

H A N S U R S V O N
B A L T H A S A R

ESCHATOLOGIA
W NASZYCH
CZASACH

PRZEKŁAD
WIESŁAW SZYMONA OP

WYDAWNICTWO WAM • KRAKÓW 2008

Tytuł oryginału
ESCHATOLOGIE IN UNSERER ZEIT
Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum

Mit einem Vorwort von Alois M. Haas
und einer Nachbetrachtung von Jan-Heiner Tück

© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2005

© Wydawnictwo WAM, 2008

Redakcja
Tomasz Grodecki

Korekta
Grzegorz Korczyński

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-011-0

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

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

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

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

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	5
-----------------	---

ESCHATOLOGIA W NASZYCH CZASACH

1. RZECZY OSTATECZNE JAKO PROBLEM i TRZY PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIE PRÓBY JEGO ROZWIĄZANIA	9
a. Rozwiązanie magiczne	13
b. Rozwiązanie idealistyczne	14
c. Rozwiązanie kosmiczne	15
2. KRZYWA ZACHODNIEJ ESCHATOLOGII	17
3. ORĘDZIE CHRZEŚCIJAŃSKIE	28
a. Ostatnią „rzeczą” człowieka jest tylko Bóg	28
b. Dostęp do wiecznego życia Bożego został otwarty przez Chrystusa	35
c. Zmartwychwstanie Chrystusa z Szeolu	52
d. Nasz czas w wieczności	68

RZECZY OSTATECZNE CZŁOWIEKA A CHRZEŚCIJAŃSTWO

1. CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY A PROBLEM RZECZY OSTATECZNYCH	83
2. ŚMIERĆ	88
3. SĄD	94
4. OCZYSZCZENIE	98
5. „W BOGU, MYM PANU, MAM WIECZNY SPOCZYNEK”	103
POSŁOWIE (Jan-Heiner Tück)	109
KOMENTARZ	123
BIBLIOGRAFIA	142

PRZEDMOWA

12 sierpnia 2005 przypadała setna rocznica urodzin Hansa Ursa von Balthasara. Z tej okazji zostanie opublikowany planowany przez Jubilatą, nigdy jednak – z przyczyn, których nie da się już ustalić – nie wydany esej, poświęcony problemom chrześcijańskiej eschatologii, razem z krótszym tekstem na ten sam temat, który go interesował od czasów jego dysertacji. Ma on być wydany jako tom VI serii „Studia” (*Studienausgabe*), będącej zbiorem wczesnych tekstów, mających dużą wartość teologiczną i historyczną, niemożliwych już do odtworzenia po śmierci Balthasara. Oba te teksty, razem z dołączonym do nich rozważaniem Jana-Heinera Tücka, wyraźnie potwierdzają, jak konsekwentnie i zdecydowanie von Balthasar tworzył teologię spraw ostatecznych, rozumianą w sensie „teologii skończoności” (W. Löser). Sprawy ostateczne nie są sprawami należącymi do naszego świata, lecz „są samym tym światem” (s. 107).

W związku z cierpieniami i agonią papieża Jana Pawła II na oczach całego świata, którym 2 kwietnia 2005 kres położyła śmierć, refleksje von Balthasara poświęcone „teologii skończoności” i oczekiwana w przyszłości doskonałość stworzeń nabierają aktualności, której pełna wymowa staje się widoczna dopiero przez wskazanie na dobrowolne stwórcze dzieło Boga.

Alois M. Haas

1. RZECZY OSTATECZNE JAKO PROBLEM I TRZY PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKIE PRÓBY JEGO ROZWIĄZANIA

Niezależnie od sposobu ich pojmowania nie ma wątpliwości, że „czt-rech rzeczy ostatecznych” – jak chrześcijanie zazwyczaj nazywają śmierć, sąd, niebo i piekło – nie można uważać za dodatkowy epizod dołączony do egzystencji człowieka (tak właśnie Grimmelshausen w dodatkowej szóstej księdze każe swemu Simplizissimusowi umie-rać jako szczęśliwemu mieszkańcowi pięknej wyspy). „Rzecz osta-teczna” (*Das „Letzte”*) – termin, który można różnie pojmować: jako śmierć, po której już nic nie następuje, bądź jako „tamten świat”, ro-zumiany na sposób chrześcijański lub inaczej, zgodnie z daną religią – nieuchronnie wywiera wpływ na całą doczesną egzystencję, jako jej definitywny sens: moment, w którym wychodzi na jaw, czym było i czym jest życie. Stąd natarczywość, z jaką każda religia wzywa do życia w obliczu rzeczy ostatecznych: ich prawda jest miernikiem; jeśli żyjemy w nią wpatrzeni, nasze życie jest takie, jakie być powinno. Tak należy rozumieć osobliwą doktrynę wielu mistyków (na przykład – za *Theologia Deutsch*, ok. 1450 – Böhme, Czepko, Silesius, Fichte), zgodnie z którą nie gdzie indziej, lecz w sobie samych nosimy niebo i piekło – a przynajmniej śmierć (według Schelera, Simmela, Rilkego i Heideggera). W nas samych jest już obecny również sąd – co ukazu-je nam cała wielka literatura dramatyczna, od Greków po Szekspira *Measure for Measure* (*Miarka za miarkę*) i Calderona *Wielki teatr świa-ta*. Ponieważ „rzeczy ostateczne” stanowią transcendentny horyzont naszego życia, ich światłości jest obecny w każdym jego momencie.

Z całą pewnością dotyczy to każdego człowieka w odniesieniu do śmierci – nawet jeśli ktoś kwestionuje istnienie sądu i jego niepewne-

go wyniku. Jej surowy fakt absolutnie nie jest bezproblemową granicą egzystencji. Przeciwnie – jako kres, śmierć uprzytamnia wszystkie najważniejsze problemy egzystencjalne. Nawet jeśli ją mądrze witamy jako wybawiciela lub interpretatora, nie sposób jednak powstrzymać się od uznania jej najpierw za bezwzględną przeszkodę, mieszającą nam szyki. Człowiek jest z samej swej istoty stworzeniem, które odchodzi z tego świata, zanim zdola dokończyć i dopełnić swego dzieła, w ziemskim tego słowa znaczeniu, a odejście to napelnia całą jego egzystencję poczuciem niespełnienia. Jako jeden z przedstawicieli świata przyrody – istot, które rodzą się w swym gatunku, a następnie zostają ponownie wchłonięte przez powszechny nurt życia, a więc istot, dla których poczęcie i śmierć są zjawiskami zamkniętymi w granicach natury – człowiek ma początek i koniec, toteż wydaje mu się, że także jako byt duchowy powinien się zamknąć w obrębie zjawisk natury. Na to zamknięcie większość reaguje rezygnacją; w takiej postawie ludzie widzą przejaw mądrości i moment oczyszczenia. Jeśli jednak zwierzę, jako „dopełnione”, wraca do natury, z której wzięło początek, to – bardzo często przynajmniej – wydaje się sprzecznością redukowaniem śmierci człowieka do zwykłego zjawiska, interpretowanie jej nie jako przerwania życia, lecz jako jego „dopełnienia”, i uważanie tej okropnej zagadki i otwartej rany za rozwiązanie i powrót do zdrowia.

Nie jest też jednak prawdą, że człowiek, gdyby żył jeszcze dłużej, mógłby fragmenty swego życia połączyć w jedną całość – tylko że, niestety, został „za szybko odwołany”. Rzecz polega raczej na tym, że gdy osiągnie wyznaczoną granicę – niezależnie od tego, w jakim momencie ona się pojawi – człowiek ze szczególną wyrazistością uświadamia sobie, że w życiu niczego nie da się „załatwić” ani przywrócić do życia. Że niczego nie da się przejść do końca, nic nie trwa aż do osiągnięcia właściwego centrum procesu, spotkania i przeżycia. Człowiek ma raczej wrażenie, że – jak dyletant – we wszystkim ślizgał się po powierzchni, gnany nieustannie pobożną lub nawet wcale niepobożną nadzieją, przesuwającą wszystko na później. Troska o codzienną egzystencję, w przypadku ubogich zwłaszcza, często za obowiązek

każe wielu ludziom uważać zajmowanie postawy bezwzględności i suchej rzeczowości. Także w sytuacjach, w których bardziej stosowna byłaby serdeczność i oddanie, w których wabi tajemne szczęście. Człowiek zmęczony życiem pozostawia nietknięte to, co najpiękniejsze – jak teraz zakazany owoc. Może to coś na później, może będzie dla innych albo nie będzie nigdy... Nie można zapominać o tym aspekcie, nie wolno nawet wtedy, gdy *species* człowieka miałaby rzekomo osiągnąć swój cel w życiu danej jednostki czy może przez wydanie na świat potomstwa. Ducha trzeba by wtedy niewątpliwie uznać za chorobę natury i siłą go dopasować do Madejowego łoża realnego trwania (*durée réelle*), w przekonaniu że w ten sposób „szukanie straconego czasu” (Proust) stało się sensownym znajdowaniem¹.

Jeśli jednak człowiekowi nic nie pomoże przedłużanie egzystencji w czasie, to nie pomoże mu również, ujmowane w kategoriach czasowych, „dalsze życie po śmierci”, w którym zostałaby mu dana możliwość wykonania lepiej tego, co spartaczył, nadrobienia tego, co zaniedbał, oraz osiągnięcia doskonałości i asymptotycznego zbliżenia się do absolutnego ducha świata i natury w „wyższych sferach” kosmosu (co obiecują końcowe fragmenty *Fausta* i co już przed stu pięćdziesięcioma laty entuzjastycznie głosili także Herder i Jean Paul jako rozwiązanie zagadki ludzkości). Bo nawet gdyby człowiek coś przy tym zyskał, to z całą pewnością zdradziłby i stracił to trochę, co ma w chwili śmierci: swoją skromną, jednorazową i niepowtarzalną egzystencję. Traci ona całą swą powagę wtedy, gdy zostaje zrelatywizowana przez inne następujące po niej „życie” (na wyższych poziomach kosmosu). Każdy człowiek pozostawia po sobie w świecie coś do uprzątnięcia – bez najmniejszej wątpliwości swoje rozkładające się zwłoki, które inni muszą po nim usunąć. Także jednak swoje papiery, pamięć po sobie, wreszcie całe wielkie X, którym był i które pozostawił niewyja-

¹ Jeśli w Starym Testamencie sprawiedliwi umierają „w późnej starości i syci dni”, wyrażenie to – odpowiadające ówczesnemu stanowi eschatologii – można jednak obiektywnie rozumieć tylko w sensie profetycznym.

śnione do końca. Jeśli wyniesie się stąd i cały bałagan swego życia pozostawi do dyspozycji współczesnym sobie, potomności i historii świata, sam zaś pójdzie gdzie indziej kontynuować swą egzystencję, czy to może go już zadowolić? Nawet jeżeli „potomność” ma kiedyś podzielić jego los?

W związku z tym wyobrażeniem, przez całe pokolenia – także w czasach nowożytnych – bezkrytycznie przyjmowanym, pojawia się wreszcie pytanie zasadnicze: czy wyobrażenie losu „człowieka po śmierci” może w ogóle być czymś więcej niż tylko wyobrażeniem? Czy już w samym jego pojęciu nie zawiera się sprzeczność? Przecież w swym sformułowaniu zdaje się ono zakładać pojmowanie śmierci jako pewnego rodzaju faktu akcydentalnego, nienaruszającego tożsamości człowieka, który przed śmiercią i po niej jest tym samym podmiotem. Przekonanie, że jest ona wprawdzie wielkim, ale nie... „śmiertelnym” nieszczęściem. Wobec tych znaków zapytania trzeba najpierw z całą mocą stwierdzić, że w śmierci człowiek przestaje być człowiekiem – tym człowiekiem, który w swej definicji ma doczesną egzystencję zawartą w granicach czasu wyznaczonych jego narodzinami i śmiercią, a jego cuchnące zwłoki nawet najbardziej ideowy idealista musi uznać za oznakę końca. W przeciwnym razie szukałoby się rozwiązania jeszcze przed postawieniem problemu i zrozumieniem całej jego głębi. Ten paradoks egzystencji, wymyślony jakby w celu zakpienia sobie z ludzkiego rozumu, musimy przeżyć aż do pojawienia się zwątpienia, aż do sprzeczności, która daje się wyrazić jedynie w strasliwym „albo – albo”: albo śmierć jest końcem człowieka, albo to, co tutaj żyło, nie było naprawdę człowiekiem.

Systemy, które wymyślili ludzie dla uporania się z problemem śmierci, są z konieczności próbami protestu przeciw jej bezwzględności i definitywności. Są to próby prometejskie – co niekoniecznie oznacza, że bezbożne (bo nie jest z góry powiedziane, czy człowiek słusznie został poddany tyranii śmierci). Próby kończące się porażką, niekoniecznie jednak tym samym niestosowne czy niedozwolone, ponieważ

– oceniane z perspektywy chrześcijańskiej – zawsze mogą i muszą być przedzieraniem się po omacku w kierunku rozwiązania, które, jako mające źródło w wolnej łasce Bożej, musi się wznosić ponad to wszystko, co człowiek mógłby wymyślić.

Wszystkie wymyślone przez ludzi rozwiązania można sprowadzić do trzech.

a. Rozwiązanie magiczne

Zakłada ono pierwotną bezpośrednią relację jeszcze definitywnie nie ujednoliconą świadomości osobowej do życia w jego całości i dlatego może zmarłemu przypisywać witalność w pra-przyczynach, rozumianą bądź animistycznie na niższych poziomach życia przyrody, bądź też – na wyższych stopniach cywilizacji – wśród boskich mocy kierujących losem człowieka. A ponieważ zmarli byli kiedyś żywymi i bliskimi osobami, stanowili tym samym punkt zaczepienia dla religii w ich próbach zjednania sobie przychylności tych mocy. Od kultu zmarłych człowiek wznosi się do idei kierowania całym swoim losem; obrzędy kultowe stają się dla żyjących drogą podporządkowania sobie mocy śmierci i wszystkich poprzedzających ją stopni. Ponoszą oni przy tym wielkie ofiary. Bo usiłując przez praktyki magiczne podporządkować sobie królestwo śmierci, sami popadają w zależność od niego. Może ona stać się tak wielka, że doczesna egzystencja zostanie sprowadzona do funkcji nekropolii usadowionej w centrum życia i wyniszczającej człowieka. Najwyraźniejsze tego przejawy można znaleźć w Egipcie i Chinach. Rozwiązanie to jest jednak zbyt mocno powiązane z minionym obrazem świata, żeby mogło wywierać większy wpływ na zachodnią kulturę.

b. Rozwiązanie idealistyczne

Wybiera je platoński Sokrates, gdy ma przed sobą kielich z cykutą (podobnie jak przed nim znaleźli je Budda i Laotse). Rzeczywistym człowiekiem nie jest podlegający śmierci związek duszy z ciałem. Jest nim dusza, która – wyłoniona z ponadniebiańskich głębin i przyjęta przez doczesną, zmienną naturę – w momencie śmierci wyzwala się jednak z tego więzienia i, jeśli jest czysta, wraca do swej pozaziemskiej ojczyzny. Tylko tam znajduje się rzeczywista prawda, tam też jest prawda człowieka, który ze swej istoty jest duchem lub „duszą”, podczas gdy w więzieniu ciała i jego zmysłów prawdziwa wiedza przybiera szatę niepewnych opinii. Tak więc w chwili zgonu właściwie nie umiera człowiek, lecz to, co jest śmiertelne i może umrzeć, odłącza się od tego, co nieśmiertelne i umrzeć nie może. Mówiąc bardzo dokładnie: w chwili śmierci umiera i odłącza się od tego, co nieśmiertelne, to, co przez jakiś czas było powodem alienacji jego prawdziwej natury.

Tak dalece od tysiącleci żyjemy z łaski tego wydarzenia, ukryci w jego cieniu, jak w czymś bliskim i dla nas oczywistym, że jest rzeczą niemal niemożliwą uzmysłowienie sobie tego wtargnięcia w rejon transcendencji. Z tego powodu trudno nam pojąć, że w elementarnym platońskim doświadczeniu duchowej egzystencji były połączone z sobą dwa składniki mające odmienną naturę, przy czym może właśnie to ich połączenie zapewniło całości tak wielką siłę przebicia. Pierwszym składnikiem jest metakosmiczny lub transcendentny charakter ludzkiego ducha, jego wyższość nad konieczności tego świata, przejawiająca się w osobowej wolności, odpowiedzialności i władzy osądzania, a nadto – wyjaśniające tę transcendencję – jego (przynajmniej w pewnej części) metakosmiczne pochodzenie z wysokości Absolutu. To, że w pojęciu osobowości zawiera się moment wykraczający poza egzystencję zamkniętą w czasie, że człowiek musi być w tym sensie „nieśmiertelny” jako jednostka, weszło nie tylko w skład wiary Zachodu, lecz zostało zdefiniowane przez sam Kościół jako niezbywalna podstawa wszelkiego rozumienia człowieka (Sobór Laterański V, D 738 [DH 1440]).

U Platona pogląd ten przybiera jednak – wyrażaną zazwyczaj w postaci mitu – następującą formę: człowiek, jako byt osobowy pochodzący ze sfery Absolutu, jeszcze przed zaistnieniem w czasie, dzięki swemu pochodzeniu z tej sfery i widzeniu idei lub bytu boskiego, jest duchem i dlatego w chwili śmierci (może po nieistotnych częściowych oczyszczeniach) powraca tam, gdzie ma swą metafizyczną ojczyznę: odzyskuje widzenie, z którego się wywodzi.

W platonizmie ta druga idea prowadzi logicznie do uważania widzenia Boga i pełni życia w wieczności za coś, co człowiekowi należy się z samej jego istoty czy z jego natury. Bo właśnie to widzenie daje człowiekowi to, co go odróżnia od pozostałych istot w kosmosie. Dlatego też, gdy jest między nimi, w śmiertelnym ciele, w rzeczywistości nie jest u siebie w domu. To, że sam będąc śmiertelny, przebywa pomiędzy istotami śmiertelnymi, stanowi przesłonięcie jego właściwego bytu; dlatego śmierć jest dla niego szczęściem, w tym sensie, że go wyzwala od śmierci i umożliwia mu powrót do właściwego życia, do krainy czystego ducha. Dzięki tej nieprawdopodobnej kuglarzkiej sztuczce filozoficznej również Platon mógłby – podobnie jak Paweł – rzucić wyzwanie: śmierci, gdzież jest twój oścień? Śmierć została odkażona, bo szkodliwy jad znajduje się nie w niej samej, lecz w śmiertelnym życiu. Chcąc osiąść wieczność, Platon poświęca jednak doczesność. Życie w ciele i w czasie jest dla duszy upadkiem i przypadkiem. Wolna jest, gdy jest bez ciała; wtedy też jest bardziej sobą.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że to idealistyczne rozwiązanie nie istniało u Greków w czystej postaci i w oderwaniu od trzeciego, kosmicznego, rozwiązania.

c. Rozwiązanie kosmiczne

Już *Timaios* tę akosmiczną transcendencję idei sytuuje w jednej rzeczywistości kosmosu (*All*). Jest to kosmos wypełniony działającym w nim Logosem. Swą najczystsza pojęciową formę znajdzie on u Arystotelesa i w filozofii stoickiej, stamtąd też będzie przenikał do po-

wszechnej świadomości świata hellenistycznego. Istotne znaczenie posiada tu fakt, że z jednej strony to Wszystko jest rozumiane jako przedłużenie cielesnego człowieka – jako *makro-anthropos*, człowiek zaś jest uważany za abreviaturę całości, za *mikro-kosmos*. W gruncie rzeczy jest to jedna i ta sama rzeczywistość. Dlatego kosmos może przyjmować i wchłaniać istoty wydobywające się z pojedynczego ciała, tak jak wchłaniają je ojczyzna, państwo i inne przyjazne mu społeczności; stanowi ono jakby większe ciało, rodzaj makropolis. Już Heraklit i Parmenides, a jeszcze bardziej Pitagoras w tym wielkim Kosmosie znajdowali odpowiednie dla ducha ludzkiego mieszkanie, usunęli z niego lęk przed obcością i widzieli w nim ciało kierującego także człowiekiem Logosu; tym samym uczynili go zrozumiałym i przyjaznym. Kosmos coraz wyraźniej ukazuje się tu jako zróżnicowana, wszystko obejmująca całość, której najwyższe szczyty z samej swej natury zanurzone są w świetle wiekuistego, wolnego od śmierci Bytu, od którego, niby szczeble jednej drabiny, schodzą kolejne stopnie: bogów, półbogów, herosów, ludzi, zwierząt, roślin i pierwiastków. Duchowo-materialny pra-ogień i zasada ładu nadają mu tak mocną spoistość, że zmiana stopni lub sfer, metamorfoza prowadząca od człowieka do pół-boga czy boga, zdaje się być tylko piękną grą w całej naturze. Umieranie równa się oczywiście rezygnacji z małej jednostkowej egzystencji na tym obszarze i w tym czasie; jest wyzbyciem się osoby, która jak iskra tryskająca z powszechnego ognia (*scintilla animae*), opada i zanurza się na powrót w oczyszczającym ją i przemieniającym żarze – zatem osoby, której najwyższym osiągnięciem etycznym jest wejście we wznioślejsze, powszechne życie Logosu. Na ziemi osoba znajduje się w istocie *ratione materiae*. Całość czy gatunek są ważniejsze niż pochodząca od nich odrośl; ta – jeśli jej miłość jest dostatecznie głęboka – bardziej kocha całość niż część, którą jest.

W tym wzajemnym oddziaływaniu na siebie Platona z jednej strony i Arystotelesa, Epikteta, Seneki i Marka Aureliusza z drugiej, transcendującego idealizmu i immanentnej kosmiczności żyje człowiek epoki hellenistycznej. I właśnie ten wahadłowo przebiegający udział

w obydwu systemach zdawał się być obietnicą i pociechą dla chwiejnej i poszukującej postawy religijnej. Próbą ocalenia osobowego wierzchołka ducha przez wejście w ponadkosmiczny świat idei (z równoczesną rezygnacją z życia ciała i duszy) albo próbą ocalenia życia duszy przez zanurzenie się w życie Wszystkiego (za cenę rezygnacji z wierzchołka ducha i osobowości). System Plotyna dokonał tylko systematyzacji tego rozróżnienia. W jego ujęciu w chwili śmierci człowiek ulega rozpadowi odpowiednio do stopni emanacji Bytu Bożego w świecie: ciało powraca do materii, dusza wraca do duszy Wszechświata, duch idzie do ducha Wszystkiego, a wielka emanacja trzech Potencji z Jedni stanowi także rękojmię zbawiennego powrotu do Początku. Trudno jednak nie zauważyć, że śmierć stanowi tu rozłożenie konkretnego człowieka na jego metafizyczne składniki: każda jego część powróci i znajdzie bezpieczne schronienie tam, skąd wyemanowała, by dać początek konkretnemu bytowi, to jest pojedynczej złożonej egzystencji.

Co jednak stało się z człowiekiem? Czy z zaplecza nie dochodzi do nas sceptyczne pytanie Mędrca, które jak glosa towarzyszy temu pięknemu systemowi logicznemu: „Któż pozna, czy tchnienie synów ludzkich idzie w górę, a tchnienie zwierząt idzie w dół, do ziemi?” (Koh 3, 21).