczna kolejność wydarzeń w ich historycznej realizacji, jakkolwiek ta perspektywa chronologiczna w wizji samej nie istnieje. Czynniki czasu w wizji prorockiej nie wchodzi w rachubę. Wydarzenia bliższe i dalsze, oddzielone od siebie dużą przestrzenią czasu, znajdują się na tym samym planie.

W swej wizji Prorok Ezechiel ma na oku, jak to jest widoczne, zmartwychwstanie ciał chwalebne. Zmartwychwstanie grzeszników leży poza linią jego myśli. Tak samo ma się sprawa np. w Rzym 8, 6—11. Tylko bowiem samo zmartwychwstanie ciał chwalebne znajduje się w relacji z odrodzeniem duchowym (powrotem do łaski uświęcającej). Zmartwychwstanie grzeszników wybiega poza linię relacji. Z tego jednak nie wynika, że idea zmartwychwstania powszechnego, nie tylko dobrych, ale i złych, nie była znana Prorokowi.

II. IZAJASZ 26, 13—21.

W Iz 26, 19 wypowiedziana jest idea przebudzenia się i powrotu do życia umarłych. Wiersz ten razem z sekcją, w której się znajduje, należy do tzw. Apokalipsy Izajasza (Iz 24—27). Egzegeza chrześcijańska widzi w Iz 26, 19 albo symbol i obraz restauracji narodowo-politycznej Izraela albo ideę przyszłego zmartwychwstania ciał. Ideę rzeczywistego zmartwychwstania w Iz 26, 19 przyjmują wśród innych, np. E. J. Kissane, L. Dennefeld, J. Steinmann. A. Feuillet widzi w tym tekście obraz odrodzenia narodowego Izraela i nazywa zmartwychwstanie, o którym jest mowa, zmartwychwstaniem metaforycznym. E. Power zaś nazywa je zmartwychwstaniem narodowym (a national resurrection)¹⁶. Egzegeza rabinistyczna widzi w Iz 26, 19 jednoznacznie ideę fizycznego zmar-

¹⁶ E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, Dublin, 1941. L. Dennefeld, *Les grands Prophètes*, Paris, 1947. J. Steinmann, *Le Prophète Isaïe*, Paris, 1955, pp. 355—356. A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1953, pp. 198—204. E. Power, *Isaiah* (B. Orchard, A. Cath. Commentary), London, 1953.

twychwstania ciał. Aben Ezra mówi, że według zdania wszystkich tekst ten jest wskaźnikiem na zmartwychwstanie umarłych. Według Raši'ego w w. 19 modli się Prorok o powrót do życia sprawiedliwych, którzy ponieśli śmierć dla Boga, podczas gdy w w. 14 modli się o to, żeby nie powstałi do życia grzesznicy. Według wyjaśnienia komentarza żargonowego do w. 19 są to sprawiedliwi i grzesznicy Izraela¹⁷. R. Dawid Kimchi (R'daq) mówi, że w czasie Zbawienia ożyją umarli, ponieważ w czasie Zbawienia Bóg ożywi umarłych stosownie do proroctwa Daniela (Dan. 12, 2). Ci, którzy ożyją, są to sprawiedliwi. R. Józef Kara tłumaczy, że w w. 19 jest mowa o Izraelitach, w przeciwieństwie do narodów bałwochwalczych w w. 14. Umarli Izraela wyjdą z grobów jak zwiędła trawa, która odżywa i podnosi się ku górze w obliczu rosy. Według M'sudat Dâwid Prorok modli się i prosi o przybliżenie dnia, w którym powstaną w zmartwychwstaniu ci, którzy ponieśli śmierć dla uświęcenia imienia Bożego. Jak rośliny podnoszą się i rosną pod wpływem rosy, tak umarli ożyją pod wpływem rosy zmartwychwstania. A. Sh. Hartom pojmuje zmartwychwstanie umarłych w Iz 26, 19, podobnie jak zmartwychwstanie martwych kości w Ez 37, 1—14, jako obraz restauracji narodowej Izraela. Jednakowoż dodaje, że w wierszach tych, wziętych w sensie dosłownym, można dopatrzeć się równocześnie wiary w zmartwychwstanie umarłych przy końcu dnia¹⁸.

Jeśli rozważymy tekst Iz 26, 19 w jego właściwym kontekście, to stwierdzimy, że idea zmartwychwstania umarłych, wyrażona w nim, nie jest wcale użyta w sensie obrazowym, jak w Ez 37, 1—14, gdzie jej użycie obrazowe jest wyraźnie zaznaczone, lecz w sensie dosłownym i realnym. Lecz należy dodać, że równocześnie suponowana jest w nim i zawarta, jako z nim związana, idea zmartwychwstania duchowego na ziemi Izraela, ukryta w ww. 14—18.

Co do jedności literackiej sekcji Iz 26, 1—20 zdania egzegetów są rozbieżne¹⁹.

Mimo luźnego napozór połączenia różnych części, które jednak ideowo należą wzajemnie do siebie, Iz 26 tworzy jedną całość i sytuowany jest w perspektywie mesjańskiej.

R'daq na wstępie (ad Iz 26, 1) mówi, że całość kandyku odnosi się do czasu zbawienia mesjańskiego. Targum do Iz 26, 1 tłumaczy wyraz *šir* (kanytk), zachodzący w tym wierszu, przez *tušbahtâ hadtâ*, co odpowiada hebrajskiemu *šir hâdâš* (canticum novum) w Psalmach. Wyraz zaś *šir hâdâš* (canticum novum) jak mówi Raszi (ad Ps 96, 1), oznacza zawsze pieśń na przyszłość mesjańską, co znajduje swe potwierdzenie w tym, że w Apokalipsie św. Jana odkupieni śpiewają *pieśń nową* na cześć Baranka (Apok. 5, 9; 14, 3).

¹⁷ Miqrâôt g'dôlôt, Lubliin, 1911. Pêrûs 'ibri-tayts.

¹⁸ A. Sh. Hartom, *Sêfer Y'sû'yâh*, Tel-Aviv, 1953.

¹⁹ Por. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen, 1923. Por. J. Steinmann, *op. cit.*, p. 343.

W Iz 26, 19 jest mowa o przebudzeniu się i powstaniu do życia umarłych. We w. 14 jest mowa o umarłych, którzy nie ożyją i nie powstaną. We w. 19 jest mowa, jak to jest widoczne, o zmartwychwstaniu sprawiedliwych Izraela. Lecz istnieją różnice zdań co do umarłych w w. 14. Podczas gdy np. według zdania L. Dennefelda są to obcy władcy, gnębciele Izraela, to według zdania E. Powera są to ci sami Izraelici, o których jest mowa w w. 19. Według Raszi'ego umarli w w. 14 są to źli Izraelici, którzy nie powstaną dla przyszłego wieku. Według R'da q a są to bogowie obcych narodów. Według Aben Ezry są to obcy władcy, wspomniani w w. 13. R. Józef Kara (ad Iz 26, 14—15) mówi, że są to umarli narodów bałwochwalczych (ákkûm), którzy powstaną na sąd, lecz po odbytych sądzie zostaną pogrążeni znów w śmierci. Umarli w w. 14, którzy nie powstaną, nie mogą to być obcy władcy, gnębciele Izraela. Oni przecież będą musieli kiedyś stanąć na sądzie, żeby otrzymać karę, w tym czasie, kiedy powstaną sprawiedliwi Izraela, którzy zginęli z ich ręki, dla żywota wiecznego (w. 21). Umarli w w. 14 są to wierni Izraelici, którzy zginęli w czasie nawiedzenia Bożego, zabici mieczem wroga. Są to ci sami Izraelici, o których jest mowa w w. 16 (za ich życia) (cfr. Oz 5. 15), oraz w ww. 19 i 21 (po ich śmierci). Oni nie żyją i nie powstaną, tzn. momentalnie, w tej chwili, żeby na nowo zaludnić wyludniony i umarły kraj (po powrocie z niewoli).

Iz 26, 19 w tekście hebrajskim ujęty jest we formę modlitwy i prośby. Prorok, spragniony zbawienia Bożego, zwraca się do Boga z gorącą prośbą o przyspieszenie zbawienia i woła: *Niechże ożyją Twoi umarli, niech powstaną umarli mego narodu!* Pełen żywej wiary i nadziei, że przyjdzie dzień zmartwychwstania, zwraca się do samych umarłych, śpiących w prochu ziemi, i wzywa ich do przebudzenia się ze snu śmierci. I znowu zwraca się do Boga, by chwalić i wielbić Jego moc i władzę wskrzeszenia umarłych za pośrednictwem świetlistej Rosy: *Rosą świetlistą jest Twoja Rosa, pod wpływem której ziemia wyrzuci z siebie umarłych!*²⁰ W tekście greckim LXX w Iz 26, 19 znajduje się prosta afirmacja przyszłego zmartwychwstania umarłych: *Powstaną umarli, i obudzą się ci, którzy są w grobach, i radować się będą ci, którzy są w ziemi; rosa Twoja bowiem jest im uleczeniem, a ziemia bezbożnych upadnie.*

Ścisłejsza sekcja, do której należy w. 19, jest Iz 26, 13—21. Powiązanie myśli w tej sekcji jest następujące: Prorok skarży się na to, że kraj pod okupacją obcych władców (po powrocie z niewoli babilońskiej) jest spustoszony i wyludniony — umarli. Mieszkańcy kraju zginęli od miecza na

²⁰ A. Sh. Hartom, ad Iz. 26, 19, mówi, że wyrażenie *tal ôrôt*, dosłownie *rosa światła*, może być wzięte w różnorodnym sensie: a) jako *rosa poranka (tal ha-bôqer)*; b) jako *rosa ożywiająca rośliny* (stosownie do II Król 4, 39, gdzie *ôrôt* oznacza rośliny); c) jako *rosa życia* (stosownie do Job 3, 20, gdzie *ôr* stoi w paraleli do *hayyim* i jest jego równoważnikiem).

miejsu albo zmarli w deportacji. Oni, umarli, nie powstaną już do życia, żeby na nowo zaludnić kraj i rozszerzyć jego granice, oraz sprowadzić nań zbawienie Boże. Bóg sam tylko, stosownie do swoich obietnic, pomnoży naród wybrany, przez zgromadzenie wszystkich synów Izraela (Izraela Bożego) i rozszerzy granice kraju (w. 15) (cfr. *Targum ad Iz.* 26, 15; cfr. *Iz* 11, 12; 49, 18—20; 54, 1—3). Ci, którzy pozostali przy życiu, razem z Prorokiem, starali się swoim życiem i modlitwami wysłużyć sobie i sprowadzić na kraj zbawienie Boże (w. 18: *y'sû'ôt*). Lecz ich trudy i wysiłki, podobne do trudów i boleści rodzącej kobiety, były poronionym płodem (ww. 14—18). W ich sercach pozostał zawód i, równocześnie, niezaspokojona jeszcze ciągle tęsknota i gorące pragnienie zbawienia Bożego. Stąd owa gorąca modlitwa Proroka w w. 19. Na tę skargę Proroka i Izraelitów we ww. 13—18 i modlitwy w w. 19 odpowiada Pan Bóg, przez usta Proroka, w ww. 20—21, zapewnieniem, że nastąpi dzień wymiaru sprawiedliwości i że umarli, wspomniani w w. 14, o których wskrzeszenie modlił się Prorok w w. 19, powstaną na nowo do życia, gdy ziemia ujawni ich krew i wyda ich z siebie.

Wiersz 14 wyjaśnia się przez w. 21, w którym jest mowa o ujawnieniu przez ziemię krwi zabitych (mieczem wroga) Izraelitów i wydaniu z powrotem ich ciał w dniu sądu Bożego nad wrogami. Ci zabici przez wrogów Izraelici w w. 21 są identyczni z umarłymi w w. 14, którzy zginęli, w czasie nawiedzenia Bożego, z ręki obcych władców kraju. W *Iz* 26, 21, jak to jest widoczne, ukrywa się idea rzeczywistej, fizycznej śmierci. Tak samo, konsekwentnie, w związanym z nim myślowo w. 14. Wiersz 19, w którym Prorok modli się o powrót do życia umarłych Izraela, stoi w ścisłym związku z w. 14. Jak mówi E. Power, umarli w w. 14 są wyraźnie ci sami, co umarli w w. 19, a więc zmarli Izraelici. W wierszu 19, w obliczu wyludnionego i wymarłego kraju i po daremnych wysiłkach ze strony Proroka i żyjących Izraelitów, Prorok modli się o to, żeby umarli, którzy zginęli z ręki wroga — o których jest mowa w w. 14 — powstali do życia i żeby z żyjącymi współpracowali nad sprowadzeniem na kraj zbawienia Bożego i nad rozszerzeniem królestwa Bożego na ziemi. Tenże w. 19 stoi równocześnie w związku z w. 21: w obu wierszach ukrywa się idea wydania przez ziemię umarłych. W w. 19 zatem, jak wynika z jego związku z w. 14 i w. 21, wyraża się konsekwentnie idea rzeczywistego i fizycznego zmartwychwstania umarłych — chwalebne go zmartwychwstania sprawiedliwych. Nie ma w tym wierszu ani w kontekście oparcia dla idei zmartwychwstania metaforycznego narodu.

Zbawienie w ww. 15—18, o które modlili się ocaleni Izraelici i które pragnęli sprowadzić na kraj, nie jest to odrodzenie narodowo-polityczne Izraela, lecz Odkupienie mesjańskie. Można powiedzieć, iż jest to „restauracja mesjańska”. Ten sens mesjański zbawienia (w. 18: *y'sû'ôt*), o które oni się modlili, wynika z perspektywy mesjańskiej, w której cały kanyk się znajduje, jak równie ze ścisłego związku tego pojęcia z w. 19 i w. 21.

Błogosławiony stan rzeczy w ziemi Izraela, po powrocie z niewoli babi-

łońskiej, który Prorocy zwiastowali Izraelowi w imieniu Boga, odnosi się do przyszłości mesjańskiej (cfr. Iz 26, 1—6; 60, 1—6 i in.; Ez 36, 22—38; 37, 15—28). Według Proroka Ezechiela, który pokrzepiał i pocieszał serca Iraelitów w Babilonii, nowy stan rzeczy w ziemi Izraela, po powrocie z niewoli, miał polegać na wielkim — przedstawionym pod obrazem zmartwychwstania umarłych — odrodzeniu duchowym pod szczególnym działaniem Ducha Bożego (Ez 37, 1—14). Jak wyjaśnia R. Jehuda (ad Ez 37, 14), Duch, którego Bóg miał tchnąć w martwe kości w wizji Ezechiela (ww. 6 i 14), jest to jego Duch, Duch Mądrości i Wiedzy, którego Izraelici mieli otrzymać w tym celu, żeby umieli rozróżnić między dobrym i złym, żeby wybierali dobro a odrzucali zło, oraz żeby już nie grzeszyli.

W tekście Iz 26, 13—21 ukrywa się idea podwójnej fazy Odkupienia mesjańskiego. Istnieje rzeczowo i obiektywnie ścisły i nierozdzielny związek doczesnej fazy Odkupienia z fazą eschatologiczną. Pierwsza jest presupozycją drugiej, druga jest koniecznym dopełnieniem pierwszej. Dlatego to idea przyszłego wskrzeszenia umarłych w w. 19 pociąga za sobą i obejmuje w sobie równocześnie i zbawienie mesjańskie na ziemi Izraela, rozszerzonej do krańców świata, o które modlili się ocaleni Izraelici w ww. 15—18. Prorok pragnie przebudzenia się i powstania wyludnionego i wymarłego kraju do nowego życia, życia Bożego, w epoce mesjańskiej. Pragnie rozmnożenia się narodu i rozszerzenia granic ziemi Izraela do krańców ziemi (ww. 13—18). Lecz w swojej gorącej, pełnej wiary i nadziei, modlitwie w w. 19 myślał swoją wybiega on daleko poza doczesną fazę Odkupienia i sięga w fazę drugą, eschatologiczną, której inauguracją jest chwalebne zmartwychwstanie ciał. Tak więc w myśli Proroka pierwsza faza Odkupienia implikuje się i zawiera w drugiej fazie, fazie eschatologicznej: pierwsze zmartwychwstanie (zmartwychwstanie duchowe) objęte jest i zawarte w drugim zmartwychwstaniu (chwalebny zmartwychwstaniu ciał przy końcu świata).

Idea podwójnej fazy Odkupienia oraz podwójnego zmartwychwstania, ukryta w Iz 26, 13—21, znajduje swój wyraz i uwypuklenie w zoharyckim wykładzie tekstu Iz 26, 19 w związku z historią ryby Jonasza (Jon 2, 1). W *Zohar* II, 199b ryba Jonasza oznacza grób, a wnętrzości ryby oznaczają „wnętrzości Szeolu”. Tamże jest powiedziane, że ryba, skoro połknęła Jonasza, umarła. Lecz po trzech dniach została przywrócona na nowo do życia i wtedy wyrzuciła Jonasza na ląd. Kiedyś w przyszłości podobna rzecz dokona się na ziemi Izraela. Kiedyś i ziemia Izraela najpierw obudzona zostanie do nowego życia, a następnie „wyrzuci z siebie umarłych”. To znaczy ziemia Izraela, wyludniona i umarła, ukrywająca w sobie umarłych, najpierw sama zostanie obudzona do nowego życia (w pierwszym zmartwychwstaniu), a następnie, już ożywiona i tętniąca pełnym życiem duchowym, wyda z siebie umarłych (w chwalebny zmartwychwstaniu ciał przy końcu świata)²¹.

Przebudzenie się ziemi Izraela do nowego życia, tzn. przebudzenie

²¹ *Zohar* (Wilno, 1911), II, 199b.

się duchowe, w myśli Proroków, jest cechą czasów mesjańskich. Tak np. w Iz 32, 14—15 wyludniona i wymarła ziemia Izraela zamienia się, pod wpływem Ducha z wysokości, z pustyni w kwitnącą i pokrytą lasami krainę. Raszi, w objaśnieniu do w. 15, tłumaczy, że w słowie *yé'areh* w tymże wierszu 'ukrywa się idea wylania, która to idea wylania, jako charakterystyczna, wiąże się z Duchem, podobnie jak w Joel 3, 1 i w Zach 12, 10. W Iz 35, 1—10, w czasie powrotu z wygnania, w czasie Odkupienia, pustynia zamienia się w kwitnącą krainę. Pustynia, o której jest mowa w tym rozdziale, jest to ziemia Izraela. Ta idea przebudzenia się ziemi Izraela do nowego życia występuje w różnych miejscach Pieśni nad Pieśniami, która jest wielką pieśnią na zaślubiny mesjańskie. Płynie w niej świeży powiew wiosny i nowego życia (Pieśń 2, 11 nn.; 4, 16; 5, 1; 6, 2—3; 6, 11).

W Pismach Proroków tkwi swymi korzeniami pewien proces ideologiczny odnośnie do pojęć Izraela, ziemi Izraela i Jerozolimy, który znajduje swe pełne wykończenie w ideologii Nowego Testamentu. Te pojęcia Izraela, ziemi Izraela i Jerozolimy, w perspektywie prorockiej i mesjańskiej, nie mają sensu czysto i wyłącznie nacjonalnego i materialnego. Izrael, ziemia Izraela i Jeruzalem wybiegają swym sensem poza swe granice nacjonalne i materialne. Owszem, ten sens nacjonalny i materialny tam rzeczywiście jest, lecz na nim opiera się i narasta sens dalszy, ponadnacjonalny i niematerialny. Te pojęcia Izraela, ziemi Izraela i Jerozolimy z zakresu nacjonalnego i materialnego wchodzą, przez ekstensję, w dziedzinę duchową i nadprzyrodzoną. Tak w Nowym Testamencie Izrael posiada już sens ponadnacjonalny i duchowy (Dz 15, 14—17; Rzym 9, 6—8; Gal 6, 15—16). Jeruzalem zaś z dziedziny materialnej przeszło w dziedzinę zupełnie duchową i nadprzyrodzoną (Gal 4, 25—26; Hebr. 12, 22; Apok 3, 12; 21, 2. 10). Te same idee spotykamy później w literaturze zoharyckiej. Przyszłe Jeruzalem nie będzie dziełem ludzkim, lecz dziełem wyłącznie Boga. Kiedyś cały świat oglądać będzie pierwszą i drugą świątynię, otoczone obłokami chwały, zstępujące z nieba, stosowanie do Ps 147, 2 i Zach 3, 9 (Zohar III, 221a).

U Proroka Ezechiela (37, 1—14) pierwiastkiem, ożywiający martwe kości w dolinie i sprawcą nowego życia na ziemi Izraela jest autentyczny Duch Boży (w. 14). W Iz 26, 19 pierwiastkiem, ożywiający umarłych, spoczywających w prochu ziemi, jest świetlista Rosa Boża. Ta świetlista Rosa Boża, jako pierwiastek ożywiający umarłych, stoi w paraleli do Ducha Bożego, ożywiciele umarłych, we wizji Ezechiela. Św. Cyryl Aleksandryjski widzi słusznie w Rosie świetlistej z Iz 26, 19 Ducha św. U Proroka Ezechiela Duch Boży, jeden i ten sam, działa łącznie tak w zmartwychwstaniu duchowym na ziemi Izraela, którego wskrzeszenie umarłych w dolinie jest obrazem, jak i równocześnie w przyszłym zmartwychwstaniu chwalebny ciał, które jest koniecznym dopełnieniem zmartwychwstania duchowego. Wobec koniecznego związku zmartwychwstania chwalebny ciał z uprzednim zmartwychwstaniem duchowym, związku

realnego i obiektywnego, należy powiedzieć, że Duch Boży w Iz 26, 19 pod obrazem świetlistej Rosy, jako sprawca zmartwychwstania ciał sprawiedliwych Izraela, jest równocześnie sprawcą odrodzenia duchowego (zmartwychwstania duchowego) na ziemi Izraela, ukrytego w Iz 26, 13—18. J. Steinmann w swoim tłumaczeniu tekstu Iz 26, 18 opiera się na tekście greckim LXX, która w przeciwieństwie do tekstu hebrajskiego, łączy wyrazy *rûah* i „*y'sûât*” w tym wierszu razem pojęciowo, i tłumaczy te wyrazy *rûah y'sûôt*, złożone razem, przez „Duch zbawienia”. W tymże „Duchu zbawienia” następnie widzi on Ducha Bożego, tego samego, który działa w wizji zmartwychwstania umarłych w Ez 37, 1—14²². Ta idea łącznej działalności Ducha św., jako principium witalnego w odrodzeniu (zmartwychwstaniu) duchowym i w zmartwychwstaniu fizycznym chwalebny, jak wiemy, występuje później wyraźnie w Nowym Testamencie. Tam ten sam Duch św., będący principium witalnym w odrodzeniu (zmartwychwstaniu) duchowym, działa, jako principium witalne, i w przyszłym zmartwychwstaniu fizycznym chwalebny (Rzym 8, 6—11).

Ideę podwójnej fazy Odkupienia i podwójnego zmartwychwstania, ukrytą w Iz 26, 13—21, można uzewnętrznić i wyrazić w następującej formie: W przyszłości mesjańskiej, o której przyspieszenie modlą się ocaleni Izraelici, ziemia Izraela, wyludniona i umarła, obudzi się do nowego życia i zaludni się niezmiernie pod wpływem Ducha Bożego. Równocześnie ona rozszerzy się niezmiernie i jako królestwo mesjańskie, sięgać będzie do krańców ziemi. To będzie pierwsza faza Odkupienia i pierwsze zmartwychwstanie, którego cechą będzie zniszczenie grzechu. A następnie, przy końcu dni, gdy zostanie zniszczona śmierć, wyjdą z ziemi na światło żywota wiecznego wszyscy umarli sprawiedliwi, którzy mieli udział w zmartwychwstaniu pierwszym. To będzie druga faza Odkupienia i drugie zmartwychwstanie: era żywota wiecznego i wiecznej szczęśliwości w duszy i w ciele. Zmartwychwstanie grzeszników na sąd ukrywa się implicite w Iz 26, 21, gdzie sąd nad grzesznikami ma miejsce w tym czasie, kiedy ziemia ujawni krew zabitych przez wroga sprawiedliwych Izraelitów i wyda ich ciała.

Porównując oba teksty biblijne Ez 37, 1—14 i Iz 26, 13—21, stwierdzamy, że w obu tekstach ukrywa się połączenie dwóch idei, odrodzenia, wzgl. zmartwychwstania duchowego na ziemi Izraela i zmartwychwstania fizycznego chwalebneego w przyszłości mesjańskiej. Te dwie idee, jak widzieliśmy, realnie i obiektywnie należą wzajemnie do siebie i są ze sobą związane przyczynowo. Związek przyczynowy odrodzenia i zmartwychwstania duchowego ze zmartwychwstaniem chwalebny ciał zasada się i opiera, jako antyteza, na związku przyczynowym grzechu z śmiercią. Różny jest jednak sposób wyrażenia tych idei u obu Proroków. Podczas gdy u Proroka Ezechiela zmartwychwstanie ciał, zachowując swój sens realny, jest równocześnie obrazem odrodzenia duchowego, — najpierw podany jest obraz, a następnie jego eksplikacja — to u Proroka

²² J. Steinmann, *op. cit.*, pp. 355—356.

Izajasza idea zmartwychwstania ciał pod działaniem świetlistej Rosy jest użyta wyraźnie w sensie realnym, pozostając równocześnie w związku z ideą odrodzenia duchowego. Użycie obrazowe w tekście Iz 26, 19 nie jest zaznaczone. Nie ma tam obrazu i, następnie, jego eksplikacji, jak u Ezechiela. U Proroka Ezechiela odrodzenie duchowe pod wpływem Ducha Bożego na ziemi Izraela, związane najściślej ze zmartwychwstaniem ciał, przedstawione jest obrazowo jako zmartwychwstanie duchowe, na wzór zmartwychwstania fizycznego. U Izajasza odkupienie i zbawienie duchowe na ziemi Izraela, związane myślowo ze zmartwychwstaniem ciał, przedstawione jest wprost, jakkolwiek, w dużej mierze, w sposób tylko indukcyjny i aluzyjny. U Izajasza idea zmartwychwstania fizycznego chwalebego pociąga za sobą, oraz obejmuje i zamyka w sobie równocześnie ideę zmartwychwstania duchowego: zmartwychwstanie duchowe na ziemi Izraela zlewa się w jedno ze zmartwychwstaniem fizycznym chwalebny przy końcu świata.

Istnienie wiary w przyszłe zmartwychwstanie umarłych u Proroka Ezechiela jak i u Proroka Izajasza (autora Iz. 26, 19) musi być suponowane. Sama idea zmartwychwstania, powrotu do życia, jako idea, jest ideą bardzo starożytną. Odmawianie Ezechielowi jak i autorowi Iz 26, 19 posiadania tej prawdy jest nieuzasadnione. Idea przyszłego zmartwychwstania, z biblijnego punktu widzenia, zawiera się już implicite w Rdz 3, 15, mianowicie w zapowiedzianym przyszłym starciu głowy węża, sprawcy grzechu i śmierci (cfr. Hebr 2, 14—15). Ten tekst biblijny ukrywa w sobie jedną z najstarszych tradycji ludzkości. W księdze *Zohar* (I, 124a) idea przyszłego zmartwychwstania związana jest ściśle ze starciem głowy węża, które definitywnie ma miejsce „w przyszłym czasie, gdy umarli obudzą się do życia”. My musimy powiedzieć, że esencjalnie i podstawowo starcie głowy węża już miało miejsce w chwalebny zmartwychwstaniu Chrystusa. W przyszłym zmartwychwstaniu umarłych ono będzie miało jedynie swoje dopełnienie²³. Prawda o przyszłym zmartwychwstaniu, w świetle Rdz 3, 15, gdzie się ona implicite ukrywa, musiała w jakiś sposób należeć do pierwotnej tradycji i przekazywać się i wyjaśniać stopniowo w nieprzerwanej linii genealogicznej przyszłego Odkupiciela.

Jak istnieje w ideologii Nowego Testamentu pierwsze zmartwychwstanie i drugie, tak istnieje i śmierć pierwsza i druga. W Nowym Testamencie, a mianowicie w Apokalipsie św. Jana, nominatim zachodzą tylko pojęcia i terminy „pierwsze zmartwychwstanie” (Apok 20, 5—6) i „śmierć druga” (Apok 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8). Te pojęcia posiadają znaczenie pierwszorzędne i dlatego na nich spoczywa akcent. Gdy chodzi o zmartwychwstanie, to pierwsze zmartwychwstanie jest rzeczą najważniejszą i pierwszorzędną. Powstanie bowiem ze stanu grzechu do życia łaski posiada znaczenie zasadnicze. Gdy życie łaski istnieje w chwili śmierci, ono istnieje w dalszym ciągu i po śmierci ciała. Śmierć ciała nie jest zdolna go unicestwić (Apok 20, 4). A zmartwychwstanie chwalebne ciała przy końcu

²³ Por. A. Clamer, *Genèse* (La Sainte Bible), Paris, 1953, p. 141.

dni jest wtedy tylko prostą i naturalną konsekwencją i dopełnieniem pierwszego zmartwychwstania. Ciało zmartwychwstaje wtedy po to, żeby uczestniczyć w już istniejącym chwalebnym życiu duszy. Z drugiej strony istnieje pierwsza śmierć, którą jest stan grzechu, już uprzednio po śmierci ciała. Nie wszyscy duchowo umarli słyszą głos Syna Bożego i budzą się do życia łaski (Jan 5, 25; Apok 20, 5); liczni pozostają w stanie śmierci. Dlatego, że nie chcą słyszeć. Jeśli ten stan pierwszej śmierci trwa w chwili śmierci ciała, on wybiega poza śmierć ciała i trwa dalej. Zmartwychwstanie ciała zaś przy końcu świata, jakkolwiek jest powrotem do życia, życia czysto fizycznego, jest wtedy w rzeczywistości drugą śmiercią, ponieważ ożywione fizycznie ciało zostaje w tej samej chwili pogrążone w śmierci duszy, żeby w niej uczestniczyć wiecznie. Z drugiej śmierci nie ma powstania. Ona jest rzeczą najważniejszą i pierwszorzędną, której trzeba uniknąć. Dlatego na niej spoczywa akcent. Dla tych, których czeka druga śmierć, rzeczywistość byłoby lepiej, gdyby nie byli się narodzili. Błogosławieni natomiast są ci, którzy mają udział w pierwszym zmartwychwstaniu. Nad nimi bowiem druga śmierć nie będzie posiadała władzy (Apok 20, 6).

Paryż

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ

Ks. Jan Sossalla, Bytom

MILCZENIE EWANGELII ŚW. JANA O SŁOWACH USTANOWIENIA EUCHARYSTII ŚWIĘTEJ

Różne są sposoby tłumaczenia faktu milczenia św. Jana w czwartej Ewangelii na temat ostatniej uczty, którą odbył Chrystus wraz z uczniami¹.

J. Coppens powołując się na P. Batiffola twierdzi, że powodem tego milczenia jest *disciplina arcani*, a następnie świadomość, że odbiorcy czwartej Ewangelii posiadali już znajomość tej nauki, oraz częściowo i dlatego, że celem opisu św. Jana było uzupełnienie tradycji synoptyków. Nie ulega wątpliwości, że św. Jan przed napisaniem swojej Ewangelii czytał wszystko, co przed nim zostało napisane o Osobie Jezusa Chrystusa.

Dodać tu trzeba, że w tej dziedzinie zarówno kwestie charakteru Ostatniej Wieczery, jak i znaczenie słów ustanowienia Przenajświętszego Sakramentu były przedmiotem zainteresowań w ostatnich latach².

Jest niezaprzeczalnym faktem, że św. Jan nie napisał nic więcej na

¹ Por. H. Lessing, *Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, Bonn 1953.

² Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczera w świetle ostatnich dyskusji* w: RBL 1952, 5 str. 436—445.