

Przemysław Sołga
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
ORCID: 0000-0002-0670-8857

Temporalno-eschatyczny wymiar historii. Przyczynek do rozważań historiologicznych

Mimo, iż wyeksponowane na kartach Biblii Objawienie dokonuje się w czasie, teologia chrześcijańska sama w sobie często tego nie dostrzega, zarysowując wyraźnie pewien dychotomiczny dualizm zachodzący pomiędzy czasem i wiecznością. Jak to dobitnie określił Marek Szulakiewicz: „czas przeszkadzał w religii”¹. Mimo wszystko chrześcijaństwo przyjęło własną filozofię czasu, odmienną od wcześniejszych, zwłaszcza tych najdawniejszych —

[...] kultury tradycyjne posługują się bowiem cykliczną koncepcją czasu, która — w przeciwieństwie do koncepcji czasu historycznego — opiera się na regularnie powtarzających się okresach narodzin i śmierci, powstawania i ginięcia.²

Celem artykułu jest ukazanie, na wybranych przykładach, temporalnej esencji historii, przy uwzględnieniu jej eschatologicznego kontekstu, w historiologii chrześcijańskiej, przede wszystkim zaś katolickiej. Za punkt odniesienia przyjęto Biblię oraz wybrane refleksje teologów i myślicieli chrześcijańskich.

Chrześcijańska koncepcja czasu, wywodząca się z tradycji hebrajskiej, była diametralnie inna od koncepcji greckiej czy rzymskiej: Bóg stworzył czasoprzestrzeń, ale w niej nie egzystuje; jest poza czasem i jednocześnie weń ingeruje. Wedle tych zapatrywań ludzka egzystencja w czasie i jej godność uzyskała swój pełny sens dopiero wtedy, gdy Chrystus umarł za każ-

¹ M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2008, s. 21.

² M. Midura, *Przypadkowość śmierci (wybrane aspekty)*, „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki” 2013, nr 3, s. 25.

dego człowieka w określonym czasie.³ Jan Paweł II w Liście apostołskim na temat ludzkiego cierpienia, *Salvifici doloris*, zauważa, że człowiek poprzez swoje cierpienie dopełnia „na swój sposób” cierpienie Chrystusa, poprzez które odkupił on świat.⁴ Dziwić może brak odwołania się w tym fragmencie dokumentu do słów św. Pawła z Listu do Kolosan: „raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, jakim jest Kościół” (Kol 1, 14). Doczesnemu smutkowi wynikającemu z cierpienia towarzyszy więc zarazem eschatologiczna radość, wynikająca z owoców cierpienia, które będą znane cierpiącym ludziom dopiero u kresu dziejów: „cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18); „Bóg wszelkiej łaski [...] gdy trochę pocierpie, sam was udoskonali” (1 P 5, 10); „moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9). Teraźniejszość oceniana jest zatem jako coś, co ma związek z cierpieniem i w tym kontekście ma negatywne konotacje; jest ona jednak ograniczona czasem. Szczęście życia wiecznego jest wyjęte spod jego wpływów, to ono nadaje sens terażniejszości. Celowość życia doczesnego, ujętego w czasie, ukierunkowana jest na życie, którego nie można interpretować w kategoriach temporalnych; czasowość w kontekście eschatologicznym dąży do wyzbycia się wpływów czasu; mając charakter horyzontalny, jest nakierowana weretykalnie na rzeczywistość nie z tego świata, która konstytuuje sensowność życia doczesnego, obarczonego cierpieniem.

Czas u człowieka, biorąc pod uwagę duchową sferę jego życia, nie jest tylko czasem fizycznym, czymś zewnętrznym; do poziomu antropologicznego transcenduje go świadomość oraz racjonalność, która odnosi jego byt do innych i z tego powodu „staje się sobą”. Kwestia przyjęcia pro-egzystencji lub jej odrzucenia, wiąże się z indywidualną czasowością człowieka, zarówno z jego przeszłością, jak i przyszłością; powiązania międzyludzkie to zarazem „powiązania międzyczasowe”⁵. Stąd

[...] chrześcijańskie pojmowanie historii i czasu nie jest możliwym przedmiotem teoretycznej argumentacji, lecz sprawą wiary. Tylko dzięki wierze można w i e d z i e ć, że najdalsza przyszłość i najdalsza przeszłość, rzeczy pierwsze i ostatnie, łączą się w Jezusie Chrystusie jako Zbawcy.⁶

W Jego osobie historia zbawienia — której jest ukoronowaniem — łączy się niejako z historią świecką. Taki paradygmat występuje także w teologii

³ A. Kotłowska, *Czas antyczny — czas chrześcijański*, Święty Wojciech Dom Medialny, Poznań 2005, s. 9-10.

⁴ Jan Paweł II, List apostołski *Salvifici Doloris*, nr 24.

⁵ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, IW Pax, Warszawa 2000, s. 202.

⁶ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 180.

protestanckiej. Jak stwierdził Marcin Luter: „to nie czas jest przyczyną posłania Syna, lecz wprost przeciwnie, posłanie Syna doprowadziło do pełni czasu”⁷. W chrześcijańskiej myśli eschatologicznej centralną postacią i głównym punktem odniesienia jest Osoba Jezusa Chrystusa; nie można mówić o końcu dziejów bez nawiązania do Niego. Dzieje się to nie za sprawą jakiejś wprowadzonej przez Niego idei, doktryny czy teorii, ale przez sam fakt, że to On jest *eschatonem*, „nieprzekraczalnym punktem”, na którym zasadza się sens dziejów, w tym także sens ich części finalnej.⁸ Ciekawostką jest Chrystus zmartwychwstały, wciąż przecież istniejący na tym świecie, lecz tylko na pozór ulegający wpływowi czasu. Chrystus, ukazując się przez czterdzieści dni apostołom, trwa w wieczności ponad czasem. Ponadczasowość dostrzegana jest tutaj jako zjawisko, które można zauważyć nie wertrykalnie, będąc wciąż w okowach czasu, lecz widząc z kolei coś, co go już nie dotyczy.⁹

Chrześcijanie, inaczej niż wielu filozofów greckich (m.in. Platon, Arystoteles i stoicy), przyjmowali, że czas ludzkiego życia jest niepowtarzalny, a jego koniec ma charakter absolutny. W Ewangelii według św. Mateusza pojawia się wątek eschatyczny w odniesieniu do historii: „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 10, 22). Cytat ten nie pojawia się w żadnej innej ewangelii. Sens przytoczonych słów Chrystusa nie odnosi się jednak do końca czasu jako takiego, ale do końca wydarzeń, końca pewnej historii.¹⁰ Wedle chrześcijańskiej interpretacji czasu, zbawienia nie należy oczekiwać w przyszłości, ponieważ miało ono już miejsce i dokonało się w ofercie Chrystusa na krzyżu.¹¹ Życie wieczne zaczyna się już teraz, na tym świecie, mimo że człowiek żyje wciąż w „niewoli” czasu.¹² Jednocześnie tym, co znamionuje człowieka jako osobę duchową, jest jego myślenie o przyszłości.¹³

Ta koincydencja terażniejszości i przyszłości przekłada się z kolei na to, że w chrześcijaństwie czas jest pojęciem jak gdyby abstrakcyjnym. Jak słusznie zauważył Joseph Ratzinger, nadzieja chrześcijańskiego zbawienia odnosi się nie tyle do czasu i przestrzeni — ram czasowych czy przestrzennych,

⁷ R. Penna, *Pełnia czasów a chrześcijańska teologia historii*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2000, nr 4 (118), s. 9.

⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁹ H. U. Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, przeł. W. Szymona, WAM, Kraków 2008, s. 73.

¹⁰ M. Kowalczyk, *Historiozbawczy sens narodu w świetle ewangelii świętego Mateusza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1991, s. 60-61.

¹¹ R. Penna, *op. cit.*, s. 12.

¹² H. U. Balthasar, *op. cit.*, s. 70.

¹³ G. Kucza, *Osoba ludzka integralna jako „locus eschatologicus”. Personalistyczna reinterpretacja eschatologii chrześcijańskiej*, Księgarnia św. Jacka, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 402.

ile raczej do pragnienia bliskości Boga.¹⁴ A jak z kolei konkluduje Jacques Durandeaux: „wiara — to paradoks wieczności, która przez życie człowieka wierzącego wkracza w czas. Sakramenty przedłużają jeszcze ten paradoks aż do poziomu materii”¹⁵. Czas niekiedy może nawet nam się wydawać złem. Linearna koncepcja czasu może oznaczać nieodwołalność wydarzeń, która licuje z brakiem możliwości dokonania zmian w tym, co już się dokonało.¹⁶ Czas jest wyznacznikiem sensu wieczności, „jest więcej niż samym sobą”, a jego istnienie świadczy o istnieniu wieczności.¹⁷ Tylko istota zakorzeniona w wieczności może pojąć czas, ale warunkiem rozumienia wieczności jest dla niej zakorzenienie w czasie.¹⁸

W myśli Tertuliana (II–III w. n.e.) eschatologia odnosi się zarówno do tego, co już się dokonało, mając na myśli Chrystusa i jego dzieło — jak i do tego, co ma się dopiero wydarzyć. Panowanie Boga nad światem i oddawanie Mu czci przez stworzenia powinno się dokonywać nie tylko w szeroko rozumianej przyrodzie, ale także w aspekcie historycznym.

Ten Bóg, który jest Bogiem tego właśnie czasu, z którego składają się wieki. Ten sam, co rozporządził ciałami niebieskimi, jako znakami dla określenia czasów [. . .] ułożył i zapowiedział objawienie swojego Syna pod koniec czasów.¹⁹

Zatem, wskazuje tutaj na eschatologię zapoczątkowaną w osobie Chrystusa, która ma się dopełnić powtórnym Jego przyjściem — stąd czasem szczególnym jest okres występujący pomiędzy Jego pierwszym przyjściem a paruzją, co wyraziło się m.in. w prześladowaniach chrześcijan oraz w nowych zasadach etycznych.²⁰ Historia jego refleksji to zatem coś, co dotyczy zarówno kwestii materialnych, świata przyrody — nie dotyczy tylko ludzi — inaczej niż np. w filozofii dziejów Hegla, gdzie przyroda nie ma historii, a procesami historycznymi rządzi teleologia.²¹

Czas w rozumieniu teologicznym i eschatycznym znajdował się też w centrum rozważań św. Tomasza z Akwinu. Według Akwinaty to, co ma się wyda-

¹⁴ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 23.

¹⁵ J. Durandeaux, *Wieczność w życiu codziennym*, przeł. L. Rutowska, IW Pax, Warszawa 1968, s. 167.

¹⁶ *Ibidem*, s. 117.

¹⁷ *Ibidem*, s. 66-76.

¹⁸ *Ibidem*, s. 111.

¹⁹ Cyt. za: M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 117.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ M. N. Jakubowski, *Historia a filozofia historii w koncepcji Hegla*, „Filo-Sofija” 2001, nr 1, s. 177.

rzyć w czasie przyszłym, jest dla człowieka zupełnie niezgłębione i pozostaje poza zasięgiem jego percepcji i rozumowania. Proces dokonujący się w czasie ma wprawdzie jego zdaniem określony porządek, jednak człowiek nie jest w stanie dojść do jego poznania. Jego nierozpoznawalność zasadza się na immanentnym przeznaczeniu wychodzącym od Boga oraz wynika z jego metafizycznego charakteru. Według św. Tomasza, jeśli coś nie znajduje się na gruncie doczesnym, jest dla człowieka zupełnie nierozpoznawalne, gdyż wynika z przyczynowości transcendentnej, nie niwelując zarazem wolności historii, którą umożliwia.²² W eschatycznym wymiarze czasu to, co ma nadejść, zarazem nadaje mu znaczenie w doczesności:

Dzięki wymiarowi przyszłości w biblijnym rozumieniu czasu zawiera się nieodwracalność czasu, jego orientacja teologiczna, ciągłość organiczna, wartość zbawcza, a wreszcie element linearny.²³

Historia zbawienia u św. Tomasza ma prowadzić człowieka do wieczności i jakkolwiek ta ostatnia jest nieskończona, tak też trudno wyznaczyć skończoność historii świeckiej, przez co obydwie niejako nachodzą na siebie:

Immanentny proces historii może trwać nieskończenie długo, niemożliwe jest określenie jego granic chronologicznych. [...] W ostatecznym rozrachunku jest to transformacja historii, która przestała być wyłącznie ruchem szukania sensu i stała się wydarzeniem ukazującym sens, ponieważ historia ma teraz realną i definitywną możliwość odzwierciedlenia zgodnie z zamysłem *ordo sapientiae*.²⁴

Zmartwychwstanie niekoniecznie jednak będzie oznaczać przejście do wieczności — mówi o tym Chrystus w przypadku „zmartwychwstania pośpiecia” (J 5, 29). Teologia scholastyczna interpretowała wieczność piekła jako w istocie „anty-wieczność”, w której traci rację bytu zarówno przeszłość i przyszłość, a w jeszcze większym stopniu teraźniejszość.

Pełen rozwój człowieka może się dokonywać tylko w Bogu. Trwanie w wieczności „rozszerza się we wszystkich kierunkach”, ma twórczy charakter, a źródłem tej twórczości jest sam Bóg. Tam, gdzie nie ma Boga, nie ma też czasu, staje się on „pustym mijaniem”, traci swoje podstawy i sens istnienia.²⁵ Jest to poniekąd rozwinięcie biblijnej koncepcji grzechu, który zwłaszcza w Nowym Testamencie bardzo często utożsamiany jest ze śmiercią („w grzechach swoich pomrzecie” — J 8,21), a jej początek sięga Księgi

²² M. Seckler, *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce św. Tomasza z Akwinu*, przeł. W. Szymona, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2016, s. 290.

²³ *Ibidem*, s. 246.

²⁴ *Ibidem*, s. 319-320.

²⁵ H. U. Balthasar, *op. cit.*, s. 47.

Rodzaju i Bożej przestrogi skierowanej do pierwszych ludzi, gdzie śmierć jest bezpośrednim skutkiem grzechu. Dobro konstytuuje ludzką egzystencję, która może osiągnąć swoją pełnię jedynie wtedy, gdy stanie się pro-egzystencją, czyli „życiem dla kogoś”. Ta z kolei, ukierunkowana na pełnienie dobrych uczynków, staje się antyegzystencją, gdy jest skierowana na czynienie zła.

Człowiek w chwili śmierci zamyka się chwilowo przed historią, jednak wciąż ma żywotne odniesienia do historii. Waga historii jest pomniejszona, gdy przyjmie się tezę, jakoby zmartwychwstanie następowało w chwili śmierci. Bóg „troszczy się o czas pośród czasu”²⁶. Życie człowieka jest jedynie końcem jego działania na ziemi, po czym zostaje osądzony i spełnia się jego los. Nie zajmie on jednak swojego ostatecznego miejsca, dopóki nie spełnią się dzieje świata; Sąd Ostateczny jest sądem powszechnym, ale dotyczy także jednostki jako indywiduum, określając jej miejsce w stosunku do całości.²⁷ Istnienie człowieka w życiu doczesnym oznacza po prostu zmierzanie do niechybnej śmierci. Jednakże śmierć człowieka nie zamyka egzystencji człowieka, lecz jest wstępem do jej pełni, którą można odnaleźć w Bogu i w jego obecności.²⁸ Historia życia po śmierci nie będzie kontynuacją historii życia w doczesności, którą cechuje czasowość; będzie się zasadzać wyłącznie na woli Boga, który istnieje poza czasem — grzech, jako uczynek sprzeczny z Jego wolą stanowi symptom ograniczoności historii będącej w pętli czasu; dobre uczynki zawierają w sobie namiastkę wieczności i stanowią jej preludium, którego przedsmak można doświadczyć będąc jeszcze w temporalnej rzeczywistości („Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest — Łk 17, 21).

Francuski filozof i teolog katolicki Jean Guitton (1901–1999) sprzeciwia się traktowaniu czasu jako jedynie środka do celu, którym jest zbawienie; nie można jego zdaniem traktować doczesnego życia jako środka przygotowawczego do życia przyszłego, przyznaje więc częściową rację Epikuruwi²⁹ — „Czas jest zatem okresem działania, który angażuje wieczność: coś w nim się dzieje”³⁰. Zdaniem Hansa Ursy von Balthasara (1905–1988) także nie ma „wejścia” do wieczności. Czas i wieczność nie stoją w opozycji wobec siebie; człowiek został umieszczony w czasie ze względu na wieczność, jako że ta ostatnia jest jego celem. Odwieczny byt Boga jest źródłem doczesności człowieka, a to co było przed nią i co następuje po niej zostaje wpisane w jedną kategorię wieczności, która nie jest żadnym przeskokiem ze stanu spętanego

²⁶ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 201-203.

²⁷ *Ibidem*, s. 209.

²⁸ G. Kucza, *op. cit.*, s. 260-261.

²⁹ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, IW Pax, Warszawa 1999, s. 108-109.

³⁰ *Ibidem*, s. 41.

przez czasowość, lecz dokonuje się od zawsze w odwiecznym istnieniu Boga.³¹ Dlatego, odwołując się do nauki św. Pawła, stwierdza, że człowiek nie musi zakończyć życia na tym świecie — wbrew powszechnym przekonaniom — aby doświadczyć wieczności. Ona się dokonuje i można jej doświadczyć *hic et nunc*, za sprawą Chrystusowego zbawienia, a życie wieczne nie jest tylko horyzontalnym przedłużeniem ziemskiej egzystencji, lecz także wertykalną symbiozą czasu i nieprzemijalności.³²

Koincydencja historii i wieczności jest charakterystyczna dla współczesnej teologii i pozostaje pod wpływem filozofii egzystencjalnej. Można zwrócić uwagę na trzy modele refleksji na temat stosunku czasu i historii do eschatologii; nie ma między nimi spójności, można nawet powiedzieć, że wykluczają się nawzajem. Pierwszy z nich — nazywany eschatologią konsekwentną — jest charakterystyczny dla pierwszych pokoleń chrześcijan/wczesnego chrześcijaństwa i towarzyszy mu przeświadczenie o rychłym końcu świata, równoznacznym z nadejściem obiecanego Królestwa Bożego. Jej przeciwieństwem jest eschatologia ponadhistoryczna i aczasowa, nosząca miano egzystencjalnej. Jej zwolennikiem jest Rudolf Bultman. Według niego nie ma znaczenia „przedtem i potem”, liczy się jedynie konkretna decyzja człowieka, mająca charakter ponadczasowy. Eschatologia zatem nie uczestniczy w czasie, gdyż oznacza sama w sobie partycypację w wieczności. I wreszcie należy zwrócić uwagę na eschatologię dialektyczną, propagowaną przez Oscara Culmanna, starającą się pogodzić teraźniejszość z przeszłością.³³

Pojęcie czasu w odniesieniu do eschatologii można także rozpatrywać w trzech innych płaszczyznach. Grecki termin *aion* oznacza „trwanie” — dla Boga jest to trwanie w wieczności, dla człowieka zaś oznacza życie ogarnięte przez Bożą transcendencję. Termin *chronos* oznacza czas rozumiany jako następstwo zdarzeń, przebiegający w linii poziomej, czas *stricte* historyczny. Kościół także ma z nim pewien związek, gdyż trwa na ziemi właśnie w tym czasie. Jednocześnie biblijny termin *kairos* oznacza ingerencję Boga w życie człowieka, połączoną z jego działaniem, oznacza on wszelkie interwencje Boga w życie ludzkie, realizację zbawczych planów względem ludzi, będących pokłosiem Jego nieomylnych decyzji. Jest to czas łaski danej ludziom, który zawsze mierzy się nie w sposób ilościowy, ale jakościowy.³⁴

Eschatologia w kontekście istnienia czasu, któremu podlega człowiek, przywodzi na myśl pojawiające się w historii przeświadczenie o końcu dzie-

³¹ H. U. Balthasar, *op. cit.*, s. 75-76.

³² *Ibidem*, s. 68-69.

³³ A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego: studium eklezjologiczno-biblijne*, Sięgnium, Wrocław 1995, s. 95-96.

³⁴ J. Strojny, *Kościół w perspektywie eschatycznej i maryjnej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, nr 14, s. 169.

jów. Dojścia do pewnego wyznaczonego celu, po czym nastąpi koniec historii, która już się dokonała. Tymczasem historia, która dokonuje się teraz, to jedynie niewielkie odbicie tego, co czeka człowieka w przyszłości. Jak pisał święty Paweł: „teraz widzimy w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13, 12).

Ludzka egzystencja jest na tym świecie niepełna. Człowiek dąży do doskonałości, dąży do Boga. Sens historii można zrozumieć jedynie poprzez myślenie eschatologiczne. Historyczność nie zostanie wyrugowana z historii, wraz z nastaniem eschatycznego spełnienia. Zmieni się jedynie sens i znaczenie słowa „historia”³⁵.

W rzeczach, mających miejsce w przeszłości, ludzie często dopatrywali się „znaków czasu”, jakie próbuje im przekazać siła wyższa. Nie bez powodu pierwsi chrześcijanie utożsamiali wydarzenia historyczne z działaniem pewnego rodzaju pedagogii Bożej. Licząc od II w. n.e., coraz bardziej powszechne stawały się opinie, jakoby wszystko, czego doświadczają ludzie — to trwały element Bożego wychowania, które ma za zadanie przywieźć człowieka do życia opartego na chrześcijańskich zasadach. I tym sposobem cała historia ludzka miała być czymś w rodzaju pedagogii Pana Dziejów ukierunkowanej na zbawienie rodzaju ludzkiego.³⁶ Poszukiwanie źródeł dziejów ludzkich również znajdowało się wśród zainteresowań chrześcijan. Kwestie dogmatyczne odnosiły się nie tylko do spraw *stricte* transcendentnych, religijnych, lecz stanowiły także podstawę interpretacji świata doczesnego, dającej asumpt do zrozumienia świadomego działania ludzi. Celem tychże dociekań było nie tylko dojście do zasad, na których kształtują się ludzkie dzieje, aby je odpowiednio zrozumieć, lecz także możliwość świadomego wpływu na ich przebieg. Kryła się w tym intencja, aby wziąć pod ludzką kuratelę losy człowieka na ziemi.³⁷ Unaocznia się tu zatem pewien aspekt futurologiczny, który nieodłącznie wraz z historią ludzką odnosi się do teologii, niejednokrotnie wpływając modelująco nie tylko na jej faktyczny przebieg, ale także jej interpretację przez myślicieli chrześcijańskich.

Klemens z Aleksandrii (II/III w. n.e.), wybitny filozof i teolog chrześcijański, wyszedł z założenia, że człowiek żyjący w określonym momencie historii jest w stanie poznać Boga w sposób, który umożliwia mu właściwa dla jego dziejów rzeczywistość cywilizacyjna:

Odtąd nic już nie stało na przeszkodzie, aby przyznać historii szczególne miejsce w myśli chrześcijańskiej, gdy wszystkie istotne jej elementy mają

³⁵ G. Kucza, *op. cit.*, s. 324.

³⁶ Cz. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego*, Standruk, Lublin 2002, s. 46.

³⁷ *Ibidem*, s. 73.

charakter dziejowy tzn. czas, w jakim się wydarzyły lub wydarzą, ma istotne znaczenie dla ich pełnego zrozumienia.³⁸

W historiozofii św. Augustyna z Hippony (354–430 n.e.) na świecie walczą dwie siły, które nazywa „Państwem Ziemi” i „Państwem Bożym”. Obie *Civitas* są reprezentowane przez konkretne historyczne wydarzenia i zjawiska. Reprezentantem *Civitas Terrena* jest Kain, Babilon i Rzym, *Civitas Dei* reprezentowane jest przez Abła, Izrael i Kościół. Główny trzon jego historiozofii opiera się na tym, by chrześcijanie unikali koncentracji na wewnątrz-historycznych wydarzeniach, lecz na sądzie, który zakończy historię. Przemijające sprawy tego świata powinni oni aprobować, lecz nie „rozkoszując się” nimi. Implikował zatem w swojej nauce coś, co nazywa się „eschatologicznym napięciem” pomiędzy terażniejszością a mającą nadejść przyszłością.³⁹

Historia powszechna nie odgrywa w historiozofii św. Augustyna większego znaczenia; Kościół w swojej ziemskiej pielgrzymce jedynie reprezentuje ponadczasową *Civitas Dei*. Jego zdaniem nie polega to na tym, aby miał rozwijać chrześcijańską prawdę w następujących po sobie epokach, ale na tym, by szerzyć prawdę, która jest objawiona raz na zawsze. Historia świecka podlega permanentnym zmianom i z tego powodu nie ma dla wiary żadnego znaczenia.⁴⁰ Zdaniem afrykańskiego teologa „sama historia nie może być wliczona do przedsięwzięć i urządzeń ludzkich, gdyż twórcą i rządcą czasów jest Bóg”. Każde wydarzenie rozmieszczone w czasie jest jego zdaniem konieczne i odgórnie zamieszczone w historii.⁴¹ W myśli św. Augustyna terażniejszość, przeszłość i przyszłość skupiają się razem i odnajdują swoją tożsamość w pamięci. Wieczność Boża wykracza poza kategorie czasowości i jest powiązana z człowiekiem.⁴² Uważał też, że to dusza winna oddać się apokatastazie, a nie świat. Aby uwolnić się od świata, najlepiej wstąpić do klasztoru; trzeba zmieniać raczej siebie od wewnątrz, a nie świat doczesny ogółem. Kościół, stosując się do tych zaleceń, aż do XI wieku nie próbował doprowadzić do przeobrażeń politycznych i gospodarczych.⁴³

Historia obietnicy, czyli historia zbawienia, rozpoczyna się od Abrahama. Całe jego życie jest ukierunkowane ku przyszłości i dynamicznie zmierza

³⁸ A. Kotłowska, *Czas antyczny — czas chrześcijański*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005, s. 12.

³⁹ F. J. Nocke, *Eschatologia*, przeł. W. Borowski, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2003, s. 39-40.

⁴⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002, s. 161.

⁴¹ M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietsche)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 42.

⁴² J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 200-201.

⁴³ J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Znak, Kraków 1999, s. 66.

w stronę tego, co ma dopiero nadejść.⁴⁴ Żyjący w XIX wieku polski filozof mesjanistyczny August Cieszkowski uważał, że świadomość ducha świata obudziła się dopiero z nastaniem chrześcijaństwa i wyodrębnił on jednocześnie poszczególne stadia ducha: piękna, prawdy i dobroci.⁴⁵ Odwoływał się zatem wyraźnie do filozofii św. Tomasza z Akwinu. Jakkolwiek historia zbawienia ludzkości toczyła się jeszcze przed Chrystusem, to najpełniej realizowana jest w Kościele. Etapem przygotowawczym były w niej dzieje Izraela, a końcowym są właśnie dzieje Kościoła, które wprowadzają do rzeczywistości eschatologicznej. Historia zbawienia dotyczy jednak całej ludzkości, także tych, którzy są poza Kościołem, jako że zbawienie Chrystusa i wezwanie Boga dotyczy każdego człowieka. Choć zatem Kościół jest niejako instytucją boską, założoną przez samego Boga, podlega tym samym prawom i procesom, co każda rzeczywistość historyczna, wśród nich najważniejsze to prawo zmienności i rozwoju. Rozwojowi podlega cała kultura ludzka, przez którą rozumie się wszystko poza samą przyrodą.⁴⁶

Historia zbawienia różni się od historii świeckiej transcendentną strukturą, ponieważ uznaje Boga za inicjatora wydarzeń rozgrywających się w niej, tym samym „przekracza granice historii i doczesności”. Jednakowoż ma ona strukturę kategoryjną, gdyż dokonuje się poprzez konkretne kategorie, poddające się ludzkiej percepcji i podlegające historycznemu uzasadnieniu. Jest ona zatem z jednej strony rzeczywistą historią, zaznaczoną w określonych miejscach i czasie, z drugiej składa także z historiozbawczych momentów, których sens i znaczenie można spostrzec jedynie przez pryzmat wiary, gdyż osadzona jest w doczesnych dziejach ludzkich, mających transcendentne znaczenie.⁴⁷ Działając i ingerując w historię ludzką, Bóg niejako przemawia do człowieka, dając mu znaki przepowiadające rychły koniec historii, a jej przebieg i dokonywane przez ludzi wybory mają wpływ na rzeczywistość wieczności, dla której zostali stworzeni:

Poprzez historię i jej wydarzenia Bóg osobowy staje wobec wolnego człowieka, proponując mu osobowy, intymny kontakt. [...] Mowa o zbawczych interwencjach Boga w historię nie ogranicza się tylko do sytuacji bieżącej. Prorocy dość wyraźnie zapowiadali definitywny akt zbawczy Boga w historii. Gdy tego typu rozumienie historii otrzymuje wymiar eschatologiczny,

⁴⁴ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, przeł. W. Szymona, Świat Książki, Warszawa 2008, s. 13.

⁴⁵ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Wydawnictwo PTPN, Poznań 2007, s. 124.

⁴⁶ A. Zuberbier, *Czym jest Kościół?*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1967, s. 198-199.

⁴⁷ J. Kudasiewicz, *Historia zbawienia i jej stosunek do historii świeckiej*, [w:] *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Kul, Lublin 1980, s. 13-14.

to należy wyjaśnić, że chodzi tu o eschaton wewnątrz historii, który nie wyklucza transcendentnego jej zakończenia, ale też go wyraźnie nie objawia.⁴⁸

Ostateczną, najważniejszą ingerencją Boga w historię ludzkości, stanowiącą zarazem o jej końcu w doczesnym wymiarze, będzie Paruzja, czyli ponowne przyjście Chrystusa na świat i Sąd Ostateczny. Nowy Testament wielokrotnie podkreśla, że ów dzień będzie dla ludzi zaskoczeniem. Św. Paweł ujął to w wymowny sposób: „dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy. Kiedy bowiem będą mówić: »Pokój i bezpieczeństwo« — tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada” (1 Tes 5,1). Użyty w tym przypadku zwrot „dzień Pański” u starotestamentowych proroków należy odnieść do oficjalnej i uroczystej ingerencji Boga w historię doczesną, w której objawi się ludziom w całej swojej pełni.⁴⁹

Człowiek, jako modelator świeckiej historii, jest jej głównym punktem odniesienia także w znaczeniu moralno-aksjologicznym; historia człowieka to bowiem w istocie historia ludzkich wyborów, dobrych lub złych. Wybory, których człowiek dokonuje na ziemi, mają o tyle ponadczasowe znaczenie, że ich skutki odnoszą się do wieczności, determinując postawę, w której istota ludzka winna być skłonna do bardziej pogłębionej refleksji nad swoim postępowaniem. Tym samym dzieje ludzkie są obarczone powolnym rozwojem, które swój dynamizm wyrażają w odniesieniu do czasu.⁵⁰ Królestwo Boże, choć ma wymiar ponadczasowy i transcendentny, jest obecne pośród nas, jest blisko ludzi, a jednocześnie można je utracić; wejście do niego umożliwia tylko odpowiednia postawa.⁵¹ Człowiek ma naturalną potrzebę dążenia do nieśmiertelności, co potwierdza fakt, że stara się przekroczyć granicę czasu poprzez pozostawienie po sobie dla potomnych pewnej spuścizny, co ma skutkować zaznaczeniem swojego miejsca w historii:

Diachroniczna struktura ludzkiego myślenia nie może uciekać od uświadamiania sobie konsekwencji kolejnych wyborów dokonywanych i wzywa do uwzględnienia długofalowej perspektywy czasowej, jako nieodzownej współrzędnej do wyznaczania kształtu rozwoju moralnego. Cnota długomyślności, będąca pochodną roztropności, nakazuje uwzględnienie dłuższej perspektywy czasowej i pomaga odkryć sens poszczególnych zdarzeń.⁵²

⁴⁸ Cz. Rychlicki, *Wiara — nadzieja — miłość wobec wieczności. Z zagadnień współczesnej eschatologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, s. 69.

⁴⁹ S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas według Listów św. Pawła*, RW KUL, Lublin 1999, s. 60.

⁵⁰ A. Derdziuk OFM Cap, *Eschatologiczny wymiar teologii moralnej*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2010, t. 2 (57), s. 20.

⁵¹ *Ibidem*, s. 18.

⁵² *Ibidem*, s. 15.

Pewne wymiary historii świeckiej mogą być jednak wertykalnie nierozciągliwe; zdaniem niektórych da się dookreślić ich skończoność. Dla przykładu, w 1989 roku amerykański politolog Francis Fukuyama opublikował swój słynny esej pt. *Koniec historii?*, którego myśl przewodnią rozwinął w wydanej trzy lata później książce pt. *Koniec historii i ostatni człowiek*. Jego zdaniem, wraz z upadkiem komunizmu historia w pewnym sensie się skończyła; nastąpił koniec ideologicznej ewolucji ludzkości, ustępując miejsca dominującemu ustrojowi społeczno-politycznemu, jakim jest demokracja zachodnia i kapitalizm, wraz z jej prawami człowieka. Dwudziestowieczne wydarzenia według niego skłaniają ludzi raczej do pesymistycznej wizji historii.⁵³ Pesymizm antropologiczny, który tam wyraża, podaje jednak w wątpliwość jego przekonanie o skończonej historii — komunizm i inne totalitaryzmy, znamionujące historie najnowsza, obnażyły przecież zły komponent ludzkiej natury, a raczej skłonność do czynienia zła, którego wcale przecież nie zdołała zniwelować demokracja liberalna. Powtarzalność historii w niektórych aspektach (nie wyłączając wydarzeń postrzeganych negatywnie) jest jej nieodłącznym elementem. Społeczeństwo konsumpcyjne w „demoliberalnym” świecie zatracą też poniekąd poczucie czasu i przemijalności — eschatologiczny wymiar historii, czy też temporalność sama w sobie (nie tylko w odniesieniu do eschatologii) stają się pojęciami niemalże abstrakcyjnymi. Abstrakcją staje się także w pewnym sensie historia sama w sobie, ale w innym wymiarze, niż to ujął Fukuyama — społeczeństwa kapitalistycznego świata, wraz z rozwojem konsumpcyjnego stylu życia, w coraz mniejszym stopniu interesują się historią. Liczy się jedynie „tu i teraz” — temporalność w znaczeniu wertykalnym odchodzi w niepamięć i choć znamionuje historyczność — w świadomości ludzkiej sama przechodzi do historii.

Podsumowując — pomiędzy historią zbawienia a historią świecką zachodzi wyraźna koincydencja, w której punktem kulminacyjnym jest działalność Kościoła na świecie. Pojęcia teraźniejszości, przeszłości i wieczności w refleksji historiologicznej przenikają się wzajemnie i mają pewne punkty wspólne, co wynika z faktu, że choć dla Boga nie istnieje czas, to jednak ingerując w proces historii, działa On w czasie. Teologiczny, eschatyczny wymiar czasu sprowadza się głównie do jego znaczenia dla mającej nadejść wieczności, istniejącej co prawda poza czasem, lecz przejawiającej się także w pewnych aspektach w czasie. Chociaż skończoność historii świeckiej, w historiozoficznej czy historiologicznej refleksji, może przyjmować różne konfiguracje — historia człowieka, jako istoty z natury przeznaczonej do wieczności, nigdy się nie kończy. Wieczność transcenduje historię doczesną, w której

⁵³ F. Fukuyama, *Koniec historii*, T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 26.

można dostrzec antycypację tej pierwszej, przejawiającej się w działalności człowieka zgodnie z wytycznymi Ewangelii — wkraczając w pewnym sensie w życie doczesne i ludzką historię.

Przemysław Sołga

Temporal-Eschatic Dimension of History. A Contribution to Historiological Considerations

Abstract

History as a science does not limit itself only to matters of the past and, in a similar manner, eschatology does not focus only on futuristic implications. This text touches upon theological issues, especially eschatological dimensions of time and history, including their approach to the future, taking the Bible and the thoughts of certain Christian thinkers as a point of reference. The relationship between the history of salvation and secular history has been especially accentuated. Philosophical considerations on history in Christianity have been intertwined with thoughts about the future in eschatological context.

Keywords: history, salvation history, time, eschatology.

