

Przemysław Sołga
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Korelacja historii i eschatologii w perspektywie historiologicznej

Eschatologia stała się współcześnie tak popularną nauką, że niemal zawładnęła całą dziedziną nauk teologicznych¹. Jest ona pojęciem różnie definiowanym, lecz jej głównym punktem odniesienia jest zawsze nauka o czasach ostatecznych, ujmowana pod kątem teologicznym. Eschatologia określana jest mianem *novissimi*, gdyż nie traktuje o nowych wydarzeniach w sensie chronologicznym, ale materialnym, o tej nowości, w której dokonuje się wypełnienie historii zbawienia. Z tych powodów łatwiej jest powiedzieć czym eschatologia nie jest, niż czym jest². Wedle definicji Władysława Łydki eschatologia to „nauka teologiczna o ostatecznych losach człowieka i świata, która mówi o określonym początku i określonym końcu dziejów, a więc o niepowtarzalnym, jednorazowym charakterze całej historii”³.

Eschatologia ma właśnie nieodłączny związek z historią i *vice versa*: chrześcijańska myśl historyczna zawsze w jakiś sposób łączy się z eschatologią. Myśląc o eschatologii, chrześcijanin zawsze ma przed oczyma koniec dziejów, choć nie wie, kiedy on nastąpi. W przypadku historii jest nieco inaczej: jest to nauka, mówiąca o rzeczach, które już się dokonały, istnieją możliwości jej poznania. Eschatologia poniekąd łączy się zawsze z jakąś tajemnicą, choć i historia także nie jest nauką wolną od enigmatycznych zagadnień a te, które wydawać by się mogło są już dobrze znane, czasem wskutek badań okazują się ponownie wielką niewiadomą. Eschatologia nie jest jednak

¹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, IW Pax, Warszawa 2000, s. 16.

² B. Ferdek, *Eschatologia jako sztuka życia*, [w:] *Teologia jako sztuka życia*, red. R. Rogowski, A. Małachowski, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2008, s. 310.

³ W. Łydka, *Eschatologia*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 152.

nauką wyłącznie o przyszłości: przeszłość, terażniejszość i przyszłość łączą się w niej w sposób węzłowy. Doskonale wpisuje się ona w chrześcijańską historiozofię, zwaną także filozofią dziejów: „odkrywając prawa, które kierują dziejami, filozofia dziejów wprowadza logiczny porządek zjawisk z przeszłości, pozwala wyjaśnić terażniejszość i rzuca światło na przyszłe, możliwe zdarzenia”⁴. Sprowadzenie do samej historiozofii poruszanego zagadnienia jest jednak mało wystarczalne, ponieważ istnieje w nim silny związek z teologią historii, stąd jako punkt odniesienia przyjęto perspektywę historiologiczną. Historiologia wydaje się w tym przypadku o wiele bardziej adekwatną komponentą, ponieważ

[...] nie sprowadza się ona do filozofii dziejów (historiozofii) ani też do historiografii, dokonującej eksploracji i deskrypcji faktów, ale oznacza kompletarne traktowanie dziejów, w ich wymiarze ludzkim (historiozofia i historiografia), ale też i Boskim (teologia historii).⁵

Celem artykułu jest ukazanie zasadniczych płaszczyzn, na których zasada się korelacja historii i eschatologii w chrześcijańskiej refleksji historiologicznej, przede wszystkim katolickiej. Za główny punkt odniesienia przyjęto wybrane refleksje znanych i uznanych teologów oraz myślicieli chrześcijańskich, a także oficjalne dokumenty i nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, wyrażające się we współczesnej myśli teologicznej.

Historii nie należy ograniczać do poznania przeszłości, gdyż zdaniem Czesława Bartnika — nie jest to jej najważniejsze jej zadanie. Czas w historii ma znaczenie drugorzędne. Istotniejsze jest poznanie ludzkiej egzystencji, a nie badanie czasu przeszłego samego w sobie, stąd wymiar temporalny historii schodzi na dalszy plan w stosunku do jej wymiaru egzystencjalnego⁶.

Historia jest milczeniem, pisze się ją właściwie tylko z pomocą gramatyki, która na poziomie wypowiedzi pozwala historykowi zmieniać czas terażniejszy na przeszły: j e s t na b y ł o , co nie narzuca tak zmienionym wyrażeniom zobowiązań ontologicznych.⁷

Jak zauważa Joseph Ratzinger:

⁴ P. Wasyluk, *Filozofia dziejów, historiozofia czy filozofia historii? Próba definicji*, „Diametros — an Online Journal of Philosophy” 2012, nr 32, s. 218.

⁵ A. Modrzejewski, *Optyka historiologiczna Karola Wojtyły — Jana Pawła II*, „Studia Elbląskie” 2009, nr 10, s. 328. Zob. także: M. Kowalczyk, *Ku historiologii personalistycznej*, „Teologia w Polsce” 2008, nr 2, s. 299-305.

⁶ Cz. Bartnik, *Osoba i historia*, Wydawnictwo Standruk, Lublin 2001, s. 62.

⁷ J. Bańka, *Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 109.

[...] jest rzeczą oczywistą, że ideału metody historycznej: ścisłego odczytania z tekstu tego, co należy do jego epoki, nie da się zrealizować w odniesieniu do wypowiedzi, których treści sięgają głębi podstawowych pytań stawianych przez człowieka.⁸

Te pytania nieuchronnie prowadzą do myśli o wieczności, gdzie terażniejszość i przyszłość, a także doczesność i wieczność stykają się ze sobą i nie są wobec siebie obojętne:

Dla rozwoju wypadków dziejowych na ziemi nie jest obojętne postrzeganie całościowej wizji świata. Właściwie rozumiane otwarcie na wieczność nie musi zatem nieuchronnie prowadzić do negowania wartości zaangażowania w doczesność.⁹

Już od czasów starożytnych człowiek zdawał sobie sprawę z tego, że jest istotą historyczną i chciał zrozumieć, jaki wpływ na jego współczesne życie wywierają osoby, które żyły przed nim. W ten sposób jednakowoż historia stawała się stopniowo nauką, która miała za zadanie wywierać wpływ na kolejne pokolenia ludzi. Historia oscyluje wokół trzech zasadniczych zagadnień, jakimi są: przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Zdaniem polskiego historyka Łukasza Sroki, myślenie o przeszłości wydaje się równie zasadne, jak myślenie o przyszłości, jednocześnie jedno i drugie ubogaca terażniejszość, bowiem skupianie się wyłącznie na tej ostatniej jest krótkowzroczne i skutkuje u ludzi „mentalnością niewolników”, nastawionej wyłącznie na zaspokajanie własnych potrzeb¹⁰. Podobnie do historii jako nauki odnosił się Boris Uspiński:

[...] relacja pomiędzy przeszłością a terażniejszością może być przenoszona na relację pomiędzy terażniejszością a przyszłością, czyli przyszłość może być przedstawiana według analogii z terażniejszością.¹¹

Na przełomie XVIII i XIX w., a więc wówczas, gdy zrodziło się oświecenie, myśl historyczna stała się elementem wielu dyscyplin teologicznych. Jednocześnie doszło do swoistej koincydencji obydwu nauk: teologia zaczęła wywierać pewien wpływ na nauki historyczne i jasnym stało się wówczas, że będą się one wzajemnie przenikać. Myśl teologiczna stwarzała możliwość

⁸ J. Rarzinger, *op. cit.*, s. 34.

⁹ A. Derdziuk OFMCap, *Eschatologiczny wymiar teologii moralnej*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2010, t. 2 (57), s. 20.

¹⁰ Ł. T. Sroka, *Historia jako element trwania*, [w:] *Logos i etos cywilizacji zachodu*, red. R. Kupczak, M. Jabłoński, Wydawnictwo Prasa Beskidzka, Bielsko-Biała 2014, s. 151-154.

¹¹ B. Uspiński, *Historia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, Słowo, Obraz, Terytoria, Gdańsk 1998, s. 41.

lepszego rozumienia praw dziejowych¹² w kontekście wiedzy teologicznej. „Po w t a r g n i ę c i u historii do teologii jawi się niemniej trudny problem, jak rozumieć samą historię z punktu teologii”, jednocześnie niemal wszyscy najważniejsi współcześni teologowie podejmują tę tematykę w swoich rozważaniach¹³.

Zagadnienie korelacji historii i eschatologii zawarł w swoim dziele pt. *Geschichte und Eschatologie*¹⁴ Rudolf Bultmann (1884–1976). Jego zdaniem historii nie należy rozumieć w sposób obiektywny, gdyż jedynie subiektywna ocena określonej rzeczywistości dziejowej, mająca podłoże konkretnej świadomości, jest możliwa dla człowieka.

W rezultacie cała prawda historii jest do głębi zależna od czasu. Prawda historyczna musi być ciągle na nowo zdobywana, ponieważ ma dawać każdorazowo odpowiedź na konkretną sytuację egzystencjalną podmiotu ludzkiego. Historyczność bytowania i zmienność [historii nie są] [...] obiektywnie ani naukowo ujmowane, lecz stanowią zjawisko ciągłego odbijania się w naszej świadomości treści, które narzuca konkretna egzystencja. [...] Ponieważ fenomen historyczny bazuje jedynie na doświadczeniu egzystencjalnym, dlatego wyczerpuje się w zasadzie w teraźniejszości i nie może być ujmowany z punktu widzenia przyszłości. Przede wszystkim nie można mówić o końcu, celu i sensie historii, ponieważ zarówno dzieje, jak i egzystencja ich interpretatora nie są zamknięte. U Bultmana zauważa się nawet pewien dualizm między podmiotem a przedmiotem historycznym. Z punktu widzenia teologicznego historia oznacza jedynie ciąg aktów świadomości i wiary w fakt zbawienia w Jezusie Chrystusie.¹⁵

Bultmann ocenia niemal wyłącznie historię i historyczność pod kątem eschatologicznej czy też teologicznej refleksji, jednak dla dobrego zrozumienia tej materii konieczne jest także przyjęcie perspektywy odwrotnej, tj. analiza i ocena eschatologii pod kątem jej historyczności.

Karl Rahner (1904–1984) uważał, że historia świecka i historia zbawienia zawdzięczają swoje istnienie zarówno temu, co je dzieli, jak i temu, co je odróżnia: „właściwą historią jest to, co dzieje świata i dzieje zbawienia obejmują w jedności i różnicy zarazem”. Objawienie jego zdaniem odbywa się w rzeczywistości historycznej, nadając jej transcendentny charakter, zaś poznanie historyczne jest możliwe za pomocą obiektywnego poznania¹⁶.

¹² K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 133.

¹³ *Ibidem*, s. 133-134.

¹⁴ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Verlag: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1964.

¹⁵ K. Gózdź, *op. cit.*, s. 133.

¹⁶ *Ibidem*, s. 135-136.

W teologii katolickiej twórcza osoba ludzka poprzez swoją aktywność upodmiotawia świat, stąd też wynika jej historyczność¹⁷. Nie jest to jednak aktywność wynikająca tylko i wyłącznie z ludzkiej inwencji, ale ingeruje w nią także siła wyższa:

[...] historię kształtuje planujący rozum człowieka. Miejsce Opatrzności zajęło planowanie, tym bardziej że historia stała się dziś rzeczywiście historią powszechną, historią świata. Wszystkie partykularne nurty historii łączą się ostatecznie w jednej.¹⁸

Ingerencja Opatrzności w historię ludzką dokonuje się nieustannie. Dzieła Boga dokonały się w przeszłości, dokonują w teraźniejszości oraz będą się dokonywać w przyszłości; w ten sposób na historię człowieka oddziałuje wieczność Boga, a wieczność przyszłego życia dokonuje się już teraz. Bóg jest źródłem historii, jej dynamizmu, jednocześnie jest jej celem, w którym dokonuje się jej spełnienie¹⁹.

Eschatologiczne wyobrażenia od dawna, nawet dziś, są widoczne w sztuce. Wywierają wpływ na odbiorcę, mogą budzić poczucie lęku przed nieznanym. Dla przykładu, wywodzące się z południowych Niemiec misterium *Ludus de Antichristo*, powstałe pomiędzy rokiem 1160 a 1180 r., dotyczyło krytyki polityki papieżstwa i było przepełnione treścią, w której zachęcano do czynienia przygotowań w chrześcijańskiej Europie przed nadejściem końca czasów²⁰. Dawniej tego typu odczucia wyrażano w literaturze i malarstwie, obecnie dostrzec je można także w filmie:

Wyobrażenia zaświatów i losu człowieka po śmierci, odgrywające w religiach ważną rolę, są atrakcyjne dla twórców niemal wszystkich gatunków filmowych: od komedii przez melodramaty aż po horrory. Dostrzec w nich można wpływ zarówno Biblii, jak i literatury, obok wierzeń chrześcijańskich pojawiają się koncepcje religii Wschodu (reinkarnacja): kino jako popularne (i pozakanoniczne) medium kształtuje w ten sposób teologiczną świadomość odbiorców.²¹

¹⁷ Cz. Bartnik, *op. cit.*, s. 57

¹⁸ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 229.

¹⁹ G. Kucza, *Osoba ludzka integralna jako „locus eschatologicus”*. *Personalistyczna reinterpretacja eschatologii chrześcijańskiej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013, s. 326.

²⁰ J. Pysiak, *Sakralizacja władzy królewskiej w ideologii monarchicznej Kapetyngów w XII–XIV wieku. Monarchia eschatologiczna*, [w:] *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, red. J. Pysiak, A. Pieniadz-Skrzypczak, R. Pauka, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Warszawa — Kraków 2002, s. 276.

²¹ M. Lis, *Teologia wizualna w filmie*, [w:] *Kultura wizualna — teologia wizualna*, red. W. Kawecki, S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 180.

Eschatologiczny koniec świata często wiązał się z przeświadczeniem o mającej nadejść erze wojen i prześladowań. Papież Grzegorz Wielki (VI–VII w.) także zwracał uwagę na to, że w jego czasach powstaje naród przeciwko narodowi²². Można snuć przypuszczenia, że papieże wraz z kurią byli zainteresowani tym, jak potoczą się ich losy w czasie apokaliptycznych prześladowań, które miały spaść na Kościół²³. Relację eschatologii z historycznym faktem prześladowań i związanych z nim cierpień znajdujemy po raz pierwszy na kartach Starego Testamentu, a konkretnie w Księdze Daniela. Powstanie Księgi wiąże się z panowaniem Antiocha IV Epifanesa i prześladowań w Palestynie. Danielowi przyśniły się cztery bestie, które miały symbolizować cztery imperia: babilońskie, perskie, medyjskie i greckie. To ostatnie, które pochłonie całą niemal ziemię, zostanie pokonane przez Izrael, uosabiający się w „Synu Człowieczym”. Apokaliptyka *Księgi Daniela* tym różni się od tych, które ją uprzedziły, że wedle jej recepcji nadchodzące Królestwo Boże obejmie nie tylko Palestynę, ale także cały świat²⁴. Prorocze wizje w niej zawarte odwołują się nie tylko do przeszłości, ale pozwalają także czytelnikowi zagłębić się w terażniejszość, w której przyszło mu żyć, dostępuje pewnego wglądu w dzieje świata i ich określony z góry czas trwania, zwieńczony nadejściem dnia ostatecznego, w którym władzę przejmie Bóg²⁵. W „nadziei eschatologicznej” Starego Testamentu, apokaliptyczność łączy się w niej nieodłącznie z posłuszeństwem ludu, a odpowiedzialność jednostki jest w zasadzie zbieżna z odpowiedzialnością ogółu ludu, a konkretniej — narodu wybranego. Apokaliptyka Nowego Testamentu kieruje odpowiedzialność jednostki jedynie za siebie, zaś koniec czasu jest determinowany przez Boga, a nie przez zachowanie ludzi. Sąd obejmie cały świat, a „Lud Boży” będzie zgromadzeniem wybranych i świętych, nie zaś konkretnego narodu²⁶.

Starotestamentowe *Księgi Prorockie* zapowiadały dzień ostateczny: ci, którzy sprzeniewierzyli się Bogu i wrogowie Izraela zostaną ukarani, zaś „reszta” sprawiedliwych osiadzie w Palestynie, a Bóg zamieszka wśród nich jako Pan i sędzia²⁷. Eschatologię Starego Testamentu można podzielić na kilka typów, które wiążą się z chronologią i periodyzacją dziejów ludu wybranego.

²² J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 52

²³ J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006, s. 139.

²⁴ N. Cohn, *W pogoni za millenium. Millenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, Kraków 2007, s. 3.

²⁵ M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 31.

²⁶ R. Bultmann, *Geshichte und eschatologie*, Tübingen 1964, s. 35.

²⁷ N. Cohn, *op. cit.*, s. 2.

Pre-eschatologia miała miejsce przed wkroczeniem Żydów do Ziemi Obiecanej; protoeschatologia wynikała z pism Proroków i wiązała się z pojęciem „reszty” Izraela; „eschatologia bliskiej realizacji” odnosiła się do przemian, jakie miały nastąpić po powrocie Żydów z niewoli babilońskiej, zaś eschatologia transcendentna zmierzała bezpośrednio do konotacji o charakterze apokaliptycznym. Ta ostatnia uwidacznia się już Księdze Daniela, jednak szerzej zostanie podjęta w całym Nowym Testamencie, zwłaszcza w ostatniej księdze Pisma Świętego, czyli w Apokalipsie św. Jana²⁸.

W Nowym Testamencie można się dopatrzeć interpretacji czasów ostatecznych w dwójnasób. Pierwsza pochodzi z 24 rozdziału Ewangelii według św. Mateusza i próbuje dowieść, że moralna degradacja społeczności ludzkiej doprowadzi do powstania królestwa eschatologicznego, a pierwotne zło zostanie definitywnie pokonane w momencie Paruzji, czyli ponownego przyjścia Chrystusa na świat. Druga interpretacja wiąże się z 20. rozdziałem Apokalipsy św. Jana, w którym autor wspomina o mającym nadejść tysięcznym królestwie Chrystusa, po którym ma nastąpić przejściowy tryumf zła, zakończony jego nieodwracalną klęską. Cała późniejsza historiozofia chrześcijańska odwoływała się do tych obydwu modeli, które implikowały spór pomiędzy eschatologizmem a inkarnacjonizmem²⁹.

Nowy Testament, inaczej niż to miało miejsce w Starym Przymierzu, wyraźnie eksponuje radosną myśl o tym, że Mesjasz już przyszedł i czas się w Nim wypełnił (Mk 1, 15). Ludzie w tym przypadku już nie tyle oczekują dni ostatecznych, co partycypują w ich urzeczywistnieniu, które częściowo dokonuje się tu i teraz³⁰. Mesjasz narodził się wtedy, „gdy nadeszła pełnia czasu” (Ga 4,4). Konkretnie było to cesarstwo rzymskie za panowania Oktawiana Augusta.

Żyjący w III i IV w. teolodzy z reguły dostrzegali w Imperium Rzymskim konieczny element w Bożym planie „ekonomii zbawienia”, wyjątki od tej reguły zdarzały się rzadko, a wśród nich należy wymienić Salwana z Marsylii³¹. Rzymianie byli w pewien sposób przekonani o swoim dziejowym posłannictwie, zarówno na niwie społecznej, jak i w takich kwestiach, jak życie umysłowe, działalność w dziedzinie techniki i kultury³². Mianem „Wielkiego Babilonu” określali Żydzi Cesarstwo Rzymskie po zburzeniu Jerozolimy

²⁸ A. Jankowski OSB, *Biblijna teologia czasu*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2001, s. 11.

²⁹ M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 35.

³⁰ A. Jankowski OSB, *op. cit.*, s. 13.

³¹ M. Wichrowski, *op. cit.*, s. 39.

³² Cz. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu*, Wydawnictwo Standruk, Lublin 2002, s. 75.

w 70 r., nawiązując przy tym do losu, jaki spotkał wspomniane miasto z rąk Babilończyków w roku 587 p.n.e.³³ Święty Jan w swojej Apokalipsie nazywał je „Wielką Nierządnicą”. Stary Testament jako „nierząd” traktował bałwochwalstwo³⁴. W epoce późnego antyku rozwijała się koncepcja Cesarstwa Rzymskiego jako czwartego i ostatniego, po którym miał przyjść Antychryst i nastąpić koniec świata. Przekonanie to wynikało z wykładni jednego z listów św. Pawła do Tesaloniczan i nazywane jest czasem „eschatologią cesarską”³⁵.

W upadku starożytnego Rzymu dopatrywano się upadku całego świata. Był to niewątpliwie koniec świata antycznego, lecz jednocześnie przed człowiekiem ukazała się perspektywa nowej historii. Nie da się tego pogodzić z tezami Fryderyka Engelsa, jakoby średniowiecze było diametralnie czymś innym niż czasy starożytne. Eschatologiczny wymiar upadku cesarstwa zachodniorzymskiego jest faktem historycznym, jednak ukryta zostaje przed nami jego eschatologia. Upadek Rzymu był także końcem świata dla wielu chrześcijan, bowiem chrześcijaństwo było już wówczas rozpowszechnione w całym basenie Morza Śródziemnego. Trudno się temu dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że:

Jest niezwykle ważne, by przyjąć do wiadomości, że imperium rzymskie było wówczas największym, a przy tym najbardziej wszechstronnym osiągnięciem ludzkości. [...] Nie było niczego, co mogłoby podbić Rzym, ale nie było też niczego, co mogłoby go naprawić. To, co najmocniejsze, zaczęło tracić siły.³⁶

Stąd pojawiały się wątpliwości samych chrześcijan, jeśli chodzi o sens ich religii. Zasadnicze pytanie brzmiało: dlaczego Rzym upada właśnie wtedy, gdy jest już chrześcijański? Urzędujący wtedy papież Leon Wielki odpowiadał następująco na te rozterki: w obecnym czasie diabeł działa jeszcze bardziej niż kiedyś, nie mogąc znieść tego, że chrześcijaństwo w imperium rzymskim stało się *universum* scalającym wszystkie narody pod szyldem jednej, prawdziwej religii³⁷. Zagrożenie ze strony najeźdźców dostrzegano także w ramach Kościoła, dlatego zwracano uwagę, że „najczęściej większe niebezpieczeństwo grozi ze strony zasadzającego się na nas skrycie, niż ze strony wroga jawnego i widzialnego”. Papież podnosił także, że Kościół jest przesładowany również i teraz, tyle że bezpośrednio przez diabła³⁸.

³³ B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Medium, Warszawa 1996, s. 190.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 86.

³⁶ G.K. Chesterton, *Wiekuisty człowiek*, przeł. M. Sobolewska, Fronda, Warszawa 2012, s. 254.

³⁷ Cz. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu*, s. 47.

³⁸ Cyt. za: *ibidem.*, s. 48-49.

Leon Wielki zwracał uwagę na to, że historia ludzka aż do samego końca będzie mieć związek z krzyżem Chrystusa. To właśnie współczesne dobro, zwrot w kierunku zbawienia, poczyniony przez ludzi jest przyczyną ataków złego, bo im bardziej człowiek poświęca się sprawom wiecznym, tym bardziej będzie przez niego atakowany³⁹. Imperium Rzymskie miało charakter integrujący: zespolenie narodów pozwoliło w dalszej kolejności na zespolenie religijne, umożliwiając tym samym rozwój chrześcijaństwa. Stąd Imperium Romanum odegrało pewną rolę w rozwoju Kościoła. W końcu Chrystus, który przyniósł światu pokój, narodził się w czasach panowania wspomnianego już cesarza Oktawiana Augusta, który zaprowadził pokój rzymski — *pax romana*. Ówczesni nie zawsze zdawali sobie z tego sprawę. Dla nich koniec Rzymu był równoznaczny z końcem świata, ponieważ przez swoje przywiązanie do spraw doczesnych i przez swoją krótkowzroczność nie widzieli świata poza Rzymem — on był dla nich światem i nie było innego. Historyczny Rzym miał jednak swoją rolę w historii zbawienia i ją odegrał.

Koniec świata w Piśmie Świętym najpełniej został ukazany w *Apokalipsie* św. Jana, jego ostatniej księdze. Samo słowo *apokalypsis* z języka greckiego oznacza „odsłonięcie” odnoszące się do jakiejś tajemnicy, owianej wydarzeniami, które mają symboliczne znaczenie⁴⁰. Apokalipsa, wbrew powszechnemu przekonaniu nie traktuje o rychłym końcu świata, któremu miałyby towarzyszyć katastrofalne i spektakularne zjawiska. Jej zasadnicze sedno stanowi religijne „objawienie”. Wszelkie kataklizmy, które mają nastąpić, nie dotyczą całkowitej zagłady świata, lecz jedynie eliminacji zła, przy jednoczesnym triumfie dobra⁴¹. „Apokalipsy w ścisłym znaczeniu są więc alegorycznymi spekulacjami na temat tajemnicy dziejów świata, przede wszystkim jego końca”⁴². Zarówno w teologii chrześcijańskiej, jak i żydowskiej przed objawieniem się Boga ma nastąpić przejściowy okres dominacji zła na świecie, które ostatecznie zostanie pokonane⁴³. Waldemar Chrostowski i Mirosław Mróz przedstawiają różne znamiona kryzysów w Biblii — od „kryzysu posłuszeństwa Bogu” (grzech pierworodny) aż po „kryzys Bożej sprawiedliwości”. Finalnym efektem wszelkich kryzysów jest jednak osiągnięcie pewnej eschatologicznej części, która przybierze pełną postać dopiero u kresu dziejów:

³⁹ *Ibidem*, s. 49.

⁴⁰ R. Krawczyk, *Apokalipsy — orędzia nadziei w Biblii*, [w:] *Czas apokalipsy: wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Neriton, Warszawa 2013, s. 40.

⁴¹ M. Parchem, „Co się stanie przy końcu dni?” (Dn 2, 28): wydarzenia czasów eschatologicznych w świetle żydowskich pism apokaliptycznych okresu międzytestamentalnego, [w:] *Czas apokalipsy: wizje dni ostatecznych...*, s. 27.

⁴² *Ibidem*, s. 40.

⁴³ *Ibidem*, s. 27.

„Temu, kto cierpi, przypada decydująca rola w historii ludzkości. Krzyż Chrystusa jest tego świadkiem”⁴⁴. Kataklizmy są nieodłącznie wpisane w historię ludzką. Co więcej, człowiek w rozwoju cywilizacyjnym sam te kataklizmy implikuje i staje się ich sprawcą, wpisując się niejako w eschatologiczny wymiar dziejów: „Historia cywilizacji ludzkich jest zatem głównie historią wojen, najazdów, podporządkowywania się bardziej atrakcyjnym rozwiązaniom”⁴⁵.

Apokaliptyka jest typowa dla kultury judeochrześcijańskiej — starożytni Grecy nie byli zainteresowani apokalipsą, bardziej interesowali się światem współczesnym, niż tym, który miał dopiero nadejść wraz z nastaniem nowych czasów. Nic nie wskazuje także na to, by „oczekiwali dopełnienia historycznego procesu przy końcu czasu”⁴⁶. W Piśmie Świętym mianem tekstów apokaliptycznych można określić *Księgę Daniela* w Starym Testamencie oraz nowotestamentalna *Apokalipsę* św. Jana⁴⁷, ukazującą „koniec historii, której początki pokazała Księga rodzaju”. Zdaniem R. Krawczyka i wielu innych egzegetów jest ona najbardziej tajemniczą księgą Nowego Testamentu⁴⁸.

Apokalipsa jako taka przywodzi na myśl negatywne skojarzenia co do końca świata i wydarzeń, które będą mu towarzyszyć, jednakże jej przesłanie pozostaje dla chrześcijanina radosne, gdyż wiąże się z nadzieją na ostateczny triumf Kościoła i Boga nad złem, które trzyma w swej mocy cały świat. W Apokalipsie zarazem finalizuje się bieg całej historii, czego dokonuje sam Bóg⁴⁹. Otwarcie siedmiu pieczęci oznacza koniec historii ludzkiej, naznaczonej wyrugowaniem wiary z życia codziennego przez ludzi oraz prześladowaniami, które są zwiastunem końca dziejów⁵⁰. W *Liście św. Klemensa Rzymskiego do Kościoła w Koryncie* autor nakreślił swoją wizję eschatologiczną, w której wskazuje, że nadejście Królestwa będzie tożsame raczej z kontynuacją procesu stworzenia niż z końcem historii wyczekiwany przez chrześcijan, a nie pewnym zdarzeniem, które nadejdzie z nienacka⁵¹.

⁴⁴ W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 157.

⁴⁵ K.J. Brozi, *Powstanie i upadek cywilizacji. Antropologia historii wobec współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 29.

⁴⁶ L. Kostuch, *Czy starożytni Grecy wierzyli w koniec świata? Hezjodejska wizja „ostatnich dni” żelaznego pokolenia w kontekście helleńskiego pojęcia kosmosu*, [w:] *Czas apokalipsy: wizje dni ostatecznych...*, s. 11.

⁴⁷ R. Krawczyk, *op. cit.*, s. 40.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 43.

⁴⁹ M. Wysocki, *op. cit.*, s. 43.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 44.

⁵¹ M. Wysocki, *op. cit.*, s. 47.

Rozdział 13. *Apokalipsy św. Jana* zdaje się utożsamiać Bestię z Imperium Romanum. Oficjalna tytulatura cesarza Domicjana „dominus ac deus” była traktowana przez chrześcijan jako jawny akt bluźnierstwa, jednocześnie Domicjan rozpoczął w sposób permanentny prześladowania wyznawców Chrystusa. Fałszywi prorocy mają w końcu czasów czynić wielkie znaki po to, aby „zwieść mieszkańców ziemi”. Miano antychrysta przypisywano Napoleonowi, a świetnie do tego miana pasują także Hitler i Stalin. W dzisiejszych czasach z kolei wymiar apokalipsy stanowi użycie broni nuklearnej⁵². Jednocześnie Bogusław Widła „Bestię wychodzącą z morza” utożsamia z wszelką propagandą. „Znamieniem Bestii” może być swastyka noszona przez hitlerowców na ramieniu, jak i sam fakt przypisania sobie aryjskiego pochodzenia. Nie musi to być przecież koniecznie znak widzialny dla ludzkich oczu. Tym samym apokaliptyka Objawienia św. Jana ma uzmysłwić czytelnikowi, że wszelkie wydarzenia, które go dotyczą, nie są kwestią przypadku, lecz dokonują się zgodnie z zamysłem Boga⁵³.

Wszystkie zdarzenia, o których mowa w *Apokalipsie*, mają swoją ściśle ustaloną kolejność, wszystkie muszą zaistnieć, stąd z jednej strony człowiek zmuszony jest do czekania na to, co ma się wydarzyć, z drugiej zaś towarzyszy mu pewność co do tego, co kiedyś nastąpi, a kulminacyjnym etapem tej pewności będzie Boża sprawiedliwość. Autor *Apokalipsy* odrzuca także wszelki dualizm historyczny — dobro i zło w procesie historycznym nigdy nie stanowią sił równoważnych — Bóg zawsze ma przewagę nad złem. Świat się zmienia bezustannie, bo taki jest odgórnie zaplanowany zamysł Boga. Ostateczną zmianę, która przyniesie Boże panowanie nad światem, apokaliptyka chrześcijańska zawsze łączy się z historią:

[...] w apokaliptyce zawsze chodzi o historie i jej interpretację. Znamiennym rysem tej literatury jest jednak otwarcie się na czasy ostateczne i traktowanie teraźniejszości jako etapu inaugurującego eschatyczną przyszłość.⁵⁴

E.B. Mollo uważał, że *Apokalipsa* to nic innego jak symboliczne ukazanie całej historii Kościoła od początku do końca, z kolei jego uczeń, H.M. Feret, dodał do tego własną interpretację, uznając, że św. Jan chciał nam ukazać nie tylko poszczególne wydarzenia całej historii, ale także ich ewolucję.

Donatien Mollat zadaje sobie pytanie, czy *Apokalipsa* jest księgą transhistoryczną czy też ponadhistoryczną? Stwierdza, że:

⁵² D. Mollat SJ, *Apokalipsa dzisiaj*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo M, Kraków 1992, s. 36.

⁵³ B. Widła, *op. cit.*, s. 182-186.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 61, 68, 74.

[...] każda z tych koncepcji ma swoje zalety i kryje w sobie część prawdy. Wielka trudność w interpretacji *Apokalipsy* polega na połączeniu jak najbardziej ścisłej egzegezy historycznej z duchową oceną proroctwa.⁵⁵

Jego zdaniem symbole, którymi przepełniona jest Księga Apokalipsy, nie mogą stanowić „opisu konkretnej rzeczywistości historycznej”.

Apokalipsa zawiera wprawdzie pewne szczegółowe aluzje historyczne, ale zgodnie z gatunkiem literackim, jakim jest apokaliptyka, dotyczą one zawsze jedynie szczegółów wtórnych. Rzeczą istotną pozostaje ogólna wartość symboli, które mają zastosowanie do wszystkich czasów, do wszystkich epok.⁵⁶

Inna z interpretacji *Apokalipsy* sugeruje, że odnosi się ona do wydarzeń historycznych współczesnych św. Janowi, zwłaszcza do prześladowania ze strony cesarza Domicjana, a także antagonizmy zachodzącej pomiędzy chrześcijanami a Żydami. Wreszcie ostatni sposób interpretacji tej tajemniczej księgi zakłada, że *Apokalipsa* to jedynie zapowiedź mającego nastąpić końca świata i przyjście nowych czasów wraz z Paruzją Chrystusa⁵⁷.

Ludzie, którzy spodziewali się rychłego końca dziejów, zawsze chcieli wiedzieć, ile czasu pozostało do końca historii. Afrykańczyk Sekstus Julius (III w.n.e.) przyczynił się do utworzenia chronologii dziejów w roku 221, łącząc alegorię z dowolnością interpretacji. Całą przeszłość i przyszłość podzielił on na okresy liczące po tysiąc lat każdy, stosując się do słów św. Piotra, że „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień” (2 P 3,8). Idąc tym tropem, wyszedł z założenia, że jeden dzień oznacza jeden tysiąc lat. Według rachuby Sekstusa, cała historia ludzka obejmie 6 tys. lat, a jako że od stworzenia świata i niewoli babilońskiej upłynęło ich 5 tys., a w 500 lat później przyszedł na świat Chrystus, wedle tej rachuby w roku 500 rozpocznie się nowe stulecie⁵⁸.

Oczekiwanie nadejścia końca świata miało różną intensywność i przybierało na sile wraz z nastaniem odpowiednich okoliczności. Można powiedzieć, że najbardziej naznaczonym momentem tego oczekiwania był okres około roku tysięcznego, a także pod koniec epoki średniowiecza⁵⁹. Atmosfera zbliżona do granic obłędu wybuchła, gdy zbliżał się rok tysięczny. Ludzie tamtych czasów znali doskonale słowa z dwudziestego rozdziału *Apokalipsy*, że „gdy się skończy tysiąc lat, z więzienia zostanie uwolniony szatan” — Ap

⁵⁵ D. Mollat SJ, *op. cit.*, s. 37-39.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 37.

⁵⁸ J. Kracik, *op. cit.*, s. 33.

⁵⁹ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 23.

20,3. Przerażenie i przeświadczenie o zbliżającym się końcu urosło do tego stopnia, że papież Grzegorz V, który zmarł w młodym wieku w 999 r., miał wyrazić radość z tego, że nie dożyje zbliżającej się hekatomb⁶⁰. Wielu chrześcijan wyczekiwało wówczas znaków, które miały zwiastować zbliżający się koniec. Opowieści na ich temat skrętnie odnotowywano. Można zaliczyć do nich dostrzeżone monstra, jak niezwyklej wielkości wieloryb, komety w 1014 r. czy zaćmienie słońca w roku tysięcznym. Rzezonym rewelacjom wtórowały zachowania ludzi, których poziom moralny daleko odbiegał od oczekiwanego, a przeciwko papieżowi zawiązano spisek; głód w Burgundii był tak wielki, że dochodziło do aktów kanibalizmu⁶¹. Kronikarskie i kaznodziejskie teksty były podówczas przesiąknięte przeświadczeniem, w którym przekonywano odbiorców, że nieszczęścia, które ich spotykają, to nic innego, jak spełnienie biblijnych prorocत्व zapowiadających wydarzenia będące znakiem czasów ostatecznych. Kryzys eschatologiczny z przełomu X i XI w. trafił na podatny grunt także ze względu na specyficzne okoliczności historyczne, które wówczas miały miejsce. Arcybiskup Yorku Wulfstan zapewniał słuchaczy, że najazd Duńczyków na Anglię odzwierciedla słowa Chrystusa zapowiadające koniec dziejów: „powstanie bowiem naród przeciwko narodowi i królestwo przeciwko królestwu”. Święty Hilary z Poitiers (III w. n.e.) podkreślał niespotykaną dotąd chciwość ludzi, zapowiadającą koniec dziejów — nastąpiła ona wraz z końcem dynastii Kapetyngów we Francji, w wyniku którego uniezależnili się poszczególni wielmoże, zainteresowani także własnością kościelną⁶².

W średniowieczu pojawiały się głosy, że Kościół, za sprawą grzechów, których się dopuszczają członkowie jego hierarchii, powinien wkroczyć w nową epokę czystości moralnej, którą odznaczał się Kościół pierwotny. Augustianie, z których wywodził się Marcin Luter, odegrali poważną rolę w przepowiadaniu nadejścia apokaliptycznych czasów dla świata w przededniu reformacji⁶³. Wedle protestanckiej interpretacji eschatologii nie istnieje społeczność kościelna wywierająca wpływ na dzieje, łaska wewnętrzna nie odradza duszy ludzkiej, a Królestwo Boże ma zaistnieć dopiero w czasach ostatecznych⁶⁴.

⁶⁰ J. Kracik, *op. cit.*, s. 55.

⁶¹ *Ibidem*, s. 58.

⁶² D. Thompson, *Koniec czasu. Wiara i lęk w cieniu millennium*, przeł. B. Nawrot, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 56-57.

⁶³ J. Grzeszczak, *op. cit.*, s. 26-27.

⁶⁴ Cz. Bartnik, *Teologia historii*, Wydawnictwo Standruk, Lublin 1999, s. 402.

Zupełnie inaczej jest w teologii katolickiej, gdzie obecnie coraz częściej zwraca się uwagę na związek eschatologii z eklezjologią⁶⁵, niewielką uwagę przywiązuje się natomiast do elementu historycznego, gdyż eschatologia odnosi się zarówno do historii zbawienia, jak i historii świeckiej. Wydarzenia, które mają miejsce w Kościele, rozgrywają się jednak w historii, bo mimo iż jest to instytucja ludzka, a człowiek jest istotą historyczną:

[...] to, co niewątpliwie samo rzuca się w oczy i prowokuje refleksje, to wymiar historyczny Kościoła. Zaczął on istnieć w czasie i w historii, i bez wątplenia będzie miał swój historyczny finał, o czym poucza nas wyraźnie Nowy Testament. (por. Mt 13, 47-50)⁶⁶

Zanim Chrystus podjął publiczną działalność, ludzkość miała już historię zbawienia, która przygotowywała świat na Jego przyjście. Zarazem działalność Kościoła jest ostatnim stadium historii zbawienia, następującym bezpośrednio przed Paruzją i końcem świata. Za Oscarem Cullmanem (1902–1999) można powtórzyć, że Kościół znajduje się aktualnie w sytuacji „już” i „jeszcze nie”. To pierwsze ma znaczyć, że świat został pojednany z Bogiem przez Chrystusa, drugie z kolei, że nieustannie potrzebuje oczyszczenia ze względu na grzechy, które stale popełnia.

Kościół realizuje się poprzez budowanie relacji wiary, nadziei i miłości do Boga w Chrystusie, a w nim także i do człowieka, wyzwalając się stale ze skrupowania instytucjonalizmem, i formalizmem religijnym.⁶⁷

Zatem Kościół wykracza poza historyczność świata poprzez to co transcendentne.

W teologii prawosławnej eschatologia ma charakter zrealizowany; rzeczy ostateczne wedle jej interpretacji uobecniają się przede wszystkim w „wiecznej teraźniejszości” uwidocznionej w liturgii i sakramentach. Wyraża się w niej niezgoda na istniejący porządek świata, co wiąże się z potrzebą jego przeobrażenia. Prawosławna myśl teologiczna nigdy jednak nie sformułowała żadnego dogmatu na temat eschatologii⁶⁸. Zdaniem Konstantego Leontjewa (1831–1891) immanentny sens historii, przekraczanie jej granic w usystematyzowanej refleksji dotyczącej jej porządku, nie są kwestią nauki, ale wiary. Eschatologia w jego filozofii, wkraczając w sens świata historycz-

⁶⁵ C. Naumowicz, *Kościół w eschatycznym dynamizmie zbawienia*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyn-Łomża” 2011, nr 29, s. 17.

⁶⁶ J. Strojny, *Kościół w perspektywie eschatycznej i maryjnej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, nr 14, s. 167.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 171.

⁶⁸ M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001, s. 12-13.

nego, nadaje mu kształt, w którym rzeczywistość pojmowalną empirycznie można w pełni zrozumieć jedynie w odniesieniu do „tajemniczej boskiej teologii”. Taka postawa jest u niego konsekwencją przekonania, że dociekania naukowe dotyczące świata organicznego są w stanie wyeksponować jedynie warstwę zjawiskową, nie wnikając w jego ukryte podłoże, przez co poznawcze możliwości nauki są mocno ograniczone⁶⁹.

Najwybitniejszy teolog prawosławny zajmujący się eschatologią, Mikołaj Bierdiajew (1874–1978), twierdził, że historia sama w sobie jest mitem, jednak nie w potocznym znaczeniu tego słowa. Nie jest jakimś wymysłem, ale czymś rzeczywistym, innym jednak niż obiektywne dane empiryczne. Historia to raczej opowiadanie danego narodu o tym, czego doświadczył w przeszłości⁷⁰.

Historia jedynie w tym wypadku ma sens, jeśli się skończy. [...] Gdyby historia była nieskończonym procesem, złą nieskończonością, to historia nie miałaby sensu. Tragedia czasu byłaby nierozwiązalna, a zadanie historii nie do zrealizowania, gdyż wewnątrz czasu nie może ona być zrealizowaną. Los człowieka, który leży w osnowie historii, zakłada cel metahistoryczny, proces metahistoryczny, metahistoryczne rozwiązanie losu historii w innym, wiecznym czasie.⁷¹

Zarówno eschatologia katolicka, prawosławna jak i protestancka mają swoje niedoskonałości. Paweł Ewdokimov zwraca uwagę na to, że „chrześcijaństwu wschodniemu zagraża pokusa eschatologii bez historii, zaś chrześcijaństwu zachodniemu pokusa historii bez eschatologii”⁷². Niemniej historyczne konotacje pozostają żywe w myśli eschatologicznej wszystkich niemal odłamów chrześcijaństwa. Jeśli chodzi o ogólne założenia, reformacja protestancka nie wniosła nic nowego do myśli historycznej, jednak ukonstytuowała techniki i formy organizacyjne pracy historyków, przede wszystkim nawyk do sięgania po źródła, a nie tylko do pomników dziejopisarstwa, przy jednoczesnym braku dbałości o formę⁷³. Relacja terażniejszości do przyszłości u wierzących nie jest rozumiana dialektycznie. Aktualność i obecność zbawienia jest czymś realnym, a jej związek z przyszłością polega na tym, że konkretyzuje obecne, tymczasowe oczekiwania w odniesieniu do przyszłości eschatologicznej⁷⁴.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 151.

⁷⁰ M. Bierdiajew, *Sens historii: filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 21.

⁷¹ *Ibidem*, s. 136.

⁷² J. Strojny, *op. cit.*, s. 170.

⁷³ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1992, s. 61.

⁷⁴ R. Bultmann, *op. cit.*, s. 60.

Przemysław Sołga

Correlation of History and Eschatology in Christian Historiosophy

Abstract

In Christian philosophy of history the idea of grand historical narrative is correlated with eschatology, i.e. theological teachings about the final destiny of man and mankind, while secular history is directly linked with the history of salvation. This article discusses issues such as the temporal character of history in relation to eschatology and its chosen aspects. The Bible, official church doctrine, and the writings of diverse Christian thinkers and theologians serve as points of reference. Different elements are taken into account, such as the temporal and theological dimension of human death, the end of the world, and the afterlife, supposed to unveil itself in the final times through the omnipresence of the “Kingdom of God,” with the latter anticipated in the daily struggles of our modern lives.

Keywords: eschatology, history, historiosophy, apocalypse.