

Ignacy Bokwa

Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Urs von Balthasara

Collectanea Theologica 62/4, 79-88

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. IGNACY BOKWA, WARSZAWA

POWSZECHNA NADZIEJA ZBAWIENIA WEDŁUG HANSA URS VON BALTHASARA

Zmarły w roku 1988 wybitny współczesny teolog szwajcarski Hans Urs von Balthasar opublikował dwie niewielkie książki z zakresu eschatologii: *Was dürfen wir hoffen?* i *Kleiner Diskurs über die Hölle*¹. Wywołały one ożywioną dyskusję, pobudziły do refleksji nad ostatecznym losem człowieka. Nie zabrakło też głosów krytyki, o czym wspomina sam autor w częściach wstępnych wspomnianych prac. Warto bliżej zapoznać się z poglądami bazylijskiego myśliciela.

Personalistyczna redukcja eschatologii

Cechą charakterystyczną eschatologii w ujęciu Hansa Urs von Balthasara jest redukcja personalistyczna, przekształcająca naukę o „rzeczach ostatecznych” w pouczenie dotyczące „wydarzeń ostatecznych”². Punktem wyjścia jest odkosmologizowanie eschata w sensie „podziemnych zbiorników”. Wszystko należy odnieść na sposób osobowy do ukrzyżowanego Chrystusa. Postulowana chrystopologiczna koncentracja eschatologii toruje drogę do wyzwolenia jej z resztek „przedchrześcijańskiej filozofii religii”³. Drugi stopień redukcji pojmuje Pana jako zrealizowaną już eschatologię. W Nim dokonuje się antycypacja ostatecznego wypełnienia człowieka (tak w aspekcie indywidualnym jak i społecznym) oraz całego kosmosu. Niebo, piekło i czyściec nie są miejscami, lecz stanami. Odpowiada temu redukcja eschatologii indywidualnej, społecznej i kosmicznej do zachodzącego w Krzyżu i Zmartwychwstaniu wypełnienia egzystencji Jezusa Chrystusa⁴. Terazniejszość i przyszłość eschatonu nakładają się wzajemnie na siebie, pokrywając się w Jego życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu.

¹ *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln-Trier 1981, Johannes Verlag; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987², Schwabenverlag AG. Dzieła te będą cytowane w tekście zasadniczym przez podanie skrótu i numeru strony: W (= *Was dürfen wir hoffen?*); K (= *Kleiner Diskurs über die Hölle*).

² Por. *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, 281.

³ Por. P. Escobar, *Das Universale Concretum Jesu Christi und die Eschatologische Reduktion bei Hans Urs von Balthasar*, ZKTh 100 (1978), 560—595, tu zwł. 573n.

⁴ Por. *tamże*, 575.

Seria redukcji prowadzi do ścisłego powiązania historii i kosmosu z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Pozwala to na sprowadzenie całości eschatologii do ostatecznego wydarzenia, jakim jest Jego sąd. Zostaje wrowadzonych do niej wiele kategorii personalistycznych, które ukazują się jako sensowne na tle chrystologii przesyczonej elementami eschatologicznymi. Ponieważ sąd jest wydarzeniem egzystencjalnym, zostaje on utożsamiony z czyśćcem. Ten zaś stanowi część „Sądu Ostatecznego”, będącego definitywnym nieuniknionym spotkaniem z powracającym Ukrzyżowanym. Wieczne potępienie w rozumieniu Balthasara to egzystencjalne spotkanie poszczególnego człowieka z Sędzią Ostatecznym, w którym człowiek wybiera przeciw Bogu.

Punktem wyjścia refleksji eschatologicznej bazylejskiego teologa miały być niedomagania koncepcji zaproponowanej przez Michaela Schmausa. Balthasar nie chciał się zgodzić na zbyt wybujały ontologizm ujęcia monachijskiego systematyka. Dokonana przez autora redukcja czyni go bliższym pozycji Scheebena niż, jak to pierwotnie zamierzał, teologii egzystencjalnej. Upragniona przez niego historyczno-dialektyczna, procesualna alternatywa w stosunku do myślenia analogicznego krytykowanej tradycji nie jest dopracowana w tym stopniu, aby mogła stać się tym, czym stać się miała w zamyśle jej twórcy⁵.

Postawienie problemu

Pierwszy rozdział *Was dürfen wir hoffen?* zawiera podstawowe dla eschatologii Balthasara stwierdzenie: „My wszyscy, którzy żyjemy wiarą... stoimy wobec sądu” (11). Punkt wyjścia całej refleksji można określić jako egzystencjalny. Chodzi tu wprawdzie o rzeczywistość ściśle teologiczną, objawioną, daną jednak w doświadczeniu wiary. Chrześcijanin nie stoi bezradny wobec sądu, lecz jest pełen nadziei: jego Sędzią jest bowiem Ten, który przyjął na siebie grzechy każdego z nas. Nie jest to jednak naiwna, bez troska pewność zbawienia, lecz uzasadniona nadzieja. Balthasar konkretyzuje problem następująco: „Na podstawie tego pełnego świętego lęku stania przed sądem powstaje pytanie, jaką postać i jaki zasięg może (czy też nie może) mieć chrześcijańska nadzieja” (W 12). Powszechna nadzieja zbawienia nie sprzeciwia się konieczności nawrócenia i decyzji trwania na zawsze przy Bogu. Nie odrealnia ona również rzeczywistości piekła, które nie staje się przez to jedynie jakąś czystą możliwością. Odwoływanie się bowiem do

⁵ Por. I. Escribano-Alberca, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Handbuch der Dogmengeschichte IV/7b, Freiburg—Basel—Wien 1987, Herder, 230n.

przymiotu Bożego miłosierdzia nie osłabia wymowy piekła: „Myślę, że najpoważniejszą sprawą nie jest karząca sprawiedliwość Boga, lecz Jego miłość” (K 7).

Baza biblijna. Wizja Boga

Swoją tezę o konieczności powszechnej nadziei zbawienia pragnie Balthasar nie tyle poprzeć argumentami biblijnymi, ile raczej wyprowadzić ją z tego źródła Objawienia. Nowy Testament zawiera dwa rodzaje wypowiedzi Jezusa na temat zbawienia wiecznego. Pierwsza z nich, przeważająca u Jezusa przedpaschalnego, podkreśla groźbę wiecznego zatracenia dla niektórych. Spotykamy wypowiedzi o „morzu ognia” (Mt 5, 22.29n; 10, 28; 23, 33), „ciemnościach zewnętrznych” (Mt 8, 12; 22, 11nn; 25, 30), „męce wiecznej” (Mt 25, 46), „ogniu nieugaszonym” (Mk 9, 42). Wiąże się z tym obraz Chrystusa Sędziego z fresku Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej, któremu zdają się najbardziej odpowiadać słowa: „Idźcie precz ode mnie, przekleci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25, 41).

Druga seria wypowiedzi Jezusa, zwłaszcza popaschalnego, pozwala żywić nadzieję powszechnego zbawienia. Wola zbawcza Boga obejmuje wszystkich bez wyjątku ludzi. Stąd Kościół zobowiązany jest do modlitwy uniwersalnej, gdyż Chrystus stał się okupem za wszystkich (por. 1 Tm 2, 1—6). Jezus w Ewangelii św. Jana ma władzę nad „każdym ciałem” (17, 2). Wywyższony na krzyżu, „pociągnie wszystkich do siebie” (12, 32). Łaska Chrystusa góruje klarownie nad winą Adama (por. Rz 5, 12—21).

Obu tych typów wypowiedzi nie sposób wzajemnie uzgodnić. Jezus przedstawia swoim żydowskim słuchaczom rzeczywistość sądu jako sytuację o dwóch z gruntu różnych zakończeniach. Jest to ostrzeżenie przed lekceważeniem podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego. Wypowiedzi Jezusa o powszechności nadziei zbawienia cieszą się wyraźną predylekcją Balthasara. Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby móc zmiłować się nad wszystkimi (por. Rz 11, 23). Nie jest to jednak żadna tania pociecha, pozostaje bowiem powaga sytuacji sądu oraz możliwość odpadnięcia od Chrystusa. W Nowym Testamencie starotestamentalna koncepcja sądu z dwojakim wyrokiem otrzymuje nowe światło interpretacji: Sędzią jest Zbawca wszystkich. Dla Balthasara jest to wypowiedź teologiczno-egzystencjalna, a nie teoretyczno-systematyczna. Pozwala ona mieć zdolną do przewyciężenia lęku przed sądem nadzieję (por. W 36).

W tle powyższych rozważań biblijnych zdaje się ukrywać problem zasadniczy: kwestia teologii Boga, czyli ludzkiego sposobu pojmowania Jego istoty. Balthasar nie twierdzi tego wprost. Swojego czytelnika prowadzi on jednak do postawienia i próby roz-

wiązania tego kluczowego zagadnienia. W Ewangelii Janowej Jezus mówi wprawdzie o sobie, że jest uosobieniem sądu Boga, stwierdza jednak równocześnie, że jest zbawieniem świata. Rozwiązanie tej pozornej sprzeczności znajduje Balthasar w odwołaniu się do fundamentalnej wypowiedzi 1 J 4, 16: „Bóg jest miłością”. Jezus to światło absolutnej miłości Boga (por. J 13, 1). Chociaż centralną prawdą Ewangelii pozostaje nadal twierdzenie o sądzie sprawowanym przez Chrystusa, to jednak temu Sędziemu człowiek wierzący „rzuca się w objęcia” (K 14). Nasze zbawienie, a z nim i nasza przyszłość, zostały przekazane przez Ojca w ręce tego Sędziego. Idzie tu więc o rzecz najwyższej wagi. Powaga naszej sytuacji to powaga miłości przezwyższającej wszelkie prawo.

Balthasar prezentuje konsekwentną wizję Boga jako miłości. Nie snuje wprawdzie skomplikowanych rozważań o naturze tejże miłości, lecz mówi z pasją: żaden człowiek nie może powiedzieć z całym przekonaniem, że kochał Boga z całego serca i z całej duszy, ze wszystkich sił. W ustach więc każdego człowieka powinno pojawić się raczej słowo: „Panie, nie jestem godzien”. W ten sposób dokonuje się przejście od abstrakcyjnego stwierdzenia: „Bóg jest miłością” — do egzystencjalnego wymiaru człowieka. Nic w swej powadze nie jest w stanie przewyższyć miłości. Trzeba się jej powierzyć po prostu i bezgranicznie, na dobre i na złe (por. K 15n).

Z teologicznego punktu widzenia jest rzeczą niedopuszczalną, twierdzi szwajcarski teolog, aby następowało rozdzielenie Bożych przymiotów: sprawiedliwości i miłosierdzia. Z antropologicznej zaś pozycji problem: jak Bóg miłosierny może być aż tak niemilosierdzie sprawiedliwy, by móc potępić człowieka, zostaje rozwiązany przez odwołanie się do atrybutu ludzkiej wolności: to nie Bóg potępia człowieka, lecz on sam wybiera przeciwko swemu Stwórcy i Panu (por. K 8). Błędem jest rozdzielanie przymiotów Bożych, ale nie należy ich utożsamiać, jak uczynił to, zdaniem Balthasara, Karl Barth. W centrum jego systemu teologicznego stoi mianowicie twierdzenie, że Boża sprawiedliwość to zmiłowanie. Jeszcze tylko jedna niewielka operacja myślowa: Chrystus potępiony za wszystkich, aby wszyscy odrzuceni mogli otrzymać zbawienie, a znajdujemy się w niebezpiecznej bliskości *Apokatastasis panton*, od którego to poglądu Balthasar pragnie znaleźć się w bezpiecznej odległości (por. W 125). Bliższa jest mu wizja Akwinaty, który twierdzi: sprawiedliwość Boża to *modus* Jego dobroci. Działanie Bożej sprawiedliwości zakłada zawsze działanie Jego zmiłowania, w którym znajduje swoją motywację. W ten sposób miłosierdzie staje się podstawową cechą Bożego działania (por. W 126n). Usprawiedliwia to słuszność tezy o powszechnej nadziei zbawienia. Swój pierwszy traktat poświęcony tej problematyce kończy Balthasar

słowami Josefa Piepera: „Jedynie nadzieja odpowiada przewyższającej wszelkie przeciwieństwa rzeczywistości Boga, którego miłosierdzie jest Jego sprawiedliwością, a Jego sprawiedliwość — miłosierdziem”⁶. Szkoda, że w tym miejscu bazylejski teolog nie wytłumażył Pieperowi niebezpieczeństwa utożsamiania przymiotów Bożych. Nie omieszkał przecież uczynić tego w stosunku do Karla Bartha.

W optyce egzystencjalnie pojętej wiary pytanie o zasadność nadziei powszechnego zbawienia przyjmuje formę dramatycznego pytania: czy mam prawo odmówić nadziei bratu, skoro sam złożyłem ją całą w mojej wierze w mego Sędziego? (por. K 14).

Wieczność nieba i piekła

Dramat ludzkiej wolności sprzeciwiającej się Bogu w akcie totalnego odwrócenia się od Stwórcy na wieczność pociąga za sobą konsekwencję piekła. Jak określić naturę tego stanu, jak przedstawia się problem jego rozciągłości czasowej? Balthasar daleki jest od prób rozmywania realności piekła. Co więcej, cytuje nawet teksty mistyków, w których odnajduje potwierdzenie doświadczenia tego stanu beznadziei, skrajnej rozpaczy (por. W 79—92).

Cechy wieczności nieba nie można rozciągnąć w prosty sposób na rzeczywistość piekła: istnieje bowiem wyraźne przeciwieństwo pomiędzy tymi dwoma sposobami bytowania. Wieczność jest u Boga, piekło zaś przynależy do wymiaru czasu. Opierając się na zdaniu św. Tomasza, Balthasar próbuje ukazać różnicę pomiędzy rzeczywistością odkupioną a nieodkupioną. Wieczność, w ścisłym tego słowa znaczeniu, przysługuje jedynie Bogu. Stworzenie może tylko partycypować w tym Bożym sposobie bytowania. Potępieni nie są ani sami wieczni, ani też nie mają udziału w szczęśliwości. Ich sposób istnienia to brak końca, nieustawalność. Jest to przejaw tragizmu ich sytuacji bez wyjścia. Sam w sobie grzech nie jest „wieczny”, sprawia on jedynie, że człowiek pozostaje w bezwiednym uporze wobec Boga i Jego miłości, nie mogąc już więcej nawrócić się. Nie ma większego przeciwieństwa jak pomiędzy tym, czym jest życie wieczne, a tym, co określamy mianem „wiecznej śmierci”. Wieczność z Bogiem jest bowiem symbolem osiągnięcia pełni ludzkich możliwości, życia, aktywności. Piekło zaś to brak jakiegokolwiek rozwoju, absolutny bezruch, marazm obecnego ustawicznie „teraz”, niemożność widzenia czy działania czegokolwiek.

Przedstawione tu twierdzenia wyrażają klasyczną naukę odno-

⁶ „Die Hoffnung allein wird der alle Gegensätze übergreifenden Wirklichkeit Gottes gerecht, dessen Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit und dessen Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit ist” (*Über die Hoffnung*, Leipzig 1953, Hegner, 73; cyt. za W 127).

wionej teologii katolickiej w kwestii stanów eschatycznych. W pewnej opozycji do niej pozostaje problem możliwości samounicestwienia zła, którą wprowadza Balthasar na podstawie tekstów biblijnych, zwłaszcza Księgi Apokalipsy. Niewiele pomaga tu parokrotne odżegnywanie się od ewentualnych sympatii dla teorii apokatastazy. Autor interpretuje teksty Pawłowe (np. 1 Kor 15, 54; 2 Kor 5, 4) i liczne fragmeny z Apokalipsy. Nie jest wprawdzie możliwa lektura powyższych perykop w sensie dosłownym, niemniej jednak zostają przytoczone obszernie fragmenty wizji mówiących o rzeczywistym zniszczeniu wszelkiego zła wraz z objęciem kosmicznego władztwa przez uwielbionego Pana (por. W 110—115). Proces wchłonięcia zła nie zajdzie w wymiarze czasu ziemskiego, lecz będzie przeniesiony w wieczność (por. W 112). Balthasar nie precyzuje, czy i rzeczywistość piekła zostanie poddana temu przebiegowi.

Należy sobie uświadomić konsekwencje wynikające z uznania przez Balthasara możliwości samounicestwienia zła. Oznacza to, że piekło nie musi być wcale rzeczywistością „wieczną”, zaś odwrócenie się człowieka od Boga na „wieczność” nie jest w efekcie definitywne, gdyż pozostaje nadzieja na zmianę decyzji już w tamtym sposobie bytowania, mającym w przypadku piekła związek z rzeczywistością ziemską poprzez wymiar czasu. Wynika z powyższego, że deklarowane odcięcie się od apokatastazy nie zostaje praktycznie zrealizowane. Balthasar otwiera w ten sposób możliwość dyskusji nad „wiecznością” grzechu i zła. Wyniki tej debaty mogą się okazać nad wyraz interesujące dla katolickiej eschatologii.

Zdaniem bazylejskiego teologa piekło stanowi przypomnienie o realnej możliwości utraty zbawienia. Apel ten skierowany jest do każdego człowieka, ustawicznie zagrożonego niebezpieczeństwem grzechu ciężkiego (por. K 17). Jest to wezwanie skierowane do ludzkiej wolności. Daje to okazję do refleksji nad personalistycznymi aspektami eschatologii Balthasara.

Personalizm powszechnej nadziei zbawienia

Ludzka kondycja grzesznika sprawia, że pewność nadziei pozostaje w sprzeczności z niepewnością kształtu naszego życia. Dopóki ono trwa, jesteśmy narażeni na utratę miłości, a tym samym nadziei. Stąd bierze się egzystencjalna konieczność, by każdy chrześcijanin postawił siebie z najwyższą powagą w obliczu sądu, który niesie ze sobą możliwość wiecznego zatracenia (por. W 69). Ta realna groźba musi zostać uświadomiona naszej wolności (por. K 42). Wielkie tematy eschatologii zostają sprowadzone do egzystencjalnego pytania: czy mam prawo sądzić, że do piekła przeznaczony jest wyłącznie ktoś inny, byle nie ja? W perspektywie miłości znać to: kto tak myśli, ten nie może kochać (por. *tamże*).

Sąd będzie miał charakter osobowy: każdy zobaczy siebie i swo-

je życie. Myśl ta harmonizuje z podstawowym założeniem Balthasarowej eschatologii, obecna jest też w kościelnym przepowiadaniu.

Motyw wyboru ma swoje korzenie biblijne. W swojej sytuacji wobec Boga człowiek postawiony jest przed rozlicznymi możliwościami. Skazany jest więc na wybór. Ewangelia św. Jana mówi o nim jako o „kryzysie”. Jest to konieczność opowiedzenia się za Chrystusem (światło) bądź też przeciw Niemu (ciemność). Postawić należy istotne pytanie: czy ktoś, kto sprzeciwia się wyraźnie woli Bożej tutaj, uczyni to również w sposób ostateczny? Istnieją dwa rodzaje odpowiedzi: infernaliści przytakną w tym momencie, zwolennicy zaś wersji łagodniejszej stwierdzą: nie wiem. Ośmielam się jednak ufać, że światło Bożej miłości zdoła ostatecznie przeniknąć każdą ludzką ciemność i każdy opór (por. K 18). Wypowiedź ta zawiera w sobie nadzieję na możliwość zmiany ludzkiej decyzji przeciwko Bogu po drugiej stronie życia.

Gdy przychodzi jednak Balthasarowi mówić w sposób wyraźny na temat teorii powszechnej apokatastazy, odrzuca ją jako niemożliwą do przyjęcia ze względu na zapoznanie personalistycznego charakteru ludzkiego istnienia: bezsensiem byłoby wtedy mówienie o wolności, wyborze (por. W 76).

Autor Listu do Tytusa w 2, 11 mówi o możliwości powszechnego zbawienia: „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom”. Dla zachowania autentyzmu ludzkiej wolności Balthasar proponuje, by słowo „niesie” rozumieć w sensie „proponuje”. Kolejne pytanie brzmi: ilu ludzi przyjmie zbawienie jako dar Boga? Przecież nie udaje Mu się przyciągnąć wszystkich do siebie. Czy wszyscy zgodzą się na uwolnienie ich od popełnionych grzechów? Balthasar odpowiada pytaniem: Bóg zmiłuje się wprawdzie, ale czy oznacza to równocześnie, że ludzie pozwolą sobą tak dokładnie sterować? (por. K 23).

W nawiązaniu do niektórych mistyków, gotowych ofiarować swoje życie wieczne za zbawienie innych, mówi bazylejski teolog o zastępczej ofierze Chrystusa, iż nie jest ona jedynie magiczno-mechaniczną „podmianą”: bez osobistej zgody nic się nie dokonuje. Nikt też nie ma takiego prawa do mojej wolności, aby była ona zlekceważona (por. K 40). Jak więc należy pojmować w tym kontekście wysłużoną przez Chrystusa łaskę? Balthasar odpowiada: sam Duch Święty daje możność powiedzenia „tak” w stosunku do siebie samego. Daje On chęć akceptacji własnego ja przez przyjęcie łaski zbawienia. W ten sposób pojawia się tu odwieczny problem teologiczny relacji pomiędzy łaską a ludzką wolnością (*gratia efficax* — *gratia sufficiens*). Możemy ufać, że Bóg uczyni swoją łaskę skuteczną w stosunku do ludzkiej wolności. Balthasar akcentuje tu słowo „ufać”⁷ (por. K 41).

⁷ W tekście oryginalnym słowo „hoffen” zostało napisane kursywą.

Twierdzi on, iż jest niemożliwością, aby ktokolwiek znalazł się w piekle. Stara się to wykazać drogą pośrednią, pytając o możliwość współczucia komuś, kto jest w piekle. Trudno pominąć milczeniem przykry temat piekła pełnego grzeszników, jak by tego chcieli niektórzy teologowie. Pojawia się też teologiczna wątpliwość dotycząca zakresu obowiązywalności *communio sanctorum*, a w związku z tym pytanie jeszcze bardziej zasadnicze, czy Bóg przestaje kochać potępionych, a więc tych, za których umarł Jego Syn.

Te i podobne momenty teologicznej refleksji Balthasara stanowią próbę konsekwentnego pojmowania Boga jako miłości. Autor dochodzi do wniosku, że Bóg nie może przyglądać się obojętnie tragedii swoich dzieci, odkupionych krwią Jego Syna.

Koncepcja ludzkiej wolności w ujęciu Balthasara budzi zastrzeżenia z podwójnego tytułu. Po pierwsze wydaje się być zbieżna z poglądami zwolenników teorii „wyboru ostatecznego”. Twierdzą oni, że ostateczny los człowieka zależy od jego decyzji, podjętej w chwili śmierci. Teologia chrześcijańska w rozumieniu klasycznym pyta w tym miejscu o wartość życia ziemskiego w perspektywie wieczności. Teoria „wyboru ostatecznego” zdaje się bowiem negować sens wszelkich ludzkich starań o życie uczciwe, zgodne z przykazaniami, zwłaszcza zaś z nakazem miłości Boga i bliźniego. Tym, co łączy Balthasarową koncepcję wolności z poglądami L. Borsosa, wydaje się być zacieśnione pojmowanie jej jako jedynie możliwości pewnego wyboru. Wolność jest rzeczywistością o wiele bogatszą i przede wszystkim konstytutywną dla człowieka. Karl Rahner mówił i pisał wielokrotnie o wolności jako kształcie całego ludzkiego życia. Jest to suma ludzkich wyborów i wynikających stąd konsekwencji. Każdy mój czyn jest owocem i wyrazem wolności. Stanowi on bądź akceptację mnie samego wobec Boga, bądź też negację. W tej wizji śmierć jest najwyższym aktem ludzkiej wolności, przy czym śmierć nie jest jedynie samym wydarzeniem przejścia z tego świata do życia wiecznego, ale mówić należy o rozciągnięciu jej na całe ziemskie bytowanie człowieka. Dlatego Rahner przeciwstawia ograniczonej jedynie do „wyboru ostatecznego” wolności proces umierania jako jej wyraz i realizację, trwający całe życie (*prolixitas mortis*)⁸. Nie absolutyzuje on roli kształtu życia ziemskiego w takim stopniu, by niemożliwością było zbawienie grzesznika jako wyłącznie zależne od świętości osobistej człowieka. Jego koncepcja właściwie rozkłada akcenty, przyznając wolności skończonej człowieka należne jej miejsce i wartość.

⁸ Por. następujące prace K. Rahnera: hasło *Tod* w: *Sacramentum Mundi IV*, Freiburg/Br. 1968, 73—104; *Zur Theologie des Todes*, Freiburg/Br. 1958; *Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht*, w: *Schriften zur Theologie XII*, Zürich—Einsiedeln—Köln 1975, Benziger, 439—454.

Po drugie, Balthasar zdaje się ulegać powszechnej tendencji do absolutyzacji ludzkiej wolności. Niekiedy bowiem wydaje się, że w trosce o zachowanie tego atrybutu osobowego istnienia człowieka niektórzy autorzy gotowi są mu przyznać wymiar absolutności, przysługujący przecież jedynie samemu Bogu. Praktycznym przejawem takiej postawy jest hołdowanie przekonaniu, że piekło istnieje jako konsekwencja ludzkiej wolności. Traktowana jest tu ona wręcz jako bożek, wobec którego bezradna jest nawet Boża wszechmoc. Stwórca pozostaje w związku z tym jedynie pełne współczucia przyglądanie się tragedii odwracającego się od Niego na wieczność stworzenia. Należy zapytać: Czy ludzka wolność może sięgać aż tak daleko? Czy w swoim grzechu człowiek może być aż tak wszechwładny? Czy jest on w ogóle zdolny do ostatecznej decyzji przeciw Bogu? Czy Dawca wolności nie ma na nią żadnego wpływu, by móc ją kształtować, wychowywać, ukierunkowywać? Katolicka teologia musi dać na te pytania przemyślaną, przekonującą odpowiedź, bardziej liczącą się z realiami Objawienia niż z wymogami filozoficznych postulatów, które przecież mają za zadanie pomóc w usystematyzowaniu i pogłębieniu depozytu wiary, nie zaś narzucać jej sztuczne ograniczenia.

Prymat powszechnej nadziei zbawienia dla wszystkich

Poruszając się sprawnie wśród bogactwa teologicznego materiału (Objawienie, Ojcowie Kościoła, tradycja teologiczna, pisma mistyków, publicystyka teologiczna) Balthasar wykląda i uzasadnia swoją tezę o konieczności nadziei powszechnego zbawienia. Nie chodzi tu bynajmniej o wiedzę w tym względzie, lecz jedynie (i aż) o nadzieję. Należy pojmować ją w kategoriach właściwych chrześcijaństwu.

Nowość myśli św. Tomasza z Akwinu polega zdaniem Balthasara na tym, że powszechność nadziei wyprowadza on z powszechnego charakteru miłości. Ufająca wszystkiemu miłość (por. 1 Kor 13, 7) nie potrafi niczego innego, jak tylko oczekiwać ostatecznego pojednania wszystkich ludzi w Chrystusie. Taka niczym nieograniczona nadzieja jest nie tylko dozwolona, ale wręcz nakazana (por. K 43).

Z ubolewaniem mówi bazylejski teolog o Augustynowej teorii predestynacji. Jako przeciwwagę dla poglądów Doktora łaski przytacza on opinię św. Bonawentury, iż nadprzyrodzona nadzieja zbawienia jest nieomylna (por. K 30).

„Niebo dla wszystkich” nie oznacza jednakże zachęty do lenistwa. Niesie bowiem ze sobą wyzwanie cierpliwości, która nigdy nie ustaje, czekając stale na drugiego. Za Karlem Rahnerem trzeba stwierdzić, że wypowiedzi biblijne dotyczące powszechnej zbawczej woli Boga i odkupienia wszystkich przez Chrystusa zobowiązują do

nadziei o charakterze uniwersalnym⁹. Taka postawa jest wyrazem ludzkiej solidarności (por. K 44).

Powszechna nadzieja jest rzeczywistością uzasadnioną¹⁰. Kościół wielokrotnie wyraża swoją wiarę i nadzieję zbawienia uniwersalnego poprzez akty beatyfikacji i kanonizacji. Nigdy jednak nie wypowiedział się w kwestii potępionych, w tym i w sprawie Judasza. Nie można przecież stwierdzić niczego pewnego odnośnie do jego żalu, gdy widział on skazanego Jezusa (por. K 25).

Zakończenie

Indywidualna eschatologia Balthasara nie przypomina w niczym suchego, nudnawego wykładu. To żarliwa dysputa wiary, stanowiąca próbę zgłębienia tajemnicy Boga w odniesieniu do ostatecznych perspektyw ludzkiej egzystencji. Teologiczna wnikliwość i pełna zaangażowania forma niewątpliwie fascynują. Wielkie tematy eschatologii stają się tutaj osobistym problemem człowieka, który nie może pozostać wobec nich obojętny.

Bazylijski teolog tkwi z całą stanowczością w nurcie tradycyjnej wykładni katolickiej eschatologii, choć nie brak też prób ukazania nowych horyzontów myślenia. Perspektywa historyzobawcza jest stałym tłem refleksji, zostaje wyraźnie podkreślony czynnik antropologiczny, pojawia się aspekt społeczny, współbrzmiający z osobistym wymiarem wiecznej szczęśliwości. W ten harmonijny sposób, pobudzający jednocześnie do dalszych poszukiwań, Balthasar przekazuje niemało chrześcijańskiego optymizmu, dalekiego jednak od taniej „pociechy duchowej”.

DIE UNIVERSALE HEILSHOFFNUNG BEI HANS URS VON BALTHASAR

Die personalistische Reduktion der gesamten Eschatologie auf das Ereignis des individuellen Treffens jedes Menschen mit dem kommenden Herrn Jesus Christus ist ein wesentliches Merkmal des Balthasarschen Denkens. Jeder Mensch steht unter dem Gericht. Die universale Heilshoffnung ist jedoch begründet, weil unser Richter der Erlöser ist. Im Neuen Testament findet man zwei nicht zu versöhnende Textreihen: der vorösterliche Jesus spricht von einer möglichen Verdammnis für manche, indem der nachösterliche Herr die Hoffnung auf das Heil allen weckt. Trotz der Kritik der *Apokatastasis panton* scheint Balthasar zugeben, dass es eine Möglichkeit der Selbstvernichtung des Bösen gibt. Das sorgt für eine innere Spannung in seiner Eschatologie. Den zweiten Streitpunkt bildet seine Freiheitslehre, wo er sich auf Freiheit nur als Wahlmöglichkeit beschränkt. In dieser Hinsicht scheint die Rahnersche Freiheitsauffassung viel ausgewogener und objektiver zu sein. Die Stellungnahme Balthasars ist eine Einladung zur vertieften Reflexion über "die letzten Geschehnisse" des Menschen.

⁹ Por. *Sacramentum Mundi II*, Freiburg/Br. 1968, 737n.

¹⁰ "Gewissheit lässt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung lässt sich begründen" (K 25).