

Tomasz Dekert: Chrześcijaństwo bez końca świata – koniec świata chrześcijańskiego?

Upadek znaczenia tradycyjnej wizji końca świata nie musi oznaczać i nie oznacza odejścia od wszelkiej eschatologii. Nawiązując w pewien sposób do tezy prywatyzacyjnej Thomasa Luckmanna, można powiedzieć, że mamy do czynienia mniej z całkowitym zanikiem wiary w koniec świata, a bardziej z daleko idącą dewaluacją wielkich kosmicznych narracji eschatologicznych, na rzecz eschatologii indywidualnych, a w ich ramach z różnymi strategiami, np. z racjonalizującą interpretacją polegającą na zrównaniu końca świata z końcem indywidualnego istnienia, śmiercią – pisze Tomasz Dekert.

Czy można sobie wyobrazić religię chrześcijańską bez wiary w koniec świata? A w każdym razie „tego” świata? Czy mogłoby dojść do tego, że wśród chrześcijan ostatecznie zaniknie przeświadczenie, iż ta „nasza”, ziemską rzeczywistość, wraz ze wszystkim, co wchodzi w skład kategorii stworzenia, osiągnie w pewnym momencie swój kres? Mając całą świadomość problemów, jakie pociąga za sobą to pytanie (choćby to, o jakim chrześcijaństwie mówimy: euroamerykańskim czy innym, katolickim czy innym itd.) i abstrahując tymczasem od problemu, w jakim stopniu moglibyśmy w ogóle mówić wówczas o chrześcijaństwie, wydaje się, iż – przynajmniej na obszarach historycznie chrześcijańskich, a więc przede wszystkim w Europie zachodniej – tradycyjnie rozumiana koncepcja końca świata znajduje się na najlepszej drodze do takiego właśnie zaniku. Oczywiście mowa tu o jakimś dominującym trendzie, co nie wyklucza możliwości istnienia

jednostek i grup mniej lub bardziej się z niego wyłamujących. W istocie obserwowany od kilku lat wzrost znaczenia nurtu tradycjonalistycznego w ramach euroamerykańskiego katolicyzmu wiąże się również z nawrotem literalnie rozumianej kosmicznej eschatologii. Niemniej jednak, choć można, jak się zdaje, zasadnie postrześć ten ruch jako swojego rodzaju *nucleus* odnowy katolickiego życia religijnego, jego wpływ jest tymczasem niewielki i w związku z tym niezdolny do zmiany wspomnianego wyżej trendu, przynajmniej na większą skalę.

Upadek znaczenia tradycyjnej wizji końca świata nie musi oznaczać i nie oznacza odejścia od wszelkiej eschatologii. Nawiązując w pewien sposób do tezy prywatyzacyjnej Thomasa Luckmanna, można powiedzieć, że mamy do czynienia mniej z całkowitym zanikiem wiary w koniec świata, a bardziej z daleko idącą dewaluacją wielkich kosmicznych narracji eschatologicznych, na rzecz eschatologii indywidualnych, a w ich ramach z różnymi strategiami, np. z racjonalizującą interpretacją polegającą na zrównaniu końca świata z końcem indywidualnego istnienia, śmiercią. Wydaje się, iż wielki temat końca świata na planie kosmicznym dzieli do jakiegoś stopnia los wiary w początek świata; obie te mityczne w swej naturze kłamry dziejów dotyka, jeśli można się tak wyrazić, kryzys skuteczności. W obu przypadkach jest to w moim odczuciu efekt nieprzystawalności tradycyjnych mitycznych kategorii do dominującego współcześnie obrazu świata sięgającego Pascalowskiej grozy wobec „wiekuistej ciszy nieskończonych przestrzeni” a następnie pojmowania kosmosu jako rzeczywistości nieogarnialnej myślą i zarazem całkowicie „zdepersonalizowanej”, rządzonej przez bezduszne fizyczne mechanizmy i procesy. W tym sensie takie strategie, jak wspomniana wyżej, stanowią zabieg hermeneutyczny, mający często na celu paradoksalnie ocalenie kategorii „końca świata”. Niemniej dzieje się to

kosztem wymiaru kosmicznego tej części chrześcijańskiego uniwersum znaczeniowego, który wydaje się być nie do pogodzenia z mechanistycznie pojmowaną naturą wszechświata.

W niniejszym przedłożeniu chciałbym, nieco na zasadzie symulacji, zastanowić się nad tym, jakie konsekwencje dla chrześcijaństwa może mieć ewentualne całkowite odejście jego wyznawców od wiary w kosmicznie pojmowany koniec świata. Teoretyczne tło tej krótkiej medytacji wyznaczać będzie wskazywany przez antropologów modelująco-sterujący wymiar symbolu religijnego, z naciskiem na Cliforda Geertza koncepcję religii jako systemu symbolicznego. Traktuję ją tu w kategoriach pewnej heurystycznej pomocy, interesuje mnie bowiem przede wszystkim odpowiedź na pytanie: czy i jak ewentualny zanik wiary w koniec świata wpłynie na chrześcijaństwo we wszystkich jego wymiarach, również w warstwie religijnej i/lub religijnie motywowanej *praxis*. A właśnie Geertz zakreśla relację pomiędzy „teoretycznymi” i „praktycznymi” elementami religii w sposób pozwalający na rozwinięcie tego typu rozważań.

Geertz definiuje religię jako:

system symboli, które doprowadzają do wytworzenia się u ludzi skutecznych, powszechnych oraz trwałych usposobień i motywacji poprzez formułowanie koncepcji ogólnego porządku egzystencji oraz przybieranie tych koncepcji w taką powłokę realności, iż owe usposobienia i motywacje wydają się wyjątkowo rzeczywiste[1].

Symbol to dla Geertza: „każdy przedmiot, działanie, wydarzenie, jakość bądź relacja służąca za nośnik jakiegoś pojęcia – pojęcie to jest ‘znaczeniem’ symbolu”[2]. Religia jest tu więc rozumiana jako taka szczególna konfiguracja struktur znaczących, która poprzez swój niejako ostateczny, wszechogarniający i wszechwyjaśniający (oczywiście z punktu widzenia samych wyznawców) charakter wytwarza swojego rodzaju kosmos – ramy referencyjne, w obrębie których i dzięki którym poszczególne jego elementy (symbole czy subsystemy symboliczne) generują w ludziach szczególne, relatywnie nieodparte nastroje i motywacje. Te zaś z kolei – jak ujmuje to jeden z komentatorów Geertza – „determinują predyspozycje do określonych zachowań i interpretacji doświadczenia”[3].

Symbol religijny nie jest czymś, co ogranicza się do własnego znaczenia, które można by jakoś wyekstrahować i spisać, lecz przede wszystkim stymulatorem ludzkiego działania

Symbol religijny nie jest zatem czymś, co ogranicza się do własnego znaczenia, które można by jakoś wyekstrahować i spisać (np. na takiej zasadzie jak w różnorodnych „leksykonach symboli religijnych”, które można by

raczej, parafrazując znane zdanie Mircei Eliadego nt. mitologii, nazwać „cmentarzyskiem symboli”), lecz jest przede wszystkim – w sposób mniej lub bardziej bezpośredni i w powiązaniu z całością danego systemu – stymulatorem ludzkiego działania. Wynika to z faktu, iż

łączy w sobie dwa sposoby „modelowania rzeczywistości”: odtwórczo-naśladowczy (*model of reality*) i projektująco-sterujący (*model for reality*). Jak pisze Geertz:

Wierzenia owe są wszakże więcej niż tylko objaśnieniem, są one również specyficznym wzorcem. Bowiem nie tylko interpretują społeczne i psychologiczne procesy w kategoriach kosmicznych – w tym przypadku byłyby jedynie filozoficznymi, a nie religijnymi przekonaniemami – lecz także je kształtują. Doktryna o grzechu pierwotnym zawiera również zalecaną postawę wobec życia, wciąż na nowo kształtującą chwilowe usposobienia i trwałe zespoły motywacji[4].

W związku z tak zarysowaną perspektywą teoretyczną Geertz postuluje dwuetapową metodę badania religii. Pierwszy etap to analiza systemu znaczeń zawartych w symbolach, składających się na religijny system symboliczny, a druga to „ustalenie związku owych systemów symbolicznych z procesami społeczno-strukturalnymi i psychologicznymi”[5].

Chciałbym tutaj – na bardzo skromną skalę i raczej w formie hipotezy do weryfikacji czy przetestowania niż jakiejś apodyktycznej tezy – taką dwuetapową procedurę zastosować do problematyki chrześcijańskiej wiary w koniec świata. Ten ostatni będzie tu rozumiany właśnie jako Geertzowski symbol religijny, jeden z aktywnych i skutecznych komponentów chrześcijańskiego systemu symbolicznego.

„Koniec świata” nie jest oczywiście ideą wyłącznie chrześcijańską. Znany jest szereg analogicznych koncepcji przedchrześcijańskich funkcjonujących również w cywilizacjach, które nie miały z ideą końca świata żadnej styczności. Można tu mówić o koncepcjach religijnych, ale i filozoficznych (stoicki cykl *ekpyrosis* i *apokatastasis*). Większość z nich ujmowała koniec świata w kategoriach cyklicznych.

Również w swojej bezpośredniej genezie chrześcijańskie rozumienie „końca świata” nie jest w całości rdzennie chrześcijańskie. Powstanie chrześcijaństwa w obrębie palestyńskiego judaizmu epoki rzymskiej poprzedził kilkuwiekowy rozwój żydowskiej apokaliptyki. W ramach tego religijnego nurtu wyciągnięto daleko idące wnioski z unikalnego na tle światopoglądów religijnych świata antycznego, żydowskiego rozumienia dziejów świata w kategoriach linearnych jako historii, mającej swój początek (akt stworzenia, „puszczenie” w ruch czasu, procesów życia) i nie poddanej w sposób bezwzględny cykliczności, lecz otwartej na Boskie ingerencje i wreszcie zmierzającej do jakiegoś, znanego tylko Bogu i przez Niego wyznaczonego, końca. Przedmiotem zainteresowania i spekulacji apokaliptyków były tajemnice stworzenia, szeroko rozumiane pytanie o pochodzenie zła i wreszcie ostateczny sąd, który położy kres wszelkiej ludzkiej niegodziwości, a odda sprawiedliwość ludziom dobrym, żyjącym zgodnie z Prawem.

Myślenie apokaliptyczne przenikało myśl żydowską w okresie powstawania chrześcijaństwa. Bez wątpienia pierwotne chrześcijaństwo ma bardzo dużo wspólnego z apokaliptycznym sposobem myślenia[6], jednakże nie da się go oczywiście zredukować wyłącznie do jakiejś odmiany apokaliptyki. „Wydarzenie” Jezusa Chrystusa, Jego śmierć, jej religijne przepracowanie w ramach wiary

uczniów w Jego zmartwychwstanie[7] nadaje owemu pierwotnemu apokaliptycznemu ruchowi nowy charakter i dynamikę. W apokaliptyczny schemat została wlana nowa treść, którą w historycznym uproszczeniu można przedstawić następująco:

Bóg stwarza świat → Człowiek stworzony przez Boga upada → to prowadzi do „wydarzenia” Jezusa Chrystusa → co zapoczątkowuje nowy etap historii, *eschaton*, „czas Kościoła” → zmierzający do drugiego przyjścia Chrystusa, końca „tego świata” i nastania nowego[8].

Idea zmierzania „tego świata” do końca jest w tym układzie jednym z fundamentalnych składników chrześcijańskiego światopoglądu, czy też, trzymając się terminologii Geertza, chrześcijańskiego systemu symbolicznego. Jest elementem dającym temu systemowi kosmiczną kompletność, potwierdzającym i dopełniającym niejako ideę stworzenia i Opatrzności (tj. całościowego boskiego zamysłu dla rzeczywistości stworzonej). Zarówno „stworzoność” świata jak i fakt, iż ma on się skończyć, sygnują jednocześnie, choć na nieco inne sposoby, jego niewystarczalność, niekompletność, zmienność, skończoność, ontyczną wtórność. Tak jak jest skończony w przestrzeni, tak też musi skończyć się w czasie. Ma to swój pozytywny wymiar, historia zmierza wszak, używając Teilhardowskiego wyrażenia, do punktu Omega, do swojego *telos* – celu, ale jednocześnie spełnienia. Jednakże progresywny i nieunikniony charakter tego ruchu historii ku swojemu własnemu końcowi niesie też potężny ładunek negacji „tego” świata, unieważnienia go: świat jest wtórny, słaby, niepełny, otwarty na nicestwienie, ostatecznie skazany na „unicestwienie”; można

powiedzieć, że sensem jego istnienia jest to, że ma zostać przekroczony, przewyższony, przełamany w kierunku świata innego, idealnego.

W bardzo ciekawy sposób ta ambiwalencja sensów generowanych przez zasadnicze klamry chrześcijańskiej „kosmologii” koreluje z ambiwalencją postrzegania „obecnego eonu”, którego klamrami są pierwsze i drugie przyjście Chrystusa[9]. „Już” żyjemy w mesjańskim eschatonie, ale jednocześnie jest to czas zła i rządów „Księcia tego świata” (a więc „jeszcze nie”). „Już” urzeczywistni się w pełni wówczas, gdy „jeszcze nie” zostanie ostatecznie przekroczone.

Jaki jest związek korpusu sensów chrześcijańskiego ujęcia końca świata z „procesami społecznymi i psychologicznymi”, albo mówiąc inaczej: jakie mogą one generować nastroje i motywacje, stwarzając jednocześnie predyspozycje do określonych działań?

*Lęk przed Sądem nie
przynależy do rdzenia wiary
chrześcijańskiej i jest w jej
obrębie systematycznie
znoszony przez ideę Bożego
miłosierdzia*

Pierwsza odpowiedź
jaka się nasuwa, a
której być może
udzieliłaby całkiem
spora grupa
chrześcijan, to
posłuszeństwo
wobec
chrześcijańskiego

systemu wartości z lęku przed związanym z końcem świata Sądem. Byłoby to jednak moim zdaniem niesłychanie powierzchowne potraktowanie tej sprawy, zwłaszcza, że – pomimo historycznego

występowania silnych tendencji w tym kierunku – lęk przed Sądem nie przynależy do rdzenia wiary chrześcijańskiej i jest w jej obrębie systematycznie znoszony przez ideę Bożego miłosierdzia. Moja intuicja idzie w innym kierunku: ów ładunek „kosmicznej negacji” i również kosmicznie rozumianej konieczności transcendowania świata stwarza właściwe środowisko nastrojowo-motywacyjne dla autotranscendencji na poziomie antropologicznym. Człowiek jest częścią „tego świata” przeznaczoną jednak do życia w świecie przyszłym. W związku z tym, że wszystko, co przynależy do negatywnego wymiaru „tego świata”, ma zostać przewyżczone na planie kosmicznym, człowiek, funkcjonujący w ramach chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego i akceptujący jego eschatologiczny aspekt, ma stworzone warunki do zdefiniowania tego, co należy do „tego świata” w samym sobie i – w jakiejś mierze na zasadzie autonegacji, ascezy, poddawania deprywacji i decentralizacji własnego ego – przewyżczania tego w sobie. Innymi słowy, koniec świata jako symbol i komponent chrześcijańskiego systemu symbolicznego, stwarza warunki dla praktykowania ofiarnej miłości bliźniego, która zawsze wiąże się z – mówiąc ewangelicznie – „zaparciem się samego siebie i wzięcia swojego krzyża” (por. Łk 9,23).

Można by wysunąć w tym miejscu co najmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze, wydaje się, że w sensie statystycznym nie ma prostej i zawsze widocznej zależności pomiędzy wiarą w koniec świata a aktywnym praktykowaniem miłości bliźniego (sprawdzenie tego mogłoby stanowić przedmiot konkretnych empirycznych badań). Po drugie, skoro wiadomo, że wiara w koniec świata nie stanowi wyłącznej cechy religii chrześcijańskiej, to dlaczego przydawać jej takie znaczenie, jak opisano powyżej właśnie w ramach chrześcijaństwa? Inaczej mówiąc: na ile można powiedzieć, że Geertzowsko rozumiany symbol końca świata generuje odpowiednie warunki dla transcendowania samego

siebie w poświęceniu dla bliźnich również w niechrześcijańskich systemach religijnych, w ramach których funkcjonuje wiara w kosmiczną eschatologię?

Odpowiedzi, których można udzielić na obie te, jak najbardziej zasadne wątpliwości, są ze sobą połączone. Kluczową rolę odgrywa w nich pojęcie systemu. W ujęciu Geertza religia jest „systemem symboli” wytwarzającym „usposobienia i motywacje”. W tym sensie, idea kosmicznej eschatologii wraz z modelowaną przez nią autotranscendencją podmiotu nie tyle determinuje określone zachowania, ile stwarza w obrębie całego systemu konkretne ramy referencyjne, w których pewne działania postrzega się jako mające głębszy sens religijny niż inne, oraz w których dochodzi do promocji takich właśnie, religijnie sensownych aktywności. Niemniej stworzenie warunków lub indukcja predyspozycji do jakichś działań nie jest tożsama z ich wywoływaniem. Takiej odpowiedzi można udzielić na pierwszą wątpliwość, natomiast co do drugiej, to oczywiście wspomniany wyżej ładunek negacji świata i konieczności jego transcendowania, jaki niesie idea kosmicznej eschatologii, sam w sobie nie musi przekładać się na gotowość do detronizacji „ja” i ofiarnej miłości. Ujawnia on i aktywuje taki swój praktyczny sens tylko i wyłącznie jako element całościowego chrześcijańskiego systemu symbolicznego, w konfiguracji z innymi jego konstytutywnymi komponentami, nade wszystko z potężną symboliczną polisemią krzyża Chrystusa.

W tytule postawiłem znak zapytania: czy chrześcijaństwo bez końca świata nie oznaczałoby przypadkiem końca świata chrześcijańskiego. Gdyby spróbować wyobrazić sobie zajście takiej zmiany w chrześcijańskim systemie symbolicznym, wydaje się, że można by

udzielić odpowiedzi twierdzącej. Chrześcijański postulat bezwarunkowej i ofiarnej (nieegoistycznej) miłości był i chyba ciągle jest głównym motorem przekształcania przez chrześcijan świata. Jeśli moja intuicja jest słuszna, brak kosmicznego symbolu transcendowania doczesnej rzeczywistości mógłby wpłynąć na ustanie albo przynajmniej mocne osłabienie działania tegoż motoru.

Tomasz Dekert

Ilustracja: Hans Memling „Sąd Ostateczny”, domena publiczna

Tekst pochodzi z książki *Kulturowe paradygmaty końca*, red. J.C. Kałużny, A. Żywiołek, s.45-51, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Długosza, 2013.

Przypisy:

[1] C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, przekł. D.Lachowska, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, oprac. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 42

[2] Tamże, s. 43.

[3] T. Sikora, *Użycie halucynogenów a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, Kraków 2003, s. 23.

[4] C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, s. 67.

[5] Tamże, s. 68.

[6] Kwestię tę szeroko analizuje J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, przekł. S. Basista, Kraków 2002.

[7] Jak zauważa Gerd Theißen (*Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, przekł. F. Wycisk, Kraków 2004, s. 150), rzecz unikalna na tle żydowskich ruchów mesjanistycznych w I w.

[8] A. Jankowski, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, s. 10 nn.

[9] Tamże, s. 18.