

ESCHATOLOGIA I UTOPIA

ESCHATOLOGY AND UTOPIA

Abstract

For Joseph Ratzinger, the reference to truth and intellect as Logos is crucial to understanding the issue of faith. Intellect is expanded by faith so that it goes beyond the narrow framework of empiricism. Rationality protects the faith against the dangerous expectation that historical problems will resolve themselves in eschaton or in the 1000-year-old kingdom of the „messiah” pulled to the ground by specific political measures. The author pointed out that many people oppose utopia and eschatology. There is a danger that one can understand a utopia as a rational construction of an optimal community institution, enabling a happy life that is kept as a critical mirror for existing irregularities, and treat eschatology as the end of all difficulties of the world’s end. But then we receive extreme opposition. Ratzinger suggests recognizing that eschatology is an application of the Greek search for logos and a desire for understanding (philosophy) of whole of the world to the revealed Christian faith. Then the concepts of „utopia” and „eschatology” complement one another. For the retired Pope, eschatology is a message of faith: on the basis of the confession of the Resurrection of Jesus Christ, it will herald of the resurrection of the dead, eternal life and the kingdom of God. The future is the Christ and His glorious resurrection, reminds Ratzinger in the face of many earthly utopias.

Keywords: Eschatology, utopia, teleology, chiliasm, philosophy, civitas, evolution

Streszczenie

Dla Josepha Ratzingera odwołanie do prawdy i rozumu jako *Logosu* jest kluczowe dla zrozumienia zagadnienia wiary. Rozum jest poszerzony dzięki wierze tak, iż wykracza poza ciasne ramy empirii. Racjonalność zabezpiecza wiarę przed niebezpiecznym oczekiwaniem, że problemy historyczne rozwiążą się same w eschatonie albo w 1000-letnim królestwie „mesjasza” ściągniętym na ziemię przez specyficzne posunięcia polityczne. Autor zaznaczył, że wielu ludzi przeciwstawia utopię i eschatologię. Istnieje niebezpieczeństwo, że można rozumieć utopię jako racjonalną konstrukcję optymalnej instytucji wspólnoty, umożliwiającej szczęśliwe życie, która trzymana jest jako krytyczne lustro dla istniejących nieprawidłowości, a eschatologię traktować jako koniec wszelkich trudności u kresu świata. Ale wtedy otrzymujemy skrajne przeciwstawienie. Ratzinger proponuje uznać, że eschatologia jest zastosowaniem greckiego poszukiwania *logosu* i chęci zrozumienia (filozofii) całości świata do objawionej wiary chrześcijańskiej. Wtedy pojęcia „utopii” i „eschatologii” wzajemnie się uzupełniają. Dla emerytowanego papieża eschatologia jest przesłaniem wiary: na gruncie wyznania Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa zapowiada ono zmartwychwstanie umarłych, wieczne życie i królestwo Boże. Przyszłością jest Chrystus i Jego chwalebne zmartwychwstanie, przypomina Ratzinger wobec licznych ziemskich utopii.

Słowa kluczowe: Eschatologia, utopia, teleologia, chiliazm, filozofia, civitas, ewolucja

Konstrukcja słowna „eschatologia i utopia” łączy ze sobą pojęcia, jakie pod względem pochodzenia i treści leżą daleko od siebie; jedynie odwołanie się do możliwego, przyszłego świata i stymulator nadziei, który od tego wychodzi, zdaje się obydwą łączyć razem. Zadanie porównania obydwu, postawione przez nasz temat, wymaga więc najpierw, aby wcześniej wyjaśnić dokładną treść obydwu słów. W tych usiłowaniach opieram się w dużej mierze na analizach Wilhelma Kamlaha, który w swojej monografii *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie* [Utopia, eschatologia, teleologia historii] przestudiował już treść naszych pojęć¹

¹ Por. W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*, Mannheim 1969.

Stosownie do tego należy najpierw stwierdzić, że utopia jako gatunek literacki i filozoficzny ma swój początek w humanistycznej filozofii renesansu, z Tomaszem Morusem jako pierwszym klasycznym przedstawicielem. Utopia staje się formą filozofii politycznej, którą można scharakteryzować bliżej jako platonizm z elementami chrześcijańskimi. Można zatem stwierdzić, że utopia podejmuje ponownie to przedsięwzięcie, do którego przymierzał się najpierw Platon ze swoją konstrukcją państwa idealnego. Tym samym jasne stają się jednak teraz założenia i cele klasycznej utopii: utopia w tym węższym rozumieniu nie jest związana z filozofią historii; nie żyje ona w wyobrażeniu dynamiki historii posuwającej się naprzód, której późniejsze cele zostały wstępnie zaprojektowane, a tym samym zarazem zbliżyłyby się do urzeczywistnienia. Rozumienie utopii przez Ernsta Blocha jako rewolucyjnego ościenia, który posuwa nieustannie naprzód wydarzenie procesu historii, z tej perspektywy trzeba będzie skrytykować jako pojęciowo niedokładne; w dalszym przebiegu zobaczymy przemyślenia, w których ten model można właściwie przyporządkować na płaszczyźnie duchowo-historycznej i pojęciowej. Utopia – powtórzmy to – nie stoi na gruncie dynamicznej filozofii historii, ale na gruncie platońskiej ontologii². Kamlah definiuje podstawowe idee klasycznej utopii tak: Jest ona „racjonalną konstrukcją optymalnej *instytucji* wspólnoty, umożliwiającej szczęśliwe życie”, która „trzymana jest jako krytyczne lustro dla istniejących nieprawidłowości”³. Ta definicja nie uwzględnia oczywiście ważnej kategorii, gdyż u Morusa jest mowa o *instituta et mores*, a zatem instytucji nie traktuje się jako mechanizmów regulacyjnych

² Oczywiście historycznie granica nie pozwala się ściśle wyznaczyć. Już przy *Państwie Słońca* Campanelli powinno być trudne jego zakwalifikowanie (por. W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie*, s. 32); tak naprawdę rzeczy zaczynają się poruszać w XVIII wieku, między innymi w pietyzmie (por. W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie*, s. 19 i 32n). Z tego powodu ściśle pojęciowe rozróżnienia, takie, jakich dokonano tutaj bezpośrednio po Kamlahu, pozostają problematyczne ze względu na płynne fazy przejściowe w rzeczywistości; szczególnie próba definicji wychodząca od pochodzenia słowa głęboko zakorzenionego inaczej przeciwstawia się ukierunkowanemu użyciu językowemu. Dlatego też umieszczam w niniejszym tekście słowo utopia za każdym razem w cudzysłowie, tam, gdzie użyte zostaje wbrew temu użyciu języka w tutaj ograniczonym technicznym znaczeniu.

³ Tamże, s. 23, por. s. 18.

istniejących samoistnie, lecz postrzega tylko w najściślejszym związku z głównym zwyczajem, to znaczy z tradycją ludzkiej odpowiedzialności; co to oznacza, można bardzo wyraźnie poznać dzięki przedstawieniu demokracji w Ameryce przez Tocqueville'a. Ale nie do tego kontekstu zmierza w tej chwili nasze pytanie. Ważne dla naszego ukształtowania się pojęcia, a tym samym dla porządku elementów myślowych, jest najpierw to, że utopii nie ujmuje się jako przyszłej rzeczywistości, lecz odnosi się do konkretnego państwa mniej więcej tak samo, jak same matematyczne kształty do ich empirycznego urzeczywistnienia. Zgodnie z tym konstrukcja utopii oznacza dla konkretnego państwa mniej więcej to samo, co sens operacji matematycznych w odniesieniu do rozumienia rzeczywistości: tutaj zostaje najpierw możliwie jedynie przeformułowane idealne kryterium prawa, sprawiedliwości, aby poprzez ten teoretyczny eksperyment zdobyć krytyczne wzorce dla politycznej rzeczywistości. Celem nie jest ustanowienie utopii w przyszłości, ale współczesna miara polityki według jej najwyższych kryteriów i przez to optymalne przybliżenie państwa do normy sprawiedliwości. Utopia jest zatem, reasumując, filozofią polityczną jako uruchomienie praktycznego rozumu w strukturze myślenia ontologicznego.

W przeciwieństwie do tego eschatologia jest przesłaniem wiary: na gruncie wyznania Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa zapowiada ono zmartwychwstanie umarłych, wieczne życie i królestwo Boże. Oczywiście nie utożsamiałbym, podobnie jak Kamlah, eschatologii i wypowiedzi wiary⁴. Eschatologia jest o wiele bardziej już wytworem połączenia wiary chrześcijańskiej i greckiego poszukiwania *logosu*, nierozzerwalnie złączonego rozumu rzeczy: Oznacza ona trud przemyślenia wewnętrznej logiki chrześcijańskich wypowiedzi wiary o życiu wiecznym, wycucia tej logiki z wewnętrzną jednością całości chrześcijańskiego orędzia o Bogu, świecie i człowieku, i w ten sposób przyporządkowania jej treści jako sensownej kategorii do myślenia człowieka. Przez to poszukiwanie logiki wiary, które pozwoliło ojcom Kościoła nazwać wiarę filozofią, to znaczy sensownym całości-

⁴ Tamże, s. 26: „W przepowiadaniu eschatologicznym nie tylko wyraża się nadzieja, ale zostaje się wezwanym do nadziei [...]. Przepowiadanie tego końca [...], to jest właśnie eschatologia”

wym ujęciem rzeczywistości⁵, z pewnością złagodzone radykalne przeciwieństwo do utopii, które powstaje, kiedy tak, jak czyni to Kamlah, zestawia się je ze sobą jako racjonalną konstrukcję instytucji i jako przepowiadanie końca wszelkich trudności⁶. Mimo to pozostaje na razie kontrowersja, która jest tak wielka, że wydaje się właściwie niemożliwe, by przywrócić sensowne połączenie obydwu. Utopia bowiem przywołuje kierowane przez rozum praktyczne działanie człowieka; eschatologia jest skierowana na otrzymywaną cierpliwość wiary. Różnica byłaby nie do pokonania rzeczywiście *wtedy*, kiedy wiara i rozum, otrzymywanie i działanie, byłyby dla siebie nieprzeniknione. W ten sposób decydującym dla naszego tematu pytaniem jest: Czy przesłanie eschatologiczne, które przede wszystkim wskazuje na pasywność człowieka, może stać się także twierdzeniem praktycznym, to znaczy odnoszącym się do działania, i czy może to sprawić w taki sposób, że wejdzie ono w relację z praktycznym rozumem człowieka? Ponieważ wypowiedź, która skazywałaby człowieka na ograniczoną pasywność, pozostawałaby dla jej odbiorcy bez konkretnej treści, tym samym stałaby się faktycznie bez sensu i stąd na dłuższą metę byłaby nie do utrzymania. Już z tego powodu od początku musiałoby się rozpocząć poszukiwanie praktycznego sensu przepowiadania eschatologicznego. To oznacza, że eschatologia od samego początku dąży w kierunku „I”, jak to zostało sformułowane w naszym temacie; przy tym da się, jak mi się wydaje, podać cztery podstawowe typy modeli działania, które pozostają w różnej relacji do naszego tematu.

1. Model chiliastyczny

Najbardziej rzuca się w oczy próba, która weszła do historii pod etykietą chiliizmu. Słowo „chilizm” nawiązuje, jak wiadomo, do Ap 20, gdzie zapowiedziane zostało tysiącletnie królestwo

⁵ Por. m.in. J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression „Philosophie chrétienne”* MSR 9(1952), s. 221-226; H. Urs von Balthasar, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, w: tenże, *Sponsa Verbi, Einsiedeln* 1961, s. 349-387. Pouczająco także E.R. Curtius, *Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter*, RomF 57(1943), s. 290-309.

⁶ W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie*, s. 26.

Chrystusa na ziemi przed końcem świata. Rzeczowo rozumie się pod tym pojęciem wyobrażenie opierające się na eschatologii, a więc oczekiwania nowego świata dokonanego przez Boga, nie zadowala się jednak eschatologią poza czasem, poza końcem świata, ale niejako podwaja eschatologię: oczekuje się, że także w tym świecie musi zostać osiągnięty Boży cel dla człowieka i historii, że musi zatem nastąpić apokalipsa także wewnątrzhistoryczna, w której wszystko będzie takie, jakie właściwie być powinno. Oznacza to, że kategorie wewnątrzhistoryczna i ponadhistoryczna zostaną pomieszczone. Tego, co wewnątrzhistoryczne, oczekuje się w kształtach, które same w sobie nie należą do historycznego myślenia; to, co ponadhistoryczne, stanie się cudowne poprzez to, że jest oczekiwane jako kształt historii. Taka dwistość oczekiwania ma swoje korzenie w wieloznaczności i wielokształtności starotestamentalno-judaistycznej nadziei zbawienia: zarówno w szczytowej wyroczni z Psalmu 2, jak i w całym wątku wyraźnie wcześniej sformułowanej tradycji dawidowej prorocstwa Natana ukazuje się ona jako zwiastun drugiego Dawida i Salomona⁷; za Martinem Buberem można by powiedzieć: jako wypowiedź teopolityczna. Będzie to kategoria polityczna, królestwo Dawida i Salomona, ale z pełnomocnictwami, zabezpieczeniami, sukcesami, które zakładają samego Boga jako działającego bezpośrednio politycznie. Ta teopolityczna konstrukcja w apokaliptyce została z jednej strony zatarta, przeniesiona w to, co transcendentne, z drugiej strony apokaliptyka rozwinęła filozofię historii, która koniec uczyniła mniej więcej datowalną i dającą się wyprowadzić z logiki rozwoju historycznego⁸. W ten sposób właśnie z apokaliptyki wyrasta zaostrenie koncepcji teopolitycznej,

⁷ Na temat Ps 2 H.J. Kraus, *Psalmen 1. Psalm 1-63*, (BK 15), Neukirchen – Vluyn 1960, s. 11-22; na temat prorocstwa Natana H.W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, Göttingen 1965, s. 231-236; ogólnie na temat nadziei mesjańskiej W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments, t. I*, Leipzig 1939, s. 255-278; F. Dingermann, *Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich. Zur Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Eschatologie*, w: J. Schreiner (red.), *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, s. 308-318; M. Buber, *Königtum Gottes*, w: tenże, *Schriften zur Bibel*, München – Heidelberg 1964, s. 485-723.

⁸ Streszczenie najnowszego stanu badań o historii i znaczeniu apokaliptyki daje U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, s. 17-55; tutaj także dalsza literatura.

a mianowicie polityka apokaliptyczna, chiliastyczna. Dla obydwu istnieją znamienne przykłady. Jeremiasz zostaje skonfrontowany z zachowaniem teopolitycznym, które chce zastąpić racjonalną polityką, wynikającą z teologicznej odpowiedzialności. Teo-polityka jego przeciwników polega na tym, że są oni przekonani o absolutnej gwarancji Boga dla świątyni, Jerozolimy, trwałości domu Dawida i tę gwarancję uważają za czynnik polityczno-militarny, choć z punktu widzenia polityki racjonalnej nic nie przemawia za takim właśnie bezpieczeństwem. W przeciwieństwie do tego Jeremiasz domaga się racjonalnej polityki, która w postawie wobec Babilonii dostosowuje się do faktycznego stosunku sił i wynikających z tego możliwości; właśnie to uważa on za wyraz wiary w Boga i odpowiedzialności względem Niego. Widoczna jest tutaj podwójna koncepcja relacji między wiarą a rozumem, między wiarą a rzeczywistością, w tym ostatnim istnieje podwójne pojęcie Boga, przy czym za każdym razem jedna strona musi zarzucać drugiej niewiarę albo fałszywą wiarę. Postępowanie przeciwników proroka, jakie przez pomieszanie dwojakich rzeczywistości i przez tkwiące w tym naruszenie racjonalności doprowadziło do katastrofy Jerozolimy i do przejściowego końca własnej państwowości żydowskiej, jest wyraźnie teopolityczne, ale jeszcze nie chiliastyczne: wychodzi ono od wyroczni Dawida, jak również prorocत्व świątynnych, nie jest jednak związane z żadną określoną konstrukcją historyczną⁹

W przeciwieństwie do tego w *Zwoju Wojennym* z Qumran znajdziemy wyraźną politykę chiliastyczną. Z jednej strony czterdziestoletnią wojnę pomiędzy synami światła i ciemności przedstawia się ze szczególnym zamiłowaniem do szczegółów militarnych, co sprawia wrażenie, „że autor użył podręcznika hel-

⁹ Por. na temat Jeremiasza zwł. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1966; J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, t. II, Köln 1967, s. 61-295; 459-478; C. Köhl, *Israels Propheten*, München 1956, s. 87-100. Dla pokrewieństwa pomiędzy nastawieniem Jeremiasza i stanowiskami u Izajasza i jego następców pouczające jest to, co wyjaśnia np. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39*, Göttingen 1973, s. 111-120 (na temat Iz 22, s. 1-14). Dopiero w takiej linii staną się zrozumiałe prorocत्व Jezusa o Jerozolimie (Łk 19,41-44; Mt 23,37-39 par.; Mk 13,14-19).

lenistycznej techniki wojennej”¹⁰; z drugiej strony jest to wszystko włączone w apokaliptyczną konstrukcję historii, w której Bóg – Pan Wojny ze swoimi oddziałami prowadzonymi przez archanioła Michała – przywraca ostateczne królestwo. Na tym tle trzeba widzieć postać Jezusa. Jego pozycja jest taka sama, jak Jeremiasza, to znaczy takiego stopienia się wiary i polityki, które zapowiada ostateczne zniszczenie Jerozolimy; tym samym jego klęska odpowiada z punktu widzenia historycznego dokładnie klęsce proroka. Pod tym względem synteza eschatologii i polityki, taka, jaką formułuje chiliazm, została odrzucona przez chrześcijaństwo jako możliwość; szczegółowe wytyczenie granic w historii pozostało oczywiście trudne. Jeśli dzisiaj chiliazm w zmienionej postaci występuje jako podstawowy wzór chrześcijańskiej postawy, to nie jest to żaden pojawiający się po raz pierwszy proces, ale raczej najbardziej konsekwentna próba, by podjąć starą myśl i wychodząc od niej, uczynić chrześcijaństwo praktyczną siłą w walce o teraźniejszość i przyszłość.

Rekapitulując, rzeczowe cechy projektu chiliastycznego, możemy powiedzieć, że decydujące jest w nim oczekiwanie wewnątrzhistorycznego stanu zbawienia, który sam w sobie wykracza poza możliwości politycznego działania, ale ma zostać ustanowiony za pomocą środków politycznych. Jego możliwość gwarantuje logika historii, która niejako dokłada do politycznych środków to, czego nie potrafią dać one same, i tym samym sprawia, że wydaje się to słuszne, by używać politycznych środków poza obszarem ich własnej logiki i stąd spodziewać się skutku, jakiego sam z siebie nie zdoła uzasadnić. Jeśli szuka się historycznych typologii, wypada powiedzieć, że marksizm należy zaklasyfikować tu, a nie do obszaru „utopii”

Przedstawienie przez Daniela Bella dwóch koncepcji u Marksa przypomina strukturalnie w zdumiewający sposób metodyczną mieszaninę esseńskiego *Zwoju Wojennego*. Z jednej strony mamy tutaj niezwykle dokładną analizę ekonomiczną, z którą z drugiej strony związana jest przepowiednia, niemająca w samej analizie

¹⁰ M. Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ In neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1971, s. 18; ta mała książka, podobnie jak pokrewna praca Hengela *War Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1971, są fundamentalne dla poruszonych tutaj kwestii.

w żaden sposób pokrycia; różnica tkwi właściwie tylko w tym, że teraz miejsce Boga i Michała zajęła jasno logika historii¹¹.

2. Model wielkokościelny: synteza eschatologii i „utopii”

Próba uczynienia eschatologii na drodze chiliazmu praktyczną i po części racjonalną wypowiedzią nasuwa się zarówno z punktu widzenia historycznego rozwoju motywu, jak i linii nastawień. W takim stopniu siła sugestii, którą dziś osiągnął model chiliaistyczny, przede wszystkim w formie teologii wyzwolenia, jest całkiem zrozumiała. Nie można tutaj jednak mówić o syntezie pomiędzy nadzieją wiary i racjonalnością politycznego działania, ale tylko o pewnym zsumowaniu, które naprawdę korumpuje obie strony. Pomieszanie zagmatwanej dokładności militarnej z entuzjastycznymi oczekiwaniami teologicznymi, które napotkaliśmy w *Zwoju Wojennym* z Qumran, można w zaskakujący sposób na powrót odnaleźć w literaturze teologii wyzwolenia. Przy rzeczowej obserwacji można przyznać, że jedyne osiągnięcie teologii polega tu na tym, że połączono irracjonalne cele i przyczyny z polityczną argumentacją w ten sposób, iż powstaje polityczne działanie zaplanowane dokładnie w szczegółach, ale w całości głęboko irracjonalne. Pomiędzy obietnicą a jej środkami nie istnieje żadne prawdziwe powiązanie: w ten sposób mogą powstać pojedyncze sensowne projekty, całość jednak należy określić jako wprowadzenie w błąd¹².

To, że bojowy chiliazm nie mógł zostać prawowiernym kościelnym rozwiązaniem, było już wcześniej założone przez konstelację polityczną jego powstania. Jezus postawił się w linii proroka Jeremiasza i doświadczył jego losu. Stracenie Jakuba, brata Pańskiego, pierwszego biskupa Jerozolimy, być może na-

¹¹ D. Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt am Main – New York 1975, s. 63-71.

¹² Ważny krótki zarys na temat „teologii wyzwolenia”: R. Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Bogota 1976; na temat kościelno – i duchowo – historycznych założeń próbowałem nieco powiedzieć w J. Ratzinger, *Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, w: tenże, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 395-411.

leżałoby również przyporządkować do tego kontekstu: z punktu widzenia dokładności w spełnianiu przepisów Prawa nie mogło tutaj być żadnego konfliktu. Odpowiadała temu odmowa udziału wspólnoty chrześcijańskiej w wojnie żydowskiej; wywodziła ona polecenie klątwy od samego Jezusa (Mk 13,14). Apokalipsa, a spośród prawowiernych nauczycieli Kościoła przede wszystkim Ireneusz znają, co prawda, wyobrażenie ziemskiego królestwa Chrystusa jako pierwszego etapu do ostatecznego królestwa Ojca. W obu przypadkach jednak brakuje tym ideom wszelkiego akcentu politycznego; u Ireneusza jest to właściwie tylko postulat jego chrystologii i jego pojęcia Boga¹³. W polemikach Kościoła starożytnego okazywało się coraz bardziej, że tego rodzaju chiliizm wprawdzie nie narusza zasadniczej konstrukcji chrześcijańskiej jako takiej i w takiej mierze jest on heterodoksyjny, ale z drugiej strony nie daje już żadnej znaczącej wypowiedzi i jest bezwartościowy jako czasowe wyobrażenie. Tym samym chiliizm, jakkolwiek by było, wystąpił jako odmiennego rodzaju próba syntezy w obszarze nauczania chrześcijańskiego.

Wielkokościelna ortodoksja znalazła swojego decydującego partnera rozmowy nie w apokaliptyce i jej filozofii historii, lecz w Platonie i jego ontologii. Oznacza to, że w miejsce bojowej realizacji eschatologii poprzez politykę chiliastyczną wkracza przyporządkowanie eschatologii i „utopii”. Jak ono wygląda? Jak jest uzasadniane? Jeśli przyjrzeć się bliżej, jako pierwsze można stwierdzić, że polityczna filozofia Platona nie jawi się tam jako całkowite przeciwieństwo wątków myślowych eschatologii, jak to wygląda na pierwszy rzut oka. W stereotypowych wyobrażeniach, które spotykamy w dużej mierze w teologicznych, jak również filozoficznych traktatach, spotyka się dwie całkowicie różne

¹³ Por. na temat Ireneusza R. Tremblay, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Münster 1978; H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, t. II, s. 92n: „Tysiącletnie królestwo sprawiedliwych na ziemi [...] oznacza dla niego [= Ireneusza] traktowanie poważnie starotestamentalnych obietnic ostatecznego [...] przejęcia kraju [...]. Ireneusz jest rzecznikiem [...] nowej ziemi [...]” Na temat przekazanej przez Józefa Flawisza, *Ant.* XX § 200, relacji o męczeńskiej śmierci brata Pańskiego naturalnie niemożliwe są pewne historyczne interpretacje; z jednej strony typ chrześcijaństwa Jakuba, z drugiej strony polityczne tło tamtych czasów sprawiają, że diagnoza w próbowanym wyżej kierunku wydaje się sensowna.

postacie Platona, pomiędzy którymi nie widać w ogóle jakiegokolwiek powiązania. Po jednej stronie mamy Platona dualistycznego, mistrza ucieczki od świata i zaświatowości; po drugiej stronie Platona polityka ze swoimi próbami teoretycznej i praktycznej rekonstrukcji greckiej *polis* przeżywającej kryzys. Obecnie można rzeczywiście tylko w sposób ograniczony oddać myśl Platona, ponieważ na temat jego „tajemnej nauki” możemy właściwie tylko snuć przypuszczenia, a pozostawione dzieło przedstawia się nam wyłącznie w różnego rodzaju alegorycznych szkicach, które ostatecznie nie pozwalają na żadną systematyzację¹⁴. Jakkolwiek by było, możemy z dużą dozą pewności powiedzieć dwie rzeczy: po pierwsze, że filozoficzne męczeństwo Sokratesa jest *meritum* filozofowania Platona, a po drugie owo filozofowanie, które ma jako tło śmierć sprawiedliwego w konflikcie z prawami państwa, pozostaje bezustannie w poszukiwaniu prawego, sprawiedliwego państwa¹⁵. W tym znajduje się jednak już także powiązanie „eschatologii” i „utopii”, jak podane jest ono u Platona: Jednostka i wspólnota mogą przetrwać tylko wtedy, kiedy istnieje przekraczający je porządek bytu, według którego mogą ustalać kryteria i przed którym ponoszą odpowiedzialność. „Realność” można sensownie ukształtować tylko wtedy, kiedy idealność jest realnością; byt realny tego, co idealne, stanowi postulat doświadczonej realności, która objawia się w tym jako realność drugiego porządku. Platońska nauka o zaświatach i jego teoria idei nie są wprawdzie politycznymi wynalazkami docelowymi, ale są one z całą pewnością częściami filozofii politycznej, a mianowicie przedstawieniem kryteriów, które są wstępnymi warunkami spistości wspólnoty politycznej. Helmut Kuhn mówił w tym kontekście o sokratejskim rozróżnieniu dobra i dóbr: w tym rozróżnieniu zostaje odślonięta zarówno istota platońskiego nauczania

¹⁴ Na ograniczenia wszelkiej interpretacji Platona zwrócił ostatnio uwagę H. Dörrie, *Von Platon zum Platonismus*, Opladen 1976; por. zwł. rozmowę z Josefem Pieperem, s. 60n, na temat „tajemnej nauki”; por. m.in. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.

¹⁵ Por. na temat tej próby interpretacji Platona U. Duchrow, *Christenheit und Wehverantwortung*, s. 61-80; kilka rzeczy także w mojej *Eschatologie*, która ukazała się ramach wydawanej przez Johanna Auera *Kleine Katholische Dogmatik*, Regensburg 1977.

o ideach, jak i istota jego filozofii państwa, a w ten sposób ich wzajemna relacja¹⁶. Z perspektywy tego rozróżnienia platońska „utopia” jest naszkicowana jako instrukcja dla politycznego rozumu. Podczas gdy w polityce chiliastycznej wiara i rozum są ze sobą pomieszane w sposób niekorzystny dla obu stron, tutaj udało się dokonać prawdziwej syntezy: polityka pozostaje rzeczą praktycznego rozumu, *polis* pozostaje *polis*. Przestrzeń rozumu jest jednak poszerzona przez antycypację prawdziwego prawa, przez sprawiedliwość: Dobro posiada nie mniej, lecz więcej realności, aniżeli dobra.

Tu Wilhelm Kamlah stwierdził, że „utopia” nie jest żadnym średniowiecznym (ani także żadnym starochrześcijańskim), ale „nowożytnym [...] przedsięwzięciem ludzkiego myślenia, mówienia i pisania”¹⁷. Okazuje się to słuszne w tym sensie, że wyrażony gatunek utopii został stworzony dopiero przez renesansowy humanizm. Tym samym uczyniono bez wątpienia kolejny krok politycznej samokrytyki i poszukiwania rozsądnego ukształtowania politycznego działania. Dlatego nie trzeba kwestionować, że średniowieczne traktaty na temat polityki, jak chociażby odpowiednie pasáže w *Summie* Tomasza z Akwinu i w jego komentarzach do Arystotelesa pozostają rzeczowo wierne tematowi platońskiej utopii, której podstawowa myśl zostaje wypełniona i na nowo skonstruowana za pomocą materiału zaczerpniętego z filozofii politycznej Arystotelesa i chrześcijańskiej tradycji¹⁸. Nie może tutaj chodzić o przeanalizowanie historycznego przebiegu tej grecko-chrześcijańskiej syntezy. Chciałbym zamiast tego spróbować krótko opisać jej przedmiotowe przyczyny i jej treść tak, jak według mnie się rzeczy mają. Miarodajne wydają mi się trzy punkty widzenia:

Oczekiwanie eschatologiczne nie zawiera wyobrażenia o wewnętrznym dopełnieniu się historii w niej samej; wyraża ono – wręcz przeciwnie – niemożliwość wewnętrznego dopełnienia się

¹⁶ Por. H. Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967, s. 25.

¹⁷ W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie*, s. 16.

¹⁸ Na temat filozofii politycznej Tomasza: U. Matz, *Thomas von Aquin*, w: H. Maier, H. Rausch, H. Denzer, *Klassiker des politischen Denkens*, t. I, München 1963; na temat źródeł M.D. Chenu, *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg – Graz 1960, s. 378n.

świata. Wspólną treścią przedmiotową różnych elementów wyobrażenia o końcu świata jest właśnie odcięcie się od oczekiwania wewnątrz-historycznego zbawienia. To zanegowanie wewnętrznej dopełnialności historii wydaje mi się o tyle również racjonalnie rozsądne, że właśnie jako takie oczekiwanie nie da się pogodzić ze stałą otwartością i stale otwartą na niepowodzenie wolnością człowieka; można jednak za tym odkryć pewną głęboką antropologiczną nieprawidłowość: w chiliastycznych konstrukcjach zbawienia historii nie upatruje się w moralnej godności człowieka, nie w samej głębi jego moralnej osobowości, ale spodziewa się go z planowalnych mechanizmów, przez co wartości, które utrzymują świat, zostają postawione na głowie. Instrumentalizacja nieracjonalnych oczekiwań w racjonalną strategię, na którą już przedtem się natknęliśmy, zapewne jest dopiero wytworem tego dogłębnego odwrócenia znaczeń.

Negatywna treść eschatologii, to znaczy zanegowanie wewnętrznej dopełnialności historii, jest dziś dla nas w dużej mierze ewidentna. Jeśli pozostanie tylko ona, to jedyną możliwą konsekwencją jest całkowita rezygnacja i obnażony pragmatyzm. W przeciwieństwie do tego należy wskazać na pozytywną treść eschatologii: eschatologia stwierdza wraz z wewnętrzną niedopełnialnością historii jej dopełnialność, oczywiście istniejącą poza nią samą. Ale to dopełnienie poza nią samą jest mimo to właśnie w ten sposób dopełnieniem historii. To, co jest poza nią, jest jej dopełnieniem. Wychodząc z logiki tego stwierdzenia, należy powiedzieć, że odrzucenie usiłowań chiliastycznych i przyjęcie eschatologii jako eschatologii jest jedyną możliwością utrzymania się historii jako sensownej w ogóle. Historia bowiem domaga się z jednej strony sensu, z drugiej jednak strony nie może swojego sensu ostatecznie otrzymać w niej samej. W ten sposób jest ona albo bezsensowna, albo zostaje dopełniona poza nią samą jako ona sama i ma sens przez to, że staje się transcendentna. Konsekwencją tego jest natomiast fakt, że eschatologia właśnie, ponieważ ona sama nie staje się celem politycznym, pełni funkcję gwaranta sensowności historii i umożliwia „utopię”, którą w modelu idealnym konstruuje maksimum sprawiedliwości i ustanawia zadaniem dla rozumu politycznego.

Stąd eschatologia nie jest koniecznie związana z żadną filozofią historii, lecz zapewne z ontologią. Ponieważ nie uprawia

ona własnej logiki historii, może zostać związana zarówno z filozofiami postępu, jak i dekadencji¹⁹ Ich sedno stanowi nie schemat biegu historii, ale pojęcie Boga, które ukonkretnia się w historii. Włączenie eschatologii do chrystologii, które dokonało się zasadniczo wraz z chrześcijańskim orzeczeniem wiary, oznacza zarazem odstępianie od historyczno-teologicznej schematyczności Apokalipsy. W tym nowym ustaleniu systematycznego miejsca eschatologii znajdowało się zatem centralne umożliwienie połączenia jej koncepcji z tradycją myślenia platońskiego.

3. Utopijne *civitas* mnichów

Teza Kamlaha o nowożytnym charakterze utopii potrzebuje jeszcze innego zawężenia niż to, którego właśnie dokonano: chrześcijańskie życie mnisze jest niczym innym, jak próbą odnalezienia w wierze utopii i przeniesienia jej na ten świat. Wyrażenie βίος ἀγγελικός, za pomocą którego opisuje się życie mnisze, określa bardzo dokładnie to zamierzenie: żyć teraz życiem rajy i znaleźć utopos jako topos²⁰. Temu odpowiada początek rozwoju z utopijnych słów Jezusa: „Sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim [...] i pójdź za mną” (Mt 19,21)²¹. Przy tym wiadome jest, że własne życie Jezusa, którego śladami się udawano, bardzo dosłownie wzięte było za utopijne życie: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8,20). Skutkiem tego jest

¹⁹ Głęboko sięgające różnice pomiędzy pesymizmem Augustyna i ideą postępu wczesnego i późnego średniowiecza pięknie ukazuje A. Dempf, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954, s. 116-398.

²⁰ Na temat kwestii „życia równego aniołom” zwł. K.S. Frank, *Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben” im frühen Mönchtum*, Münster 1964; na temat wczesnego życia mniszego w ogóle K. Baus, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen*, w: H. Jedin (red.), *HKG (J) 2/1*, Freiburg 1973; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960; U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964.

²¹ Por. Atanazy, *Vita sancti Antonii*, s. 2-4, (PG 26, 842-846); por. paralelny przebieg życia św. Franciszka, *1 Celano*, 2; *Legenda trium sociorum*, s. 25; Bonawentura, *Leg. mai.* III 1 (VIII, 510a); ponadto O. Englebert, *Das Leben des Heiligen Franziskus*, Speyer 1952, s. 52n.

fakt, że mnisi opuszczają zamieszkały świat i idą w nie-świat, na pustynię. Cyryl ze Scytopolis bardzo pięknie sformułował to odwrócenie się od istniejącego świata, co oznacza *fuga saeculi*, kiedy mówi, że przez mnichów pustynia stała się *civitas*, nie-świat światem²²: Chodzi o duchową rewolucję, która objawia się w ziemskiej samoekspropriacji nawróconego, stwarzając dla niego nowe kryterium życia, otwierając na przekór starego świata wraz z jego *civitates* nowe *civitas*. Dla antycznego odczucia przejawia się to najmocniej w tym, że niemożliwym do uchylenia podziałem społecznym, istniejącym w świecie, położony jest automatycznie kres na progu świata mniszego: Rozróżnienie niewolnika i wolnego, które w „świecie nadal istnieje”, zostaje tutaj zgodnie z Ga 3,28 zniesione²³.

Występująca tutaj forma utopii odróżnia się od platońskiej z jednej strony tym, że uważa ona utopię za sprawą wiary częściowo możliwą do zrealizowania, z drugiej strony tym, że owa realizacja nie odnosi się do świata jako takiego i jego politycznych organizacji, lecz do charyzmatycznego nie-świata, który powstaje w *dobrowolnym* odwróceniu się od świata. Z drugiej strony oczywiście odniesienie do świata w sposób nieunikniony jednak istniało. Występuje ono bardzo wyraźnie w zachodnim życiu mniszym, które nawiązuje przede wszystkim do kształtu i do reguły Benedykta; wspólnota mnichów wyznacza wzorzec wspólnotowego życia i oferuje stałe punkty oparcia do przetrwania w niepewnych czasach. Przez to oczywiście egzystencja mnichów stała się stopniowo bardzo „topiczną”, stałą częścią składową urzędowego świata, a nie jego przeciwieństwem. Anton Rotzetter ukazał dobitnie, jak w przeciwieństwie do tego idea zakonna św. Franciszka ukształtowana jest znowu całkowicie przez pasję tego, co utopijne, i w jej różnorodnych wyrazach jest spójna właśnie dzięki idei urzeczywistnionej utopii²⁴. W sposób zdumiewający

²² Cyryl ze Scytopolis., *Vita Sabae*, s. 15, (TU 49/2, 98, 2n); por. C. Schönborn, *Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972, s. 25n.

²³ *Reg. Ben.* 2,16n (ed. Steidle, s., 64): „Non ab eo persona in monasterio discernatur [...] Non convertenti exservitio praeponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa existat”

²⁴ A. Rotzetter, *Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft*, WiWei 37(1974), s. 159-169. O konkretnych trudnościach projektu francisz-

teraz także tutaj nabywa wyraźniejszych konturów kwestia relacji do istniejącego świata, do istniejących ludzkich wspólnot. Najpierw już poprzez to, że właśnie teraz miasta są „pustynią”, na którą wychodzą zakonnicy, aby przemienić miasta z pustyni w prawdziwe *civitas*. Jeszcze ważniejsza dla naszego zagadnienia wydaje mi się idea Trzeciego Zakonu, która zawiera próbę przełożenia utopijnego modelu życia zakonników na „topiczne” życie w normalnych zawodach. Trzeci Zakon oznacza próbę przybliżenia niejako całego *polis* krok dalej do utopii, a tym samym rzeczywistego gruntownego zreformowania, wychodząc od tego, co utopijne, przy czym oczywiście należy powiedzieć, że próbowano tego dokonać za pomocą modeli indywidualno-etycznych i ewentualnie stowarzyszeniowych, natomiast nie za pomocą właściwego politycznego etosu.

W tym kontekście należy wspomnieć postać Joachima z Fiore, który stworzył brzemienne w skutki połączenie pomiędzy utopią zakonną a chiliazmem. Obydwa nie miały pierwotnie ze sobą nic wspólnego. Joachim stworzył, w odwróceniu do przedłożonej u Ireneusza z Lyonu koncepcji, konstrukcję historyczną, w której pojawia się sam trynitarny Bóg jako zasada postępu historii. W ten sposób utopia została uhistoryczniona i uczyniona historycznym celem, do którego należy aktywnie dążyć²⁵. Choć wypowiedzi Joachima w szczególności są średniowieczno-mnisze, to tym samym strukturalnie otwarta jest droga prowadząca do Hegla i Marksa: Historia jest postępującym naprzód procesem, w którym człowiek aktywnie buduje swoje zbawienie, jakiego nie można rozpoznać z samej tylko logiki teraźniejszości, lecz jest ono zagwarantowane przez logikę historii.

kańskiego K.S. Frank, *Utopie – Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des heiligen Franziskus von Assisi*, *WiWei* 37(1974), s. 139-159.

²⁵ Na temat Joachima zwł. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, s. 269-284; por. Także J. Ratzinger, *Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959, s. 97-120 [JRG 2, s. 559-590]. Na temat dalszego oddziaływania Joachima H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I-II, Paris – Namur 1979-1981.

4. Ewolucjonistyczny projekt Teilharda de Chardin

Nowość u Teilharda de Chardin polega na tym, że próbuje on połączyć chrześcijańską eschatologię z przyrodoznawczą teorią ewolucji, definiując Chrystusa jako Punkt Omega ewolucji. Przyroda i dzieje człowieka są dla niego stadiami jednego i tego samego procesu, którego charakterystyczną cechą jest podążanie od najprostszych elementów składowych materii ku coraz bardziej złożonym układom, aż po obszar ultrakompleksowy, to znaczy do połączenia człowieka i kosmosu w jednym obejmującym wszystko układzie. Wyobrażenie Ciała Chrystusa i Chrystusa jako głowy Kosmosu, tak jak nakreślone zostaje w *Liście do Efezjan* i w *Liście do Kolosan*, pozwala Teilhardowi na utożsamienie tej wizji z wyznaniem Chrystusa i jego nadzieją eschatologiczną. Chociaż istnieją pewne paralele pomiędzy tą koncepcją a marksistowskimi tokami myślowymi, to u Teilharda należy stwierdzić zarówno brak właściwej filozofii historii, jak i nieobecność konkretnej politycznej pragmatyki. Pod tym względem nie można go zaklasyfikować do chiliizmu. Jego wyobrażenie stanowi raczej to, że postęp techniki pomimo statystycznie nieuniknionej liczby porażek, które dzieli wraz z całą ewolucją, kontynuuje jednak dążenie do celu ewolucji, w której przypada mu w udziale zbudowanie ponad biosferą noosfery, jako przedostatniego stopnia złożoności. Jeżeli postęp techniki nadaje ewolucji linię ruchu, odpowiadałaby temu zapewne najłatwiej polityka kierowana przez technokratów: Nauka buduje utopię na mocy jej immanentnego postępu, chociaż także nie bez niepowodzeń. Wiara w naukę otrzymuje tutaj mityczne rysy; popadnięcie w rezygnację, która cofa się do tego, co możliwe do zrobienia, przy takim właśnie nastawieniu leży oczywiście zawsze w osiągalnej bliskości.

Tym samym dotarliśmy do problematyki współczesności, która tkwi w dylemacie pomiędzy chiliastyczną irracjonalnością a racjonalnością pozytywizmu pozbawioną nadziei. Wobec tego funkcją platońsko-chrześcijańsko-humanistycznej „utopii” mogłoby być dążenie do rozszerzenia pojęcia rozumu, a nie tylko pytanie o to, co empirycznie da się udowodnić, lecz także pytanie o to, by wartości uporządkowane według empirii widzieć jako zadanie rozumu, który w tym celu stale musi uczęszczać do szkoły we wszystkich wielkich tradycjach religijnych ludzkości. Tym sa-

mym powinna zostać wyjaśniona w tym kontekście także funkcja eschatologii. Nie należy jej oczywiście, jak to działo się wielokrotnie w państwie autokratycznym nowożytności, uważać za pewien rodzaj teologicznego uzupełnienia prawa karnego, w którym proboszcz staje się sługusem zarządzanych przez Kościół w przy mierzu z państwem sankcji ludzkiego działania, znajdujących się po tamtej stronie. Byłaby to negatywna utopia strachu i egoizmu. Chodzi o wiele bardziej o to, aby lepiej dostrzegać rzeczywistość: Empirycznie uchwytna rzeczywistość i do tego zawężona racjonalność mogą ostatecznie wymagać odwołania człowieka, który przy naszym obecnym stanie poznania nie tylko faktycznie, lecz także zasadniczo przekracza czystą empirię. Chodzi o to, by rozpoznawać sam pożytek, ale również wartości jako rzeczywistości i z tego punktu widzenia umożliwić uzasadnione ludzkie działanie.

Nie da się przy tym zaprzeczyć, że przekazana utopia humanistyczna pod wieloma względami jest niedostateczna. Wiedziała ona, co prawda, że rzeczywistość tylko asymptotycznie opiera się na sprawiedliwości, ale nie była wystarczająco świadoma tego, że także *poznanie* pozostaje asymptotycznie w połowie drogi. Konsekwencją tego był fakt, że odbierała ona swoje modele zbyt ostatecznie, zbyt statycznie, niż to można odczytać właśnie z katolickiego nauczania o prawie naturalnym jako klasycznej formie „utopijnego” myślenia. Jeśli to sobie uświadomimy, to okaże się, że poznanie może dokonać się tutaj tylko w bezustannym wzajemnym oddziaływaniu pomiędzy praktyką a teorią: Zastosowanie „utopii” odkrywa zarazem brak jej poznania i zmusza przez to do nowych koncepcji, które umożliwiają nową praktykę i tak dalej. Platońska statyka jest przez to samoistnie zmieniona na korzyść realistyczno-historycznego myślenia, w którym przyjmuje się właściwe poglądy doświadczeń historyczno-filozoficznych, nie pozwala się jednak z tego wyprowadzić samowolna logika historii. Drugi problem wydaje mi się tkwić w poprawnym przyporządkowaniu *instituta* i *mores*. Krytyka instytucji i twórcze poszukiwanie lepszych instytucji, w przeciwieństwie do poszukiwania idealnego państwa przez Platona, zostało mało rozwinięte w chrześcijańskiej teorii państwa. Obecnie grozi dokładnie odwrotnie całkowite zapomnienie drugiego podstawowego elementu państwowej egzystencji, jakim jest *mores*. Chodzi

tutaj nie o „moralność”, lecz o „obyczaje”, to znaczy o strukturę przekonań, która wyraża się w formach życia, nadających kształt konsensowi w niekwestionowanych podstawowych wartościach ludzkiego życia. Alexis Tocqueville imponująco rozpracował, że demokracja opiera się o wiele bardziej na *mores* niż na *instituta*: Tam, gdzie nie istnieje żadne wspólne przekonanie, instytucje sięgają w pustkę, przymus staje się koniecznością; wolność zakłada przekonanie, przekonanie zaś wychowanie i obyczajową świadomość. Tam, gdzie „utopia” staje się tylko instytucjonalnym nauce, zapomina się o tym, co decydujące: że budżet duchowych sił jest dla losu społeczności bardziej decydujący niż budżet środków ekonomicznych. Dla obszernie naszkicowanej „utopii” pytanie o najlepsze instytucje musi iść ręką w rękę z pytaniem, jak można zabezpieczyć budżet sił duszy, zdolność wspólnego urzeczywistniania podstawowych wartości: Im bardziej decydujące są *mores*, tym mniej potrzebne staną się *instituta*. Kwestia wychowania, to znaczy otwarcia rozumu na całość rzeczywistości ponad samą empirią, jest dla „utopii” nie mniej ważna niż kwestia poprawnego podziału i kontroli władzy. Tam, gdzie nie będą brane pod uwagę *mores*, nie zostanie zwiększona wolność, lecz rozszerzona tyrania: Ta prognoza Tocqueville’a została aż nadto wyraźnie potwierdzona przez rozwój ostatnich stu lat. Nie w sankcji, ale z pewnością w przyjęciu wartości jako rzeczywistości mógłby tkwić eschatologiczny wymiar „utopii”: W *mores* polityka, której powinna służyć „utopia”, wskazuje poza siebie, bez *mores* jednak „utopia”, która zna jedynie *instituta*, stanie się koncepcją więzienia zamiast poszukiwaniem prawdziwej wolności.

Bibliografia

- Atanazy, *Vita sancti Antonii*, s. 2-4, (PG 26, 842-846).
- Auer J., Ratzinger J., *Eschatologie, Kleine Katholische Dogmatik*, Regensburg 1977.
- Balthasar Urs von H., *Herrlichkeit. Fächer der Stile, t. II*, Einsiedeln 1962.
- Balthasar Urs von H., *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, w: tenze, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, s. 349-387.
- Balthasar Urs von H., *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961.
- Baus K., *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen*, w: H. Jedin (red.), HKG (J) 2/1, Freiburg 1973.
- Bell D., *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt am Main – New York 1975.
- Bouyer L., *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960.
- Buber M., *Königtum Gottes*, w: tenze, *Schriften zur Bibel*, München – Heidelberg 1964, s. 485-723.
- Buber M., *Schriften zur Bibel*, München – Heidelberg 1964.
- Chenu M.D., *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg – Graz 1960.
- Curtius E.R., *Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter*, RomF 57(1943), s. 290-309.
- Cyryl ze Scytopolis., *Vita Sabae*, s. 15, (TU 49/2, 98, 2n).
- De Lubac H., *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I-II, Paris – Namur 1979-1981.
- Dempf A., *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954.
- Dingermann F., *Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich. Zur Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Eschatologie*, w: J. Schreiner (red.), *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, s. 308-318.
- Dörrie H., *Von Platon zum Platonismus*, Opladen 1976.
- Duchrow U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970.
- Eichrodt W., *Theologie des Alten Testaments*, t. I, Leipzig 1939.
- Englebert O., *Das Leben des Heiligen Franziskus*, Speyer 1952.
- Frank K.S., *Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum*, Münster 1964.
- Frank K.S., *Utopie – Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des heiligen Franziskus von Assisi*, WiWei 37(1974), s. 139-159.

- Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.
- Hengel M., *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ In neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1971.
- Hengel M., *War Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1971.
- Hertzberg H.W., *Die Samuelbücher*, Göttingen 1965.
- Kaiser O., *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39*, Göttingen 1973.
- Kamlah W., *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*, Mannheim 1969.
- Krämer H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.
- Kraus H.J., *Psalmen I. Psalm 1-63*, (BK 15), Neukirchen – Vluyn 1960.
- Kühl C., *Israels Propheten*, München 1956.
- Kuhn H., *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967.
- Leclercq J., *Pour l'histoire de l'expression „Philosophie chrétienne“* MSR 9(1952), s. 221-226.
- Maier H., Rausch H., Denzer H., *Klassiker des politischen Denkens*, t. I, München 1963.
- Matz U., *Thomas von Aquin, w: H. Maier, H. Rausch, H. Denzer, Klassiker des politischen Denkens*, t. I, München 1963.
- Ranke-Heinemann U., *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964.
- Ratzinger J., *Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959.
- Ratzinger J., *Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, w: tenze, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 395-411.
- Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- Rotzetter A., *Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft*, WiWei 37(1974), s. 159-169.
- Scharbert J., *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, t. II, Köln 1967.
- Schönborn C., *Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.
- Schreiner J. (red.), *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967.
- Tremblay R., *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Münster 1978.
- Vekemans R., *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Bogota 1976.
- Weiser A., *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1966.