

ESCHATOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA W KRZYŻOWYM OGNIU APOKALIPTYKI

I. DWUCZĘŚCIOWA HISTORIA ODDZIAŁYWANIA APOKALIPTYKI DAWNIEJ I DZIŚ

Każda próba opracowania problematyki apokaliptycznej natrafia na ślady konfrontacji pewnych cech, które możemy zaobserwować już w dziejach wczesnochrześcijańskiego pisma noszącego nazwę *Objawienia świętego Jana*. Obok jego dziejów bogatych i pozytywnych, moglibyśmy opisać także historię różnych postaw wobec niego nieufnych, a nawet jego odrzucania, jakie miało miejsce już w czasach Kościoła pierwotnego. Albowiem obrazy i wizje *Apokalipsy* zawsze dawały sposobność do spekulacji na temat przebiegu zdarzeń ostatecznych i bardzo bliskiego końca świata. Pojawiają się one także dzisiaj, co pokazuje przede wszystkim amerykańska teologia Armagedonu. W spekulacjach tych zdarza się im nawet konkretyzować odwieczny Boży plan w sposób polityczno-historyczny, a zopowiedziany przez św. Jana w *Apokalipsie* koniec świata, który Chrystus przygotowuje dla zbawienia świata, lokalizują one w przyszłej politycznej historii świata i chcą utożsamić go z zagładą, którą przyniesie ludzkości wojna atomowa¹. W tych i im podobnych fenomenach przeszłości i współczesności należy doszukiwać się przyczyn, dla których *Apokalipsa św. Jana* po dziś dzień jest raczej księgą fanatyków i sekciarzy, niż rzeczywistą księgą Objawienia Kościoła powszechnego.

Podstawą tego, że teologowie stale podchodzili do Janowego *Objawienia* z krytycznym dystansem, były przede wszystkim złożone tradycje chiliizmu, który właśnie z tej księgi wyprowadzał swoje oczekiwanie ziemskiego, mającego trwać tysiąc lat, Królestwa Bożego. W szczególnie ostry sposób miało to miejsce w czasach reformacji. Marcin Luter wyraził dosadną opinię, że w „Objawieniu według św. Jana” Chrystus „nie był ani przepowiadany, ani rozpoznany, czemu winny jest nade wszystko sam Apostoł”. Skoro więc pod względem swej treści i „intensywności” świa-

¹ G. C. Chapman, *Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe*, w: *Evangelische Theologie* 47 (1987) 33-49; tenże, *Facing the Nuclear Heresy. A Call to Reformation*, Elgin 1986; G. Kaufmann, *Theology for a Nuclear Age*, Philadelphia 1985.

dectwo o Chrystusie, zawarte w „Objawieniu”, pozostaje daleko w tyle za Ewangeliami i Listami św. Pawła, *Apokalipsy* nie można było uznać ani za pismo apostołskie, ani prorockie. Jeszcze wyraźniej wypowiedział się Zwingli w Dyspucie Berneńskiej: „W *Apokalipsie* nie znajduję żadnego świadectwa, jako że nie jest ona księgą biblijną”. Kalwin zaś ostatecznie rozwiązał problem w ten sposób, że w swoim wydaniu Biblii pomiął Janowe *Objawienie*.

1. Spekulacje apokaliptyczne a trwała nadzieja Bożego zbawienia

Ta powściągliwość teologii i Kościoła wobec *Apokalipsy* trwa po dziś dzień, i to nie tylko w tradycji protestanckiej, ale także w katolickiej. Można przy tym odnieść wrażenie, że w zapomnieniu poszło (lub zostało w nie zepchnięte) umotywowane egzegetycznie twierdzenie, iż *Apokalipsa św. Jana* w swych istotnych podstawach była księgą pocieszenia dla wierzących, która miała dać nadzieję w obliczu obiecanej zbawiennej odmiany i zachęcać do wytrwania w krytycznej sytuacji istniejących prześladowań. „Święty Jan nie chce przedstawiać przewidywanego rozkładu jazdy dla świata, ale raczej w konkretnej sytuacji historycznej zwraca się do prześladowanych chrześcijan, by wskazać im światło wiary w panowanie wywyższonego Chrystusa nad historią i w ten sposób uświadomić adresatom, co jest dla nich przeznaczone w tym czasie”². Przekaz *Objawienia św. Jana* może być także dziś nie tylko na nowy sposób aktualny, ale też pobudzać do działania, jedynie wtedy, gdy uwzględnimy fakt, że *Apokalipsa* nie jest dziwnym zbiorem mrocznych i prowokujących do spekulacji zapowiedzi przyszłych wydarzeń, lecz w świetle przyniesionej przez Chrystusa nadziei chce wyjaśniać dzieje ludzkości i w taki sposób pomóc Kościołowi rozpoznać i prawdziwie podjąć odpowiedzialność za historię. Jednak w obecnej sytuacji nie tylko *Apokalipsa św. Jana*, ale też apokaliptyka jako taka jest naznaczona pewnym rozdzieleniem.

Z jednej strony wciąż żywy pozostaje apokaliptyczny oścień w ciełe — także współczesnego — chrześcijaństwa. Ma to miejsce w wyznaniu wiary Kościoła, w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii: tak w *Credo*, w którym mówimy o Chrystusie, że „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”, jak i w aklamacji po Przeistoczeniu, w której wyznajemy Jego śmierć i zmartwychwstanie oraz oczekiwanie Jego „przyjścia w chwale”. Stojący za tymi eucharystycznymi tekstami zespół wyobrażeń o końcu świata i ponownym przyjściu

² J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes (Züricher Bibelkommentare NT 18)*, Zürich 1984, s. 23.

Jezusa Chrystusa stał się bowiem dla dzisiejszego przeciętnego chrześcijanina dalece obcy i niezrozumiały. Natomiast apokaliptyczne obrazy i oczekiwania przeżywają poza Kościołem — w różnorodnych sektach, a także fundamentalistycznych ugrupowaniach kościelnego „podziemia” — czas koniunktury, która pozostaje w bezpośrednim związku z nadejściem nowego tysiąclecia ³.

Druga osobliwość związana z podejściem do apokaliptyki stanie się wyraźna, gdy porównamy żywotność oczekiwań apokaliptycznych przed rokiem 1000 z obecnymi oczekiwaniami. Przed tysiącem lat można się było liczyć z końcem świata; jednak koniec ten — jak doskonale wiemy — nie nadszedł i historia potoczyła się dalej. Na bazie tego codziennego doświadczenia przeciętny człowiek planuje dziś nadal swoje działania, ponieważ jest przekonany, że czas zawsze będzie biegł dalej, w wyniku czego koniec świata wydaje się niknąć na horyzoncie dziejów i stał się pojęciem co najwyżej mitologicznym. To przekonanie będzie trwało aż do momentu, w którym koniec świata przybliży się do ludzi bardziej niż kiedykolwiek dotąd. Ponieważ żyjemy w epoce, kiedy koniec ludzkiego czasu możliwy jest w każdej chwili, rzeczywiście jesteśmy świadkami końca czasów, albo czasów ostatecznych, i to na trzech płaszczyznach ⁴.

Po pierwsze, żyjemy w czasach ostatecznych z przyczyn *nuklearnych*, które czynią nasz czas niepokojąco ograniczonym. Bowiem od Hiroszimy (czyli od roku 1945) koniec świata w wyniku zagłady nuklearnej jest możliwy w każdej chwili.

Po drugie, żyjemy w czasach ostatecznych *ekologicznie*, w których możliwy koniec świata dostrzegamy już jakby przez czasowe szkło powiększające. Bowiem od Czarnobyla koniec ludzkiego świata na drodze katastrofy ekologicznej jest możliwy praktycznie w każdej chwili.

I po trzecie, żyjemy w czasach ostatecznych *ekonomicznie*. W wyniku gospodarczej globalizacji katastrofy ekonomiczne uzszyły bowiem — zwłaszcza w Afryce i Azji — wymiar uniwersalny.

Te trzy przeżywane przez nas obecnie ostateczne czasy ludzkiej historii każą nam wrócić do decydującego korzenia apokaliptyki biblijnej, który można ożywić jedynie wtedy, gdy odróżnimy

³ Por. L. Reinisch (red.), *Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit*, Freiburg i. Br. 1984.

⁴ Por. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 227-244: § 8 *Endzeiten menschlicher Geschichte: Exterminismus*.

go od anachronicznych już apokaliptycznych wyobrażeń świata i czasu. Wśród wierzących istnieją próby dzielenia historii świata na różne okresy i takiego wskazywania w nich znaków czasu, by na naszą współczesność wypadła akurat ostatnia epoka dziejów i tym samym — bliski koniec czasu. Za tymi próbami stoi specyficzne teologiczne pojmowanie Boga, świata i jego historii, i to oparte na tym, iż — zgodnie z deuteronomiczną wizją historii — bieg dziejów powszechnych, a więc nie tylko samego Ludu Bożego, ale w perspektywie eschatologicznej także innych narodów i nawet całego kosmosu, zależy od posłuszeństwa albo nieposłuszeństwa Izraela wobec Tory. W ten sposób Izrael prowadzi ze sobą całe stworzenie do zbawienia albo potępienia. „Izrael i jego stosunek do przykazań Boga jest zwornikiem, motorem historii zbawienia albo potępienia całego świata”⁵.

Ta w pełni akceptowana w tradycji biblijnej deuteronomiczna wizja historii dopiero w ekstremalnych sytuacjach kryzysu politycznego lub religijnego bywa zawężana do specyficznego apokaliptycznego obrazu dziejów, który mówi, że w obliczu sytuacji całkowicie pozbawionej dalszych perspektyw i możliwości ratunku, we własnej terażniejszości dostrzega się najniższy punkt — a przez to i kres — tego rozwoju. Jest tak dlatego, że wówczas doświadcza się także ogromu grzechu na świecie. Niekiedy przestaje się już oczekiwać od Boga zbawienia w tym świecie i w tej historii, a cała nadzieja zwraca się na ostateczne zbawcze działanie Boga, i to w dosłownym znaczeniu: że mianowicie w najbliższej przyszłości Bóg zakończy natychmiast pełne nieszczęście dzieje i w ten sposób zrealizuje to, co w niebie zostało już postanowione: „Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi”. Okazuje się więc, że ta prośba z *Modlitwy Pańskiej* jest zdaniem na wskroś apokaliptycznym. Pokazuje ona, że terażniejszość, uznana za czas ostateczny, jest równocześnie ujmowana jako czas napiętego oczekiwania i głębokiej nadziei o tyle, o ile czas ostateczny uważany za moment nadejścia ostatecznego Bożego zbawienia sprawiedliwych. Równocześnie związane jest z tym napomnienie, by obecną sytuację potraktować jako czas ostatecznych decyzji oraz wiernie strzec w niej wiary.

⁵ M. Kehl, *Siehe, ich komme bald! Zur christlichen Deutung der Apokalypik*, w: H. Gasper — F. Valentin (red.), *Endzeitfieber. Apokalypiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg i. Br. 1997, s. 223.

2. Sąd Ostateczny czy tysiącletnie królestwo

Z tego względu apokaliptyka mówi zawsze o powadze i wartości naśladowania Chrystusa oraz o historii jako miejscu rzeczywistej, codziennej weryfikacji naszej wierności. W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego ewangelicki badacz Nowego Testamentu, Ernst Käsemann, nazwał apokaliptykę „matką całej teologii chrześcijańskiej”⁶. Nawet gdy uznamy to stwierdzenie za przesadzone, musimy jednak zgodzić się z tym, iż „dopiero apokaliptyka umożliwiła powstanie na gruncie chrześcijaństwa myślenia historycznego”⁷; tym samym musimy ją uznać przynajmniej za matkę teologii dziejów oraz chrześcijańskiej historiozofii. Na tym właśnie polega jej istotny wkład w rozszerzenie świadomości historycznej aż po pojęcie dziejów uniwersalnych, łącznie z myślą o uniwersalnym sądzie Bożym, który w sposób nieunikniony stoi przed światem. W zależności od sposobu, w jaki apokaliptyka ujmowała i ujmuje ten sąd — a więc albo jako Sąd Ostateczny przy końcu świata, albo jako sąd Boży w czasie — dają się wyróżnić dwie odmienne koncepcje apokaliptyczne. Mianowicie, z jednej strony znajduje się absolutna nadzieja na Sąd Ostateczny przy końcu świata, a z drugiej strony — ściśle historyczna nadzieja na nadejście mesjańskiego królestwa jeszcze w tym świecie⁸.

Ostateczna nadzieja na chiliastyczne królestwo, które ma powstać jeszcze w czasie, istniejąca już w Kościele pierwotnym, żywiła się albo wizją Daniela o królestwach (Dn 7, 15-28; Bóg będzie kierował nimi w ten sposób, że po czterech królestwach świata założy piąte, eschatologiczne, kończące jednocześnie dzieje świata), albo biblijnymi poglądami dotyczącymi stworzenia. Wśród judeochrześcijań żywe było przekonanie, że historia świata będzie trwała tyle dni, ile ich było potrzeba na dzieło stworzenia. Ponieważ stworzenie dokonało się w ciągu sześciu dni, to — zgodnie ze słowami Psalmu, że u Pana tysiąc lat „jest jak wczorajszy dzień, który minął” (Ps 90, 4) — przyjmowano, iż spełnienie i kres stworzenia nastąpi w roku 6000. I jak po sześciu dniach stwarzania nastąpił szabat, tak po zakończeniu się stworzenia nastąpi tysiącletni szabat królestwa mesjańskiego. Św. Ireneusz w tym właśnie

⁶ E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, w: tenże, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band I, Göttingen 1967, s. 100.

⁷ Tamże, s. 95.

⁸ Por. M. Delgado, *Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de siècle in der Christentumgeschichte*, w: D. Daphinoff — E. Marsch (red.), *Fin de siècle — Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch (Seges. Studien und Texte zur Uhiologie und Literatur 19)*, Freiburg 1998, 37-59.

upatrywał spełnienie się wszystkich prorocत्व Starego Testamentu o królestwie mesjańskim, że sprawiedliwi będą panować zaraz po powtórnym przyjściu Pana na ziemię; dopiero później miał nastąpić obiecany Sąd Ostateczny.

Jakkolwiek takie chiliastyczne nadzieje miały różną orientację, to w każdym wypadku ożywiała wszystkich jedna nadzieja, że należy oczekiwać nie tylko końca świata, ale także — i to jeszcze wcześniej — lepszego i pomyślnego życia na odnowionej ziemi. Interpretując Pismo święte jako mesjanistyczną utopię, chiliści mieli nadzieję na odziedziczenie odnowionej ziemi przy powrocie Mesjasza, i to jeszcze w naszym czasie, w tym *saeculum*. Takie apokaliptyczno-mesjańskie wyobrażenia w średniowieczu przyjęły postać rewolucyjnego chiliizmu, czego przykładem są trzynastowieczni joachimici, którzy walczyli z zeświecczonym wówczas Kościołem o urzeczywistnienie Kościoła spirytualistycznego. Natomiast spirytuałowie franciszkańscy oczekiwali, że po objawieniu się Antychrysta nadejdzie królestwo mesjańskie, w którym oni odziedziczą trwały Kościół na ziemi⁹. Jeszcze dalej poszli taboryci z XV i XVI wieku, którzy dążyli nie tylko do innego, nowego Kościoła, ale także do innego społeczeństwa. Nie oczekiwali jednak jego nadejścia z góry. Według nich, miało ono zostać raczej zaprowadzone w sposób aktywny, na drodze rewolucyjnego użycia przemocy, a jej prawomocność usiłowali oni oprzeć na wizji słynnego kamienia z *Księgi Daniela* (Dn 2, 34), który po oderwaniu się ze szczytu góry rozbił posąg z żelaza, brązu i gliny, srebra i złota¹⁰.

Te chiliastyczne nurty w żadnym wypadku nie były akceptowane przez Kościół powszechny. Po tym, gdy już św. Hieronim zażądał zakończenia dywagacji nad tysiącletnim królestwem (*Ceset ergo mille annorum fabula*¹¹ — „Zaniechajcie więc bająn o tysiącu lat”), św. Augustyn uznał za herezję wszelkie dosłowne interpretacje apokaliptycznej mowy o pierwszym zmartwychwstaniu i mającym po nim nastąpić tysiącletnim królestwie na ziemi, co zresztą potwierdził później Sobór Efeński w roku 431. Natomiast w średniowieczu chiliizm jako herezja skrytykowany został przez św. Tomasza z Akwinu, ponieważ — według jego przekonania — oczekuje nas krótkotrwałe królestwo Antychrysta, co jednak nie ma innego znaczenia, jak tylko postawienie Kościoła przed ostatnią

⁹ Por. E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischer Reform*, Darmstadt 1969.

¹⁰ Por. N. Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, München 1961.

¹¹ PL 25, 534.

próbą, zanim Sąd Ostateczny przypieczętuje definitywny koniec naszego *saeculum* oraz przygotuje sprawiedliwym wieczną szczęśliwość, a złym — karę¹².

Przykłady te pokazują, że Kościół starał się wykluczyć chiliazm na drodze chrystologicznej i eklezjologicznej, i to nawet pomijając fakt, że Królestwo Boże jest już obecne na ziemi, że rozpoczęło się ono wraz z chrześcijaństwem i jest samym Kościołem, w którym panuje Chrystus wraz ze świętymi, tak że po krótkim przejściowym panowaniu Antychrysta pozostanie już tylko Sąd Ostateczny. Na tej podstawie chrześcijanie mają nadzieję nie na przyszłe Jeruzalem ziemskie, ale niebieskie, co szeroko rozwinął przede wszystkim św. Augustyn w dziele *O państwie Bożym*.

Przy wszystkich korzyściach wynikających z chrystologiczno-eklezjologicznego powstrzymywania chiliazmu powstaje jednak pytanie, czy cena, którą zapłacono za uznanie chiliazmu za baśń wywodzącą się z kręgu judaistycznego, nie była w istocie zbyt wysoka. Bowiem cena ta nie polega jedynie na tym, że zapowiedzi Sądu Ostatecznego sprowadza się teraz tylko do „wszechobecnego, negatywnego środka pedagogicznego bycia chrześcijan w świecie, który równocześnie dowodzi braku silnej woli, by samemu czynić świat lepszym i szczęśliwym”: „Czyż przez to nie żyło się przede wszystkim w obliczu śmierci, zamiast troszczyć się o odbudowę kultury życia na tym świecie?”¹³ Czy przypadkiem wraz z dokonaniem przez Kościół zredukowaniem apokaliptycznej nadziei w przepowiadaniu chrześcijanom Sądu Ostatecznego nie zatajono w pewien sposób tej radosnej nowiny, że obecny świat jest nie tylko etapem przejściowym przed dotarciem do niebieskiego Jeruzalem, ale także miejscem naśladowania Chrystusa w trosce o sprawiedliwość i pokój na naszej ziemi? A wraz z wiedeńskim dogmatykiem ewangelickim, Ulrichem H. J. Körtnerem, można zapytać, czy wzmagająca się „ślepotą apokaliptyków wobec rzeczywistości”, która swój szczególny wyraz dała w bezproblemowym uprawomocnieniu użycia siły, nie była także reakcją na postępującą „ślepotę Kościoła na apokalipsę”¹⁴.

¹² Św. Tomasz, *Summa theologiae* III, Suppl. Q. 77, a. 1, ad 4.

¹³ M. Delgado, dz. cyt., s. 9. Por. także: J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Gebetsformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und Niederlanden*, Stuttgart 1975.

¹⁴ U. H. J. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypik*, Göttingen 1988, s. 29.

II. OD DAWNEJ APOKALIPTYCZNEJ WIZJI ŚWIATA DO PONOWNEGO ODKRYCIA APOKALIPTYKI DZISIAJ

W tym miejscu należy zadać pytanie o stosunek chrześcijańskiej wiary do apokaliptycznej nadziei. Dlatego po przelotnym spojrzeniu na złożone dzieje apokaliptyki należy teraz dokonać równie krótkiej analizy rozwoju eschatologii w mijającym stuleciu i na tej podstawie spróbować odpowiedzieć na postawione powyżej pytanie. Hans Urs von Balthasar już w latach pięćdziesiątych stwierdził, że eschatologia „jest «frontem atmosferycznym» w dzisiejszej teologii”: „To od niej zaczynają się owe burze, które zagrażając całej krainie teologii, owocują gradem albo odświeżeniem powietrza. O ile wobec liberalizmu XIX wieku można zastosować słowa Troeltscha: «Eschatologiczne biuro jest zazwyczaj zamknięte», o tyle od początku naszego stulecia — wprost przeciwnie — wyrabia ono nadgodziny”¹⁵. Te nadgodziny w eschatologicznym biurze związane są także z tym, iż dwudziestowieczna ewolucja eschatologii była — *explicite* albo co najmniej *implicite* — także ciągłą dyskusją z apokaliptyką i jej wizją świata i historii. W tych dyskusjach chodziło bowiem zawsze o perspektywę stosunków między światem współczesnym a przyszłym spełnieniem się i zakończeniem stworzenia przez Boga, czy też dokładniej: o stosunek między historią a eschatologią. Relacja ta — jako temat centralny — stoi za tradycjami apokaliptycznymi, co trzeba wyraźnie zaznaczyć w rozumieniu historycznego „zabezpieczania śladów” w opisie stosunków między apokaliptyką a eschatologią na kolejnych etapach rozwoju tej ostatniej w XX wieku¹⁶.

1. „Deapokaliptyzacja” chrześcijańskiej eschatologii

a) W scholastycznym systemie dogmatyki katolickiej, ale także w protestanckiej ortodoksji, eschatologia miała na sobie jeszcze

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: J. Feiner — J. Trütsch — F. Böckle (red.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 403.

¹⁶ H. Althaus (red.), *Apokalyptik und Eshatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*, Freiburg i.Br. 1987; K. Koch, *Den Himmel auf keinen Fall «den Engeln und den Spatzen» überlassen! Christliche Eshatologie in den Herausforderungen der Gegenwart*, w: tenże (red.), *Radikaler Ernstfall. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen*, Luzern — Stuttgart 1990, s. 34-58; tenże, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, w: J. Pfammater — E. Christen (red.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie* (Theologische Berichte XIX), Zürich 1990, s. 139-179.

silne piętno tradycyjnej dla apokaliptyki wizji świata¹⁷. Myślano tu bowiem o relacji między ludzką historią a eschatologicznym kresem świata w apokaliptyczno-kosmologicznym schemacie zniszczenia naszego świata i stworzenia nowego. Eschatologiczne obrazy z Pisma świętego i tradycji kościelnej zostały przy tym w swego rodzaju teologicznych puzzlach połączone w apokaliptyczny reportaż o czekającym nas ostatecznym dramacie i otwartym jeszcze stanie ostatecznym; chodziło tutaj zarówno o wydarzenia odnoszące się do końca życia konkretnego człowieka (śmierć i sąd szczegółowy) i całego świata (powtórne przyjście Chrystusa, zmartwychwstanie umarłych, powszechny sąd nad światem, wreszcie koniec świata), jak też o stany ostateczne (niebo, piekło, czyściec)¹⁸. Tradycyjna eschatologia prezentuje się więc w swej istocie jako chronologia życia wiecznego i geografia zaświatów. Co więcej, była ona nazywana „nauką o rzeczach ostatecznych”, a w gruncie rzeczy była „fizyką rzeczy ostatecznych”, do której Yves Congar sprowadził niemal wszystkie traktaty eschatologiczne w dawnych podręcznikach dogmatyki¹⁹.

b) Właściwym problemem tej tradycyjnej eschatologii w coraz wyraźniejszy sposób okazywały się leżące u jej podstaw wyobrażeniowe ramy apokaliptyczno-kosmologicznego pojęcia świata. A ponieważ nie są one już do pogodzenia z nowoczesną wizją świata, zostały poddane radykalnemu odmitologizowaniu²⁰. Prawdę tę najlepiej chyba wyraził Rudolf Bultmann w swym programie egzystencjalnej interpretacji wypowiedzi eschatologicznych, który przedstawił w swoim podstawowym dziele *Geschichte und Eschatologie* w postaci krótkiej formuły: „Nie patrz na siebie w kontekście dziejów powszechnych; musisz raczej spojrzeć na swoją osobistą historię... W każdej aktualnej chwili drzemie możliwość bycia chwilą eschatologiczną. Musisz ją tylko obudzić”²¹. Zgodnie z takim właśnie — interpretowanym w sposób egzystencjalny — rozumieniem istnienia w czasie, chrześcijanin nie musi już czekać

¹⁷ Por. P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des XIX. Jahrhunderts*, Essen 1966.

¹⁸ Ta postać eschatologii konsekwentnie towarzyszyła całemu nauczaniu dogmatyki, co znalazło szczególny wyraz w dziele: F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Dritter Band*, Münster 1937.

¹⁹ Y. Congar, *Bulletin de Théologie dogmatique*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 33 (1949) 462.

²⁰ Por. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, zwił. s. 52–61.

²¹ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, s. 181.

lub żywić nadzieję na jakąś przyszłość pozostającą jeszcze w czasie przed nim; w każdorazowym „teraz” (*im Je-Jetzt*) wołania Ewangelii — które samo jest już „wydarzeniem eschatologicznym” — i w każdorazowym „teraz” jej słuchania, przyszłość sama staje się terażniejszością. Podobnie chrześcijanin nie wypatruje już końca świata, mającego nadejść wraz z Sądem Ostatecznym. Decydujące dla niego jest raczej to, że w każdym „tu i teraz” będzie w swej wierze otwarty na Boga i Jego przyjście. „Może nawet teraz nadejść wszystko, nawet kosmiczna katastrofa... I tak nie może to być coś innego niż to, co każdego dnia zdarza się w świecie. Może nadejść właśnie teraz nawet powstanie umarłych z grobów..., ale i tak nie może to być czymś innym niż to, co każdego ranka budzi nas ze snu”²².

c) Pozbawienie wypowiedzi eschatologicznych ich wymiaru kosmologicznego i czasowego (można tu mówić o ich „odkosmologizowaniu” i „detemporalizacji”) oraz związane z tym rozmycie wszelkiej doczesnej przyszłości w egzystencjalną „przyszłościowość” (*Zukünftigkeit*) i przeobrażenie konkretnych dziejów w historyczność ludzkiej egzystencji — to wszystko prowadzi u Bultmanna do pozbawienia wiary chrześcijańskiej jej wymiaru apokaliptycznego, a przede wszystkim — eschatologicznego. Sprzeciwia się temu — a zwłaszcza owej „deapokaliptyzacji” wiary — Karl Rahner. Przez apokaliptykę rozumie on ukierunkowane na terażniejszość wypowiedzi ludzi wierzących o antycypowanej przyszłości, podczas gdy eschatologię bliższą należy odczytywać jako wypowiedzi o terażniejszości, która ujawni się w przyszłości: „Eschatologia jest wypowiedzią (*Aus-Sagen*) o terażniejszości w przyszłości, a skierowane na terażniejszość mówienie (*Ein-Sagen*) o przyszłej terażniejszości jest apokaliptyką”²³. Dla Rahnera przyczyna fałszywego rozumienia apokaliptyki tkwi zatem w tym, że eschatologia bywa przedstawiana jako antycypujący reportaż o mających nastąpić później wydarzeniach z pozycji tych właśnie przyszłych zdarzeń. Rahner woli jednak znać prawdziwą, chrześcijańską eschatologię, która różniłaby się od takiej apokaliptyki tym, że chce ona być „dla człowieka w jego duchowych decyzjach dotyczących wolności i wiary niezbędnym spojrzeniem z jego sytuacji osadzonej w nakreślonej przez wydarzenie Chrystusa historii zbawienia na ostateczne spełnienie jego własnej, rozjaśnionej i wyważonej na drodze wiary, decyzji ruszenia w otwarte

²² Tenze, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, w: tenże, *Glauben und Verstehen. Erster Band*, Tübingen 1966, s. 144 n.

²³ K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, w: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, s. 418.

nieznane”²⁴. Przy pomocy tego klucza hermeneutycznego Rahner zinterpretuje przykładowo arcyapokaliptyczne wyobrażenia Dnia Sądu i Paruzji w ten właśnie sposób i będzie uważał, że śmierć konkretnego człowieka stanowi szczególne miejsce jego „apokaliptycznego” udziału w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Konkretnie oznacza to, że gdy człowiek umiera, to nie tylko „dociera” do Chrystusa, ale także Chrystus do niego „powraca”, i że wobec tego, gdy umrą wszyscy ludzie, Chrystus „powróci” do każdego człowieka i tym samym dokona się „Dzień Sądu”. Dlatego w całkowicie „odapokaliptyzowanym” języku powtórne przyjście Jezusa Chrystusa w dniu ostatecznym bywa rozumiane jako wydarzenie, które nastąpi gdzieś wśród nas i zakończy się procesem powszechnej śmierci²⁵.

d) W tym samym kierunku uwolnienia eschatologii chrześcijańskiej z „więzów” tradycyjnej apokaliptycznej wizji świata zmierzają obecnie: biblista Gerhard Lohfink oraz dogmatycy Gisbert Greshake i Medard Kehl. Wyszli oni z założenia, że choć już w XIX wieku zarzucono w teologii „przestrzenne” ujęcie apokaliptyki, zgodnie z którym ponad naszym światem w trójwymiarowej przestrzeni unosi się świat Boży, to jednak aż do dziś bazuje się na historycznej koncepcji apokaliptyki, według której historyczny moment końca świata ma być identyczny z przybyciem Boga na Sąd. To zróżnicowanie wizji świata i historii w apokaliptyce Gerhard Lohfink uznaje za niekonsekwentne, wobec czego uważa że na rzecz nowej interpretacji eschatologii powinno się poświęcić apokaliptyczny obraz czasu i historii. Zgodnie z jego koncepcją, nie można wyobrazić sobie końca i spełnienia się świata jako zdarzenia mającego miejsce w ostatniej chwili ziemskiej historii. Kres ten raczej dokonuje się w każdym punkcie historycznej osi czasu. Dlatego każde otwarte spotkanie z Bogiem zakłada śmierć człowieka, a „dzień ostateczny” następuje wraz ze śmiercią konkretnego człowieka: „Paruzja dokonuje się tylko w tym sensie, że każdy, kto przeszedł już przez śmierć, stawił się przed Bogiem, bądź też Bóg stanął przed nim”²⁶. W tym samym tonie wypowiadają się: Gisbert Greshake i Medard Kehl. Według nich, koniec świata i powszechny nad nim sąd następują wraz

²⁴ Tamże, s. 415.

²⁵ Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958; tenże, *Parusie*, w: K. Rahner — H. Vorgrimler (red.), *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1976, s. 320-321.

²⁶ G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, w: G. Greshake — H. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, Freiburg i. Br. s. 61.

z sądem indywidualnym konkretnego człowieka po jego śmierci, w wyniku czego Paruzja Chrystusa i równocześnie koniec świata ma miejsce dla każdego człowieka osobiście w jego śmierci: „Ponowne przyjście Chrystusa nie oznacza więc wielkiego, kosmicznego teatru z planetarną scenografią gdzieś w odległej przestrzeni. Nie, jest to wydarzenie, które «pośród was jest» (por. Łk 17, 20n) i dokonuje się w ludzkiej śmierci”²⁷.

2. Reapokaliptyzacja chrześcijańskiej eschatologii

Te nowe eschatologiczne modele wyobrażeniowe, które odeszły daleko od wszelkich asocjacji z apokaliptyką bez najmniejszej wątpliwości mają tę wielką przewagę, że nie wyznaczają w eschatologii jakichkolwiek wymiarów czasoprzestrzennych, lecz rzeczywiście pozwalają ująć śmierć konkretnego człowieka jako radykalne przejście z historycznej doczesności do wieczności Bożej. Jednakże to nowe sformułowanie stosunków między czasem a wiecznością nie tylko rozwiązało problemy, z którymi borykała się tradycyjna apokaliptyka; przyczyniło się też ono do powstania nowych teologicznych trudności. Najbardziej elementarną spośród nich jest kwestia, czy z teologicznego punktu widzenia byłby na tej drodze w ogóle możliwy do utrzymania czasowy charakter końca historii, świata i dokonania się istnienia kosmosu. Czyż w efekcie nie otrzymujemy przypadkiem radykalnego antropocentryzmu, gdy przykładowo Medard Kehl chce, by dzieje powszechne znajdowały swój kres w Królestwie Bożym jedynie „poprzez osobową śmierć konkretnego człowieka”, czego konsekwencją jest stwierdzenie, iż „w pewien sposób cały świat przeżywa swój koniec w śmierci jednego człowieka”²⁸. Czyż uniwersalna eschatologia nie jest przez to całkowicie wchłonięta przez indywidualną? I czy tym sposobem nie spycha się na bok tradycyjnego mówienia o „śmierci całego świata” jako mitologicznego i oderwanego od rzeczywistości?

a) Problem ten szczególnie dotkliwie ujawnia się w obliczu owych ostatecznych czasów ludzkiej historii, o których była już mowa powyżej. Nie ocenimy ich bowiem właściwie, gdy podejmiemy wszelkie związane z nimi wyzwania etyczno-polityczne, ale nie ściśle teologiczne. Te wyzwania teologiczne w obrazowy sposób prezentuje reformowany teolog, Jürgen Moltmann, gdy

²⁷ M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 246.

²⁸ Tamże, s. 234 i 241. Podobna myśl: „Gdy umiera jeden człowiek, to tak, jakby umarł cały świat”, znana jest już od II wojny światowej (J. Korczak — przyp. tłum.).

stwierdza: „Przedstawianie nieprzerwanie biegnącej historii świata jest dziś tylko i wyłącznie marzeniem. Każdy zdrowo myślący człowiek zdaje sobie sprawę z zagrażających dzisiejszemu światu katastrof: nuklearnej, ekologicznej czy ekonomicznej. Apokaliptyczna eschatologia, którą Bultmann uważał za «mityczną», jest bardziej realistyczna niż jego wiara w nieustanny bieg dziejów świata”²⁹. Powołując się na realizm właściwy apokaliptyce biblijnej, Moltmann nie przypadkowo sięga do apokaliptycznej kategorii „dnia Pańskiego” by przenieść kres i wypełnienie się całego stworzenia w obszar teologii. Fakt, że chodzi tam o „dzień”, a nie o „noc”, doprowadza Moltmanna do stwierdzenia, że nie może tu być mowy o „zmierzchu świata”, o jego zapadnięciu się w nicość i mroku nocy bez Boga, ale raczej o dniu bez wieczora i bez końca, a ściślej rzecz biorąc: o dniu nowego stworzenia, w którym czas się skończy i wypełni w wiecznej wiosnie nowego stworzenia, która w orędziu biblijnym została obiecana jako szabat całego świata³⁰.

W tej obietnicy zakorzeniona jest chrześcijańska nadzieja, oczekująca w końcu nowego początku. I podobnie jak Dietrich Bonhoeffer, który idąc na miejsce kaźni w obozie koncentracyjnym Flossenbürg, pożegnał się ze współwięźniami słowami: „To jest koniec — ale dla mnie to początek życia”³¹, tak też koniec świata jest tylko widoczną dla nas stroną początku nowego, Bożego świata. „Jeśli zmartwychwstanie ukrzyżowanego i zabitego Chrystusa możemy rozumieć jako boski proces transformacji i przemiany, to podobnie możemy wyobrazić sobie przemijający stary świat i nadejście nowego. Nic nie ulegnie unicestwieniu, ale wszystko zostanie odmienione”³². Nawet nuklearna czy ekologiczna zagłada świata nie jest w stanie zniszczyć niezmiennej wierności Boga wobec swojego stworzenia. Bóg może się objawić nawet jako „sędzia morderców” i „mściciel swych ofiar”. Ponieważ nawet totalna zagłada nie może być pozbawiona „apokaliptycznego horyzontu sądu”, lecz „wprowadzi weń ludzkość”³³.

b) Ta ostatnia wypowiedź korzysta z języka jednoznacznie apokaliptycznego, którego ożywienie pozostaje w bezpośrednim związku z postrzeganiem obecnego czasu jako czasu kryzysu, i to

²⁹ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 155.

³⁰ Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

³¹ Wypowiedź cytowana w: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München 1986, s. 1037.

³² J. Moltmann, *Im Ende — Gott*, w: *Concilinum* 34 (1998) 459.

³³ Tenze, *Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?*, *Evangelische Kommentare* 47 (1987) 59.

na wielu płaszczyznach³⁴. Albowiem fundamentalne rozumowanie apokaliptyczne odznacza się tym, że postrzega ono historię człowieka i świata w ograniczonej perspektywie „wyznaczonego momentu”, a czas historyczny ujmuje przede wszystkim jako okres cierpienia i zagłady³⁵. Ponieważ apokaliptyka ośmiela się mówić o końcu czasu, historii i świata można próbować ją „rozszyfrować” jak symboliczny komentarz do katastroficznej istoty czasu i historii jako takiej. Johann B. Metz nie bez racji wskazuje na to, iż ta apokaliptyczna świadomość katastrofy samoczynnie pociąga za sobą odmiennie nastawienie teoretyczne oraz inne praktyczne podejście do czasu i historii: „W osobliwym spojrzeniu apokaliptyki sam czas jest pełen niebezpieczeństw. Nie jest on po prostu tą ewolucyjnie rozciągniętą, pustą i pozbawioną niespodzianek nieskończonością, na którą bez jakiegokolwiek oporu rzutujemy nasze kroki, postępy... Nie należy on do Prometeusza czy Fausta, ale do Boga. Dla apokaliptyków Bóg jest wciąż nie wydobytą na światło dzienne, trwającą wciąż tajemnicą czasu. Boga nie sposób zobaczyć jako drugiej strony czasu, ale jako jego uporczywie zbliżający się kres, jego ograniczenie, jego przerwanie, które ocala. Gdyż w perspektywie apokaliptyki czas w ogóle jawi się jako czas cierpienia”³⁶.

W tym podwójnym ujęciu z jednej strony czasu, a z drugiej — Boga, tkwi fundament tego, iż apokaliptyczne teksty biblijne znają koniec świata oraz że równocześnie są one w stanie przebić się wzrokiem przez ten ciemny horyzont aż do nowego świata zapoczątkowanego przez stwórczą moc samego Boga. A zatem judeo-chrześcijańskich apokalips nie można porównywać z tragiczno-fatalistycznym, kasandrycznym wołaniem, które wydaje się dbać o wszystko, co najgorsze; mają one raczej za zadanie równocześnie ostrzegać i pocieszać. I spełniają te dwie funkcje, gdyż potwierdzają i pogłębiają nadzieję wśród niebezpieczeństw. „Trzymają się one tej nadziei wśród znaków czasu ostatecznego, gdyż trwają

³⁴ Por. C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Lonlon 1982; A. Boesak, *Comfort and Protest. Reflections of the Apocalypse of John of Patmos*, Philadelphia 1987.

³⁵ Por. J. B. Metz, *Theologie gegen Mythologie*, w: Herder Korrespondenz 42 (1988) 187-193.

³⁶ J. B. Metz, *Im Angesicht der Gefahr. Theologische Meditation zu Lukas, Kap. 21 und zur Apokalypse des Johannes*, w: L. Reinisch (red.), *Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit*, Freiburg i. Br. 1987, s. 21 n. Por. również: tenże, *Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemässe Thesen zur Apokalyptik*, w: tenże, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, s. 149-158.

przy Bogu. Ponieważ zaś trwają przy Bogu, ufają także, że pozostanie On wierny swej decyzji wobec stworzenia”³⁷.

III. APOKALIPTYCZNY OŚCIEŃ W CIELE CHRZEŚCIJAŃSTWA

W apokaliptyce, która na nowo została odkryta we współczesnej teologii i nade wszystko w eschatologii, mówi się znów o kresie czasu i końcu świata. Nie chodzi tu oczywiście o anachroniczne odtworzenie systemu neoscholastycznego, w którym związek historii i eschatologii rozumiany był wyłącznie w kontekście oznak załamania się starego świata i nowego stworzenia. Krótki przegląd rozwoju eschatologii w teologii mijającego stulecia wielokrotnie nam pokazał, że obecnie nie tyle mówi się *znowu* o „końcu świata”, ile że robi się to *inaczej*, a mianowicie z wrażliwym wsłuchiowaniem się w obecne wyzwania niepewnej sytuacji świata oraz w okruchy prawdy w apokaliptycznej tradycji, które nie straciły swej aktualności. Przede wszystkim zaś stało się jasne, że celem wszelkiej apokaliptyki jest potwierdzenie chrześcijańskiej nadziei w krytycznej sytuacji, co ujawnia się zarówno w ostrzeżeniu, jak i w pocieszeniu, jak to zostało stwierdzone wcześniej w odniesieniu do *Apokalipsy św. Jana*. Albowiem apokalipsy żydowskie i chrześcijańskie nigdy nie miały zamiaru opowiadać zastraszających historii. Zostały one raczej napisane z żarliwej miłości do Bożego porządku jako świadectwo męczenników, a przez to jako dokumenty świadczące o walce i oporze wobec bezbożnych potęg tego świata. Dlatego podejmując zbawczą istotę tradycji apokaliptycznej i odstępując od anachronicznych już poglądów i wyobrażeń o świecie, należy na koniec zastanowić się — i to na trzech płaszczyznach — nad pozostającym w ciele chrześcijaństwa apokaliptycznym ościeniem.

1. Apokaliptyczne ujęcie czasu z finałem

Eschatologia chrześcijańska musi być zawsze przesycona apokaliptyką, gdyby bowiem się pozbawiło eschatologię apokaliptycznego nasycenia, zagrażałoby niebezpieczeństwo rozmycia się historycznej ciągłości czasu w zwykłym tylko *continuum* ewolucji oraz zastąpienia apokaliptycznej symboliki kresu i końca czasu przez

³⁷ J. Moltmann, *«Weltuntergang»? Apokalyptischer Terror und tapfere Hoffnung*, w: W. F. Eppenberger — R. Kopp (red.), *Endzeit? (Universitätsforum 3)*, Basel 1986, s. 16.

naturalistyczną symbolikę ewolucji, by w ten sposób całkowicie dopasować się do rozumienia czasu powszechnego w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim. Nie bez racji więc Jürgen Moltmann uznaje dzisiejszą „wiarę w to, że wszystko będzie trwało «dalej» i bez końca, przynajmniej dla nas” za „bajkę «nowoczesnego świata»”, za „bajkę o świecie bez końca i bez alternatywy”. Jest to bowiem „zsekularyzowany chiliazm”³⁸. W praktyce nasze nowoczesne społeczeństwa funkcjonują w „przeświadczeniu, że zasadniczo będą wciąż się rozwijać bez końca mogącego przyjść «z zewnątrz»”. Dlatego nieprzypadkowo kategoria rozwoju urosła do roli „quasi-religijnego symbolu-kłucza nowoczesnych form społecznych, zakorzenionych w myśli oświeceniowej, i ich życiowych modeli”³⁹, podobnie jak wiara w postęp jawi się jako zeświecczona forma millenaryzmu i jego podejścia do historii zbawienia. Tym samym dla modelu życia, właściwego współczesnym społeczeństwom, charakterystyczne jest takie ujmowanie czasu i historii, z którego kategorycznie wyklucza się możliwość końca czasu, gdyż w ten sposób wszystko nosiłoby znamiona przemijalności.

To powszechne wśród dzisiejszych ludzi odbieranie czasu nazywał trafnie, po imieniu, niemiecki pisarz, Botho Strauss, w wymownym tytule książki: *Beginnlosig-keit*⁴⁰. Dodać tutaj trzeba, że ten zdiagnozowany przez Botho Straussa brak początku we współczesnym ujmowaniu czasu pociąga za sobą w sposób oczywisty także bezkresność czasu, brak jego końca (*Endlosigkeit*). W gruncie rzeczy bowiem my, dzisiejsi ludzie, jesteśmy zafascynowani takim czasem, który zdaje się nie mieć ani początku, ani końca. Prawdę mówiąc, takie wyobrażenie „czasu bez początku i bez końca” nie zasługuje właściwie na miano czasu. Ale właśnie tutaj należy doszukiwać się przyczyn, dlaczego tak wielu ludziom ucieka coraz więcej czasu, chociaż on wciąż płynie. Nie można go ani zatrzymać, ani zawrócić; wszystko przemija, znika i podąża ku swojemu nieuniknionemu końcowi. Ale mimo to ludzie nadal wierzą dziś w czas, który ewolucyjnie wciąż się rozwija, albo nawet powraca. Dlatego nie jest przypadkiem, że obecnie niezwykłą popularnością cieszy się na przykład wiara w reinkarnację, i to nawet w oderwaniu od myśli azjatyckiej, z której idea ta pochodzi. Kiedy bowiem pobożny Azjata nie ustaje w wysiłkach,

³⁸ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 155.

³⁹ H. Rolfes, *Ars moriendi. Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil*, w: H. Wagner (red.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*, Freiburg i. Br. 1989, s. 39.

⁴⁰ Dosł. „bezpoczątkowość”, ale w rozpatrywanym kontekście można także użyć określenia „odwieczność” (przyp. tłum.).

by wyrwać się z cyklu wiecznych narodzin, przywiązany do doczesności Europejczyk chce nadal w niej pozostać, by w ten sposób w kolejnych cyklach egzystencji, przez które musi przejść po śmierci dusza, mieć do dyspozycji czas bez końca. W takim „doczesnym robieniu sobie nadziei bez końca”⁴¹, a przez to we wciąż płynącym i powracającym czasie bez kresu i śmierci, nie może być nic ostatecznego, lecz tylko coś hipotetycznego⁴².

Ale z pewnością nadal istnieje — jakkolwiek często tłumiony — strach przed śmiercią, który każe się ludziom spieszyć i sprawił, że czas stał się jednym z największych problemów dzisiejszego człowieka. Chcemy być wszędzie i zrobić jak najwięcej i dlatego prowadzimy wyścig z czasem. Chcemy wyprzedzić czas dzięki superszybkim pociągom, faxom, poczcie elektronicznej i internetowi... Chcemy wszystko zobaczyć i zatrzymać obrazy na slajdach albo video, mniej przez to samemu je zapamiętując i „obrabiając”. Dlatego tak wiele udaje nam się przeżyć, ale prawie niczego nie doświadczamy. Podobnie mamy wiele kontaktów, ale tak mało przyjaciół. Półkamy *fast food*, żywi nas McDonald, i to najczęściej na stojąco, bo przecież z braku czasu nie można się delektować. Jako turyści byliśmy już wszędzie, ale niemal nigdy nie jechaliśmy „dokądś”, bo stale żyjemy w tranzyście. Chcemy zdobyć czas, a w efekcie nie mamy na nic czasu. A ponieważ pędzimy za czasem, odbieramy sobie życie: w ekstremalnych przypadkach — nawet w dosłownym sensie.

Natomiast chrześcijańska apokaliptyka prowadzi do zgoła innego nastawienia wobec czasu. Mówi, że od czasu do czasu nasz czas może i powinien być inny. Sięgając wzrokiem aż do końca dziejów, nie uczy nas ona o czasie stale powracającym, ani też o ciągnącym się ewolucyjnie w nieskończoność. Czas jest zdecydowanie ograniczony, posiada zarówno początek, jak i koniec. Ten horyzont ograniczonego czasu nie oznacza oczywiście ucieczki od chwili obecnej. Wręcz przeciwnie. Dopiero w tej perspektywie możemy doświadczyć ograniczonego czasu w ów emfaticzny sposób, który cechuje orędzie biblijne. Ta apokaliptyczna świadomość czasu nie uchyla się bynajmniej od zadań wobec dnia dzisiejszego, ale z naciskiem wzywa do wrażliwej czujności, o której wyraźnie mówi jedna z rabinistycznych legend: Pewien rabbi rzekł do swoich uczniów: „Czyńcie pokutę na dzień przed śmiercią” Na to zapytał go jeden z uczniów: „Ale czyż człowiek wie, którego dnia przyjdzie

⁴¹ W. Kasper, *Die Kirche angesicht der Herausforderungen der Postmoderne*, w: *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 661.

⁴² Por. J. B. Metz, *Zeit ohne Finde? Zum Hintergrund der Debatte über «Resurrektion oder Reinkarnation»*, w: *Concilium* 29 (1993) 458-462.

mu umrzeć?” Odrzekł mu rabbi: „Dlatego właśnie nawróć się jeszcze dziś, bo być może jutro będziesz musiał umrzeć. Tak będziesz każdego dnia żył nawróceniem. I każdego dnia będziesz żył tak, jakby był on ostatni”.

Życie każdego dnia tak, jakby był to dzień ostatni — to właśnie oznacza życie w apokaliptycznym widzeniu czasu posiadającego swój kres. Ten horyzont skończoności umożliwia nam chrześcijańskie „odkrycie powolności” (Sten Nadolny), które ujawnia się wyłącznie w perspektywie ostatecznego przyjścia Boga na końcu czasu. Tylko ten bowiem, kto jest świadomy danego nam przez Boga życia wiecznego, ma dużo czasu i będzie mógł doświadczyć tego, że intensywność jednej jedynej chwili przeżytej w danej przez Boga chwili obecnej jest czymś więcej niż cały ekstensywny pośpiech współczesnego świata. „Doświadczenie teraźniejszości i obecności wiecznego Boga przenosi nasze doczesne życie jakby do oceanu, który nas otacza i unosi ze sobą, gdy w nim płyniemy”⁴³.

Takie „pływanie” w obecności przychodzącego Boga otwiera nas na zdrowe podejście do czasu, który koniecznie powinniśmy przyjąć, zwłaszcza teraz, gdy czas staje się dla człowieka coraz większym problemem. Wiąże się to przede wszystkim z tym, że żyjemy wprawdzie coraz dłużej, ale faktycznie — znacznie krócej. Marianne Gronemeyer tak to wyraziła w swojej książce *Das Leben als letzte Gelegenheit*⁴⁴ (*Życie jako ostatnia okazja*): Ludzie żyli kiedyś po 40 lat plus wieczność. A dzisiaj żyjemy tylko 90 lat. A to jest niezwykle krótko. Mamy zatem więcej czasu, gdy nastawiamy się na życie wieczne i gdy kształtujemy nasze życie pod kątem przyszłego życia wiecznego. A kiedy uwierzymy, że nasze życie nie jest „ostatnią okazją”, nie musimy kurczowo trzymać się naszego czasu. Apokaliptyczna świadomość ograniczonego, skończonego czasu, ze swoją rewolucją w jego rozumieniu, przejawia się w ten sposób jako antropologiczne dobrodziejstwo. Ze względu na człowieka chrześcijańska teologia nie może wyzbyć się apokaliptycznego rozumienia czasu.

2. Uniwersalny koniec świata i zastrzeżenia eschatologiczne

Apokaliptyka przypomina chrześcijańskiej teologii o tym, że eschatologia zawsze musi mieć wymiar zarówno indywidualny,

⁴³ J. Moltmann, *Christlicher Glaube im Wertewandel der Moderne*, w: *tenże, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997, s. 87.

⁴⁴ M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993.

jak też uniwersalno-kosmologiczny. Nie może ona zajmować się tylko spełnieniem indywidualnego przeznaczenia konkretnego człowieka, ale musi mówić także o kresie całej ludzkości i wszelkiego stworzenia. Ma to swoje przyczyny w tym, że dla judeochrześcijańskiej eschatologii charakterystyczne jest trwałe powiązanie nadziei zmartwychwstania każdego człowieka z oczekiwaniem przyścia Królestwa Bożego jako spełnienia się uniwersalnego przeznaczenia całej ludzkości i stworzenia⁴⁵. Szczególne znaczenie w tym, by w jakiś sposób wyrazić tę niezwykle trudną do przedstawienia jedność, wydaje się mieć apokaliptyczny symbol sądu, który łączy ze sobą symbole Królestwa Bożego oraz zmartwychwstania, a przez to budzi tę pocieszającą nadzieję, której wyraz w taki oto sposób dają teologowie wyzwolenia, Joao B. Libanio i Maria C. Lucchetti Bingemer: „Ostatnie słowo dotyczące historii, ostatnie słowo o rzeczywistości człowieka nie należy do jakiegokolwiek władzy tego świata czy ziemskiego pana, ale do Jezusa, który przez Boga, swojego Ojca, ustanowiony został najwyższym Sędzią”⁴⁶.

Podtrzymując nadzieję na to, że Bóg sam odda sprawiedliwość tym, którzy wśród ludzkiej niegodziwości wycierpieli najwięcej, apokaliptyczny symbol sądu jest też — jak się zdaje — najlepszą bronią przeciwko chiliastycznym poglądom w dzisiejszej teologii (przede wszystkim przeciwko określonym naciskom ze strony teologii politycznej oraz teologii wyzwolenia), które budzą nadzieję na możliwość urzeczywistnienia się zabarwionego materialistycznie Królestwa Bożego w historii, a przez to dziedziczą istotę tradycyjnego chiliizmu⁴⁷. Albowiem właśnie ów chiliizm jest najstarszym poglądem, do którego mogą się odwoływać rewolucyjne duchowości wyzwolenia w najrozmaitszych nurtach teologicznych obecnej doby⁴⁸. Musimy więc tu przypomnieć, że w eschatologii judeochrześcijańskiej z wyobrażeniem końca dotychczasowego świata i historii łączą się ściśle powiązane ze sobą: powstanie z martwych,

⁴⁵ Por. K. Koch, *Die ganzheitliche Hoffnung christlicher Eschatologie. Versuch eines systematischen Ertrags*, w: tenże (red.), *Radikaler Ernstfall. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen*, Luzern — Stuttgart 1990, s. 166-192.

⁴⁶ J. B. Libanio — M. C. Lucchetti Bingemer, *Christliche Eschatologie (Bibliothek Theologie der Befreiung)*, Düsseldorf 1987, s. 200.

⁴⁷ Już Erns Bloch próbował odnajdywać w rewolucyjnym chiliizmie tradycję „gorącego wnętrza chrześcijaństwa” oraz „burzący mit wyzwolenia”.

⁴⁸ Por. W. Pannenberg, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986, s. 59-81; tenże, *Christianity, Marxism and Liberation Theology*, w: *Christian Scholar' Reviews* 18 (1989) 215-226; J. Ratzinger, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279), Opladen 1986.

Królestwo Boże i Sąd. Ten apokaliptyczny symbol pokazuje wyraźnie, że w eschatologicznym spełnieniu się przeznaczenia człowieka i całego stworzenia chodzi o taką przyszłość rzeczy, która możliwa jest jedynie przy eschatologicznie przekształconych naturalnych warunkach wstępnych — w odróżnieniu od obecnych, naznaczonych grzechem pierworodnym — i dlatego kieruje się ku „nowemu niebu i ziemi nowej”.

W tym momencie można zrozumieć, dlaczego biblijne teksty apokaliptyczne, traktując o czasach ostatecznych, drastycznym językiem mówią o wydarzeniach budzących zgrozę i o zamięcie, o radykalnym przewrocie i dezorientacji. „Będą silne trzęsienia ziemi, a miejscami głód i zaraza; ukażą się straszne zjawiska i wielkie znaki na niebie” (Łk 21, 11). W takich i tym podobnych obrazach biblijne apokalipsy z bezwzględną szczerością i upartym realizmem zwracają uwagę na to, że ostateczne, doskonałe, całkowite spełnienie się człowieka i świata w obecnych, ziemskich warunkach ludzkości i całego stworzenia musi pozostać utopią oraz że ludzie i świat muszą osiąść w tym celu zupełnie nowe warunki, które tylko Bóg jest w stanie stworzyć. Królestwo Boże jako kres i spełnienie się stworzenia nie może być bowiem dziełem ludzkim, jeśli rzeczywiście mówimy o Królestwie *Boga*.

Z takim właśnie przekonaniem bezwzględna perspektywa apokaliptycznych tekstów biblijnych potwierdza tę głęboką prawdę, którą filozof Odo Marquard wyraził słowami: „Kto chce zrobić z ziemi niebo, niezawodnie zrobi z niej piekło”⁴⁹. Historia Europy i świata daje temu wymowny materiał dowodowy. Przypomnijmy tu choćby Mao Tse-Tunga, który zaplanował i wymarzył sobie utopijnego „nowego człowieka”. Aby uformować tego nowego człowieka, jego uczeń Pol-Pot unicestwił przecież połowę swojego kambodżańskiego narodu, zlikwidował całą jego elitę duchową i całkowicie zniszczył przekazywaną od pokoleń wiedzę, całe dziedzictwo kulturalne, „żeby z prochu starego, mógł się wznieść nowy człowiek”⁵⁰. Natomiast Pismo święte wie o tym, że „nowy człowiek” nie może być wytworem wysiłków polityczno-rewolucyjnych, ale wymaga „nowego serca”, które dać mu może tylko Bóg. W ten sposób apokalipsyka biblijna może nas uwolnić od zarażonych chiliazmem snów o potędze i od poczucia wszechmocy oraz unaocznić nam prawdę, że ludzie o własnych siłach nigdy nie stwo-

⁴⁹ O. Marquard, *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*, w: W. Haug — R. Warning (red.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München 1989, s. 689.

⁵⁰ Ch. Schönborn, *Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung*, Wien 1998, s. 213.

rzą Królestwa Bożego, ale są wezwani do tego, aby umożliwić istnienie w dzisiejszym społeczeństwie i świecie znaków i zapowiedzi przyścia Królestwa.

Zasygnalizowane powyżej eschatologiczne zastrzeżenia w stosunku do przesadzonych oczekiwań na chrześcijańską działalność wyzwolenczą znajdują swe uzasadnienie i trwałą gwarancję w apokaliptycznej tradycji, którą należałoby ożywić także w dzisiejszej sytuacji społecznej i eklezjalnej.

3. Apokaliptyczne ujęcie strachu i nadziei

Ta ostatnia sugestia zawiera w sobie, oczywiście, nie tylko słowo nowej pociechy dla człowieka zakorzenionego w doczesności. Wręcz przeciwnie. Ożywienie tradycji apokaliptycznej ma przede wszystkim na celu ożywienie Bożej nadziei wśród zagrożeń świata oraz pobudzenie do chrześcijańskiego działania. Apokalipsy biblijne prowadziły „duszpasterstwo przerażonych”⁵¹, gdyż strach jako taki stanowi hermeneutyczny klucz do apokaliptycznego rozumienia historii. Z tego względu dzisiejsze, ponowne odkrycie apokaliptyki nakazuje nam podchodzić do współczesnego powszechnego lęku jako do podstawowego problemu teologicznego. Albowiem wrażliwe przyjrzenie się lękom obecnej ludzkości i dogłębne ich zbadanie jest nadzwyczajnym „zadaniem teologicznym, by w obliczu zbliżającego się końca teologia miała jeszcze coś do powiedzenia”⁵².

Zgodnie z trafnym określeniem Carla Friedricha von Weidsäckera, lęki ludzi są „przenikliwym brzękiem budzika”. Dlatego dobrze jest, jeśli ludzie nie wyrzucają tego budzika przez okno swojej sypialni, żeby ich nie przestraszył i by oni mogli miło spać dalej⁵³. Oczywiście, wiara chrześcijańska w żadnym wypadku nie została dana właśnie po to, by upiększać i umniejszać, by tłumić i rozpraszać lęki człowieka. Raczej dopuszcza ona strach, nazywa go po imieniu i wreszcie realistycznie i trzeźwo stawia go przed naszymi oczyma. Ale wiara ta nie pozostawia człowieka samego z jego lękami. Wśród przerażenia obdarza go nadzieją, taką oczywiście nadzieją, która nie zawodzi, ale wie dzie dalej. Wiara chrześcijańska każe bowiem pokładać nadzieję w Bogu, Stwórcy świata. Dlatego też żywi nadzieję, że Bóg pozostanie zawsze wierny swemu stworzeniu.

⁵¹ U. H. J. Körtner, dz. cyt., s. 5.

⁵² Tamże, s. 37.

⁵³ Por. C. F. von Weisäcker, *Über den Mut, sich zur eigenen Angst zu bekennen*, w: tenże, *Bewusstseinswandel*, München 1988, s. 71.

Z punktu widzenia wiary, strach okazuje się niemal lustrzanym odbiciem, a nawet „bliźniaczym bratem” nadziei, w tym sensie, że oba — strach i nadzieja — żyją i karmią się przyszłością. Dlatego ten, kto ani sobie ani innym nie przysparza lęku, ani się do niego nie przyznaje, ten nie może mieć także nadziei; a ludzkość bez strachu byłaby ludzkością bez nadziei. Ze względu na przyszłość ludzkości należałoby więc nie tylko dopuszczać strach, ale nawet we właściwy sposób go popierać. Nie da się bowiem usunąć ludzkiego strachu, ani go zakazać: „Kto wierzy, że mógłby łatwo zlikwidować strach musiałby, dla osiągnięcia swego celu zlikwidować także człowieka”⁵⁴.

Przez to, że wiara chrześcijańska w równym stopniu traktuje poważnie nadzieję i strach, odróżnia się wyraźnie od dwóch najczęściej spotykanych postaw ludzi, zauważanych na przełomie tysiącleci. Chodzi tu, z jednej strony, o ezoteryczną nadzieję na czekający nas jeszcze w historii czas odmiany, która tendencyjnie wypiera tak głęboko zakorzenione lęki ludzi żyjących w społeczeństwie pełnym kryzysów, a z drugiej strony — o pesymistyczne, skłaniające do rezygnacji, przekleństwo czasu końca, które jak narkotyk paraliżuje ludzi w ich lęku. Ale wiara chrześcijańska nie spodziewa się od przełomu tysiącleci doczesnego momentu przemiany i nie obawia się czającego się bezpośrednio przed nami końca świata, który miałby nastąpić jakiegoś ściśle określonego i znanego nam dnia. Żyje ona raczej w przekonaniu, że już nastąpiła „pełnia czasów” i że obecnie żyjemy w samym środku czasów ostatecznych, i to od owego pierwszego Bożego Narodzenia, kiedy to sam Bóg w Jezusie Chrystusie przyszedł na nasz świat⁵⁵. Nastawieni na Niego, zmierzamy w istocie już ku końcowi. Jest to oczywiście „koniec, który nie stanowi unicestwienia, ale oznacza spełnienie, które pozwala osiągnąć historii wewnętrzną spójność”⁵⁶.

Z owym przekonaniem, trzeźwo patrząc na świat i bez magicznych oczekiwań, a nawet pełni wdzięczności, chrześcijanie mogą wejść w XXI wiek, tak jak Dietrich Bonhoeffer w swój ostatni

⁵⁴ E. Jüngel, *Mut zur Angst. Greizehn Aphorismen zum Jahreswechsel*, w: tenże, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, s. 362-363.

⁵⁵ Por. K. Koch, «Fülle der Zeit» jenseits von Wendezeit und Endzeit. *Jahrtausendwende in christlicher Sicht*, w: Münchener Theologische Zeitschrift 49 (1998) 293-306.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, s. 296.

rok życia, gdy przeczuwając grożącą mu śmierć z ręki nazistowskich oprawców modlił się i pisał w więzieniu:

*Cudowną, dobrą Mocą uratowani
W pokoju czekamy na to, co nadejść ma.
Wieczorem i świtem Bóg jest z nami
I zapewne też każdego, nowego dnia.*

Takie pełne wiary przekonanie Bonhoeffer pozostawił chrześcijanom już wcześniej w swoim dzienniku, w którym pisał: „Wierzę, że Bóg nie jest jakimś ponadczasowym fatum, ale czeka i odpowiada na szczerą modlitwy i odpowiedzialne czyny”⁵⁷. W odróżnieniu od rozszerzających się po świecie poglądów o zmierzchu świata — które jednak mało ludzi prowadzą do czujności i modlitwy, a wielu skłaniają do otepiałego siedzenia w miejscu — chrześcijańskie życie, które w obliczu przełomu tysiącleci dostrzega i z powagą przyjmuje wszelkie lęki i nadzieje, także dzisiaj może przetrwać tylko dzięki modlitwie, sprawiedliwym czynom i nadziei na przyjście niezmiennie wiernego Boga.

Z taką właśnie nadzieją chrześcijanie w obliczu nowego wieku mogą w Bogu szukać wybawienia od wszelkich niebezpieczeństw, a znalazłszy w niej otuchę i siłę do pracy nad wyzwaniem nadchodzącego czasu, mogą „spokojnie oczekiwać tego, co ma przyjść”⁵⁸. Ta pełna wiary pewność jest i nadal pozostaje we właściwym nurcie biblijnej, a przez to i judeochrześcijańskiej, apokaliptyki z jej chłodnym realizmem w patrzeniu na konkretną sytuację świata i historii. A przejście z drugiego do trzeciego tysiąclecia, z chrześcijańskiego punktu widzenia, stanowi szczególną okazję do tego, by wiarygodnie ukazywać tę apokaliptyczną nadzieję.

tłum. Emil Mendyk

⁵⁷ D. Bonhoeffer, *Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943*, w: E. Bethge (red.), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1970, s. 21.

⁵⁸ Por. E. Jüngel, *Getrost erwarten, was kommen mag*, w: N. Sommer (red.), *Mythos Jahrtausendwechsel. Beiträge aus Wissenschaft, Religion und Gesellschaft*, Berlin 1998, s. 76-79.