

# Mesjanizm integralny<sup>1</sup>

Paweł Rojek

W ostatnich latach doszło w Polsce do niespodziewanego powrotu mesjanizmu. W latach dziewięćdziesiątych mogło się wydawać, że nastąpił w końcu „koniec paradygmatu romantycznego” (Janion 1996), że romantyzm, „piekło i niebo Polaków” (Król 1998), choć nadal stanowi ważny punkt odniesienia, to przestał na szczęście organizować naszą zbiorową świadomość. Tymczasem mesjanizm, będący kluczową kategorią polskiego romantyzmu, niespodziewanie wrócił na początku XXI wieku. Okazało się, że wielkie idee z przeszłości wciąż konstytuują sposób myślenia wielu Polaków. Teraz trzeba się tylko postarać, by mesjanizm wrócił w całej swojej pełni, nie tylko jako wyjaśnienie naszych klęsk i uzasadnienie naszego poczucia wyższości, lecz także jako potężny pozytywny projekt przekształcania świata.

Zaczął się – jak zwykle – od intelektualnych dyskusji. Najpierw ukazał się rocznik „Teologii Politycznej” poświęcony mesjanizmowi. Marek Cichocki i Dariusz Karłowicz (2007) dość ostrożnie sugerowali podjęcie na nowo wielkich pytań pozostawionych przez romantyków. Mesjanizm nie był już dla nich „jednostką chorobową”, lecz „wiel-

kim wyzwaniem”. Potem ukazał się pierwszy numer pisma „Czterdzieści i Cztery”, którego twórcy otwarcie głoszą chęć powrotu do idei polskiego mesjanizmu (Tichy 2009: 57–58; 2010: 16; Bończa-Tomaszewski 2009: 24; Memches 2011b). Mesjanizm pozostałby

*Trzeba się tylko postarać, by mesjanizm wrócił w całej swojej pełni*

pewnie długo jeszcze tylko tematem dyskusji w niszowych czasopismach, gdyby nie katastrofa w Smoleńsku, która nieoczekiwanie uaktywniła tkwiące głęboko w polskim myśleniu kategorie. Mesjanizm stał się zarówno sztandarem gromadzącym tych, którzy próbowali odczytać znaczenie tego wydarzenia (Terlikowski 2010; Wencel 2010b), jak i kliniczną diagnozą, stawianą przez terapeutów polskiej duszy (Bielik-Robson 2010a–b; Szostkiewicz 2011). Powrót mesjanizmu wywołał gorące spory zarówno na prawicy (Memches 2011a–b; Szutdrzyński 2011; Rodrigo Pereira 2011; Ziemkiewicz 2011; Horubała 2011: 191–220; Wencel 2011b), jak i na lewicy (Duda 2010; Bielik-Robson 2010b). Kolejnym, o wiele słab-

szym, impulsem do ożywienia mesjanizmu stała się beatyfikacja Jana Pawła II, ostatniego wielkiego polskiego mesjanisty (Łuczewski 2011a; Rojek 2011a). Wątki mesjanistyczne zaczęły się też pojawiać na nowo w literaturze (Wencel 2010; Rymkiewicz 2010). Niezależnie od tego, co się o tym wszystkim sądzi, mesjanizm bezdyskusyjnie wrócił do potocznego myślenia, dyskusji intelektualnych i sztuki.

Jedni cieszą się z powrotu mesjanizmu, inni go egzorcyzmują, rzadko jednak można się dowiedzieć, o co dokładnie obu stronom chodzi. Mesjanizm jest niewątpliwie pojęciem o długiej i zagmatwanej historii, trudno się więc dziwić, że mieni się wieloma znaczeniami. Trudno też jednak zrozumieć, dlaczego nawet jego zwolennicy tak rzadko podejmują próby wyjaśnienia mesjanizmu. Do tego dochodzi katastrofalne zamieszanie pojęciowe. Mówi się ostatnio dużo o mesjanizmie, ale też o „misjonizmie” (Walicki 2007: 30), „misjanizmie” (Cichocki, Karłowicz 2007: 5), „postmesjanizmie” (Bończa-Tomaszewski 2009), „neomesjanizmie” (Tichy 2009), „pseudomesjanizmie” (Bielik-Robson 2010b: 207), „emo-mesjanizmie” (Bończa-Tomaszewski 2011: 154), „sushi-mesjanizmie” (Michalski 2010), „tanato-mesjanizmie” (Bielik-Robson 2010a: 119), a także – uwaga – o „tanato-mesjanofaszyzmie” (Bielik-Robson 2010b: 206).

W tym obszernym tekście chciałbym trochę uporządkować kwestie pojęciowe, wskazać właściwy – moim zdaniem – sens poszczególnych idei mesjanistycznych i zaproponować integralną teorię mesjanizmu, która – jak sądzę – może pogodzić różne nurty mesjanistycznego myślenia i przy okazji dowieść ich ortodoksyjności. Mesjanizm integralny może uzupełnić współczesny dyskurs mesjanistyczny o zignorowany pozytywny element tego dziedzictwa, który – jak sądzę – był najważniejszy dla pol-

skich mesjanistów od Józefa Marii Hoene-Wrońskiego aż po Jana Pawła II.

Najpierw omówię trzy główne idee mesjanizmu. Po pierwsze, mesjanizm głosi konieczność radykalnej przemiany świata w duchu chrześcijańskim, po drugie – akceptuje istnienie misji dziejowych narodów i – po trzecie – uznaje wartość cierpienia zbiorowego. Te trzy idee będą nazywał krótko (i prowizorycznie) millenaryzmem, misjonizmem i pasjonizmem. Terminu „millenaryzm” używam w sensie, który nie przesądza o jego heterodoksyjności. Poszczególni mesjaniści różnili się między sobą, kładąc różny nacisk na te trzy wątki, przy czym za kluczowy uważano ten pierwszy. Niestety, z biegiem czasu mesjanizm zaczęło utożsamiać głównie z dwiema ostatnimi ideami.

Spróbuję pokazać, że wszystkie wskazane idee dają się pogodzić z chrześcijaństwem, choć przez mesjanistów wyrażane były w dość podejrzany sposób. Zamiast o chrystianizacji świata, wartości cierpienia i misji narodów mówili oni zazwyczaj o budowie Królestwa Bożego na ziemi, nowym narodzie wybranym i Chrystusie narodów. Wydaje mi się, że w większości wypadków wystarczy się przyjrzeć, jak dokładnie rozumiano te pojęcia, by się okazało, że nie mają one z reguły heterodoksyjnego charakteru.

Potem chciałbym zaproponować prostą teologiczną systematyzację mesjanizmu. Słowo „mesjasz” oznacza namaszczonego, a Izraelici namaszczaali królów, proroków i kapłanów. Jezus był Chrystusem, to znaczy Mesjaszem, czyli prawdziwym królem, prorokiem i kapłanem. Zgodnie z nauczaniem Kościoła, każdy chrześcijanin na mocy chrztu świętego jest powołany do pełnienia tych samych funkcji. Funkcja królewska polega na panowaniu nad sobą i nad światem, funkcja prorocka – na głoszeniu Królestwa Bożego, a funkcja kapłańska – na uświęcaniu siebie i świata. Spróbuję pokazać,

że wystarczy przyjąć, iż funkcje Chrystusa mogą też pełnić zbiorowości, by otrzymać trzy główne idee polskiego mesjanizmu. Mesjanizm okazuje się więc – tak jak chciał Hoene-Wroński, twórca tego pojęcia – zrealizowanym chrześcijaństwem.

Wreszcie na koniec przyjrzyć się krótko współczesnemu ruchowi neomesjanistycznemu, związanemu z pismem „Czterdzieści i Cztery”. Będę argumentował, że w jego wypadku powrót do mesjanizmu jest tylko częściowy, dotyczy bowiem pasjonizmu i misjonizmu, a nie millenaryzmu. „Trzeci wybuch mesjanizmu” – by sparafrazować sławną formułę Josepha de Maistre’a (2011) – jest ciągle przed nami.

### Rewelacja i realizacja

Zacznę od próby historycznej rekonstrukcji pojęcia mesjanizmu w polskim romantyzmie. Wygląda na to, że prawdziwy mesjanizm bardzo różni się od jego potocznego rozumienia, ponieważ najczęściej dziś z nim kojarzone idee misji dziejowej i męczeństwa nie odgrywają w nim wcale kluczowej roli. Najpierw przedstawię wyniki badań dwóch historyków idei i jednego mesjanisty, następnie sięgnę do tekstów oryginalnych i w końcu zaproponuję własne uogólnienie.

Jest czymś zaskakującym, że po niemal dwustu latach nie mamy wciąż porządnej monografii polskiego mesjanizmu. Fundamentalne prace Józefa Ujejskiego (1931) i Andrzeja Walickiego (1970; 1983; 2006) nie stanowią niestety pełnej syntezy – Ujejski szczegółowo opisał dzieje polskiego mesjanizmu, ale tylko do wybuchu powstania listopadowego, a wspaniałe książki Walickiego są tylko zbiorami artykułów. Niestety, żaden z tych autorów nie był filozofem ani teologiem – Ujejski był historykiem literatury, a Walicki – historykiem idei, co nie pozo-

stało bez wpływu na ich analizy. Prace obu autorów dostarczają jednak wystarczająco wiele materiału, by móc wyodrębnić pewne kluczowe idee polskiego mesjanizmu.

Józef Ujejski wiąże polski mesjanizm z tradycją Starego Testamentu. „Termin «mesjanizm» – powiada w pierwszym zdaniu swej klasycznej książki – przyjął się w ciągu XIX wieku na oznaczenie wier, analogicznych do tej, która się w pomnikach religii żydowskiej wiąże z oczekiwaniem

### *Terminu „millenaryzm” używam w sensie, który nie przesądza o jego heterodoksyjności*

przyjścia pomazańca Bożego – Mesjasza” (1963: 290). Żydzi wierzyli, że Bóg ześle im Mesjasza, który wydobędzie naród z ucisku i doprowadzi do stanu szczęśliwości. W procesie ewolucji idei mesjańskiej – jak wskazuje Ujejski – dochodziło do jej eschatologizacji i uniwersalizacji. Mesjasz miał przynieść religijne zbawienie, a nie zwykły dobrobyt, i to wszystkim narodom, a nie tylko Żydom. Zbawienie jednak – co bardzo ważne – Żydzi rozumieli jako stan osiągnąony na ziemi, a nie w zaświatach.

Polski mesjanizm był – jak powiada Ujejski – „analogiczny” do wiary Izraelitów. Wskazuje on cztery elementy typu idealnego mesjanizmu: „(1) przewidywanie i oczekiwanie wielkiej zmiany, mającej rychno nastąpić; (2) wiara, że ta zmiana doprowadzi ludzkość, lub zbliży ją przynajmniej, do socjalnej i moralnej doskonałości [...]; (3) że dokona się za sprawą narodu czy klasy, którym się takie postannictwo mesjanistyczne, na mocy ich zasług czy cierpienia, czy woli Bożej, zapowiada; nadto jeszcze najczęściej (4) przewidywanie i przepowiadanie, że okres mesjanistyczny przyjdzie poprzedzony przez okres katastrofalny” (Ujejski 1963: 297). W tak rozumianym mesjanizmie łatwo znaleźć analo-

gie z żydowską wiarą w Mesjasza: oczekuje się przemienienia rzeczywistości poprzedzonego cierpieniami i dokonanego za sprawą pewnego wyróżnionego podmiotu.

Czym miał być głoszony i realizowany przez mesjanistów ten „stan socjalnej i moralnej doskonałości”? Określali go za pomocą języka religijnego. „Słowa Ewangelii «Szukajcie wpierrw królestwa Bożego i sprawiedliwości jego», były naczelnym godłem życia większej części emigracji. Uzupełniano tylko zawsze to «królestwo Boże» dodatkiem: na ziemi” (tamże: 265). Język religijny wyrażał więc pewien ziemski ideał społeczny. Była to – jak powiadał Ujejski – „wiara w bliskie a zupełne przeobrażenie się życia ludzkości, w realizację haseł Równości, Wolności i Braterstwa” (tamże).

Ujejski zaproponował prostą klasyfikację mesjanizmów w zależności od rodzaju podmiotu, który ma dokonywać przemiany rzeczywistości. Na tej podstawie rozróżniał on mesjanizm narodowy, klasowy i wyznaniowy (tamże: 293). Co ciekawe, nie rozróżniał w zasadzie mesjanizmu zbiorowego i indywidualnego, ponieważ zwykle te wymiary ściśle się ze sobą wiążą. „Zawsze misja mesjanistyczna musi się stać udziałem jakiejś zbiorowości (naród, klasa, grupa wyznaniowa) za sprawą wszakże jednostki, która jest główną personifikacją tej misji, czyli Mesjaszem właściwym” (tamże).

Następnie, wśród podmiotów mesjańskich tych trzech rodzajów można wyróżnić dwa typy, w zależności od tego, czy podmiot tylko głosi nadejście zmiany, czy też wprowadza ją w życie. Tę pierwszą funkcję Ujejski nazywa „rewelacją” (objawianiem), a drugą – „realizacją” (urzeczywistnieniem) (tamże: 294). Obie te funkcje zwykle pełni ten sam podmiot, ale czasem mogą być one rozdzielone na dwa podmioty.

W rezultacie złożenia tych dwóch różnic Ujejskiego można otrzymać nie

mniej niż sześć rodzajów podmiotów mesjanicznych: narodowych, klasowych i wyznaniowych rewelatorów oraz narodowych, klasowych i wyznaniowych realizatorów.

### *Dobrą nowinę mogą głosić jedne narody, a realizować inne*

Współpraca mesjańska między tymi podmiotami może się układać w bardzo różny sposób. Dobrą nowinę mogą głosić jedne narody, a realizować inne. Na przykład Mickiewicz w pewnym okresie głosił, że prawdę głoszoną przez Polaków mają urzeczywistniać Francuzi. W innych koncepcjach prawdę odkrytą przez jakąś klasę społeczną mogą realizować pewne narody – tak można interpretować stosunek między proletariatem a Rosją w mesjanizmie komunistycznym. Wreszcie na gruncie jeszcze innych teorii prawdę religijną objawioną przez Kościół mogą realizować poszczególne narody, na przykład Polacy, Rosjanie czy Francuzi.

Analizy Ujejskiego prowadzą do wniosku, że polski mesjanizm, podobnie jak mesjanizm żydowski, składał się z trzech fundamentalnych idei: realizacji stanu szczęśliwości, szczególnej roli pewnych podmiotów w tym dziele i konieczności cierpienia dla realizacji tego stanu. Jest to – jak sądzę – bardzo trafna charakterystyka. Te trzy elementy łączą się ze sobą logicznie, faktycznie można je odnaleźć w tekstach mesjanistów, a na dodatek można je zintegrować na gruncie teologicznym.

### Mesjanizm i millenaryzm

Andrzej Walicki w swoich badaniach zwracał uwagę przede wszystkim na pierwszy z tych wyróżnionych elementów: dążenie do zbudowania Królestwa Bożego na ziemi. Jak wskazywał, to właśnie ta religijno-polityczna idea była kluczowa dla polskiego

mesjanizmu (Walicki 1970: 290; 2006: 16). Misja Polski mogła być rozumiana albo jako głoszenie nadchodzącego Królestwa, albo jako jego zapoczątkowywanie, albo jako jedno i drugie. Podobnie cierpienia Polski mogły być rozumiane jako niezbędny element realizacji Królestwa Bożego na ziemi, albo

### Widowskowe koncepcje odciągają uwagę od fundamentalnej idei millenaryzmu

konieczny warunek uzyskania właściwego objawienia. Mesjanizm mógł jednak – jak wskazywał Walicki – obyć się bez wskazywania misji jakimkolwiek narodom i bez uznawania konieczności cierpień, nie mógł się jednak obejść bez idei realizacji Królestwa Bożego na ziemi.

Mesjanizm był wobec tego rodzajem millenaryzmu. „Nie ulega wątpliwości – powiada Walicki – że mesjanizm jako zjawisko religijne wiąże się ściśle z millenarystycznym (chiliastycznym) typem świadomości religijnej” (1970: 10). I w innym miejscu: „Była to koncepcja soteriologiczno-eschatologiczna, historyczna i metahistoryczna zarazem, ściśle związana z millenaryzmem, czyli religijną wiarą w zbawienie ziemskie” (Walicki 2006: 17).

Millenaryzm (inaczej chiliizm) jest oczywiście zjawiskiem nie mniej złożonym niż mesjanizm. Historycznie wiązał się z wieloma innymi ideami, które utrudniają jego analizę. W średniowieczu i wczesnej nowożytności kojarzony był z koncepcją trzeciego objawienia, procesjami biczowników, krwawymi rządami sekciarzy i nadzieją na powstanie Tysiącletniej Rzeszy (Cohn 2007; Voegelin 1992, 1994). W polskim romantyzmie wiązał się z kolei z oczekiwaniem krwawej rewolucji, doktryną reinkarnacji i spirytyzmem (Walicki 1970, 2006), ale też z niezdrową egzaltacją i sekciarstwem (Rut-

kowski 1996, 1999). Te widowiskowe koncepcje odciągają uwagę od fundamentalnej idei millenaryzmu, która wcale nie musi się wiązać z tymi wszystkimi osobliwościami. Nazwa millenaryzmu pochodzi od zapowiedanego w Apokalipsie „millennium”, czyli tysiącletniego okresu ziemskiego panowania Chrystusa (Ap 20: 6–7). Millennium jest jakby okresem przejściowym między obecnym stanem świata a ostatecznym zbawieniem. W szerokim rozumieniu chiliizm jest właśnie dążeniem do zbiorowego zbudowania Królestwa Bożego na ziemi. „Istotą millenaryzmu jest nadzieja na wielką przemianę, totalną regenerację życia ziemskiego, określaną w języku religijnym jako Królestwo Boże na ziemi” (Walicki 1983: 20). Należy zwrócić szczególną uwagę na ziemski charakter millennium. Mesjaniści dążyli do zrealizowania Królestwa Bożego na ziemi, a nie tylko – jak wszyscy chrześcijanie – oczekiwali nadejścia końca świata.

Polski mesjanizm był więc zjawiskiem z pogranicza religii i polityki. Inspirowany był religijnie, pozaświatowo, realizowany miał być jednak politycznie, w świecie. „Mesjanizm polski był [...] rezultatem przeniesienia religijnych kategorii millenarystyczno-mesjanistycznych poza obręb świadomości wyłącznie religijnej, zastosowania ich do filozoficznych i politycznych problemów współczesności, bez zrywania wszakże z inspiracją religijną” (Walicki 1970: 290). Od czystego religijnego millenaryzmu odróżniło go zaangażowanie w sprawy świata, a od świeckich ideologii politycznych – przekonanie o religijnym wymiarze zmian społecznych. Polscy mesjaniści pragnęli panowania Chrystusa w polityce, gospodarce, życiu społecznym i stosunkach międzynarodowych. Z tego względu Walicki mówi nawet o „sekularyzacji oczekiwań mesjanistycznych” (1970: 14), w istocie jednak równie dobrze można

mówić o „millenaryzacji nowożytnej idei postępu” (tamże: 290) i „millenaryzacji polity-

### Mesjanizm był ruchem teoretycznej i praktycznej desekularyzacji

ki” (Walicki 1983: 26). W mesjanizmie religia wykraczała poza sferę, w której zamknęła ją nowożytność, nadawała sens wszelkim działaniom w ekonomii, polityce i kulturze. Mesjanizm był więc ruchem teoretycznej i praktycznej desekularyzacji świata, wyzwaniem rzuconym nowym czasem.

### Mesjanizm jako chrześcijaństwo spełnione

Ostatnim polskim mesjanistą, nie licząc Jana Pawła II, był Jerzy Braun, poeta, dyplomowany filozof i utalentowany teolog. Zrobił on bardzo wiele dla wykazania właściwego znaczenia dziedzictwa romantycznego i jego aktualności. Pokazywał, że wątki mesjanistyczne są trwale obecne w polskiej kulturze co najmniej od czasów Pawła Włodkowica i że były kontynuowane przez autorów uznawanych zazwyczaj za krytyków romantyzmu – Cypriana Kamila Norwida, Stanisława Wyspiańskiego czy Stanisława Brzozowskiego. Co więcej, Braun bardzo ściśle wiązał polski mesjanizm z nauką Kościoła, widząc w tym pierwszym prekursora doktryny społecznej Kościoła i idei II Soboru Watykańskiego.

Czym według Brauna jest mesjanizm? „Hebrajskie *Masziyah* – pisał – to greckie *Christos*, a więc «mesjanizm» znaczy to samo, co «chrystianizm». Wroński używa tego terminu w znaczeniu: pełny, integralny chrystianizm, przenikający wszystkie dziedziny życia zbiorowego, od filozofii i kultury, aż do ustroju państw, organizacji ekonomicznej i współżycia międzynarodowego” (Braun 2001: 348). Mesjanizm jest więc dążeniem do konsekwentnego zastosowania zasad chrześcijań-

stwa w życiu społecznym. Tak przekształcone społeczeństwo staje się Królestwem Bożym na ziemi. „Cały mesjanizm i «romantyzm» nasz XIX wieku – pisał w innym miejscu – wyrósł z wiary, że chrystianizm musi być zrealizowany, że państwo, instytucje publiczne i ustawy, urządzenia socjalne, wychowanie i polityka międzynarodowa będą przeistoczone mocą tej idei, aż dopełniona zostanie w życiu i ustroju narodów” (tamże: 125).

Dla Brauna – podobnie jak dla Walickiego – kluczowym elementem mesjanizmu jest więc budowanie Królestwa Bożego na ziemi. Braun dostrzegał też obecność innych wątków w myśli mesjanistycznej, ale wolał traktować je jako inne sposoby rozumienia mesjanizmu, a nie jako jego integralne składniki. Pisał: „Aby usunąć nieporozumienia, trzeba w tym ruchu odróżnić trzy odłamy: (1) mistyczno-cierpiętniczy mesjanizm Towiańskiego, proklamujący Polskę „Chrystusem narodów” [...]; (2) mesjanizm narodowy Krasińskiego, Libelta, Trentowskiego i Cieszkowskiego, przyznający wyjątkową rolę Polsce i narodom słowiańskim w odrodzeniu religijnym i społeczno-politycznym ludzkości; (3) mesjanizm filozoficzno-religijny Wrońskiego i jego kontynuatorów, przypisujący misję zbawczą nie Polsce, lecz odnowionemu chrześcijaństwu i Kościołowi, który ma zjednoczyć całą ludzkość w przyszłej erze [...] spełnionego chrześcijaństwa” (Braun 1966: 61; zob. także 1985: 464–465). Typologia ta, choć wskazuje na pewne ważne różnice, pozostawia jednak wiele do życzenia. Na przykład wątki cierpiętnicze można znaleźć nie tylko u Towiańskiego, lecz także u Krasińskiego, filozoficzny charakter miał nie tylko mesjanizm Hoene-Wrońskiego, lecz także Cieszkowskiego, a wreszcie Trentowski – w opinii wielu badaczy i swojej własnej – w ogóle nie był mesjanistą. Widać jednak, że w typologii Brauna pojawiają się te same wątki, co u Ujejskiego

i Walickiego: przekonanie o konieczności pełnej realizacji chrześcijaństwa, o misji narodów i o wartości cierpienia, przy czym Braun sądził, że tylko millenaryzm jest mesjanizmem we właściwym sensie. Spróbuję teraz zaproponować inne ujęcie, w którym znajdzie się miejsce dla wszystkich tych elementów, i w którym będzie można bardziej precyzyjnie umieścić poszczególnych autorów.

### Mesjanizm rodzinny

Z analiz Józefa Ujejskiego, Andrzeja Walickiego i Jerzego Brauna wynika, że w polskim mesjanizmie pojawiały się co najmniej trzy ważne idee, które nazywam umownie millenaryzmem, misjonizmem i pasjonizmem. Millenaryzm głosi konieczność budowania Królestwa Bożego na ziemi, misjonizm uznaje istnienie szczególnych misji narodów, a pasjonizm wskazuje na sens zbiorowego cierpienia. Znaczenie tych pojęć omówię dokładniej w kolejnych częściach pracy. Na razie chciałbym na ich podstawie bliżej określić pojęcie mesjanizmu.

W historii idei nie należy oczekiwać ścisłych definicji, wskazujących konieczne i wystarczające warunki stosowania danego pojęcia. Mesjanizm jest jednym z pojęć, których nie da się w ten sposób zdefiniować. Jak wskazywał Walicki, „nie ma powodu, aby walczyć o «unaukowienie» słowa «mesjanizm» w języku potocznym, i naiwnością byłoby wierzyć, że można to uczynić” (1970: 289). Jest tak dlatego, że „sformułowanie wyraźnych kryteriów, które pozwalałyby odróżnić w każdym wypadku, co jest, a co nie jest autentycznym mesjanizmem, wydaje się nam rzeczą niemożliwą” (tamże: 17). Nie oznacza to jednak, że należy się pogodzić z zamętą pojęciową i zrezygnować z wszelkich prób wyjaśnienia mesjanizmu. „W ideologiach XIX wieku mesjaniczność

jest cechą stopniowalną, z czego wynika, że [...] wskazane jest postępowanie się takim czy innym modelem idealnym; nie definicjami, które będą zawsze albo za szerokie, albo za wąskie, ale konstrukcją typologiczną” (tamże).

Wygląda więc na to, że mesjanizm jest typowym pojęciem rodzinnym (Wittgenstein 2000: 49–52). Istnieje pewien wzorzec, typ idealny mesjanizmu, a pozostałe mesjanizmy dzielą się z nim pewne, niekoniecznie

### Idealnym mesjanistą jest oczywiście późny Adam Mickiewicz

wszystkie cechy. W rezultacie może nawet nie być żadnej cechy wspólnej dla wszystkich rodzajów mesjanizmu. To, co łączy poszczególne koncepcje, to tylko „skomplikowana siatka zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw” (tamże: 50–51). Sądzę, że na podstawie wskazanych trzech idei można wskazać taki wzorzec mesjanizmu i zrekonstruować (niezbyt zresztą skomplikowaną) sieć zachodzących na siebie podobieństw tworzących mesjanistyczną rodzinę.

Idealnym mesjanistą jest oczywiście późny Adam Mickiewicz (Walicki 2006: 17; 2007: 31). W jego *Prelekcjach paryskich* można odnaleźć wszystkie trzy wskazane wyżej idee: dążenie do realizacji Królestwa Bożego, przekonanie o szczególnej misji Polski (i wielkich ludzi) oraz uznanie wartości cierpienia. Widać to doskonale w jego definicji mesjanizmu: „Co należy rozumieć przez mesjanizm? [...] Trzy kardynalne punkty filozofii, której zawiązki znaleźliśmy w poematach, w historii i w piśmiach polskich mężów stanu, są następujące: Po pierwsze, konieczność ofiary. [...] Po wtóre, *postannictwo chrześcijańskie narodu polskiego* [...]. Po trzecie, *powszechność, powszechna dążność mesjanizmu*” (Mickiewicz 1955 X: 409). Pierwszy ze wskazanych punk-

tów odpowiada pasjonizmowi, drugi – misjonizmowi, a trzeci – millenaryzmowi. W innym miejscu Mickiewicz wyraźniej definiował mesjanizm właśnie w kategoriach millenarystycznych: „mesjanizm znaczy – powtarzał

w możliwość przemiany świata i – na co rzadko zwraca się uwagę – uznawał rolę cierpienia, odrzucał za to jakąś szczególną misję Polski. Józef Maria Hoene-Wroński, pierwszy polski mesjanista, był tylko millenarystą.

	MILLENARYZM	MISJONIZM	PASJONIZM
Adam Mickiewicz	+	+	+
August Cieszkowski	+	+	-
Cyprian Kamil Norwid	+	-	+
Józef Maria Hoene-Wroński	+	-	-
Rafał Tichy	-	+	+
Wespazjan Kochowski	-	+	-
Jarostaw Marek Rymkiewicz	-	-	+

za Hoene-Wrońskim – odnowa powszechna” (tamże: 369).

Integralny mesjanizm Mickiewicza stanowi więc typ idealny polskiego mesjanizmu. Niektórzy autorzy dzielali z nim wszystkie trzy poglądy. Krasiński pisał na przykład w *Przedświcie*: „Właśnie przez *naszą narodowość, umęczoną* na krzyżu Historii, objawi się w sumieniu Ducha ludzkiego, że *sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną*” (Krasiński 1973 I: 151, wyróżnienia moje – P. R.). W zdaniu tym można znaleźć kolejno misjonizm, pasjonizm i millenaryzm. Pozostali mesjanisci dzielali z Mickiewiczem jedne idee, a inne nie (zob. tabelę obok). Teoretycznie istnieje siedem możliwych typów cząstkowego mesjanizmu i chyba każdy z nich miał swoich przedstawicieli. Spróbuję podać kilka roboczych przykładów. August Cieszkowski pragnął realizacji Królestwa Bożego na ziemi, przyjmował – choć z dużym wahaniem – wyróżnioną rolę Polski (Bartuła 2006: 21, 46), ale nie akcentował szczególnej roli cierpienia. Tego samego rodzaju mesjanizm głosił Jerzy Braun. Z kolei Cyprian Kamil Norwid, który często uważany jest za krytyka mesjanizmu, ostrożnie podzielał wiarę

Jeśli uznać – jak Walicki – że millenaryzm jest koniecznym składnikiem mesjanizmu, to te cztery postawy powinny wyczerpywać listę możliwych stanowisk. Sądzę, że mesjanizm właściwy ma właśnie takie cztery odmiany. Jeśli jednak się uzna, że kryterium bycia mesjanistą w szerszym sensie jest podzielenie przynajmniej jednego poglądu z Adamem Mickiewiczem, to istnieją jeszcze trzy możliwe stanowiska. Rafał Tichy, najwybitniejszy współczesny neomesjanista, jest misjonistą i pasjonistą, ale zdecydowanie odrzuca millenaryzm. Z kolei misjonizm bez millenaryzmu i pasjonizmu charakteryzuje na przykład polski sarmacki mesjanizm, którego paradygmatycznym zwolennikiem jest Wespazjan Kochowski. Wreszcie Jarostaw Marek Rymkiewicz, który także doczekał się miana mesjanisty, podkreśla rolę cierpienia, odrzucając chyba misjonizm, a na pewno millenaryzm.

Mesjanizm jest więc pojęciem rodzinnym. Mesjanisci w szerokim rozumieniu mogą nie mieć żadnego wspólnego poglądu. Na przykład Wrońskiego nie łączy z Tichym nic prócz tego, że obaj są pod pewnymi względami podobni do Mickiewicza, co jednak

wystarcza, by nazywać ich mesjanistami. Być może właśnie rodzinny charakter mesjanizmu wywołuje tak wielkie trudności w jego intelektualnym opanowaniu.

Teraz chciałbym dokładniej omówić trzy składowe idee mesjanizmu: millenaryzm, misjonizm i pasjonizm, najdłużej zatrzymując się przy pierwszej z nich.

### Czy mesjanistyczny millenaryzm jest herezją?

Pierwszym i najważniejszym elementem mesjanizmu jest idea budowania Królestwa Bożego na ziemi. Trzeba otwarcie przyznać, że wygląda ona bardzo podejrzanie. Religijny millenaryzm powszechnie kojarzy się z radykalnymi sektami, które u progu nowożytności starały się przemocą urzeczywistnić Królestwo Boże na ziemi, a millenaryzm zeświecczony – z komunizmem i nazizmem, które ten sam cel realizowały w XX wieku. Przed niebezpieczeństwem takiego myślenia przestrzegał na przykład Karl Popper: „nawet najlepsze chęci uczynienia nieba na ziemi – pisał – prowadzą w rezultacie do uczynienia z niej piekła, jakie jeden człowiek gotuje innym” (1993: 191). Dlatego Kościół słusznie zwraca uwagę, że dążenie do „wypełnienia w historii nadziei mesjańskiej, która może się zrealizować wyłącznie poza historią”, jest „oszustwem Antychrysta” (KKK: 676).

Wielu autorów uważa, że faktycznie polski mesjanizm jest heretycki. Wielokrotnie wskazywał na to – jak sądzę, nie bez pewnej satysfakcji – Andrzej Walicki. Mesjanizm jest wedle niego „niebezpieczną herezją” (1983: 198), „herezją typu chiliastycznego” (2006: 17), „wizją chiliastyczną, a więc heterodoksyjną” (tamże: 67) oraz „szczególną odmianą heterodoksji millenarystycznej” (tamże: 91). W ortodoksyjność polskich mesjanistów wątpi też wielu innych przychyl-

nych im komentatorów (Bartula 2006: 11, 18; Krasnodębski 2007: 235). Prócz opinii świeckich historyków idei mamy też wypowiedzi Kościoła. Dwa tomy *Prelekcji paryskich* Mickiewicza zostały umieszczone

### *Ktobykolwiek z was zbyt drażliwym był na sam postuch herezji, niech zamknie te księgi*

na papieskim indeksie ksiąg zakazanych (Walicki 2006: 99), a *Księgi narodu i pielgrzymstwa* Grzegorz XVI przy pewnej okazji nazwał „komentarzykiem pełnym zuchwałstwa i złośliwości” (tamże: 69). Powodem niechęci papieża do wieszczka miała być według Walickiego właśnie „idea uzupełnienia [...] zbawienia transcendentnego, wertykalnego, zbawieniem ziemskim, czyli millenarystycznym, teresterializacją eschatologii” (tamże: 69–70; por. jednak Sokulski 2011: 181). Wreszcie można odnieść wrażenie, że sami mesjaniści czuli, iż z ich ortodoksyjnością coś jest nie tak. Cieszkowski bał się opublikować za życia kolejne tomy *Ojczyzna nasza*, a Krasiński decyzję o pośmiertnej publikacji *O stanowisku Polski* pozostawił księżom zmartwychwstańcom. Mało tego, Cieszkowski przyznawał z rozbrajającą szczerością: „ktobykolwiek z was zbyt drażliwym był na sam postuch herezji, niech zamknie te księgi i nie czyta dalej, bo one w oczach jego będą wielką i ciągłą herezją; one są arcyherezją; – one są ultraherezją” (1922–1923 II: 334).

Mimo to spróbuję podjąć się obrony polskich mesjanistów przed zarzutem herezji i pokazać, że przy odpowiedniej interpretacji to, co mieli na myśli, gdy mówili o realizacji Królestwa Bożego na ziemi, nie musi być wcale herezją, lecz pełnoprawną, choć przez wieki oficjalnie ignorowaną, interpretacją tradycji, która w XX wieku zaczęła powoli wracać do nauki Kościoła. W szczególności pewne wątki millenarystyczne można

odnaleźć w dokumentach II Soboru Watykańskiego i w nauczaniu Jana Pawła II.

Najpierw chciałbym zwrócić uwagę na niezwykle wyznanie Kongregacji do spraw Nauki Wiary z deklaracji *Dominus Jesus*. „Na podstawie tekstów biblijnych i świadectw patrystycznych, jak również dokumentów Magisterium Kościoła, nie można jednoznacznie określić znaczenia takich wyrażen, jak «Królestwo Niebieskie», «Królestwo Boże», «Królestwo Chrystusowe» ani też sensu ich związku z Kościołem. On sam bowiem jest tajemnicą, której nie sposób zawrzeć w całości w ludzkich pojęciach. Dlatego mogą istnieć różne interpretacje teologiczne tych zagadnień” (DI: 18). Wieloznaczność pojęcia

### *Maranatha! może znaczyć zarówno „Pan przyszedł!”, jak i „Przyjdź Panie!”*

Królestwa Bożego – jak stwierdzają autorzy deklaracji – prowadzi do tego, że można zarówno mówić, iż już istnieje ono w historii, jak i że będzie istnieć dopiero poza historią. Być może też dopuszcza mówienie o tym, że może się realizować także w historii. W każdym razie sądzę, że twierdzenie to nie powinno być *prima facie* odrzucane.

W pewnym znaczeniu Królestwa Bożego nie trzeba wcale budować ani na nie czekać, bo od dawna istnieje na ziemi i stale się rozrasta. Soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele powiada: „Chrystus zapoczątkował Królestwo niebieskie na ziemi [...]. Kościół, czyli Królestwo Chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy, dzięki mocy Bożej rośnie w sposób widzialny w świecie” (LG: 3). Dlatego – jak z naciskiem wskazywał Christoph Schönborn (2001), komentując te wypowiedzi – nie można przeciwstawiać Królestwa Bożego Kościołowi.

Zarazem jednak w pewnym sensie Królestwo Boże nie jest jeszcze dopełnione

i dlatego Kościół oczekuje drugiego przyjścia Chrystusa. „Kościół [...] otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego [...] i stanowi załączek oraz początek tego Królestwa na ziemi. Sam tymczasem wzrastając powoli, tęskni do Królestwa w pełni dokonanego” (LG: 5). W ten sposób Kościół głosi, że zarazem już jest, jak i jeszcze nie jest Królestwem Bożym. Sytuację tę wspaniale ilustruje dwuznaczność starożytnego zawołania *Maranatha!*, które może znaczyć zarówno „Pan przyszedł!”, jak i „Przyjdź Panie!” (Ratzinger 2005: 16).

Istnieje jednak jeszcze co najmniej jeden szczególny sens Królestwa Bożego, który różni się zarówno od istniejącego Kościoła, jak i oczekiwanego Królestwa. Chodzi o pewien stan pośredni, w którym na ziemi dochodzi do pełniejszej realizacji Królestwa Bożego, głoszonego przez Kościół, ale nie jest on jeszcze ostatecznym dopełnieniem Królestwa poza czasem. Ziemskie panowanie Chrystusa zapowiadali między innymi św. Jan (Ap 20: 1–3) i św. Paweł (1 Kor 15: 20–28). Dostłowna interpretacja tych fragmentów dała początek długiej tradycji millenaryzmu, która obejmuje tak znakomitych autorów, jak Justyn, Ireneusz z Lyonu, Tertulian czy nawet – w niektórych dziełach – Augustyn (Napiwodzki 2010; Pietras 2007).

Coraz częściej dostrzega się, że millenaryzm stanowi pełnoprawną tradycję eschatologiczną, uzupełniającą dominujący dziś w teologii sposób rozumienia Królestwa Bożego. Tradycja ta została wyparta z oficjalnego nauczania głównie ze względu na niepokoje społeczne i kościelne, do których doprowadziła w późnym średniowieczu. Piotr Napiwodzki w swojej znakomitej książce o millenaryzmie wskazuje jednak, że w wyniku jego odrzucenia „dziedzictwo Kościoła uległo nie tyle oczyszczeniu, co raczej zubożeniu” (2010: 63), ponieważ „wraz z millenaryzmem wygnano z oficjalnego

Kościota dużo tego, co stanowi o jego tożsamości” (tamże: 49). Co gorsze, wierni, nie znajdując w doktrynie Kościoła zadowalającej teorii historii, zwracali się do świeckich ideologii, co spowodowało marginalizację Kościoła i uniemożliwiło sformułowanie integralnej teorii postępu ludzkiego. Dlatego powrót Kościoła do ortodoksyjnego milenaryzmu daje szansę nie tylko na pełniejsze wyrażenie prawdy chrześcijańskiej, lecz także może uchronić świat przed kolejnymi totalitaryzmami. Powrót milenaryzmu powinien być o tyle łatwiejszy, że – jak wskazuje Napiwodzki – stanowi on ukrytą przesłankę powszechnego sposobu myślenia i działania katolików. Wszak konieczność budowy bardziej ludzkiego i zarazem bardziej boskiego świata budzi wątpliwości bodaj tylko niektórych niemieckich teologów i żydowskich apokaliptyków.

### Millenaryzm i eschatologia

Wydaje się więc, że milenaryzm nie musi być od razu uznawany za herezję, stanowi bowiem tylko pewną zapomnianą u progu nowożytności, ale stale obecną w Kościele interpretację Królestwa Bożego. Polski mesjanizm można traktować jako próbę powrotu do tej tradycji.

Czym było Królestwo Boże na ziemi, które chcieli zrealizować mesjaniści? Był to pewien ideał życia społecznego, który miał się realizować w historii, przed powtórny przyjściem Chrystusa i nastaniem transcendentnego Królestwa. (Polscy mesjaniści byli z reguły postmilenarystami, to znaczy zakładali, że millennium zostanie zrealizowane przed, a nie po powtórny przyjściu Chrystusa). Królestwo Boże na ziemi, którego realizacji domagali się mesjaniści, nie było więc transcendentnym Królestwem, które ma nastać na końcu czasu. Innymi słowami, mesjanistyczny milenaryzm, reali-

zujący społeczny ideał Królestwa Bożego na ziemi, nie był bezpośrednio eschatologiczny, to znaczy nie polegał po prostu na przybliżeniu końca świata.

Nie do końca zgadzam się więc z Andrzejem Walickim, który uważa, że „milenaryzm [...] zawsze idzie w parze z escha-

### Wybiła godzina urzeczywistnienia i rozwinięcia Chrystusowych zarodków

tologią, zapowiada jednak finalną epokę dziejów, nadejście końca” (1983: 40; zob. także 1970: 233). Sądzę, że wielką zasługą polskich mesjanistów było właśnie rozróżnienie dwóch pojęć: Królestwa Bożego na ziemi, które można i należy realizować w historii, i transcendentnego Królestwa Bożego, które nastąpi po powtórny przyjściu Chrystusa. Nasi mesjaniści dostrzegali co prawda subtelny związek między budową jednego i oczekiwaniem na drugie – dlatego nie odrzucam całkowicie twierdzenia Walickiego – nie miał on jednak, jak spróbuję zaraz pokazać, charakteru przyczynowego.

Klarowne rozróżnienie tych dwóch pojęć można znaleźć w traktacie *O stanowisku Polski* Zygmunta Krasińskiego. „Celem ostatecznym dziejów naszych planetarnych, ostatecznych dla nas jako w kształt człowieczy ubranych, jest dostanie się do stanowiska, od którego rozpocznie się żywot wieczny. [...] Tym celem jest Królestwo Boże powszechne i już na ziemi święte [...], czyli nastrój Chrystusowy w czyn i rzeczywistość przeszły, nie już pojedynczych dusz się tyżący, ale całego człowieczeństwa, wszystkich praw jego, ustaw i urządzeń, a tym samym przemieniający ziemię w jedną, wielką, żywą świątynię Ducha Świętego” (Krasiński 1999: 29). Sądzę, że jest to jeden z najważniejszych tekstów polskiego mesjanizmu. Krasiński wyraźnie oddziela tu

dwie rzeczy: cel ostateczny dziejów ludzkich, to znaczy „Królestwo Boże na ziemi”, i cel ostateczny dziejów w ogóle, to znaczy „żywot wieczny”. Ludzkość jest w stanie w historii osiągnąć punkt najwyższy swojego rozwoju, w którym może się rozpocząć życie wieczne. Nieco dalej powiada Krasiński, że celem ludzi jest „dostąpienie szczęścia onego w czasie, z którego wzleczę w swój żywot wieczny” (tamże). Tym, co odróżnia ludzką historię od ostatecznego zbawienia, jest obecność śmierci, a przypuszczalnie także „żałoby, krzyku i trudu” (Ap 21: 4), które mają zniknąć po końcu czasów. Osiągnięcie nieśmiertelności wykracza jednak poza

### Świat ziemski w pełni ludzki będzie dopiero wtedy, gdy stanie się boski

możliwości człowieka i wymaga interwencji Boga. Ludzkość może więc dokonać tego, co pozostaje w jej mocy, nie może jednak – jak można się było spodziewać – dokonać tego, co przekracza jej możliwości?

Jeszcze dobitniej tę myśl formułuje August Cieszkowski. Odróżnia on bardzo wyraźnie eschatologię względną, dotyczącą świata przyrody i życia społecznego w historii, od eschatologii absolutnej, która jest „nauką o rzeczach absolutnie ostatecznych, pozaludzkich, pozahistorycznych, pozaplanetarnych” (1922–1923 I: 203). Spełnienie celów ludzkości i nastanie Królestwa Bożego na ziemi nie jest tożsame z osiągnięciem zbawienia, choć stanowi przypuszczalnie jego warunek wstępny. Jak pisze Cieszkowski: „Wybiła dopiero godzina urzeczywistnienia i rozwinięcia owych Chrystusowych zarodków [...] wkroczenia w trzecią, ostateczną dla Ludzkości Epokę. Skoro ta przebyta zostanie, nadejdzie znowu chwila pozaludzkich postępów – chwila przekroczenia samej Ludzkości, – bo wtedy owa historia

samej ludzkości już dopełniona i skończona zostanie” (tamże: 204–205).

Co ciekawe, Andrzej Walicki (1970: 76) zwracał uwagę na te wypowiedzi Cieszkowskiego, lekceważył je jednak jako rezultat zgubnego – jego zdaniem – wpływu Krasińskiego, który stale troszczył się o zgodność pism swoich przyjaciół z doktryną katolicką. Doniosłość tych fragmentów dostrzegł natomiast Piotr Bartuła. „W ujęciu Cieszkowskiego, i jest to osobliwość jego koncepcji, Królestwo Boże nie oznacza kresu dziejów. [...] Cieszkowski wprowadza rozróżnienie na eschatologię względną, kiedy duch posiada jeszcze coś w rodzaju subtelnej ciała, i eschatologię absolutną, stanowiącą właściwy cel historii – wtedy «przeanielona ludzkość» przejdzie w świat metahistoryczny. Wprowadzenie podwójnej eschatologii łączy w znacznym stopniu heterodoksalność koncepcji Cieszkowskiego” (Bartuła 2006: 45).

Cytowane fragmenty z Krasińskiego i Cieszkowskiego wyraźnie pokazują, że milenaryzm mesjanistów nie był bezpośrednio eschatologiczny. Budowanie Królestwa na ziemi nie było przyczynowo powiązane z przybliżaniem końca świata. Sądzę, że podobne świadectwa można znaleźć w pismach innych mesjanistów. Być może oznacza to, że z punktu widzenia historii idei w ogóle nie byli oni mesjanistami i milenarystami (zob. Walicki 1970: 233; 1983: 40). Kwestia terminologiczna nie ma większego znaczenia, choć wydaje mi się, że źródłowa idea millennium polega właśnie na zapanowaniu Chrystusa w świecie przed jego ostateczną przemianą na końcu dziejów. W każdym razie odróżnienie postępu ludzkiego (a więc Królestwa Bożego na ziemi) od nadejścia ostatecznego Królestwa Bożego (a więc żywota wiecznego) sprawia, że polski mesjanizm okazuje się zadziwiająco zgodny z nauczaniem Kościoła.

Ostatni sobór przypomniał bowiem tradycyjną naukę o końcu świata, nowej

ziemi i zbawieniu, zaznaczył jednak bardzo wyraźnie, że oczekiwanie powtórnego przyjścia Chrystusa nie może się wiązać – jak to bywało w historii chrześcijaństwa – z lekceważeniem życia doczesnego i ziemskiej historii. „Oczekiwanie nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ziemski może się przyczynić do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej” (GS: 39). Zaraz potem ojcowie soboru wyjaśniają, że ten „brak obojętności” można rozumieć wręcz jako tożsamość pewnych elementów. „Jeśli rozszerzymy po ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność [...] to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione” (tamże). Podstawą tej teorii jest oczywiście soborowa antropologia chrystocentryczna (Rojek 2010a: 32–33). Świat ziemski może się stawać coraz bardziej ludzki, choć w pełni ludzki będzie dopiero wtedy, gdy stanie się boski. Przebóstwienie jest jednak tylko dopełnieniem, a nie negacją świata i człowieka. Ziemska historia może więc zostać niejako przeniesiona do życia wiecznego. Sądzę, że te wypowiedzi Soboru świadczą dobitnie – wbrew temu, co sugeruje Piotr Napiwodzki (2010: 33, 86) – że intuicje millenarystyczne obecne są także w głównym nurcie teologii katolickiej.

Wizja Soboru jest – jak widać – zasadniczo zbieżna z wizją polskiego mesjanizmu. Dostrzegano to wielu autorów. „Wiele koncepcji II Soboru Watykańskiego – pisał Jerzy Braun (1966: 58) – nowa eklezjologia, eumenizm, teologia laikatu, schemat XIII [czyli

późniejsza konstytucja *Gaudium et spes* – P.R.], można znaleźć w zarysie w pismach Mickiewicza, Wrońskiego, Norwida, Cieszkowskiego, Semenki”. „Wiele poglądów Cieszkowskiego – pisał Piotr Bartula (2006: 97) – znalazłoby uznanie wśród uczestników Vaticanum II, a nawet mogłoby stać się fundamentem konstytucji soborowej *Gaudium et spes*”. Podobieństwo idei Cieszkowskiego i Vaticanum II dostrzegał też Walicki. „Był (absolutnie!) prorokiem II Soboru Watykańskiego” (Walicki 2005; 2006: 123). Opinia Walickiego nie stoi w sprzeczności z wcześniej cytowanym orzeczeniem heterodoksalności Cieszkowskiego, ponieważ – jego zdaniem – sam Sobór miał charakter milenarystyczny (Walicki 1983: 42). W takim razie jedno z dwojga: albo Sobór pobłądził, albo mesjanistyczny millenaryzm ma charakter ortodoksyjny.

Polski millenarystyczny mesjanizm i katolicki millenaryzm soborowy spotkały się w jednej postaci. Jan Paweł II był z jednej strony dziedzicem polskiego romantyzmu, a z drugiej – jednym z ojców oraz najważniejszym interpretatorem i wykonawcą myśli Soboru (Skrzypczak 2011). Te dwa nurty wzmacniały się wzajemnie, prowadząc do sformułowania programu nowej ewangelizacji świata i budowy cywilizacji miłości. Jak stwierdza Piotr Napiwodzki: „Wyraźnie możemy mówić o rewindykacji millenaryzmu przez nauczanie Jana Pawła II o «Nowej Erze Kościoła», «Nowej Wiośnie Kościoła», «Nowym Zestaniu Ducha Świętego». [...] Konstruowanie cywilizacji miłości jest w istocie wezwaniem millenarystycznym” (2010: 122).

### Przyspieszanie Paruzji

Chciałbym się jeszcze przyjrzeć jednej subtelnej kwestii teologicznej. Jaki jest dokładnie stosunek między millenaryzmem

a eschatologizmem, między ludzkim postępem a powtórnym przyjściem Chrystusa? Cytowane dokumenty kościelne mówią o braku obojętności między nimi i o tym, że elementy historii mogą zostać zachowane w życiu wiecznym. Wydaje się, że polscy mesjaniści mówili na ten temat coś więcej. Mieli nadzieję, że zajmując się ziemskimi sprawami, mimo wszystko w jakiś sposób przyczyniają się do przybliżenia ostatecznego celu świata. Czy realizowanie Królestwa Bożego na ziemi może faktycznie mieć jakiś wpływ na nadejście końca świata?

Przedstawię teraz pewien pogląd, który wskazuje na szczególny związek wysiłków ziemskich i ostatecznego spełnienia. Muszę zaznaczyć, że jest to z jednej strony tylko hipoteza interpretacyjna, a z drugiej – hipoteza teologiczna, od której zresztą nie zależą pozostałe wnioski tej pracy. Na szczęście zarówno wypowiedzi polskich mesjanistów, jak i tradycja chrześcijańskiej eschatologii dopuszczają pewien margines swobody, który pozwala na stawianie hipotez.

Z pewnością postęp ziemski nie prowadzi bezpośrednio do zbiorowego zbawienia. W pożądanym przez mesjanistów Królestwie Bożym na ziemi ludzie rozdziłby się i umierali tak samo jak dzisiaj, choć pewnie mogliby żyć bardziej cnotliwie niż my. Ludzkość nie może się sama zbawić, to znaczy własnymi siłami osiągnąć stanu zgodnego z własnym ostatecznym celem. Do pokonania śmierci, usunięcia żałoby i uspokojenia krzyku potrzebne jest powtórne przyjście Chrystusa.

Nie musi to jednak oznaczać, że postęp świata nie ma żadnego znaczenia dla Paruzji. Sądzę, że wypowiedzi polskich mesjanistów można interpretować tak, iż postęp ziemski jest warunkiem nadejścia transcendentnego Królestwa Bożego. Pierwsze przyjście Chrystusa zakładało istnienie ludzkości i pewien stopień jej rozwoju. Niewykluczne, że powtórne przyjście będzie możliwe

dopiero wtedy, gdy ludzkość osiągnie pewien stopień rozwoju. Być może więc zrealizowanie immanentnego Królestwa Bożego

### Ludzie zmierzają do Królestwa Bożego, lecz nie osiągają go własnymi siłami

na ziemi jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, nastania transcendentnego Królestwa Bożego.

Taką niezwykłą warunkową eschatologię, doskonale zgodną z intuicjami polskich mesjanistów, sformułował na przykład Pierre Teilhard de Chardin. „Chrystus czeka ze swoim drugim, ostatecznym przyjściem, aż społeczność ludzka stanie się w końcu zdolna (wyczerpawszy całkowicie swoje możliwości „przyrodzone”) przyjąć od Niego spełnienie nadprzyrodzone. [...] Punkt Paruzji Chrystusa pokrywa się (na różnych poziomach, lecz w konkretnej jedności tego samego wydarzenia) z punktem dojrzałości ludzkiej. Innymi słowy, [...] skoro drugie jest warunkiem (oczywiście niewystarczającym i niedecydującym, lecz koniecznym) pierwszego, obydwie wydarzenia muszą się dokonać równocześnie” (1984–1993 II: 200). Choć Teilhard nie cieszy się sławą ortodoksa, jego wizja spotkała się z aprobatą znaczących teologów, na przykład Hansa Ursa von Balthasara (2003: 76). W tej perspektywie budowa prawdziwie chrześcijańskiej cywilizacji jest środkiem nie tylko do budowy immanentnego, lecz także – pośrednio – transcendentnego Królestwa Bożego. Rozwiązanie to przyjmuje z jednej strony wartość ludzkich wysiłków, a z drugiej – nieciągłość między ludzką historią a wiecznością. Ludzie zmierzają do Królestwa Bożego, lecz nie osiągają go własnymi siłami – taka historiozofia doskonale odpowiada katolickiej nauce o naturze i łasce. Millenaryzm okazuje się warunkiem eschatologii.

Tak rozumiany millenaryzm nie podlega – jak sądzę – standardowej teologicznej krytyce. Taką krytykę można znaleźć na przykład u Josepha Ratzingera: „Dlaczego Kościół odrzucił chiliazm, doktrynę wskazującą jako bezpośrednie, praktyczne zadanie doprowadzenie świata do sytuacji właściwej Paruzji? – Otóż odrzucenie chiliazmu oznacza odrzucenie koncepcji, według której definitywne dopełnienie się świata jest możliwe i nastąpi w ramach jego dziejów. Nadzieja chrześcijańska wyklucza taką możliwość” (Ratzinger 2005: 194). Koncepcja polskich mesjanistów, tak jak ją interpretuję, nie zakłada możliwości „definitywnego dopełnienia się świata w ramach jego dziejów”. To dokona się poza historią. Mesjaniści wskazywali tylko na konieczność częściowego dopełniania się świata w dziejach. Ich millenaryzm nie wydaje się więc sprzeczny z „nadzieją chrześcijańską”.

Eschatologia warunkowa może odpowiedzieć na dramatyczne pytanie, które za Sergio Quinzio stawia Rafał Tichy: „pytanie o zwłokę w realizacji Królestwa Bożego po przyjściu Chrystusa, pytanie o dwa tysiące lat historii, o jej sens, o to, dlaczego się nie skończyła, a więc dlaczego i po co dalej trwa” (Tichy 2011: 7). W świetle zarysowanej tu hipotezy eschatologicznej, Bóg nie zwleka, nie zatrzymuje go żaden *katechon*, ani nawet – jak niektórzy sądzą – modlitwy mnichów, proszących o czas potrzebny do nawrócenia grzeszników. Historia będzie trwać dopóty,

dopóki ludzkość nie wypełni swojej części zadania, dopóki nie zapanuje nad światem i historią, dopóki nie osiągnie stanu, który umożliwi powtórne przyjście Chrystusa.

Spróbuję krótko podsumować dotychczasowe ustalenia dotyczące mesjanistycznego millenaryzmu. Millenaryzm, w przyjętym tu znaczeniu, oznacza dążenie do realizacji Królestwa Bożego na ziemi, rozumianego jako pewien doczesny ideał życia społecznego. Jest to – jak to się często powiada – „eschatologia horyzontalna”. Millenaryzm może się łączyć z „eschatologią wertykalną”, to znaczy oczekiwaniem na nadejście transcendentnego Królestwa Bożego. Takie właśnie stanowisko – jak sądzę – przyjmowali polscy mesjaniści. Królestwo Boże na ziemi można też jednak próbować budować bez wymiaru transcendentnego. Taki świecki mesjanizm jest – jak to określa Katechizm Kościoła katolickiego – „falszywym mesjanizmem” lub „pseudomesjanizmem” (KKK: 675–676)<sup>3</sup>. Można też zrezygnować z millenaryzmu i oczekiwać tylko Paruzji. Takie stanowisko, funkcjonujące u nas ostatnio pod nazwą „neomesjanizmu”, najlepiej nazywać stosowanym zamiennie przez neomesjanistów terminem „apokaliptyzm” (Tichy 2011: 22). Wreszcie możliwe jest nihilistyczne stanowisko odrzucające zarówno budowę Królestwa Bożego na ziemi, jak i oczekiwanie na żywot wieczny. Wszystkie te możliwości prezentuje następująca tablica:

	millenaryzm	brak millenaryzmu
eschatologia	MESJANIZM	APOKALIPTYZM
brak eschatologii	PSEUDOMESJANIZM	NIHILIZM

Jak wskazywałem, prawdziwy mesjanizm, to znaczy uznanie zarówno transcendentnego Królestwa Bożego, jak i postępu ludzkiego, wydaje się zgodny z dokumentami soborowymi. Apokaliptyzm i pseudomesjanizm są stanowiskami jednostronnymi, przyjmującymi tylko po jednym z elementów pełnej prawdy. Są więc one herezjami w źródłowym sensie, to znaczy polegają na wybraniu pewnego elementu z integralnej całości. Wygląda więc na to, że mesjaniści łączyli ze sobą dwie herezje – jednostronną naukę o immanentnym Królestwie Bożym na ziemi i jednostronną naukę o transcendentnym Królestwie Bożym – otrzymując w ten sposób katolicką ortodoksję. To właśnie dlatego Cieszkowski nazywał swoją teorię „arcyherezją” i „ultraherezją”. Nie dlatego, jakoby był rzeczywiście heretykiem – co sugeruje Walicki (1983: 44) – ale dlatego, że w jego nauce poszczególne przeciwstawne herezje, łącząc się ze sobą, uzupełniały się, „spełniały i rozwiązywały” (Cieszkowski 1922–1923 II: 434), prowadząc do ortodoksji.

### Jak się buduje Królestwo Boże na ziemi?

Wróćmy jednak na ziemię. Mesjanizm – jak wskazywałem wyżej – jest doktryną religijno-polityczną, a nie tylko religijną. Kluczowe dla niego pojęcie Królestwa Bożego na ziemi ma także taki złożony charakter. Jest ono przede wszystkim ideałem społecznym, a dopiero w drugiej kolejności – religijnym. Dokładniej, jest ono ideałem społecznym inspirowanym religijnie.

Na czym według polskich mesjanistów polega budowanie Królestwa Bożego na ziemi? Sądzę, że najlepszą interpretację tego pojęcia przedstawił w swoich licznych pracach Jerzy Braun. Budowa Królestwa Bożego na ziemi polega na „budowie ładu społeczno-politycznego, będącego chry-

stianizmem urzeczywistnionym w organizacji życia zbiorowego” (Braun 1999: 63). Dokładniej, polskim mesjanistom „szło o nową koncepcję moralną, o rozszerzenie etyki chrześcijańskiej na całą dziedzinę życia zbiorowego” (Braun 2001: 263). Jeszcze dokładniej, chodziło im przede wszystkim

### Wróćmy jednak na ziemię

o „realizację etyki chrześcijańskiej w ustroju społecznym i międzynarodowym” (tamże: 139). „Ta zgodność polityki z moralnością – pisał Braun – oparta na jedności etyki prywatnej i publicznej, jest podstawową ideą całego polskiego mesjanizmu, od Mickiewicza aż do Wrońskiego, mimo tak wielkich różnic między nimi” (tamże: 145)

Jak widać, to, co mesjaniści nazywali „Królestwem Bożym na ziemi”, nie było aż tak spektakularne i kontrowersyjne, jak można by się spodziewać. Program tak rozumianego millenaryzmu był to przede wszystkim ideał etycznego uporządkowania rozmaitych sfer życia zbiorowego. Ideał ten miał zdecydowanie ziemski charakter, choć – jak wskazywałem – można go włączyć w szerszą wizję przyspieszania powtórnego przyjścia Chrystusa. Mesjanistom chodziło więc tylko o realizację dobrze znanych zasad etycznych chrześcijaństwa. Uważali oni, że dotychczas zasady te regulowały tylko życie prywatne i chcieli, by zapanowały także w życiu publicznym i w stosunkach międzynarodowych. To ostatnie było dla nich szczególnie ważne, bo miało się wiązać z odbudową państwa polskiego. Wygląda więc na to, że mesjaniści antycypowali po prostu katolicką naukę społeczną. Trudno uznać, by był to jakiś nadmiernie mistyczny i utopijny program. Nawet Norwid, uważany za bezkompromisową krytykę millenaryzmu (Walicki 2006: 103; 1983: 118), mógłby się pod tym

podpisać. Wszak mówił o „przepalaniu globu Sumieniem” (Norwid 1971–1973 II: 19) i „z-bożeniu historii” (1971–1973 VII: 34).

Tak rozumianą ideę Królestwa Bożego na ziemi można znaleźć niemal u wszystkich polskich mesjanistów. Ponieważ chodzi tu o sposób rozumienia głównego celu mesjanizmu, przytoczę szereg cytatów dokumentujących tę tezę.

Zacznę od Adama Mickiewicza. W wykładach paryskich zwracał on uwagę, że chrześcijaństwo od niemal dwóch tysięcy lat czeka na swoją pełną realizację. „Nauczył Jezus Chrystus, jak wchodzić w styczność z niebem i jakim sposobem ją utrzymywać. Ludzkość rozważała jego nauki, ale nie naśladowała jego uczynków” (Mickiewicz 1955 XI: 504). Wyraźnym świadectwem braku realizacji chrześcijaństwa jest różnica między zasadami moralnymi, jakie obowiązują w sferze prywatnej i w sferze publicznej. „Narody chrześcijańskie przyjąwszy nową wiarę podlegały nadal prawodawstwu pogańskiemu. [...] Ewangelia, przyjęta przez jednostki, nie weszła w życie polityczne ludów” (tamże: 20). Stan ten musi się zmienić. „Wierzę – powiada Mickiewicz – i mam wszelkie powody wierzyć, że ludy chrześcijańskie zdążać będą coraz bardziej do realizowania Ewangelii” (tamże: 21). Dążenie to zapoczątkowane zostało przez Polskę, która od wieków „stosuje ducha chrześcijańskiego i formy katolickie do postępowania politycznego” (1955 X: 371).

Dokładnie tę samą ideę, choć o wiele bardziej zawile wyrażoną, można znaleźć u Juliusza Słowackiego. Powiada on w liście do Adama Czartoryskiego, że cywilizacja europejska wciąż stanowi połączenie chrześcijaństwa i pogaństwa. „Ewangelia [...] i mitologia [...] pogodziły się z sobą w cywilnym rzeczy porządku. Ewangelia zgodziła się – jako służebnica Ruth – indywidua zbawiać i kłósów samotnych na polu narodów wyszu-

kiwać; gdy tymczasem Ogółem Ruchu zajął się Jowisz z całą Olimpijską Gromadą” (Słowacki 1952 XII: 306–307). Zasady pogańskie wciąż dominują w dziedzinie filozofii, prawa i stosunków społecznych. Zadaniem Polski jest właśnie zapoczątkowanie „sprawy Ducha Chrystusowego”, to znaczy rozszerzenie zasad chrześcijańskich na wszystkie sfery życia indywidualnego i zbiorowego.

Ta sama idea wielokrotnie pojawia się u Zygmunta Krasińskiego. Pisał on o „schrze-

### *Realizowanie Królestwa Bożego na ziemi obejmuje zakładanie banków kredytowych*

ścianieniu” (1973 I: 148), „uchrześcijanieniu” (tamże: 149), „ukrólestwieniu” (Krasiński 1999: 12–13), „uchrystusowieniu” (tamże: 17) i „ureligijnieniu” (tamże: 36) życia prywatnego, społecznego, państwowego i międzynarodowego. W przedmowie do *Przedświutu* pojawia się zaskakująca interpretacja znanych słów Chrystusa „oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22: 21), które wydają się sugerować istnienie trwałego dualizmu między zasadami życia religijnego i politycznego. „W tych wyrazach – powiada Krasiński – zawarty jest cały dalszy ruch człowieczeństwa. – Bo wszystko Bożym jest, musi stan rozdziału owego chwilowego między właścią Cezarową a Bożą coraz bardziej się zmniejszać i to, co jeszcze wczoraj liczyło się za własność Cezarowi, dziś być już policzonym za należne Bogu: aż stanie się państwo Cezarownicą, a Królestwo Boże wszystkim” (Krasiński 1973 I: 148–149).

Wreszcie ta sama myśl stanowi najważniejszą ideę *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego. Przytoczę jeden tylko cytat. W pewnym miejscu Cieszkowski przeciwstawia „chrystianizm”, rozumiany jako abstrakcyjną zasadę, „parakletyzmowi”, rozumianemu

jako realizacja tej zasady. Powiada: „Abstrakcyjne, abnegacyjne i prywatne principium Chrystjanizmu wznosi się dzisiaj do realnej, organicznej i publicznej zasady Parakletyzmu, – a co we wnętrzu ludzi jako słowo dopiero spoczywało, to na świat w instytucjach społecznych jako słowo wcielone, jako Czyn wstępuje. – Co było dotąd tylko pragnieniem, staje się zadość-uczynieniem. – A tak Parakletyzm pod względem społecznym niczem innym nie jest, jeno prostu, a ściśm dopetnieniem chrześcijańskiego zadania, [...] – przejściem Kościoła ze stanu wojującego do stanu tryumfującego. – Z czego wypada, iż «Królestwo Boże na ziemi» tak ma się do Królestwa Chrześcijańskiego, które «nie było jeszcze z tego świata», jak się ma Czyn do Wiedzy, Rzeczywistość do Pojęcia, Spełnienie do Możliwości” (Cieszkowski 1922–1923 III: 58–59).

Cieszkowski poszedł najdalej w konkretyzacji mesjanistycznego ideału społecznego. Cóż, on jeden z cytowanego grona nie był poetą, lecz filozofem i ekonomistą. Mickiewicz, Słowacki i Krasiński, gdy mówili o szczegółach urzędzenia Królestwa Bożego na ziemi, mieli zazwyczaj na myśli coś podobnego do ustroju Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dawna Polska w ich interpretacji była właśnie zalążkiem Królestwa Bożego na ziemi. Pokazuje to, że nawet jeśli idealizowali dawny ustrój Polski, to nie traktowali swojej wizji jako czegoś, co może zostać urzeczywistnione tylko poza historią. Wizja Cieszkowskiego była jeszcze bardziej przyziemna. Według niego realizowanie Królestwa Bożego na ziemi obejmuje między innymi – uwaga – zagwarantowanie praw narodom, wprowadzanie ustawodawstwa socjalnego, promowanie prywatyzacji pracowniczej, walkę z ubóstwem, eliminację epidemii, zwalczanie analfabetyzmu, zakładanie ochronek, szpitali, kas oszczędnościowych i banków kredytowych... Jak wi-

dać, nie są to jakieś szczególnie radykalne postulaty, a niektóre z nich doczekały się realizacji. Jak zauważa Walicki, „jego wizja Królestwa Bożego na ziemi była antycypacją rozwiązań ustrojowych zrealizowanych w XX wieku w różnych rejonach liberalnego *welfare state* – opiekuńczego państwa dobrobytu” (2006: 121). Piotr Bartuła dowodzi z kolei, że Cieszkowski uznałby dzisiejszą Unię Europejską za niemal pełną realizację „Królestwa Bożego Zjednoczonej Europy” (Bartuła 2011: 68). Można mieć – jak sądzę – co do tego wątpliwości, pewne jest jednak to, że idea mesjanistycznego Królestwa Bożego na ziemi nie jest jakąś mistyczną utopią, lecz zupełnie sensownym programem zmiany społecznej.

Jak wskazywałem, mesjanistyczna idea chrystianizacji życia społecznego, a więc budowania Królestwa Bożego na ziemi, jest uderzająco podobna do katolickiej nauki społecznej. Jest to o tyle zaskakujące, że pojawiła się kilkadziesiąt lat przed jej sformułowaniem przez Kościół. Jerzy Braun sugerował nawet, że polski mesjanizm mógł wpłynąć na jej powstanie i inspirować pierwszą encyklikę społeczną Leona XIII. Ks. Piotr Semenenko, zmartwychwstaniec, łączący według Brauna (1985: 470) mesjanizm ze scholastyką, był bowiem przyjacielem i bliskim współpracownikiem przyszłego papieża. Brat między innymi udział w pracach *Circolo Sociale*, grupy, która tworzyła zręby przyszłej doktryny społecznej Kościoła (Braun 1966: 57; 1985: 470–471). Braun wskazywał także, że polski mesjanizm wyprzedził dwie wielkie idee Piusa XI – społecznego panowania Chrystusa (Bartyzel 2007a; Makowski 2011) i Akcji Katolickiej. „Nasi tak zwani romantycy podjęli bój o społeczne panowanie Chrystusa wtedy jeszcze, gdy trwał psychiczny terror oświecenia i w narodach katolickich było o tej sprawie głucho” (Braun 2001: 259, zob.

także 176). Z kolei chrześcijańskie bractwa istniejące wśród emigracji były jego zdaniem pierwszym w Europie ruchem laikatu na wielką skalę (Braun 1966: 57). Nawet je-

### *Idea społecznego panowania Chrystusa wiąże też romantyczny mesjanizm z postulatem intronizacji*

śli w rewelacjach Brauna jest trochę przesady, widać wyraźnie, że polski mesjanizm nie proponował niczego, co z góry powinno zostać odrzucone przez Kościół. Idea społecznego panowania Chrystusa wiąże też romantyczny mesjanizm z pojawiającym się w pismach mistycznych postulatem intronizacji Chrystusa Króla (Celakówna 2007: 208–209; Przychodzeń 2012).

Czy przy takiej interpretacji nie okazuje się, że chrześcijaństwo i mesjanizm są tym samym? Faktycznie, chrześcijaństwo jest z istoty mesjanistyczne, dąży bowiem do ogarnięcia całej rzeczywistości. Ruch mesjanistyczny był odpowiedzią na nowożytny kryzys chrześcijaństwa, które nie tylko było ograniczane w swoich dążeniach przez sekularny rozum, państwo czy gospodarkę, lecz także samo godziło się na wycofanie się do sfery prywatnej. W tym sensie mesjanizm nie mówił nic więcej niż chrześcijaństwo, mówił to jednak wtedy, gdy chrześcijaństwo zapomniało o własnym powołaniu.

### **Misjonizm**

Poświęciłem wiele miejsca na wyjaśnienie kwestii związanych z mesjanistycznym millenaryzmem, sądzę bowiem, że są one prawie zawsze źle rozumiane, nawet przez zwolenników mesjanizmu. Teraz chciałbym krótko omówić dwie kolejne idee mesjanizmu – misjonizm i pasjonizm.

Rozróżnienia na mesjanizm i misjonizm dokonał po raz pierwszy Mikołaj Bierdiajew, omawiając podobieństwa i różnice między polskim mesjanizmem a rosyjskim słowianofilstwem. Pisał: „Często myli się ze sobą i używa wymiennie pojęć mesjanizmu i misjonizmu, między nimi zachodzi jednak zasadnicza różnica. [...] Mesjanizm jest o wiele bardziej wymagający niż misjonizm. Łatwo się zgodzić na to, że każdy naród ma własną szczególną misję, swoje powołanie w świecie, odpowiadające jego szczególnej indywidualności. Świadomość mesjańska pretenduje jednak do szczególnego powołania, powołania o charakterze religijnym i powszechnym” (Berdâev 1997: 171). Jak wskazuje dalej Bierdiajew, według słowianofilów misja narodu rosyjskiego, choć jakoś się wiązała z religią, nie miała na celu powszechnego odrodzenia świata. Dlatego słowianofile nie byli mesjanistami, lecz tylko misjonistami. Mesjanizm w filozofii rosyjskiej pojawił się dopiero wraz z Włodzimierzem Sotowjowem, który notabene czasami przedstawiał się jako kontynuator polskiego mesjanizmu (Strémooukhoff 1980: 130, 195; Rojek 2012b).

Rozróżnienie Bierdiajewa spopularyzował w polskiej i światowej literaturze Andrzej Walicki (2006: 245, 266). Misjonizm głosi tylko tyle, że poszczególne narody w dziejach ludzkości realizują pewne misje. „Pojęcie misji narodowej nie musi łączyć się z mesjanizmem, idea misji, zbiorowej lub jednostkowej, przechodzi w mesjanizm dopiero wtedy, gdy ujmowana jest w kategoriach soteriologicznych” (Walicki 1970: 189). Misjonizm staje się mesjanistyczny, gdy misją narodu jest budowa Królestwa Bożego na ziemi.

Wydaje się, że misjonizm należy odróżnić od słabszej idei, głoszącej tylko istnienie odrębnych wartości i charakterów narodowych. Nie każda odrębność pociąga

za sobą misję niesienia jej całemu światu. Na przykład Krasiński w *Przedświcie* wskazywał, że każdy naród jest tworem Bożym i każdy z nich ma określone miejsce w „niebiańskiej symfonii” (1973 I: 159), każdy jest więc niezbędny do utworzenia zamierzonej przez Boga pełni (tamże: 149). Wydaje się, że samo istnienie narodu i przyczynianie się w ten sposób do różnorodności świata nie może stanowić jeszcze jego misji. Misja zakłada powszechne głoszenie lub realizację jakiejś idei, która ma powszechnodziejowe znaczenie.

Misjonizm należy chyba też odróżnić – wbrew Walickiemu (2006: 245) – od mocniejszej koncepcji, głoszącej szczególne wybraństwo narodu. Narody są różne, mają odrębne zadania w dziejach ludzkości, ale nie znaczy to, że każdy z nich jest narodem wybranym. Wybraństwo – w przeciwieństwie do różnicy i misji – wymaga bezpośredniego odniesienia do Boga. Zazwyczaj misję narodu można próbować zrekonstruować na podstawie jego dziejów, położenia geograficznego, charakteru narodowego i tak dalej, natomiast wybraństwo jest czymś nieprzewidywalnym i niemożliwym do wyjaśnienia. Wybraństwo nie zakłada też żadnych szczególnych właściwości narodu. Izrael został wybrany, bo tak „spodobało się Bogu”, nie ma więc żadnych powodów, by się tym szczycić (Szostakiewicz 1996: 51). Podobnie jest z Polakami, o ile w ogóle są oni w jakimś sensie narodem wybranym (Mickiewicz 1955 VI: 21).

I jeszcze jedno wyjaśnienie. Jak już wspominałem, Józef Ujejski nie rozróżniał w swojej typologii mesjanizmów zbiorowych i indywidualnych, sądził bowiem, że misja narodów realizuje się zawsze za pośrednictwem konkretnych jednostek. To samo przekonanie można znaleźć u Mickiewicza: „Idea mesjanizmu – powiada on – wiedzie do jednego człowieka; mesjanizm polski przy-

znaje swemu narodowi postannictwo, które ma reprezentować jeden człowiek” (1955 X: 415). W ten sposób rewelacyjna hierarchia między narodami zostaje uzupełniona przez hierarchię wewnątrz narodu-objawiciela. Na jego czele ma stać jednostka, ucieleśniająca i realizująca osobiście misję narodu. Mickiewicz przywiązywał wielką wagę do tej hierarchicznej struktury objawienia, uznając ją za istotną dla samego pojęcia mesjanizmu. „Duch najbardziej rozwinięty ma z natury rzeczy obowiązek prowadzić duchy znajdujące się na stopniach niższych. Jest to główny dogmat mesjanizmu” (1955 XI: 18). Wydaje się, że indywidualny mesjanizm Mickiewicza nie jest jedynym możliwym rozwinięciem idei misji narodów. Co prawda naród zawsze wypowiada się ustami swych przedstawicieli, to jednak nie jest powiedziane, że przedstawiciel musi być tylko jeden.

Po tych wstępnych rozróżnieniach można wreszcie przejść do najciekawszego pytania: na czym polega misja Polski? Na gruncie integralnego mesjanizmu misja Polski polega oczywiście na budowaniu Królestwa Bożego na ziemi. Dokładniej, misję tę rozumiano na cztery główne sposoby: jako odkrywanie lub głoszenie tego ideału (rewelacja), podejmowanie prób jego urzeczywistnienia w załączkowej postaci (realizacja) i znoszenie cierpienia, które miało doprowadzić do jego rewelacji bądź realizacji (Ujejski 1963: 274).

Należy zwrócić uwagę, że zwolennikami polskiego misjonizmu byli nie tylko mesjaniści. Od wieków misję Polski wiązano na przykład z pokojowym nawracaniem narodów, obroną chrześcijaństwa przed islamem, budowaniem ustroju opartego na wolności, niesieniem cywilizacji na Wschód i wreszcie walką o wyzwolenie wszystkich narodów europejskich (Chotoniowski 2000; Górski 2007). Bodaj ostatnią odstoną polskiego misjonizmu był przedwojenny ruch

prometejski, do którego tradycji nawiązywał Lech Kaczyński (Schaetzel 2010; Gasimow 2010). Idee specyficznie rozumianego misjonizmu podejmowaliśmy także w „Presjach”, wprowadzając pojęcie „polskości ejdetycznej” (Mazur 2010b).

Wygłąda więc na to, że misjonizm nie jest jakąś szczególnie radykalną i egzotyczną tezą. Nie wydaje się też sprzeczny z chrześcijaństwem. Zwłaszcza w Polsce mamy długie tradycje teologii narodu, która podejmowała także zagadnienia przeznaczenia i misji Polski (Bartnik 1999; Szlachta 1996: 98). Dzięki Janowi Pawłowi II misjonizm przeniknął także do nauczania Kościoła. Nasz papież pisał bowiem w jednej z encyklik: „Każdy człowiek, każdy naród, każda kultura i cywilizacja mają swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i powszechnej historii zbawienia” (SA: 19).

## Pasjonizm

Ostatnią główną ideą polskiego mesjanizmu jest pogląd, który nazwałem pasjonizmem, a który polega na uznaniu szczególnej wartości cierpienia zbiorowego. Z pasjonizmem jest chyba tak samo, jak z misjonizmem, to znaczy może on, ale nie musi wiązać się z pozostałymi ideami mesjanistycznymi. Pasjonizm ma charakter ściśle mesjanistyczny, gdy służy millenaryzmowi, to znaczy, gdy uważa się, że cierpienia narodu pomagają w objawieniu lub realizacji Królestwa Bożego na ziemi. Cierpienia narodu mogą jednak także służyć innym celom, mogą na przykład – jak u Jarostawa Marka Rymkiewicza (2008) – zobowiązywać tylko kolejne pokolenia Polaków do zachowywania swojej tożsamości. Pasjonizm można nazywać mesjanizmem, lecz tylko w szerokim i niewłaściwym rozumieniu.

Obecność pasjonizmu, obok millenaryzmu i misjonizmu, jest cechą charakte-

rystyczną polskiego mesjanizmu. „Polacy wnieśli do świata ideę mesjanistycznej ofiary” – pisał z podziwem Bierdiajew (2004: 146). Polski mesjanizm miał się właśnie wiązać nie z panowaniem nad światem, lecz

## Polacy wnieśli do świata ideę mesjanistycznej ofiary

cierpieniem za niego. Faktycznie, wydaje się, że mesjanizmy francuski, rosyjski czy amerykański o wiele mniej problematycznie widziały budowanie Królestwa Bożego na ziemi, choć – jak wielokrotnie przypomina Walicki (1970: 26; 1983: 69; 2006: 196, 237, 210) – to Francja pierwsza uznała się za Chrystusa narodów.

Pasjonizm głosi tylko tyle, że cierpienie zbiorowe ma jakiś sens. Pasjonizm nie musi polegać na rozkoszowaniu się cierpieniami i wychwalaniu dziejowych masakr. Pasjonizm nie wymaga też dobrowolności w przyjmowaniu nieszczęść. Przyjęcie cierpienia i przekształcenie go w ofiarę może się dokonywać *ex post*, po narodowej katastrofie, tak samo jak w wypadku przyjmowania indywidualnego cierpienia przez ludzi.

Jaki jest sens cierpienia narodu? Najprościej mówiąc – taki sam, jak sens cierpienia indywidualnego. Naród jest co najmniej zbiorowością jednostek, jeśli więc cierpienia narodu są cierpieniami poszczególnych jednostek, to ludzie mogą nadawać swoim cierpieniom związanym z nieszczęściami narodowymi taki sam sens, jaki nadają cierpieniom związanym z osobistymi nieszczęściami. Mogą je akceptować, ofiarowywać za kogoś, traktować jako słuszną karę, znak, przestrożę, uszlachetniać się dzięki nim i tak dalej. Taki minimalny pasjonizm przyjmował nawet Cyprian Kamil Norwid, znany jako bezkompromisowy krytyk cierpiętnictwa (Kwaśnicka 2012; Salij 2001). W *Psalmie wigilii* pisał:

O, dzięki Tobie za państwo boleści,  
I za męczeńskich – koron rozmnożenie,  
I za wylaną czarę szlachetności  
Na lud, któremu imię jest – cierpienie –  
I za otwarcie bram... nieskończoności!  
(Norwid 1971–1973 I: 91).

Wydaje się, że trudno coś zarzucić tak rozumianemu pasjonizmowi. Sens cierpienia narodów zależy od sensu cierpienia jednostkowego. Jeśli cierpienia jednostek mają sens, mogą je mieć także cierpienia narodów.

Pasjonizm wszedł jednak do dziejów polskiej myśli w bardziej radykalnej postaci. Jego popularnym wyrazem była ostawiona formuła Polski-Chrystusa narodów. Warto zaznaczyć, że to zestawienie wywoływało kontrowersje nawet wśród mesjanistów. Pisał Słowacki: „Biada wam! którzy sobie wmawiacie, że krzyżem podobni jesteście do Chrystusa... niepomni na to, że Chrystus niewinnie [...] na krzyżu cierpiał za narody” (1952 XII: 326). Formuła ta nie podobała się też Norwidowi: „Za mało zdrowe i pod pewnym względem niemoralne to zestawienie się z krzyżem śmiem głosić” (1971–1973 VII: 21). Kontrowersje związane z Chrystusem narodów skłaniają nawet niektórych autorów do przeczenia, by w ogóle idea taka pojawiała się u Mickiewicza (Dopart 2009: 102). Wbrew obawom sądzę, że właściwie rozumiana koncepcja Chrystusa narodów nie jest niczym szczególnie kontrowersyjnym.

Przyjrzyć się najpierw samej formule Polski-Chrystusa narodów u Adama Mickiewicza i Zygmunta Krasińskiego. Mickiewicz co najmniej w dwóch miejscach porównywał losy Polski z historią Chrystusa: w Widzeniu ks. Piotra z III części *Dziadów* i w *Ksiągach narodu i pielgrzymstwa polskiego*. W *Dziadach* opisywał tylko śmierć Polski jako śmierć Chrystusa na krzyżu i – być może – zapowiadał jej zmartwychwstanie

w wizji męża „Czterdzieści i Cztery” (1955 III: 190–191; Salij 1983). Bardziej rozbudowany obraz pojawia się w *Ksiągach*: „Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest z życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego [...]. A trzeciego dnia dusza wróci do ciała, i naród zmartwychwstanie” (1955 VI: 17). W dalszym ciągu Mickiewicz wskazywał, że męka Polski miała dla narodów podobne znaczenie jak męka Chrystusa dla ludzi. „Narody zbawione będą [...] przez zaślugi narodu umęczonego” (tamże: 49).

Losy Polski i dzieje Chrystusa zestawiał też Krasiński, uważany swoją drogą za najbardziej ortodoksyjnego wieszcz. W *Przedświcie* pisał:

My umarli pośród świata  
Z świętej do świata miłości!  
On nam bratem – zbawić brata  
Trzeba było z win podłości.  
Przyjąć na się – nie grzech – karę!  
My przyjęli – i widziano  
Śród narodów Polski marę,  
Zstępującą w grób na trzy dni!  
(Krasiński 1973 I: 161).

Najwyraźniej Krasiński uważał, że Polska nie tylko umarła za inne narody i w przyszłości zmartwychwstanie, lecz także, że była ona bezgrzeszna i ofiarę przyjęła dobrowolnie.

Co sądzić o tych zestawieniach? Czy są to odważne metafory, teologiczne spekulacje czy błuznierstwa? Spróbuję przedstawić dwa sposoby interpretacji formuły Polski-Chrystusa narodów. Po pierwsze, można Polskę rozumieć kolektywnie, jako osobny podmiot, a formułę tę traktować jako metaforę. Po drugie, Polskę można rozumieć dystrybucyjnie, jako zbiór indywidualnych podmiotów, a całą formułę uznać za metonimię. Pierwsza interpretacja ma charakter polityczny, a druga religijny. Żadna z nich nie

wydaje się na pierwszy rzut oka heretycka, a do trudności – jak spróbuję pokazać – prowadzi dopiero pomieszanie tych poziomów.

Pierwsza interpretacja metafory Chrystusa narodów jest bardzo prosta. Polityczne losy Polski podobne są do historii Chrystusa. Chrystus umarł, zmartwychwstał i dał ludziom nieśmiertelność. Romantyczni poeci odwołali się do tej historii, by opowiedzieć o najnowszych dziejach i przyszłości Polski. Śmierć Polski to po prostu utrata państwowości, czyli – jak pisał Krasiński (1999: 45) – „odpaństwowienie”. Dusza Polski – jak wyjaśnia Mickiewicz – „zstąpiła z ziemi, to jest z życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego”. W innym miejscu Mickiewicz pisał, że to emigranci są duszą Polski. Śmierć Polski to oddzielenie duszy i ciała – Polska żyje tylko w sferze prywatnej i na emigracji, a ciało – to znaczy sfera publiczna i terytorium – pozostaje pod obcą władzą. Zmartwychwstanie Polski to po prostu powtórne połączenie duszy i ciała: odzyskanie sfery publicznej i powrót emigrantów. Krasiński zwracał jeszcze uwagę, że podobnie jak zmartwychwstanie Jezusa było dowodem nieśmiertelności człowieka, tak zmartwychwstanie Polski będzie dowodem nieśmiertelności narodów, rozumianej jako zdolność trwania narodów bez własnego państwa (Krasiński 1999: 40). Mniej jasno przedstawia się sprawa z niewinnością Polski, ale najpewniej chodzi o brak podbojów w polskiej historii. Rzeczpospolita powiększała swoje terytorium bez gwałcenia praw narodów. Dalej, polscy poeci byli przekonani, że warunkiem odzyskania przez Polskę państwowości jest powszechne uznanie zasady „upaństwowienia wszelkiej istnej narodowości” (Krasiński 1999: 38), czyli prawa narodów do samostanowienia. Walka o państwo polskie była więc jednocześnie walką o powszechne upaństwowienie. Dlatego wierzone, że

odzyskanie przez Polskę państwowości przyniesie wyzwolenie wszelkim innym narodom. Zbawienie, jakie ma przynieść Polska, to po prostu „uwolnienie wszystkich ludów Europy z niewoli” (Mickiewicz 1955 VI: 17). Zbawienie jest więc tu rozumiane

### *Metafora Chrystusa narodów, choć śmiała, nie ma żadnych niepożądanych implikacji*

zupetnie docześnie, choć – jak wskazywałem – przeniesienie do sfery stosunków międzynarodowych zasad moralnych jest elementem budowy Królestwa Bożego na ziemi. W każdym razie, wydaje się, że metafora Chrystusa narodów, choć śmiała, nie ma żadnych niepożądanych implikacji.

W interpretacji politycznej cierpienie i śmierć kolektywnie rozumianej Polski rozumiane są jako utrata przez nią suwerenności i państwowości. W rzeczywistości jednak wydarzenia polityczne wiązały się z realnym cierpieniem poszczególnych Polaków. Prowadzi to do drugiego rozumienia formuły Chrystusa narodów, w której chodzi już o prawdziwe, a nie metaforyczne cierpienie, i prawdziwy, a nie tylko metaforyczny związek z Chrystusem. Cierpienia Polski rozumiane są tu dystrybucyjnie jako cierpienia poszczególnych ludzi, którzy mogą je przyjmować na wzór Chrystusa. Jest to interpretacja wyraźnie religijna. Polska jest Chrystusem narodów, ponieważ Polacy łączą się w cierpieniu z Jezusem. Jak wskazywał niedawno w tym duchu Michał Sokulski, w *Dziadach* „męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa [...] jawią się nie tyle jako figura dziejów narodu polskiego, co archetyp i zbawcze, sakramentalne źródło życia wiecznego dla jednostek [...] i narodów” (2011: 176–177).

Czy ta druga interpretacja prowadzi do trudności? Ojciec Jacek Salij, wzorzec orto-

doksji, wskazywał, że o ile nie twierdzi się, że cierpienia Polaków mają zbawcze skutki, idea ta jest w pełni akceptowalna. „Wezwanie, ażeby cierpienia, których nie da się uniknąć, starać się przyjmować na wzór ukrzyżowanego Chrystusa, jest, rzecz jasna, ideą najściślej ewangeliczną” (Salij 2000: 30). Krok dalej poszedł Tomasz Terlikowski, wskazując, że skoro przyjęcie cierpienia jest – na gruncie religijnym – udziałem w cierpieniach Chrystusa, to jest też udziałem w jego misji odkupienia świata. „Sensem historii Polski – pisał niedługo po katastrofie w Smoleńsku – jest niejako współuczestnictwo w jedynej ofierze Chrystusa” (2010: 67). Choć Terlikowski dystansował się od formuły Chrystusa narodów (tamże: 68), jego interpretacja historii Polski doskonale jej odpowiada. Sądzę, że podobne rozumienie formuły Chrystusa narodów mógł nawet przyjmować Jan Paweł II. „Nie sposób – mówił – zrozumieć dziejów narodu polskiego [...] bez Chrystusa” (2005: 23).

Wydaje się więc, że idea Chrystusa narodów może mieć zupełnie dopuszczalny sens. Do kłopotów prowadzi dopiero mieszanie obu wskazanych sposobów interpretacji. Z jednej strony – jak sądzę – błędem byłoby uznanie, że losy polityczne Polski są w jakiś szczególny sposób związane z Chrystusem. Z drugiej strony, fałszywe byłoby przypuszczenie, że celem misji Chrystusa było tylko wyzwolenie narodów. W tym pierwszym wypadku doszłoby do sakralizacji państwa i narodu, w tym drugim – do sekularyzacji misji Zbawiciela. Na to pierwsze niebezpieczeństwo wskazywał już sam Mickiewicz: „naród polski nie jest bóstwem jak Chrystus” (1955 VI: 18). Na to drugie wskazywała na przykład Zofia Stefanowska: „Jeśli nadrzędnym celem [...] miało być wyzwolenie narodów [...] nie zaś zbawienie człowieka, to celowi temu trzeba było podporządkować nawet eschatologię chrześcijańską” (1998: 49). Jeśli rozróżni się perspektywę polityczną

i religijną, oba zagrożenia znikają. Zbawieniem politycznym narodu jest odzyskanie państwa, a poszczególni ludzie dążą do zbawienia religijnego. Oba cele łączy tylko perspektywa budowy Królestwa Bożego na ziemi, która – jak wskazywałem – ma charakter zarazem polityczny i religijny.

Niezależnie od tego, że można – jak sądzę – przedstawić zadowalającą interpretację formuły Chrystusa narodów, wielu autorów proponowało zastąpić ją jakimiś bezpieczniejszymi metaforami. Sam Mickiewicz pisał o Polsce jako Łazarzu narodów (1955 VI: 20), którego Bóg wskrzesi z miłości do niego, a nie z powodu zasług, Hieronim Kajsiwicz mówił o Hiobie narodów (1870–1872 I: 21), którego cierpienie nie ma żadnej zbawczej mocy, a bł. abp Zygmunt Feliński pisał o Magdalenie narodów (1911: 204), oplatującej swe grzechy. Każda z tych figur wskazuje na cierpienie, które następnie zostaje wynagrodzone, nie ma tu jednak sugestii niewinności i zbawczości.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że polscy mesjaniści czasem rozumieli cierpienie w bardzo szeroki sposób, obejmujący nie tylko bierne przyjmowanie męczeństwa, lecz także aktywną pracę. Istotą cierpienia jest bowiem akceptacja woli Bożej, która jednak może prowadzić także do podjęcia aktywności. Dlatego Krasiński wymieniał jednym tchem: „praca, trud, zatem i cierpienie, i męczeństwo” (1999: 7). Najlepiej jednak związek pracy i cierpienia rozumiał Norwid. „Cierpieć – pisał – nie jest to gnuśnić, ale w znanym kierunku ze świadomością rzeczy walczyć” (1971–1973 VII: 25). Przy takim szerokim rozumieniu cierpienia polski nacisk na męczeństwo okazuje się tylko nadmiernym rozwinięciem aspektem pasjonizmu.

### **Mesjanizm soborowy**

Jak łączą się ze sobą wyróżnione przeze mnie trzy idee mesjanistyczne? Niewątpliwie zachodzą między nimi pewne związki

logiczne. Misja może polegać na budowaniu, głoszeniu lub cierpieniu dla Królestwa Bożego na ziemi, cierpienie może służyć budowie Królestwa lub przypominać o konieczności jego budowania lub głoszenia. Wydaje się jednak, że te trzy idee można powiązać w bardziej ściślejszy sposób, korzystając z tradycyjnej nauki o potrójnej misji Chrystusa (zob. Rojek 2011a: 35–37; Łuczewski 2011a: 60–61; Wilczyński 2011).

Słowo „mesjasz” oznacza dosłownie „namaszczony”. Namaszczenie było w starożytnym Izraelu obrzędem wprowadzenia

### **Każdy chrześcijanin jest mesjaszem, a Kościół jest zbiorowością mesjańską**

osoby do pełnienia świętej funkcji. Polegało ono na wylaniu specjalnej oliwy na głowę i ramiona, co symbolizowało obdarzenie mocą przez Boga (Jelonek 2009: 10). W Starym Testamencie mówi się o namaszczaniu na trzy funkcje – króla (1 Sm 10: 11), proroka (Iz 61: 1) i kaptana (Wj 40: 13–15). Słowo „Chrystus” jest grecką wersją hebrajskiego słowa „Mesjasz”. Jezus był zapowiedzianym Mesjaszem, to znaczy doskonałym królem, prorokiem i kaptanem – Królem Królów (Ap 19: 16), Wielkim Prorokiem (Łk 7: 16) i Wielkim Arcykaptanem (Hbr 4: 14). Obserwacja ta doprowadziła do powstania nauki o *triplici munere Christi*, trojakim urządzeniu Chrystusa – królewskim, prorockim i kaptanem. Wreszcie, słowo „chrześcijanin” pochodzi od słowa „Chrystus” i oznacza człowieka, który włączony jest w życie Chrystusa. „Słowa świętego Pawła: «jesteśmy uczestnikami Chrystusa» (Hbr 2: 14) nasuwały Ojcom Kościoła, drogą dedukcji, przesądzenie, że każdy chrześcijanin wyposażony jest w potrójną misję: królewską, kaptanem i prorocką” (Evdokimov 1991: 118). Życie w Chrystusie oznacza więc życie króla,

proroka i kaptana. Faktycznie, w trakcie obrzędu chrztu świętego padają słowa: „Bóg wszechmogący [...] sam namaszcza ciebie krzyżem zbawienia, abyś włączony(a) do ludu Bożego, wytrwał(a) w jedności z Chrystusem Kaptanem, Prorokiem i Królem na życie wieczne”. Yves Congar przypomniał w latach pięćdziesiątych patrystyczną naukę o potrójnym urządzeniu Chrystusa i zastosował ją do wyjaśnienia zadań świeckich chrześcijan (Kerr 2011: 55). Koncepcja ta została entuzjastycznie przejęta przez Sobór. Wszyscy wierni chrześcijanie – stwierdzali ojcowie soboru – są „wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kaptanem, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego” (LG: 31; zob. także CL; RH: 16–21; Wojtyła 1995: 143–176). Każdy chrześcijanin jest więc mesjaszem, a Kościół jest zbiorowością mesjańską, prawdziwym Chrystusem narodów.

Sądzę, że trzy funkcje mesjańskie Chrystusa, Kościoła i wszystkich wiernych – funkcja królewska, prorocka i kaptanem – odpowiadają trzem wyróżnionym przeze mnie ideom polskiego mesjanizmu – milenaryzmowi, misjonizmowi i pasjonizmowi. Stanowi to – jak sądzę – najlepsze świadectwo ortodoksyjności naszego mesjanizmu.

Funkcja królewska każdego chrześcijanina polega na panowaniu nad sobą i nad światem. To pierwsze sprowadza się do wolności od grzechu, a to drugie – do przemieniania rzeczywistości. „Powinni wierni [...] przez świeckie również dzieła dopomagać sobie wzajemnie do bardziej świętego życia, tak aby świat przepojony został duchem Chrystusowym i w sprawiedliwości, miłości i pokoju tym skuteczniej cel swój osiągał. [...] Ponadto ludzie świeccy winni wspólnymi siłami tak uzdrawiać istniejące na świecie urzędy i warunki [...] aby to wszystko stosowało się do norm sprawiedli-

wości [...]. Tak postępując, przepoją kulturę i dzieła ludzkie wartością moralną” (LG: 36). To „przepojenie” świata duchem Chrystusowym i wartościami moralnymi uderzająco przypomina wielokrotnie powtarzane przez polskich mesjanistów hasła „uchrystusowania” świata i przeniesienia norm ewangelicznych ze sfery domowej do publicznej. Pełnienie funkcji królewskiej wydaje się więc tym samym, co budowanie Królestwa Bożego na ziemi.

Funkcja prorocka wydaje się natomiast odpowiadać uniwersalnemu rewelatorskiemu misjonizmowi. „Chrystus Prorok wielki [...] pełni swe prorocze zadanie [...] nie tylko przez hierarchię, która naucza w Jego imieniu i Jego władzą, ale także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami [...], aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym” (LG: 35). Każdy chrześcijanin powołany jest więc do świadczania o prawdzie Królestwa Bożego. Jak widać, w nauce Soboru nie ma nic o misjach poszczególnych narodów. Ponieważ jednak funkcje mesjańskie dotyczą także wspólnot chrześcijańskich, nic nie stoi na przeszkodzie, by funkcję prorocką mógł pełnić jakiś chrześcijański naród, to znaczy jakiś lokalny kościół.

Istotą kaptanem jest składanie ofiar. W wypadku kaptanem urzędowego jest to sprawowanie Najświętszej Ofiary, natomiast w wypadku kaptanem powszechnego – ofiarowywanie samego siebie i całego świata. „Wszystkie bowiem uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu [...]. W ten sposób i ludzie świeccy [...] sam świat Jemu poświęcają” (LG: 34). Jak sądzę, funkcji kaptanem odpowiada mesjanistyczny pasjonizm, choć

Sobór przyjmuje szerokie rozumienie pojęcia ofiary, obejmujące nie tylko cierpienia, lecz także – a może przede wszystkim – pracę i inne pozytywne działania.

Wydaje się więc, że polski mesjanizm można traktować jako szczególne rozwinięcie tradycyjnej nauki chrześcijańskiej o potrójnej misji Chrystusa i jego Kościoła, odkrytej na nowo i spopularyzowanej przez dwudziestowieczną teologię. Mesjanizm nie jest więc obcy chrześcijaństwu.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że w tej perspektywie romantyczny mesjanizm okazuje się zgodny nie tylko z nauczaniem Kościoła, lecz także z mesjanizmem sarmackim. Dawni Polacy uważali siebie za naród wybrany właśnie na mocy chrztu (Koehler 2007: 267). Stanisław Orzechowski, jeden z naszych największych publicystów, pisał: „Piotr ś. Apostół wielki tak pisze, jako do Żydów, tak też i do nas za łaską Bożą okrzczonych Polaków: *Vos autem, genus electum, regale sacerdotium, gens sancta* [...]. Te słowa wszystkim nam służą Polakom” (Orzechowski 1972: 539). Polacy są więc „wybrany plemieniem, królewskim kaptanem, narodem świętym” (1 P 2: 9) tak samo jak wszystkie inne chrześcijańskie narody. Polski mesjanizm nie jest więc jakimś narodowym uroszczeniem, lecz tylko kontynuacją dzieła Mesjasza i jego Kościoła.

### **Współczesny neomesjanizm**

Mam nadzieję, że udało mi się pokazać, iż polski mesjanizm był przede wszystkim pozytywnym programem przemiany świata, a nie tylko usprawiedliwieniem klęsk lub uzasadnieniem narodowej megalomanii. Mesjanizm miał charakter twórczy, podmiotowy, wręcz prometejski, zakładał panowanie człowieka nad przyrodą, społeczeństwem i historią. Program ten, choć inspirowany był chrześcijaństwem, nie miał

charakteru wyznaniowego. Celem mesjanistów nie było konstruowanie formalnej teokracji, lecz umoralnienie życia społecznego, polityki, gospodarki i stosunków międzynarodowych. Polscy mesjaniści byli raczej chrześcijańskimi socjalistami, a nie religijnymi fundamentalistami.

Romantyczny mesjanizm, dążący do porządkowania religii wszystkich sfer rzeczywistości społecznej, stanowił wyzwanie wobec całej nowożytności, która rozpoczęła się wraz z rozdzieleniem wiary i rozumu, moralności i polityki, etyki i gospodarki. Mesjaniści zadziwiająco trafnie diagnozowali słabości współczesnego im chrześcijaństwa, które zaakceptowało paradygmat nowożytności – stąd zresztą brały się ich kłopoty z Kościołem instytucjonalnym. Dostrzegali, że jeśli religia nie będzie wszystkim, to będzie niczym. Polscy mesjaniści rozpoczęli więc proces ponowoczesnej religijnej rekonkwisty świata. Pod tym względem wyprzedzili epokę II Soboru Watykańskiego i współczesną Radykalną Ortodoksję. Zbliżone idee głosili nieco później tylko rosyjscy filozofowie religijni z Włodzimierzem Sotowjowem na czele (Rojek 2012b; Mrówczyński-Van Allen 2011).

Co nam zostało z polskiego mesjanizmu? Jak wskazywałem we wstępie, w ostatnich latach doszło do zaskakującego powrotu wątków mesjanistycznych do dyskusji intelektualnych, publicystyki, potocznego myślenia i sztuki. Hasło powrotu do mesjanizmu wzięło na sztandary środowisko katolickich intelektualistów związanych dawniej z „Froncą”, a następnie z pismem „Czterdzieści i Cztery” (Gałęcki 2012; Łętocha 2012). Chciałbym na zakończenie przyrzeć się tezom współczesnych neomesjanistów. Tym, co rzuca się w oczy, jest jednostronność, a dokładniej – dwustronność ich koncepcji mesjanizmu.

Kluczowym tekstem dla tego środowiska jest *Manifest neomesjanistyczny* Rafała

Tichego. „Czas ożywić ducha mesjanizmu” – deklaruje na samym początku autor (2009: 52). „Chcemy przywrócić – powiada dalej – ducha mesjanizmu, który rozpałał umysły Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego” (tamże: 57–58). Niestety, wydaje się, że

### *Mesjanizm zakładał panowanie człowieka nad przyrodą, społeczeństwem i historią*

wspomniani wieszczowie nie podpisaliby się pod manifestem Tichego. Jego rozumienie mesjanizmu wprost wyklucza bowiem millenaryzm, najważniejszą ideę polskiego mesjanizmu. „Gdy mówimy o mesjanizmie – pisze Tichy – chodzi o oczekiwanie na Mesjasza, o wypatrywanie znaków Jego powtórnego przyjścia i przygotowanie gruntu pod apokalipsę, która to przyjście rozpęta” (tamże: 52–53). Tichy najwyraźniej sądzi więc, że mesjanistyczna nadzieja może się realizować tylko poza historią. Wszelkie wątpliwości rozwiewa następująca deklaracja: „Historiozoficzny optymizm w sosie konserwatywnym jest inną pobożną odmianą millenarystycznej utudy obiecującej zwycięstwo racji chrześcijańskiej i patriotycznej w tym świecie. W świecie nieprzemienionym ogniem apokalipsy takiego zwycięstwa nie będzie” (tamże: 56). Jak widać, w *Manifestie* wątki millenarystyczne są nie tyle nieobecne, co wprost odrzucane. Tichy jest wyraźnie apokaliptykiem, a nie mesjanistą.

Co w takim razie w neomesjanizmie Rafała Tichego pozostaje z integralnego mesjanizmu? Przede wszystkim pasjonizm, który okazuje się najważniejszą ideą mesjanistyczną. „W centrum mesjanizmu – powiada Tichy – jest przede wszystkim pytanie o sens cierpienia w dziejach narodu” (2009: 58). I w innym miejscu: „Sercem zagadnień mesjanizmu jest problem cierpienia i śmierci” (2010: 16). Prócz pasjonizmu Ti-

chy akceptuje także misjonizm, choć wyraźnie zaznacza, że nie jest on wystarczający dla mesjanizmu. „Prosta konstatacja, że każdy naród ma jakąś misję do spełnienia w dziejach, jest słuszna, godna uwagi, podjęcia i rozważenia. Jest to jednak tylko jeden z ważnych aspektów mesjanizmu” (Tichy 2009: 58).

Idee neomesjanizmu Rafał Tichy rozwijał w dwóch obszernych historycznych esejach opublikowanych w „Czwórkach” (2008, 2011). Są one trochę mniej jednoznaczne, zasadniczo jednak potwierdzają stawianą tu diagnozę: neomesjanizm nie jest pełnym mesjanizmem. Widać to na przykład w ocenie cywilizacyjnej roli Kościoła. Tichy uważa, że choć zaangażowanie Kościoła w sprawę świata „miało oczywiście swoje pozytywne strony”, to jednak „w ten sposób chrześcijańska egzystencja jakoś urządziła się w świecie”, co doprowadziło do zaniku świadomości apokaliptycznej (Tichy 2008: 11). Jak powiada dalej, „na pewno takie zaangażowanie wymaga ponownego przemyślenia w świetle odradzającego się, miejmy nadzieję, autentycznego ducha mesjanizmu” (tamże: 39). Otóż autentyczny duch mesjanizmu, przynajmniej ten, który ożywił Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, polegał właśnie na angażowaniu się Kościoła w świat i wzięciu odpowiedzialności za dzieje doczesne, rozwój cywilizacji, przemiany społeczne i kulturę. Niejednoznaczność esejów Tichego wynika z tego, że w kilku miejscach mówi on jednak o „przygotowywaniu” ziemi na powtórne przyjście Chrystusa i tworzeniu „znaku i załączka” Królestwa Bożego (2008: 9, 23; 2011: 30–31). Takimi załączkami miałyby być na przykład zakony i współczesne małe wspólnoty chrześcijańskie. Sprawa nie jest dokładnie wyjaśniona, jednak wydaje się, że ostatecznie według Tichego celem chrześcijaństwa nie jest budowanie Królestwa Boże-

go na ziemi, lecz „świadczanie o Królestwie nie z tego świata” (2011: 56). Sądzę, że to wystarczy, by dostrzec zasadniczą różnicę między klasycznym millenarystycznym mesjanizmem a współczesnym apokaliptycznym neomesjanizmem. Należy jednak zwrócić uwagę, że Tichy nie sformułował jeszcze zapowiadanej przez siebie neomesjanistycznej doktryny społecznej. Być może okaże się ona bliższa millenaryzmowi i zmieni ogólny obraz neomesjanizmu, jaki wyłania się z analizowanych przeze mnie tekstów.

Odrzucenie millenarystycznego mesjanizmu widać też w pismach innych autorów, związanych z „Czwórkami”. Michał Łuczew-

### *Neomesjanizm nie jest pełnym mesjanizmem*

ski w znakomitym tekście o mesjanizmie Jana Pawła II opublikowanym w „Pressjach” wskazywał ostatecznie na porażkę millenarystycznego programu papieża. Pisał: „Królestwa Bożego – teraz to wiemy – nie zbuduje się na sposób ewolucyjny, jak postulują to encykliki społeczne. [...] Królestwo Boże przyjdzie przez krzyż [...] na końcu czasów” (Łuczewski 2011a: 65). Z kolei Filip Memches stwierdzał: „Mesjanizm [...] jest [...] swoistą filozoficzną świadomością rozdarcia między sprawami doczesnymi a sprawami ostatecznymi. I zarazem brakiem złudzeń co do marności tego świata wobec perspektywy powtórnego przyjścia Chrystusa” (2011b). Marzenie o budowie Królestwa Bożego na ziemi odrzucił też Wojciech Wencel. Jak wskazuje, pragnienie „Wielkiej Polski Katolickiej – państwa stabilnego duchowo, wolnego od bolesnych doświadczeń, będącego azylem w pogańskiej Europie” jest tylko wyrazem tęsknoty do duchowej „małej stabilizacji” (Wencel 2011a). Polska nie powinna liczyć na tryumf, lecz

przygotowywać się na cierpienie, które zostanie wynagrodzone dopiero poza czasem. „Wielka Polska Katolicka pewnie [...] nie powstanie, ale już Polska katolickich apostołów, męczenników i świętych ma szansę się urzeczywistnić. I zasłużyć na wieczną chwałę w Niebie” (tamże). Jak widać, Memches i Wencel, choć ostro polemizują ze sobą (Memches 2011a–b; Wencel 2011b–c), w istocie zgadzają się w tej najważniejszej kwestii.

Pasjonizm i misjonizm oderwane od millenaryzmu prowadzą do powstania dość

### *Neomesjanizm usprawiedliwia nasze klęski i słabości*

osobliwego obrazu mesjanizmu. Widać to zwłaszcza w stosunku neomesjanistów do instytucji państwa. Polski romantyczny mesjanizm, choć powstawał w dramatycznych warunkach utraty państwowości, zakładał odbudowę silnej i niepodległej Polski w granicach co najmniej sprzed pierwszego rozbioru (Walicki 2006: 125–177), a w okresie międzywojennym stał się bez mała myślą mocarstwową (Braun 2001: 218–242). Silne instytucje państwowe, społeczne i gospodarcze miały stanowić zaplecze dla realizacji misji Polski. Wydaje się, że dziś neomesjanizm usprawiedliwia raczej nasze klęski i słabości. Rafał Tichy pisze: „Czy Polska będzie lepszą Polską, gdy nauczy się niemieckiej gospodarności, francuskiej rewolucyjności, angielskiego egoizmu, holenderskiej tolerancji? Nie, raczej stanie się gorszymi Niemcami i małą Brytanią. Co mamy w zamian: powstania, walkę o wolność, zwycięstwa moralne, strzelanie z diamentów, męczeństwo, morze krwi” (Tichy 2009: 58). Wtórnie mu Wojciech Wencel: „Polska nigdy nie stanie się świetnie działającą korporacją. [...] Może gdzieś na Zachodzie istnieje raj na ziemi. Dla nas przewidziano co innego: brak stabilizacji, tymczasowość, rzadkie sukcesy

polityczne i gospodarcze, częstsze porywy ducha, a okresowo traumatyczne doświadczenia, przypominające nam, kim jesteśmy” (Wencel 2011a).

Wydaje się, że wyjątkiem na tym tle są wypowiedzi Nikodema Bończy-Tomaszewskiego, który dostrzega w polskim mesjanizmie wielki potencjał modernizacyjny. Może on się stać – jak stwierdza – „narzędziem mobilizacji Polaków” (2009: 22), jest bowiem „najlepszym źródłem wyzwolenia energii społecznej” (tamże: 23). Jak pisze dalej, współczesny mesjanizm – wbrew lękom krytyków – „nie jest jedynie lekcją strzelania z za węgla i poruszania się kanałami. Jest też przypomnieniem, że musimy nowoczesność przeżyć po polsku. Inaczej nie potrafimy” (tamże: 26). Niestety, Bończy-Tomaszewski nie rozwija tego modernizacyjnego wątku, a nawet nie wyjaśnia dokładnie, jak rozumie mesjanizm.

Warto zwrócić uwagę na to, że przekonanie Nikodema Bończy-Tomaszewskiego o mobilizacyjnym potencjale polskiego mesjanizmu podziela także Sebastian Duda, teolog publikujący w „Krytyce Politycznej”. „Nie miałbym nic przeciwko temu – pisał – by Polacy [...] w imię bliskiej im, zbiorowej, mesjanistycznej skłonności [...], mając poczucie swego wybrania, potrafili [...] uczynić ten kraj nowocześniejszym, lepszym i sprawliwszym” (2010: 197). Jak sądzę, nie trzeba w tym celu – jak sugerował Duda – wcale przekształcać polskiego mesjanizmu, wystarczy wrócić do jego pierwotnego integralnego sensu.

Zwrot antymillenarystyczny znacznej części katolickich intelektualistów jest – jak sądzę – jednym z najważniejszych wydarzeń w polskim życiu ideowym ostatnich dziesięcioleci. Wydarzenie to można porównać chyba tylko z proklamowaniem w 1946 roku przez środowisko „Znaku” chrześcijańskiego minimalizmu społecznego (Stomma

2006; por. Braun 2001: 147–154). Zwrot ten wyraźnie kontrastuje z millenarystycznym dziedzictwem Jana Pawła II. Być może odejście od integralnego mesjanizmu wynika z rozczarowania dotychczasowymi rezultatami prób realizacji wizji Jana Pawła II. Niepodległa Polska nie podjęła budowy „Rzeczpospolitej papieskiej” (Terlikowski 2009), zignorowała też dziedzictwo Solidarności, którą można uznawać za jej załączek (Stawrowski 2010: 120–152). Wydaje się, że neomesjaniści trudności w realizacji papieskiej misji uznali za powód do jej odrzucenia. Czy jednak niezgodność faktów z ideałami powinna prowadzić do rezygnacji z ideałów?

Na gruncie polskiego mesjanizmu można też sformułować o wiele poważniejszy zarzut wobec współczesnego neomesjanizmu. Jak wskazywałem, klasyczni mesjaniści uważali, że realizacja sformułowanego przez nich

programu reform społecznych i politycznych ma znaczenie nie tylko historyczne, lecz pośrednio także eschatologiczne. Budowanie Królestwa Bożego na ziemi miało bowiem umożliwić – choć nie powodować – powtórne przyjście Chrystusa. Jedną z największych przeszkód w realizacji tego zadania była fałszywa świadomość chrześcijańska, upatrująca jedyne swoje cele w zaświatach. To właśnie dlatego, że chrześcijanie porzucili prawdziwy mesjanizm, ludzkość pogrążyła się w nihilizmie lub co najwyżej podążyła za widmami fałszywego mesjanizmu. Z punktu widzenia polskich mesjanistów, powrót do ortodoksyjnego millenaryzmu jest warunkiem podjęcia świadomej pracy nad urzeczywistnieniem celu ludzkości, a także – pośrednio – osiągnięcia absolutnego celu stworzenia. Spór apokaliptyzmu z mesjanizmem miałby więc znaczenie zgoła eschatologiczne.

---

#### Przypisy:

1. Dziękuję Marcie Kwaśnickiej, Piotrowi Kaznowskiemu, Krzysztofowi Mazurowi i pewnemu pragnącemu zachować anonimowość czytelnikowi za krytyczną lekturę i uwagi, Adamowi Leszkiewiczowi i Arturowi Mrówczyńskiemu-Van Allenowi za wskazanie cennych cytatów, a kolegom z redakcji za dyskusje nad wstępną wersją tekstu.
2. Warto jednak zwrócić uwagę, że w historii pojawiały się też bardziej radykalne propozycje. Na przykład rosyjski wizjoner Mikołaj Fiodorow uważał, że postęp ludzkości doprowadzi do możliwości uzyskania nieśmiertelności i wskrzeszenia zmarłych. W ten sposób ludzkość wyręczyłaby Boga i Paruzja okazałaby się zbędna (zob. Bierdiajew 1999: 220; Fedorow 2003).
3. Swoją drogą, autorzy Katechizmu – jakby było mało komplikacji terminologicznych – utożsamiają millenaryzm właśnie z pseudomesjanizmem (KKK: 675–676). Przyjmuję tu oczywiście szersze rozumienie millenaryzmu, które dopuszcza interpretację ortodoksyjną.

---

#### Co dalej?

Jeśli ktokolwiek po tym strasznie długim tekście ma ochotę czytać dalej, polecamy tekst Karola Wilczyńskiego rozwijający wątek biblijny oraz dwa kolejne teksty krytykujące polskie cierpiętnictwo.