

DWIE NADZIEJE NA KONIEC KOŃCA: ERNST BLOCH I JOSEPH RATZINGER/ BENEDYKT XVI

TWO HOPES FOR THE END OF THE END: ERNST BLOCH AND JOSEPH RATZINGER / BENEDICT XVI

Abstract

The difference between Bloch's blasphemy philosophy and Ratzinger's theology of hope lies in the fact that the former is the ontology of what is not yet and the latter the ontology of what is already coming. Kosian rightly described Bloch's philosophy as „futurocentrism.” It assumes understanding the future as *futurum*, that is, what is predictable, what lies in the possibilities of man and is an improved extension of the present. Ratzinger does not reject the future as a *futurum*, although for him this *futurum* is carried by *adventus*, a future that can not be planned, a prediction that is not within the limits of human possibilities for which God's Creator's inexhaustible possibilities stand. *Adventus* does not determine human freedom, but can be accepted as a gift accepted by human freedom.

Keywords: hope, death, immortality, future, freedom

Streszczenie

Różnica pomiędzy filozofią nadziei Blocha a teologią nadziei Ratzingera tkwi w tym, że ta pierwsza jest ontologią tego, czego jeszcze nie ma, a ta druga ontologią tego, co już przychodzi. Kosian słusznie określił filozofię Blocha jako „futurocentryzm” Zakłada on rozumienie przyszłości jako *futurum*, czyli tego, co przewidywalne, co leży w możliwościach człowieka

i jest ulepszonym przedłużeniem terażniejszości. Ratzinger nie odrzuca przyszłości jako *futurum*, choć dla niego to *futurum* niesione jest przez *adventus*, czyli przyszłość, której nie sposób zaplanować, przewidzieć, która nie leży w granicach ludzkich możliwości, za którą stoją niewyczerpane możliwości Boga Stwórcy. *Adventus* nie determinuje wolności człowieka, lecz może być przyjęte jako dar akceptowany przez wolność człowieka.

Słowa kluczowe: nadzieja, śmierć, nieśmiertelność, przyszłość, wolność

Życie człowieka zdaje się być ekspedycją ku końcowi i dlatego również do niego można odnieść powiedzenie: „Wszystko, co ma początek, ma też i koniec”. Człowiek, żyjąc w cieniu końca, pyta o sam koniec. Odpowiedzi na pytanie o koniec oczekuje od filozofii i teologii. Filozofia i teologia stosunkowo dużo mówią o końcu. Przykładowo filozof Immanuel Kant (1724–1804) dzieli koniec wszystkich rzeczy na trzy zasadnicze części: koniec naturalny, który jest zgodny z porządkiem moralnym celów boskiej mądrości, koniec ponadnaturalny w porządku oddziałujących przyczyn oraz koniec przeciwnaturalny spowodowany w przyszłości przez samych ludzi i ich błędne pojmowanie celów ostatecznych. Z kolei teolog Karl Rahner wyróżnia koniec materialnego świata, koniec tego, co biologiczne oraz koniec tego, co duchowo-osobowe. Rahner próbuje nadto podać definicję końca, którą trudno jest odnaleźć w pismach filozofów i teologów. Według Rahnera „koniec oznacza dokonaną egzystencję tego, co już od swojego początku założone jest jako to, co musi się spełniać w czasie, żeby istnieć, albo kres rozstrzygający o całości tego, co istnieje¹. Nadto można by określić koniec jako bytowanie w niebycie, nicość pustej egzystencji, metafizyczna ściana, o którą wszystko się rozbija².

Dla człowieka żyjącego w cieniu końca ważniejsza od definicji końca jest odpowiedź na pytanie, czy możliwy jest koniec końca? Odpowiedź na to pytanie leży w sferze nadziei, która jest spodziewaniem się końca samego końca. Nadzieja bywa często określana jako „matka głupich” Nadzieja jest bowiem kojarzona

¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, 179.

² J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, w: *Opera omnia X*, Lublin 2014, 92-93.

z naiwnością, ponieważ jej przedmiotem są niemożliwe do zrealizowania stany rzeczy. Z tego względu nadzieja została w dużym stopniu zaanektowana przez myślenie religijne i dlatego filozofowie po prostu się jej obawiają. Filozofem, który zrobił wyłom w refleksji nad nadzieją jest Ernst Bloch (1885–1977). Rekonstrukcję jego dzieła *Das Prinzip Hoffnung*³ przynoszą prace Józefa Kosiana⁴ i Anny Czajki⁵. Krytykami zaś Blocha są Leszek Kołakowski⁶ i Andrzej Nowicki⁷.

Temat nadziei z różnym natężeniem zawsze był obecny w katolickiej teologii. Za współczesnego teologa nadziei można uznać Josepha Ratzingera (1927), który jako papież Benedykt XVI poświęcił nadziei encyklikę *Spe salvi*. Za przygotowanie do tej encykliki można uznać jego pisma zebrane w X tomie *Opera omnia*⁸. Teologia Ratzingera nie doczekała się jednak tylu rekonstrukcji i komentarzy, co Bloch. Komentarzem do encykliki *Spe salvi* jest praca zbiorowa pod redakcją Waldemara Irka: *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*⁹ oraz artykuł Matthiasa Remenyi i Jana-Heinera Tücka: *Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika „Spe salvi”*¹⁰.

Gdy urodził się Ratzinger, Bloch miał już na swoim koncie kilka publikacji m.in. *Geist der Utopie*. W roku śmierci Blocha Ratzinger został mianowany arcybiskupem München-Freising, co oznaczało koniec jego kariery akademickiej, choć nie koniec

³ Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, Frankfurt am Main 1959.

⁴ Zob. J. Kosian, *Zukunftigkeit als wesentliche Seinsbeschaffenheit. Ernst Bloch Futurozentrismus*, Wrocław 1992.

⁵ Zob. A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991.

⁶ Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu* III, Le Mesnil – le -Roi 1976, 421-449.

⁷ Zob. A. Nowicki, *Portret ergantropijny Ernesta Blocha (1885–1977)*, *Res Humana* nr 4-5/2009, 27- 30; A. Nowicki, *Ontologiczny fundament ateizmu Ernesta Blocha*, *Euhemer*, 1983, nr 2, 63–73; A. Nowicki, *Muzyka jako pejzaż nadziei*, *Ruch Muzyczny*, nr 1 z 6.1.1985, 17–18.

⁸ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, w: *Opera omnia* X, Lublin 2014.

⁹ Zob. (red. W. Irek) *Oblicza chrześcijańskiej nadziei*, Wrocław 2008.

¹⁰ Zob. M. Remenyi, J-H. Tück, *Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika „Spe salvi”*, w: (red. J-H Tück) *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI*, Freiburg im Breisgau 2013, 58-82.

publikacji. Kończąc działalność dydaktyczną, Ratzinger opublikował książkę: *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*. Ratzinger i Bloch działali na Uniwersytecie w Tybingen – Ratzinger w latach 1966-1969, a Bloch od 1961 do 1977 r. Jerzy Szymik w wywiadzie dla *Rzeczpospolitej: Benedykt XVI był prorokiem* z 2005 r. powiedział, że: „Papież gdzieś wspomina dyskusję, którą prowadził z kilkoma przyjaciółmi w domu Ernsta Blocha. Przypadkowo zeszła ona na temat narkotyków. Pytano wówczas, dlaczego fala narkomanii rozlała się po Europie dopiero w drugiej połowie XX wieku i dlaczego np. w średniowieczu w ogóle nie istniała. Odpowiedzi nie wyczerpywała konstatacja faktów, że uprawy konopi czy koki były daleko. Ratzinger postawił wówczas tezę, że najwidoczniej nie istniała wówczas tak wielka duchowa pustka, na którą dzisiaj próbuje się odpowiadać narkotykami. Wskazywał, że tęsknota duszy wewnętrznego człowieka znajdowała w średniowieczu taką odpowiedź, która narkotyk czyniła zbędnym. Teza ta spotkała się ze zdumieniem i wzburzeniem. Dla materialistów dialektycznych było to niemal jak bluźnierstwo. Przecież średniowiecze nie może być w czymkolwiek lepsze od oświeconej liberalnej demokracji!”

W pierwszej części zostanie przedstawiony zarys filozofii Blocha jako nadzieja na koniec końca. Druga część przedstawi zarys teologii Ratzingera jako nadzieję na koniec końca. Natomiast trzecia część będzie próbą wywołania akademickiego dyskursu pomiędzy Ratzingerem a Blochem o nadziei jako końcu końca.

1. Koniec końca według Ernsta Blocha

Według Blocha pierwszym doświadczeniem żyjącego podmiotu jest „parcie” ku czemuś. Człowiek budzi się i zaraz zaczyna poszukiwać. „Cały jest pożądaniem, krzyczy. Nie posiada tego, czego pragnie”¹¹. Dziecko niecierpliwie wyciąga rękę w nadziei, że znajdzie to, czego naprawdę chce. Jednak to, co bierze do ręki, wyrzuca lub niszczy, bo szuka czegoś więcej. Świat dziecięcych zabaw jest poszukiwaniem jakiegoś nieobecnego jeszcze świata.

¹¹ E. Bloch, dz. cyt., 21.

Wraz z wiekiem człowieka jego poszukiwania stają się bardziej zróżnicowane. Miłość, zemsta, podróże, bogactwo, bohaterstwo są świadectwem tego, że człowiek nie zadowala się daną mu rzeczywistością, lecz chce ją przekroczyć. To przekraczanie danej człowiekowi rzeczywistości sprawia, że jego życie jest jazdą ku końcowi¹². Koniec jest jednak zaspokojeniem wszystkich poszukiwań człowieka. Dążenie bez końca i bez zaspokojenia byłoby oszustwem i piekłem. Musi zatem istnieć jakieś „miejsce spełnienia”¹³ wszystkich poszukiwań człowieka. Takim miejscem spełnienia nie może być Absolut, którego istnienie Bloch odrzuca. To miejsce spełnienia wyjaśnia Bloch immanentnie. Jest nim przyszły stan, w którym rzeczywistość dorośnie do poziomu poszukiwań człowieka. W tych poszukiwaniach miejsce spełnienia jest już antycypowane na sposób *jeszcze nie*, bo jego zawartość leży w przyszłości¹⁴. Filozofię końca zrekonstruowaną w oparciu o *Das Prinzip Hoffnung* można podsumować mottem wydania zbiorowego dzieł Blocha: „Jestem, ale nie posiadam siebie. Dlatego staniemy się dopiero” Jazda ku końcowi jest jazdą do końca końca, w którym człowiek posiadzie siebie, czyli stanie się tym, kim pragnie być w swoich marzeniach.

Leżący w przyszłości koniec końca będący miejscem spełnienia wszystkich poszukiwań człowieka otwiera w terażniejszości przestrzeń nadziei. Według Blocha „każda nadzieja zakłada najwyższe dobro – nadciągającą szczęśliwość, która jeszcze w taki sposób nie była obecna”¹⁵. Bloch wyprowadza swoją koncepcję nadziei z drugiej wersji mitu o puszcze Pandory, zesłanej na świat po czynie Prometeusza. Według tej wersji nadzieja jest jedynym dobrem pozostawionym światu po ulotnieniu się wszystkich innych, a nie złem, jak w wersji Hezjoda. W micie o puszcze Pandory zawarta jest zagadka istnienia i jego możliwej pełni. Pozostawiona światu puszcza Pandory z nadzieją w środku jest „kajutą nawigacyjną”, w której rozbłyskuje światełko wskazujące okrętowi drogę do ojczyzny. Do tej ojczyzny płynie człowiek na wzbudzonych falach oceanu rzeczywistości. Ta ojczyzna jest określo-

¹² E. Bloch, dz. cyt., 107.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, 111.

¹⁵ Tamże, 122.

na przez Blocha jako *Totum*, czyli spełnienie wszystkich marzeń człowieka. To *Totum* jest w terażniejszości procesem, w którym zbliża się ono do człowieka poprzez utopijne elementy zawierające już przyszłe miejsce spełnienia¹⁶. Komentując Blochowskie rozumienie nadziei, Stanisław Zdziech słusznie zauważa, że „dla Blocha właściwym określeniem nadziei nie jest uczucie oczekiwania, ale metafizycznie rozumiane «skierowanie ku» absolutnemu spełnieniu. Właśnie przez odniesienie do tego spełnienia przysługuje przyszłości określenie «prawdziwej» [...] Prawdziwa przyszłość to okres pohistoryczny, kiedy nadzieja się spełnia i głód ustaje”¹⁷.

Testem dla każdej nadziei jest śmierć. Ona jest absolutnym końcem, a zatem brakiem nadziei. Jest bowiem najsilniejszą anty-utopią¹⁸. Dla Blocha nadzieja jednak przebija biologiczną barierę śmierci. Umiera bowiem tylko to, co nie jest prawdziwą istotą człowieka. Nie umiera natomiast to, co jest prawdziwą istotą człowieka, ponieważ jej jeszcze nie ma. Bloch wyróżnia w człowieku *Da-Sein* i *Daß-Sein*. *Da-Sein* nie jest prawdziwą istotą człowieka i dlatego podlega śmierci. Natomiast *Daß-Sein* jest prawdziwą istotą człowieka, która jest *eksterytorialna* w stosunku do śmierci¹⁹. Mówiąc obrazowo: „śmierć schrupie skorupkę tego, co nie jest doskonałym kształtem człowieka, ale nie dotknie ukrytego «jądra» człowieczeństwa. Jest ono eksterytorialne wobec procesu, bo go jeszcze nie ma. Kiedy zaś powstanie w procesie, wówczas tym bardziej będzie wobec niego eksterytorialne i śmierć nie będzie mu już szkodliwa”²⁰. Bloch na miejscu nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała stawia nieśmiertelne *Daß-Sein*, czyli jądro egzystencji, i śmiertelne *Da-Sein*, czyli aktualne egzystowanie. Według Anny Czajki „Bloch relatywizuje przemijanie i nicość z punktu widzenia spełnienia świata [...] To «przekroczenie» śmierci jest hipotezą odważną i samotną na tle współczesnej myśli. Pozostawia niedosyt i skłania do wielu pytań. Najważniejsze z nich dotyczy jednostki, która podejmuje decyzję [...]

¹⁶ Tamże, 389-390.

¹⁷ S. Zdziech, *Czy nadzieja może zawieść*, w:(red. W. Słomka) *Nadzieja w postawie ludzkiej*, Lublin 1992, 30.

¹⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* III, dz. cyt., 1297.

¹⁹ Zob. tamże, 1385-1391.

²⁰ S. Zdziech, dz. cyt., 37.

zwrócenia się ku przyszłości utopii – jaki miałyby być sens życia, skoro pełnia i pokonanie śmierci [...] osiągalne są dopiero na końcu?”²¹. Według Leszka Kołakowskiego „Jeśli wywód Blocha w tym punkcie da się zrozumieć w ogóle, można chyba streścić go następująco: wszystko, co tradycyjne religie co do nieśmiertelności ludziom obiecywały, jest próżne, ale my, gdy zbudujemy komunizm, jakoś sobie ze sprawą śmierci poradzimy. Jest to chyba najbardziej lekkomyślna [...] obietnica kiedykolwiek złożona w imieniu jakiegokolwiek ruchu politycznego”²². Blocha można więc określić jako encyklopedystę nadziei szukającego jej przejawów w codziennym życiu oraz *teoretyka nadziei* ukazującego, że ostateczny sens wszystkich nadziei zostaje ucieleśniony w rzeczywistości społecznej i kosmicznej²³.

Z filozofii nadziei Blocha wynika, że koniec jest miejscem spełnienia, czyli nowym początkiem. Celem ekspedycji człowieka ku końcowi jest miejsce spełnienia. Koniec nie jest więc bytowaniem w niebycie, nicością pustej egzystencji, metafizyczną ścianą, o którą wszystko się rozbija. Nie jest też brakiem przyszłości lecz samą przyszłością. Skoro koniec jest przyszłością, to może być przedmiotem nadziei. Kosian uważa, że inspiracją dla Blocha jest Kant: „Jedną z istotnych inspiracji dla Blocha była filozofia Kanta, który m.in. w pracy *Sny jasnowidza* w sposób bardzo oryginalny wypowiedział się o pewnych ograniczeniach *ratio* w poglądowej metaforze tzw. wagi rozumu. Kant mówi tam o niezwyklej nieprawidłowości tkwiącej w samym ludzkim myśleniu. Otóż, powiada królewiecki myśliciel, jeśli na jedną szalę «wagi rozumu» stawiamy odważniki największego gatunku: racjonalne argumenty czy dowody logiczne, a na drugą szalę lekkiej, niezauważalnej prawie odważnik, który nosi napis «nadzieja przyszłości» – stwierdzić musimy zaskakującą i niezrozumiałą nieprawidłowość: mały odważnik z napisem «nadzieja przyszłości» zdecydowanie przeważa. Jest to, przyznaje Kant, jedyna nie-

²¹ A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991, 278-279.

²² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu III*, La 1976, 437.

²³ S. Zdziech, *Czy nadzieja może zawieść*, w: (red. W. Słomka) *Nadzieja w postawie ludzkiej*, Lublin 1992, 22-23.

prawidłowość, której usunąć on, Kant, ani nie potrafi, ani też nie pragnie”²⁴.

Nowicki określa filozofię nadziei Blocha mianem „ontologii tego, czego jeszcze nie ma”. Nowicki tradycyjnej filozofii skupiającej się na tym, co istnieje, przeciwstawia filozofię Blocha skupiającą się na tym, czego jeszcze nie ma, ale co pojawi się w przyszłości, jeżeli to zostanie wytworzone przez człowieka. Komentując tytuł książki Blocha *Das Prinzip Hoffnung* Nowicki stwierdza: „Gdyby to zależało ode mnie nadałbym książce jeden z następujących tytułów: To, co jeszcze nie istnieje, bo nie zostało przez nas stworzone, To, co istnieje potencjalnie, bo nie zostało jeszcze zrealizowane, To, czego jeszcze nie ma, bo nie zostało rozwinięte. Fascynujące zadania tworzenia tego, czego jeszcze nie było”²⁵. Nadzieja nie oznacza, że to, czego jeszcze nie ma, pojawi się samo, że robi to za człowieka ktoś inny, jakiś Pan Bóg albo Bogini Ekonomia, Bogini Historia, Bogini Obiektywnych Automatycznych Praw Rozwoju Społecznego. Przedmiot nadziei jest bowiem przyszłym dobrem wytworzonym przez człowieka, które obejmuje również koniec końca. Z kolei Kołakowski uważa, że „Wszystkie te słowa: *Totum, Ultimum, Optimum, Dobro Najwyższe, Eschaton, Całość, daß Sein, Alles*, wreszcie *Heimat* – oznaczają to samo. *Heimat* u Blocha to tyle, co bycie-u-siebie, stan całkowitego pojednania człowieka z sobą i wszechświatem, pokonanie wszelkiej negatywności, koniec alienacji, stan ostateczny. Bloch zaznacza, że wola utopijna nie jest bynajmniej dążeniem nieskończonym czy nieskończonym postępem: chce ona faktycznie spełnienia w skończonym czasie”²⁶. W sumie pomysł Blocha nazywa Kołakowski „gnozą futurystyczną”²⁷. Gnoza jest odkrywaniem tajemnej wiedzy ukrytej w religijnych doktrynach. Bloch wydobył taką wiedzę z marksizmu, dla którego przyszłością jest społeczeństwo komunistyczne. „W społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi

²⁴ J. Kosian, *Filozofia nadziei*, Wrocław 1997, 123.

²⁵ A. Nowicki, *Portret ergantropijny Ernsta Blocha (1885–1977)*, *Res Humana* nr 4-5/2009, 27- 30.

²⁶ E. Kołakowski, dz. cyt., 429.

²⁷ Tamże, 421.

działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka”²⁸. Bloch pogłębił tę wizję również o motyw eksterytorialności człowieka wobec śmierci, co ma oznaczać koniec końca.

2. Koniec końca według Josepha Ratzingera

Przez śmierć człowiek jest ukierunkowany na koniec. Śmierć jest sposobem, w jaki koniec przychodzi do każdego człowieka²⁹. „Śmierć nie jest wcale *punktem* na końcu naszego życia, ale przenika całe nasze życie. Od pierwszego momentu, w którym bierze początek ludzkie życie, jest ono życiem ku śmierci. Proces samorozwoju życia jest zarazem procesem samozużycia aż ku śmierci. W takim stopniu ruch życia i ruch śmierci są niemal jednym i tym samym. Życie jest umieraniem, a umieranie jest życiem”³⁰. Wobec faktu, że poprzez śmierć człowiek jest ukierunkowany na koniec, można zająć dwie postawy: rozpacz i nadziei. Rozpacz jest powątpiewaniem dotyczącym samego istnienia. Skoro samo życie nie jest dobre, to można tylko sprzeciwiać się wszystkiemu, co ponosi odpowiedzialność za nieszczęście konieczności życia. Zniszczenie tego nieszczęścia konieczności życia jest jedynym dobrem, które może się przydarzyć, ponieważ samo istnienie jest złem. W takim przypadku jedyną nadzieją staje się śmierć, która zwykle jest kresem wszelkich nadziei³¹. Przeciwnością rozpacz jest nadzieja. Opiera się ona najpierw na pewnym braku ludzkiego bytu. „Człowiek oczekuje ciągle więcej, niż może mu dać jakakolwiek terażniejszość. Im bardziej absorbuje go to oczekiwanie, tym bardziej spostrzega, że przekracza ono w ogóle granice tego, co empiryczne. To, co niemożliwe, jest dla niego

²⁸ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* III, Warszawa 1976, 35.

²⁹ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., 320.

³⁰ Tamże, 321-322.

³¹ Tamże, 389.

koniecznością. Nadzieja oznacza jednak ufność, że to pragnienie doczeka się odpowiedzi”³². Dla nadziei koniecznością jest również to, co wydaje się niemożliwe, czyli koniec końca, którym jest śmierć. „Mieć nadzieję to znaczy w zasadzie mieć nadzieję wbrew śmierci”³³.

Opisując nadzieję Ratzinger ujmuje ją jako „jeszcze nie” i „już” „Jeszcze nie” nadziei oznacza przekraczanie wszelkich empirycznych spełnień. Nadzieja zawiera bowiem dynamikę, która bezustannie wypiera człowieka poza siebie i przeszkadza mu za każdym razem powiedzieć do chwili: „pozostań jednak, jesteś taka piękna” Z kolei „już” nadziei jest antycypacją tego, co ma nadejść. Poprzez nadzieję to, co „jeszcze nie” jest, jest jednak „już” obecne. Ta obecność „jeszcze nie” przyszłości nadziei w „już” teraźniejszości uzasadnia zaufanie, które jest istotą nadziei³⁴.

Jako teolog Ratzinger szuka w Bożym objawieniu podstaw nadziei. Te podstawy znajduje w *Liście do Hebrajczyków*, według którego „Wiara jest «hipostazą» rzeczy, których się spodziewamy, pewnością tych, których nie widzimy” (Hbr 11, 1). Greckie słowo „hipostaza” tłumaczy Ratzinger jako mocny grunt prawdziwej rzeczywistości; to, co stoi i na czym można stać, prawdziwą substancję wszystkich rzeczy³⁵. Dla tego gruntu rzeczywistości, na którym oparta jest nadzieja, końcem nie jest nawet sama śmierć³⁶. Tym gruntem całej rzeczywistości jest Bóg. Istotę nadziei wyraża święto Wniebowstąpienia Chrystusa. Z Chrystusowym człowieczeństwem substancja człowieka jest u Boga, który jest gruntem całej rzeczywistości³⁷. Bóg jako grunt całej rzeczywistości daje pewność temu, czego się człowiek spodziewa, choć jeszcze tego nie widzi.

Pewność spodziewania się tego, co jeszcze niewidzialne, próbuje Ratzinger uzasadnić w oparciu o kwestię sprawiedliwości. Człowiek od samego początku nosi pragnienie sprawiedliwości, choć nigdy jej nie doświadczył. W imię sprawiedliwości sank-

³² Tamże, 392-394.

³³ Tamże, 390-391.

³⁴ Tamże, 393.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, 394.

³⁷ Tamże, 395.

cjonowano niesprawiedliwość zastępując stare zbrodnie nowymi. Pomimo nieustannego zawodu sprawiedliwością, człowiek jej pragnie, bo jest obrazem Tego, który jest Sprawiedliwy. Według Benedykta XVI: „Bóg potrafi zaprowadzić sprawiedliwość w sposób, którego nie jesteśmy w stanie pojąć, a który jednak przez wiarę możemy przeczuwać. Tak, istnieje zmartwychwstanie ciał” (*Spe salvi* 43). To zmartwychwstanie ciał będzie jakby wymazaniem przeszłej niesprawiedliwości. Zmartwychwstanie umarłych implikuje bowiem: „«odwołanie» minionego cierpienia, zadośćuczynienie, które przywraca prawo” (*Spe salvi* 43). Zmartwychwstanie umarłych oznacza zatem przyszłość także dla najdalszej przeszłości. Bez przyszłości dla przeszłości nie ma nadziei, bo to, co się rodzi, umrze, a to, czego jeszcze nie ma, pewnego dnia już nie będzie. Nadzieja na zmartwychwstanie nie oznacza przyszłości w historii, ale przyszłość historii, w której tragiczny wymiar historii będzie rozwiązany. Zmartwychwstanie umarłych przywraca to, co w historii nie może być przywrócone – życie zmarłym, i sprawiedliwość ofiarom niesprawiedliwości. W świetle zmartwychwstania koniec nie jest czymś neutralnym i pustym lecz przywróceniem sprawiedliwości. „W znakach śmierci puka koniec do drzwi naszego życia. Ale ten koniec nie jest tylko zniszczeniem”³⁸. Jest on zaprowadzeniem sprawiedliwości.

W ocenie teologii nadziei Ratzingera pomocne może być jej porównanie z dokumentem II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, który w swoim tytule zawiera słowo „nadzieja”. Być może w tym dokumencie odbija się echo *Das Prinzip Hoffnung* Blocha. Konstytucja *Gaudium et spes* powstała bowiem 6 lat po ukazaniu się dzieła Blocha. Echo dzieła Blocha zdaje się dochodzić do głosu w następującej wypowiedzi soborowej Konstytucji: „Niektórzy zaś oczekują, że sam tylko ludzki wysiłek przyniesie prawdziwe i pełne wyzwolenie rodzaju ludzkiego i są przekonani, że przyszłe panowanie człowieka na ziemi spełni wszystkie pragnienia jego serca” (nr 10). Konstytucja odpiera również zarzuty marksistów, że chrześcijaństwo, traktując świat jako przypadłość, pozostawia go na pastwę beznadziejności. Według *Gaudium et spes* „eschatologiczna nadzieja nie umniejsza ważności zadań doczesnych, lecz że raczej ich wypełnienie otrzymuje nowe moty-

³⁸ Tamże, 327.

wy” (nr 21). W *Gaudium et spes* można zauważyć nawet próbę „ochrzczenia” filozofii nadziei Blocha. Konstytucja naucza bowiem, że „Oczekiwanie jednak 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 ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej. Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu «wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju»”(nr 39). Ta wypowiedź zdaje się sugerować, że królestwo Chrystusa będzie uwieńczeniem ludzkiego postępu. Dlatego też posoborowa teologia, inspirując się *Gaudium et spes*, próbowała uczestniczyć w dziele budowy nowego świata, który przestanie być doliną płaczu, lecz stanie się prawdziwym królestwem Chrystusa. Ratzinger wyciąga z *Gaudium et spes* inne wnioski niż posoborowa teologia. Krytycznie spogląda na tych, „którzy oczekują, że sam tylko ludzki wysiłek przyniesie prawdziwe i pełne wyzwolenie rodzaju ludzkiego i są przekonani, że przyszłe panowanie człowieka na ziemi spełni wszystkie pragnienia jego serca” Taką nadzieję głosi właśnie Bloch. Dla Ratzingera człowieka może zaspokoić jedynie coś nieskończonego, czyli coś większego niż to, co kiedykolwiek można osiągnąć. Nadto nadzieja nie może dotyczyć tylko ludzi w dalekiej przyszłości. Musi dotyczyć również tych, którzy żyją w teraźniejszości, a nawet żyli w przeszłości. Wreszcie nie ma nadziei bez wolności. Futurocentryzm nadziei Blocha nie może determinować wolnych decyzji ludzi, od których zależy ludzka rzeczywistość w każdym pokoleniu. Teologia nadziei Ratzingera stoi więc w opozycji do nadziei na ustanowienie nowego świata dzięki nauce i naukowo uzasadnionej polityce. Ratzinger nie jest jednak przeciwko nadziei człowieka na lepszą przyszłość na ziemi. I dla niego „nadzieja nie umniejsza ważności zadań doczesnych, lecz że raczej

ich wypełnienie otrzymuje nowe motywy”. Wszystkie ludzkie nadzieje są jednak dla Ratzingera „częścią wielkiej nadziei” (*Spe salvi*, 30), której hipostazą – gruntem, jest Bóg. Tylko dla takiej nadziei końcem nie jest nawet sama śmierć. Bóg tylko może dać to, czego człowiek pragnie, choć nie może tego osiągnąć własnymi siłami. Taka „wielka nadzieja” w przeciwieństwie do ludzkich nadziei, które są wędrówką z końca w koniec poprzez coraz to nowe końce, oznacza koniec końca.

3. Akademicki dyskurs Ratzingera z Blochem

Teologia nadziei Ratzingera nie jest jeszcze „jednym więcej” traktatem z eschatologii, ani też jednym z działów teologii moralnej. Jest ona traktatem na czasy bankructwa starych utopii i powstawania nowych. Traktat ten zawiera krytyczny potencjał przeciwko wewnątrzświatowym utopiom³⁹. W swoich pismach o nadziei Ratzinger wchodzi w dyskurs z Blochem. We wspomnianym X tomie *Opera omnia* Ratzinger jedenaście razy przywołuje Blocha.

Ratzinger zauważa, że o ile dla Apostoła Pawła brak nadziei jest cechą pogan (Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13)⁴⁰, o tyle dla Blocha tylko ateista jest człowiekiem nadziei. Jak długo ludzie nie znali marksistowskiej drogi przemiany świata, tak długo żyli bez nadziei i sycili się fałszywą nadzieją. Dla Blocha nadzieja jest produktem ludzkiego działania. Zostaje ona doprowadzona do spełnienia przez samego człowieka. Przedmiot nadziei nie może być dla człowieka niedostępny, lecz musi być wynikiem jego aktywności. Krytykując tę tezę Blocha, Ratzinger utrzymuje, że człowiek potrzebuje nadziei właśnie dlatego, że nie wystarcza mu to, co zrobione i możliwe do zrobienia. Człowiek bowiem potrzebuje czegoś, co wykracza poza wszelkie jego umiejętności. Poza tym nadzieja jest ze swej istoty osobista. Jej przedmiot jest dla zainteresowanego, a nie dla kogokolwiek w przyszłych pokoleniach i kiedykolwiek w bliżej nieokreślonym, odległym czasie. A zatem tylko Bóg może spełnić nadzieję, której przedmiot nie ogranicza

³⁹ M. Remenyi, J-H. Tück, dz. cyt., 60.

⁴⁰ J. Ratzinger, dz. cyt., 388.

się do tego, co zrobione i możliwe do zrobienia oraz dostępne dla wszystkich zainteresowanych w każdym czasie⁴¹. Bóg spełnił już taki przedmiot nadziei w zmartwychwstaniu Jezusa. Ono jest mutacją ludzkiego bytu. „W Zmartwychwstaniu Jezusa zostały zrealizowane nowe możliwości bycia człowiekiem, które mają znaczenie dla wszystkich i otwierają przed ludźmi [...] nowy rodzaj przyszłości”⁴². Zmartwychwstanie wskazuje więc na to, że istnieje jeden wymiar rzeczywistości więcej, który nie kwestionuje istniejącej już rzeczywistości. Ten nowy wymiar rzeczywistości nie jest sprzeczny z nauką, bo Bóg może stworzyć nowy wymiar człowieczeństwa.

Pod adresem Blochowego programu możliwej do osiągnięcia przyszłości Ratzinger stawia liczne pytania. Przykładowo: „Czy można w ogóle wyprodukować szczęście «zbawienie» przez redystrybucję dóbr tego świata? [...] co tak naprawdę sprawia, że dla współczesnego człowieka życie jest warte? Czy może perspektywa, że za pięćdziesiąt lat będzie istniał sprawiedliwy świat? Może być ona pasją, która daje jakąś treść[...] ale czy to wystarcza? Czy w rzeczywistości to właśnie nie pogląd, że kiedyś tam świat może być w porządku, dzisiaj sprawia, że życie jest nieznośne i beznadziejne? [...] Skąd właściwie się bierze to, że coraz mniej jest przestrzeni dla dzieci – dla przyszłości człowieka [...] chce się przejść do tego, by dziecko-przyszłość – traktować jako chorobę [...] jakie dziwne odwrócenie woli od przyszłości [...]”⁴³. Blochowy program możliwej do osiągnięcia przyszłości każe być człowiekowi awangardzistą, który emancypuje się od przeszłości, krytykuje teraźniejszość, a wszystkim jest dla niego przyszłość, której jeszcze nie ma. Ta przyszłość jest aktywowanym pajakiem, który powleka rzeczywistość ideologicznymi pajęczynami⁴⁴.

Według Ratzingera religijnie przybrany marksizm Blocha jest inspiracją dla teologii wyzwolenia. Jednym z jej czołowych przedstawicieli jest peruwiański dominikanin Gustawo Gutierrez. Słowa z 1 P 3, 15 o zdaniu sprawy z nadziei interpretuje on za pomocą tezy Blocha, że nadzieję należy zdefiniować jako

⁴¹ Tamże, 387-388.

⁴² J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, Kielce 2011, 260.

⁴³ J. Ratzinger, dz. cyt., 462-463.

⁴⁴ Tamże, 472.

uobecnienie jeszcze nie-bytu i w oparciu o nią zmieniać terażniejszość w kierunku przyszłości. W ten sposób z wypowiedzi Apostoła Piotra Gutierrez uczynił program polityczny. Ratzinger nazywa to „steologizowanym marksizmem”⁴⁵. Ten steologizowany marksizm praktykę politycznej rewolucji społecznej włącza do nauczania o zbawieniu. Rewolucja staje się w ten sposób częścią wydarzenia zbawczego. Ratzinger krytykuje steologizowany marksizm Gutierrez od strony teologicznej antropologii. Zakłada ona wolność i godność każdej pojedynczej osoby, której nie można uznać za część fizyki postępu. Tymczasem rewolucja jest kategorią myślenia deterministycznego i dlatego podporządkowuje wolność człowieka maszynierii wyzwolenia. W konsekwencji wolność zostaje przekształcona w wydarzenie kolektywne i procesowe⁴⁶.

Różnica pomiędzy filozofią nadziei Blocha a teologią nadziei Ratzingera tkwi w tym, że ta pierwsza jest ontologią tego, czego jeszcze nie ma, a ta druga ontologią tego, co już przychodzi. Kosian słusznie określił filozofię Blocha jako „futurocentryzm”. Zakłada on rozumienie przyszłości jako *futurum*, czyli tego, co przewidywalne, co leży w możliwościach człowieka i jest ulepszeniem przedłużeniem terażniejszości. Ratzinger nie odrzuca przyszłości jako *futurum*, choć dla niego to *futurum* niesione jest przez *adventus*, czyli przyszłość, której nie sposób zaplanować, przewidzieć, która nie leży w granicach ludzkich możliwości, za którą stoją niewyczerpane możliwości Boga Stwórcy. *Adventus* nie determinuje wolności człowieka, lecz może być przyjęty jako dar akceptowany przez wolność człowieka.

Przyszłość jako *adventus* obejmuje najdalszą przeszłość człowieka, natomiast przyszłość jako *futurum* – tylko przyszłe pokolenia. Przyszłość jako *adventus* jest końcem końca dla każdego człowieka z przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Ten koniec końca został już antycypowany w zmartwychwstaniu Jezusa, które zostanie rozciągnięte na wszystkich ludzi. Przyszłość jako *futurum* ma dopiero ukazać koniec końca. Nie będzie ona transcendentnym brzegiem rzeczywistości, lecz tym immanentnym. Będzie ona jednak zamknięta na przeszłość. Gdy Bloch pisze o tym

⁴⁵ Tamże, 507.

⁴⁶ Tamże, 508.

immanentnym brzegu *futurum*, posługuje się powiedzeniem *non omnis confundar* – „Nie każdy człowiek powinien się wstydzić” – bo nie każdy, lecz dopiero ten przyszły człowiek dozna chwały w przestrzeni człowieka. Natomiast *Psalm 71* zawiera słowa „In te Domine speravi, non confundar in æternum” Dla Ratzingera człowiek nie zostanie zawstydzony na wieki, bo dozna chwały niejako w przestrzeni Boga, dla którego chwałą jest żyjący człowiek – jego koniec bez końca otwarty dla najdalszej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Nota o Autorze: ks. Bogdan Ferdek, urodzony w 1956 roku w Ozimku, prezbiter Diecezji Opolskiej Kościoła Rzymskokatolickiego, profesor zwyczajny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Dyrektor Instytutu Teologii Systematycznej, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

Bibliografia

- Czajka A., *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991.
- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung I*, Frankfurt am Main 1959.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu III*, Le Mesnille-Roi 1976.
- Kosian J., *Filozofia nadziei*, Wrocław 1997.
- Kosian J., *Zukünftigkei als wesentliche Seinsbeschaffenheit. Ernst Bloch Futurozentrismus*, Wrocław 1992.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła III*, Warszawa 1976.
- Nowicki A., *Portret ergantropijny Ernsta Blocha (1885–1977)*, *Res Humana* nr 4-5/2009, s. 27- 30.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Ratzinger J. /Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, w: *Opera omnia X*, Lublin 2014.
- Remenyi M., Tüek J-H., *Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika „Spe salvi”*, w: (red. J-H Tüek) *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI*, Freiburg im Breisgau 2013, s. 58-82.
- Zdziech S., *Czy nadzieja może zawieść*, w: (red. W. Słomka) *Nadzieja w postawie ludzkiej*, Lublin 1992.