

Michał Horoszewicz

"La fin du monde est-elle venue?",
Séan Freyne, Nicholas Lash (ed.),
Paris 1998 : [recenzja]

Collectanea Theologica 69/3, 229-240

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

kimi, jak religijnymi – w podejmowaniu kolonizacji. Jednakże pogląd, jakoby Biblię należało pojmować jako kanon kolonizatorski i patriarchalny, wymaga „solidnej samokrytyki” oraz podstawowej reorientacji. Zachodnie feministki winny studiować teksty biblijne w uwarunkowaniach wielorakich wierzeń religijnych w świecie, nie ograniczając swych poszukiwań do prastarego kręgu śródziemnomorskiego. Zeszyt ten zaświadcza o polifonicznych i pluralistycznych powiązaniach kobiet z tekstami sakralnymi – o ciągłych poszukiwaniach paradygmatów interpretatorskich wychodzących poza tradycyjne metody androcentryczne i ciemieżycielskie. Kwok wyraża nadzieję, że do dialogu międzykulturowego dołączą feministki działające w obrębie buddyźmu, konfucjonizmu i tradycji indygennych.

Przychodzi stwierdzić, że zeszyt ten istotnie odrywa reprezentowaną na łamach „Concilium” teologię feministyczną od utrwalonych kolein utyskiwań, roszczeń i pretensji, lansując międzyreligijno-międzykulturowy dialog feministyczny. Zapowiada się on bardzo obiecująco z uwagi na coraz liczniejsze w wielu krajach Trzeciego Świata grupy kobiet-teologów (teolożek? – polskie nazewnictwo dotąd nieustalone), doskonale przygotowanych i stopniowo skupiających się w zrzeszeniach swoiście profesjonalnych.

Wszystkie studia zgromadzone są niezaprzeczalnie pobudzające i wysokiego pułapu (niektórych tematów nie udało się ostatecznie zrealizować, do innych nie znaleziono kompetentnych piór). Mistrzowskie pozostają zarówno edytorial, jak też finalna konkluzja (wedle najszcześniejszego układu: z dwóch współredaktorów zeszytu jeden dostarcza edytorial, choćby sygnowany przez obu, drugi zapewnia końcową syntezę rekapitulacyjną).

Warto zwrócić uwagę, że teologia feministyczna wyraziście przeobraża zasięgi i pojmowania *sacrum*: do jego sfery włącza elementy życia społecznego, dotąd pozostające – zwłaszcza w religijności Zachodu – poza tradycyjnym jego sytuowaniem. Ponadto w zeszycie tym znalazły się dwa pojęcia teologiczne, które najwyraźniej nie ujawniły się jeszcze u nas, chyba podobnie jak i w szeroko rozumianej teologii zachodniej: to „teologia niewolnictwa” oraz „teologia braterstwa”, oba, jak wolno sądzić, zasługująceby na odrębne, choćby skrótoowe, prezentacje.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Séan FREYNE, Nicholas LASH (éd.), *La fin du monde est-elle venue?* Revue Internationale de Théologie „Concilium”, zesz. 277, Beauchesne Éditeur, Paris 1998, ss. 152.

Pośród wielości powstających na zachodzie u progu roku dwutysięcznego publikacji o założeniu millenarystycznym, ogłoszony w sierpniu 1998 r. zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” *Czy koniec świata nadszedł?* zmierza

do przedłożenia debaty historycznej i teologicznej, zarysowanej na szerszej kanwie myśli oraz poczynić, a zainspirowanej podjętym tematem. Redaktorzy zeszytu – profesorowie teologii Séan F r e y n e (Trinity College, Dublin) oraz Nicholas L a s h (Cambridge) – rozważają w edytoriale: zawsze jest jakiś świat kończący się, gdy przemija epoka, gdy umiera dziecko; czy jednak kończy się cały świat? W takim przypadku „jak taki kres nadchodzi? – czy jesteśmy jego sprawcami, czy też przebiega to poza nami?” Dzieje żydowskie oraz chrześcijańskie, inaczej niż wiele innych, zawsze oczekiwały definitywnego kresu znanego nam świata; rok dwutysięczny jest jedynie przybliżonym obliczeniem daty od narodzin Chrystusa, należy więc pamiętać, że – w odróżnieniu od naturalnego rytmu dnia i nocy oraz zmian pór roku – millenia, wieki i nawet tygodnie są konstrukcjami ludzkimi. Jednakże rok 2000 pobudza różne oczekiwania, ogólnie stowarzyszone z wyobraźnią apokaliptyczną, choćby w zeświecczonej szacie „nowych początków” w ekonomice, przemyśle i innych aktywnościach rynku światowego. Jest to także początek nowego stulecia – tak więc przez jedynie słuszny cel winna rozpocząć się nasza odpowiedzialność wobec świata przez nas odziedziczonego i kształtowanego.

Zgromadzono 12 studiów w czterech częściach: I – *Apokalipsa w kulturze współczesnej* (2 artykuły), II – *Refleksje biblijne i historyczne* (4), III – *Perspektywy naukowe* (2), IV – *Wyczekiwanie kresu*. Autorzy w liczbie 13 (jedna kobieta) są z Anglii, Nigerii, Szwecji, Brazylii, Indii, Irlandii, USA i RFN; jeden jest Chińczykiem wykształconym w Chinach, ale związanym ze Szwajcarią i USA.

Wykładowca teologii i filmolog ks. Michael W i l l i a m s z Leeds przypomina słowa reżysera Goddarda z 1965 r. „Niekiedy rzeczywistość okazuje się zbyt złożona dla przekazu ustnego, wszakże mit przyodziewa ją w formę umożliwiającą rozszerzenie przez cały świat”; uważa, iż od czterdziestu lat liczne filmy hollywoodzkie taktownie i nagłoco podejmowały kwestie odnoszące się do przeznaczenia rasy ludzkiej. Kamera filmowa wskazała nam, że codzienny świat materialny jest bardziej niezwykły, niż to się pozornie wydaje: film podąża za tradycją malarstwa zachodnioeuropejskiego. *Sacrum* nie może pomijać świata materialnego – a to pomaga usytuować apokaliptyczność w szerszym kontekście sakramentalnej wizji rzeczywistości. Niemożliwe jest wykonanie filmu o Kresie Świata czy o Nadejściu Królestwa, „są to prawdy przekraczające ludzkie doświadczenie obecnego czasu”; da się jednak odmalować człowiecze lęki i nadzieje, które mogą okazać się wskazówkami ostatecznego kierunku ludzkiego wysiłku.

Dalszy artykuł z cz. I o koszarze kresu ludzkości jest, niestety, unikowy i swoście poboczny: autor – wybitny teolog-ekumenista z Tybingi przejmujący pałeczkę po Küngu – ograniczył się do analizy jednej powieści Günтера Grassa.

W cz. II zakonnica (skrót kongregacji nie do rozszyfrowania nawet przez AnPont.) Teresa O k u r e, profesor nowotestamentalistyki i dziekan Wyższego Instytutu Katolickiego Afryki Zachodniej w Port Harcourt, (Nigeria), rozważa apokaliptykę w per-

spektywie biblijnej. Apokalipsa ogólnie wyznacza opis wizji tego, co nadejdzie u kresu czasów w skali kosmicznej; taki kres trudno jest zobrazować, apokalipsa posługuje się więc symbolami fantastycznymi i ezoterycznymi: „Malarstwo żyjące jest aktem wiary”. Podczas gdy prorocstwo jest zasadniczo orędziem zbawienia dla teraźniejszości, apokalipsa jest wizją skierowaną do jej adresata, by ją przełożył na zapis; w odróżnieniu od prorocstwa zakłada ona, że jej przestrogi zostaną zlekceważone, wypowiada więc groźby, odmalowując sceny ich urzeczywistnienia.

Autorka stawia pytanie: czy apokalipsa może budzić jakiekolwiek zainteresowanie naszego ponowoczesnego świata technologicznego, czy też było to jedynie pobożne życzenie ludzi starożytności potrzebujących pociechy po próżnych nadziejach w okresach cierpień, że Bóg ostatecznie wyprostuje ich nieszczęścia, tworząc ład świata wyzwolonego od grzechu? Apokalipsa podejmuje zło zawarte w ludzkich sercach i systemach – imperium zła odnosi się do wszystkich skorumpowanych i ciemnościelskich struktur każdej epoki: politycznych, gospodarczych, technologicznych, społecznych, rasowych, kulturowych, religijnych, moralnych. Chrześcijanie – dziś bardziej niż kiedykolwiek – muszą pamiętać o znaczeniu wiary apokaliptycznej. Ekonomia – bżysze współczesności – to jak gdyby Smok i jego Bestie; ma ona swych rzeczników: kraje „siódemki”, MFW, Bank Światowy, Klub Paryski, wielonarodowe korporacje; pożera ona wszystko z wyjątkiem swych architektów; narody Trzeciego Świata, zwłaszcza afrykańskie, uznaje za „poświęcalne” – za składnice toksycznych odpadków, przestarzałej technologii, przeterminowanych lekarstw; ludy przez nią wyniszczane niekiedy dostają cząstkę własnego dochodu, jaki ich przywódcy zarabiają i dają w użytkowanie krajom „rozwinętych” (ironiczny cudzysłów autorki). Wiara apokaliptyczna uznaje, że Bóg ostatecznie zniszczy wszelkie systemy niesprawiedliwe i ciemnościelskie; stała się konieczna przez doktrynę Stworzenia oraz Upadku.

Świeckie zafascynowanie datą 2000 przybiera często wymiar na poły religijny, ubarwiony pojęciami eschatologicznymi o końcu świata – wskazuje Håkan Ulf g a r d, profesor egzegezy biblijnej z wydziału biblistyki uniwersytetu w Lund (Szwecja). Dla ogromnej większości niechrześcijan globu zmiana tysiąclecia w systemie naszej datacji nie ma jakiegokolwiek znaczenia religijnego. Jednakże w różnych denominacjach chrześcijańskich poczucie przeżywania ostatnich dni historii wspierają zwierzchnicy kościołni, predykatorzy i literaci, pretendujący do dysponowania sekretnymi zamysłami Boga na temat świata. Skrajni wyznawcy takich interpretacji gromadzą zapasy żywności na czas kataklizmów; dochodzi też do samobójstw w zamiarze zawładnięcia pierwszeństwem przy uzyskiwaniu zbawienia. Inni zadowalają się studiowaniem Biblii i mentalnym przygotowywaniem się na Wiek Nowy. Zresztą dzieje chrześcijaństwa znały w okresach kryzysów wyraźny wzrost spekulacji eschatologicznych: w społecznościach północnoamerykańskich dwóch ostatnich stuleci występowały obsesje wyznajdowania przykładów rzekomo dosłownego spełnienia prorocत्व biblijnych, jak gdyby pisano je

z myślą o XIX-XX w. To swoisty rezultat „demokratycznego” i „zracjonalizowanego” odczytywania Biblii w poszukiwaniu znalezienia osobistego zastosowania jej treści. Specyficzna postać wierzeń amerykańskich w prorocтва doprowadzała do aktualizacji eschatologicznych pojęć biblijnych przez atmosferę czujności, odżywianą napięciami ideologiczno-politycznymi w płaszczyźnie światowej. Przez swą wizjonerską wyobrażeniowość szczególnie Ap przyciągała uwagę jako księga-źródło oraz chrześcijański kalendarz do odczytywania znaków Końca we współczesności. Uważano ją za „najmniej «chrześcijańską»” księgę NT; pozbawiono ją jakiegokolwiek znaczenia w nauczaniu chrześcijańskim. Czy więc należy odrzucić ją całkowicie jako dziwaczną pozostałość obsesji pierwszych pokoleń chrześcijańskich, rozważających bezzwłoczny powrót Chrystusa – jako produkt chorobliwej umysłowości? Biblista uważa, iż Ap obwieszcza trwale orędzie dla współczesnych chrześcijan – zakwestionować trzeba natomiast tę postać hermeneutyki, która długo wytwarzała fantastyczne i fałszywe obrazy pod maską nabożnej czy charyzmatycznej interpretacji. Ulfgard podkreśla znaczenie Ap jako dzieła literackiego z epizodami dramatycznymi, z chórami głosów anielskich, z niebiańską liturgią i ziemskimi katastrofami. To „ciągły dramat – może nawet jeszcze bardziej w naszej epoce komunikacji wizualnej”. Podstawowy świat pojęciowy Ap jest doskonale żydowski: stanowi ona niezbędne przypomnienie o konkretnych i duchowych korzeniach Kościoła.

O *Zagadce roku tysięcznego* pisze historyk chrześcijaństwa i publicysta Damian Thompson z Londynu. Przedstawia rozpowszechnione wizje śmiertelnego lęku przed owym rokiem, zbiorowe pielgrzymki do Jerozolimy, „masowe samobójstwa ze strony tych, którzy nie mogli znieść ciężaru wyczekiwania na Sąd Ostateczny” – i zapewnia: to była romantyczna inwencja, nie cofająca się poza XIV w. Żaden dokument od końca X w. do początków XI w. nie wymienia uogólnionego strachu przed końcem Świata w 1000 r.; nigdzie w Ewangeliach i AP nie wzmiankuje się, by Drugie Nadejście miało przypaść w tysiąc lat po narodzinach Jezusa. Nauczanie katolickie wspiera się o wskazania św. Augustyna, który uważał wzmiankę o tysiącu lat za czysto figuratywną. Thompson podkreśla: „Jedyny autorytet religijny na Zachodzie wyraźnie sprzeciwiał się wszelkiej próbie odsłaniania kresu czasów”. Ponadto liczni autorzy współcześni są przekonani, że data 1000 przeszła bez echa, gdyż przeważająca część ludzi (w Europie, oczywiście) nie wiedziała, w jakim znajduje się roku. System ery chrześcijańskiej nie był powszechny: większość wykształconych datowała bieżące wydarzenia według lat królowania, a chłopstwo kierowało się nieubłaganym rytmem przyrody. Ponadto pojęcie daty było słabo ustalone: w Rzymie początkiem roku było Boże Narodzenie, we Francji Wielkanoc, a we Florencji dzień 25 marca.

Jednakże w miarę przybliżania się trzeciego tysiąclecia mnożą się publikacje o proroctwach milenijnych, o wieśniakach i feudałach drżących pospołu w kościołach. W ostatnich latach pewni młodzi historycy (Thompson nie wymienia nazwisk, nawet

narodowości), nie kwestionując zmytyzowanego przedstawiania owych lęków przed rokiem tysięcznym odczytują 1000 r. oraz 1033 r. jako znaczące właśnie w oświetleniu apokaliptycznym.

Lęki roku tysięcznego mogą być mitem, wszakże nie da się zaprzeczyć poczuciu nieszczęść występujących w rozmaitych przekazach. W Anglii różne kazania przywoływały Antychrysta; we Francji uznawano, że społeczeństwo wkroczyło w fazę terminalną; tu i ówdzie rosnąca niegodziwość kleru uchodziła za oznakę apokaliptyczną; istniały ludowe wierzenia w koniec świata. Starano się odczytywać różne znaki: pożary miast, zgony wybitnych osobistości, głody, występowanie herezji.

Rok tysięczny nie stanowił synonimu wejścia w wiek nowy, co było pojęciem całkowicie wówczas pozbawionym wartości. Z jednej strony na wsi francuskiej lud wołał: „Pokój! Pokój!” – z drugiej strony na kresach Zachodu i w przeważającej części wschodniego chrześcijaństwa rok tysięczny był taki sam, jak inne. Prawdopodobnie doświadczenia tysiąclecia dla większości sytuowały się między tymi skrajnościami. Dokumenty mówią o niepokojach i lękach między „obydwoma tysiącletniami” (narodzin Jezusa i zmartwychwstania), ale ich nie tłumaczą. Być może autorom, niemal wyłącznie mnichom, zakazano wszelkiej spekulacji; skądinąd mogli nie w pełni zdawać sobie sprawę z tych uczuć. Jeśli tak, wówczas niezbyt wielki okaże się rozziew między pojmowaniem przez nas naszego milenium a pojmowaniem, jakim dysponowali ludzie przed tysiącem lat.

Śmiertelność Planety to gęsty od ważkiej treści, otwierający cz. III esej geologa i sedymentologa Kennetha J. Hsu, Chińczyka długo pracującego w Szwajcarii, obecnie związanego z Instytutem Zasobów i Geonauk Środowiskowych w Szkole Górniczej Stanu Colorado. Kontrastuje martwość Wenus z temperaturą powierzchni przekraczającą 600°C i Marsa z temperaturą poniżej -100°C (aczkolwiek przez miliard lat mogło tam istnieć życie w formie bakteryjnej) – z naszą „żywą” planetą, wykazującą żyjące organizmy od co najmniej 3,5 mld lat. Dane geochemiczne wskazują, że w atmosferze ziemskiej nigdy nie było ani nadmiaru dwutlenku węgla, ani jego braku. Żyjące na Ziemi organizmy wraz z ich otoczeniem zapewniają mechanizm samoregulujący, metaforycznie nazwany Gają, a utrzymujący właściwe stężenie gazów „cieplarnianych” w atmosferze. Trzecia część szkicu to zarys paleoklimatologii: dziejów klimatu w złączeniu z ewolucją biologiczną. Optimum zaczęło się przed 10 tys. lat, wraz z ostatnim cofnięciem się lodowców kontynentalnych, ale zakończyło się dość gwałtownie: gdy Sahara upustynniła się, a lodowce powróciły na Alpy. Globalna temperatura naszej planety w ostatnich 150 latach odpowiada bardziej cyklom plam słonecznych; Hsu stwierdził, że klimat Ziemi w ostatnich 10 tys. lat wiąże się z cyklami słonecznymi po 1200 lat.

Przedkładając funkcje społeczne zmian klimatycznych, Hsu dokonuje wędrówek w czasie i przestrzeni od Chin, przez jeziora saharyjskie, po cywilizacje środkowo-

i południowoamerykańskie. Wskazuje, że ochłodzenie około 800 r. p.n.e. i później przyniosło ostatecznie na obrzeżach Bałtyku zmianę sposobu mówienia: samogłoski otwarte a, o, u przeszły w „Umlaut”, tzn. w ä, ö, ü. Rozważa migracje słowiańskie na zachód i germański *Drang nach Osten* od IX w, aż po klęskę nazistowskich Niemiec. Cywilizowanie północy poza kręgiem arktycznym przyniosło eksplozję demograficzną, a przeludnienie nakłoniło Wikingów do wypraw po Sycylię i Grenlandię.

Ostatnie wielkie oziębienie (od XVI w.) spowodowało, że „Europa Środkowa stała się obszarem nędzy, zdewastowanym przez Wojnę Trzydziestoletnią – głody, epidemie i śmiertelność niemowlaków doprowadziły do spadku ludności Niemiec z 16 do 9 mln; głody i susze skurczyły ludność Chin z 100 do 30 mln. Z małego okresu lodowego nasza planeta wyszła dopiero w XIX w., ale ochłodzenie lat 1960-70 przyniosło susze i głody w Sahelu oraz pojawienie się publikacji zapowiadających katastrofę głodową w następnym małym okresie lodowym.

Planeta Ziemia nie zemrze, zapowiada Hsu: „Gaja będzie czuwała, by niszczycielski gatunek ludzki wygaś wcześniej, nim Ziemia stanie się nie do zamieszkiwania”. Dotąd wygaśło 99,9 proc. gatunków istniejących kiedykolwiek: „Nie widzę żadnego przekonującego powodu, dla którego rodzaj człowieczy ma być wyjątkiem”. W przeszłości globalne ocieplenia były korzystne, choćby czasem z przejściowymi zachwianiami; globalne ochładzania natomiast niemal zawsze były katastrofalne dla społeczeństw wspartych o gospodarkę rolną. Hsu rysuje możliwy schemat przyszłości, w której problemem będzie nie klimat, ale zachłanność ludzka. Utrzymujemy gospodarkę rynkową z maksymalizacją zysku, pochłaniamy zasoby naturalne, w tym najcenniejszą z wszystkich wodę; wcześniej czy później – może w XXI w. – nadejdzie mały czas lodowcowy: wystąpią niedostatki w Europie Północnej i w większości północnych rejonów Ameryki Płn., pojawią się spowodowane suszą głody (Sahel, Chiny, Środkowy Wschód); może dojść do pół miliarda tzw. *boat-people*; Chiny mogą wytworzyć „ludową armię wyzwolenia” kierującą się na południe, gdzie więcej wody, ale niedostatek ziemi. Jak zapobiec, by strony wojujące w swej rozpaczce nie sięgnęły po broń nuklearną? Czy *homo sapiens* przeżyje holocaust nuklearny? „Śmiertelność naszej planety mogłaby nadejść od zachłanności naszego gatunku i nawet Gaja nie byłaby w stanie nas uratować”.

Przyszłość Wszechświata stanowi umiejętnie zaplanowane dopełnienie poprzedniego studium. Andreas Albrecht i Christopher Isham – wykładowca fizyki teoretycznej w Imperial College Uniwersytetu Londyńskiego – stwierdzają, że w porównaniu z rozległością dociekań nad początkiem wszechświata musi zastanawiać tak niewielki obszar refleksji nad trybem jego zakończenia. W pewnym sensie jest to usprawiedliwione: im bardziej wpatruje się daleko w przyszłość, tym mniej uzyskuje się stosowności aktualnej wiedzy naukowej. Z jednej strony konstruuje się wysoce spekulatywne domniemania o przyszłości rodzaju ludzkiego, często w triumfalistycz-

nej tonacji sposobu podbijania wszechświata; z drugiej strony powstają naukowo-apokaliptyczne dociekania o nieuchronnym kresie rodzaju ludzkiego (z fizykalnym „ślepych przypadkiem” i z prawem rosnącej entropii). Choć istnieją supozycje, że kres będzie lustrzanym odbiciem początku i da się go stosownie rozpatrywać, to jednak ogólnie przyjmuje się wyraźną asymetrię między początkowymi stanami wszechświata a jego antycypowanymi uwarunkowaniami finalnymi: sytuacje początkowe były względnie proste, lecz odtąd rósł on w wielkości i złożoności.

Jeżeli przez naszą nieposkromioną pychę przyszłość wszechświata będzie uchodziła za tożsamą z przeszłością rasy ludzkiej, wówczas należy uwzględnić, że całą naszą cywilizację może unicestwić czy to asteroid, czy też „wessanie” w czarną dziurę; zresztą sami możemy unicestwić się wzajemnie w wojnie nuklearnej lub biologicznej. Skądinąd słońce może przeobrazić się w „czerwonego olbrzyma” pęczniąc aż poza orbitę Ziemi i sprowadzając nas w stan pary. Wszystko to nie ma jakiegokolwiek znaczenia w skali wszechświata. Autorzy stwierdzają, że obecne teorie kosmologiczne przewidują istnienie rozległych części wszechświata, dotąd niezaobserwowanych z zasadniczego powodu: oto od Wielkiego Wybuchu nie upłynęło dosyć czasu, by światło z owych rejonów mogło do nas dotrzeć. Najdalsze obiekty obserwowalne znajdują się w odległości 10 mld lat świetlnych; w następnych 10 mld lat promień wszechświata obserwowalnego podwoi się, a ten znacznie większy rejon dostrzegalny mógłby wpłynąć na ocenę przyszłości naszego zakątka kosmosu. Przykładowy scenariusz przyszłości – zresztą ogromnie spekulatywny – przewiduje: za lat 10^{14} (jedyńka z czteremastoma zerami) gwiazdy przestaną powstawać, a stare poczną „zamierać”; przyjdą przekształcenia galaktyczne; gdzieś między 10^{32} a 10^{170} latami protony i neutrony poczną przeobrażać się w promieniowanie. Im bardziej dąży się do ekstrapolacji naszego pojmowania wszechświata, tym bardziej jest się uzależnionym od rzeczy, których jeszcze nie znamy. Uczciwa ocena sytuacji naukowej sprowadza się koniec końców do tego, że winniśmy po prostu wyczekiwać, by zobaczyć, jak wszystko przebiegnie.

Cz. IV otwiera Stephen O'Leary, profesor (prawdopodobnie: komunikacji medialnej) w Uniwersytecie Południowej Kalifornii, szkicem *Uwodzicielstwo apokaliptyki*. Wskazuje, że w miarę nadchodzenia 2000 r. piętrzą się porywy mentalności apokaliptycznej, mnożą się relacje o rzekomych prorocत्वach z Garabandel i Fatimy oraz o objawieniach od Medżugorie po Gruzję. Miliony dewotów ruchu New Age praktykują eklektyczną mieszkankę uzdrowicielskich receptur, aborygennej duchowości i okultyzmu w neoreligiach, których jedynym wspólnym elementem jest wyraźna odporność na tradycyjne autorytety duchowe. Te wielorakie ruchy prowadzą do pojmowania apokaliptyki „jako symbolicznej teodycei, jako mityczno-logicznego rozwiązania problemu zła, bólu i cierpienia”. Zbawienie będące celem oczekiwania ruchu milenarystycznego jest zbiorowe, bezzwłoczne, całkowite i cudotwórcze – odnosi się to do średnio-wiecznych ruchów chrześcijańskich i indiańskiego Tańca Duchów, do melanezyjskich

kargizmów i brazylijskich mesjanizmów. Czynniki, które mają określać predyspozycje do przyjmowania struktur i schematów apokaliptycznych, różnią się znacznie. W kultach millenarystycznych jedni widzą religie uciemionych jako odpowiedź pracowników i wydziedziczonych mniejszości na warunki presji przemysłowych czy kolonialnych; inni dostrzegają pierwotnych rebeliantów: robotników rolnych, wiejskich rzemieślników. Wszakże od Newtona do Reagana skłonni do przyjmowania dyskursu apokaliptycznego byli monarchowie i wieśniacy, prezydenci i robotnicy, wykształceni i prostaczkowie. Obiektywne doświadczanie uciemienia i niedostatku ekonomicznego nie wystarczy, by rozkwitły wierzenia millenarystyczne (nieco kunsztowniejsza była teoria „niedostatku względnego”). Wysunięto tezę, że głównym czynnikiem określającym „zbiór apokaliptyczny” jest wspólne doświadczenie klęsk naturalnych oraz katastrof spowodowanych przez człowieka. Twierdzi się jednak, że owe klęski „w pewnym stopniu sytuują się w oku obserwatora” – że „jeśli światu brak klęski do wysunięcia, należy ją konstruować”. O’Leary kwestionuje to: trzęsienia ziemi i wojny są odbierane przez niemal cały świat jako nieszczęścia, jednakże nie wszystkie one powodują wzrost „nawrócenia apokaliptycznego”, podczas gdy inne wydarzenia, obiektywnie nie będące nieszczęściem, mogą przybierać aspekt katastrofy, gdy są interpretowane przez ludzi predysponowanych do wizji świata apokaliptycznego. Retoryka apokaliptyczna zawsze znajdowała audytorium, tyle że jego rozmiary i skład ogromnie różniły się w ciągu wieków.

Zaakceptowana w kanonie NT apokaliptyka jest obecna w większości tradycji religijnych świata. Mocuje się z podstawowym problemem religijnym: z teodyceą – z koniecznością dostarczenia spójnego potwierdzenia sensu w obliczu śmierci i cierpienia. Tym, u których obsesją staje się lęk przed śmiercią, apokaliptyka zapewnia szansę zapomnienia o własnej śmiertelności – szansę odrzutowania lęków na ekranie kosmicznym, wyobrażając sobie katastrofę powszechną. Świat nigdy nie jest wolny od klęsk naturalnych bądź symbolicznych, przeżywanych osobiście czy na sposób zastępczy. Choć wizje społeczeństwa doskonałego mogą różnić się, przecież nasze odwzorowania odnowionego Ogrodu Sielankowego czy Państwa Niebiańskiego spełniają niezbędną funkcję: gdy napotykamy katastrofę historyczną, pozwalają nam zachować wiarę w Cel, ku jakiemu zmierzamy – a w którym wszystkie niesprawiedliwości zostaną wyrównane, wszelkie zaś tajemnice odkryte.

W 1897 r. armia brazylijska zmasakrowała wielotysięczną wspólnotę Canudos w stanie Bahia – w artykule o *Apokalipsie ubogich w Ameryce Łacińskiej* pisze Marcelo Barros OSB, przeor monastycznej wspólnoty ekumenicznej z Goia, wtopionej wśród okolicznej ludności, koordynator formacji biblijnej we wspólnotach ludowych i wykładowca w wielu krajach latynoamerykańskich. Ówczesny lider Canudos z adwokata stał się ludowym kaznodzieją, przydającym otuchy ubogim; do wspólnoty włączał zbłądłych niewolników; utrzymywał, że Republika nie ma prawa ściągania podatków

od tych, którzy już wszystko utracili. Barros uważa, iż wspólnotę służebników Boga zaatakowały dwie „dzikie Bestie”: rząd oraz hierarchia kościelna (można domyślać się, że jej przewiną była postawa milcząco-przyzwalająca w lojalności wobec władzy). Pamięć o wymordowaniu nie wygasła: od niedawna corocznie odbywają się upamiętniające pielgrzymki, a z wody wydobyto ongiś noszony krzyż. Dla pielgrzymów pamięć Canudos to nie dzieje przegranej, ale historia ruchu, który po stu latach odżywa z rosnącą mocą nadziei, będącej obietnicą Bożą.

Barros akcentuje zjawisko pentekostalizmu, bardzo rozpowszechnionego w Brazylii; ośrodkiem wiary jest tam lektura, w perspektywie ludowej, tekstów apokaliptycznych – eschatologia staje się kluczem rozumienia wiary chrześcijańskiej. Zawarte są w tym: protest przeciw światu dzisiejszemu; odróżnianie od Kościoła sklerykalizowanego i związanego z elitami; wspomaganie ludzi w stawianiu czoła najtrudniejszym sytuacjom. Tej prostej i ludowej, pozbawionej głębi historycznej, lektury Biblii nie należy pojmować jako fundamentalistycznej: fundamentalizm odżywiają przede wszystkim elity katolickie i protestanckie, związane z kapitalizmem. Wielu ludziom brakuje perspektyw: nawet biznesmeni i kobiety z zawodów intelektualnych lękają się roku 2000. „W całej Ameryce Łacińskiej rozwijają się grupy i rady wykorzystujące postacie oraz wyobrażenia zapożyczone z tekstów apokaliptycznych, a oczekujące na kres świata przy końcu milenium”. Na przykład w Boliwii głosi się, że 31 grudnia 1999 r. o północy aniołowie zadną w trąby, a Ziemia zwinie się niczym tkanina.

W Ameryce Łacińskiej ubodzy są szczególnie przywiązani do literatury apokaliptycznej odczytywanej przez własne cierpienia i walki; obrazy końca świata oraz nadejścia Pana działają zachęcająco i wzmacniająco na grupy społeczne, które znają już cierpienia co najmniej równe opisanym w Ap. W kontekście latynoamerykańskim zapowiedzi Ap są wyzwolenicze, choćby – jak wszelka wojna – wносиły niebezpieczeństwo dla każdego. Ap stanowi bezpośrednią lekturę dla ludzi, którzy, żarliwie pragną interwencji Niebios, ponieważ od rzeczywistości niczego już nie oczekują. Dochodzi do interpretacji historii przez Ap; dwukrotnie podczas rekolekcji dla katechetów diecezji São Felix opracowano „ósmą list Apokalipsy” skierowany do „Anioła Kościoła São Felix do Araguaia”.

W obietnicach Ap wspólnoty znajdują zachętę i odmienną wizję eschatologiczną, bez rozłączania od krytycznej lektury historii i odpowiedzialności chrześcijan w odniesieniu do „tu i teraz”. Apokalipsa biblijna oraz apokaliptyczna lektura życia dokonywana we wspólnocie ludowej łączy eschatologię i politykę, mit i *praxis*, świadomość i przeobrażanie historii. W interpretacji historii zespalają się wiara i polityka. Apokaliptyczne karty Biblii najbardziej przypominają ancestralne tradycje kultur autochtonicznych (indiańskich) oraz murzyńskich (afrykańskich) – akcentuje Barros.

W buddyzmie nie ma niczego na podobieństwo chrześcijańskiego końca czasów, paruzji, nadejścia „nowych niebios i ziemi nowej”, wizji kosmosu przeobrażonego przez zmar-

twichwstanie Chrystusa. Buddyzm – twierdzi Aloysius Pieris SI, redaktor naczelny przeglądu buddyjsko-chrześcijańskiego i dyrektor Ośrodka Badawczego Tulana (Sri Lanka) – pozwala mówić jedynie o końcu cyklu w egzystencji bez końca. Dwa zapisy sakralne połączeniu dały podstawę zarysu mesjanizmu millenarystycznego w pewnych szkołach buddyjskich (Pieris używa tam określenia „sektą”). Jeden o akcentach mizoginicznych ma ładunek apokaliptyczny i ukazuje Buddę żałującego zezwolenia mniszkom na przyjmowanie reguły buddyjskiej. Drugi zawiera przewidywania Buddy o stopniowym pogarszaniu się religii i społeczeństwa do takiego stopnia, że ludzie poczną postępować jak zwierzęta – aż do momentu, w którym mała liczba skruszonych przejawy zdrowy rozsądek; z nich powstanie całe pokolenie ludzi obdarzonych cnotą i długowiecznością, a jeden okaże się osobistością uniwersalną o autorytecie w sferze religijnej (sam Budda).

Pieris utrzymuje, że lektura tych prococtw w dowolnym kontekście dekadencji religijnej i społecznej wzniciłaby mesjanistyczny ruch millenarystyczny. Choć więc w pewnych szkołach buddyjskich dla niektórych okresów historii buddyjskiej można odnaleźć ślady oczekiwania millenarystycznego, czasu końca wiązane z erą mesjaniczną – to jednak takie predyspozycje oznaczają wyboczenie od buddyzmu ortodoksyjnego.

W Azji może istnieć potrzeba uświatowionego mesjanizmu niefundamentalistycznego, włączającego wszystkie osoby dobrej woli przeciwko kulturowej i ekonomicznej inwazji wprowadzanej przez to tysiąclecie. Nowe zadanie Kościoła w Azji to przydanie ofiarom (ubogim Azjatom) świadomości, iż wyzwolenie nadejdzie wyłącznie od Baranka (Ap 14). Neomesjanizm, odżywiony najlepszymi elementami rewolucyjnej tradycji azjatyckiej – buddyjskiej i niebuddyjskiej – winien być włączony przeciw prawdziwemu nieprzyjacielowi ludzkości: przeciw zachłanności zorganizowanej w księstwka i potęgi. „Taki byłby rys szczególny a z j a t y c k i e j teologii wyzwolenia” – pisze Pieris, wymownie podkreślając użyty przymiotnik. „Łącząc się z wierzącymi innych religii, winniśmy wykorzystywać wspólne nasze zasoby religijne dla stawienia prawdziwie uświatowionego oporu przeciw temu zagrożeniu światowemu”. Konkludując, jezuita wyraża żarliwą nadzieję, iż to założenie międzyreligijnej współpracy znajdzie się w programie „przyszłego synodu azjatyckiego jako globalna misja na nadchodzące tysiąclecie”.

Pisząc w pierwszej dekadzie listopada 1998 r., należy dorzucić, że dostępne „tu i teraz” informacje o przebiegu Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Kościoła w Azji (od 19 kwietnia do 14 maja 1998 r.) nie dają podstaw do mniemania o uwzględnieniu tam owej nadziei Pierisa – tyle że problemy wielorakich kontaktów międzyreligijnych stanowią od dawna jedno z podstawowych zainteresowań chrześcijaństwa azjatyckiego.

Niektórzy mówią o „końcu wszelkiej rzeczy”, inni o „końcu świata” czy „końcu historii” – w eseju konkludującym przypomina Jürgen M o l t m a n n, profesor teologii systematycznej w Tybindze i przewodniczący Stowarzyszenia Teologii Ewangelickiej. Są też tacy, którzy – na podobieństwo Niemców po II wojnie światowej – utrzymują, że „lepszy koniec w strachu niż ten strach bez końca”. Myślenie o „końcu” jest dwu-

znaczące: może fascynować albo przerażać. Przy końcu winno nadejść „ostateczne rozwiązanie” wszystkich problemów nie rozstrzygniętych podczas życia osobistego, w dziejach ludzkich, w historii kosmosu. Wyobraźnia apokaliptyczna z namiętnością odmalowywała Sąd Boży w ostatnim dniu świata; zresztą, znane są wizje finalnych walk bądź to Chrystusa z Antychrystem, bądź też Boga z demonami; przed Hiroszimą sposobem końcowego rozwiązania apokaliptycznego był ogień, od tej pory unicestwienie (zagłada). Żadna nadzieja tak nie fascynowała ludzi i żadna nie uczyniła takiego nieszczęścia jak „królowanie tysiącletnie”. Chrześcijanie oczekują Chrystusowego królestwa pokoju, współcześni – końca historii w życiu bez historii i konfliktów.

Święte Imperium rozpoczęło się pod znakiem krzyża – wszakże nie tego z Golgoty, lecz krzyża konstantyńskiego, z wizji cesarskiej. Krzyż męki Chrystusa stał się zwycięskim krzyżem cesarstwa chrześcijańskiego i wszedł na odznaczenia wojskowe oraz na sztandary narodów chrześcijańskich. Misję Ewangelii i wiary Kościół Chrystusowy złożył wówczas suwerenom chrześcijańskim, którzy swą powinność widzieli w konwersji ludów przez poddanie ich eschatologicznemu królowaniu Chrystusowego pokoju; kwestią decydującą stało się nie „wiera lub nie-wiera”, lecz „chrzest albo śmierć”. Tak w średniowieczu ewangelizowano Sasów i Słowian, a u progu nowożytności ludy latynoamerykańskie.

Protesty ludzi uciemiężonych i pogwałconej ziemi nie pozostawiają świata w jego stanie obecnym – zapewnia tybingeńczyk. Doktryna, którą przyswajamy sobie z krachu snów o końcu świata – czy to przez „tysiącletnie panowanie Chrystusowe”, czy też przez „ogólną komercjalizację każdej rzeczy” – jest prosta: nie da się spełnić historii w historii. Obawa katastroficznego końca świata jest po prostu odwrotnością nadziei na jego chwalebne spełnienie. Moltmann uważa, iż za biblijnym wyobrażeniem o „końcu świata” może skrywać się głęboki lęk przed Bogiem, który mógłby pożałować stworzenia ludzi na ziemi: Bóg karcący nieprawości świata jeszcze interesuje się nim – jednakże odwracający się odeń zupełnie, pozwałaby mu pogrążyć się w chaos i nicłość. Osądzenie pozostaje wyrazem nadziei, beznadziejny natomiast jest schyłek. „Samozagłada ludzkości i przestrzeni życiowej tej ziemi przez ludzi są zbrodniami człowieka i nie objawiają niczego boskiego z apokalips biblijnych”. Nic dziwnego, że z apokaliptycznej interpretacji zbrodni zagrażających ludzkości rodzi się nowy „terrorizm apokaliptyczny”.

Nadzieja profetyczna jest „nadzieją w czynie”; nadzieja apokaliptyczna jest „nadzieją w zagrożeniu”: cierpliwa i uparta, zdolna cierpieć, pozostaje obojętna na to, co nadejdzie – na końcu jest Bóg. To terminowanie nadziei nie ma nic wspólnego z wizjami niszczenia świata – wizjami proroków i dzisiejszych terrorystów.

Zeszyt tu omawiany odpowiada na zapotrzebowania chwili: uderza w uwodzicielstwo apokaliptyk (O’Leary), ujmująco prześwietla społeczne zapotrzebowanie ubogich na sprawiedliwość apokaliptyczną (Barros), sygnalizuje niewykorzystany poten-

RECENZJE

cjał panekumenizmu wieloreligijnego (Pieris), rzuca wyzwanie ciemńycielstwu władzy i pieniądza (Okure, Barros), pomniejsza mitologizację roku tysięcznego, (Thompson). W zróżnicowanych formach uwzględnia Trzeci Świat: Azję przez buddyzm (Pieris), Afrykę przez aktualizacje apokaliptyk (Okure), Amerykę Łacińską. przez apokalipsę ubogich (Barros). W doskonałym dwugłosie cz. III kreśli możliwości zagłady życia ziemskiego, kresu naszego układu planetarnego, końca wszechświata. Niewiarygodna, wręcz porażająca, jest porównawcza skala rozważań, jaką tam zaprezentował Hsu.

Z dziewięciu studiów bardzo znaczących cztery należy uznać za „najwyższego lotu”, za mistrzowskie; z trzynastu autorów dziewięciu nie pojawiało się dotąd w „Concilium”. Świadczy to o ciągłej inklinacji przeglądu do przyciągania nowych piór, do nieustannej, tyle że stopniowanej, „wymiany pokoleń”. Należy podkreślić, wręcz modelową konstrukcję zeszytu z tak sugestywną konkluzją (wreszcie!) Moltmanna. Całościowo zeszyt wpisuje się wysoko w hierarchizacji „Concilium”: to znakomity wkład na przełom tysiącleci. Zapewne pouczające byłoby rozeznanie trybu ewentualnego wykorzystywania tego tak znaczącego zeszytu w polskich uczelniach katolickich (akademiiach, seminariach...).

Michał Horoszewicz, Warszawa