

m y ś l t e o l o g i c z n a

ROBERT J. WOŹNIAK

PRZYSZŁOŚĆ
TEOLOGIA
SPOŁECZEŃSTWO



Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

© Wydawnictwo WAM, 2007

Redakcja
ks. Arkadiusz Baron

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7318-975-1

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • fax 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260 • fax 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
Rozdział I	
TEOLOGIA JAKO ESCHATOLOGIA – TEOLOGICZNY HORYZONT	
PYTANIA O PRZYSZŁOŚĆ	11
1. Radykalne bycie-ku-Chrystusowi: paruzja i teologia wspólnoty pierwotnej jako eschatologia	12
2. Jezus, przyszłość i bycie-zwróconym-ku-Ojcu: chrystologia jako centrum eschatologii, eschatologia jako horyzont chrystologii	20
3. Eschatologie laickie i deformacja pojęcia przyszłości	24
4. Bóg jako eschaton: ewangeliczna krytyka utopii	28
5. Ku teologii historii w perspektywie trynitarno-eschatologicznej	34
Rozdział II	
TEOLOGIA I PRZYSZŁOŚĆ	42
1. Wiara, przyszłość i teologia	43
a. Wiara jako antycypacja przyszłości	43
b. Fides et Ratio: wiara jako teologia	45
2. Teologia i jej zorientowanie ku przyszłości	49
a. Teologia i otwieranie przyszłości	49
b. Wypaczona teologia jako destrukcja przyszłości: próba diagnozy	51
c. Teologiczne otwarcie na przyszłość i niedostatki czystego rozumu	53
d. G. Ward'a teoria relacji pomiędzy transformacją kultury a praktyką religijną	55
3. Trzy przykłady, jak teologia otwiera przyszłość	57
a. Pojęcie osoby jako dziedzictwo teologiczne	57
b. „Odczarowanie świata”	58
c. Teologia i problem wyzwolenia	60
4. Mała filozofia teologii, czyli rzecz o zbawieniu rozumu	63
a. teologia i zbawienie rozumu	63
b. o służebności teologii: teologia jako ancilla philosophie	67

5. Teologia w żywiole czasu: przyszłość i tradycja	70
6. Teologia, nasłuchiwanie i kwestia komunikacji	73
7. Teologia i problem jej rozwoju	76
Rozdział III	
JAKIEJ TEOLOGII POTRZEBUJE PRZYSZŁOŚĆ?	81
1. Teologia w duchu Soboru Watykańskiego II	81
a. Historia	82
b. Hermeneutyka	87
c. Ekumenizm i inkulturacja	95
2. Excursus. Rahner i von Balthasar, czyli o uprawianiu teologii w duchu Soboru	98
3. Przyszłość teologii pod znakiem teologii soborowej	100
a. Kategoria pierwsza: teologiczna topika	101
b. Kategoria druga: teo-gramatyka ludzkiego słowa o Bogu	109
4. Teologia i przyszłość odnalezione w Chrystusie	121
Rozdział IV	
SYMPTOMY POWROTU DO RELIGII I ICH ZNACZENIE DLA TEOLOGII	132
1. Teologia jako troska o duszę	132
2. Mała próba diagnozy obecnej sytuacji	135
3. Teologia w pianissimo: symptomy powrotu na pięciu przykładach	138
a. Przykład pierwszy: Jürgen Habermas	138
b. Przykład drugi: szkoła paryska	141
c. Przykład trzeci: radical orthodoxy (RO)	149
d. Przykład czwarty: teologiczne i apofatyczne wątki filozofii współczesnej u J. Derridy	152
e. Przykład piąty: Bóg i metafizyka u E. Lévinasa	159
ZAKOŃCZENIE	168
BIBLIOGRAFIA	172
INDEKS OSÓB	179
INDEKS TEMATYCZNY	182

WSTĘP

Książka, którą prezentuję zrodziła się z pasji i stanowi rodzaj manifestu teologicznego na początku mojej teologicznej drogi. Prof. Barbara Skarga wzywała w jednej ze swych ostatnich publikacji, aby nie bać się o filozofię, która jako wysiłek rozumu ma wciąż wiele do powiedzenia i wiele do zbudowania w naszych post-nowoczesnych społeczeństwach¹. Chciałbym podzielić się z czytelnikami podobną nadzieją związaną z teologią. Pomimo obecnego skrajnego pragmatyzmu, materializmu i technicyzmu, w jaki popadła nasza kultura – teologia ma przyszłość, a wraz z nią pojawia się i możliwość przyszłości dla Kościoła i dla naszych zmęczonych i starych społeczności. O teologię nie musimy się bać i teologii wciąż potrzebujemy. Nie chcę przez to powiedzieć, iż teologia jest decydująca dla przyszłości lecz jedynie, iż jest ona nieodzowna i konieczna, aby zbudować sensowną przyszłość dla wiary i świata. W takim znaczeniu pokuszę się o stwierdzenie, że bez dobrej teologii nie ma przyszłości. Następne stronicę będą świadczyć o prawdziwości tego poglądu.

W tytule niniejszej książki czytelnik odnajduje połączone ze sobą pojęcia teologii i przyszłości. Przez *teologię* rozumiem tu – wstępnie – każde słowo o Bogu (to pobożne i to naukowe również), które jest refleksem wiary poszukującej zrozumienia i które – będąc tym czym jest – pozwala Bogu dojść do słowa (sposób boskiego dochodzenia do słowa). To wstępne pojęcie teologii ulegnie dookreśleniu w dwóch pierwszych rozdziałach.

Więszym problemem jest oczywiście znaczenie słowa *przyszłość*. Otóż i my – podobnie jak niegdyś św. Augustyn – napotykamy na liczne pytania, kiedy chcemy mówić o naturze czasu. Pozornie wydaje się, iż wiemy

¹ B. SKARGA, *O filozofię bać się nie musimy*, PWN, Warszawa 1999.

dobrze czym jest czas, wszak jesteśmy bytami zanurzonymi w czasie, a nasze egzystowanie konstituuje się w czasie i poprzez czas. Niestety w praktyce czas wymyka się naszym kryteriom rzeczywistości (nawet ów czas jako wielkość fizyczna). Kiedy pytamy o przyszłość, pierwszą formą myślową pozwalającą nam odkryć jej naturę i przybliżyć się do niej jest prosta definicja, wedle której przyszłość to coś czego jeszcze nie ma a dopiero ma być, coś co stoi przed nami. Jest to zatem pewnego rodzaju historyczna (w znaczeniu czasowa) przestrzeń stojąca jeszcze otworem przed każdym z nas z osobna i przed nami jako wspólnotą.

Koniecznym należy dodać jeszcze dwie uwagi w odniesieniu do tak rozumianej przyszłości. Pierwsza wiąże się z pewną myślą M. Heideggera. W *Byciu i czasie* napotykamy takie oto stwierdzenie: „Przyszłość nie oznacza tu jakiegoś teraz, które nie stało się jeszcze rzeczywiste, dopiero się takie stanie – lecz szłość (*Kunft*) z jaką jestestwo na podstawie swej najbardziej własnej możliwości bycia przychodzi do siebie”². Przytoczona afirmacja Heideggera modyfikuje przyjęte przez nas obiektywno-historycznie-przestrzenne pojęcie przyszłości, jako tego czego jeszcze nie ma, na rzecz uwypuklenia podmiotowej strony przyszłości. Otóż, przyszłość nie jest tylko czymś przed nami, ale jest czymś w nas, a dokładniej jest naszą możliwością określenia samych siebie. W takim znaczeniu przyszłość (niemieckie *Zukunft*) jest szłością (*Kunft*) jako formą bycia człowieka. Dla Heideggera przyszłość jest ludzkim bytowaniem w ruchu (szłość, *Kunft*) – w takim właśnie znaczeniu zasadza się ona głęboko w metafizycznej strukturze ludzkiego bytowania. W podobny sposób widzi przyszłość K. Rahner, dla którego jest ona elementem konstytutywnym rozumienia się człowieka w terażniejszości³. Dla mnie szczególnie ważne w tej *quasi*-definicji przyszłości jest jej powiązanie z *najbardziej własną* możliwością ludzkiego bycia i wyraźnie dynamiczny charakter tejszej możliwości (*Kunft*). Dlatego też przyszłość rozumiem jako dynamiczne stawanie się człowieka zgodnie z jego najbardziej wewnętrzną metafizyczno-historyczną możliwością.

Uwaga druga odnosi się bezpośrednio do teologicznego znaczenia przyszłości. Otóż teologia ostatnich dziesięcioleci była świadkiem powstania i rozwoju w głębi niej samej nurtu marksizującego. Idzie tu o różne formy teologii wyzwolenia (te latynoamerykańskie, jak również europejskie – zresztą na uwagę zasługuje fakt, iż najwięksi mistrzowie teologii wyzwo-

² M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, (BWF), PWN, Warszawa 2004, 409.

³ K. RAHNER, *The Hermeneutics of Eschatological Assertions*, w: TENZE, *Theological Investigations*, IV, Darton, Longman and Todd: London 1966, 331-332.

lenia w Ameryce Południowej i Łacińskiej studiowali w Europie!). W teologiach tych pojęciem dominującym jest właśnie przyszłość. Problem pojawia się na poziomie interpretacji: w teologiach wyzwolenia pojęcie przyszłości ma silną konotację rewolucyjną. Podajmy przykład: dla R. Garaudiego egzystować oznacza *être libéré de sa nature et de son passé* (być uwolnionym od swej natury i swojej przeszłości)⁴. Uwolnienie bądź wyzwolenie, o jakim się tu mówi to zupełna rewolucja i zerwanie ze sobą samym: ten, kto chce być wolny od swej natury i od swej przeszłości, chce nie istnieć. Rewolucja polega tu na fundamentalnej niezgodzie na akceptację samego siebie i próbie zanegowania siebie, *mojość* bowiem wynika z owego przedziwnego połączenia pomiędzy naturą i historią. Taka rewolucyjna i manichejska w gruncie rzeczy koncepcja bycia i przyszłości jako momentu zerwania ze sobą samym trąci luterzańskim pesymizmem wynikającym z przekonania o niemożliwości przekroczenia siebie dzięki rzeczywistości przemieniającej łasce. W tym momencie ważnym dla mnie jest podkreślenie, iż kiedy mówię o przyszłości nie wiąże się ona z żadną formą podobnego negocjowania natury i przeszłości. Co więcej jako dla teologa katolickiego centrum mojego myślenia o przyszłości jest konkretnie napotykanie w konkretnie miejsca i czasu Jezus, który jest Chrystusem jako *hapax* i *universale concretum* całych dziejów. Przyszłość nie oznacza tu zatem żadnego zerwania z przeszłością, ale stanowi jej konkretną realizację i jest – powtórzmy, aby uzupełnić – dynamicznym stawaniem się człowieka (*Kunft*) zgodnie z jego najbardziej wewnętrzną metafizyczno-historyczną możliwością określoną i otwartą w *hapax* wydarzenia Chrystusa.

W takiej perspektywie przedmiot moich poszukiwań można by sformułować w formie pytania następująco: czy istnieje jakiś związek między tak rozumianą przyszłością i teologią jako słowem o Bogu? Idzie zatem o odkrycie związków pomiędzy ludzkim dyskursem (słowem) o Bogu (w tym przypadku konkretnie chrześcijańskim dyskursem o Bogu) i naszą ludzką przyszłością na ile ta jest dla nas wciąż otwartą możliwością bycia.

Żywię głębokie przekonanie, iż teologia nie jest dyskursem obojętnym społecznie. Stąd też w tytule niniejszej książki pojawia się słowo *społeczeństwo*. Każdorazowo podejmując debatę teologiczną dotykamy nie tylko tajemnicy Boga, ale także tajemnicy człowieka i społecznego charakteru jego bycia w świecie. Dlatego właśnie, temat człowieka i relacji społecznych, w jakie on wchodzi, będzie ukrytym wątkiem wszystkiego, co

⁴ R. GARAUDY, *De anathème au dialogue. Un marxiste tire les conclusions du Concile*, Paris 1965, 44.

czytelnik tu odnajdzie. Nie będąc socjologiem nie czuję się na siłach podejmować fachowo problematykę społeczną wprost. Z drugiej strony, jako teolog, nie mogę jej zupełnie przemilczeć. *Nie mogę* oznacza tu zarówno *powinność* jak i *niemożliwość* takiego dyskursu teologii, który pozostawałby obojętnym w stosunku do świata i jego losów. W rzeczywistości, uprawiać teologię oznacza również troszczyć się o dobro wspólne powierzone ludziom jako wspólnotcie. Stąd też, mimo że w książce czytelnik nie znajdzie wielu szczegółowych analiz socjologicznych, to jednak napotka teologiczne potwierdzenie wagi *słowa o Bogu* dla naszych ludzkich społeczności. Na ile niniejsze rozważania są *teologią*, na tyle również są namysłem nad ludzką wspólnotą w tym, co dla niej najistotniejsze, najbardziej ludzkie i konstytutywne. Próbując nakreślić podstawowe rysy teologii otwartej, budującej przyszłość, wzywam nasze po-oświeceniowe społeczności do otwarcia się na ożywczy powiew słowa o Bogu. Wszak słowo to nie zwłaszcza człowieka dla Boga, ale w pełni go humanizuje.

Związek teologii ze społecznością ludzką ukazuje się również dobitnie w konstatacji społecznego charakteru teologii. Jest ona działaniem społecznym, pomyślanym dla dobra jednostki i wspólnoty. Teologia jest słowem (*logosem*) społecznym: w niej odbijają się dzieje człowieka i jego społeczności. Na ile jest ona zwrócona ku transcendentnej i niezgłębionej tajemnicy Boga żywego na tyle jest już zawsze istotnie związana z samorozumieniem człowieka i społeczeństwa. Ludzkie słowo o Bogu w świetle jego własnego słowa jest również słowem o samym człowieku. To dlatego plan wyrzucenia boskości poza nawias ludzkiego zainteresowania i poszukiwania, a nawet języka się nie powiódł. Nie mylił się Heidegger: jesteśmy nieodwracalnie skazani na teologię, która drzemie już w samej podstawowej strukturze naszego rozumnego bycia w świecie jakim jest *język*.

Zarysowany powyżej związek teologii ze społecznością i taki jej wspólnotowy charakter stanowią refleks podstawowej tajemnicy wiary i fundamentalnego przedmiotu teologicznego dyskursu jakim jest *mysterium trinitatis*. W tym względzie G. Greshake zwrócił współcześnie uwagę na wspólnotowy charakter chrześcijańskiej nauki o Trójcy i na jej bezpośredni wpływ na konkretny wygląd i postać struktur kościelnego życia i chrześcijańskiej *praxis* (*communialen trinitätstheologie*)⁵. Teologia wskazując na tajemnicę trynitarną odkrywa przed światem wzór wspólnoty. Stąd też sama nie może pozostać nieczuła na jej podstawową wartość i rozumieć siebie jako

⁵ Por. G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 179-216, 283-293.

zadanie i powinność wyabstrahowane od potrzeb konkretnej wspólnoty ludzkiej. Jeśli jej pierwszym słowem jest wspólnota, którą Bóg jest sam w sobie i do której zaprasza ludzi, to oznacza to, iż teologia nie może stać się działalnością indywidualną, a w konsekwencji, iż to właśnie ona podaje i podpowiada społeczeństwu jeden z najlepszych motywów budowania wspólnoty, ponieważ to właśnie Bóg jest źródłową tajemnicą *bycia-razem*.

Jako motto przewodnie prezentowanych refleksji przyjmuję następujące wypowiedzi. W swoim komentarzu do Pieśni nad pieśniami, Grzegorz z Nyssy notuje: „Temu, który zdąża do Pana nigdy nie zabraknie przestrzeni. Ten, który wstępuje ku górze nie zatrzymuje się nigdy, idąc od początku do początku, poprzez początki nie znające końca”⁶. Tekst ten traktując o podążaniu człowieka ku Panu traktuje zarazem o przyszłości. W perspektywie Grzegorza mówienie o przyszłości jest ściśle związane z duchową podróżą człowieka do Boga (*zdążanie do Pana*). Jest formą jego bycia, która charakteryzuje się zawsze byciem-u-początku. Horyzontem przyszłości jest nieskończoność Boga. Przyszłość zaś konstytuuje się jako niekończąca się rozciągłość ludzkiego ducha ku Bogu (*epektasis*). Duchowa podróż jest tu istotną częścią teologii, której ostatecznym horyzontem jest przyszłość jako zawsze nowy początek. To właśnie poszukiwanie Boga, zdążanie ku niemu (wspomniana już heideggerowska -szłość, *Kunft*) jest gwarantem przyszłości, to znaczy posiadania zawsze wciąż od nowa nowego początku lub źródłowego wciąż „świeżego” bycia-u-początku.

W podobnym duchu wypowiedział się 8 września 1990 prawosławny kapłan, o. Aleksander Mień. Podczas konferencji wygłoszonej w Izbie Techniki w Moskwie, w przededniu swojej męczeńskiej śmierci, powiedział: „Chrześcijaństwo poczyniło zaledwie swoje pierwsze kroki, kroki nieśmiałe, w dziejach ludzkości. Wiele słów Chrystusa jest jeszcze dla nas niezrozumiałych... Historia chrześcijaństwa dopiero się zaczyna. Wszystko to, czego dokonano w przeszłości, wszystko to, co nazywamy obecnie historią chrześcijaństwa, jest zaledwie sumą prób, jedne z nich były niezręczne, a inne nieudane w realizacji”⁷. W tym samym duchu wyraził się ks. Józef Tischner, który w swoim *Księdzu na manowcach* pisze, że ma takie przekonanie, iż „chrześcijaństwo mamy nie tyle za sobą, ile przed sobą”⁸. Chrze-

⁶ GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilia 8. in Canticum Cantorum*, PG 44, 941.

⁷ Cyt. za W. HRYNIEWICZ, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Znak, Kraków 2002, 8.

⁸ J. TISCHNER, *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 1999, 13.

ścijaństwo ma przyszłość. Głęboko wierzę w tą intuicję, wyrażoną również przez Benedykta XVI w dniu inauguracji pontyfikatu: Kościół jest młody. Jeśli ta intuicja ma okazać się prawdziwą, to koniecznie musi zawierać w sobie dowartościowanie teologii, jako tej postaci kościelnej (to znaczy chrześcijańskiej) wiary, która wciąż poszukuje zrozumienia. Wiara chrześcijańska nie może nie być teologią, nie może nie stać się słowem o Bogu, nie może nie poszukiwać zrozumienia, ponieważ jest sprawą całego człowieka, zarówno jego rozumu, jak i jego serca. Przyszłość chrześcijaństwa, aby być odpowiednią samemu chrześcijaństwu jako wyrazowi boskiego Logosu, boskiej wcielonej gramatyki miłości, musi budować się na wierzącym rozumie. Jeruzalem niebieskie jako czysty dar Boga i pełne upostaciowienie ostatecznej przyszłości jest w jakiś przedziwny sposób również i owocem ludzkiego serca i rozumu, jest – rzekłbym – owocem miłującej racjonalności. Budując nasze ziemskie Jeruzalem pozwalamy zbudować Bogu dla nas Jeruzalem niebieskie. I tylko w ten sposób mamy przed sobą i w sobie przyszłość jako horyzont naszej fundamentalnej możliwości bycia.

Pragnę w tym miejscu wyrazić moją serdeczną wdzięczność ks. A. Baronowi, który włożył dużo własnej pracy, aby nadać ostateczny kształt książce i przyczynił się do doprecyzowania wielu prezentowanych tematów. Nade wszystko jestem wdzięczny redaktorom serii *Mysł Teologiczna* w Wydawnictwie WAM za zaufanie wyrażone w przyjęciu *Przyszłości, teologii, społeczeństwa* do swojej prestiżowej kolekcji.

rjw

w liturgiczne wspomnienie św. Stanisława Męczennika
Kraków, 8 maja 2007

Rozdział I

TEOLOGIA JAKO ESCHATOLOGIA – TEOLOGICZNY HORYZONT PYTANIA O PRZYSZŁOŚĆ

„Chrześcijaństwo jest od początku do końca eschatologią”. Dlatego też teologia chrześcijańska ma tylko jeden zasadniczy problem: przyszłość. To jedna z podstawowych tez J. Moltmanna z jego systematycznego opracowania eschatologii chrześcijańskiej¹, dzieła dziś już klasycznego nie tylko dla eschatologii, ale dla samorozumienia chrześcijańskiego dyskursu o Bogu. Również K. Rahner sytuował eschatologię w samym centrum teologicznego namysłu. Według Rahnera „eschatologia jest formalną zasadą strukturalną obecną w każdym przesłaniu chrześcijaństwa”². Podobnie W. Pannenberg: „eschatologia nie jest jednym z traktatów dogmatyki, lecz określa perspektywę wewnątrz której rozwija się cała doktryna chrześcijańska”³.

Z tego powodu można pokusić się o stwierdzenie, iż eschatologia stanowi klucz hermeneutyczny całej teologii⁴. To właśnie w niej prawda objawienia nabiera ostatecznego sensu, ujawniając radykalne zwrócenie się Trójjedynego Boga w stronę człowieka. Zwrócenie to przekracza perspektywę czasu, chociaż nieustannie jest w niej zakorzenione, i jest wybitnie eschatologiczne. Zaangażowanie Trójjedynego w dzieje świata i człowieka posiadają wybitnie eschatologiczną perspektywę. Tajemnica wejścia

¹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1976, 10

² K. RAHNER, *Il problema del futuro*, w: *Nuovi saggi teologici*, IV, Roma 1973, 647

³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, iii, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 572-573

⁴ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, i, *Spunti per un pensare escatologico*, Edizioni San Paolo: Milano 2001, 27-28

Boga w historię jest zapowiedzią i obietnicą wejścia człowieka w życie wieczne, jakim jest trynitarna perychoreza życia i miłości w wolności. Bez eschatologicznej perspektywy spełnionej obietnicy żadne z twierdzeń dogmatyki nie ma sensu i pozostaje pozbawione swej istotnej treści. Właśnie dlatego teologia musi być eschatologią.

W rozdziale niniejszym ustanawiamy horyzont naszego dyskursu o przyszłości i teologii. Horyzontem tym jest przyszłość rozumiana w swej ostatecznej konstytucji eschatologicznej. W teologii przyszłością we właściwym sensie jest zawsze przyszłość eschatologiczna. Ilekroć w teologii porusza się temat przyszłości tylekroć ma się na myśli jakies bliższe lub dalsze odniesienie do przyszłości eschatycznej. Idzie tu zatem o zaznaczenie ważności takiego eschatologicznego horyzontu dla wszelkiej dyskusji o przyszłości, szczególnie zaś teologicznego.

Podstawowa teza tego wstępnego rozdziału brzmi zatem następująco: przyszłość kategorialna, ta nadchodząca, wpisuje się w przyszłość radykalną, to znaczy w eschaton, który określa wewnętrzne znaczenie i naturę tej pierwszej. Mówiąc o związku przyszłości z teologią nie sposób zaniedbać eschatologicznego wymiaru całej teologii.

1. RADYKALNE BYCIE-KU-CHRYSZTUSOWI: PARUZJA I TEOLOGIA WSPÓLNOTY PIERWOTNEJ JAKO ESCHATOLOGIA

W swoich wczesnych rozważaniach o fenomenologii życia religijnego Heidegger, skupiony na pierwotnym doświadczeniu chrześcijańskim tak jak dochodzi ono do głosu w listach do Tesaloniczan, identyfikuje je z eschatologicznym nastawieniem pierwszych chrześcijan. Bycie pierwotnego Kościoła określone jest całe poprzez takie nastawienie i związane z nim oczekiwanie. Według Heideggera osią życia i teologicznej refleksji pierwszych chrześcijan jest zapowiedziane przez Chrystusa w czasie jego ziemskich dni powtórne przyjście (*paruzja*). Odpowiedzią na taką obietnicę Chrystusa jest oczekiwanie, ale dość specyficznym rozumiane: nie tyle jako banalne nastawienie na jakąś konkretną chwilę wewnątrz czasu, lecz jako przemiana własnego życia, czujność, spodziewanie się. Chrześcijanie są tymi, którzy nie dają się usnąć światowości i jej fałszywym nadziejom, lecz z głębi uczciwie podjętej chwili obecnej zwracają się ku powtórnemu pojawieniu się Pana.

Oznacza to, iż terażniejszość określona jest tu już u swoich korzeni przez przyszłość, która znów związana jest ściśle z przyjściem-powrotem Pana.

Bycie-ku-paruzji jako bycie-ku-Chrystusowi staje się *modus vivendi* pierwszych naśladowców Jezusa i jako takie określa ich terażniejsze bycie. Oczekiwanie paruzji związane jest istotnie z rozumieniem swojej własnej obecnej sytuacji: nie jest bezpłodną spekulacją dotyczącą *kiedy* i *jak* paruzji, która „nadejdzie jak złodziej w nocy”.

Nastawienie to (nazywane przez teologów Nowego Testamentu *eschatological tension*) może jednak szybko zostać wyparte i dochodzi do sytuacji, którą można określić jako zapomnienie o przyszłości, bądź używając wyrażenia Heideggera *ugrzęźnięciem w doczesności*⁵. W wyniku różnorodnych czynników oddziaływujących na pierwotne chrześcijaństwo zatracano swój wymiar eschatologiczny i pomału poczyna przybierać formy duchowe i dyskursywne, które prowadzą do zapoznania źródłowego doświadczenia życia chrześcijańskiego jakim jest eschatologiczne nastawienie. „Nasze rozważania – pisze Heidegger – dotyczą teraz samego centrum chrześcijańskiego życia: problemu eschatologicznego. Już pod koniec pierwszego wieku wymiar eschatologiczny chrześcijaństwa uległ przesłonięciu. W późniejszych wiekach zapoznano wszelkie źródłowe pojęcia chrześcijańskie. Również w dzisiejszej filozofii greckie nastawienie teoretyczne zakrywa chrześcijańską pojęciowość”⁶.

Mamy tu do czynienia z pewną formą odgrzanej harnackowskiej teorii „upadku chrześcijaństwa w hellenizm”⁷. Twierdzi się w niej, iż pierwotna pojęciowość chrześcijańska związana z konkretnym doświadczeniem życiowym została wyparta na rzecz strukturalnej wizji filozofii greckiej z jej dominującym upodobaniem do myślenia bardziej teoretycznego. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia nie tylko z opisem pewnych przemian w głębi chrześcijańskiej *praxis* duchowej, lecz również z diagnozą wczesnych dziejów teologii chrześcijańskiej. Wraz ze spowodowanym wpływem myśli greckiej *przesłonięciem* wymiaru eschatologicznego chrześcijaństwa dokonuje się pewna zmiana w samej teologii. Pierwotna pojęcio-

⁵ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia życia religijnego*, Znak, Kraków 2002, 98.

⁶ HEIDEGGER, *Fenomenologia*, 97.

⁷ Diagnozę taką potwierdza również W. KASPER, *Jezus i wiara*, w: W. KASPER, J. MOLT-MANN, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Homini, Kraków 2005, 30-31: „Hellenizacja oznacza również pozbawienie wiary w Chrystusa wymiaru eschatologicznego. Dynamiczny i historyczny sposób myślenia stał się statyczną, symetrycznie zbudowaną formułą, droga stała się punktowym wydarzeniem. Zrezygnowano z używania kategorii osobowych na rzecz pojęć metafizycznych. O ile pierwotnie na pierwszym planie znajdowało się oczekiwanie paruzji, o tyle teraz spojrzenie skierowało się ponownie na preegzystencję”.

wość związana wybitnie z eschatologią i jej konkretnymi wymogami egzystencjalnymi wobec terażniejszości zostaje przytłumiona przez świat filozoficznej spekulacji teoretycznej. Dokonuje się pewna jakościowa zmiana w łonie samej koncepcji teologii: z refleksji o wybitnym nastawieniu eschatologicznym zaczyna ona gubić się w terażniejszości, przy czym owo gubienie polega na zabłądzeniu w gąszczu spekulatywnych schematów ilościowych z towarzyszącym mu zagubieniem wymiaru egzystencjalno-eschatologicznego.

To, co Heidegger pisze o przesłonięciu wymiary eschatologicznego chrześcijaństwa przypomina łudzaco jego sławną teorię-bazę, która głosi, iż metafizyka klasyczna zrodziła się z zapomnienia o byciu na rzecz bytu. Jeśli trudno dziś zgodzić się z teorią hellenizacji chrześcijaństwa (przynajmniej w jej skrajnych postaciach) uważam, iż Heideggerowska diagnoza genezy teologii klasycznej i klasycznej koncepcji chrześcijaństwa nie pozbawiona jest zupełnie racji. Prawdą jest, iż teologia w ciągu swoich dziejów przejawiała skłonność, a czasami nawet i predylekcje do dyskursu spekulatywnego charakteryzującego się dość dużym deficytem eschatologiczno-egzystencjalnym. Często ów wymiar eschatologiczny i jego egzystencjalne konsekwencje nie był wystarczająco odsłonięty i wyeksponowany, co prowadziło do fałszywych i redukcjonistycznych interpretacji wielkich mistrzów (choćaby Tomasza z Akwinu i Bonawentury).

Pierwotna wspólnota cechuje się „wysokim stopniem eschatologizacji” bądź *grawitacji eschatologicznej* jako podstawowej cechy wspomnianej wspólnoty⁸. Z tego właśnie powodu jej teologia naznaczona jest również eschatologiczną teksturą. W rzeczywistości pierwotna teologia, i każda jej prawdziwa córka, jest eschatologią. Przystańmy na chwilę przy paru nowotestamentalnych przykładach.

Przede wszystkim wspomnieć powinniśmy o biblijnej koncepcji czasu, która stanowi podstawę wizji eschatycznego spełnienia świata. W Biblii czas jest liniowy, nieustannie otwarty w swym zorientowaniu na przyszłość. Przyszłość ta posiada formę konkretnego wydarzenia, którego istotą jest przemieniająca i ostateczna interwencja Boga w świecie. Interwencja ta jako punkt dojścia ludzkiej historii stanowi punkt omega osi czasu. Czas pojąć można z tej perspektywy tylko jako zbliżanie się do owego punktu omega. Teologia biblijna przezwycięża tym samym zamkniętą, pesymistyczną i fatalistyczną koncepcję czasu jako koła, jako wiecznego powrotu tego same-

⁸ J. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, (Sapientia Fidei, 16), BAC, Madrid 2000, 128.

go. Czas świata jest tu czasem zorientowanym pozytywnie na nieustannie nadciągającą nowość przyszłości. Jego najgłębsza natura konstituuje się jako wydzieranie chwili obecnej przez wkraczającą przyszłość. W przyszłości tej kryje się ostateczna tajemnica świata w jego stawaniu się. Biblijna koncepcja czasu jest koncepcją sensu, który nieustannie transcenduje nas w swojej przyszłościowości. Historyczno-czasowa struktura istnienia nie jest zatem chaotycznym ruchem bez celu i bez punktu odniesienia, lecz wewnętrznie konstituuje się jako podążanie ku wypełnieniu. Podstawą tego ruchu jest – jak poucza świadectwo nowotestamentalne – osoba, czyn i słowo Jezusa z Nazaretu, który jest Chrystusem.

Tak ujęty problem eschatologiczny stanowi zasadniczy temat teologii Pawłowej. Decydującym momentem dla zrozumienia eschatologii Pawła jest jego spotkanie pod Damazkiem właśnie ze Zmartwychwstałym. Spotkanie to na ile umiejscowione w konkretnym miejscu i konkretnym czasie jest zarazem wydarzeniem w pewnym sensie metahistorycznym. Paweł zostaje objęty tajemnicą przekraczającą historię, dane mu jest być historycznie zatrzymanym i wyrwanym z historii. To wyrwanie prowadzić go będzie pomału do odkrywania nowego sensu historii, nowego jej celu i w konsekwencji doprowadzi również do radykalnej przemiany jego egzystencji. Wydarzenie spod Damazku jest transformującym wkroczeniem wieczności w czas, jest jej chwilowym dotarciem do konkretnej historii Szawła z Tarsu. Paweł zdaje sobie sprawę z takiego stanu rzeczy. Jego odkrycie Chrystusa jako sensu swojej osobistej historii i historii swojego narodu jest dla niego momentem odkrycia nowej jakości eschatologicznej. Od Damazku czas dla Pawła staje się czasem spełnionym, chociaż wciąż na nowo otwartym na spełnienie coraz to bardziej radykalne. Paweł nie oczekuje już na przyście Mesjasza, lecz na Jego powrót, na Jego „ponowne”⁹ przybycie, gdyż *pełnia czasu* już wybuchła w pośrodku dziejów w osobie tego, którego Paweł napotkał jako żyjącego na drodze do Damazku. Chrystus jest tą pełnią czasu. Dlatego też, Paweł rozumie chwilę obecną jako warunkowaną zarówno przez przeszłość (Pascha Chrystusa), jak i przyszłość (powtórne przybycie). W jednym i drugim przypadku czas orientuje się według wydarzenia Chrystusa¹⁰. Ową orientację przedstawia w następujący

⁹ Jak pokazuje J. MOLTMANN wyrażenia typu *ponowne przybycie*, *drugie przybycie* są niewłaściwym tłumaczeniem greckiego *parousia*, zakładają bowiem ideę czasowej nieobecności, czasowego interwału oddzielającego dwa przyścia, która to idea jest fałszywa. Por. Tenze, *The Coming of God. Christian Eschatology*, Fortress Press, Minneapolis 1996, 25-26.

¹⁰ L. J. KREITZER, *Eschatology*, w: G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsityPress, Downers Grove 1993, 257.

sposób J. L. Ruiz de la Pena: „*Eschaton* pojawia się wraz z Wcieleniem, życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa, rozwija się w czasowym łuku o nieokreślonym trwaniu, który może być nazywany „ostatnią godziną”, „ostatnimi dniami”, „nowym eonem”, a konsumuje się wraz z paruzją zmartwychwstałego Pana”¹¹.

Najczulszym nerwem wczesnej refleksji Pawłowej nad tajemnicą Chrystusa i chrześcijan jest właśnie temat paruzji (gr. przybyć, być obecnym). Wspólnota przeżywa niepokój o los tych, którzy odeszli przed „powtórny”, zapowiedzianym przyjściem. Do tego sama paruzja zapowiadana jako wydarzenie bliskie opóźnia się. Reakcja Pawła jest zdecydowana i natychmiastowa. Być chrześcijaninem oznacza żyć oczekując powtórnego przyjścia. Przyszłość staje się wartością chrystologiczną, w takim znaczeniu, że znajduje ona źródło swej sensowności w osobie Chrystusa, który był, jest i będzie. Idzie tu o znaczące z punktu widzenia intelektualnego przesunięcie perspektywy z kwantytatywnej na jakościową i konsekwentnie z chronologicznej na teologiczną¹². Być chrześcijaninem to znaczy być otwartym na przyszłość, którą jest Chrystus przychodzący. Owa otwartość realizuje się w codzienności chrześcijańskiego życia jako zorientowanego dynamicznie na Chrystusa. W tym duchu można pokusić się o interpretację Rz 8, gdzie Paweł przedstawia misterium chrześcijaństwa jako tajemnicę bycia-w-Chrystusie mocą bycia-w-Duchu Święty. Z tego też powodu niektórzy autorzy mówią o silnej transformacji idei eschatologicznych u Pawła. Z jednej strony opóźniająca się paruzja nie zaciera wiary Pawła w możliwość zbawienia tych, którzy odeszli przed Chrystusem, z drugiej zaś eschatologia z centralnością pojęcia paruzji zostaje włączona we fragmenty dyskursu o chrześcijańskim teraz. Tak więc przyszłe wydarzenie „powtórnego” przyjścia Chrystusa staje się konstytutywnym momentem obecnego bycia chrześcijan (1 Tes 5, 1-11) i kluczowym momentem ich etosu życia (2 Tes 3, 1-15). Paruzyjny proces został bowiem zapoczątkowany w zmartwychwstaniu, które jest tajemnicą radykalnie nowej obecności Boga w historii człowieka. Obecność ta dotyka historii, wydarza się w niej, żyje już pełnią eschatologicznego spełnienia poza historią. Niemniej tajemnica ta oczekuje jeszcze na swoje ostateczne spełnienie.

W tym kontekście warto zauważyć za H. Pietrasem, iż pierwotna forma eschatologii chrześcijańskiej ufundowana była na mocnym przekonaniu wiary pierwszych chrześcijan o już dokonanym zbawieniu. Ewangelia jest

¹¹ RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 118.

¹² RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 114.

Dobrą Nowiną właśnie w takim znaczeniu soteriologicznym już dokonanego zbawienia. Przekonanie takie wiązało się ściśle ze świadomością aktualnej przynależności do definitywnie obecnego czasu ostatecznego¹³. Eschatologia u swoich źródeł była zatem aplikacją soteriologicznego przesłania Ewangelii: pierwotnie nie wiązała się ona tyle z myśleniem o zmartwychwstaniu umarłych, co właśnie z rzeczywistością zbawienia¹⁴, przy czym u niektórych pisarzy zmartwychwstanie jest łączone z momentem chrztu¹⁵. Z takiego ujęcia rzeczy rodzi się podstawowy problem: czy w perspektywie już dokonanego zbawienia należy się jeszcze czegoś spodziewać i na coś oczekiwać? Czy nie należałoby raczej uważać, iż czas po Chrystusie jest definitywnym wejściem *eschatonu* w dzieje świata? I w końcu: czy takie ujęcie nie sprawia, iż eschatologia zostaje zredukowana w istocie do czasu obecnego, który jak widać nie przejawia zbyt wielu cech świata zbawionego? Z naszego punktu widzenia poruszane tu zagadnienie jest o tyle ważne, iż gdyby okazało się, iż chrześcijaństwo jest spełnione w obecnym już w świecie zbawieniu, i to spełnione w pełni, oznaczałoby to, iż poruszanie tematu związku teologii z przyszłością jest u swoich podstaw niepotrzebne i daremne.

Jak sugeruje pośrednio H. Pietras przytoczone powyżej rozumienie eschatologii jako rzeczywistości już zrealizowanej nie musi oznaczać przekreślenia wartości przyszłości. Opisując eschatologię Ojców Apostolskich zwraca on uwagę na ich alegoryczną reinterpretację żydowskiego szabatu. Podczas gdy w judaizmie był jedynie zapowiedzią bliżej nieokreślonego momentu w dziejach, dla Ojców oznacza on już zapoczątkowaną erę eschatologiczną: ósmy dzień już się rozpoczął¹⁶. Czy można interpretować te słowa o *początku ósmego dnia* jako wynikające ze świadomości możliwości zaistnienia jakiegoś typu nowości w głębi wspomnianego *ósmego dnia*?

Taka pytająco-hipotetyczna odpowiedź na postawione pytania wydaje się jednak niewystarczająca, aczkolwiek wskazuje na pewną możliwość interpretacyjną. Główne zamierzenie H. Pietrasa w jego historii eschatologii pierwotnej to wyakcentowanie prawdy o już realnie dokonanym zbawieniu, którego nie trzeba oczekiwać w zaświatach, a które daje się jako żywe doświadczenie już w chwili obecnej. Akcent położony na obecnej

¹³ Pietras nazywa taką formę eschatologii *pierwszym milenaryzmem* i łączy ją z doktryną wyłożoną w Ap 20, por. H. PIETRAS, *L'escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici al IV secolo*, (Sussidi Patristici, 13), Instituto Patristico „Augustinianum”, Roma 2006, 21-26.

¹⁴ PIETRAS, *L'escatologia*, 35.

¹⁵ PIETRAS, *L'escatologia*, 57.

¹⁶ PIETRAS, *L'escatologia*, 34.

chwili nie jest zatem w żadnej mierze tezą związaną z deprecjacją chrześcijańskiego oczekiwania, lecz sposobem wyraźnego wyartukułowania wspomnianej prawdy o zbawieniu jako już obecnej rzeczywistości. W takim właśnie znaczeniu hipotetyczne przeciwieństwo między prawdą o już rzeczywiście obecnym zbawieniu jako wykluczającym przyszłość a eschatologią, której centrum znajduje się w przyszłości jest zupełnie nieuzasadnione. Podstawowo ważny fakt obecności ery eschatologicznej w świecie nie wyklucza bowiem jej nieustannego nadchodzenia w znaczeniu zawsze teraźniejszego dokonywania się już obecnego zbawienia w konkretnych dziejach jednostek i zbiorowości. Takie ujęcie problemu eschatologicznego, jak wspomniano powyżej, przybrało już u początków głoszenia dobrej nowiny formę oczekiwania na wypełnienie w powtórnym nadejściu Pana.

Zasadniczą częścią Pawłowej eschatologii jest przepowiadanie Chrystusa jako już obecnego i jeszcze oczekiwanego Mesjasza (*eschatologia bipolarna*). Z tego to powodu cała teologiczna refleksja Pawła, będąc chrystologią z konieczności staje się eschatologią. Rozumieć tajemnicę Chrystusa oznacza tu nieustannie brać pod uwagę otwartą w nim i podarowującą się przyszłość radykalnie nowego życia, które zwiemy zmartwychwstaniem; „dla tych, którzy są w Chrystusie nie ma już śmierci”, powie Paweł. Warto zwrócić tu uwagę na istotność relacji pomiędzy chrystologią i eschatologią i stwierdzić za U. Luz, że „eschatologia Pawłowa jest zupełnie zeterminowana chrystologicznie”¹⁷. Dla Pawła relacja ta znajduje się w samym centrum jego teologicznego, na wierze opartego światobrazu. Chrystologia jest centrum eschatologii, eschatologia sensem chrystologii¹⁸. Oznacza to ostatecznie, iż teologia chrześcijańska u swych źródeł nie jest możliwa bez eschatologii.

Takie eschatologiczne rozumienie Chrystusa i jego wiernych znajduje swoje odzwierciedlenie również i w późniejszych po Pawłowych pismach Nowego Testamentu¹⁹. Chrystus przekazany w świadectwie apostołskim rozumie swoją misję jako inaugurację ostatecznego panowania Boga w świe-

¹⁷ U. LUZ, *Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus*, w: *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981, 156.

¹⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología*, ii, *Meta y misterio*, BAC, Madrid 2006, 841-900.

¹⁹ Wydaje się, że najwcześniejsza tradycja NT jest jednocześnie odzwierciedleniem wydarzenia fundamentalnego, założycielskiego. Nie jest zatem tylko i wyłącznie kreatywna, lecz już w dużej mierze repetytywna, postępująca za pewną wykładnią dobrze zadomowioną w chrześcijaństwie. Tradycja ta jest zatem echem wydarzenia i jego pierwotnej interpretacji u źródła (autointerpretacja Jezusa wobec apostołów).

cie. Stąd też często mówi o wejściu historii w definitywną fazę. Z jego przyjściem wiąże się bezpośrednio fakt bliskości Boga w stosunku do świata, *królestwo jest między ludźmi*. Samoświadomość Jezusa, wyrażająca się w jego autointerpretacji własnej historii, wskazuje na spełnienie się w nim wszystkich obietnic danych ojcom: odczytując fragment Izajasza w synagodze w Nazarecie Jezus oznajmia, iż proroctwo zawarte w tekście proroka spełnia się na oczach słuchaczy już teraz, w nim. Abraham cieszy się *z jego dnia*, Mojżesz i Eliasz ukazują się w scenie przemienienia, aby swoją obecnością zaświadczyć o wypełnieniu się starego prawa, a z nim i wszystkich obietnic. W Chrystusie ostateczność wkracza nieodwołalnie w dzieje świata. Jest to ostateczność *miłości* Boga do swego ludu. Podając uczniom chleb i wino, Jezus interpretuje ten gest jako początek nowego i wiecznego przymierza, które już nigdy nie przeminie. Jego definitywność naznaczona jest miłością *potężną jak śmierć*. Dar jaki Ojciec czyni ze swego Syna, jest całością Ojcowskiej miłości podarowanej światu. Definitywność nowego przymierza jest niczym innym jak definitywnością radykalności wejścia Boga w świat z całym bogactwem swego wewnętrznego życia (zob. J 17).

Warto zauważyć, iż im bardziej zbliża się kulminacyjny moment paschalny, Jezus coraz częściej mówi o szybkim nadejściu ostatniego dnia. Zapewne apokaliptyczny ton jego proroctw zdradza dramatyczność wewnętrznego doświadczenia zmierzania ku śmierci, jako chwilowej, lecz bolesnej destrukcji świątyni jego ciała (*zburzcie tę świątynię*). Nie o sentymentalno-subiektywną wizję historii tu idzie, lecz o żywą świadomość nadejścia końcowej, ostatecznej fazy dziejów. Misterium paschy Jezusa jest momentem przemieniającego wstrząsu całego kosmosu we właściwej mu dziejowości, takiego wstrząsu, który zmienia tok historii i nadaje sensowność światu. Nieprzypadkowo relacja synoptyków mówi o potężnym trzęsieniu ziemi związanym z momentem paschalnej śmierci Jezusa. Apokaliptyka jest niczym innym jak symbolem owego dramatycznego przemienienia świata w Passze Chrystusa.

Apokaliptyka, o której mowa jest częścią ewangelicznego wychylenia ku eschatologii. Eschatologiczny charakter apokaliptycznych zapowiedzi Jezusa musi być rozumiany w perspektywie otwierania przyszłości. Apokaliptyka zapowiada początek nowego świata. To do niego ma prowadzić krytyczny moment tajemnicy paschy. Wydane eucharystycznie ciało Jezusa za życie świata, oznacza i objawia jego ukierunkowanie ku szczęśliwej przyszłości każdego człowieka i całej ludzkości.

To wszystko oznacza, że eschatologia jest samym rdzeniem przesłania Nowego Testamentu i stanowi pierwotną postać teologii chrześcijańskiej.

W Kościele pierwotnym nie teologizowano abstrakcyjnie, lecz wybitnie historycznie. Teologia była pojęta jako dyskurs na przyszłość i o przyszłości. Takie ueschatologicznienie teologii dokonało się oczywiście – jak już zauważyliśmy – dzięki jej niezbywalnemu i istotnemu związkowi z tajemnicą wydarzenia Chrystusa. O tajemnicy tej wypada powiedzieć teraz parę słów, jeśli rzeczywiście chcemy zrozumieć przyszłościowy charakter teologii.

2. JEZUS, PRZYSZŁOŚĆ I BYCIE-ZWRÓCONYM-KU-OJCU: CHRYSSTOLOGIA JAKO CENTRUM ESCHATOLOGII, ESCHATOLOGIA JAKO HORYZONT CHRYSSTOLOGII

Teologia Nowego Testamentu jest eschatologią tylko dlatego, że jest radykalną chrystologią. Chrystologia zaś nie ogranicza się do konstatacji prawdziwie bosko-ludzkiego charakteru bycia i bytu Jezusa z Nazaretu, lecz jest doktryną zrealizowanej obietnicy, czyli otwartej na nowo przyszłości. Chrystologia jest narracyjną metafizyką przyszłości, jej najgłębszą gramatyką. Istota i sens przyszłości odsłaniają się bowiem w tajemnicy Chrystusa.

Zwrócenie się dziejów świata na ostateczność Królestwa dokonane w Chrystusie jest paralelne do zwrócenia się Chrystusa ku Ojcu. Przyszłość świata – podobnie jak i jego ufundowana w tajemnicy stworzenia przeszłość – jest związana z relacją jaka istnieje pomiędzy Ojcem i Synem. Bycie chrześcijan ku przyszłości jest identyczne z byciem ku Chrystusowi. Ostatecznym teologicznym uzasadnieniem prawdziwości tej tezy jest zwrócenie się Jezusa ku Ojcu. Logika nowotestamentalnych stwierdzeń jest prosta. Tak jak Jezus jest zwrócony całym swoim bytem ku tajemnicy Ojca, tak świat na nowo zostaje w nim zwrócony ku tej samej tajemnicy pierwotnego źródła wszystkiego, co istnieje.

To zwrócenie się Jezusa ku Ojcu jest zasadniczą cechą jego ewangelicznych portretów. Wyłania się z nich ukryty dynamizm życia Chrystusa, którym jest jego dążenie ku tajemnicy Ojca. Zwróćmy uwagę chociażby na samotną modlitwę Jezusa. Wiąże się ona z odejściem od tłumów, aby zostać sam na sam z Ojcem, jest swoistego rodzaju antycypowanym powrotem do Ojca. Idzie o powrót dlatego, że Jezus wyszedł od Ojca i teraz do niego powraca. Ojciec jest jego przyszłością na ile jest jego ostateczną, wszystko fundującą przeszłością i terażniejszością.

Szczególnie wiele miejsca poświęca temu dynamizmowi Jan Ewangelista. Jego świadectwo jest pewnego rodzaju anatomią Jezusowego bycia ku Ojcu. Podajmy kilka przykładów. Już sam Prolog czwartej Ewangelii za-

skakuje dynamicznym ujęciem relacji jaka zachodzi pomiędzy boskim Słowem a Bogiem. Na oznaczenie tej relacji Jan posługuje się słowem *pros*: Słowo jest od zawsze zwrócone ku Bogu (*pros ton Theon*). W zasadzie cały dalszy ciąg Janowej silnie teologizującej opowieści o Jezusie jest wchodzeniem w głąb tego pierwszego, fundamentalnego stwierdzenia początkowego o byciu Słowa ku Bogu. Jednym z momentów, w których ujawnia się w relacji Jana to Jezusowe bycie ku Ojcu jest ostatnia wieczerza. Jest ona momentem autorefleksji Jezusa w obliczu dokonującego się dzieła zbawienia świata, a jednocześnie momentem otwarcia się Jezusowego serca przed apostołami. Mamy tu do czynienia ze swoistego rodzaju autohermeneutyką Jezusa. Uderzająca jest siła z jaką Jezus podkreśla swoje wyjście od Ojca. Objawia się w ten sposób jego radykalne bycie z i dla Ojca. W świetle słów wypowiedzianych w czasie „modlitwy arcykapłańskiej” Jezus rozumie siebie radykalnie w perspektywie tajemnicy Ojca. Nie ma tu mowy o żadnej egzystencjalnej autonomii, aczkolwiek odrębność osobowa zostaje utrzymana i potwierdzona chociażby w samej formie literackiej, jaką jest w tym przypadku modlitewny dialog osadzony w ramach relacji ja-Ty²⁰.

Mając to wszystko na uwadze można zaryzykować tezę, wedle której Jezusowe bycie ku Ojcu staje się dla niego samą pewną formą czasowości i możliwością zaistnienia czasu w ogóle²¹. Z metafizycznego punktu widzenia relacja, jaką Jezus przeżywa ze swoim Ojcem jest relacją uczasawiającą jego bosko-ludzką egzystencję. Absolutną przyszłością jest tu zawsze Ojciec. To właśnie on jest horyzontem całego bosko-ludzkiego bycia i działania Jezusa, także w jego wymiarze czasowym. Bycie Jezusa całe jest ukształtowane jako bycie ku Ojcu. W mistrzowski sposób pokazał to swego czasu von Balthasar w swoim dziele o Passze Jezusa. Trzy ostatnie dni Jezusa stają się dla von Balthasara paradygmatem tajemnicy Jezusa, chrystologią u źródeł. Ich wewnętrzna treść zostaje określona jako wędrowanie, przechodzenie, podążanie Jezusa do Ojca²². W podobny sposób ujmuje tajemnicę Jezusa R. Guardini, który perspektywę wędrowania, przechodzenia i zmierzania «ku» rozciąga na całe życie Jezusa, czyniąc z niej swoistego rodzaju feno-

²⁰ R. SOKOŁOWSKI, *Christian Faith and Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, CUA Press, Washington D.C. 2006, 131-148.

²¹ Na temat trynitarniej tajemnicy czasu w Bogu, por. R. JENSON, *Systematic Theology*, I. *Triune God*, OUP, Oxford 1997, 138-144, 169-171, 216-221.

²² H. U. VON BALTHASAR, *Teologia misterium paschalnego*, WAM, Kraków 2001, 179-266.

menologiczny dostęp do tajemnicy Pana. Chrystus jest tym, który, nie mając miejsca, gdzie mógłby spocząć, nieustannie przechodzi²³.

Prawdziwie teologiczne znaczenie słowa przyszłość odkrywamy tylko w tajemnicy Jezusa zwróconego ku Ojcu. To znaczenie jest miejscem, z którego słowo przyszłość może dopiero rozbrzmiewać pełnią swoich kategoriálních znaczeń. Bycie zwróconym ku Ojcu jest w życiu Jezusa objawieniem jego najgłębszej racji istnienia, jego ontologicznej *arche*. Ta sama bytowa podstawa jako Jezusowe *skąd* determinuje – przy zachowaniu całkowitej wolności – jego bosko/ludzkie *dokąd*. Jezus ma tylko jedną przyszłość, którą jest Ojciec. Dokonuje się tu spersonalizowanie kategorii czasu. Jest on pojęty nie jako zewnętrzna miara ruchów (Arystoteles) lecz jako bycie ku osobie. W takim znaczeniu jest on wielkością eschatologiczną bardziej intensywną niż ekstensywną. W ten sposób chrystologia staje się również podstawą eschatologii, a eschatologia horyzontem chrystologii.

Czas, na ile odsłonięty w podążaniu Jezusa, jest miejscem relacji z Ojcem, z ostateczną bo najbardziej fundamentalną podstawą wszelkiego bycia. Tradycyjna teologia ujmowała tę prawdę w klasycznym bipolarnym schemacie zapożyczonym od neoplatoników: *exitus i reditus*. Jak dowodzą najnowsze badania historyczno-teologiczne schemat taki wpisany był w największe systemy teologii historii od Orygenesisa i Grzegorza z Nyssy aż do Tomasza z Akwinu i Bonawentury, a dziś stanowi podstawę teologicznej wizji chociażby u von Balthasara. Istnienia świata jest tu dynamizmem, ruchem od momentu wyjścia z Boga (stworzenie chciane w boskiej wolności) aż do powrotu wszystkiego. Dynamizm ten jest zdeterminowany chrystologicznie, gdyż to właśnie boski Logos wcielony jest miejscem zaistnienia i bycia świata. Stworzenie to uczestnictwo w boskim, trynitarnym dynamizmie bycia, w wychodzeniu Syna od Ojca i w nieustannym, wiecznie aktualnym i pełnym życia powracaniu do Ojca. Bonawentura i Tomasz utrzymywali, iż *potentia generandi* jest istotowo tożsama z *potentia creandi*, a więc życiowy dynamizm stworzenia ma swoje ostateczne źródło w życiowym dynamizmie wewnątrztrynitarnym²⁴.

Zasługuje na uwagę, iż cały stwórczy proces, o którym tu mowa jest w teologii klasycznej ukierunkowany wyraźnie ku przyszłości. Innymi słowy akt stwórczy na ile jest trynitarny i na ile odnajduje swoją gramatykę w chrystologii zwrócony jest cały ku przyszłości. Stworzenie jest obietni-

²³ R. GUARDINI, *Kościół Pana*, Pax, Warszawa 1988.

²⁴ BONAWENTURA, *I Sent.*, d. 7, q. 3, concl. (Quaracchi, I, 141b): „Respondeo dicendum quod posse generare et posse creare est posse unicum”.

ca, wypełnieniem jest powrót do domu Ojca dzięki Chrystusowi w mocy Ducha Świętego. Takie połączenie doktryn w służbie prawdy o ostatecznej przemianie świata jest wyraźnie widoczne w całej teologii klasycznej aż do końca wieków średnich a teologia przebóstwienia posiada w zasadzie taką samą treść zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie²⁵.

Tak więc chrystologia integralna, która jest podstawą doktryn stworzenia i odkupienia nie może obyć się bez eschatologicznego horyzontu. W Chrystusie wszystko zostało stworzone i w nim tylko odkupione, zachowane od marności. Cała ta przenikająca wieki tajemnica Chrystusa dokonała się dla przyszłości, jaką jest powrót do Ojca. Dlatego nie może być mowy o zapomnieniu o eschatologicznym horyzoncie chrystologii. Chrystologia, która bierze w nawias Chrystusowe bycie-zwróconym-ku-Ojcu ryzykuje przekształcenie się w pustą teorię władzy i tym samym utratę całej swojej teologiczno-duchowej siły i możliwości oddziaływania. Widziana jako doktryna eschatologiczna, chrystologia staje się dopiero miejscem poznania Boga w jego ostatecznej, trynitarniej świętej tajemnicy²⁶.

W ten oto sposób napotykałyśmy kolejny raz powód, który każe traktować teologię jako słowo o Bogu w horyzoncie przyszłości Królestwa. Jeśli tajemnica Jezusa jest miejscem, z którego możemy sensownie mówić o tajemnicy Boga i stworzenia, to nie sposób lekceważyć faktu, iż Chrystus jest radykalnym byciem-ku-Ojcu. W tym sensie możemy mówić o eschatologicznym charakterze istnienia Jezusa i konsekwentnie o eschatologicznym horyzoncie chrystologii i poprzez nią całej teologii²⁷. Teologia chrześcijańska musi być ustawiona w horyzoncie eschatologii, bo taki jest wymóg prawdy samej chrystologii jako podstawy wszelkiego teologicznego wypowiedzania się. Nie tylko życie i działalność pierwotnych chrześcijan była naznaczona eschatologicznym dynamizmem, lecz również i pierwotnie sama egzystencja Chrystusa była (i pozostaje) egzystencją eschatologiczną, to znaczy radykalnie zwrócona ku przyszłości, którą jest Ojciec w swojej niewidzialnej tajemnicy. Stąd też teologia, która jest słowem o Bogu o ile ma spełnić swoje zadanie adekwatnie musi sama stać się dyskur-

²⁵ Porównując system Tomasza z Akwinu z teorią przebóstwienia u Grzegorza Palamas dowodzi tego w swojej pracy A. N. WILLIAMS, por. id., *The Ground of Union*, OUP, Oxford 1999; por. O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luter und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, (Walberger Studien, Theologische Reihe, 4), Matthias-Grünwald, Mainz 1967, który dokonuje podobnego porównania Tomasza tym razem z teologią Lutra.

²⁶ Por. B. E. DALEY, *The Hope of Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Hendrickson, Peabody 2003, 224.

sem eschatologicznym, to znaczy dyskursem ukierunkowanym na tajemnicę przyszłości w Królestwie Ojca. Z takiej perspektywy będzie mogła rozjaśniać zagadkę obecnego bycia.

Oznacza to ostatecznie, iż również sam dyskurs o przyszłości musi otworzyć się na prawdę teologii. Poza nią i bez niej narażony jest na skrajaną ideologizację samego siebie, na pozbawiające twórczej wolności samoprzekraczanie siebie. Podobnego zdania był Platon, który twierdził, iż aby zbudować dobre państwo nic nie ma ważniejszego niż dobrze mówić o Bogu. Ta stara platońska koncepcja pokazuje jak bardzo konieczne wszelki ludzki dyskurs i oparte na nim konstruowanie świata musi być otwarte na teologię, na słowie o Bogu. Właściwe działanie (*orthopraxis*) oparte jest na prawdziwym przekonaniu (*orthodoxis*) o Bogu i świetle. Niestety nowoczesność odrzuciła tę platońską mądrość²⁸.

3. ESCHATOLOGIE LAICKIE I DEFORMACJA POJĘCIA PRZYSZŁOŚCI

Główna teza niniejszej książki brzmi następująco: Teologia może służyć i w rzeczywistości służy budowaniu przyszłości. Teza ta ujęta negatywnie posiadałaby następującą formę: bez wkładu teologii (pojętej szeroko jako logika dyskursu religijnego i jako ludzkie słowo o Bogu) projekt budowy przyszłości pozostaje daremny. Argumentacji za pierwszą, pozytywną formą tezy, zostanie poświęcony rozdział drugi. Teraz natomiast przedstawię argumenty podtrzymujące negatywną formę głównej tezy.

Argumenty te związane są z konkretnym doświadczeniem, które całkiem niedawno było udziałem społeczności globalnej, a którego żywa pamięć zachowuje się aż do dziś w naszych myślach i sercach. Idzie o wielkie totalitaryzmy, których powstania i upadku był świadkiem dwudziesty wiek. Nie bez racji A. Besançon nazywa je *przekleństwem wieku*²⁹. Ich lekcja jest nieustannie aktualna.

Zarówno nazizm, jak i komunizm są produktami wyemancypowanej społeczności oświecenia jako wieku rozumu. Kryje się w nich chęć powro-

²⁷ M. BORDONI, N. Ciola, *Jesús nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 48: „Eschatologia będzie musiała przebudować się chrystologicznie, co oznacza, że będzie musiała rozpoczynać swój dyskurs wychodząc od wydarzenia Chrystusa jako wydarzenia eschatologicznego i spojrzeć na ostateczne przeznaczenie człowieka z perspektywy przeznaczenia samego Chrystusa zmartwychwstałego”.

²⁸ J. PATOČKA, *Plato and Europe*, (Cultural Memory in the Present), Stanford University Press, Stanford 2002, 1-14.

tu do pierwotnych form społecznego współistnienia, których motorem jest chęć zbudowania społeczności idealnej. Idzie tu o powrót na własną rękę, z odrzuceniem wszelkich autorytetów poza samym rozumem, który obiecuje niekończący się postęp. W przypadku nazizmu przyszłością staje się dominacja rasy panów, nietzscheańskich nadludzi. Komunizm ludzi swoich wyznawców ofertą ostatecznego dobrobytu utwierdzonego w zbiorowym stopieniu się w proletariat przetwarzający świat siłą swojej pracy.

Obydwa systemy, jak widać, są typowymi utopiami³⁰ jakich wiele narodziło się na przełomie XIX i XX wieku. W piękny sposób tendencje te wyraził swego czas peruwiański noblista M. Vargas Llosa w swojej książce *El Paraíso en la otra esquina* (2003). Książka poświęcona jest historii dwóch osób: francuskiego malarza Paula Gaugina i jego babci Flory Tristán. Oboje pragną zbudowania bądź odnalezienia raj na ziemi. Główny bohater ucieka na wyspy przed cywilizacją, aby zbliżyć się do niczym nie zakłóconego obcowania z naturą w jej nieskazitelności. Jego babcia zaś zajęta jest organizowaniem ruchu kobiecego, którego celem ma być równouprawnienie płci. Obojgu idzie zatem o coś podobnego do stworzenia raj na ziemi, o zaprowadzenie nowej harmonii w świecie człowieka. Vargas Llosa pokazuje jak nierealne są takie plany i jak z konieczności muszą się one kończyć fiaskiem. Plany stworzenia ziemskiego raj, raz po raz ujawniające się w świecie kultury, Llosa demaskuje jako utopie zagrażające prawdziwemu rozwojowi ludzkości.

Psychologiczno-społeczne mechanizmy owych utopii zostały już całkiem dobrze opisane, chociażby przez E. Fromma w jego pracach o *Ucieczce od wolności*³¹ i *Anatomii ludzkiej destrukcyjności*³². Obrazu dopełniają dramatyczne zapiski reporterskie H. Arendt z procesu Eichmana³³. Lektura wspomnianych pozycji pozwala szybko zorientować się w katastrofalności projektów utopijnych. Doprowadzają one do daleko posuniętej degeneracji moralno-osobowościowej człowieka, który traktowany jest jako tryb na szeroką skalę zakrojonej struktury społecznej i jej planu.

Zrozumienie owego mechanizmu destrukcji jest niemożliwe bez uświadomienia sobie, iż w swojej najgłębszej istocie utopijno-totalitarne przekleństwa wieku są zeświecczonymi eschatologiami. Już przed laty zwró-

²⁹ A. BESANÇON, *Przekleństwo wieku*, Czytelnik, Warszawa 2000.

³⁰ O pojęciu utopii, por. J. SZACKI, *Spotkania z utopią*, Sic!, Warszawa 2000, 11-45.

³¹ Czytelnik, Warszawa 1993.

³² Rebis, Poznań 2005.

³³ *Eichamnn w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Znak, Kraków 2004.

cono uwagę na wybitnie religijny charakter totalitaryzmów, z ich doktryną, laicką obrzędowością, kultem wodza i ściśle określoną, nową moralnością. Częścią wspomnianej religijności musiała być również eschatologia, zbiór obietnic, które wypełnią się w nowym, zbawionym świecie³⁴. Tak oto nazizm łudził odnowieniem i spełnieniem wielkich aryjskich mitów i pokojowym panowaniem nadludzi, komunizm zaś zapewniał, iż po okresie krwawych rewolucji i wzmożonej pracy nie tylko materia zostanie przemieniona, lecz również sama istota życia społecznego zostanie poddana nieodwracalnym zmianom prowadzącym do radykalnej równości społecznej wszystkich obywateli. Wraz z nią nastanie era absolutnej szczęśliwości, w której jednostka zostanie na zawsze podporządkowana kolektywowi. Komunizm i nazizm stanowią zatem pewne laickie formy ewangelicznej, przemienionej eschatologii, w której człowiek nie oczekuje już żadnego Jeruzalem niebieskiego jako podarunku Boga, lecz sam konsekwentnie je buduje zachowując autonomię zbudowaną na przekonaniu o wystarczalności ludzkich sił i niepotrzebności idei Boga.

Eschatologia ta jest ważną częścią samej istoty doktryny nowoczesnych a-teologii, w których idzie o uwolnienie się od idei Boga, aby spontanicznie móc kreować własną, ludzką przyszłość. Przyszłość ta jest tutaj odcinana od istnienia Boga i wszelkiej transcendencji. Doprowadza to do efektu zamknięcia w immanencji i niejednokrotnie do radykalnego zerwania z przeszłością. Według E. Blocha, spadkobiercy myślenia utopijnego, tym, co się liczy jest tylko przyszłość i związana z nią nadzieja, zawsze jednak w obrębie światowości. Celem egzystencjalnej podróży jest dojście człowieka do samego siebie (blochowska „ojczyzna tożsamości”) i przekroczenie wszelkich alienacji³⁵. Te szczytne same w sobie cele stają się śmiertelnym niebezpieczeństwem kiedy programowo wiążą się z radykalnym zanegowaniem wszelkiej transcendencji i ze wspomnianym już zamknięciem człowieka w doczesności.

Kult przyszłości wyemancypowanej i radykalnie laickiej prowadzi do potęgowania się odczuć lęku, wykorzenienia i zagubienia, które tak dogłębnie charakteryzują nowoczesny projekt różnego rodzaju a-teologii w postaci laickiej eschatologii³⁶. Okazuje się, iż zamknięty tylko i wyłącznie w ziemskich wymiarach swojej egzystencji człowiek nie jest w stanie twórczo podejść do swojego życia i zająć się przemianami świata. Wraz

³⁴ BESANÇON, *Przekleństwo*, 65.

³⁵ Por. E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983.

³⁶ M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza*, 18.

z upływem czasu każdy człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę z nieuchronności umierania jako fiaska wszelkich projektów zamkniętych na transcendencję. Świeckie eschatologie nie umieją sobie zaś poradzić z faktem umierania, najczęściej ograniczając się tylko do jego wyparcia ze zbiorowej wyobraźni i świadomości społeczeństw. Produkują w ten sposób musilowskiego człowieka bez właściwości.

Jak widać, projekty utopijne charakteryzują się daleko posuniętym redukcjonizmem antropologicznym. Zapomina się w nich o tym, że człowiek jest istotą niezaspakajalnie pragnącą nieskończoności. Antropologia L'evinasa jest w tym względzie wielce pouczająca: tylko nieskończoność może w nieskończoność zaspakajać niegasnące pragnienie człowieka. Levinasowski człowiek, jako egzystencja sprzeciwu wobec totalitaryzmu utopii, jest wołaniem o transcendencję, o zewnętrżność (*exteriorite*), o radykalnie *inną* przyszłość niż ta, którą ofiaruje świat. Jest to przyszłość, którą odkrywa się w śladzie pozostawionym przez Boga na twarzy bliźniego. Programowe wykluczenie pojęcia Boga poza ludzki świat prowadzi do skrzywionej wizji człowieka.

Przy takiej aberracji idealistycznemu zakłóceniu ulega również samo pojęcie przyszłości i historii w ogóle. Zakłócenie to polega przede wszystkim na tym, iż spełnienia przyszłości człowieka oczekuje się wewnątrz historii³⁷. Chrześcijanie odnajdują jednak swoją ostateczną przyszłość w Trójjedynym Bogu³⁸, nawet wtedy kiedy wewnętrzne możliwości historii błędną w obliczu skończoności i śmierci.

³⁷ K. WOSCHITZ, *Utopia*, w: *Sacramentum Mundi*, 6, Herder and Herder, London-New York 1970, 328.

³⁸ Trzeba tu wspomnieć o tym, iż chrześcijanie nie zawsze pamiętali o tej prawdzie, stając się w pewien sposób uboczną przyczyną powstawania świeckich utopii i prowadząc do skrzywienia pierwotnej optyki chrześcijańskiego przesłania. Por. BESANÇON, *Przekleństwo*, 78: „Świat chrześcijański powinien by czuć, że dotyczy go awantura komunistyczna, a nawet, że jest za nią odpowiedzialny. W jego strefie rozwinęła się idea o sensie historii skierowanej ku powszechnemu zbawieniu, zaostrzyło się oczekiwanie ostatecznego wyzwolenia, oczyszczenia ogólnego, triumfu dobra. Nigdy jednak skażenie tych idei nie przyniosło takich nieprawości, nigdy grzech tak bardzo nie rozpanoszył się na ziemi. Oto materiał do refleksji. Świat chrześcijański jednak nie tylko zapomniał, ale z nakazu swoich pasterzy uznał zapomnienie za uczynek pobożny”.

Polecamy książki wydane w serii „Źródeł Myśli Teologicznej”

1. Orygenes, *O zasadach*, 1996
2. Św. Atanazy, *Listy do Serapiona*, 1996
3. Pamfil, *Obrona Orygenesesa*, Rufin, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, 1996
4. *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, 1997
5. Teodeoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, 1997
6. Orygenes, *Korespondencja*, 1997
7. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 1997
8. Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 1998
9. Teodoret z Cyru, *Komentarz do I i II Listu do Koryntian*, 1998
10. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, cz. 1, 1998
11. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesesa*, 1998
12. Grzech pierwotny. Augustyn, *Proces Pelagiusza*, 1999
13. Mariusz Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, 1999
14. Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów do Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, 1999
15. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 1999
16. Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, 2000
17. Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, *O antychryście*, 2000
18. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 1; hom. 1-40), 2000
19. Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 2000
20. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów do Tes., Tym., Tyt., Filem. i Hebr.*, 2001
21. Św. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, 2001
22. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 2001
23. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 2; homilie 41-90), 2001
24. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, 2001
25. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* (cz. 2), 2002
26. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom II, 2002
27. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, 2003
28. Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu do Tytusa*, 2003
29. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, 2003
30. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom III, 2003
31. Św. Ambroży, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, 2004
32. Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, 2004
33. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV, 2004
34. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, 2005
35. Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, 2005
36. *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, 2005
37. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, (Synody i Kolekcje Praw, tom I), 2006
38. Augustyn z Hippony, *O chrzcie*, 2006
39. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 2006
40. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie*, 2006
41. Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, 2007
42. *Konstytucje apostoelskie*, (Synody i Kolekcje Praw, tom II), 2007