

Tadeusz D. Łukaszuk

"Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara", Ignacy Bokwa, Radom 1998 : [recenzja]

Collectanea Theologica 68/3, 192-201

1998

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.

H.P. Dürr, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997; R. Schwanger, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypik*, Münster 1997). Omawiana książka może stanowić także ubogacenie prowadzonych na gruncie polskim dyskusji na temat relacji ewolucja — stworzenie, czy niektórych zagadnień z filozoficznej antropologii, podejmowanych przez takich autorów jak: K. Kłósak, Sz.W. Ślaga, W. Sedlak, T. Wojciechowski, J. Życiński. M. Heller. Prezentowana praca jest godna polecenia dla wszystkich zainteresowanych uprawianiem teologii w kontekście nauk przyrodniczych.

ks. Andrzej Anderwald, Opole

Ignacy BOKWA, *Trinitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Ave, Radom 1998, ss. 282.

Książka, o której będzie mowa jest rozprawą habilitacyjną autora i stanowi — jak na razie — jego szczytowe dokonanie w dziedzinie twórczości pisarskiej. Z samego tytułu widać, że autor trzyma się problematyki od lat przez siebie uprawianej, mianowicie penetracji myśli teologicznej mistrza z Bazylei, Hansa Ursa von Balthasara. Warto zaznaczyć, że autor w dotychczasowej swojej twórczości prawie w równej mierze przykładał uwagę do propozycji i ustaleń K. R a h n e r a , co i do podobnych stwierdzeń Balthasara. W pewnym momencie doszedł do przekonania, że ostatnimi czasy dziedzictwo Balthasarowskie staje się dla badaczy atrakcyjniejsze od Rahnerowskiego. Za swego życia Rahner był bardziej znany i cytowany od Balthasara, ale po śmierci proporcje się odwróciły na korzyść tego drugiego.

Autor jest świadomy tego, że recepcja teologicznej myśli Balthasara dokonuje się obecnie na całym świecie, nie wyłączając Polski. Liczne rozprawy doktorskie lub habilitacyjne z niej czerpią dla siebie tematy i jej poświęcają swoją uwagę. Do tych wielu korzystających z Balthasara autor włącza także siebie, podkreślając z mocą, że rozprawa przez siebie prezentowana nie jest powtarzaniem tematów już dotkniętych i mniej lub bardziej omówionych, ale stanowi wkład nowatorski w proces przyswajania dzieła wybitnego Bazylejczyka. Zagadnienie eschatologii w perspektywie trinitarno-chrystologicznej nie było bowiem do tej pory przez nikogo podjęte. Autor swoje spostrzeżenie potwierdza analizą dotychczasowej literatury Balthasarowskiej.

O zagadnieniu tym można powiedzieć, że nie zostało dostrzeżone, a przecież — w przekonaniu autora — stanowi ideę przewodnią całej Balthasarowskiej teologii. Rozpracowanie jej zgodnie z myślą twórcy i przedstawienie w pewnej logicznej zwarłości — stanowi właściwe zadanie rozprawy. Nie jest to zadanie łatwe, bo zarówno

same koncepcje jak i styl ich wypowiedzenia przez Balthasara do najprostszych nie należą. Z nieuniknionymi trudnościami autor — przywykły do analizowania skomplikowanych tekstów — sobie dobrze poradził, chociaż niewątpliwie musiał się rzetelnie napracować. Trud ten zaowocował wartościową pozycją książkową, która powinna przynieść — i bez wątpienia przyniesie — autentyczne korzyści teologii polskiej.

W rozdziale pierwszym I. Bokwa towarzyszy Balthasarowi w procesie odchodzenia od eschatologii antropocentrycznej i przechodzenia do eschatologii teocentrycznej. Był to proces jasno zarysowany, chociaż dokonujący się etapami i poddany licznym czynnikom determinującym. O wszystkich tych czynnikach autor chce nas poinformować, a chęć ta przybiera konkretne kształty na wielu stronicach książki. Proces dojrzewania poglądów postępował u Balthasara w miarę upływu wykorzystywanego przez niego czasu. Balthasar czasu nie marnował, jako że był człowiekiem wyętej pracy, która wprowadzała go w tajniki ludzkiej i Bożej mądrości, czyniąc go coraz bardziej odpowiedzialnym znawcą treści chrześcijańskiej wiary, czyli coraz lepszym teologiem. W procesie wyrastania Balthasara na wielkiego teologa dadzą się wyróżnić odpowiednie etapy i można dostrzec oddziaływanie twórczych zewnętrznych wpływów. Jeśli chodzi o wpływy, to gama ich jest bardzo szeroka, od Biblii i patrystyki począwszy, a na inspiracji mistyczki Adrianny von Speyr skończywszy. Ten ostatni element wpływu stanowi *specificum quid* całej teologicznej twórczości Balthasara. Przyjęło się mówić, że bez Adrianny von Speyr i jej mistycznych doświadczeń teologia Bazylejczyka byłaby o wiele uboższa i to przede wszystkim w dziedzinie eschatologii, z którą tematycznie łączyły się wspomniane doświadczenia. A ta dziedzina — jak widać z tytułu — specjalnie interesuje ocenianą rozprawę, bo właśnie ona była szczególnie bliska refleksji Balthasara.

Balthasar znalazł eschatologię katolicką, prezentowaną w gorszej neoscholastycznych formułkach, wyjątkowo nie przystającą do nadziei i oczekiwań człowieka wierzącego. Była ona tak ustawiona, że mówiła więcej o fizyce „tamtego świata” niż o osobowym spotkaniu ze zbawiającym Bogiem. Eschatologia nie ma być opisem miejsc „ostatecznego bytowania”, lecz winna być mową o Jezusie Chrystusie, który jest naszym osobowym Eschatonem, wprowadzającym zbawionego do udziału w życiu trynitarnego kręgu Osób Boskich.

Z rozprawy dowiadujemy się, że teologia Balthasara w ogóle stanowi wybitnie swoje zjawisko na tle teologii XX wieku. Odchodzi ona od uprawianej przez stulecia — i bliskiej zwłaszcza neoscholastyce — systematyzacji tematów objawienia. W miejsce systematyzacji Balthasar wprowadził sobie właściwe elementy metodyczne, za którymi przygodnemu czytelnikowi niełatwo przychodzi nadażyć. Pomocy mu udziela oceniana rozprawa, która dobrze sobie radzi z metodycznymi zabiegami Balthasara. Zalicza do nich okrążającą strukturę myśli, kołującą wokół centralnego punktu w chrześcijaństwie — wokół Jezusa Chrystusa — wchodzącą weń i wyprowadzającą z niego

żywe i fascynujące treści, z którymi można trafić do oczekiwań współczesnego człowieka. Ta okrążająca myśl teologiczna zbliża się przede wszystkim do Jezusa Chrystusa, w którym widzi ostateczne objawienie się Trójjedynego Boga. Chrystusa widzieć trzeba wyłącznie odgórnie, ze strony Trójcy, co jest ważne nawet wtedy, gdy dostrzegamy Go w całej Jego historyczności. W swojej ziemskiej historii Jezus Chrystus stanowi tzw. *Universale Concretum*, co wynika z tego, że jest jedynym w swoim rodzaju sposobem urzeczywistnienia obecności Bożej w świecie. Nie może podlegać kwestii, że obecność Boża ma uniwersalny zasięg i bezwzględnie powszechne znaczenie, jakkolwiek przejawia się w bardzo konkretnym wydarzeniu, mianowicie w życiu Jezusa z Nazaretu. Język Balthasara odpowiadał wymogom jego metody, stając się językiem obrazów, porównań, dramatycznych akcji i estetyczno-logicznych wniosków.

Balthasarowska metoda nie wszystkim przypadła do gustu. Autor nie waha się przytaczać jej ujemnych ocen, od których nie sam zbytnio się nie dystansuje. Zresztą trudno było niektórym autorom nie przyznać racji, szczególnie kiedy wytykają Bazylejczykowi brak precyzacji pojęć i wynikłą z tego nieprzydatność jego wywodów do celów dydaktycznych. Z dydaktyką teologia Balthasara była na bakier z tego względu, że nie była ona wykładana przez twórcę szerszemu gronu słuchaczy. Balthasar — jak zwykło się go określać — był typowym teologiem gabinetowym, a nie teologiem akademickim, dlatego styl jego pisarstwa jest mało przystępny przeciętnemu czytelnikowi. Należy wszakże zauważyć, że uwagi krytyczne, kierowane pod adresem Balthasarowego dzieła, dotyczą strony formalnej tego dzieła, a nie treściowej, której wartość pozostaje poza wszelką dyskusją.

To, co zostało powiedziane o osobliwości teologii Balthasara w ogóle, ma swoje wzmożone zastosowanie w odniesieniu do jego eschatologii. Książka I. Bokwa dostarcza nam sporo biograficznych i treściowych danych, niebędnych do zrozumienia procesu kształtowania się Balthasarowskiej eschatologii. Eschatologia ta wyrastała z dostrzeżenia niedostatków eschatologii szkolnej — uprawianej przez katolickie ośrodki akademickie — i sprowadzała się do skoncentrowania całej uwagi na Jezusie Chrystusie, jako naszym osobowym Eschatonie, tzn. do redukcji chrystologicznej wszystkich szczegółowych tematów eschatologicznych. W miejsce detalicznych roztrząsań, gdzie i jak funkcjonują miejsca i instancje naszego ostatecznego zakwaterowania, Balthasar stawia sprawę osobistego stosunku do Boga, objawionego nam w osobie Jezusa Chrystusa. Bóg posiadany jest niebem, utracony piekłem, egzaminujący — sądem, a zbliżający się w swej świętości — czyśćcem.

Po pierwszym rozdziale, w którym dzięki pracy badawczej ks. I. Bokwy mogliśmy prześledzić drogę Balthasara, prowadzącą go od dawnych i trudno przyswajalnych koncepcji eschatologicznych ku nowym jej formom, rokującym nadzieję na życzliwsze ich przyjęcie przez ludzi naszej epoki, w rozdziałach następnych zostaje nam przedstawiona w sposób pozytywny jego chrystologiczno-trynitarna koncepcja eschatologii.

Autor w tym miejscu zauważa, że oryginalność myśli teologicznej Balthasara polega przede wszystkim na konsekwentnym ukazaniu trynitarniej perspektywy dla refleksji chrystologicznej, soteriologicznej i eschatologicznej. Trójca stanowi samą istotę bytu Bożego tak, że nie ma potrzeby uciekać się do wszystko obejmującej Bożej natury, uprzedzającej Boskie Osoby. Chrystologia zaś jest czasowym ekonomicznym objawieniem Trójcy. W ekonomii urzeczywistnianej przez Syna i Ducha przejawiają się odwieczne relacje intratrynitarnie, sprowadzające się w swej istocie do wzajemnej przynależności osób do siebie przez miłość. Sama osoba w Bogu jest relacją. Źródłem pochodzenia osób w Bogu jest niczym nieograniczona dynamika miłości, polegająca na faktycznej woli podzielenia się istnieniem. Relacyjność miłości zostaje utrwalona w każdej z trzech Osób w Bogu. Każda Osoba Boska jest mocą samej najgłębszej struktury otwarta na inne osoby, tak boskie, jak też osoby stworzone. Tutaj można i należy widzieć szansę dla człowieka. Została ona otwarta przed człowiekiem w faktie wcieleńia, przez który wewnątrztrynitarnie życie Boże stało się historią.

Na stronach 91 do 109 nie wiadomo co należy bardziej podziwiać — czy pomysłowość Balthasara w wysiłkach opisanie odwiecznych „wydarzeń” w Trójcy, dzięki którym staje się Ona tym, czym jest, tzn. wspólnotą trzech odrębnych osób, najściślej ze sobą zespolonych w miłości — czy może zdolność i wytrwałość naszego autora w podążaniu za Balthasarowską myślą, nie trzymającą się z zasady utartych szlaków tradycji teologicznej. Mamy tutaj odtworzoną doktrynę *De Trinitate* w wydaniu odświeżającej interpretacji Bazylejczyka. Interpretacja ta ma wszystkie cechy genialnego nowatorstwa, nie wolnego jednak od pewnych niedostatków w aspekcie precyzji pojęć lub zasadności argumentów. Na pytanie, postawione przez siebie, czy było konieczne detaliczne przedstawianie Balthasarowskiej trinitologii, autor odpowiada stwierdzeniem, iż nie było możliwe obyć się bez tego, ponieważ wszystko w porządku zbawienia dzieje się na wzór Trójcy Świętej, z której w ostatecznym rozrachunku czerpie swój byt i swoje rzeczywiste znaczenie. Od tej zależności nie uchyla się najpierw chrystologia, a po niej z kolei — eschatologia.

Od omawiania trynitologii Balthasarowskiej przechodzi autor do jej stosowania w szeroko pojętej eschatologii. Przywołuje podstawową tezę tej eschatologii, zawartą w krótkim zwrocie: „Bóg jest Eschatonem”. Bóg daje siebie jako „rzecz ostateczną”, posługując się w tym akcie darowania wydarzeniami chrystologicznymi. W Jezusie Chrystusie dokonuje się „samoudzielanie się Boga”, co stanowi teodramatyczne centrum eschatologii. Chwalebny Kyrios osiągnął stan zrealizowanej eschatologii, stając się tym samym Eschatonem dla nas. W Nim ludzka natura przyjmuje wymiar trynitarny, a ponieważ natura ta pozostaje w nierozdzielalnym związku z całą ludzkością — a nawet z całym kosmosem — więc jej stan ma znaczenie uniwersalne. W Chrystusie zaistniało eschatologiczne zbawienie, co w konsekwencji oznacza, że chrystologia jest eschatologiczną soteriologią.

Autor epatując nas tak doniosłymi intuicjami Balthasara, zdaje się sam przejawiać wobec nich pewną rezerwę. Nie wszystko w nich go przekonuje. Korzysta w tym przypadku z dobrego prawa do własnej opinii, oceniającej stanowisko źródła, które rozpracowuje. Nie wydaje mu się np., żeby kenotyczne tłumaczenie zrodzenia Syna przez Ojca — forsowane przez Balthasara — było lepsze od tłumaczenia przez ideę wspólnoty (*communio*) w jednej naturze boskiej.

Wszystko, co zostało wyżej powiedziane o Trójjedynym Bogu, było ujęte w klamry tematu: „Świat od Boga”. Chodziło autorowi o pokazanie, że w refleksji Balthasarowej wszystko jest ujmowane jako pochodzące od Boga. Bóg Ojciec jest ostatecznym źródłem wszystkiego, tak w układzie intratrynitarnym jak i w całej rzeczywistości pozaboskiej, czyli stworzonej.

Następny etap prezentacji myśli Bazylejczyka zawiera się w zwrocie: „**Bóg w świecie**”, co w języku teologicznej tradycji odczytać należy jako zapowiedź mowy o tajemnicy wcielenia. Tak jest faktycznie. Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, jest objawieniem Ojca, przekładającym na poziom historyczny wewnątrztrynitarnie procesy w Bogu. Wcielenie jest przełożeniem bóstwa na język ludzki. Jezus jako Słowo Ojca jest z Ojcem jednością, a jako Słowo Wcielone jest gwarantowaną obecnością mowy i działania Boga w świecie na mocy swojego posłuszeństwa Ojcu. Przez ludzki kształt Jezusa wypowiada się Bóg Ojciec, bo Ojciec jest w Synu. Przez Syna wypowiada się przede wszystkim miłość Ojca do ludzi, co staje się najbardziej widoczne w krzyżu. Przez krzyż Syn pokazał, jak bardzo Ojciec miłuje ludzi. Za wszystkim, co czyni i co podejmuje z posłuszeństwa Syn, stoi Ojciec ze swoją miłującą wolą, dlatego w Synu Ojciec znajduje wypowiedzenie siebie i swojej postawy. Chrystusowe posłuszeństwo miłości stanowi przedłużenie i wyraz ustawicznie zachodzących procesów intratrynitarnych. Procesy te doznają w Jezusie swojego uhistorycznienia, czyli stają się rzeczywistością czytelną dla ludzi. Jeśli chodzi o samego Jezusa Chrystusa w Jego ludzkim wymiarze, to świadomość Jego bóstwa zacieśniona zostaje do wiedzy o posłaniu przez Ojca, w następstwie czego jawi się w Nim wolna przestrzeń dla wiary, modlitwy, wzrastania i uczenia się podczas historycznego życia. Słowo Wcielone, Jezus Chrystus, przejawia swoje posłuszeństwo nie tylko wobec Ojca, ale także wobec Ducha Świętego, który przekazuje Mu ustawicznie wolę Ojca.

Ksiądz I. Bokwa zdaje sobie sprawę z tego — i o tym mówi wprost — że wyrażenie prawdy o zbawieniu, czyli o obecności eschatologicznej pełni w historii świata i człowieka nie należy do zadań łatwych. Przekonać się o tym można wielorako, a między innymi przez lekturę spuścizny Balthasarowej. Teolog ten szukał rozmaitych sposobów wypowiedzenia tej prawdy, obchodząc ją z różnych stron i podejmując z wielu punktów widzenia, tak że czytelnikowi jego wywodów z trudem udaje się połapać w tych rozlicznych zabiegach. Trud tego połapywania się odczuwa chyba także autor ocenianej rozprawy, aczkolwiek nie żali się na to. Pozostaje pod urokiem fascynują-

cych sugestii i te fascynacje zdają się wynagradzać mu trud przedzierania się przez gąszcz wysuwanych przez Balthasara przypuszczeń i stwierdzeń. A jest to trud niemały, który w pewnym stopniu dosięga też recenzenta, dając mu próbkę tego, czego w nieporównanie większym stopniu doświadczać musiał autor.

Przedziera się on dalej przez bogactwo myśli Balthasara, dla którego wcielenie Boskiego Logosu w sposób ostateczny i nieodwołalny, tj. eschatologiczny, gruntuje sens historii człowieka, Kościoła i świata. Centrum tej historii stanowi Wcielony Bóg Jezus Chrystus. Jest On Kimś Jednym, ale równocześnie uniwersalnie ważnym i to ważnym w sposób absolutny (*Absolutum Concretissimum*). Bez Niego i poza Nim niczego nie da się pomyśleć, co mogłoby cieszyć się sensem i mieć widoki na pełnię. Życie Jezusa z Nazaretu stanowi spełnienie historii jako takiej, szczególnie historii zbawienia. On jest pełnią tej historii, a tym samym jest On urzeczywistnioną eschatologią. On jest także absolutną normą historycznego spełnienia.

Chrystologia Balthasara — stanowiąca materię trzeciego rozdziału rozprawy — miała za zadanie zapełnić przestrzeń między trynitologią a eschatologią, stanowiąc ogniwo pośrednie między tymi dwoma poziomami. W Chrystusie, czyli wcielonym Synu Bożym, należy widzieć objawienie Ojca i Jego zbawczego planu, a drogą do tego objawienia jest całkowite synowskie posłuszeństwo Jezusa wobec woli Ojcowskiej. Relacje intratrynitarne przyjmują w Jezusie swój historyczny kształt. Uderza w tym sposobie rozumienia postaci Jezusa pewne niedocenianie autonomii Jego człowieczeństwa, które zostaje sprowadzone do pozycji zwykłego narzędzia w procesie ujawniania układów trynitarnych.

Rozdział czwarty, i ostatni, opatrzone zostały w krótkie hasłowe zawołanie: „Świat w Bogu”, które swoje wy tłumaczenie ma znaleźć w przywołanej tajemnicy paschalnej. Przy wykładzie tej tajemnicy staje się najbardziej widoczna Balthasarowska reinterpretacja całej eschatologii. Autor wykazuje, że dla Balthasara w **Krzyżu** zbiegają się i przecinają wszystkie istotne tematy chrześcijaństwa. Krzyż ma bezpośrednie odniesienie do tajemnicy trójjedynego Boga, uzasadnia stworzenie i wcielenie, nadaje sens historii i odsłania tragedię cierpienia Boga. W relacji do tego centralnego wydarzenia można widzieć całą eschatologię, wyróżniając w niej momenty spotkań człowieka z Bogiem. Rozumiany jako spotkanie z Bogiem, sąd traci charakter faktu przedmiotowego, a staje się spotkaniem grzesznika ze Zbawicielem, noszącym na swym ciele blizny z przeżytej męki. Wielka Sobota jest wydarzeniem zstąpienia Chrystusa do piekła. Wydarzenie to stanowi manifestację chrystologicznego i trynitarnego charakteru piekła. Szczytem zreinterpretowanej przez **Krzyż** eschatologii jest koncepcja powszechnego zbawienia. W słowie „krzyż” Balthasar zamyka całą tajemnicę paschalną, poczynając od śmierci a kończąc na chwalebnym powrocie przy końcu historii.

W teologii Krzyża tkwi najbardziej złożony problem całego Balthasarowskiego dziedzictwa myślowego, ponieważ w niej pojawia się kwestia wewnątrzboskiego rozdzie-

lenia między Ojcem i Synem, którego zewnętrznym przejawem był okrzyk Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”. Za przyczynę tego rozdzielania służyły grzechy ludzkości, które Syn przyjął zastępczo na siebie. Grzechy człowiecze zostały wprowadzone w odwieczne odróżnienie Osób Boskich i przez to zbawczo przemienione. W cierpieniu Krzyża uczestniczą także dwie pozostałe Osoby Boskie, zaangażowane przez miłość w zbawienie człowieka. Tak bardzo trynitologicznie rozumiany Krzyż nie wszystkim przemawiał do przekonania: K. Rahner np. przestrzegał przed przenoszeniem Krzyża do wnętrza samego Boga, widząc w tym jawną przesadę. Nie zważając na postronne zastrzeżenia i krytyki, Balthasar ciągnie dalej swoją myśl o Krzyżu jako miejscu i sposobie ujawnienia trynitarnych zaangażowań Boga w zbawienie człowieka. W swoim ciągu myślowym posuwa się do twierdzenia o krzyżowym cierpieniu Ojca. Ta mowa nie ma nic wspólnego z odrzuconym w starożytności patrystycznym sjanizmem. Ból Ojca był różny od cierpienia Syna i przejawiał się przede wszystkim w wydaniu Syna na śmierć. W tym wydaniu objawia się miłujące i cierpiące oblicze Ojca. Cierpieniu Krzyża nie jest obcy też Duch Święty. W czasie męki, On jako Duch Ojca i Syna, pośredniczy w cierpieniu rozdzielania tych dwóch Osób Boskich. Wspomniane rozdzielanie odgrywa znaczącą rolę w Balthasarowskim pojmowaniu chrystologii, soteriologii i obejmującej je eschatologii.

W Krzyżu, rozumianym głęboko i wszechstronnie, teolog bazylejski widzi także sąd, którego nie ma potrzeby przenosić poza śmierć lub poza paruzję. W tak ustawianym sądzie zdaje się dominować miłosierdzie, chociaż nie należy lekceważyć rygorów sprawiedliwości. Wobec Krzyża człowiek osądza samego siebie, stwierdzając swoją zgodność lub niezgodność z tą miarą. Nie widać też potrzeby utrzymywania wiary w dwa sądy: szczegółowy i powszechny. Krzyż rzuca swój zbawczy cień nawet na piekło, tzn. na stan bezwarunkowego zamknięcia się grzesznika w sobie samym i skazania się na odejście od Boga.

Krzyż swoje dopełnienie znajduje w zmartwychwstaniu, co dla ludzkości stanowi prawdziwy Eschaton, tzn. stawia ją przed możliwością włączenia się w wewnętrzne życie trynitarną pełni. Nie jest zbyt trudno zrozumieć, że w zmartwychwstaniu udostępniona jest człowiekowi eschatologiczna pełnia. Jednakże między Krzyżem i zmartwychwstaniem mamy zstąpienie do piekieł, *descensus in inferna*.

Chrystus zstępując do piekieł, o czym świadczy Pismo, nie niszczy bram piekielnych ani nie wyprowadza z niego uwięzionych, jak chciałaby tradycja Kościoła wschodniego, lecz przez fakt ten pogłębia swoje posłuszeństwo Krzyża i dopełnia dzieła „nadposłuszeństwa” w stosunku do Ojca. Syn zostaje posłany do rzeczywistości maksymalnie oddalonej od Boga. Tutaj posłuszeństwo Syna zdobywa przewagę nad wszelkim sprzeciwem i uporem wobec Boga. Powagę sytuacji podkreśla dostatecznie ta okoliczność, że Jezus zstępuje nie do *Limbus patrum*, ale do piekieł pojmowanego jako stan maksymalnego oddalenia od Boga. Zstąpienie do piekieł było gestem solidarności

z grzeszną ludzkością, posiadającym znaczenie na wskroś zbawcze. Ten fakt staje się w oczach Balthasara mocnym wsparciem dla nadziei powszechnego zbawienia. Zstąpienie do piekła jawi się nadto jako nieodzowny moment wstępny dla zmartwychwstania, czyli ostatecznego zwycięstwa nad mocami śmierci.

Autor rozprawy zwraca uwagę, że zmartwychwstanie Jezusa w systemie Balthasara nie posiada pozycji dostatecznie eksponowanej. Może to dziwić, ale tak jest faktycznie. Zostaje ono sprowadzone do roli potwierdzenia i objawienia tego, co było zakryte w tajemnicy Krzyża. Mowa Balthasara o zmartwychwstaniu jest anemiczna w porównaniu z tą, którą się posługiwał w przedstawianiu śmierci krzyżowej i jej następstwa w postaci zstąpienia do piekieł. Z rozproszonych wypowiedzi Bazylejczyka wynika, że widzi on w zmartwychwstaniu Jezusa przywróconą Bogu historię człowieka i świata, a w egzystencji ludzkiej dostrzega wymiar paschalnej przemiany. Wypowiedzi teologa z Bazylei dotyczące zmartwychwstania znalazły się w jego rozprawie przeznaczonej jako część do podręcznika, *Mysterium salutis*, dlatego ich styl nie ma tego rozmachu, co w innych teologicznych pismach. Podręcznik ma swoje prawa i wymogi, z którymi się licząc piszący nie może sobie pozwolić na swobodny polot myśli i nieskrępowaną formę wypowiedzi.

Na sam koniec przedstawiania chrystologiczno-trynologicznej interpretacji eschatologii, dokonanej przez H.U. von Balthasara, autor rozprawy zachował prezentację jego nadziei powszechnego zbawienia. Nadzieja ta przewija się przez wszystkie pisma teologa z Bazylei, ale dominującym tematem jego refleksji staje się pod koniec jego życia. W tej nadziei spotykamy się z odpowiedzią na pytanie o ostateczny wynik zmagania między wolnością stworzoną a niestworzoną. Nadzieja ta ma swoje uzasadnienie w zbawczej misji Chrystusa, osiagającej swój szczyt w tajemnicy paschalnej, i wcale nie zamierza być pewnością w tej sprawie. Nadzieja zbawienia nie znosi konieczności nawrócenia i podjęcia decyzji trwania przy Bogu. Nie pozbawia też znaczenia kościelnej nauki o piekle. Odwołując się do Nowego Testamentu Balthasar dostrzega w nim takie wypowiedzi, głównie Chrystusa popaschalnego, w których można widzieć podstawę tak szeroko pojętej nadziei. Nadzieja zbawienia dla wszystkich rodzi się z miłości do każdego człowieka. Jeśli naprawdę kocham, to nie mogę się zgodzić na to, żeby ktoś został potępiony na wieki. W celu zachowania nadziei na powszechne zbawienie w granicach realizmu trzeba przyjąć możliwość zmiany ludzkiej decyzji przeciwko Bogu po tamtej stronie śmierci. Wyłącznie przy założeniu takiej możliwości nadzieja przybiera kształty prawdopodobne. A możliwość taka tkwi w Bożym podtrzymującym i stymulującym działaniu, które w historii nazywamy łaską, a które niekoniecznie musi ustać poza grobem.

Opowiadając się za dopuszczalnością — a nawet koniecznością nadziei zbawienia wszystkich — Balthasar odżegnuje się od Orygenesowej apokatastazy. Czy to odżegnywanie się jest zasadne? Można zapytać, czy koncepcja Orygenesesa była naprawdę czymś

innym niż nadzieją? Nie jest wykluczone, że doktrynę uczynili z niej późniejsi zwolennicy wielkiego Aleksandryczyka. Zamiast się odżegnywać, może byłoby lepiej przebadać dokładniej naukę Orygenesusa, poświęcając uwagę jej zasadniczym zamierzeniom.

Z trudem brnąłem przez stronicę ocenianej pracy. Raz po raz odczuwałem ciężar zwalających się na mnie intuicji, pojęć i nieoczekiwanych twierdzeń. Wszystko to docierało do mnie za pośrednictwem stron napisanych przez pracowitego autora. Podziwiam go za odwagę w podjęciu tematu i za wytrwałość w doprowadzeniu go do pozytywnego końca. Kosztować go to musiało ogromnie dużo wysiłku. Tylko dzięki temu wysiłkowi mamy rzetelną — jakkolwiek niełatwą w czytaniu — pozycję książkową o teologicznych intuicjach i twierdzeniach jednego z najgłośniejszych teologów naszego stulecia. Nie jest to wprawdzie pierwsza rzecz w Polsce o Balthasarze i jego systemie, ale jest to chyba rzecz najgruntowniejsza ze wszystkich dotychczasowych. Udostępnia szerokim kręgom polskich teologów myśl Balthasara, z którą do tej pory może nie mieli okazji bliżej się zapoznać, a która na pewno jest twórcza i przez to samo godna poznania. Mając powyższą sytuację na uwadze, nie pozostaje nic innego, jak uznać w ocenianej rozprawie dzieło autentycznie wartościowe, za które autorowi należy się wdzięczność.

Recenzja nie byłaby sobą, a stałaby się laurką, gdyby poprzestała na samym wyrażeniu uznania i przekazaniu autorowi wdzięczności. Oprócz uznania — w obecnym przypadku jak najbardziej zasłużonego — pod adresem pracy należy przeto wysunąć pewne zastrzeżenia i uwagi o niedostatkach.

Wspomniałem wyżej, że czyta się ją z trudem, za co odpowiedzialność ponosi nie tyle autor, ile opracowywany przez niego Balthasar. Ogólnie trzeba powiedzieć, że rozprawa uczestniczy w zaletach — ale również w brakach — właściwych dla teologicznej twórczości Balthasara. Z jednej strony zaskakuje śmiałością otwieranych perspektyw i pięknem wysuwanych sugestii, lecz z drugiej strony potrafi męczyć i nużyć brakiem systematycznych ciągów logicznych. Podążanie za lotną i nie ujętą w karby systemu myślą na krótką metę fascynuje, ale na dłuższą potrafi być uciążliwe. Wydaje mi się, że taka właśnie jest teologia Balthasara i dlatego autor rozprawy niewiele mógł tutaj uczynić, jeśli chciał pozostać wierny wobec opracowywanego źródła.

Z lektury rozprawy można odnieść wrażenie, że teologia Balthasara stanowi pewien zespół intuicji — niekiedy dziwnie przypadających do przekonania — ale w zasadzie istniejących w sobie i dla siebie. Brakuje pokazania szerszego zaplecza źródeł, głównie biblijnych, z których te idee się wywodzą. Czytelnik chciałby wiedzieć, jak koncepcje Balthasara mają się do konkretnych tekstów Pisma lub do odpowiednich orzeczeń Kościelnego Magisterium. Tego w rozprawie brakuje. Czy brakuje też u Balthasara?

Z uwagą poprzednią wiąże się następna: Czy system Balthasara nie popełnia tego samego błędu, w jaki popadła kiedyś scholastyka, chociaż w konkretnych sprawach się nie utożsamiają: scholastyka budowała swoje systemowe struktury na sylogizmach,

w przeświadczeniu, że porządek Boży poddaje się narzuconym sylogistycznym rygorom; Balthasar zdaje się budować swój system na intuicjach, z podobnym zaufaniem do nich jak scholastyka do sylogizmów.

Od strony formalnej rozprawa prezentuje się w zasadzie bardzo dobrze, a defekty, o których można wspomnieć niewiele mogą ująć z jej wartości, a poprawione — wartość podniosą. Defektami powtarzającymi się na wielu miejscach bywają nie poprawione literówki lub wadliwie pod względem przypadków postawione słowa. Do naprawienia tych defektów przydałaby się errata, której nie ma. Niech mi autor wybaczy, że uwrażliwię go na jedno błędnie pisane słowo: mianowicie: „przekonywująco”, podczas gdy być powinno: „przekonująco” lub „przeconvajająco”. Nie jest to defekt wielki, a przy tym niesłychanie łatwy do poprawienia w dobie komputerowych udogodnień.

Tadeusz D. Łukaszuk OSPPE, Kraków

Hedwig MEYER-WILMES, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996, ss. 183.

W Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen (Holandia) do planu obowiązkowych zajęć studentów teologii należy „Wstęp do teologii feministycznej”. Owocem długoletniego prowadzenia tych zajęć jest książka prof. Hedwig Meyer-Wilmes *Zwischen lila und lavendel*. Nie trzeba wspominać, że takich zajęć nie przewiduje program studiów polskich wydziałów teologicznych. Lektura niniejszej książki nacechowana jest zatem dwojakimi odczuciami. Z jednej strony poczuciem obcości, wynikającej z zupełnie odmiennej sytuacji Kościoła, w którym ta tologia wyrasta. Autorka opisuje tę sytuację następująco: „Obecnie docenci/tki znajdują się w fazie przełomu, ponieważ postępująca sekularyzacja społeczeństwa wpływa na zmniejszającą się liczbę studiujących teologię, a zainteresowanie kwestiami religijnymi artykułuje się poprzez okreśną drogę zainteresowania innymi religiami” (s. 7). Z drugiej strony lektura wydaje się wychodzić naprzeciw potrzebom potencjalnego polskiego czytelnika, ponieważ chodzi o zajęcia wprowadzające w tematykę teologii feministycznej, nie zakładające jakiejś wcześniejszej orientacji. Znajdujemy więc w tej książce swoiste kompendium teologii feministycznej, stawiające podstawowe pytania i podsumowujące odpowiednie dane już w niemal trzydziestoletniej historii tego nurtu teologii.

Hedwig Meyer-Wilmes wybrała dziesięć ważniejszych pytań i uczyniła z nich tematy poszczególnych rozdziałów: *Co to jest teologia feministyczna? Kim jest właściwie kobieta? Czy kobiety są równe? Co to jest hermeneutyka feministyczna? Jak czyta się teksty jako kobieta? Czy nie wiesz, że jesteś Ewą? Czy to, co boskie jest męskie? Jako mężczyznę i kobietę stworzył ich? Czy moralność jest dwupłciowa jak człowiek?*