

NIEJASNOŚCI JEZYKA ESCHATOLOGICZNEGO

1. Filozofia jest, z samej swej natury, poszukiwaniem podstaw, a tym samym miłością mądrości. W poszukiwaniu tym staje się ona także pytaniem, a więc refleksją lub powrotem. Pytanie nie utożsamia się przecież z ignorancją lub niewiedzą, albowiem z braku wiedzy nie może nigdy zrodzić się jakakolwiek świadomość, a zwłaszcza świadomość tej niewiedzy, z której miałyby wynikać pytanie.

Pytanie zawiera zatem w sobie jakąś wiedzę, z której samo się wywodzi i na której się opiera. W tym znaczeniu również filozofia jest procesem opierającym się na określonych danych, refleksją nad własnymi początkami, nad ich znaczeniem, sensem i poprawnością, lub prawomocnością. Filozofia jest więc nie tyle wiedzą i poszukiwaniem Podstawy, co poszukiwaniem na Podstawie: filozofia powraca mianowicie i kładzie nacisk na swe własne dane, które są znakami Podstawy czyli bezwzględnego sensu przenikającego rzeczywistość i uzasadniającego ją w jej całkowitości. W ten sposób wypowiedź eschatologiczna, niezależnie od tego, jak się ją określi, staje się dla filozofii punktem wyjścia do słuchania, rozumienia i wartościowania, albowiem w *eschatonie* zawiera się ostateczne dosłonięcie całej rzeczywistości historycznej, która zawiera w sobie także samo przeznaczenie świata.

W jaki sposób można się wsłuchiwać w *eschaton* i jaka ma być w odniesieniu do niego krytyczna funkcja filozofii? Czy powrót i refleksja mają być tu także znakiem rozpoznawczym? a nawet uznaniem? Uznanie jednak jest nie tyle i nie tylko przyjęciem, co analizą danych w ich istotnych strukturach. Na tej podstawie jawi się problem zwartości, możliwości i poprawności tychże struktur. Powinniśmy zatem ustalić, w niniejszym rozważaniu, konstytutywne aspekty twierdzeń eschatologicznych, a następnie zastanowić się nad ich poprawnością, a w przypadku odpowiedzi pozytywnej określić warunki, które decydują o ich autentyczności, a więc i możliwości.

W taki to właśnie sposób filozofia bada fakt eschatologiczny. Dlaczego jednak nie wychodzi z niczego, dlaczego bazuje na tym fakcie — czyż nie nasuwa się także takie pytanie?

Innymi słowy, czy aktualny stan filozofii pozwala na uznanie struktur poznania eschatologicznego? Czy też, jak się to często

zdarza, nie zna ich i je odrzuca, czyniąc to w imię własnej dogłębnej rozumności, albo też dlatego, że właściwe jej chodzenie po omacku ogranicza widoczność i pozostawia w cieniu przedmioty? Nie jest rzeczą wykluczoną, że pomiędzy świadomością eschatologiczną a filozoficzną istnieje jakiś krąg dialektyczny, wypełniany przez sam *Logos*, który dochodzi wciąż do głosu, w różnych miejscach, w samym słowie ludzkim.

Pytanie o struktury, o prawomocność twierdzeń eschatologicznych powinno się więc zwrócić ku sobie samemu i stać się pytaniem o swój własny byt i własne dzieje współczesne. Krytyka eschatologii staje się tym samym krytyką aktualnego stanu filozofii.

2. Wypowiedź brzmi: „Wtedy ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego... A gdy to się dzieć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie” (Łk 21, 27-28; por. Mt 24, 30; Mk 13, 26). Syn Człowieczy jest tym, który mówi o sobie: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). Z jednej więc strony chodzi tu o proces historyczny z jego wielce znaczącymi wydarzeniami, z jego dochodzeniem do ostatecznego wyzwolenia; z drugiej zaś o objawienie dające wolność: chodzi o chwałę Bożą i o potęgę Chrystusa. Tę dwuznaczność akcentuje samo imię Chrystusa: nadchodzi Syn Człowieczy, ale w Nim przychodzi Ojciec. Nikt nie widzi Ojca, tylko Syn (por. J 6, 46), kto jednak widzi Syna, ten widzi też i Ojca: Bóg ukazuje się bowiem właśnie w Synu Człowieczym, w Nim staje się niejako przejrzysty. Dzień zaś ostatni zbiegnie się z niewysłowioną jasnością tej przejrzystości.

Struktura wydarzenia eschatologicznego, jego zapowiedź i jego początek w czasie są więc nacechowane niejasnością właściwą bytowi symbolicznemu. Mówię o bycie symbolicznym mając na uwadze rzeczywistość, która wyraża się pierwotnie sama, ale ukazuje zarazem w sobie z konieczności jakieś inne znaczenie; a to nie mogłoby nastąpić bez znaczenia pierwotnego, podobnie jak pierwsze nie ujawniłoby się w pełni bez drugiego. Niemniej w naszym przypadku niejasność zdaje się wynikać z pojęć niewymiernych, albowiem w historii ukazuje się Wieczny, a w Synu Człowieczym sam Bóg. Czyż w tej niejasności nie występuje ów „znak sprzeciwu”, owo „głupstwo” czy „szaleństwo”, jakie Paweł (1 Kor 1, 18) wytyka rozumowi? „Być znakiem — napisał Kierkegaard — oznacza poza tym, czym się jest wprost, być czymś innym, niezgodnym z tym, czym się jest bezpośrednio. Taki jest też przypadek Boga-człowieka. W znaczeniu bezpośrednim jest On człowiekiem konkretnym, całkowicie podobnym do innych ludzi,

zwyczajnym i nieznanym; kontrast polega na tym, że jest On Bogiem”¹.

W świadomości człowieka współczesnego jawi się natychmiast pytanie: czy mamy mówić o kontraście lub o sprzeczności bezwzględnej, czy też jedynie ukazującej się jako taka przed określonym typem inteligencji? Kontrast, sprzeczność, zgorzenie — mówi Kierkegaard — nie są tylko „wymysłem inteligencji”²: wieloznaczność historii i Wieczności nie jest sama przez się, gorsząca, choć może być paradoksalna. Czyż zresztą nie pojmuje się samej konstytucji skończoności w ten sposób, jakoby rzeczywistość skończona była sama nieskończonością? O każdej bowiem rzeczywistości można powiedzieć, że ukazuje się ona w granicach swojej indywidualizacji i nie polega na sobie, ale na czymś innym, co pozwala rozwinąć jej byt w bezwzględność go obejmującą, ale i przewyższającą. O tej ostatniej można się wyrażać jedynie w sposób negatywny, odnosząc skończoność do nieskończoności. Podobnie rzecz się przedstawia w naszej dziedzinie, gdzie bytowanie doczesne jest tym bardziej autentyczne, im bardziej polega na wiązaniu przeszłości z przyszłością w terażniejszości, przy czym terażniejszość staje się wynikiem, a równocześnie podtrzymaniem rzeczywistości następującej po sobie. Jedność tę jednak cechuje faktycznie niebyt: zachowuje ona, ale w ramach samego zachowania, przeszłość już nie istniejącą oraz przyszłość, której jeszcze nie ma: jedność i współistnienie pojęć są tu zamierzone, są też przejawem pragnienia bytu, jednoczącym poszukiwaniem bytu, który jest i nie jest. Wzorem obecności dla człowieka staje się tym samym obecność bezwzględna, w której następstwo nigdy nie ginie: terażniejszość człowieka czyli „chwila” — jak to ujął Kierkegaard — nie jest atomem czasu, lecz wieczności³. A przecież wieczności, jako takiej, człowiek nie posiada: jawi się ona jedynie jako wewnętrzny sens doczesności, będąc jej dążeniem lub ostatecznym znaczeniem.

Dlatego też wieloznaczność czasu i wieczności, ujawniająca się w samym Synu Człowieczym, nie jest skandaliczna, choć jest paradoksalna i choć się kształtuje obok opinii czy też zwyczajnej racjonalności: nie jest, ale *staje się* skandaliczna⁴. Dlaczego jednak owa paradoksalność, to „bycie obok” rozumu czy racjonalności przemienia się w coś niewiarygodnego tak dalece, że staje się zgorzeniem i głupstwem?

Powiedzieliśmy, że pojawienie się nieskończoności i wieczności

¹ *Scuola di Cristianesimo*, Milano 1950, s. 147.

² *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, Bologna 1962, t. I, s. 141.

³ *Il concetto dell'angoscia*, Firenze 1953, s. 100.

⁴ Por. jeszcze Kierkegaard cyt. w przyp. 2.

utożsamia się raczej z prześwitem: ukazanie się jest już samo przez się ukryciem. Wieloznaczność ta przyczynia się tym samym do zapomnienia i zaniedbania. Odpowiada jednak złożoności *Logosu*, jego rozwijaniu się w wielość i poboczność w stosunku do własnych linii: w tym to właśnie sensie mówiliśmy o paradoksie. Gdyby zatem *Logos* został przyjęty w różnorodności swych składników i w wielości swych ujęć, to wówczas bliskość znaczeń oraz ich pokrewność (poboczność) mogłaby prowadzić do sprzeczności i być zgorzeniem dla rozumu. Czy jest to niebezpieczeństwo realne? Uważamy, że faktycznie ma ono miejsce w naszej tradycji oświeceniowej. Chcąc je pokrótce naszkicować, wystarczy stanąć na tym skrzyżowaniu dróg myśli współczesnej, na którym omawiane pojęcia schodzą się i rozchodzą niemal dramatycznie: mam na myśli Kanta.

W § 59 *Krytyki władzy sądenia* czytamy taki oto wniosek: „Jeśli można sam tylko sposób przedstawiania nazwać już poznaniem (co chyba wolno, jeśli stanowi on zasadę nie teoretycznego określenia, czym przedmiot jest sam w sobie, lecz określenia praktycznego, czym jego idea ma się stać dla nas i dla celowego jej użytku), to wszelkie nasze poznanie Boga jest jedynie symboliczne; toteż ten, kto traktuje je jako schematyczne na równi z takimi właściwościami jak intelekt, wola, itd., ukazującymi swą obiektywną realność jedynie w jestestwach tego świata, popada w antropomorfizm tak, jak odrzucając wszystko, co intuitywne, popada w deizm, przez który nie poznaje się w ogóle nic, a więc także nic pod względem praktycznym”⁵.

W jakim sensie Kant twierdzi, że „wszelkie nasze poznanie Boga jest jedynie symboliczne”? Pojęcia „symboliczny” nie stosuje tu w znaczeniu zaczerpniętym z języka matematyki, w którym znak ma odniesienie konwencjonalne i całkowicie zewnętrzne do tego, co oznacza⁶. Tymczasem w symbolu rzeczywistość oznaczająca pokrywa się z oznaczaną: jedna „ujawnia się” w drugiej z racji wzajemnej „homogeniczności”⁷. Ujawnienie symboliczne jest jednak zawsze „pośrednie”: w tym znaczeniu nie ma tu żad-

⁵ *Krytyka władzy sądenia* (KWS), przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 302.

⁶ W takim przypadku — zauważa Kant — znajdujemy się wobec czy- stych *charakteryzmatów* będących „oznaczaniem pojęć przez towarzyszące im znaki zmysłowe nie zawierające w ogóle niczego, co należy do naoczności przedmiotu i służące tylko, zgodnie z właściwym wyobraźni prawem kojarze- nia — a więc w subiektywnym zamiarze — owym pojęciom za środek reproduk- cji”. KWS, s. 299.

⁷ Por. tamże, s. 299 n. Por. też krytykę schematyzmu transcendentalne- go w „*Krytyce czystego rozumu*” (KCR), przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 287 nn.

nego schematu. Spostrzeżenie to pomaga Kantowi ukazać dwie możliwe dewiacje świadomości religijnej. Jedna z nich prowadzi do bałwochwalstwa, a wywodzi się z redukcji antropomorficznej, druga zaś, przeciwnie, odrzuca wszelkie wyobrażenia, prowadząc do deistycznego milczenia oraz odrzucenia religijności. W pierwszym przypadku język symboliczny odnosi się do tej schematyki, w której intuicja zdradza wprost swój przedmiot, a znak jest wyobrażeniowym „monogramem”, któremu zostają podporządkowane w całości towarzyszące mu doświadczenia: liczba, na przykład, sprowadza do jedności codzienne doświadczenie dodawania różnych sum czy rzeczywistości — jednej do drugiej. Czyż jednak nieskończoność, rzeczywistość bezwarunkowa nie przekracza niesłychanie, bezpośrednio i dające się wciąż przewyciężyć, doświadczenie tego, co jest warunkowe i ograniczone? Chodzi o ojcostwo Boże, albowiem w ojcostwie widać wyraźnie to, co jest homogeniczne nie dającym się określić bytowi Boga z tym, że jest to homogeniczność wyłącznie analogiczna i dlatego nie może być doświadczona wprost na drodze przeżycia ojcostwa ludzkiego. Jeżeli zatem narzuci się tego typu redukcję, będziemy mieli do czynienia z dewiacją typu antropomorficznego, a więc z bałwochwalstwem utożsamiającym wyobrażenie z wzorem, doświadczenie bezpośrednio z pośrednim. Z drugiej jednak strony istnieje równie silne, choć przeciwne poprzedniemu, dążenie iluministyczne: jeżeli transcendencja, nieskończoność, to, co bezwarunkowe — są rzeczywistościami, których nie da się doświadczyć, to język powinien wobec nich zamilknąć, zrezygnować z wszelkich roszczeń poznawczych. Kto zatem odrzuca wszelkie wyobrażenia religijne, ten „popada w deizm, przez który nie poznaje się w ogóle nic, a więc także nic pod względem praktycznym”.

Kant opowiada się w tej sytuacji za ujęciem symbolicznym: Boga nie dosięgamy w Nim samym, ale w Jego relacji do człowieka. W tym pośrednim odniesieniu zaledwie Go dostrzegamy, widząc w Nim Zasadę naszej egzystencjalnej orientacji. Kant powtarza jednak w dalszym ciągu swoje zastrzeżenia: odzwierciedlenie, obraz nie jest tu wcale poznaniem, nie mówi: „czym przedmiot jest sam w sobie”. Iluministyczne milczenie zdaje się więc, tym samym, dochodzić do głosu, chociaż inną drogą, i to tam, gdzie miało być przewyciężone. Kantowskie określenie języka symbolicznego wymaga jednak głębszej analizy. Chodzi przede wszystkim o to, czy jego założenia nie nakładają jakichś granic myśli współczesnej, zwłaszcza tam, gdzie szuka się nowej drogi: a wówczas należałoby przewyciężyć także te ograniczenia.

Wyszliśmy od definicji podobnej do kantowskiej. Znaczenie symboliczne — powiedzieliśmy — jest dwojakie: wskazuje na coś

wprost i tym samym ubocznie, przy czym to drugie wskazanie jest szersze i bardziej decydujące od pierwszego, chociaż tylko uboczne, z tym, że pojęcie „uboczny” nie oznacza tu czegoś zewnętrzznego i niepoznawalnego. Co więcej, łączność obu tych znaczeń jest tak dogłębna, że znaczenie wtórne, choć wypływa z pierwszego i je ukazuje, ujawnia zarazem bezwzględny charakter pierwszego: staje się czymś jednym z jego rozumieniem i leży u podstaw jego doświadczenia. Znaczenie wtórne nie występuje zatem samo w sobie, chociaż nie zostaje przez to wcale zapoznane: należy do samej poznawalności znaczenia pierwszego. Ujawnienie go, o jakim mówi Kant, zawiera jednak w sobie pewną zewnętrzność i obcość obu tych znaczeń: chodzi mu bowiem o zwykły proces refleksji, w którym przechodzi się od jednego przedmiotu poznawanego do „przedmiotu całkowicie innego”. „I tak — wyjaśnia Kant — przedstawia się np. państwo monarchiczne zazwyczaj jako ciało wyposażone w duszę, jeśli rządzone jest stosownie do wewnętrznych ustaw ludowych, ale jako tylko maszynę (np. jako młynek ręczny), jeśli rządzone jest przez jedną wolę absolutną”. Jak sam Kant przyznaje, „między państwem despotycznym” i „młynkiem ręcznym nie ma wprawdzie żadnego podobieństwa, ale zachodzi ono między prawidłami refleksji nad jednym i drugim oraz nad ich przyczynowością”⁸.

Symbol, o jakim mówi Kant, jest więc jedynie metaforą, i to metaforą w ramach zwykłego porównania⁹, analogicznym ukazaniem tego, jak jest, z tym, że w analogii tej dochodzą do głosu dwa łatwe do poznania zachowania, dwie postawy, dwie możliwości, a nie sam byt dwóch odrębnych rzeczywistości, które mimo istniejących między nimi różnic wzajemnie się przenikają. Na płaszczyźnie języka religijnego, a więc w ramach tej specyfiki

⁸ KWS, s. 300.

⁹ Zagadnieniem, którego nie możemy tu omówić, jest różnica zachodząca pomiędzy metaforą a symbolem. Jeśli w obu pośrednictwo pojęć jest jedynie analogiczne, to czy można powiedzieć, że w przypadku metafory pojęcia pozostają całkowicie zewnętrzne, gdy w symbolu tworzą jedną całość? Skoro oba te pojęcia schodzą się w analogii, czyli we względnej tożsamości, różnica pomiędzy metaforą i symbolem nie może być wyraźna. Winniśmy raczej mówić o różnicy zamierzonej, której ostatecznymi krańcami są: prawie całkowita inność, odrębność oraz prawie całkowita jedność. Przykład podany przez Kanta mieści się wyraźnie w sferze pierwszej krańcowości. Pozostaje jeszcze pytanie: po co odróżniać symbol od metafory? Możemy powiedzieć, że rozróżnienie to, w ramach języka analogicznego, może być pożytecznym wyjaśnieniem dążności. Należy wówczas sprecyzować, że metafora nie musi z konieczności odnosić się do tej jedności-różnicy, na jakiej opiera się symbol; co więcej, metafora może poprzestać na relacji tożsamości tak słabej, że pozostaje niemal nietknięta odrębność samych pojęć; w tym wypadku metafora sprowadza się poniekąd do porównania.

językowej, którą sam Kant nazywa symboliczną, zostaje tym samym wykluczone jakiekolwiek otwarcie się poznawcze na transcendencję, możliwość określenia, czym jest byt transcendentny „sam w sobie”.

Podstawa tego wykluczenia tkwi, jak wiadomo, w samych założeniach *Krytyki*: jeżeli przyjmiemy — mówi Kant — „że nasze poznanie doświadczalne dostosowuje się do przedmiotów jako do rzeczy samych w sobie, okaże się, że to, co *nieuwarunkowane, nie da się wcale pomyśleć bez sprzeczności*”¹⁰. W jaki bowiem sposób to, co nieuwarunkowane, absolutne, mogłoby się stać przedmiotem doświadczenia będącego zawsze doświadczeniem tego, co uwarunkowane, określone, rozciągliwe? Byty, których rzeczywistość człowiek jest w stanie stwierdzić, są poznawane zawsze jako „wielkość”, i to nawet *rozciągliwa*, i dlatego muszą być ujmowane w wymiarach czasu i przestrzeni¹¹.

Zasada poznania kwantytatywnego narzuca zatem rozróżnienie i wyklucza jakiekolwiek doświadczenie udziału, które mogłoby się stać podstawą języka symbolicznego. Czy jednak doświadczenie fizyczne może być uznane za wzór wszelkiego doświadczenia? A nieuchronna łączność doświadczenia ze „światem” czy wyklucza z konieczności jakiekolwiek otwarcie się na transcendencję Bożą? Faktem jest, że niejasności i wątpliwości występujące w doktrynie Kanta o bóstwie wynikają z przyjęcia z doświadczenia fizycznego (i kryterium matematycznego podziału) kwantytatywnego wzorca dla całego poznania teoretycznego. Gdyby to, co się wydaje — mówi Kant na innym miejscu — było rzeczywistością, a więc „gdyby zjawiska były rzeczami samymi w sobie, to nikt na podstawie następstwa przedstawień nie mógłby wymiarkować z tego, co w nich różnorodne, jak ono jest powiązane w przedmiocie”¹². W ten sposób Kant zauważa z jednej strony, że o przedmiotach można twierdzić tylko na podstawie ich trwałej tożsamości, z drugiej zaś przyznaje, że tożsamość ta nie jest stwierdzalna w procesie poznawczym. Nawet wtedy, gdy rzeczywistość wyczerpuje się w ujęciu, w odzwierciedleniu, nie jesteśmy w stanie stwierdzić tożsamości przedmiotu: znajdujemy się w obliczu wielości następstw: uzupełniających się części sukcesywnych, ale nie powiązanych wprost ze sobą i pozbawionych wyraźnej jedności. Przesłanką dla tej argumentacji jest doświadczenie wybitnie ograniczające, ilościowe: „Spostrzegam, że zjawiska następują po sobie, tj. że w pewnym czasie zachodzi pewien stan rzeczy, którego przeciwieństwo zachodziło w stanie poprzednim... Ujęcie tego, co różnorodne w zjawisku, odbywa się zawsze

¹⁰ KCR, s. 34.

¹¹ Tamże, s. 318 n.

¹² Tamże, s. 354.

kolejno. Przedstawienia części następują po sobie”¹³. I jeszcze: „przedstawienie części umożliwia przedstawienie całości (i z koniecznością je przeto poprzedza)”¹⁴. W jaki sposób jednak zdoła się w tej sytuacji wznieść ponad tę wielość i na jakiej podstawie mogę mówić o ciągłości i trwałości wobec różnorodnych ujęć przedmiotu? Na jakiej podstawie utrzymuję jedność przedmiotu? Kant odpowiada, że zwykle ujęcia wielości nie pozwalają nigdy na stwierdzenie tożsamości przedmiotu, niezależnie od tego, czy będzie to wielość równoczesna, czy następcza: jeżeli więc stwierdzamy tożsamość, to dzieje się tak dlatego, że na podstawie doświadczonej wielości stwierdzamy „stałość”, „istotę”¹⁵. Podobnie, według Kanta, daje się poznać obiektywizm następstwa, o ile mianowicie ujawnia się związek determinujący kolejne stany następstwa¹⁶. Ale znów nasuwa się tu pytanie: w imię czego uznaję tę ciągłość i to trwanie, bez których nie byłaby możliwa jedność przedmiotu?

Wiemy, że dla Kanta rozum, wraz ze swymi prawami i kategoriami, był zdolny ująć dany przedmiot; czyż jednak stwierdzenie rzeczywistości nie wiąże się nierozdzielnie z doświadczeniem czasowo-przestrzennym? A zatem w jaki sposób rozum był w stanie stwierdzić to, czego nie potrafiło dokonać samo ujęcie czy odzwierciedlenie? Kant starał się rozwiązać tę trudność za pomocą teorii schematyzmu transcendentального, indywidualizując tą drogą świadomość, która — nie schodząc bynajmniej do konkretnych obrazów — zbliżała się mimo wszystko do płaszczyzny doświadczenia, bądź też stawała się po prostu wytworem samej wyobraźni: środkiem, w którym zespala się dokładność doświadczenia z kategorialnością intelektu.

Gdyby naukę o schematyzmie doprowadzono do końca i gdyby jej funkcja mediacyjna została sprowadzona do jedyne go możliwego znaczenia, jakim jest faktyczny udział w jedności doświadczenia, niejasności kantyzmu zostałyby wyjaśnione, ale uległaby też przewyciężeniu kantowska nauka o wyobrażeniu. Innymi słowy, trudności, o których mówiliśmy, mogą być przewyciężone tylko poprzez odniesienie doświadczenia i wyobrażeń do czegoś, co przekracza opis matematyczny, nacechowany z konieczności abstrakcją, jaką sam utrwała, ilościuje i dzieli. Jeśli utrzymuję jedność, korelację i udział bytów, wszystko to jest możliwe, albowiem występuje już w moim doświadczeniu. Sama obecność Nieuwarunkowanego, istotnej tożsamości bytów, byłaby niczym, gdyby stanowiła tylko przedmiot rozumu, który z kolei byłby jedynie

13 Tamże, s. 352—353.

14 Tamże, s. 319.

15 Tamże, s. 342 nn.

16 Tamże, s. 352 nn.

sposobem doświadczania bytu. W sumie, u korzeni trudności Kanta tkwi sprowadzenie pojęcia doświadczenia do tego tylko jego wymiaru, jaki jest właściwy świadomości fizyczno-matematycznej. Zrozumiałym stało się tym samym to, że rzeczywistość boska nie podpada pod stwierdzenia weryfikujące i że język symboliczny jest tu rozumiany w oparciu o analogię rzeczywistości ontologicznie nierelatywnych bardziej, aniżeli na podstawie ich zbieżności w bycie: jest to raczej pomoc dla refleksji niż głębia doświadczenia.

Rozważanie winno zatem wyjść od nowej fenomenologii doświadczenia pojętego jako uświadomienie sobie rzeczywistości: „Istotnym problemem — pisał Moltmann jest sposób przewyciężenia rozpadliny kartezjańskiej i kantowskiej pomiędzy rzeczywistością i jej percepcją”¹⁷. Analiza winna ostatecznie dotyczyć elementarnych struktur wyobrażenia, w którym rzeczywistość dana i jej obraz percepcyjny nie pokrywają się ze sobą, ale jako dwa czynniki odrębne, objawiają obopólną, wzajemną więź z fazami poprzednimi i następnymi, będąc z natury swej nosicielami jakiejś trwałości i tożsamości, wykazującymi otwartość na głębię i całokształt doświadczenia. Mam tu na myśli fenomenologię percepcji wypracowaną przez Merleau-Ponty.

3. Trzeba by teraz wskazać na istotną trudność w myśli współczesnej. Zatrzymaliśmy się na Kancie, który stanowi nie tylko moment przełomowy, ale także znamienne skrzyżowanie dróg: z jednej strony świadomość zmierzająca do odnowy języka zachodniego poprzez otwarcie drogi do wyobrażeń symbolicznych, z drugiej zaś przemilczenie wartości poznawczej tej nowej drogi. Milczenie to, jak zaznaczyłem, opiera się na przyjęciu nauki dokładnej, wzorowanej na nowym wzorcu krytycznym, naśladowującym fizykę, jak sam Kant to podkreślał¹⁸. Doszliśmy w ten sposób do tej *krisis* człowieka współczesnego, jaką Husserl skonkretyzował przyjmując kartezjański wzorec fizyczno-matematyczny: chodzi o wybór, jaki miał wyjaśnić bezpodstawność języka teologicznego lub jego nieważność w zakresie doświadczenia świata. Konsekwencja, zwłaszcza na polu eschatologii, może być przykładowo ukazana również w samym Kancie.

Przypomnijmy, że dla Kanta orędzie eschatologiczne oraz historyczny aspekt wiary chrześcijańskiej „mogą mieć dla rozumu znaczenie w pełni symboliczne”¹⁹. Podobnie Kościół historyczny,

¹⁷ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1969, s. 71.

¹⁸ Por. w KCR zwł. s. 32 nn. Wymowna jest tu zwłaszcza uwaga podana w przypisie (na s. 32): „Ta metoda, przyjęta od przyrodników, polega...”.

¹⁹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (RG), *Gesammelte Schriften*, Berlin, t. VI, s. 136.

czyli widzialne i doświadczalne określenie wiary, stanowi nieuchronne „odzwierciedlenie”, „schemat” celu duchowego: niewidzialnego królestwa Bożego na ziemi²⁰. Jaka jednak relacja zachodzi pomiędzy schematem widzialnym i niewidzialną rzeczywistością Bożą, pomiędzy odzwierciedleniem historycznym, „potwierdzanym przez historię”²¹, a czystą wiarą w królestwo Boże? Królestwo Boga polega na tym, co niewidzialne, i wymaga *kultu serc*. Jednak — twierdzi Kant²² — rzeczywistość niewidzialna musi być odzwierciedlona, dostrzeżona i ujęta analogicznie²³. Ale, podobnie jak w każdym wydarzeniu empirycznym, to, co widzialne, a więc sama historyczność pozostaje w granicach jednostkowych: wskazuje na byt, ale nie na jego zrozumiałość ani na jego struktury; wiąże się z tym, co przypadłościowe, a nie powszechne²⁴. Ideałem wiary historycznej byłby zatem powrót ostateczny do czystej wiary rozumu, w której cała historyczność i wszelkie ograniczenia empiryczne przejdą w powszechność zgody moralnej: ostatecznie Kościół widzialny jest tym bardziej autentyczny, im bardziej potrafi planować własną likwidację²⁵.

U podstaw tego ujęcia możemy ponownie dostrzec dwa momenty refleksji Kanta: dążenie do wyodrębnienia *proprium* dla umysłu ludzkiego oraz negowanie jakiejkolwiek możliwości teoretycznej tegoż *proprium*; z jednej strony dążenie do czystej powszechności, z drugiej niemożność historyczną, wynikającą z faktu utrzymywania się historii w sferze pozytywizmu empirystycznego: „*res gestae* historii znajdują się zasadniczo na równej płaszczyźnie z *res estensae* natury”²⁶. Nie zamierzamy rozstrzygać, na ile podział ten zaciążył na formowaniu się teologii współczesnej. Wystarczy wspomnieć demitologizację dokonaną przez R. Bultmanna, w której podporządkowanie się wzorcowi fizyczno-matematycznemu nauki prowadzi do takich samych, jak u Kanta, niejasności oraz do wniosków, które można uznać za przykładowe dla naszej refleksji.

Jak wiadomo, horyzont wiary przybrał u Bultmanna takie roz-

²⁰ Tamże, ss. 96, 131, 193.

²¹ Tamże, s. 136, dodatek do II wydania.

²² Tamże, s. 192.

²³ Analogia występuje tu ponownie jako zasada ujęcia symbolicznego.

²⁴ RG, s. 115.

²⁵ Tamże, s. 153. W drugim wydaniu tego dzieła Kant łagodzi tę zasadę, czyniąc z niej raczej kryterium ciągłego nawracania się w łonie Kościoła historycznego: „Trzeba pragnąć nie tego, by zniknęła wiara historyczna (jako że, być może, jest ona zawsze pożyteczna i konieczna jako narzędzie), lecz by mogła zniknąć; chcemy w ten sposób wyrazić po prostu trwałość wiary moralnej”; s. 135.

²⁶ J. Moltmann, dz. cyt., s. 41.

miary, że sięga poza naukę rozumianą jako narzędzie przedsięwzięć technologicznych²⁷ i ujmowaną zgodnie z kryterium obiektywizacji czyli dystansu ustalającego związki przyczynowe, ale wykluczającego równocześnie więź i zrozumienie bytów. Tymczasem, zwłaszcza na płaszczyźnie teoretycznej, kryterium obiektywizacji ukazuje się zawsze mało adekwatne: pozwala coraz to bardziej rozumieć „niemożliwość takiego przeciwstawiania, albowiem ukazuje, że również czynność tego, kto zastanawia się nad procesem historycznym, jest, z natury swej, nacechowana historycznością i że tym samym brak jest tego dystansu pomiędzy obserwatorem neutralnym a przedmiotem obserwowanym”²⁸. Sama rzeczywistość Boga w swej transcendencji i głębi zażyłości z człowiekiem nie daje się sprowadzić do miary obiektywizacji światowych: nie pozwala się ująć z dystansu, ani też sprowadzić do przedmiotu, do zwykłego „zjawiska światowego”²⁹. Spostrzeżenie to skłania Bultmanna do demitologizowania tekstu biblijnego, w jego ujęciach historyczujących, jego relacjach typowo mitycznych: mit jest bowiem, podobnie jak wiedza, sposobem określania Boga za pomocą przedmiotów i wydarzeń światowych z tym, że te przedmioty są pozbawione jakichkolwiek podstaw naukowych. Refleksja religijna winna zatem wyzwolić się zarówno z fałszywej obiektywizacji, mitycznej, jak też z obiektywizacji właściwej nauce: w obu przypadkach uśmiercone zostaje to, co można by określić jako nie możliwą do zobiektywizowania rzeczywistość Boga, a — gdy chodzi o człowieka — to, co stanowi pozbawioną jakiegokolwiek dystansu bliskość wydarzenia zbawczego.

Pole, jakie pozostaje poza obiektywizacją naukową, nie ma jednak — dla Bultmanna — charakteru motywującego, bądź też zakładającego interpretację egzystencjalną, która „nie tworzy jakiejś relacji wyraźnej między Pismem św. a czytelnikiem, lecz ją jedynie zakłada. Nie tworzy prawdy biblijnej, lecz ją ukazuje i pomaga zrozumieć”³⁰.

Jaka jednak nauka świecka jest w stanie tworzyć? Chyba, żeby przez tworzenie rozumiało się uznawanie podstaw, ale wówczas

²⁷ „Myśl naukowa jest już uprzednio kształtowana poprzez myśl techniczną, która umie sobie radzić ze związkiem zachodzącym pomiędzy przyczynami i skutkami; jest też, w gruncie rzeczy, radykalnym uzupełnieniem tamtej myśli, gdy się założy jedność świata i porządek, prawo, któremu podlega to, co się w nim dzieje lub znajduje”. *Zum Problem der Entmythologisierung*, w: *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1952², s. 180.

²⁸ *Il problema della demitizzazione*, w: *Archivo di Filosofia*, Padova 1961, s. 184.

²⁹ *Zum Problem der Entmythologisierung*, s. 184.

³⁰ Tamże, s. 189.

dlaczego hermeneutyka nie miałyby być uznana także za twórczą? W rzeczy samej Bultmann, podobnie jak Kant, uznaje zakres wiedzy fizyczno-matematycznej za wyłączny, dopuszczając jedynie jako alternatywę czystą wiarę. Dążenie hermeneutyki do wydobywania się spod jakiegokolwiek obiektywizacji zbiega się w ten sposób z niszczeniem samej historyczności, która skazana jest, jako taka, na obiektywizację: pierwszym przejawem demitologizacji bultmannowskiej staje się siłą faktów wydarzenie Chrystusa — Jego krzyż i zmartwychwstanie³¹. Sama przestrzeń eschatologiczna zostaje ostatecznie pozbawiona jakiegokolwiek odniesienia historycznego: wymaga jedynie i zawiera w sobie „egzystencję eschatologiczną” czyli stałą zdolność do nawrócenia i odnowy³². Wiara historyczna zmienia się w ten sposób w wiarę moralną, o której mówił Kant: ta ostatnia winna ze swej strony realizować się poza płaszczyzną „naukową”, nie ma bowiem żadnej podstawy weryfikującej. Można stąd zrozumieć wezwanie D. Bonhoeffera do kroczenia „dalej”³³: chodzi bowiem nie tylko o wyzwolenie się z ograniczającej hipoteki naukowej, ale także o ustalenie kryterium umożliwiającego poznanie i wyjaśnienie znaków eschatologii, a więc obecności nie dającej się zobiektywizować i niewidzialnej samej z siebie. Oderwanie się od obiektywizacji światowej i historycznej celem otwarcia się na czystą wiarę w to, co niewidzialne, jest na ogół przedsięwzięciem niemożliwym do zrealizowania, a zarazem budzącym sprzeciw sposobem ukazywania granic wiedzy fizyczno-matematycznej przy równoczesnym założeniu, że stanowi ona jedyne pole badawcze. W rzeczy samej bowiem jeżeli ukaże się prawdziwa granica, stanie się ona zasadą i obszerniejszym polem widzenia: nie absolutem istniejącym poza przedmiotami, albowiem istnienie w określonej sytuacji przestrzenno-czasowej jest konnaturalne bytowi ludzkiemu, a także dlatego, że istnienie zasady jest na tyle twórcze, na ile ma ona udział w tym, co tworzy. Innymi słowy, odniesienie do bezwzględnej transcendencji byłoby, na mocy samej definicji, niemożliwe i nie stanowiłoby siłą faktów odniesienia do tego, co nadaje sens wydarzeniu doczesnemu: Bóg jest równocześnie w i poza wszelkim bytem. Tym samym rzeczy-

³¹ *Neues Testament und Mythologie*, w: *Kerygma und Mythos*, I, 1954, s. 40 nn.

³² Tamże, s. 30.

³³ W liście datowanym 5 V 1944 Bonhoeffer pisze: „Przypominasz powiedzenie Bultmanna o „demitologizacji” N. T.? Otóż przyszło mi dzisiaj na myśl, czy nie zaszło się — jak to się wydawało — „za daleko”, ale i „nie za daleko”... Nie da się oderwać idei Boga od pojęcia cudu (jak czyni to Bultmann), ale powinno się głosić i wyjaśniać obie te idee” *Widerstand und Ergebung*, München 1951.

wistość tego, co widzialne, nie może być ani pominięta, ani ujarzmiona — jak to ma miejsce w teologii Kanta — jako ciężar nieunikniony.

4. Wobec orędzia eschatologicznego imperatywem dla filozofii jest więc zapewnienie warunków odpowiedniego myślenia. Krytyka uznająca granice nauki obiektywizującej winna koherentnie współdziałać, w formie weryfikującej własne zasady, w sprawdzaniu bytu, który — uznany jako taki — umożliwi ukazanie tychże granic: na tej podstawie winna z kolei zapewnić możliwość nowego sposobu poznania. Wskazaliśmy już, mając to na myśli, drogę poznania symbolicznego, która nie polega na mówieniu obrazowym lub przenośnym, lecz na uznaniu w samych rzeczach twórczej wieloznaczności; wieloznaczność ta pozwala po części na odniesienie do wszystkiego, ukazując w tym, co określone, więź z przestrzenią, w tym, co obecne, drogę do tego, co nieobecne, w znaczeniu bezpośrednim znaczenie wtórne i zasadnicze. W odniesieniu do eschatologii chrześcijańskiej wszystko to oznacza zwrócenie się do wydarzeń historycznych w celu wyjaśnienia otwarcia się na Wieczność i wydobycia faktu stopniowego odkrywania się *eschatonu* ³⁴.

³⁴ W tym względzie bardzo jasne jest rozróżnienie podane przez J. Moltmanna pomiędzy religijnością epifanią i eschatologiczną. Pierwsza cechuje te narody czy społeczeństwa, w których czas jest nie tyle wzrostem, co cyklicznym powtarzaniem, a to, co święte, różni się całkowicie od tego, co świeckie, wieczność zaś wkracza i objawia się w rytualnym oczyszczeniu. O epifanii jednak, zwłaszcza takiej, która nie wyłącza się z czasu, trzeba też mówić mając na uwadze tę religijność, jaka zstępuje od Kanta aż po Bultmanna: chodzi, przy tym ostatnim, o „decyzję” lub „instancję eschatologiczną”, kiedy to człowiek, otwierając się na wieczność, zrywa z historią, z jej danymi i właściwym jej rozwojem. W tym ujęciu objawienie „nie ukazuje przyszłości poprzez obietnicę, ta zaś mówi o przyszłości jedynie ponad sobą, lecz przeciwnie, objawienie Boże polega na tym, że wieczność zstępuje do człowieka, albo też człowiek wnika w siebie”. (J. Moltmann, dz. cyt., s. 39).

Sama wypowiedź eschatologiczna — jak przyznaje to Bultmann — traci tym samym „wszelkie znaczenie jako kres dziejów, rozumiany właściwie jako kres indywidualnego bytowania człowieka” (*Glauben und Verstehen*, Tübingen 1965³, s. 102). Zauważyliśmy wyżej, że to ujęcie historii opiera się na zagubieniu kryterium rozpoznawczego, którym już nie jest obiektywizm fizyczno-matematyczny. Na tej drodze było rzeczą nieuniknioną przesunięcie treści eschatologicznych w sferę czystej „mityczności”. Nie powinno się jednak razem z treścią gubić samej intencji głoszenia tego, że wszystko — jednostki oraz całe stworzenie — jest czcze i że wymagany jest jakiś sens dla całości świata (por. Rz 8, 12—23). Gdy chodzi o naszkicowaną więź łączącą (w historii) Kanta z Bultmannem, trudnym problemem jest pośrednia rola Kierkegaarda, na którego wielokrotnie powołuje się Moltmann. Niewątpliwie już Kierkegaard podkreślał zdecydowanie ahistoryczność wiary, czystą „teraźniejszość” Chrystusa, który — jako „paradoks” — jest postacią obcą historii w najwyższym stopniu. „Przeszłość nie stanowi dla mnie żadnej rze-

Nasuwa się w związku z tym podwójne zadanie: z jednej strony filozofia winna odpowiedzieć na pytanie dotyczące warunków umożliwiających zrozumienie wieczności w czasie, z drugiej teologia historii winna określić sposób wszczepiania się obietnicy eschatycznej w terażniejszość historyczną i wyjaśniając go stopniowo, pozwolić, by on ją też rozjaśnił.

a) *Hermeneutyka symbolu*

Wieczność w czasie, początek i podstawa poznania wyraża się w starym powiedzeniu Parmenidesa: „*esti gar einai* — byt jest”³⁵. Tylko na tej podstawie staje się jasne, że byt nie powstaje z nicości i że to, co się ukazuje i jawi się przed rozumem, opiera się na Bycie: tym Bycie, który nie staje się w czasie, który wiecznie istnieje. Każdą rzeczywistość o tyle można zdefiniować, czyli o tyle daje się ona zobiektywizować, o ile ukazuje się ona z konstytuującym ją niebytem i w tym niebycie odsyła do Bytu jako swej podstawy i swego sensu. A że sensem każdej rzeczy jest to odsyłanie, oznacza: rzeczywistość każdego przedmiotu tkwi w Bycie.

Z jednej zatem strony Byt jest każdą rzeczywistością i każdym przedmiotem, z drugiej zaś i w swej czystości Byt jest czymś nie dającym się określić ani zobiektywizować. Bytu nie da się zatem wyrazić w nim samym, ale tylko w jego uobecnianiu się w jakiejkolwiek rzeczywistości: w obecności, która jest równocześnie

czywistości; jedyną rzeczywistością jest dla mnie terażniejszość. Dla ciebie rzeczywistością będzie twoja terażniejszość. Tak więc każdy może stać się „terażniejszym” tylko dzięki czasowi, w jakim żyje, oraz jeszcze jednej rzeczy: życiu Chrystusa na ziemi, albowiem właśnie to życie (Jezusa) — historia święta — istnieje samo poza dziejami” (*Scuola di Cristianesimo*, s. 79; *Briciole...*, s. 148 nn, 170 nn). U Kierkegaarda możemy znaleźć twierdzenia, które w tym właśnie sensie zapowiadają egzystencjalny wybór Bultmanna. W jednym z ustępów *Briciole* czytamy na przykład, że zwykła wypowiedź niepisana o życiu Jezusa byłaby już wystarczającą podstawą historyczną dla aktu wiary (s. 193). W *Postilla* autor pisze, że wiara nie podlega historiograficznej destrukcji „dokumentów kanonicznych” (s. 228). Nie należy jednak zapominać, że Kierkegaard podkreślał w sposób dialektyczny odniesienie do historyczności Jezusa: w jednym z istotnych ustępów *Briciole* pisał, że ta ostatnia nie może być okazją do czystej wiedzy historycznej, albowiem „terażniejszość zanurza się sokratycznie w siebie tak dalece, że staje się po prostu niczym w obliczu Wieczności, jaką w sobie ukrywa” (s. 159). Zresztą sama paradoksalność wiary wiąże się z jej odniesieniem do historyczności, która sama w sobie transcenduje ku wieczności: gdyby się usunęło odniesienie do sytuacji historycznej i jej wieloznaczności, niemożliwą stałaby się sama decyzja egzystencjalna na wieczność. Por. w tym względzie *Briciole*, ss. 150, 193.

³⁵ Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Fr. B 6.

udziałem i, jako taka, odniesieniem — immanentną transcenden-
cją, nieobecnością istniejącą dzięki bytowi i w nim samym. *Deus
absens sive praesentia*.

Ta podstawowa struktura bytu sprawia, że każda rzeczywistość
staje się symbolem czyli ukazaniem, manifestacją, która — po-
twierdzając siebie — wyraża także istnienie i inność Bytu. Od-
czytywać to, co realne, w jego symbolizmie, oznacza zatem: ujmo-
wać razem wewnętrzną wymowę i odrębność znaczeń Bytu w sa-
mym bycie, ale także w jego niekompletności i odniesieniu (odsy-
łaniu) do innego bytu. Możemy dodać, że chodzi tu o odsyłanie,
które zawiera się w samym bycie naznaczonym, w samym swoim
stawianiu się jako byt, samym Bytem. Każdy byt jest więc częst-
kową i niepowtarzalną drogą prowadzącą do Bytu, drogą pozwa-
lającą ukazać, czym jest byt sam w sobie i w swych wyraźnych
brakach. Tylko w tym niepodzielnym, podwójnym ujęciu czło-
wiek może na różne sposoby dostrzec i nazwać rzeczywistość
boską.

Mówimy zatem o języku symbolicznym jako o jedynym języku
w pełni analogicznym. Jeżeli bowiem analogia zawiera w sobie
częściową tożsamość, to wiedza analogiczna niesie ze sobą równo-
czesne rozumienie tożsamości i odrębności. W tym znaczeniu rów-
nież alegoria i metafora podlegają wiedzy analogicznej, ale nieco
inaczej: zrozumienie tożsamości i odrębności idą tu obok siebie,
niekoniecznie zaś zespalają się ze sobą. Wystarczy wspomnieć
przykład Kanta: młyn ręczny jako znak państwa despotycznego.
Młyn ma wspólne z tyranią zewnętrzne odniesienia przyczynowe
oraz przemoc powodującą te odniesienia, a przecież samo istnienie
tych odniesień stanowiących dwie odrębne dziedziny nie ma nic
wspólnego ze sobą: odrębność jest więc z góry zakładana i całko-
wicie zewnętrzna w stosunku do tożsamości, a analogia zostaje,
by tak powiedzieć, sztucznie zbudowana. W przypadku wyrażenia
symbolicznego odrębność i tożsamość stanowią natomiast dwa nie-
rozłączne sposoby wyrażania się, dostrzegane równocześnie: ana-
logia jest tu wewnętrzna w stosunku do znaczeń i zakłada ich
ontologiczną zbieżność. Przykładowo śródziemnomorska nazwa
Boga ma ten sam źródłosłów, co dzień czy jasne niebo: *deus sive
dies*³⁶. Dzień rozjaśnia wszystkie rzeczy, wydobywa je z nieokre-
ślonej wspólnoty nocy i nadaje im sens. Podtrzymuje je tym
samym dyskretnie w ich jedności, przenikając je i opasując swą
niewidzialną mocą: jego rzeczywistość przejawia się jedynie w
ukazywaniu rzeczy światu. Równocześnie jednak niebo jest od-

³⁶ Greckie: *Zeus, Deus*; łacińskie: *Iuppiter* od *Diespiter* = *Dios pater*;
sanskryckie: *Dyanh* = niebo świetliste, dzień.

ległością, ku której może wznieść się oko ludzkie, aby przekroczyć swe ograniczone położenie, spojrzeć z góry i wiele zrozumieć. Wszystko to w odniesieniu do Bytu nie jest czystą metaforą: Byt nie jest całkowicie inny od świata, jeżeli w nim przebywa i uczestniczy. Światło jest przejawem jego udziału, ukazując i powtarzając w sobie dwa konstytutywne sposoby wszelkiego udziału: wewnętrzną łączność i odrębność. Można by powiedzieć, że tu właśnie odniesienie Boga do świata zostaje określone i ukazane w jego powszechnej strukturze. Określenie determinuje rzeczywistość właściwą światłu, ale równocześnie ukazuje, w swej dwoistości, moc jasności, która nie jest czysto fizyczna: odsyła więc do tego, co w nim jest obecne, a duch człowieczy odkrywa w tym podobieństwo do własnej transcendencji i do swego „odsyłania”. Z drugiej strony jednak to odsyłanie i ta transcendencja ducha ludzkiego, gdy się koncentruje na myśli o nieskończoności, przestaje już być czysto ludzka i wskazuje sobą na pewną cechę Bytu konstytuującego człowieka, a będącego kimś zgoła innym: jest to nieskończona transcendencja, która obejmuje sobą wszystko, jest wszystkim, ale i niczym. Nieskończoność ta stanowi jednak różnicę, odrębność nie dostrzeganą samą w sobie, lecz w skończoności ludzkiej, rozważanej w jasny dzień: nieskończoność — to podstawa, którą można określić jedynie na drodze negacji rozumiałej w warunkach skończoności i dla której skończoność stanowi jedyną płaszczyznę i moc wyrazu³⁷.

Przykład światła i dnia otwiera drogę wiodącą do samego symbolizmu eschatologicznego i może przywołać surową postać Syna Człowieczego, przychodzącego w potęgę i chwale na obłokach niebieskich³⁸. Również tutaj niebo nie jest rozumiane w swej fizycznej określoności, lecz zostaje raczej odniesione do siły słońca. Warto przypomnieć w tym względzie słowa Apokalipsy, będące hermeneutyką symboliki nieba: „I odtąd już nocy nie będzie. A nie potrzeba im światła lampy i światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi i będą królować” (Ap 22, 5; por. 21, 23-26). Lampa i słońce dają światło, które jednak nie wyczerpuje się w słońcu i lampie: te ostatnie są jedynie prowizorycznym obrazem odsyłającym poza siebie — do płomienia Baranka, który oznacza w tym przypadku transcendencję i jest, jako taki, także wyrażeniem symbolicznym. Siła znaczenia drugiego, wyjaśniającego

³⁷ Powstaje ostatecznie zamierzona wzajemność, celowe odniesienie między świadomością powszechności i świadomością ograniczenia: pierwsza byłaby czcza bez drugiej, druga zaś bez pierwszej nie pojawiłaby się nigdy jako określenie powszechności. W tej syntetyzującej wzajemności świadomość wyzwala się z podwójnej alienacji i chroni się bezpiecznie w symbolu.

³⁸ Por. Mt 24, 30; Mk 13, 26; Łk 21, 27.

pierwsze i pozwalającego właściwie je zrozumieć, zawiera więc w sobie napięcie właściwe procesom historycznym i będące podstawą ciągłej reinterpretacji znaków i wydarzeń. Zauważyłem już na innym miejscu, że Augustyn wyjaśniał, jak należy rozumieć historyczne wydarzenia w Piśmie św., będące figurą i zapowiedzią rzeczy przyszłych, a zarazem mające jeszcze starsze odpowiedniki³⁹: Noe, który jest sobą i zarazem znakiem Nowego Przymierza; Abraham, który wychodzi z nowego potopu, podejmując w ten sposób i przewycięzając fizyczny potop Noego, i staje się bardziej wzniosłym znakiem ostatecznego wyzwolenia; Izaak i wszyscy prorocy jako coraz to nowe figury mówiące o sobie i o innych, narastające stopniowo i otrzymujące ostateczne naświetlenie w centralnym wydarzeniu — Chrystusie.

Doszliśmy w ten sposób do drugiej kwestii odnoszącej się bardziej bezpośrednio do teologii historii, a mianowicie: w jaki sposób obietnica eschatologiczna wchodzi w ramy terażniejszości historycznej i wyjaśniając ją stopniowo daje się przez nią wyjaśniać?

b) *Hermeneutyka eschatologiczna*

Na tym polu trzeba zwrócić uwagę na samą strukturę czasu. Teraźniejszość polega na nie byciu przeszłości i przyszłości. Oznacza to, że przeszłość i terażniejszość nie są czymś dokonanym i że nie da się ich wyjaśnić raz na zawsze: gdy więc przyszłość zajmuje miejsce terażniejszości, przeszłość nabiera nowego znaczenia zaczerpniętego właśnie z tej terażniejszości, a historia podlega reinterpretacji. Nowa terażniejszość nie zawiera jednak w sobie przyszłości: jej treść i zawartość jest wprawdzie bliska, ale zawsze nieadekwatna; jest to treść przyszła, której można oczekiwać i planować, ale której jeszcze nie ma i nie da się w pełni pojąć. Z drugiej strony to, co następuje już w przyszłości i dzieje się w terażniejszości, nie pozostawia tej przyszłości nienaruszonej w jej oddaleniu: stanowi wyjaśnienie tego, czego jeszcze nie ma, ale do czego cała przeszłość zmierza.

Weźmy pod uwagę orędzie eschatologiczne. Chodzi w nim o przyszłość podlegającą w jakiejś mierze niepewności typowej dla każdej przyszłości: obietnica opiera się na tym, co jest, i wkracza niedwuznacznie w terażniejszość. Co więcej, osiągnęła już swą pełną realizację w Chrystusie: używając słów Cullmanna jest „już obecna” i „jeszcze nie”⁴⁰. Pewność obietnicy i jej częściowa,

³⁹ *La coscienza utopica*, Milano 1971, s. 105. Por. też Augustinus, *De civitate Dei*, XV, 2, 26; XVI, 12, 32—33; XVII, 3.

⁴⁰ *Heils als Geschichte*, Tübingen 1965.

lecz istotna, aktualność umieszczają zatem dzieje wzdłuż istotnego sensu, kwestionując je zarazem w ich aktualizacji i w ich przeszłym bytowaniu.

Przeszłość nie istnieje sama w sobie, lecz w swej przyszłości, w swym znaczeniu zawsze niepełnym, w obietnicy swego wypełnienia. Ma więc rację Moltmann, kiedy twierdzi, że nie można „odczytywać przeszłości archeologicznie, biorąc ją jedynie za początek tego, co staje się z biegiem czasu obecne. Trzeba rozważać przeszłość w relacji do jej najbliższej przyszłości... trzeba więc rozumieć epoki minione, uwzględniając ich nadzieje”⁴¹. Nadzieje te były tym bardziej autentyczne, im bardziej nie zamierały zamykać dziejów: traktowane jako wyjście z terażniejszości, połączone z przewyciężeniem bezpośrednich problemów. Sama aktualizacja nadziei znajduje także swój autentyzm w funkcji symbolicznej: jest to aktualizacja wskazująca sama przez się na przyszłość, i to w sposób dotychczas nie spotykany. Tak na przykład prorocy uczyli rozumieć jakieś wydarzenia w Izraelu nie tylko jako zwykły koniec, zamknięcie problemu, ale także jako potwierdzenie i poszerzenie obietnicy: Izrael winien mieć nadzieję, albowiem został wyprowadzony z Egiptu i doprowadzony aż do ziemi obiecanej, będącej z kolei jedynie znakiem innej ziemi, na której Sługa Jahwe zaprowadzi pokój pomiędzy lwem i wilkiem, wężem i jagnięciem⁴²; Izrael powraca z niewoli babilońskiej, przypominając sobie swoje dawne wygnanie w Egipcie, ale to przypomnienie jest równocześnie wyświeceniem dawnej obietnicy oraz ukazaniem czasu, w którym nawet Egipt będzie zmuszony obchodzić święto namiotów⁴³, a imię Jahwe zjednoczy ze sobą wszystkie ludy⁴⁴.

W ten sposób świadomość *eschatonu* budzi się wciąż na nowo w terażniejszości historycznej. W miarę, jak ta ostatnia odnosi się do kresów własnej przyszłości i z nimi się zespala, urzeczywistnia i determinuje coraz bardziej tę przyszłość, głębiej ją poznaje, planuje i jej oczekuje; o ile jednak dostrzega transcendentę tej przyszłości i jej wewnętrzną więź ze sobą, pozwala także przyszłości osądzać siebie i nadawać sobie kształt właściwy — by użyć terminologii heglowskiej — „mocy negatywnej”⁴⁵. Ostatecznie historyczność człowieka implikuje stopniowe poznanie objawienia oraz to, że ustawiczna nieadekwatność *eschatonu* będzie się wyrażała poprzez odległość w stosunku do określonego

⁴¹ J. Moltmann, dz. cyt., s. 247.

⁴² Iz 11, 78; 65, 25.

⁴³ Za 14, 18.

⁴⁴ Za 14, 9; Ml 1, 11.

⁴⁵ *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart 1927, s. 34.

czasu, połączoną z jego oceną i przewyciężeniem, które powodują jego zachowanie połączone z przejściem w nowe struktury i w nową świadomość. Mówiąc o Starym Testamencie, G. von Rad zauważył, że język profetyczny trzeba uważać za eschatologiczny zawsze wtedy, gdy zawiera w sobie reinterpretację przeszłości, połączoną z nowym określeniem prawdy przyszłej⁴⁶. Spostrzeżenie to można uznać za kryterium ogólne wiedzy eschatologicznej. W niej bowiem terażniejszość uchodzi za znak przyszłości, liczy się więc tylko z racji swej siły symbolicznej albo też z racji zdolności, jaką posiada, aby być odczytaną i zrozumianą w ramach obietnicy Bożej. Być zrozumianą, aby móc następnie odrzucić, jako bezwzględne, własne, ustalone struktury i je zanegować tam, gdzie zdołały już rościć sobie pretensje do absolutności. Negowanie stanowi zatem, w świetle *eschatonu*, zdobywanie nowej pozycji znaku: negowanie negacji jest już bowiem pozycją, zajęciem stanowiska.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴⁶ G. von Rad, *Theologie des Alten Testament*, München 1960, s. 132.