



Mgr Marcin Tomaszewicz

Eschatologiczny wymiar Państwa

Ur. w 1984 w Krakowie. Absolwent kierunku prawo na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Student Teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym Collegium Bobolanum w Warszawie. Współzałożyciel Studenckiego Koła Naukowego Teologów na Papieskim Wydziale Teologicznym Collegium Bobolanum. Zainteresowania badawcze: teologia dogmatyczna, teologia polityczna, teologia rewolucji, historia myśli politycznej i prawnej.

WSTĘP

Każda epoka żyje swoimi problemami, a dostrzegając istniejące w niej niedostatki stara się formułować postulaty, których realizacja ma za zadanie polepszenie bytu, przede wszystkim społecznego. Projekty przyszłości, dominujące w ostatnich wiekach, prezentowały koncepcje polityczne, które zdawały się nie dostrzegać prawdziwego celu historii. Było to wielkie zaniedbanie. Współcześnie, u progu nowej epoki, otwiera się szansa i zadanie dla teologów. Autor niniejszego artykułu stawia sobie za cel nakreślenie perspektyw teologicznych dociekań w kwestiach politycznych oraz zachęcenie teologii politycznej do formułowania nowych, pozytywnych rozwiązań ustrojowych i zbadania, na ile społeczność polityczna ma swój eschatologiczny fundament.

1. TEOLOGIA POLITYCZNA – PRZESZŁOŚĆ I PERSPEKTYWY

1.1. Czas obecny naznaczony konfliktem dwóch fal

Doświadczeniem każdego człowieka jest niepewność losu. Wynika to z zamknięcia egzystencji ludzkiej w czasie. Z nią też jest związany fenomen przyszło-

ści. Wielokrotnie w dziejach człowiek próbował swoim intelektem przewyciężyć czas i osiąść wiedzę na temat tego, co ma się dopiero wydarzyć. Takie wyzwanie podejmuje nie tylko teologia, ale także i nauki nieteologiczne, w tym futurologia. Według tej ostatniej jesteśmy świadkami nadejścia nowej cywilizacji, choć zaślepieni często próbujemy ją powstrzymać. Nie się ona z sobą nowy styl życia rodzinnego, podejścia do pracy, relacji międzyosobowych, nową gospodarkę, nowe konflikty polityczne, i co się z tym wiąże – zupełnie odmienną świadomość. Elementy tej nowej cywilizacji są już dostrzegalne. Wielu ludzi zaczęło dostrajać swe życie do realiów dnia jutrzejszego. Są też i tacy, którzy przerażeni tym, co nadchodzi, próbują rozpaczliwej i daremnej ucieczki do przeszłości, starając się podtrzymać w istnieniu świat, który ich zrodził¹.

Alvin Toffler, znany amerykański futurolog, w swojej refleksji na temat przyszłości wyróżnia trzy fale przemian społecznych zapoczątkowujące nowe etapy dziejów. Każda z nich była ogromnym skokiem ludzkości naprzód. Obracała w grzyż zastany porządek i tworzyła

nowy, charakterystyczny dla siebie ład². Nadejście pierwszej fali Toffler umieszcza około 8000 r. p.n.e³. Była to fala agrarna. Charakteryzowała się transformacją społeczności pasterskiej, koczowniczej, trudniącej się zbieractwem i łowiectwem w społeczność osiadłą, przywiązaną do ziemi, która stała się podstawą bytową i ekonomiczną społeczeństwa⁴. Pod koniec XVII wieku Europa została ogarnięta rewolucją przemysłową, która wyzwoliła nową falę. Fala industrialna spowodowała trwałe zmiany nie tylko w strukturach społecznych, lecz także w ludzkiej świadomości. Proces uprzemysłowienia szybko objął światowe mocarstwa i rozprzestrzenił się (trwa także i do dzisiaj) w innych krajach⁵.

Punkt zwrotny miał miejsce w Stanach Zjednoczonych około roku 1955, kiedy to pracownicy umysłowi i usługowi, czyli tzw. białe kołnierzyki, stali się liczniejsi od niebieskich kołnierzyków, czyli pracowników fizycznych. Od tego momentu daje się zaobserwować nadchodzącą trzecią falę – falę postindustrialną⁶.

Ową trzecią falę zwiastują takie zjawiska jak rozpad rodziny, zachwianie gospodarki, paraliż systemów politycznych czy ruina uznanych wartości⁷. Niesie ona ze sobą także pewne twórcze zmiany. Należą do nich nowy styl życia, oparty na zróżnicowanych, odnawialnych źródłach energii, nowych metodach produkcji oraz nowym modelu nienuklearnej rodziny. Te przeobrażenia będą kreowane przez no-

woczesną instytucję, którą można określić jako „wioskę elektroniczną”, oraz radykalnie odmienioną szkołę i nową formę korporacji. Nadchodząca cywilizacja stworzy nowy kodeks postępowania i przeniesie nas daleko poza standaryzację, synchronizację i centralizację. Według autora *Trzeciej fali* nowa cywilizacja obali biurokrację, ograniczy znaczenie państwa narodowego i stworzy w świecie post imperialistycznym na wpół autonomiczne systemy gospodarcze. Do tego będą potrzebne nowe sposoby rządzenia – skromniejsze, bardziej efektywne, a przy tym bardziej demokratyczne, niż jakiegokolwiek ze znanych nam obecnie. Cywilizacja ta tworzy własny, odmienny światopogląd, na swój sposób traktuje też czas, przestrzeń, logikę i zasadę przyczynowości⁸.

Genezy obecnych niepokojów społecznych Toffler doszukuje się w konflikcie drugiej i trzeciej fali. Przeciwstawia on starania zwolenników industrialnego ładu o utrzymanie *status quo* z oczekiwaniami rzesz ludzi, którzy dostrzegają, iż porządek przemysłowy nie jest w stanie rozwiązać problemów o skali światowej, jak wyżywienie ludzkości, energia, środowisko, klimat, kontrola zbrojeń, prze-ludnienie, ubóstwo, zasoby naturalne, problemy ludzi starszych, upadek miast oraz potrzeba produktywnej, dającej satysfakcję pracy etc⁹.

Te wydarzenia, będące elementem historii, rozumianej nie tylko jako to, co już się wydarzyło, ale znacznie szerzej, jako

² Tamże, s. 44.

³ Tamże, s. 49.

⁴ Tamże, s. 48.

⁵ Tamże, s. 49.

⁶ Tamże, s. 50.

⁷ Tamże, s. 44.

⁸ Tamże, s. 45.

⁹ Tamże, s. 54.

całość dziejów człowieka, nie mogą zostać poza zainteresowaniem teologów. Rozwój teologii musi zależeć od czynników wewnątrz chrześcijaństwa, jednak nie może lekceważyć czynników zewnętrznych. Wśród nich na pewno znajdują się współczesne teorie nauk społecznych, jak i tendencji obecnych w kulturze. *Całość tych czynników można sprowadzić do życiodajnego dla chrześcijaństwa spotkania się, konfrontowania i ubogacania przeszłości z terażniejszością, ustaleń z hipotezami, mądrości doświadczenia z odmładzającą krytyką.* Kształt i każde oblicze współczesności staje się pewnym, dodatkowym źródłem istnienia chrześcijańskiej nauki¹⁰. Należy śmiało powiedzieć, że dla chrześcijaństwa rzeczywistość życia społeczeństw jest jednym z *loci theologici*, co więcej, można powiedzieć, iż samo chrześcijaństwo jest także *locus sociologicus*¹¹.

1.2 Trzecia fala a teologia polityczna

Powyżej poczyniliśmy dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, według opinii futurologów stoimy na przełomie drugiej i trzeciej fali przemian społecznych. Po drugie teologia i nauki społeczne nie są sobie obojętne, ale ciągle z siebie nawzajem czerpią, budując wspólnie współczesność, a co za tym idzie i przyszłość. Warto wzbogacić tę refleksję o pewien rzut oka wstecz, jak to było niegdyś, na przestrzeni dziejów.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwo nie skupiało się na kwestiach politycznych. Wspólnota chrześcijańska nie starała się tworzyć zwartych systemów filozoficznych, które swoim zasięgiem obejmowałyby także teorie polityczne. Życie chrześcijańskie skupione było na trwaniu w *eschatological tension*, na niecierpliwym oczekiwaniu paruzji¹². Sytuacja zaczęła przybierać inne oblicze już od drugiego wieku. Na skutek konfrontacji z filozofią grecką oraz dającym na siebie czekać ponownym przyjściem Chrystusa, chrześcijaństwo zaczyna wyrażać samo siebie w terminach filozoficznych. Wtedy też pojawiają się myśliciele traktujący o kwestiach politycznych. Rezygnowano jeszcze wówczas z prób budowy ustroju¹³. Zadawalano się jedynie krytykowaniem prawa i jego egzekucji w kwestii represjonowania chrześcijan¹⁴. Głównym pisarzem traktującym o tych kwestiach był Tertulian, który na kartach swojego *Apologetyku* oraz innych dzieł¹⁵ wielokrotnie poruszał te tematy. Wraz z edyktem w Nicei zacieśnia się więź teorii politycznych z teologią. Współczesny tym wydarzeniom Euzebiusz z Cezarei tworzy teorię teologii imperialnej¹⁶.

Teologia starożytna, a później średnio-wieczna, budowana była w znacznej mierze na bazie filozofii greckiej i przejęła od tej ostatniej niechęć do myślenia histo-

¹⁰ Cz. S. Bartnik. Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej. Lublin 2006, s. 25.

¹¹ Tamże, s. 29.

¹² R. Wodniak. Przyszłość teologia społeczeństwo. Kraków 2007, s. 13.

¹³ Temat jest znacznie szerszy, w tym opracowaniu jest przedstawiony w sposób uproszczony. Rozwijając go należy powiedzieć o różnym stanowisku myślicieli chrześcijańskich na temat władzy państwowej i jej legitymacji. Szerzej o tym [w:] R. W. Carlyle. A history of mediaeval political theory in the West, vol. I. New York 1903.

¹⁴ Przy okazji apologeci krytykowali służbę wojskową, cywilną oraz obyczajowość.

¹⁵ Mam tutaj na myśli *O wieńcu*, *Do Scapuli* i *Do pogan*. W pozostałych dziełach Tertuliana także można odnaleźć wypowiedzi w kwestiach społecznych, ale są one incydentalne.

¹⁶ K. Chojnicka. Nauka społeczna Kościoła Katolickiego, zarys historii., Kraków 2001, s. 24-25.

rycznego. Refleksja Platona i Arystotelesa cechowała się myśleniem ahistorycznym. *Nawet poezję stawiali oni wyżej od historii. Wcześniejsze określenie teologii jako ekonomii, zostało wyparte przez starogreckie określenie teologia, ograniczające przedmiot badań do bytu koniecznego, absolutnego, pozadoczesnego i niezmiennego, a więc bez związku z czasem i historią*¹⁷. Nawet św. Augustyn i Tomasz z Akwinu widzieli wartość historii jedynie jako źródła wzorów postaw do naśladowania¹⁸.

Sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero w wieku XVIII, kiedy nastąpiło oddzielenie nauk od metafizyki – wtedy też większym uznaniem zaczęła się cieszyć historia. *Od XIX wieku myślenie historyczne stało się elementem niemal wszystkich nauk szczegółowych, a jednocześnie historia staje się jednym z głównych przedmiotów wielu kierunków filozoficznych: idealizmu, marksizmu, pozytywizmu, filozofii życia, egzystencjalizmu, personalizmu, teilhardyzmu i innych. W nowym obrazie ziemia niejako przestawała być niezmienny i bezpośrednio przez Boga stworzona, a okazywała się fragmentem i momentem gigantycznej kosmogenezы*¹⁹.

Teologia, ze swoim nastawieniem ahistorycznym, obawiała się relatywizacji wartości chrześcijańskich i dążyła do odrodzenia tomizmu, który był traktowany jako zamknięty dla myśli historycznej. Potępiała historyzm zarówno jego skrajnej, jak i umiarkowanej wersji, choćby taki, jaki tkwił w modernizmie, obawiała się historyczno-krytycznych badań biblijnych i wyrażała brak ufności w stosunku do

ewolucjonizmu oraz do wszelkich kierunków dynamicznych i diachronicznych²⁰.

Na tym tle historycznym i filozoficznym rozgrywały się także losy teologii politycznej. Do wieku XVIII metafizyka uzasadniała jedność społeczeństwa i religii. Jednak wraz z przemianami politycznymi i światopoglądowymi jedność ta została rozbita, a metafizyka będąca jej adwokatem popadła w radykalny kryzys²¹. Oświeceniowa krytyka religii, kontynuowana przez historycznie zorientowane filozofie, jak np. marksizm, przybrała kształt, który zachowała właściwie do dzisiaj. Jest to krytyka religii rozumiana w sensie krytyki ideologii. Starła się ona ukazać religię jako funkcję, ideologiczną nadbudowę konkretnych zachowań społecznych i relacji między podmiotami władzy²².

W odpowiedzi na te zarzuty wykształciła się teologia ukierunkowana transcendentnie, egzystencjalnie i personalistycznie. Starła się ona krytykę wystosowaną przez Oświecenie i późniejsze historycznie zorientowane kierunki filozoficzne, mówiąc kolokwialnie, zamieść pod dywan. Zaczęła otwarcie traktować kwestionowany wymiar społeczny chrześcijańskiego przesłania jako nieistotny i absolutnie drugorzędny. Eksponowała przy tym intymny wymiar religii – prywatny i apolityczny. Miłość, jak i też inne formy stosunków międzyludzkich, pojawia się przede wszystkim w jej prywatnym, odpolitycznionym, sąsiedzkim kształcie. Wartość przesłania chrześcijańskiego została *sprywatyzowana*²³.

¹⁷ Bartnik, jw. s. 30.

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ Tamże, s. 31.

²⁰ Tamże, s. 31.

²¹ J. B. Metz. *Teologia polityczna*. Kraków 2000, s. 15.

²² Tamże, s. 14.

²³ Tamże, s. 15.

Warto tutaj zwrócić uwagę, że te przełomy w pojmowaniu zarówno teologii historii, jak i teologii polityki pokrywają się z nakreśloną przez Tofflera konfrontacją pierwszej i drugiej fali przemian społecznych. Obecnie jesteśmy świadkami kolejnego starcia, tym razem drugiej i trzeciej fali. Jakie są zatem perspektywy nakreślone przed teologią polityczną? Jakie rozposcierają się horyzonty?

2. ESCHATOLOGICZNY WYMIAR HISTORII

2.1. Próby odprywatyzowania teologii – przesunięcie akcentów

Jak już to było sygnalizowane, kierunki teologiczne takie jak personalizizm czy egzystencjalizm pchnęły przesłanie Objawienia do sfery prywatnej. Zdawały się one nie zauważać faktu, że przekazy o Jezusie nie należą do prywatnych wypowiedzi biograficznych, lecz są rodzajem publicznego nauczania. Prace egzegetyczne tak zwanej *historii formacji* pokazują Ewangelię jako wielopoziomowy tekst, przekazujący treści objawione. Dlatego z dzisiejszej perspektywy wydaje się wielkim zaniedbaniem fakt, że poglądy i spojrzenia na tę historię formacji zostały natychmiast połączone z kategoriami teologicznego egzystencjalizmu i personalizizmu. Znajdujemy tutaj wyzwanie dla teologii politycznej, której zadaniem jest *odprywatyzowanie teologii*²⁴.

Centralnym problemem, wokół którego skupia się teologia polityczna jest zbawienie. Można mówić o aspekcie podmiotowym i przedmiotowym zbawienia.

Aspekt podmiotowy dotyczy podmiotu, który ma dostąpić zbawienia. Można wyróżnić w nim dwa podmioty: jednostkę i społeczność. Zaś aspekt przedmiotowy traktuje o tym, jakie dobra mają się stać udziałem zbawionych. Można mówić o zbawieniu nadnaturalnym, polegającym na osiągnięciu dóbr religijnych, pozadoczesnych, wiecznych. Druga koncepcja natomiast mówi o wartościach w ogóle – zarówno wiecznych, jak i wiecznych²⁵. Teologia personalistyczna i egzystencjalistyczna zdawały się ograniczać rozumienie zbawienia do osiągnięcia przez jednostkę dóbr religijnych. Postulowała ona odłączenie wiary chrześcijańskiej od potęg tego świata. Cechowała się brakiem zainteresowania dla ziemskich realiów i historycznym pesymizmem, który zniechęcał do wszelkich prób rozwiązywania ważnych zadań²⁶. Takie postawienie akcentów rodzi przypuszczenie, iż zbawia się tylko jednostka. To ona otrzymuje łaskę, ją odkupił Chrystus, ona jest jedynym podmiotem religii, ona wkracza do *swojego mieszkania* w Królestwie Ojca. To znaczne zawężenie horyzontu zbawienia²⁷. Według nauczania II Soboru Watykańskiego podmiotem zbawienia jest również społeczność²⁸. *Chrystus społeczny jest niejako bardziej realny, niż jednostkowy, niż Jezus z Nazaretu*²⁹. Zarówno z powodu swych podstawowych związków ze światem, jak i z powodu swego społecznego charakteru, człowiek nie może osiągnąć pełni rozwoju, jak tylko przekształcając świat pracą w interpersonalnym wspólnotowym współżyciu³⁰.

²⁴ Tamże, s. 16.

²⁵ Bartnik, jw. s. 42.

²⁶ G. Gutierrez. Teologia wyzwolenia. Warszawa 1976, s. 223.

²⁷ Bartnik, jw. s. 43.

²⁸ *Lumen gentium* 9.

²⁹ Bartnik, jw. s. 43.

³⁰ J. Alfaro. Teologia ludzkiego postępu. Warszawa 1971, s. 42.

Pozostaje jednak otwarte zagadnienie, jakiego zbawienia ma doświadczyć ta społeczność. Czy chodzi tutaj o zbawienie religijne, czy raczej *sensu largo*, nie tylko dobra wieczne, ale także i doczesne będą udziałem zbawionej już społeczności. Pomiędzy jednym a drugim rozumieniem zbawienia pojawia się cały skomplikowany problem związków. *Zbawienie nadnaturalne byłoby w znacznym stopniu fikcyjne, gdyby nie miało silnego związku z doczesnością, i teologia o zbawieniu wiecznym. Taka soteriologia nadnaturalna byłaby w dużej mierze złudą, gdyby nie rzucała światła na istotę społeczności doczesnej i świeckiej. Z kolei dla wierzących chrześcijan zbawienie naturalne byłoby w pewnym sensie niedokończone i puste, gdyby nie wносиło żadnego wkładu w zbawienie nadnaturalne. I taka soteriologia społeczna, świecka nie ma zbyt wielkiej żywotności i siły inspiracji, gdy nie oferuje niczego wiecznotrwałego*³¹. Zbawienie zatem nie może zostać zamknięte w ciasnym jego rozumieniu, jako uzyskanie przez jednostkę dóbr pozahistorycznych. Teologia polityczna winna więc zwracać uwagę na zbawienie społeczności, które będzie zbawieniem obecnym także w historii.

2.2. Cel dziejów w dziejach

Niezwykle ważnym zadaniem teologii społecznej jest usensowienie istnienia społeczeństwa,³² a co za tym idzie, historii. Sens ten można rozumieć co najmniej podwójnie: *przedmiotowo, jako najwyższy rezultat, owoc, sukces, najdoskonalszy etap*

*bytowania, oraz podmiotowo, jako rozumność, odczucie słuszności, osiągnięcie własnego celu*³³. Chrześcijaństwo powinno nie tylko szukać i wskazywać na taki cel i sens zaistnienia historii i społeczności, ale także starać się go kreować³⁴.

Podejmując próbę sprostania temu zadaniu, powinniśmy zacząć od stwierdzenia, że Bóg jest nieskończony³⁵. Zatem wzorca dla stwarzanego przez siebie świata nie mógł szukać poza sobą, lecz w sobie samym – albowiem poza Nim nic nie istniało. Biblia mówi, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 26-27). Z całego stworzenia tylko człowiek jest obrazem Bożym. Już samo to wskazuje na fakt, iż potężne przestrzenie kosmiczne, niezliczone galaktyki, cała martwa i ożywiona materia są w gruncie rzeczy pudełkiem, w którym znajduje się najcenniejszy element stworzenia – człowiek. Co więcej, Bóg daje człowiekowi świat we władanie (Rdz 1,26 i 28). *Stworzenie świata jest samo z siebie ukierunkowane ku człowiekowi, udoskonalone przez jego działalność, służy jego postępowi i od niego otrzymuje przeznaczenie*³⁶. Człowiek jest centrum świata a pozostałe stworzenie jest obszarem jego działań i sens jego zaistnienia wyczerpuje się właśnie w człowieku.

Powiedzieliśmy, że człowiek jest obrazem Boga. Staje się on taki dzięki osobowemu wymiarowi swojej egzystencji³⁷. Alfaro mówi o Absolutnej Wartości Osobowej, która jest konieczna do ukazania wartości jednego człowieka wobec dru-

³¹ Bartnik, jw. s. 42.

³² Tamże, s. 27.

³³ Tamże, s. 27.

³⁴ Tamże, s. 27.

³⁵ J. Szczurek. Trójjedyny. Kraków 2003, s. 237.

³⁶ Alfaro, jw. s. 57.

³⁷ J. Majka. Filozofia społeczna. Warszawa 1982, s. 109.

giego i wobec całej wspólnoty ludzkiej³⁸. Sądzę, że można powiedzieć, iż Absolutna Wartość Osoby właśnie dlatego funduje wartość jednostki w społeczeństwie, bo jest modelem osoby ludzkiej. Modelem osobowości człowieka była zatem Osobowość wewnątrz Trójcy Świętej.

Działanie Boga nie kończy się jednak na samym stworzeniu. Ingeruje On w historię, a szczytem Jego działań jest Wciele nie. Zakłada ono *obecność wymiaru wiecznego i czasowego w Chrystusie. Odwieczne Słowo Ojca, osobowo przyjmuje za własne ludzkie istnienie w jego czasowości i historyczności, w jego związku ze światem, przeznaczeniem do śmierci i stopniowym samorzeczywistnianiem się poprzez decyzje wolnej woli*³⁹. Ta świadomość zmienia nam nieco postrzeganie celu istnienia świata. Jako Syn Boży, który stał się człowiekiem, Chrystus zamyka w sobie wszystkich bez wyjątku ludzi i jednoczy ich więzią nowej wspólnoty życia, wskutek uczestnictwa wszystkich poprzez Niego, w samym życiu Boga. Zatem, teraz już świat nie jest dla człowieka, ale dla Chrystusa. Przez Chrystusa zaś dla Ojca⁴⁰. Zwrócenie się dziejów ku Chrystusowi jest paralelne do zwrócenia się Chrystusa ku Ojcu⁴¹. Stąd należy wnosić, iż ostateczny cel działalności człowieka polega głównie na *aktualizowaniu i wyrażaniu obecności Słowa Wcielonego w świecie stworzonym oraz na ukierunkowaniu świata do Niego*⁴². Zatem obecność celu historii w samej historii, posiada swą podstawę w misterium Chry-

stusa. *Bezpośrednie zjednoczenie Chrystusa z Bogiem zawiera uczestnictwo w Bożej wieczności i przezwyciężenie czasowego trwania, gdyż czas Chrystusa jest oparty na wieczności i do niej skierowany*⁴³.

Powyższą refleksję należy wzbogacić o następujące uwagi. Do tej pory mówiliśmy o osobowości człowieka, która ma swój fundament w Absolutnej Wartości Osoby. Nieodłącznymi zaś elementami ludzkiej egzystencji, będącymi także w orbicie zainteresowań niniejszego opracowania, są także czas i społeczność polityczna.

Powiedzieliśmy powyżej, iż zwrócenie dziejów ku Chrystusowi jest paralelne do zwrócenia się Jezusa ku Ojcu. Można z tego wnosić, że tak jak modelem dla osobowości ludzkiej była Osobowość istniejąca w Trójcy Świętej, tak samo modelem czasowości jest trynitarza dynamika. Zatem Jezusowe bycie ku Ojcu dało możliwość zaistnienia czasu w ogóle⁴⁴. Można powiedzieć za Robertem Woźniakiem, iż *przyszłość kategorialna, ta nadchodząca, wpisuje się w przyszłość radykalną, to znaczy w eschaton*⁴⁵.

Kolejna uwaga dotyczy społeczności. Jeżeli zarówno osoba ludzka, jak i czas mają swoje pierwowzory w Trójcy Świętej, to także wspólnota ludzka jest ukształtowana na wzór perychoretycznej wspólnoty Osób Boskich. Takie stwierdzenie nie może pozostać bez wpływu na teologię polityczną. Przy założeniu poprawności tej tezy, trynitologia winna być gwiazdą polarną prowadzącą myślicieli politycznych.

³⁸ Alfaro, jw. s. 67.

³⁹ Tamże, s. 93.

⁴⁰ Tamże, s. 105.

⁴¹ Woźniak, jw. s. 20.

⁴² Alfaro, jw. s. 105.

⁴³ Tamże, s. 123.

⁴⁴ Woźniak, jw. s. 21.

⁴⁵ Tamże, s. 12.

To, co powiedzieliśmy pozwala nam postawić tezę, że nie ma dwóch historii, świeckiej i świętej, oddzielonych od siebie grubą kreską niepodobieństwa. Co za tym idzie, nie ma dóbr doczesnych i wiecznych, które ofiarowuje zbawienie. Nie ma zbawienia doczesnego i wiecznego – jest tylko jedno zbawienie. Historia zbawienia jest centrum ludzkiej historii. *Historyczne przeznaczenie ludzkości trzeba ostatecznie umieścić w zasięgu horyzontu zbawienia*⁴⁶.

3. MOTOR HISTORII I UTOPIA

3.1. Eschatologiczny wymiar postępu

Realizując postulat *odprywatyzowania* teologii politycznej i nadania społeczności politycznej wymiaru eschatologicznego nie sposób ominąć zagadnienia ludzkiego postępu. Ludzkie działanie może być oceniane w kategoriach postępu lub regresu. Każda społeczność działa na rzecz tego pierwszego, unikając popadnięcia w drugi. Dlatego, aby postawić przysłowiową *kropkę nad i* nie można pozostawić powyższych rozważań pozbawionych tej krótkiej refleksji.

Teologia II Soboru Watykańskiego stwierdza, że postęp ludzki i Królestwo Chrystusowe wzajemnie się przenikają, choć nie są tym samym. Dodać przy tym, że postęp *nie tłumii, ani nie zmniejsza, lecz raczej wzmacnia zapal chrześcijaństwa do przekształcania świata na służbę ludziom, jako antycypację eschatologicznej pełni stworzenia i wspólnoty ludzkiej*⁴⁷. Tak więc *wartość postępu opiera się na transcendentalnym działaniu Stwórcy, na fakcie, że świat jest istotowo ukierunkowany ku człowiekowi*

[...] *w jego potrójnym, istotnym i nierozdzielny z Boga, ze społecznością ludzką i ze światem*⁴⁸. Istnieje zatem bliski związek między postępow doczesnym a wzrostem Królestwa Boga, lecz te dwa procesy są odmienne. Ci zaś, którzy zaangażowani są w drugi z nich, nie mogą być obojętni na pierwszy; muszą okazywać mu szczerze zainteresowanie i go cenić. Jednakże wzrost Królestwa wykracza poza postęp doczesny. Tekst soborowy nie wychodzi poza takie stwierdzenie. Zatem, w tych ramach, pojawia się pole otwarte dla teologicznych dociekań⁴⁹.

Zacznijmy naszą refleksję od odpowiedzi na pytanie: czy są jakieś granice postępu ludzkiego? Czy kiedyś ludzkość dotrze do granicy i powie, że to koniec? Ciężko jest wyobrazić sobie taką sytuację. Gdyby postęp człowieka miał tylko doczesny wymiar, taki moment w końcu by nadszedł. Świat jednak, jest bytem, który musi być ograniczony, w przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z panteizmem. Można więc sobie wyobrazić sytuację, kiedy wszystkie prawa fizyki są już jasne i rozpisane, gdy świat pozostaje odarty z tajemniczości, a człowiek staje u szczytu swego postępu, który okazuje się dla niego klatką. Postęp ludzki, jeśli jest nieograniczony, nie może się wyczerpywać w relacji człowieka do świata. Człowiek będący bytem skończonym nie może wraz z innym bytem skończonym stworzyć nieskończenie wielu kombinacji. Aby można było mówić o nieograniczoności ludzkiego postępu, należy nadać zarówno człowiekowi jak i reszcie stworzenia

⁴⁶ Gutierrez, jw. s. 166.

⁴⁷ Alfaro, jw. s. 51.

⁴⁸ Tamże, s. 43-44.

⁴⁹ Gutierrez, jw. s. 178.

nową jakość. Może ją nadać tylko Bóg, jako byt nieskończony. Tutaj odkrywa się przed nami najgłębsze znaczenie postępu, polegające na jego eschatologicznym włączeniu w chwałę Chrystusa⁵⁰.

W kontekście tego trzeba powiedzieć, że postęp ludzki nie jest wymiarem neutralnym w historii zbawienia, lecz jest włączony i w niej zamknięty. *A zatem, ani nie zachodzi utożsamienie, ani też zwyczajne paralelne współistnienie, lecz egzystencjalne połączenie tych dwóch elementów*⁵¹. *Postęp ludzkości na przestrzeni historii nie jest czymś nieokreślonym, lecz zmierza do Przyszłości Absolutnej, w definitywnym objawieniu się Boga w Chrystusie*⁵².

Kolejną rzeczą, jaką trzeba powiedzieć jest to, że postęp musi mieć charakter społeczny. *Osoba ludzka nie może osiągnąć swej pełni bez międzyosobowej wspólnoty z innymi ludźmi*⁵³. *Przekształcanie świata przez człowieka stwarza spójnię jedności między ludźmi, a samo w sobie skierowane jest ku powszechnej służbie dla wspólnoty ludzkiej*⁵⁴.

3.2. Motor historii i apoteoza człowieka

Powiedzieliśmy, że postęp ludzki w eschatologicznej perspektywie staje się nieograniczony. Historia i postęp dają się do pewnego stopnia utożsamiać. Dynamizm historii i dynamizm postępu są ze sobą ściśle związane. Historia, to nie tylko upływający czas, ale przede wszystkim ludzkie dzieje. Czas w gruncie rzeczy jest tylko jej nośnikiem. Ich

⁵⁰ Alfaro, jw. s. 122.

⁵¹ Tamże, s. 122.

⁵² Tamże, s. 137.

⁵³ Tamże, s. 65.

⁵⁴ Tamże, s. 66.

⁵⁵ Nie wykluczam, że jest ich więcej, niemniej jednak z punktu widzenia tego opracowania przytoczone zostają tylko te dwie.

⁵⁶ K. Chojnicka, H. Olszewski. Historia doktryn politycznych i prawnych. Poznań 2004, s. 251.

relację można porównać do utworu muzycznego i płyty CD. Płyta CD może być nośnikiem, na którym zarejestrowane jest wykonanie utworu, ale nie jest nim samym. Podobnie jest z czasem i historią. Historię cechuje dynamizm właściwy ludzkiemu działaniu. Jednak ten dynamizm, ta lokomotywa ciągnąca dzieje do przodu, nie jest determinowany biegnącym czasem. Rodzi się pytanie: co jest w takim razie motorem historii?

Na tak zadane pytanie, w dziejach doktryn politycznych i prawnych, można odnaleźć dwie odpowiedzi⁵⁵. Pierwszej udzielił Karol Marks. Materializm dialektyczny Marksa opierał się na filozofii Hegla. Twórca socjalizmu naukowego sądził, że historia jest w gruncie rzeczy dialektycznym procesem walki klas społecznych, gdzie klasa dominująca, która monopolizowała w swoim ręku środki produkcji, starała się wyzyskiwać klasę zapewniającą siłę roboczą. Tak było w czasach niewolnictwa, potem w feudalizmie i wreszcie w kapitalizmie. Przemiany społeczne były generowane przez uwarunkowania ekonomiczne i zmierzały do ostatniego etapu historii, którym miała być epoka komunistyczna. Miała ona nadejść po krwawej rewolucji, w wyniku której zniesione zostaną podziały klasowe oraz wykształci się nowy człowiek⁵⁶. Według Marksa zatem, motorem historii jest walka klas, powodowana wyzyskiem i pazernością – a zatem grzechem.

W ostatecznej konkluzji, to grzech społeczny staje się lokomotywą dziejów. Apoteoza człowieka ma nastąpić w horyzoncie czysto doczesnym, wraz z nastaniem epoki komunistycznej.

Zachęta do apoteozy człowieka pojawia się także na kartach Biblii. Można ją odnaleźć w dwóch kontekstach. Najwyraźniej pada ona z ust dwóch postaci: Jezusa i szatana. Szatan w *Księdze Rodzaju* namawia prarodzących do zerwania owocu z zakazanego drzewa. Argumentuje on, iż wraz ze skosztowaniem jabłka ludzie staną się jak Bóg, albowiem posiadą wiedzę na temat dobra i zła (Rdz 3,5). Apoteoza człowieka może się zatem dokonać poza Bogiem, a nawet i wbrew Bogu. Grzech, jakim jest sprzeciw wobec nakazu Bożego, ma zapewnić człowiekowi dostąpienie boskiej godności. Teolog dostrzeże tutaj wyraźne analogie do koncepcji Marksa. Grzech znowu staje się motorem historii. Oczywiście z punktu widzenia chrześcijańskiego ta koncepcja wydaje się być mało atrakcyjna.

Kolejna zachęta do apoteozy człowieka pada z ust Chrystusa. Na kartach Ewangelii kieruje on nakaz do społeczności ludzkiej: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48). W myśl tej zachęty postęp ludzki zmierza do apoteozy człowieczeństwa w perspektywie eschatologicznej. Odpowiedzią na pytanie o motor historii jest tutaj idea eschatologii jako siły napędowej historii, zwróconej ku przyszłości. To otwieranie się eschatologii na przyszłość jest nierozzerwalnie związane z jej historycznie współczesnym i nagłym charakterem⁵⁷. Ku przyszłości prowadzi

wiara i miłość, ale w specjalny sposób nadzieja. Program oddziaływania chrześcijańskiego na świat opiera się na nadziei. Ewangelii przypada szczególna rola w planowaniu ludzkiej przyszłości i urządzaniu jej. Futurologia potrzebuje pomocy chrześcijańskiej⁵⁸. Nadzieja, wraz z danymi dostarczonymi przez futurologię, wytycza szlak ludzkich dziejów, prowadząc społeczność ku rzeczywistości, którą tylko ona może dostrzec. Celem tej wędrówki jest nic innego, jak tylko utopia.

3.3. Utopia

Obecnie termin *utopia* służy zabiegom erystycznym mającym na celu krytykę projektów, których realizacja wydaje się być nie możliwa. Funkcjonuje w języku jako słowo klucz, które ma zakończyć dyskusję na temat jakiegoś stanowiska. Samo w sobie wskazuje na brak nadziei. Warto zaznaczyć, że takie rozumienie utopii znacznie różni się od swojego pierwotnego znaczenia.

Termin został spopularyzowany w XVI wieku, kiedy światło dzienne ujrzała praca św. Tomasza More'a zatytułowana właśnie *Utopia*. W pierwszej części dzieła More ukazuje, jak źle są rządzone państwa i na jakie wady przede wszystkim cierpią rządy Henryka VIII. W drugiej natomiast przedstawia, jak państwo mogłoby być szczęśliwe, gdyby miało rozumną organizację i było rozumnie rządzone⁵⁹. Co dla nas istotne, koncepcja ustroju prezentowana przez More'a, w oczach jemu współczesnych nie zdawała się być jedynie pobożnym życzeniem. Świadczy o tym chociażby fakt, że w dwa lata po wydaniu *Utopii* rozpoczyna się jego kariera polityczna, która miała mu dać najwyższą

⁵⁷ Gutierrez, jw. s. 223.

⁵⁸ Bartnik, jw. s. 39.

⁵⁹ K. Kautsky. Tomasz More i jego Utopia. Warszawa 1950, s. 186.

po królu godność w Anglii, urząd kanclerza państwa (Lord Chancellor). Jak się wydaje, było to efektem popularności, jaką sobie zdobyła *Utopia*⁶⁰. Poglądy More'a były ogólnie znane i zapewne nie dostąpiłby udziału w sprawowaniu władzy, gdyby uważano je za bajkę, co prawda piękną bajkę, ale jednak bajkę. Utopia zatem, w *przeciwieństwie do tego, co sugeruje potoczne zastosowanie tego terminu, charakteryzuje się związkiem z obecną historyczną rzeczywistością*⁶¹.

Utopia musi więc prowadzić do działania w teraźniejszości, w przeciwnym razie jest ucieczką od rzeczywistości⁶². *Musi z konieczności prowadzić do zaangażowania się w tworzenie nowej społecznej świadomości i nowych stosunków między ludźmi. Należy do porządku rozumowego. Nie jest ani przeciwstawna nauce, ani nie jest czymś poza nią. Jako taka stanowi istotę twórczości i dynamizmu*⁶³. Jest także zapowiedzią tego, co jeszcze nie zaistniało w dziejach, ale co ma dopiero zaistnieć. Jest prognozą odmiennego porządku rzeczy, nowego społeczeństwa. *Wybiega naprzód, jest dynamicznym i mobilizującym czynnikiem historii. Taki jest prospektywny charakter utopii*⁶⁴.

W wyżej zarysowanej koncepcji utopii odnajdujemy punkt koncentracji wszystkich naszych wcześniejszych dociekań.

Po pierwsze, nadzieja jako czynnik dynamiczny historii, wyznacza cel, którym jest utopia. Poprzez swój charakter nadzieja przekracza teraźniejszość i wiedzie jeszcze nie zaistniałą historię ku nowej rzeczywistości. Jednak nie można powiedzieć, że to, co jeszcze nie miało miejsca na osi czasów, nie istnieje. Gdyby przyszłość nie miała

ontologicznego fundamentu, nie byłaby warta tego, aby dla niej poświęcać teraźniejszość. Wszak to, co istnieje realnie, jest nieskończenie wiele więcej warte od tego, co zostało zaledwie pomyslane⁶⁵. A zatem utopia ma swój fundament eschatologiczny. Nie jest perspektywą zawężoną tylko do doczesności. Tylko taka utopia może zyskać swoje ontologiczne uzasadnienie.

Po drugie, postęp jak zauważyliśmy, nie jest ograniczony, a zatem też zmierzają do eschatonu – czyli w prostej linii właśnie do realizacji utopii.

Po trzecie wreszcie, cel dziejów, który znajduje się w dziejach, zaciera granice między tym, co spoza świata a tym, co światowe. Utopia zatem nie jest czymś, co by znalazło swoją realizację dopiero na końcu czasów. Staje się rzeczywistością osiągalną już tutaj w historii. Dlatego, antycypując nieco rozwój naszego rozumowania, uznano za słuszne przytoczenie danych dostarczanych przez futurologię. Utopia jest tym, o co społeczność polityczna powinna zabiegać, zaś teologia polityczna winna dostarczać konkretnych rozwiązań w tej materii.

STRESZCZENIE

Przyszłość społeczeństw nie jest materią tylko nauk nieoteologicznych. Tak samo nauki polityczne nie mogą być uprawiane niezależnie od teologii. Historia świata jest historią zbawienia, a jej cel tkwi w eschatologii. Przyszłość już istnieje, chociaż jeszcze się nie wydarzyła. Dlatego teologowie nie mogą dystansować się od polityki i nie mogą zawężać obszaru swoich dociekań

⁶⁰ Tamże, s. 195.

⁶¹ Gutierrez, jw. s. 240.

⁶² Tamże, s. 241.

⁶³ Tamże, s. 242.

⁶⁴ Tamże, s. 241.

⁶⁵ S. Świerzawski. Święty Tomasz na nowo odczytany. Poznań 2002, s. 42.

do tego, co ahistoryczne, lub czysto intymne, prywatne. W kontekście tego, co zostało powiedziane, jasno widać, że wchodząc w wymiar społeczny ich misji w świecie powinni, z całą odwagą i odpowiedzialnością, być akuszerami historii.

SUMMARY

The future of societies is not only a matter of not theological science. Likewise, political science cannot be done separately from theology. The world history is the history of salvation, and its purpose is in the eschatology. The future already exists, although it has not occurred yet. Therefore, theologians cannot distance themselves from politics and cannot restrict the area of their inquiry to what is unhistorical, or purely an intimate, private. In the context of what has been said, it is clear that entering the social dimension of their mission in the world, they should be, with all the courage and responsibility the accoucheurs of history.

BIBLIOGRAFIA

- Alfaro J. Teologia ludzkiego postępu. Warszawa 1971.
- Bartnik Cz. St. Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej. Lublin 2006.
- Carlyle R. W. A history of mediaeval political theory in the West. vol. I. New York 1903.
- Chojnicka K. Nauka społeczna Kościoła Katolickiego, zarys historii. Kraków 2001.
- Chojnicka K., Olszewski H. Historia doktryn politycznych i prawnych. Poznań 2004.
- Gutierrez G. Teologia wyzwolenia. Warszawa 1976.
- Majka J. Filozofia społeczna. Warszawa 1982.
- Metz J. B. Teologia polityczna. Kraków 2000.
- Szczurek J. Trójjedyny. Kraków 2003.
- Świerżawski S. Święty Tomasz na nowo odczytany. Poznań 2002.
- Wodniak R. Przyszłość teologia społeczeństwo. Kraków 2007.
- Toffler A. Trzecia fala. Warszawa 1997.



*Siedem źródeł w miejscu, gdzie św. Otton
w drodze do Pyrzyc ochrzcił 30 mieszkańców słowiańskiego Brezka*