

JAN HEINER TÜCK

University of Vienna, Austria
e-mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at
ORCID: 0000-0002-8420-4822

DOI: 10.48224/COM-208-2019-72

Communio 39(2019)4, s. 72-90

EKLEZJOLOGICZNE ZADOMOWIENIE MILLENARYZMU PRZEZ AUGUSTYNA

AUGUSTINE'S DOMESTICATION OF MILLENIARISM IN ECCLESIOLOGY.

Abstract

The early church defended the realism of resurrection against Gnostic Docetism. It is all the more astonishing that the expectation of a Millennial Kingdom of Peace on earth (Rev. 20: 1-6) was not advocated in the same realistic way. Theologians such as Justin, Irenaeus of Lyons and Tertullian have openly taught chiliasm. However, there was an early criticism of a too literal interpretation of Revelation and the Prophets. Origen rejects the «judaistic» literary reading and opts for an allegorical interpretation. Augustine offers in his work «De civitate Dei» an ecclesiological domestication of chiliasmus: with long-term consequences for eschatology.

Keywords: Milleniarism, Early Church, Theology of History, Apocalypse, Lumen Gentium, Vatican II.

Streszczenie

Wczesny Kościół bronił realizmu zmartwychwstania przed gnostyckim doketyzmem. Tym bardziej zdumiewające jest to, że oczekiwanie Tysiąclecia Królestwa Pokoju na ziemi (Ap 20, 1-6) nie zostało poparte w ten sam realistyczny sposób. Teologowie tacy jak Justyn, Ireneusz z Lyonu i Tertulian otwarcie nauczali chiliazmu. Jednak wcześniej skrytykowano zbyt dosłowną interpretację Objawienia i proroków. Orygenes odrzuca „ju-

daistyczną” lekturę literacką i opowiada się za alegoryczną interpretacją. Augustyn oferuje w swojej pracy „*De civitate Dei*” eklezjologiczne udomowienie chiliizmu: z długofalowymi konsekwencjami dla eschatologii.

Słowa kluczowe: milenaryzm, wczesny Kościół, teologia historii, apokalipsa, *Lumen gentium*, II Sobór Watykański

Augustyn świętuje Civitas Dei jako prawie obecne w Kościele Chrystusa.

Tak olbrzymie marzenie przyszłości jak tysiącletnie królestwo zastaje poświęcone na rzecz Kościoła: w nim ono się już spełniło¹

Ernest Bloch

Teologia i Kościół w II i III wieku zdecydowanie broniły realizmu wiary w zmartwychwstanie przeciw jego gnostyckim rozwodnieniom. Chrystus nie tylko zmartwychwstał symbolicznie, nie tylko pozorne ciało powstało z martwych, nie, Ukrzyżowany zmartwychwstał prawdziwie. Z wyraźnym antygnostyckim ukierunkowaniem wyznaczenie *resurrectio carnis* zostało przyjęte prawie we wszystkich starych kościelnych symbolach. Tertulian programowo podkreślił znaczenie realizmu wiary w zmartwychwstanie w swym piśmie *De resurrectione carnis: Caro cardo salutis* – ciało jest punktem zasadniczym zbawienia. Tym bardziej budzi zdziwienie, że millenaryzm – oczekiwanie tysiącletniego królestwa pokoju na ziemi – nie został przyjęty w ten sam sposób, czyli realistycznie. W Apokalipsie Jana jest wyraźna mowa (Ap 20, 1-6) o tysiącletnim królestwie pokoju Chrystusa – a znani teolodzy, jak: Justyn, Ireneusz z Lyonu, również Tertulian, Hipolit z Rzymu i Laktancjusz otwarcie reprezentowali millenaryzm. Wątpliwości co do prawie dosłownej lektury Objawienia Jana zaczęły się dosyć wcześnie. Już teologia Aleksandryjska w III wieku jest sceptyczna. Orygenes opowiada się za alegorycznym wykładem i zarzuca interpretacji dosłownej judaizm. Również Euzebiusz z Cezarei, Grzegorz z Nazjanzu i inni opowiadają się za interpretacją duchową. Potężnym jej przeciwnikiem jest

¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, s. 588.

św. Augustyn, który w młodości był zwolennikiem umiarkowanego millenaryzmu². Przedstawienie mesjanistycznego królestwa pokoju na ziemi ujął on eklezjologicznie. Jego dzieło *De civitate Dei* można czytać jako zdecydowaną próbę zadomowienia millenarystycznych oczekiwań. W tym kontekście pojawiają się cztery pytania:

1) skąd pochodzi oczekiwanie tysiącletniego (między) królestwa, mającego rozpocząć się z paruzją?

2) jak millenarystyczne oczekiwanie zostało przyjęte w teologii patrystycznej?

3) dlaczego i przy pomocy jakich argumentów Augustyn zadomowił je w swym teologiczno-historycznym dziele *De civitate*, stawiając tezę, że królestwo pokoju Chrystusa zaczęło się już z czasem Kościoła?

4) jak ma się historia oddziaływania próby zadomowienia przez Augustyna do faktu, że millenaryzm ciągle pojawia się na obrzeżach historii Kościoła?

1. Tysiącletnie (między)królestwo w tajemnym Objawieniu Jana

Ostatnia księga Biblii ujawnia skryty sens historii. W sytuacji zagrożenia nawołuje do wierności i wytrwałości w wierze. Po wprowadzeniu z odpowiednią wizją powołania przedstawione są w siedmiu pismach (Ap 2, 1–3, 22) konkretne ostrzeżenia do wytrwania w wierze, odnoszące się najpierw do wspólnot z Azji Mniejszej, następnie do wspólnot całego Kościoła. Po wizji sali tronowej (Ap 4, 1–5, 14) zostaje sukcesywnie odsłaniany skryty dramat historii. Jedynie zabity Baranek jest godny otworzyć pieczęć księgi zawierającej sens historii, przy czym kompozycja trzech cykli plag – siedmiu pieczęci, siedmiu trąb i siedmiu czasz gniewu – prowadzi do podniesienia dramaturgii. Agonalny charakter historii, będącej miejscem walki dobra ze złem, kończy się objawieniem nowego nieba i nowej ziemi³.

² Zob. Augustinus, *Sermo* 259, 2

³ K. Berger, *Die Apokalypse des Johannes. Ein Kommentar*, Freiburg 2017, s. 1299-1374.

Tajemne Objawienie zostało napisane prawdopodobnie za czasów panowania cesarza Dioklecjana (81 – 96) i wyraża sprzeciw chrześcijan zamieszkujących w Azji Mniejszej wobec imperium rzymskiego i wymaganego kultu cesarza. W tle jest dualistyczne ujęcie historii apokaliptycznej. Pojawiają się następujące motywy teologiczne:

- 1 – zabity Baranek, jako *Christus Victor* i Pan historii,
- 2 – nowe niebo i nowa ziemia (por. Iz 54, 11-17; 65, 17; 66, 22),
- 3 – mesjanistyczne (między)królestwo jako czas zbawienia na ziemi, skwalifikowane przez pierwsze zmartwychwstanie i związanie szatana, mające miejsce przed ostatecznym ustanowieniem królestwa Bożego. Oto tekst:

Potem ujrzałem anioła zstępującego z nieba, który miał klucz od Czeluści i wielki łańcuch w ręce. I pochwycił Smoka, Węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat. I wtrącił go do Czeluści, i zamknął, i pieczęć nad nim położył, by już nie zwodził narodów, aż tysiąc lat się dopełni. A potem ma być na krótki czas uwolniony. I ujrzałem trony – a na nich zasiedli [sędziowie], i dano im władzę sądenia – i ujrzałem dusze świętych dla świadectwa Jezusa i dla słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi, i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat dobiegło końca. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat. (Ap 20, 1-6)

Millenarystyczny scenariusz Objawienia ujawnia następujące momenty: najpierw dokonuje się zwyciężenie i związanie szatańskiego demona przez niebiańskiego anioła, potem zostaje ustanowione tysiącletnie (między)królestwo Chrystusa z męczennikami i wyznawcami, którzy odmówili spełniania rzymskiego kultu cesarza, dlatego są godni pierwszego zmartwychwstania; po upływie tysiąca lat szatan będzie krótki czas cieszył się wolnością, podczas której będzie organizował siły nieszczęścia do wojny, zostanie jednak pochłonięty przez ogień z nieba; dopiero teraz na-

stąpi uniwersalny sąd i powszechne zmartwychwstanie: sąd kończy się dwoma orzeczeniami: skazaniem bezbożnych na wieczne męki, lub powołaniem sprawiedliwych do życia wiecznego.

Przedstawienie tysiącletniego królestwa pokoju na ziemi przed końcem świata powstało – dowodzą tego badania egzegetyczne⁴ – ze współistnienia dwóch różnych oczekiwań zawartych w żydowskiej eschatologii: oczekiwania wewnątrz-historycznego królestwa pokoju, kończącego czas panowania obcych i czas wygnania, nawiązującego do ery Dawida i Salomona oraz oczekiwania mającego wkrótce nastąpić końca tego *eonu* z powszechnym zmartwychwstaniem i sądem jako przejście do nowego *eonu* (por. 4 Esra 7, 26-33; syr Bar 29).

2. Temat z wariacjami: millenaryzm we wczesnej patrystyce

Po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa w roku 70 wzrosła w kręgach judeo-chrześcijańskich nadzieja na powstanie mesjanistycznego królestwa pokoju. Literacko została ona przedstawiona w teologii Azji Mniejszej przez Kerintha, malującego w barwnych kolorach mesjanistyczne (między)królestwo jako „radosną ucztę zaślubin” U Papiasza z Hierapolis (znany tylko fragmenty jego dzieła) pojawia się przedstawienie rajskiej płodności, do którego nawiązuje Ireneusz z Lyonu⁵.

Justyn Męczennik, pochodzący z Palestyny, rozwinął w dialogu z Żydem Tryfonem, który uciekł z Ziemi Świętej podczas powstania Bar-Kochby (132-135 po Chr.), własne przedstawienie. Justyn interpretuje zniszczenie Jerozolimy i rozproszenie Żydów po świecie jako historyczny warunek, że chrześcijanie mogą przejąć nową Jerozolimę jako spadek. W dialogu opowiada się

⁴ Zob.: H. G. Gradl, artykuł w tym numerze.

⁵ Zob. S. Heidl, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Bonn 1993. Heidl wywodzi, że oczekiwania tysiącletniego królestwa pokoju początkowo odnoszą się topograficznie do Jerozolimy i Ziemi Świętej. Rozróżnia między wczesnochrześcijańskim Jeruzalem-millenaryzmem, powołującym się przede wszystkim na proroka Izajasza, i późniejszym Ziemi Świętej-millenaryzmem, będącym reakcją na Marcjona.

za tym, aby Żydzi, którzy po edykcie Hadriana nie mogą nawiedzać miasta, zwrócili się do Chrystusa i przez chrzest przyjęli duchowe obrzezanie, przez to otrzymają udział w spadku nowej Jerozolimy. Justyn wiąże swoją eschatologię z topografią Jerozolimy, jest przekonany, że z powrotem Chrystusa chrześcijanie wyzwolą Ziemię Świętą z rąk rzymskiego okupanta i wezmą ją w posiadanie.

Powołując się na proroków (zob. Iz 65, 17-25) opowiada o tysiącletnim królestwie „w odbudowanej, upiększonej i powiększonej Jerozolimie”⁶, w której chrześcijanie żyją razem ze sprawiedliwymi Starego Przymierza, uprawiają ziemię i się rozmnażają. Nadzieję na fizyczne przywrócenie dawnego stanu Jerozolimy dzieli Justyn z Tryfonem, żydowskim partnerem dialogu: obietnica dania ziemi ojcom musi się spełnić. Roszczenia Żydów, dotyczące świętego miasta Jeruzalem, są – według Justyna – sporne, gdyż one przeszły na chrześcijan jako na „prawdziwego Izraela”⁷ „Żydzi zostali wypędzeni z ich ziemi – chrześcijanie podnoszą roszczenia do niej”⁸. Ciągłość historii zbawienia zostaje zapewniona w millenaryzmie przez to, że Bóg spełni kiedyś dane obietnice.

Tym samym zostaje ustalone stanowisko przeciwne wobec Marcjona, rozróżniającego między złym Bogiem Stwórcą i dobrym Bogiem Zbawcą, odrzucającego ze swego kanonu pism świętych pisma z – później tak zwanego – Starego Testamentu i Apokalipsę Jana. Marcjon widzi w millenaryzmie przewyżnione żydowskie przedstawienie, bazujące po zniszczeniu i wypędzeniu Żydów z Jerozolimy, na wojowniczym mesjaszu, który miasto zdobędzie i umożliwi jego odbudowę. Millenaryzm jest dla niego powrotem do przedchrześcijańskiej postaci nadziei, jak gdyby Chrystus już nie przyszedł.

⁶ Justyn, *Dial.* 80,5.

⁷ Zob. Justyn, *Dial.* 11, 5 „Ci, którzy prześladowali Chrystusa i prześladują, i nie żałują tego, nic nie odziedziczą na świętej górze. Natomiast poganie, jeśli w Niego [tj. Jezusa] wierzą, i żałują za swoje grzechy, będą dziedziczyć z patriarchami, prorokami i wszystkimi sprawiedliwymi. Jeśli nie świętują szabatu, nie są obrzezani, nie zwracają uwagi na święta, osiągną święte dziedzictwo Boga.”

⁸ Zob. Heid, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos...*, s. 232.

Tertulian⁹ mu się sprzeciwia, jednocześnie jednak przez osłabienie realizmu i rezygnację z prostackiego, zmysłowego opisu millenarystycznej nadziei, w jakiś sposób go popiera. Również Laktancjusz¹⁰ i Ireneusz z Lyonu obstają mocno przy oczekiwaniu tysiącletniego królestwa pokoju. Ireneusz krytykuje w swym dziele *Adversus haereses* gnostyckie kierunki i stanowisko Marcjona, ale broni nie tylko jedności Boga Stwórcy i Boga Zbawcy, lecz również ciągłości historii zbawienia. Godne zauważenia jest to, że w ramach swej zbawczo-pedagogicznej teologii rozwija ideę rekapitulacji, do której integruje millenaryzm jako (między) fazę będącą przyzwyczajaniem do zbawienia. W piątej księdze *Adversus haereses*, poświęconej pytaniom eschatologicznym, znajduje się następujący fragment:

Przez to królestwo wszyscy, będący tego godnymi, stopniowo się przyzwyczają do tego, aby ująć Boga. Trzeba o nich powiedzieć, że najpierw sprawiedliwi na tym świecie, który zostanie odnowiony z pojawieniem się Pana (ad apparitionem Domini), powstaną z martwych i otrzymają obiecane dziedzictwo, obiecane przez Boga ojcom, i w nim zapanują. Potem odbędzie się sąd nad wszystkimi (omnium iudicium). Bowiem jest rzeczą sprawiedliwą, aby oni [tj. sprawiedliwi] otrzymali owoce swej wytrwałości w tym samym świecie, w którym musieli się męczyć i cierpieć oraz byli na wszelki możliwy sposób poddawani cierpieniom (probatu per sufferentiam), kiedy w tym samym świecie posiadają życie, w którym zostali zabici ze względu na miłość Boga, w tym samym świecie będą panować, w którym musieli znosić zniewolenie. Bóg jest we wszystkim bogaty i wszystko jest Jego własnością. Dlatego ten świat musi wrócić do swego pierwotnego stanu i bez przeszkód służyć sprawiedliwym¹¹.

⁹ Tertulian, *Adversus Marcionem – Gegen Marktion*, Freiburg i. Br. 2016, s. 472. „Wierzmy, że na ziemi obiecane jest nam królestwo, i to jeszcze przed naszym uniesieniem do nieba i w zupełnie innym ujęciu (alio statu), mianowicie po naszym zmartwychwstaniu; trwać ono będzie tysiąc lat w mieście będącym dziełem Boga – i Jeruzalem, które zejdzie z nieba.”

¹⁰ Laktanz, Inst. VII, 19-26.

¹¹ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses – Gegen die Häresien*, Freiburg i. Br. 2001, s. 236

W tym fragmencie znajdują się istotne elementy millenarystycznego scenariusza. Z paruzją Chrystusa cielesnie powstaną najpierw sprawiedliwi. Podkreślenie *resurrectio carnalis* zaznacza antygnostyckim stanowisko. Sprawiedliwi otrzymują obiecane dziedzictwo. Wierność starotestamentalnym obietnicom, dotyczącym odnowienia ziemi, zabrania spirytualizacji eschatologii. Mowa zaś o „owocach cierpliwości” wskazuje na to, że Ireneusz ma na widoku męczenników, zabijanych z powodu wiary. Odpowiada to sytuacji chrześcijan z czasów przed dekretem Konstantina, w których byli poddawani różnym religijno-politycznym naciskom. Argument nawiązuje również do topografii: męczennicy winni otrzymać swą nagrodę właśnie tam, gdzie cierpieli. A mogą kosztować owoców i na nowo pić wino tej ziemi tylko wtedy, kiedy prawdziwie zmartwychwstaną. Jakieś pozaniebiańskie miejsce, w którym nie może rosnąć winna latorośl, jest odrzucone, jak i gnostyckie przedstawienie czysto pneumatycznego zmartwychwstania.

Po zmartwychwstaniu sprawiedliwych i ich tysiącletnim panowaniu z Chrystusem dojdzie do sądu powszechnego z dwoma orzeczeniami.

Ireneusz wskazuje, jako rzeczników millenaryzmu, na ustny przekaz prezbiterów i na autorytet Papiasza, biskupa Hierapolis, który przedstawiony jest jako „słuchacz Jana” i „domownik Polikarpa”. Papiasz wiązał millenarystyczne oczekiwania z niezwykle płodnością. Ireneusz powołuje się na świadectwo proroków, opowiadających o królestwie pokoju. Wizja Izajasza, że razem pasą się wilk z owieczką, że niemowlę włoży rękę do kryjówki żmii i nic mu się nie stanie, zostają przywołane w tym miejscu (por. Iz 11, 6-8; 65, 25). Cytaty odwołujące się do Syjonu wskazują na Jerozolimę. Oprócz pokoju pojawi się – według Ireneusza – dobrobyt, nie będzie brakować pszenicy, wina i ziół. Wspaniałe, plastyczne obrazy. W ich tle jest antymarcjoński argument o jedności historii zbawienia. Obietnice dane w Starym Przymierzu zostają spełnione w Nowym. Po zniszczeniu Jerozolimy i po wypędzeniu Żydów z Ziemi Świętej dojdzie do rzeczywistej restauracji (por. Ez 28, 25; Iz 65, 18-22). W sposób wyraźny Ireneusz odrzuca interpretację alegoryczną prorockich obietnic¹². Tym sa-

¹² Tamże, s. 269. „Nic z tego nie można interpretować alegorycznie, wszystko jest pewne, prawdziwe i realne, stworzone przez Boga dla rozkoszy człowieka sprawiedliwego.”

mym daje eschatologii antyspirytualistyczny wydźwięk, określony przez Hansa Urs von Balthasara jako „zbawienny”¹³. Po zakończeniu millenarystycznego (między)królestwa nastanie nowa ziemia i nowe niebo, umożliwiające wieczną ucztę weselną Pana ze sprawiedliwymi.

Teologia aleksandryjska, w której pielęgnowano duchową interpretację pism, odrzuciła ten sposób czytania objawienia i proroków jako zbyt dosłowny, za bardzo „żydowski”. Orygenes pisze w *De principiis*: „Uczniowie zwykłej litery oczekują przyszłych obietnic w rozkoszy i rozpuście ciała ... uważają, że ziemskie Jeruzalem zostanie odbudowane – krótko mówiąc: oni pragną, aby to wszystko, co należy oczekiwać na podstawie obietnic, było we wszystkich rzeczach podobne do tego, co w nich jest zwyczajne, że jeszcze raz winno być to, co jest. Ci, którzy tak myślą, wierzą w Chrystusa, ale rozumieją Pismo Św. – aby tak powiedzieć – w sensie żydowskim i nie wzięli nic z niego, co odpowiadałoby boskim obietnicom”¹⁴. Również i na Zachodzie tracił millenaryzm po ukazaniu się edyktu Konstantyna stopniowo na znaczeniu. Uznano bowiem, że z prawnym uznaniem chrześcijaństwa interpretacja Rzymu jako „nierządniczy Babilon” i cesarza jako uosobienie „Antychrysta” wyszło z użycia. Ambroży nie zwraca uwagi na millenaryzm, Hieronim go odrzuca, a Augustyn zadomawia.

3. Eklezjologiczne zadomowienie millenaryzmu przez Augustyna

Augustyn w dziele *De civitate Dei* teologicznie obala millenaryzm. Odnosi przedstawienie wewnątrz-historycznego królestwa pokoju do czasów Kościoła. Tą *teologiczną* interpretacją bierze utopijny potencjał millenaryzmu, oczekującego w historii

¹³ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/1, Einsiedeln 1963, s. 92.

¹⁴ Zob. Origenes, *Princ.*, II 11, 2. W homiliach dotyczących Pięcioksięgu Mojżesza znajduje się podobna polemika przeciw millenarystom, „przedstawiających sobie niebieskie Jeruzalem, będące dla nas wszystkich matką, w sposób zmysłowy i odnoszących słowa proroków do miary jakiegoś miasta ziemskiego”

zbawczo-historyczny postęp po Chrystusie. Jeśli nawet Kościół w uwarunkowaniach historycznych jest *corpus permixtum*, w którym żyją razem sprawiedliwi i grzesznicy, to zasadniczo siła szatana została już przewyciężona. Chrystus zwyciężył i ustanowił z wierzącymi w Kościele swoje panowanie¹⁵.

Historycznym powodem napisania dzieła był najazd Wizygotów pod dowództwem Alaryka na Rzym w roku 410. Wieczne miasto zostało zdobyte i zrabowane. Taka porażka nie miała miejsca od roku 387 przed Chrystusem. Pogańscy myśliciele odpowiedzialnymi za katastrofę uczynili zniesienie pogańskiego kultu i wprowadzenie nowej religii chrześcijańskiej. Starzy bogowie wyładowali swą złość. Ale i wśród chrześcijan pojawiły się wątpliwości, gdyż groby apostołów Piotra i Pawła nie zostały ochronione przed Wizygotami. Na pogańskie zarzuty Augustyn odpowiada w pierwszej części *De civitate* (księgi I-X). Augustyn jest przekonany, że moralny i polityczny upadek Rzymu zaczął się o wiele wcześniej niż chrystianizacja, oprócz tego i za czasów kultu pogańskiego dochodziło do militarnych porażek. Biskup Hippony radzi zaniepokojonym chrześcijanom, aby kierowali spojrzenie ku wiecznej ojczyźnie, a nie patrzyli na przemijające miasto Rzym.

W tle kontrowersji stało jednak pytanie o działanie Boga w historii: zaufanie w Boską opatrność zachwiało się przez upadek Rzymu. Dlatego Augustyn rozpoczyna wypracowanie teologii historii i przedkłada je w drugiej części *De civitate Dei* (księgi XI-XXII), mającej charakter pozytywnego wykładu: *demonstratio*, analizującej punkt wyjścia, przebieg i koniec historii. Wewnątrz-teologicznie Augustyn zwraca się przeciw *teologii królestwa*, rozpowszechnionej przez Euzebiusza, Prudencjusza i Orozjusza. Uważają oni, że z uznaniem chrześcijaństwa przez Rzym rozpoczęło się królestwo pokoju Chrystusa. Teologia i polityka, dokładniej: monoteizm i monarchia zawierają ścisły związek: jeden Bóg – jeden cesarz – jedno królestwo. To właśnie przeciw tej politycznej teologii chrześcijańskiego królestwa cesarza rozwija Augustyn swoją naukę o dwóch państwach wyznaczających bieg historii: *civitas Dei* i *civitas terrena*.

¹⁵ Zob. Augustinus, *De civitate Dei*, XX, s. 6-9.

Początek i cel mają charakter historyczno-transcendentny, dlatego znajdują się u Boga. Historia między tymi dwoma punktami jest stanem tymczasowym, pielgrzymowaniem ludzi po obczyźnie (*perreginatio*). Po nim nastąpi sąd i spełnienie w *civitas caelestis*. Kiedy Augustyn w *Confessiones* opisuje drogę jednostki oddalającej się od Boga przez samoskrzywienie, jednak przez Boga szukanej i znalezionej, która przez nawrócenie może odnaleźć samą siebie, tak w *De civitate* ta sama dynamika sensu zostaje rozwinięta w sposób uniwersalno-historyczny. Historia jest miejscem podejmowania decyzji za Bogiem lub przeciw Niemu, za wiarą w Jego Słowo, które stało się Ciałem, za Jezusem i Jego Kościołem, lub przeciw niej. Pielgrzymowanie człowieka dokonuje się w obszarze tej alternatywy.

W tym miejscu pojawia się myśl Augustyna o obywatelach obu państw, których nie można politycznie zawęzić, lub idealistycznie interpretować. Teokratyczna interpretacja, dostrzegająca w państwie Bożym Augustyna „duchowy fundament dla Świętego Rzymskiego Cesarstwa średniowiecza”¹⁶, przedstawiona przez Jakuba Taubesa, jest tak samo niewłaściwa, jak interpretacja idealistyczna, widząca w *Civitas Dei* czystą, niewidzialną wielkość, zaproponowana przez Adolfa von Harnacka, Heinricha Scholza i innych. *Civitas Dei* jest raczej, jak to przedstawił Joseph Ratzinger, ludem z ludów, jaki Bóg gromadzi sobie w świecie, wspólnotą Kościoła, który na podstawie sakramentów posiada widzialną, instytucjonalną strukturę¹⁷. W odróżnieniu obywateli dwóch państw chodzi o pytanie: jakie są ostateczne wartości kierujące działaniem ludzi w historii? Po jednej stronie jest postawa odwrócenia się od Boga i zwrócenia się ku samemu sobie – jest to wartość, na której bazuje zachowanie aniołów i ludzi, będących w *civitas terrena*. Po drugiej stronie jest postawa zwrócenia się do Boga i odwrócenia się od samoniszczącego myślenia – jest to wartość na której bazuje zachowanie aniołów i ludzi będących w *civitas Dei*. Dramat historii polega na tym, że oba *civitates* ist-

¹⁶ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie. Mit einen Anhang*, München 1991, s. 79. „Na podstawie Augustyna *civitas Dei* zostało ustanowione państwo średniowieczne. W dobie chrześcijańskiej nie ma państwa i Kościoła, lecz *im corpus christianum* państwo jest cały czas złożone w na łonie Kościoła.”

¹⁷ Zob. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992.

nieją obok siebie, a człowiek powołany jest do tego, aby odwrócić się od *civitas terrena* i zwrócić do *civitas Dei*.

Oba państwa zostały utworzone przez różne miłości: ziemskie – przez miłość samego siebie (amor sui), wznoszącą się aż do znieważenia Boga; niebieskie – przez miłość Boga (amor Dei), osiągającą punkt szczytowy w samozapoznaniu siebie. Obywatele pierwszego państwa sławią samych siebie, obywatele drugiego sławią Pana. Pierwsze szuka sławy człowieka, drugie znajduje największą sławę w Bogu, świadku sumienia. (XIV 28)¹⁸.

Napięcie, panujące między obu państwami, wyraża alegoria imion „Jeruzalem” i „Babilon”, może być bliżej określone przez rozróżnienie, jakie dokonał Paweł między ciałem i duchem. „Pierwsze składa się z ludzi żyjących według ciała, drugie z ludzi pragnących żyć z ducha” (XIV, 1). *Civitas Dei* rozpoczynające się od Abla, obejmujące sprawiedliwych Starego Przymierza, otrzymuje swój widzialny kształt w Kościele, ale nie jest dokładnie takie samo jak on. Augustyn zdaje sobie sprawę, po sporze z donatystami, jak problematycznym jest opowiedzenie się za Kościołem wolnym od grzeszników. Cnota świętości jest rygorystyczna i domaga się nieustępliwości wobec słabych członków. Kościół jest dla Augustyna konkretną rzeczywistością, *corpus permixtum*, w którym grzesznicy i sprawiedliwi, aż do dnia sądu ostatecznego, są razem w drodze, jak to przybliży przypowieść o pszenicy i chwacie (Mt 13, 34-40). Augustyn jest przekonany, że tylko przez *ecclesia catholica* mamy dostęp do *ecclesia sancta*, i że nikt nie osiąga zbawienia poza Kościołem, ponieważ miłość Boga (*caritas*) jest widoczna tylko w Kościele jako jedność (*unitas*)¹⁹ Kościół próbuje dać przestrzeń zasadzie miłości Boga, ale udaje się to urzeczywistnić wspólnocie wierzących tylko w sposób niedoskonały. O napięciu między widzialnym Kościołem katolickim

¹⁸ Tamże, s. 288-328.

¹⁹ W związku z tym cytowane jest miejsce, że ci, którzy wydają się być na zewnątrz, są wewnątrz, a wielu, którzy wydają się być wewnątrz, są na zewnątrz. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 209. Kontekst miejsca ujawnia, że mowa tutaj jest o predestynacji, która – według Augustyna – nie działa bez zewnętrznego kontaktu z Kościołem. Zob. Tamże, s. 145.

i *civitas Dei* można powiedzieć: „Kościół jest *civitas Dei*, ponieważ i o ile w swych prawdziwie wierzących, mających nadzieję i kochających – przez nich niesiony – w swej hierarchicznej strukturze już teraz urzeczywistnia panowanie Boga i Jego Chrystusa. Jednocześnie jest on *jeszcze* w drodze, aby to panowanie ukazało się w nich całkowicie bez pomieszania z nieposłuszeństwem i niewiarą”²⁰.

Pytanie: kiedy będą żniwa, kiedy zostanie chwast oddzielony od pszenicy? Czy nastąpi to w historii, jak uważają millenaryści, czy dopiero po jej skończeniu na sądzie ostatecznym? Augustyn opowiada się w sposób oczywisty za ostatnim. W księdze XX opisany jest sąd ostateczny i zawarty komentarz do mowy o tysiącletnim królestwie pokoju z Apokalipsy Jana (Ap 20, 1-6). Augustyn krytykuje najpierw tezę, że po sześciotysięcznej historii nastanie tysiącletni odpoczynek szabatowy dla świętych, godnych pierwszego zmartwychwstania. Przedstawienie millenarystów, że ten odpoczynek szabatowy związany jest z cielesną radością przy stołach i hulankach, Augustyn uważa za „bajkę wywołującą śmiech” (*ridiculosa fabula*); odrzuca to przedstawienie jako wyraz cielesnego myślenia i opowiada się za jego duchową interpretacją. Mowę o pierwszym zmartwychwstaniu rozumie w ten sposób, że przejście ze śmierci do życia następuje teraz w sposób duchowy (por. Rz 7, 22; Ef 3, 16). Kto dokonuje tego przejścia w wierze i przez chrzest, ten zostanie zachowany przed drugą śmiercią, potępieniem w dniu ostatecznym, jeśli prowadzi życie zgodne z Ewangelią. Drugie zmartwychwstanie dotyczy zmartwychwstania ciał w związku z sądem ostatecznym i na końcu czasów świata. Chronologiczny scenariusz Apokalipsy Augustyn tłumaczy w ten sposób, że uwięzienie szatana już się dokonało i Kościół panuje z Chrystusem. W dramatycznym finale szatan zostanie na krótko oswobodzony, aby zgromadzić uwiedzione przez siebie narody do wojny z Kościołem. Wybrani, mimo ucisku – tak twierdzi Augustyn – nie wyprą się wiary, w cierpieniu ją zachowają, zewnętrzny atak wzmocni wewnętrznie ich świętość (XX, 8). Z sądem, w którym dokona się oddzielenie pszenicy od chwastu, dokona się również transformacja: Kościół jako *corpus permixtum*, w którym są zgromadzeni sprawiedliwi i grzesznicy,

²⁰ M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 209.

stanie się prawdziwym *civitas Dei* (XX, 9). Szatan zostanie wrzucony „w otchłań ognia”, tak że *civitas terrena*, zwane również *civitas diaboli*, nie będzie ostatecznie posiadać żadnej mocy działania. Dopiero w tym momencie królestwo Chrystusa stanie się całkowicie rzeczywistością, w której już nie będzie żadnej śmierci (XX, 14).

Znaczenie *De civitate Dei* polega na tym, że obietnica królestwa Bożego związana jest z konkretnym, historycznym nosicielem, Kościołem. „Tysiącletnie” królestwo Chrystusa już rozpoczęło się w Kościele, nie może być oczekiwane, lub przywoływane przez praktyki pobożności. Nie jest to w żadnym wypadku okazja do eklezjologicznego tryumfalizmu, gdyż Kościół nie jest identyczny z królestwem Chrystusa. On jest – jak mówi Ernest Troeltsch – „*corpus permixtum* udających chrześcijan, wierzących i wybranych, których w praktyce prawie nie można rozróżnić ze względu na zewnętrzną niepoznawalność, jak między pistykami i gnostykami u Orygenesesa. *Civitas Dei*, tak jak ono się manifestuje w Kościele, pokrywa się tylko z częścią centralną, z wybranymi.²¹ Inaczej niż donatyści i wszystkie ruchy rygorystyczne reformacji w historii Kościoła, pragnące z własnej woli usunąć chwasty, Augustyn opowiada się za chłodnym rozumieniem Kościoła i odpowiednią tolerancją dla grzeszników i ludzi słabych.

4. Transformacje millenaryzmu i eklezjologia II Soboru Watykańskiego

Eklezjologiczne zadomowienie millenaryzmu przez Augustyna znacznie osłabiło nadzieje na królestwo pokoju na ziemi, ale nie mogło ostatecznie jej zgasić. Za Jakubem Taubesem można powiedzieć: „Eklezjologiczne nadzieje na królestwo, które może się uzewnętrznić w chrześcijaństwie od czasów Apokalipsy Jana jako millenaryzm, traci swą ostateczną siłę uderzenia i zostaje przez Augustyna włączone do systemu kościelnego”²². Tym samym zostaje odwrócone rozumienie czasu millenaryzmu: Królestwo Chrystusa nie jest oczekiwane w przyszłości, raczej jest tak,

²¹ E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München – Berlin 1915, s. 34.

²² Taubes, *Abendländische Eschatologie...*, s. 79

że ono już jest obecne w terażniejszości i zaczęło się z Kościołem. Przedział między pierwszym i drugim przyjściem Jezusa Chrystusa zostaje ujęty przez Augustyna jako czas Kościoła pielgrzymującego, w którym nie będzie objawieniowo-teologicznie nic więcej dodane, żaden czas Ducha wychodzącego poza czas Syna przynoszący ze sobą *ecclesia spiritualis*, w którym staną się zbyteczne urzędy i sakramenty. Teza Augustyna, że królestwo Chrystusa zaczęło się już w Kościele, dlatego też nie należy oczekiwać go w millenaryzmie, była w następnych latach podatna na błędne tryumfalistyczne interpretacje. Polityczny augustynizm średniowiecza po tropach teologii prawa Euzebiusza chciał Kościołowi dać prawo władzy orzekania co do tego, kiedy panowanie jakiegoś księcia jest zgodne z prawem, a kiedy nie. Najbardziej sławny przedstawiciel tego myślenia Aegidius z Rzymu (1243-1316) próbował teologicznie uzasadnić w swym dziele *De ecclesiastica potestate* prymat władzy papieskiej w sprawach światowych i tym samym przygotował bullę *Unam sanctam* (1302) papieża Bonifacego, głoszącą pierwszeństwo roszczeń duchowych nad mieczem światowym (DH 873-875). Upolitycznienie pojęcia nie może jednak powoływać się na Augustyna, nauczającego o relatywnej samodzielności porządku politycznego, porządku jaki ze względu na pokój ziemski potrzebują również członkowie *civitas Dei* tak długo, jak długo pielgrzymują²³.

W wieku XIII dzięki Joachimowi z Fiore i jego trynitarnym spekulacjom historycznym pojawiło się bardzo wpływowe myślenie millenarystyczne. Królestwo Ducha winno się wznieść nad Królestwo Syna i przynieść braterski Kościół bez papieża i hierarchii. Niektórzy franciszkanie radykalizują Joachima i przenoszą zniesienie Kościoła papieskiego, jak i przyjście Kościoła duchowego do terażniejszości. I tak czescy husyci oczekują zniesienia wszelkiego panowania i zniewolenia oraz powstania wspólnoty braci i sióstr. Również zdecydowanie odrzucenie tej postawy przez Lutera, Kalwina i Zwinglego²⁴ nie było w stanie przeszkodzić, aby na lewym skrzydle reformacji, u Tomasza

²³ Zob. E. W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatstheorie*, Tübingen 2002, s. 185-213.

²⁴ Zob. *Confessio Augustina* 17; Calvin, *Institutio*, II, 25,5; *Confessio Helvetica Posterior*, Art. 11.

Münzera i w ruchu chrzcielnym znalazło się odrodzenie nauki o tysiącletnim (między)królestwie. „Teologia rewolucji” Münzera, w której bunt społeczny i millenaryzm wchodzą w ścisły związek, wywołuje powstanie pisma *Lutra Wider räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*. Ślady millenaryzmu pojawiają się – oczywiście bez społeczno-krytycznych momentów – w pietyzmie Filipa Jakuba Spenera (1635-1705), Jana Albrechta Bengela (1687-1758) i u jego ucznia Fridricha Krzysztofa Oetingera (1702-1782)²⁵. Oetinger wyczekiwał zebrania Żydów w Ziemi Świętej oraz odbudowy świątyni, powstania tysiącletniego królestwa datował konkretnie na rok 1863. Ustanowienie państwa Izrael i „powrót” Żydów z całego świata są w kręgach protestanckich interpretowane jako przyjście Chrystusa w najbliższym czasie.

Również w myśleniu Oświecenia znajdujemy filozoficzne transformacje millenaryzmu. Lessing w dziele *Erziehung des Menschengeschlechts* szczególną uwagę zwraca na „określonych marzycieli trzynastego i czternastego wieku”, na „czas nowej wiecznej Ewangelii” (§ 86), wychodzącej poza elementarne Księgi Starego i „lepszego pedagoga” Nowego Testamentu. Kant zna „filozoficzny millenaryzm”, mający nadzieję nadejścia „stanu wiecznego pokoju ustanowionego na związku narodów jako światowej republice” Dalej można pociągnąć linię przez Fichteego, Hegla, Marksa²⁶, aż po Ernsta Blocha, którego filozofia „jeszcze-nie” interpretuje millenarystyczne nauczanie i przygotowuje „królestwo Boga bez Boga” Pseudomorfozy idei królestwa, jakie pojawiły się w totalitarnych systemach XX wieku, odsłaniają przerażający potencjał gwałtu. Nieprzypadkowo podjęto problematykę millenaryzmu w roku 1944 – chociaż tylko w formie złagodzonej²⁷.

²⁵ Zob. F. Groth, *Die Wiederbringung aller Dinge im Württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studium zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984.

²⁶ Taubers; *Abendländische Eschatologie ...*, s. 130-195; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschahen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtstheologie*, Stuttgart 2004, s. 42-68.

²⁷ Zob. DH 3839. System umiarkowanego millenaryzmu nie może być nauczany z pewnością.

II Sobór Watykański przejął w konstytucji o Kościele *Lumen gentium* podstawowe motywy eklezjologii Augustyna i podkreślił trzy momenty: 1/ omylność, 2/ zbawczo-historyczną dynamikę, 3/ eschatologiczną tymczasowość Kościoła. Sobór podejmuje najpierw naukę Augustyna o *corpus permixtum* i wskazuje na permanentną potrzebę reformy Kościoła. Właśnie dlatego, że pielgrzymujący lud Boży składa się ze sprawiedliwych i grzeszników, Kościół jest zawsze święty i potrzebuje odnowienia – *sancta simul et semper purificanda* (LG 8, 3). Świadomość omylności zapobiega tryumfalistycznej wyższości. Podkreślając zbawczo-historyczną dynamikę Kościoła i mówiąc o pielgrzymującym ludzie Bożym²⁸, Sobór wskazuje wyraźnie na dzieło Augustyna *De civitate Dei* (LG 8, 4). Wyższość pojęcia ludu Bożego polega na tym, że ono próbuje wypowiedzieć „Kościół przed Kościołem”, rozpoczynający się ze sprawiedliwymi Starego Przymierza począwszy od Abła (LG 2)²⁹. Kościół jest z tym ludem związany, „któremu zostały dane przymierze i obietnice i z którego Chrystus narodził się według ciała” (LG 16). Z przyjściem Chrystusa pojęcie ludu Bożego, początkowo tylko w odniesieniu do Izraela, otrzymuje uniwersalne poszerzenie. Wiele ludów zostanie zgromadzonych w jednym ludzie Bożym, w *ecclesia*. Jednocześnie pojawia się chrystologiczno-pneumatologiczna transformacja. Kościół Jezusa Chrystusa, gromadzący się w Duchu Świętym, słucha Jego słowa, sprawuje Jego sakramenty. Inaczej niż u Augustyna, który ekskluzywnie wiąże zbawienie po Chrystusie z chrztem i przynależnością kościelną, reprezentuje tym samym zbawczy partykularyzm, Sobór uczy, że uznaje w niekatolickich Kościołach (LG 8) i niechrześcijańskich religiach elementy prawdy i świętości (LG 16). Wreszcie wypowiedzi dotyczące ostatecznego określenia Kościoła przywołują na pamięć eschatologiczną tymczasowość Kościoła, stwierdzają wspólnotę między Kościołem ziemskim i niebiańskim, jak ona się wyraża w liturgii i czci oddawanej świętym (LG 49). Podkreślając, że niebiańska rzeczywistość już teraz wnika w ziemską, ale nie w całej pełni, zostaje zdynamizowany stosunek czasu do wieczności. Nie kierowano się śladami greckiej ontolo-

²⁸ Zob. P. Walter, *Ecclesia peregrinans. Zur heilsgeschichtlichen Sicht von Kirche im Zweiten Vatikanum*, IKaZ 47(2018), s. 472-481.

²⁹ Zob. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 90, 2,1; *De civitate Dei*, XV, 1.

gii, dlatego nie ujęto wieczności jako czystej negacji czasu, lecz podjęto motyw biblijny historii zbawienia: eschatologię. Wieczność już „przenika” historię, historia ma jednak kierunek, zmierza do spełnienia, będącego paruzją Chrystusa. Tym samym została zaznaczona deabsolutyzacja rozumienia Kościoła. Pielgrzymujący Kościół niesie „w swych sakramentach i urzędach, należących do tego świata, postać świata przemijającego” (LG 48)³⁰.

Jednocześnie Kościół wpisał do swego rodowodu świadomość z radością i nadzieją, smutkiem i strachem ludzi współczesnych, szczególnie jedność z ludźmi biednymi i uciśnionymi (GS 1). Tym samym zostało oddalone niebezpieczeństwo istnienia „obcego świata i historii eklezjologicznego narcyzmu” i sformułowane zadanie wobec świata. W zapowiedzi królestwa pokoju i sprawiedliwości jest nadmiar obietnicy, wykraczający poza ziemski kształt Kościoła. Ale już teraz trzeba podjąć wysiłek budowania tego królestwa w wyrażaniu sprzeciwu wobec niesprawiedliwości, praktycznej solidarności z ludźmi zepchniętymi na margines społeczny, budowaniu pokoju i świętowaniu pojednania³¹. Czas nagli. Przypominanie tego jest milenarystycznym cierniem w ciele eklezjologii.

*Z niemieckiego przełożył
ks. Jerzy Machnacz*

Nota o Autorze: Jan-Heiner Tück, urodzony w 1967 roku, profesor dogmatyki i historii dogmatu na uniwersytecie w Wiedniu, redaktor naczelny niemieckiej edycji Międzynarodowego Przeglądu teologicznego „Communio”

³⁰ Zob. Ch. Stoll, *Der eschatologische Charakter der Kirche nach Lumen gentium*, w: J. H. Tück (red.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2013, s. 236-345.

³¹ J. B. Metz, *Lerngemeinschaft Kirche*, Bd. I, Freiburg 2016, s. 93.

Bibliografia

- Augustinus, *De civitate Dei*, XX, s. 6-9.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 90, 2,1; *De civitate Dei*, XV, 1.
- Augustinus, *Sermo* 259, 2
- Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/1, Einsiedeln 1963.
- Berger K., *Die Apokalypse des Johannes. Ein Kommentar*, Freiburg 2017.
- Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959.
- Böckenförde E. W., *Geschichte der Rechts- und Staatstheorie*, Tübingen 2002.
- Calvin, *Institutio*, II, 25,5.
- Confessio Augustina* 17.
- Confessio Helvetica Posterior*, Art. 11.
- Groth F., *Die Wiederbringung aller Dinge im Württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studium zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984.
- Heid S., *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Bonn 1993.
- Irenäus von Lyon, *Adversus haereses – Gegen die Häresien*, Freiburg i. Br. 2001.
- Justyn, *Dial.* 80,5.
- Kehl M., *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 209.
- Laktanz, *Inst.* VII, 19-26.
- Löwith K., *Weltgeschichte und Heilgeschahen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtstheologie*, Stuttgart 2004, s. 42-68.
- Metz J. B., *Lerngemeinschaft Kirche*, Bd. I, Freiburg 2016.
- Origenes, *Princ.*, II 11, 2.
- Ratzinger J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992.
- Stoll Ch., *Der eschatologische Charakter der Kirche nach Lumen gentium*, w: J. H. Tück (red.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2013, s. 236-345.
- Taubes J., *Abendländische Eschatologie. Mit einen Anhang*, München 1991.
- Tertulian, *Adversus Marcionem – Gegen Marktion*, Freiburg i. Br. 2016.
- Troeltsch E., *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München – Berlin 1915.
- Walter P., *Ecclesia peregrinans. Zur heilsgeschichtlichen Sicht von Kirche im Zweiten Vatikanum*, IKaZ 47(2018), s. 472-481.