
WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XXI (2024), №4
s. 139-151
doi: 10.36121/gbarth.21.2024.4.139

Grzegorz Barth
ORCID 0000-0002-2590-0182
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Apokaliptyka i eschatologia: model chrześcijańskiego zaangażowania w rzeczywistości ziemskie

Streszczenie: Tekst omawia rolę chrześcijanina w świecie z perspektywy eschatologii. Współczesny chrześcijanin powinien angażować się w codzienne sprawy, takie jak praca, polityka czy kultura, pamiętając jednocześnie o swoim ostatecznym powołaniu, które zrealizuje się w *eschatonie*, czyli w pełni czasu. Chrześcijanin musi znaleźć równowagę między terażniejszością a przyszłością, unikając skrajności, takich jak apokaliptyczna postawa zwątpienia czy rewolucyjne zmiany świata. Eschatologia łączy terażniejsze doświadczenie łaski w Chrystusie z przyszłym zbawieniem, w przeciwieństwie do apokaliptyki, która dzieli terażniejszość i przyszłość. Chrześcijaństwo, w swojej eschatologii, nie oczekuje biernie końca świata, lecz dąży do reform społecznych i politycznych, angażując się na rzecz sprawiedliwości i miłosierdzia. Królestwo Boże jest obecne już teraz, a zmartwychwstanie i zbawienie mają wpływ na życie doczesne, nie ograniczając się jedynie do przyszłości. Wiara w Boga nie jest jedynie teoretyczna, ale prowadzi do ortopraksji – działania zmieniającego świat zgodnie z Bożym planem. Wiara chrześcijańska promuje formę zaangażowania się w sprawy ziemskie w horyzoncie egzystencjalnym, wymagającym czujności i wewnętrznej przemiany. Jest to życie zakorzenione w duchowym i egzystencjalnym wymiarze istnienia. Chrześcijanie, jako „synowie światła”, mają świadomość nadchodzącego Królestwa Bożego i w tej perspektywie (*sub specie aeternitatis*) twórczo angażują się w pozytywną przemianę świata.

Słowa kluczowe: apokaliptyka, eschatologia, chrześcijanin, polityka, hermeneutyka

Apocalyptic and Eschatology: A Model for Christian Engagement in Earthly Realities

Annotation: The text discusses the role of Christians in the world from the perspective of eschatology. Contemporary Christians should engage in everyday matters such as work, politics, and culture while remembering their ultimate calling, which will be fulfilled in *the eschaton*, or the fullness of time. Christians must find a balance between the present and the future, avoiding extremes such as an apocalyptic attitude of despair or revolutionary attempts to change the world. Eschatology connects the present experience of grace in Christ with future salvation, in contrast to apocalyptic thinking, which separates the present from the future.

Christianity, in its eschatology, does not passively await the end of the world but strives for social and political reform, engaging in justice and mercy. The Kingdom of God is present now, and the resurrection and salvation have an impact on earthly life, not just in the future. Faith in God is not merely theoretical but leads to orthopraxy—action that transforms the world in accordance with God’s plan. Christian faith promotes a form of engagement with earthly matters within an existential horizon that requires vigilance and inner transformation. It is a life rooted in the spiritual and existential dimensions of existence. Christians, as ‘sons of light,’ are aware of the coming Kingdom of God and, from this perspective (*sub specie aeternitatis*) creatively engage in the positive transformation of the world.

Keywords: apocalypitics, eschatology, Christian, politics, hermeneutics

Jak powinien zachować się współczesny chrześcijanin wobec rzeczywistości ziemskich, świadom, że praca, polityka, kultura, są z jednej strony jego naturalnym środowiskiem, w którym realizuje swoje ludzkie i chrześcijańskie powołanie, a z drugiej strony – pozostaje pielgrzymem na tej ziemi, dojrzewając do pełni, która ma nastąpić w tym, co nazywamy *eschatonem*? Tym bardziej, że do głosu dochodzi tendencja, że dzisiejsze chrześcijaństwo, prowadzone świeckim impulsem, który w znacznym stopniu sprowokowało, ma żyć jako przykład fundamentalnej dynamiki wychodzenia ku przyszłości świata. W czym miałyby się wyrażać „ucieczka w przyszłość”? Czy w apokaliptycznej postawie zwątpienia i rezygnacji w sens tego uciemionego świata i oczekiwaniu nadejścia tego w nowym eonie? Czy może w próbach rekonstrukcji tego istniejącego porządku na drodze rewolucji? W historii chrześcijaństwa istniało przecież nie wyjaśnione do końca napięcie między otwartym na wszelkie możliwości „wkrótce” i jego powiązaniem z bliską przyszłością, które niewystarczająco brało pod uwagę doczesną przyszłość ludzkości i odpowiedzialność chrześcijan za nią. A może to gwałtowne „wyruszenie do przodu” zostało przełamane w refleksji nad tzw. „uobecniająca się” w wydarzeniu Jezusa eschatologią? Pojawia się kolejne pytanie: czy potraktowana absolutystycznie eschatologia nie prowadzi do statyczno-egzystencjalnego eschatologizmu¹, a więc do wycofania się z tego świata i jego angażującego ruchu ku pełni? W jakim stopniu oczekiwania wobec przyszłości, aktywny *exodus* z teraźniejszości ku temu, co nadchodzi, ma być przekroczony, przekształcony w rozumieniu właściwie chrześcijańskim? Jak znaleźć równowagę między chrześcijańskim «już» i «jeszcze nie»? Pytania te są aktualne, ponieważ religia zwyczajowo jest odbierana jako przykład ponadczasowych prawd. A przecież faktyczne doświadczenie chrześcijańskie jest historyczne, żyje ono czasowością. Chrześcijańskie doświadczenie żyje samym czasem. Powyższe pytania wyznaczają tło problemowe naszej refleksji. Nasza refleksja będzie składała się z czterech etapów: najpierw zostanie ukazana wstępna dyferencja pojęć apokaliptyka i eschatologia, a następnie bardziej szczegółowa charakterystyka podejścia apokaliptycznego i eschatologicznego w odniesieniu do rze-

¹ Eschatologizm, inaczej określanej „eschatologią konsekwentną”, traktuje o rychłym końcu świata i nadejściu Królestwa Bożego jeszcze za życia ziemskiego Jezusa i trwaniu w czasach bezpośrednio po tym życiu następujących. Por. T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006, s. 30-31.

czywistości ziemskich. Na końcu będzie przedstawiony chrystologiczny i hermeneutyczny model zaangażowania chrześcijańskiego w świat doczesny.

1. Apokaliptyka a eschatologia

Eschatologia i apokalipsa to dwa pojęcia, które są często używane zamiennie w kręgach religijnych i akademickich, ale mają różne znaczenia i implikacje. Pomimo istotnych różnic, o których będzie mowa w dalszej części artykułu, eschatologia i apokalipsa mają pewne podobieństwa. Obie koncepcje dotyczą końca świata lub ostatecznego losu ludzkości i często kojarzone są z wierzeniami i praktykami religijnymi. Oba pojęcia odzwierciedlają głęboko zakorzoną ludzką troskę o sens i cel istnienia oraz możliwość ostatecznego rozliczenia lub sądu. Termin „apokalipsa” (gr. *apokalypsis*) oznacza „odsłonięcie” lub „objawienie”. Najbardziej znanym przykładem apokalipsy jest Apokalipsa w Biblii chrześcijańskiej, ale literaturę apokaliptyczną można znaleźć również w innych tradycjach religijnych i kulturowych. Apokaliptyka to literatura odsłonięcia, jako że objawienie tajemnic jest przypisywane bezpośrednio Bogu albo bytom niebieskim i dokonuje się w formie wzrokowej bądź słuchowej wizji. Występuje w nich bogata symbolika, język obrazowy, rozkwit wyobraźni, a nawet przerosł fantazji, odkrywanie tajemnic natury i historii. Pisma te charakteryzuje dualizm, rozdzielający wyraźnie dwa eony: eon teraźniejszy, przypadkowy i przemijający, oraz eon przyszły, wieczny i trwały. Nad historią eonu teraźniejszego ciąży spotkanie z siłami zła. Eon przyszły ujrzy ostateczne zwycięstwo Boga; świat przyszłości będzie całkowicie nowy. Celem owych pism jest przekazanie wiedzy o zamiarach Boga odnoszących się do nieuchronnego kresu czasów oraz wzbudzenie zaufania wybranych, którzy będą uczestniczyć w triumfie Boga. Literatura apokaliptyczna jest często literaturą pocieszenia. Przez nią człowiek wyraża swój poważny stosunek do konkretnego charakteru swojej eschatologicznej przyszłości. Apokaliptyka zdaje się jednak zapominać, że przyszłość ma swoje korzenie w obecnym indywidualnym i społecznym życiu i zależy od ostatecznej i rozstrzygającej wartości jego wolnej decyzji. Stąd w odróżnieniu od niej, eschatologia² jest poglądem, który opiera się na doświadczeniu zbawienia, doświadczeniu jakie obecnie jest udziałem człowieka w łasce i w Chrystusie; poglądem na to, jaka musi być przyszłość, jeśli teraźniejszość jako początek przyszłości jest właśnie taka, jaką znamy z naszej chrześcijańskiej antropologii. W tym kontekście Karl Rahner mówi o zasadzie hermeneutycznej, iż obie rzeczywistości nie muszą się różnić środkami wyrazu. Jeśli dobrze rozumieć tę zasadę, to prawdy eschatologiczne są projekcją w przyszłość tego, czego człowiek doświadcza w łasce jako swej teraźniejszości. Wtedy otrzymamy zasadę praktyczną, nader istotną dla dzisiejszego życia wiary i umożliwiającą odróżnienie w prawdach eschatologicznych tego, co jest sposobem wyrażania od ich rzeczywistej treści. Są to obrazy, które mają przekazać coś ważnego i realnego, a więc to co antropologia chrześcijańska wie o rzeczach ostatecznych. To,

² Słowo „eschatologia” bazuje na gr. *eschaton*, które nawiązuje do końca świata, ale także do ogólnego dopełnienia, a także ukierunkowania na przyszłość. Mówi się o eschatologii przyszłej, zrealizowanej, wertykalnej, apokaliptycznej, prorockiej. Por. L. Stachowiak, *Eschatologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1107.

co w tych sformułowaniach nie mówi o rzeczach ostatecznych należy do materiału opisowego, do środków wyrazu, a nie do samej treści. Rahner zastrzega, że w zastosowaniu tej zasady należy zachować pewną ostrożność. Píše: „O rzeczach ostatecznych wiemy tylko tyle, co wiemy o człowieku odkupionym, przyjętym przez Chrystusa i żyjącym w łasce. „Człowiek nie może zrozumieć swojej terażniejszości inaczej niż jako czegoś tworzącego się, stającego się, jako ruchu w kierunku przyszłości. Rozumie on swoją terażniejszość jako rozmach, jako bramę przyszłości”³. Dalej Rahner rozwija swoją myśl w kluczu rozumienia wolności. Człowiek będzie wiedział, czym jest dopiero wtedy, kiedy będzie wiedział, czego chce i czym może zostać. Jako stworzenie może powiedzieć, czego chce w swojej wolności dopiero wtedy, kiedy odpowie sobie na pytanie, czego w swojej wolności oczekuje jako swojego przeznaczenia, które akceptuje jego wolność. Tak więc z samej natury człowieka chrześcijańska antropologia jest chrześcijańską futurologią, czyli eschatologią. Angażować się w terażniejszość można jedynie pod warunkiem projektowania swojej przyszłości. A zatem oba egzystencjały „projektu” i „możliwości” – nawiązując do filozofii M. Heideggera – odsyłają do przyszłości jako wymiaru, w którym rozgrywa się nasza egzystencja⁴. Wielki horyzont przeszłości, w którym żyje nasza kultura i nasza terażniejszość, wpływa na nas we wszystkim, czego pragniemy, na co mamy nadzieję lub czego się boimy w przyszłości. Historia jest dla nas obecna tylko w świetle naszej przyszłości. W ten sposób rozumienie nadaje nowy kierunek w takim samym stopniu, w jakim restrukturyzuje doświadczenie przeszłości, ponieważ otwartość przyszłości jest jasnością samego naszego istnienia. Mówiąc zatem w skrócie: apokaliptyka dzieli eony, eschatologia łączy. Apokaliptyka to projektowanie terażniejszości z przyszłości, eschatologia to projektowanie przyszłości z terażniejszości. Różnice między obiema tendencjami ukazuje przykład z tradycji protestanckiej, wyróżniającej dwa podejścia do eschatologii: post-millenaryzm i pre-millenaryzm. W pierwszym przypadku powtórne przyjście Chrystusa nastąpi po czasie tysiąclecia pokoju i dobrobytu na ziemi. W drugim – tysiąclecie może nadejść dopiero po okresie prób i udręk oraz całkowitego zniszczenia ziemi. Eschatologia post-millenarystyczna na ogół zakładała optymistyczne spojrzenie na historię. Ci, którzy tradycyjnie wyznawali ten pogląd pracowali nad doprowadzeniem do tysiąclecia na ziemi, wspierając sprawy społeczne, takie jak zniesienie niewolnictwa⁵. Pre-millenaryzm zakłada bardziej pesymistyczny pogląd na historię. W tym ujęciu eschatologii było znacznie mniej miejsca na ludzką inicjatywę i znacznie mniej powodów do pracy nad poprawą warunków na ziemi. Chrześcijańskim zadaniem było ratowanie dusz przed nadchodzącym gniewem. A więc ujawniają się dwa podejścia do rzeczywistości ziemskiej: eschatologiczna nadzieja i apokaliptyczna rozpacz.

³ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 349.

⁴ Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005, s. 134-136.

⁵ Por. R. Balmer, *Evangelicalism in America*, Waco 2016; J. Collins, *Not One World but Two. The Future in Jewish Apocalyptic Literature*, „Religions” 2019, vol. 10, no. 233, s. 8.

2. Orientacja apokaliptyczna i jej implikacje społeczne

Mówiąc o nastawieniu apokaliptycznym poruszamy się w obszarze literatury, która powstała w kręgach żydowskich od 250 r. przed Chr. do 200 r. po Chr. Jakie są kluczowe cechy tej literatury? Wymieńmy te najważniejsze: a) apokaliptykę łączą elementy występujące w literaturze mądrościowej oraz profetyzmie. Prorocy widzą realizację planu Bożego w procesie dziejowym, natomiast zdaniem apokaliptyków zamysł Boga ziści się nie w historii, ale ponad i poza historią, w ponadświatowym królestwie, gdzie przebywa Bóg⁶; b) pojawia się element pocieszenia – apokaliptyka była wytworem swego czasu oraz jego politycznego i ekonomicznego klimatu. Jako rozprawy na aktualne tematy były pisane dla dodania odwagi tym, którzy doznawali ucisku i nie mogli pokładać nadziei w żadnej sile politycznej czy militarnej; c) jest mowa o nowym eonie – cała historia dzieli się na wielkie epoki, które muszą biec swym ustalonym z góry torem; tylko wtedy nastanie kres, a wraz z nim początek królestwa mesjańskiego oraz epoka, kiedy zło zostanie całkowicie usunięte i na zawsze zapanuje sprawiedliwość; d) występuje wymiar spełnienia – w tym nowym porządku Bożym kres okaże się początkiem i zostanie przywrócony raj. Niekiedy korzysta się w tym nurcie z idei dualizmu, by dać wyraz nieciągłości między tą a przyszłą epoką, choć ciągłość pozostaje: ogólnie rzecz ujmując, ta właśnie ziemia (choć odnowiona) jest sceną zbawienia Bożego. Rzecz jasna, oczekiwanie zniszczenia tego świata i zbawienia po śmierci groziło podważeniem znaczenia pracy na rzecz lepszego życia na tym świecie. Z drugiej strony dawała ona nadzieję tym, którzy w przeciwnym razie nie mieliby jej wcale; e) soteriologia apokaliptyki jest przedstawiana w dwóch aspektach: zbawienia i sądu. Sąd ukazany jest jako konsekwencja odrzucenia zbawienia. Przeciwnicy Boga mogą być również przedstawieni w dwojaki sposób. Najpierw występuje wróg duchowy jako nadprzyrodzone źródło wszelkiego grzechu i niegodziwości człowieka. Drugie przedstawienie polega na świeckiej, politycznej władzy, uciskającej lud Boży i zaniedbującej w ten sposób autorytet Boga. Można też wymienić kryteria apokaliptyki: 1) jest spowodowana sytuacją, w której wydaje się, że nie ma wyjścia dla tych, którzy są ofiarami obecnej konstelacji władzy, 2) pojawia się w kontekstach, w których prorocze ostrzeżenia nie są brane pod uwagę przez tych, którzy sprawują władzę, 3) potrzeba zakodowanego języka pośród opresji, marginalizacji i wiktyzacji, 4) język apokaliptyczny jest bogaty w symbolikę, aby wytworzyć klimat niepewności, 5) duszpasterska troska o wsparcie ofiar represji. Jest to możliwe tylko na podstawie jasnego osądu, 6) budzi nadzieję i na tej podstawie rodzi poczucie solidarności między zaangażowanymi w walkę, a także odwagę w przeciwstawianiu się uciskowi i powściągliwość w obliczu prowokacji⁷. Apokaliptyka ponadto niesie ze sobą z jednej strony utopię, z drugiej rewolucję: obie odzwierciedlają złamanie i przymus sytuacji świata, w którą współzaangażowane jest chrześcijaństwo. Utopia chce dzięki wolności ducha wymusić to, co w naturalny sposób niemożliwe, pozbawione miejsca w obrębie świata, a rewolucja rozważa praktyczne środki służące wprowadze-

⁶ Por. D. S. Russel, *Literatura apokaliptyczna*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa 1999, s. 472.

⁷ Por. M. Conradie, *Appropriate contemporary forms of apocalyptic*, [w:] *The Return of Apocalypticism*, eds. H. Haker, A. Queiruga Torres, André, M. T. Wacker, „Concilium” 2014, no. 3, s. 94-102.

niu tego, co pozbawione miejsca, a powinno istnieć, przez gruntowne przekształcenie obecnego stanu rzeczy. Jak zauważa D. Tracy rewolucyjny duch utopijnych ideałów demonstrowuje moc utopijnych symboli w negocjowaniu obecnego ucisku i ujawnianiu alternatywnych i bardziej po ludzku autentycznych możliwości społecznych⁸. Teologia polityczna badała związek między apokaliptyką a współczesnymi światopoglądami politycznymi, takimi jak socjalizm i faszyzm. Apokaliptyka, zarówno polityczna, jak i religijna, mówi o fundamentalnym „punkcie zwrotnym”, po którym wszystko będzie inne. Pokrewieństwo religijnych i świeckich utopii ukształtowało rzeczywistość polityczną w latynoamerykańskim ruchu socjalistycznym fazy „teologii wyzwolenia”. Apokaliptyczne teorie mogą mieć negatywny wpływ na uczestnictwo w życiu politycznym, a nawet przynosić korzyści ruchom skrajnie prawicowym, ponieważ obiecują przyszłą realizację „lepszego” – w tym przypadku bardziej nacjonalistycznego, homogenicznego – społeczeństwa⁹. Według R. Williamsa idea „nowej ery” jest „zbyt radykalna”, ponieważ dewaluje człowieka i obecne stworzenie¹⁰. Williams próbuje rozwinąć teologię Ducha Świętego¹¹ w przeciwstawianiu się pre-millenaryzmowi, oskarżając go o zbyt cielesną eschatologię. Apokaliptyczna wizja przyszłości ma poważne ograniczenia. Bardzo dobrze jest polegać na Bogu, że uczyni to, czego nie możemy mieć nadziei osiągnąć ludzkimi środkami, ale to poleganie niesie ze sobą ryzyko kwietyzmu. Poleganie na boskiej interwencji – w duchu apokaliptycznym – otwiera drzwi do kwietystycznej akceptacji *status quo* w teraźniejszości. Ludzie nie biorą odpowiedzialności za kształtowanie własnej przyszłości. Wycofanie się do świata duchowego może być skutecznym sposobem radzenia sobie z opresyjnymi sytuacjami, których nie można zmienić, ale nie sprzyja poprawie warunków na tym świecie.

3. Orientacja eschatologiczna

W aspekcie eschatologicznym przeważa doświadczenie dotykania wewnętrznej granicy między czasem a wiecznością poprzez przemijalność indywidualnego i historycznego bytu ku śmierci. Pomaga nam tutaj wizja Janowa, która wyraźnie mówi, że wieczność istnieje w czasie i że w rezultacie wieczność wypływa z czasu, a nie jest tylko nagrodą, która następuje po czasie i jest do niego dodatkiem. „W czasie dojrzewa to, co jest większe od czasu, tak że jego koniec staje się zarazem spełnieniem czasu”¹². Akt ten staje się realnością, w którą może wejść i wyjść historia. Czas wieczności i czas doczesności, chociaż pozostają nieporównywalne, nie dopuszczają myśli o dualizmie dwóch światów, ponieważ wtedy kierunek świata, koniec historii i dopełnienie kos-

⁸ Por. D. Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Chicago 1996, s. 246.

⁹ Por. H. Beyer, A. Schnabel, *The entanglement of religion and politics in Europe: How and why religious and political worldviews merge in times of uncertainty*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion” 2019, vol. 15, no. 4, s. 10.

¹⁰ Por. C. Moseley, *Rowan Williams as Hegelian Political Theologian: Resacralising Secular Politics*, „The Heythrop Journal” 2012, vol. 53, s. 371.

¹¹ Por. R. Williams, *The Spirit of the Age to come*, „Sobornost: The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius” 1974, vol. 6, no. 9, s. 614.

¹² J. Ratzinger, *Koniec czasu*, [w:] *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Joseph Ratzinger Opera Omnia*, t. 10, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 579.

mosu, a więc i sens czasu, uczyniłoby się zbędnym. Wieczność zatem nie oznacza długiego czasu trwania jako niekończącego się następstwa chwil, ale wyraża raczej jakość egzystencji, w której wszystko wpływa w *teraz* miłości, w nową jakość bytu, która wyzwolona jest od podziału egzystencji na przemijające momenty, która musiałaby przewyciężyć nudę oraz lęk przed czymś niekończącym się. Skoro jednak wieczność jest jakością egzystencji może już pośrodku ziemskiego życia i jego upływającej czasowości być obecne jako coś nowego, innego, choć jeszcze fragmentarycznego. Granica między czasowym życiem a wiecznością nie ma charakteru chronologicznego. Wieczność nie jest ani nie-czasem, ani nieskończonym czasem, ale inną płaszczyzną istnienia, którego można doświadczyć pośrodku czasu, zawsze wtedy, kiedy spotykamy żywego Boga. Życie razem z Bogiem, życie wieczne w życiu doczesnym jest możliwe dlatego, że istnieje życie Boga z nami. Miejszem jedynym w swoim rodzaju jest Chrystus jako współbicie Boga z nami. W Nim Bóg ma czas dla nas, On jest Bożym czasem dla nas i zarazem otwarciem czasu na wieczność¹³. Według Jana Zmartwychwstanie Chrystusa i zmartwychwstanie umarłych nie są dwiema rzeczywistościami, ale jedną jedyną, która ostatecznie nie jest niczym innym, jak właśnie weryfikacją wiary w Boga na oczach historii. Zmartwychwstanie ukazuje się nie jako odległe zdarzenie apokaliptyczne, ale jako wydarzenie dokonujące się *hic et nunc*. Zbawienie związało czas i wieczność, nie mieszając ich i nie rozdzielając – na obraz obu natur Chrystusa. Czas jest okresem działania, który angażuje wieczność. Wieczność nie istnieje poza czasem, ale w samym czasie. Czas i wieczność nie stoją, wobec tego – jak terazniejszość i przeszłość – z dala od siebie, lecz zawierają się w sobie. Intuicję Janową rozwija w swej fenomenologii życia religijnego M. Heidegger, który zauważa, że dla św. Pawła życie nie jest li tylko przebiegiem {kolejnych} przeżyć – życie jest tylko w takiej mierze, w jakiej on je ma. Życie Pawła rozciąga się między Bogiem i jego (własnym) powołaniem¹⁴. Dotyczy to także słowa paruzja, gdyż można by pomyśleć, że podstawowym zachowaniem wobec niej jest oczekiwanie i że chrześcijańska nadzieja stanowi jego szczególny przypadek. Ale to jest całkowicie błędne. Struktura chrześcijańskiej nadziei, która rzeczywiście stanowi sens odniesienia do paruzji, jest radykalnie odmienna od {struktury} wszelkiego oczekiwania. Filozof analizuje fragment listu Pierwszego do Tesaloniczan. „Pora i moment” (5.1) zawsze używane łącznie stawia przed eksplikacją szczególny problem. „Wtedy” nie jest już źródłowo ujęte, jeśli je ujmujemy w sensie nastawieniowego czasu „obiektywnego”. Paweł nie mówi: „Pan ponownie przyjdzie wtedy i wtedy”; nie mówi również: „nie wiem, kiedy przyjdzie” – lecz mówi: „Wiecie dokładnie...” Paweł odsyła Tesaloniczan do nich samych i do wiedzy, którą mają jako ci, którzy się stali {chrześcijanami}. Z charakteru jego odpowiedzi wynika, że rozstrzygnięcie „pytania” (o kiedy) zależy od ich własnego życia. Dlatego Paweł przeciwstawia sobie dwie różne formy życia (5, 3: {„Kiedy mówić będą”}, i 5, 4: {„Wy zaś”})¹⁵. Od samego początku nowa, eschatologiczna rzeczywistość, otwarta przez Jezusa była

¹³ Por. G. Barth, *Czas w teologii. Myśląc z Josephem Ratzingerem*, „Verbum Vitae” 2020, vol 38, no. 1, s. 377-378.

¹⁴ Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 92-93.

¹⁵ Por. *Ibidem*, s. 95.

interpretowana w kategoriach bynajmniej nie antypatycznych wobec ustrojowych form i praktyk. Z kolei H. U. von Balthasar widzi ścisły związek między myślą eschatologiczną a proroczym dyskursem, aby podkreślać, że autentyczna eschatologia nigdy nie traci związku z dyskursem prorockim i jego preferencyjną opcją na rzecz ubogich¹⁶. Eschatologia może stać się bardziej widoczna tym, czym zawsze była: nie tylko dyskursem o „rzeczach ostatecznych”, ale impulsem do reformy istniejących obecnie struktur. John Caputo, który przez derridiańską soczewkę dekonstruktywizmu mówi o rozluźnieniu instytucjonalnych sposobów bycia w świecie, próbuje wyjaśnić „pewną anarchię, która przejawia się nie w anarchizmie ulicy, ale w radykalnej, twórczej, a nawet świętej anarchii. Oddziela on każdy szczególnie poszukiwany cel od własnej, wewnętrznie wygenerowanej krytyki samego siebie, tak aby pozorna bezcelowość mogła być w rzeczywistości szansą na to, by wiara funkcjonowała w życiu wiernych. W tym sensie wizja eschatologiczna istnieje jako nieteleologiczna, aby uwypuklić jej naturę jako wewnętrznego mechanizmu reformy, a nie jako wygenerowana z myślą o wyraźnej formie lub celu historycznym¹⁷.”

4. Perspektywa chrystologiczna

Podstawowy błąd eschatologizmu, o którym już wspomniano, polega na podporządkowaniu eschatologii Jezusa do rzekomo apokaliptycznego horyzontu swego czasu. W badaniach dotyczących koncepcji chrześcijańskiej eschatologii wykazano, jak bardzo cała eschatologia w Nowym Testamencie jest w zasadzie chrystocentryczna, nawet jeśli korzysta z języka żydowskiej apokalipsy. Eschatologia Chrystusa określa poglądy jego uczniów bardziej w odniesieniu do jego substancji (istoty), niż literackich środków wyrazu. Jeśli ktoś przyjmuje przegląd tekstów tzw. małych apokalips bez uprzedzeń, będzie zaskoczony, jak wiele z nich odnosi się do bezpośredniego skutku obecności Jezusa w świecie. A więc nie jest to scenariusz po prostu zaczerpnięty ze świata apokaliptycznych obrazów, ale zajmuje się zasadniczo konsekwencjami przyjścia Jezusa Chrystusa i *krisis* wywołanego przez owo przyjście. Wyznacznikiem Jezusowego orędzia o Królestwie jest „teraz”, a nie „tam” i „potem”. Nie obraca się ono wokół spekulacji czasowych i przestrzennych. Królestwo to ukazuje się zarówno w znakach radości, świętowania, wspaniałości, jak i w obrazach niemości. Paradoks ten wyklucza najradykalniej interpretację związaną z oczekiwaniem bliskiego końca. Jezus wykracza w niej poza schematy apokaliptyczne czy rabinistyczne. Jego orędzie wskazuje na Niego samego jako na eschatologiczny znak Boży, na Jego losy jako na Boże teraz. Oto bowiem Królestwo Boże pośród was jest (*entos hymon estin*) Łk 17,20. Z trzech interpretacji: idealistycznej („w was jest”), eschatologicznej („będzie nagle wśród was”), przyjmuje się interpretacją chrystologiczną. Jezus mówi w czasie terażniejszym: Królestwo jest bowiem pośród nich w samym Jezusie. W Jezusie przyszłość jest terażniejszością, w Nim przyszło już Królestwo, przyszło jednak

¹⁶ Por. C. O'Regan, *Two Forms of Catholic Apocalyptic Theology*, „International Journal of Systematic Theology” 2018, vol. 20, no.1, s. 49.

¹⁷ Por. J. D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington 2013; idem, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington 1997.

tak, że można go w ogóle nie dostrzec. Jezus nie jest Królestwem przez swą prostą, fizyczną obecność, ale przez promieniującą z Niego moc Ducha Świętego. W swym działaniu pneumatycznym, wyzwalamy człowieka spod władzy demonów, Królestwo Boże jest już rzeczywistością: Bóg bierze w swoje ręce władztwo nad światem. Królestwo Boże jest rzeczywistością działania, a nie rzeczywistością przestrzenną. Działalność Jezusa, Jego słowo i Jego męka przełamują wyobcowanie człowieka i wyzwalamy go – wprowadzają Boże Królestwo. Jezus jest królowaniem Bożym, bowiem przez Niego Duch Boży działa w świecie. Dotyczy to również Zmartwychwstania: „Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” – związaną z Jezusem jest już teraz zmartwychwstaniem. Gdzie nawiązana jest wspólnota z Nim, tam przekroczona zostaje tu i teraz granica śmierci. W tym świetle rozumieć trzeba mowę eucharystyczną Jezusa: karmienie się słowem i ciałem Jezusa, to znaczy przyjmowanie Go w wierze i sakramencie, przedstawione jest tutaj jako spożywanie chleba nieśmiertelności. Zmartwychwstanie jawi się nie jako wydarzenie apokaliptyczne odległej przyszłości – ono dzieje się *hic et nunc*. Wszędzie, gdzie człowiek wstępuje w „Ja” Chrystusowe, wkracza już teraz w obszar ostatecznego życia. R. Bultmann widział w tej teologii Janowej najpełniejszy, doskonały wyraz istoty chrześcijaństwa. Oczywiście z tej perspektywy nie należy czynić pozaczasowego egzystencjału życia chrześcijańskiego. Właśnie w Jego egzystencji kategoria przyszłości znajduje swą wzorcową pra-formę. W Nim łączy się i przenika *futurum* i *praesens*. Tak jak przed śmiercią Jezusa istniał «krótki kairos», który można było wykorzystać albo przegapić (J 12, 35), tak w czasie Kościoła istnieje (w żadnym wypadku ponadczasowy czy też zawsze do dyspozycji) «dogodny czas», «teraz» jako «dzień zbawienia» (2 Kor 6, 2), «dziś» (Hbr 13n; 4,7), którego następstwem może być nieuniknione «za późno» (Hbr 6, 4nn). W Jezusie Bóg występuje na scenie historii świata: teologiczna «historyczność» uwolniona od tego dramatyizmu stałaby się w ten czy inny sposób czystą filozofią. Pojedyncza chwila kryje w sobie ostry konflikt. Chrześcijanin z całą wielowymiarowością swej chwili powinien zadecydować. Jezus głosi etykę bynajmniej nie apokaliptyczną, lecz odpowiadającą stworzonej naturze, uzupełniającą i podtrzymującą strukturę królestwa. Ale historia Jezusa z Nazaretu nie przeobraża się w pewnego rodzaju powszechne prawo historii świata. Moment dramatyczny królestwa Bożego straciłby w ten sposób swój dramatyzm i upodobił się do bezwydarzeniowego „strukturalizmu”. Dramat zbawienia i realizacja Królestwa wypełniają się w ogólnoludzkim horyzoncie, na arenie *polis*, a Jego działanie nie jest sprawą czysto prywatną, w której chodzi jedynie o tzw. „zbawienie duszy” jednostki. Jezus pragnie ustanowić nowy i ostateczny lud Izraela, eschatologiczny „Izrael Boży” (Ga 6,16)¹⁸. Przekonujący w tym kontekście jest argument Eda Sandersa¹⁹, że misja Jezusa jest najlepiej rozumiana w świetle żydowskiej eschatologii odrodzenia, której centralnymi aspektami są: nadzieja na królestwo Boże na

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka. Prolegomena*, t. 1. tł. M. Mijańska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005, s. 36.

¹⁹ Por. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985; idem, *The Historical Figure of Jesus*, London 1993; G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, London 1965; S. C. Barton, *Jesus on Justice and Mercy in Constitutional Perspective*, „Journal for the study of the historical Jesus” 2018, vol. 16, s. 213-242.

ziemi; odtworzenie dwunastu plemion; naród święty odnowiony przez Ducha, wierny przymierzu; nowa lub odnowiona świątynia; oraz Izrael (lub resztki Izraela) jako światło dla narodów. Należy widzieć Jezusa jako eschatologicznego proroka odnowy narodowej. Jest to na wskroś teocentryczna wizja natury władzy, która porządkuje i podtrzymuje stworzenie oraz przewycięża zło. Wiąże się z tym to, że misja Jezusa jest ukierunkowana na konkretny porządek społeczny i w nim pożądana. Sprawiedliwość i miłosierdzie są zakorzenione w Bogu i domagają się uporządkowania życia w teraźniejszości, nastawionego na przyszłość, w której panowanie Boże objawi się w pełni «tak jak na ziemi, tak i w niebie». Tak rozumiana sprawiedliwość i miłosierdzie są obecnymi i przyszłymi rzeczywistościami eschatologicznymi, które mają do czynienia ze zbawieniem w czasie i przestrzeni historycznej. Ale też należy pamiętać, że podniesienie sukcesu politycznego do rangi głównego celu równałoby się odsunięciu na dalszy plan centrum grawitacji dramatu krzyża i zmartwychwstania oraz zastąpieniu go rzekomo mesjańską, czy wręcz zelocką, działalnością Jezusa. Działalność Jezusa nie obejmuje współzawodnictwa o formalny urząd. Rzeczywiście, kiedy pojawia się element rywalizacji o urząd (lub przynajmniej łaskę) w prośbie Jakuba i Jana do Jezusa o pierwszeństwo (Mk 10, 35-45), Jezus odpowiada charakterystycznym dla siebie eschatologicznym odwróceniem codziennych oczekiwań. G. Theissen przekonuje, że władza sprawowana przez Jezusa jest „polityczna” w szerokim, arystotelesowskim, sensie działania na rzecz wspólnego dobra *polis*. Jezus nie tylko przyznaje pierwszeństwo ważniejszym kwestiom prawa, ale także swojemu prorockiemu powołaniu i eschatologicznemu orędziu. Intrygujący jest jednak fakt, że w innych punktach prorockie powołanie i eschatologiczne przesłanie Jezusa prowadzą do relatywizacji prawa i obyczaju. Historia Jezusa sytuuje sprawiedliwość i miłosierdzie w kontekście zbawienia w czasie i przestrzeni. Jako taka jest nierozzerwalnie związana z realiami władzy. Sprawiedliwość i miłosierdzie są wartościami relacyjnymi, których realizacja jest eschatologiczna i charyzmatyczna – przeżywana w teraźniejszości jako sąd i życie, w jednostkach i wspólnotach otwartych na Ducha Świętego. Intensyfikacja życia moralnego, zalecana i praktykowana przez Jezusa, nie jest alternatywą dla myśli i praktyki społecznej. Przeciwnie, rozeznanie i praktyka osądu moralnego umożliwiają konstytucję eschatologiczną i ukazują jej moc dla dobra wspólnego. Nie pozostaje nic innego, jak poważnie potraktować wezwanie do działania, ale nie dopatrywać się w nim obietnicy sukcesu.

5. Chrześcijański model zaangażowania się w rzeczywistości ziemskie

W tym co powiedziano zawiera się myśl, że w chrześcijaństwie mamy do czynienia z inicjatywą Boga mającą na celu dobro świata. Chrześcijaństwo w sposób trudny do pojęcia stoi pomiędzy tymi projektami albo też poza nimi; nadaje mu to szczególnego dramatyzmu, którego hasło «polityczności» oddaje w niewystarczającym stopniu. Bo królestwo, zapowiadane przez Chrystusa jako spełnienie historii stoi, co prawda, u drzwi, ale ono przychodzi od Boga, nie wyłania się z obszaru historii jako efekt ludzkich wysiłków. Chrystus to jednocześnie „Telos” i „Peras” historii – jak mówi J. Danielou posługując się słowami greckimi różnicującymi w sposób trudny do oddania w innym języku wyrażane rzeczywistości. Ma na myśli to, że Chrystus jest

stojącym ponad historią dopełnieniem – Telos – wszelkiej rzeczywistości, ale jest też chronologicznym kresem – Peras – tego czasu²⁰. W perspektywie negatywnej – chrześcijanin będzie mógł krytykować każdą formę ludzkiej wspólnoty wychodząc od znanego mu (w wierze) i przeżywanego *eschatonu*, w perspektywie pozytywnej (bo «nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus») – będzie miał świadomość zasadniczej struktury nadchodzącego Królestwa, ku któremu ma kierować on siebie i swe otoczenie, nie mogąc zarazem osiągnąć go w «starym eonie». Chrześcijanin jako taki może być wyznaczony do publicznego działania, jak i poddany ocenie ogółu na scenie świata i w tym znaczeniu tworzyć sferę polityczną: mimo to przez swoją egzystencję, nie poddającą się światowej klasyfikacji i nieogarnioną również i dla niego samego, uchyla się kategorii polityczności. Chrześcijanin jest ze swej istoty wrośnięty w głębę świata, by z niej przynosić szczególny owoc, wmieszany w ciasto świata, by wszystko zakwasić; ale tak jak Kościół jest sobą tylko w swoim przejściu do świata, tak z drugiej strony świat w perspektywie eschatologii przeznaczony jest do przejścia w Królestwo Boże (por. 1 Kor 15, 24nn). Wszystko to nie pozwala Kościołowi spocząć na laurach, nawet po osiągnięciu największych sukcesów; są one dla niego bodźcem skłaniającym go do coraz lepszego spełniania wiązań z nim oczekiwań. Ku tej Bożej przyszłości Kościół zmierza oczywiście razem ze światem, tyle że czyni to bardziej świadomie i ożywiany nadzieją. Perspektywa eschatologiczna wprowadza w miejsce beznamietnego, niezaangażowanego, kontemplatywnego oglądu rzeczywistości, otwartość i własne jej rozumienie. Jawi się ona jako struktura sensu, w ramach której napotykanne rzeczy, sytuacje, ludzie, nabierają znaczenia i wzywają do odpowiedzi, ale tylko przez ortopraksję, która jest zdecydowanym krokiem ku przyszłości. W dokonywanym przez Boga czynie okazuje On nam swoją prawdę w akcji. Wiara jest otwarciem się na działanie Boga w nas, przyjmowaniem tego działania; jeśli trzymamy się blisko Jezusa, naśladujemy Go i obdarzeni jesteśmy mocą płynącą z Jego powołania, wtedy działanie to uzdalnia nas do właściwych czynów przemieniających świat. Ortopraksja nie jest zawężona do etyki czy też instrukcji dla ludzkiego działania, do nietzscheańskiej filantropii²¹. Żywa wiara, która sama w sobie jest już naśladowaniem i opiera się na fundamencie osobistego darmowego powołania (*charis* i *charisma*), jest zawsze osobistym zaangażowaniem, a tym samym jest *praxis*, której podstawą stanowi uznanie przyjęcie („doksja”) nadrzędnego działania Boga. Nie chodzi o poczucie bezpieczeństwa w rozumieniu światowym. I znów doskonały komentarz opisanej postawy daje M. Heidegger, odnosząc się do 5 rozdziału 1 listu do Tesaloniczan: „Kiedy mówić będą”, to znaczy: są tymi, którzy zaczynają mówić na temat »pokój i bezpieczeństwo do {zdarzeń}, z którymi się spotykam w {swym} faktycznym życiu. {Zdarzenia}, z którymi spotykam się w swym światowym zachowaniu, nie motywują zaniepokojenia. Ludźmi, którzy w świecie tym znajdują spokój i bezpieczeństwo, są ci, którzy trzymają się tego świata, ponieważ oferuje on im pokój i bezpieczeństwo. Tacy ludzie są poza dramaturgią Królestwa. Spada na nich nagła zagłada (5, 3: {wtedy niespodziewana na nich nadciąga zagłada}). Są zaskoczeni, nie oczekują tego. Raczej

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne...*, s. 214 n.

²¹ Por. Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka. Prolegomena...*, s. 30-31.

trwają właśnie w nastawieniowym oczekiwaniu, ich oczekiwanie jest zaabsorbowane przez to, co przynosi im życie. Ponieważ żyją w tym oczekiwaniu, zagłada spada na nich tak, że nie potrafią jej ująć. Nie mogą samych siebie ocalić, ponieważ nie mają samych siebie, ponieważ zapomnieli o własnym byciu sobą — ponieważ nie mają samych siebie w jasnym {światle} właściwej wiedzy. Nie mogą tedy samych siebie pojąć i ocalić (por. 5, 4 „w ciemności”). By móc jaśniej widzieć, {każdy} musi się zastanowić nad własnym życiem. Ci, którzy „mówić będą: »Pokój i bezpieczeństwo«” (5, 3), oddają się temu, co przynosi im życie, zajmują się jakimiś życiowymi zadaniami. Dają się tedy pochłonać operowaniu, czy też manipulowaniu rzeczami, i właśnie zatracają się pośród bytu, który traktują jako stale obecny, dany, całkowicie względem nich obcy i zewnętrzny. Zapominają przy tym, że sens tego bytu wyznaczany jest m.in. przez owo manipulowanie, tzn. powstaje na bazie ich projektów jego bycia. Dają się porwać temu, co podsuwa życie; tkwią w ciemności, jeśli chodzi o ich samowiedzę. Brakuje im właściwego, osobistego zainteresowania. Grzęzną w doczesności. Natomiast ci, którzy wierzą, są synami światła i dnia. Odpowiedzią Pawła na pytanie o czas paruzja jest zatem wezwanie do czujności i trzeźwości {umysłu}²².

Model chrześcijańskiego zaangażowania w sferę rzeczywistości ziemskich ukazuje inicjatywę Boga mającą na celu dobro świata. Chrześcijaństwo nie wpisuje się w zwykłe ludzkie projekty historii, gdyż zapowiadane przez Chrystusa Królestwo Boże pochodzi od Boga, a nie z ludzkich działań. Chrześcijanin, kierując się wiarą i eschatologiczną perspektywą, krytycznie ocenia wszelkie ludzkie formy zaangażowania się. Wiara w Boga nie jest jedynie teoretyczna, ale prowadzi do ortopraksji — działania zmieniającego świat zgodnie z Bożym planem. Wiara chrześcijańska promuje formę zaangażowania się w sprawy ziemskie w horyzoncie egzystencjalnym, wymagającym czujności i wewnętrznej przemiany. Jest to życie zakorzenione w duchowym i egzystencjalnym wymiarze istnienia. Chrześcijanie jako „synowie światła” mają świadomość nadchodzącego Królestwa Bożego i w tej perspektywie (*sub specie aeternitatis*) twórczo angażują się w pozytywną przemianę świata.

BIBLIOGRAFIA-REFERENCES

Studies:

- Balmer R., *Evangelicalism in America*, Waco 2016.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka. Prolegomena*, t. 1. tł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005.
- Barth G., *Czas w teologii. Myśląc z Josephem Ratzingerem, „Verbum Vitae”* 2020, vol. 38, no. 1, s. 365-383.
- Barton S. C., *Jesus on Justice and Mercy in Constitutional Perspective*, „Journal for the study of the historical Jesus” 2018, vol. 16, s. 213-242.
- Beyer H., Schnabel A., *The entanglement of religion and politics in Europe: How and why religious and political worldviews merge in times of uncertainty*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion” 2019, vol. 15, no. 4, s. 2-27.

²² Por. M. Hiedegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 96-99.

- Caird G. B., *Jesus and the Jewish Nation*, London 1965.
- Caputo, J. D., *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington 2013.
- Caputo, J. D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington 1997.
- Collins J., *Not One World but Two. The Future in Jewish Apocalyptic Literature*, „Religions” 2019, vol. 10, no. 233, s. 1-11.
- Conradie E. M., *Appropriate contemporary forms of apocalyptic*, [w:] *The Return of Apocalypticism*, eds. H. Haker, A. Torres Queiruga, M. T. Wacker, „Concilium” 2014, no. 3, s. 94-102.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowiński, Kraków 2002.
- Łukaszuk T. D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006.
- Moseley C., *Rowan Williams as Hegelian Political Theologian: Resacralising Secular Politics*, „The Heythrop Journal” 2012, vol. 53, s. 362-381.
- O'Regan C., *Two Forms of Catholic Apocalyptic Theology*, „International Journal of Systematic Theology” 2018, vol. 20, no. 1, s. 31-64.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Koniec czasu*, [w:] *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Joseph Ratzinger Opera Omnia*, t. 10, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 564-580.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tł. Marek Węclawski, Warszawa 1986.
- Russel D. S., *Literatura apokaliptyczna*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa 1999.
- Sanders E. P., *Jesus and Judaism*, London 1985.
- Sanders E. P., *The Historical Figure of Jesus*, London 1993.
- Stachowiak L., *Eschatologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1107.
- Tracy D., *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Chicago 1996.
- Williams R., *The Spirit of the Age to come*, „Sobornost: The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius” 1974, vol. 6, no. 9, s. 613-626.



