

Wacław Hryniewicz

Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka

Studia Theologica Varsaviensia 33/2, 91-110

1995

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.

WACŁAW HRYNIEWICZ

NADZIEJA ZBAWIENIA A DRAMAT WOLNOŚCI CZŁOWIEKA*

Teolog może [...] jedynie prosić przyjaciół i przeciwników własnej teologii, by traktowali ją z życzliwą laskawością; by zamierzenia, podstawowe tendencje i pytania, które postawił, traktowali poważniej niż „wyniki”, które naprawdę nigdy nie mogą być ostateczne.

(K. R a h n e r. Doświadczenia katolickiego teologa. „Znak” 44:1992 nr 441 s. 79).

T r e ś ć: 1. Ostateczna celowość ludzkiej wolności; 2. Paradoxs wolności; 3. Wolność a rzeczywista możliwość zatracenia; 4. Stan negacji a przyciągające piękno Boga; 5. Chrystus – niestrudzony Pasterz zagubionego stworzenia; 6. Asymetria między grzechem i laską.

Sekcja dogmatyczna teologów polskich dwukrotnie poświęciła swoje obrady nadziei powszechnego zbawienia, najpierw w Częstochowie (18-19. XI.1991), a następnie w Warszawie (14-15. IX.1992). Opublikowane zostały materiały z sesji częstochowskiej¹, a częściowo także z obrad warszawskich². Wśród tych ostatnich znalazł się artykuł ks. M. P i o t r o w s k i e g o, poświęcony krytyce mojej książki *Nadzieja zbawienia dla wszystkich* (1989). Zajął on bardzo negatywne stanowisko wobec podstawowego przesłania zawartego w tym studium. Odczytał je jako demobilizującą deformację nauki Chrystusa.

Nie jest moim zamiarem podejmowanie szczegółowej dyskusji nad zarzutami postawionymi przez ks. P i o t r o w s k i e g o. Niektóre z nich wynikają z niezrozumienia, inne natomiast z odmiennego sposobu myślenia teologicznego. Teolog ma prawo bronić tradycyjnej doktryny w dziedzinie eschatologii. Kiedy jednak staje się

* Artykuł ks. prał. W. H r y n i e w i c z a miał się ukazać w 1 numerze w roku 1993. Ukazuje się dopiero teraz. Autora i Czytelników przepraszamy.

¹ *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia?*
Red. S.C. N a p i ó r k o w s k i OFMCony i K. K l a u z a, Lublin 1992.

² SThV 30 (1992) nr 2.

obroncą ortodoksji i cenzorem, skłonny będzie dyskwalifikować każdą próbę poszukiwania nowych rozwiązań. Nie popełniają błędów tylko ci, którzy w ogóle nie szukają, zadowolając się powtarzaniem utartych formuł. Łatwo wówczas szafować dyskwalifikującymi epitetami, zarzucać przeciwnikowi „dziwną koncepcję Boga”, a zwłaszcza redukcjonizm i subiektywizm w interpretacji wypowiedzi biblijnych, a wszystko to w imię wielce szlachetnego hasła mówienia „całej prawdy o Bogu i człowieku”. Łatwo oskarżać o „pustosłowie” i jałowe teoretyzowanie, inspirowane ukrytą intencją konstruowania systemu i doktryny, będących „zdradą Ewangelii”. W takim podejściu nie widać, niestety, tej życzliwości i łaskawości hermeneutycznej, o których pisze R a h n e r u kresu swego życia w przytoczonym wyżej tekście. Wyczuwa się raczej ukrytą niechęć, apodyktyczność i wolę narzucenia własnego punktu widzenia. Tym łatwiej to czynić, jeżeli reprezentuje się styl myślenia mało otwartego na poszukiwanie nowych możliwości interpretacyjnych. Ks. Piotrowski nie ma zrozumienia dla idącej przez wieki intuicji o współcierpieniu Boga³. Nie odpowiadają mu inspirowane wypowiedziami niektórych Ojców Kościoła rozważania na temat zła i leczniczego charakteru kary. Ma określoną koncepcję wolności człowieka i wielu innych punktów doktryny katolickiej, których nie ma potrzeby wyliczać.

Postęp w myśleniu i w dyskusji nie dokonuje się przez samo nagromadzenie tez i antytez, afirmacji i negacji. Refleksja nad zagadnieniami eschatologicznymi wymaga poszerzenia perspektywy, dostrzeżenia nowych możliwości i punktów widzenia. Opowiadając się za nadzieją zbawienia dla wszystkich trzeba mieć odwagę możliwości te zaakceptować, wyjaśnić i uzasadnić. Nadzieja nie jest zdana na milczenie. Nadzieja szuka uzasadnień i punktów oparcia, chociaż nie staje się przez to wiedzą ani systemem. Pozostaje nadzieją, która szuka zrozumienia (*spes quaerens intellectum*).

Z takim przeświadczeniem chcę podjąć i pogłębić najbardziej centralny punkt dyskusji o nadziei powszechnej. Chodzi o tajemnicę ludzkiej wolności, która jest najbardziej dramatycznym darem Boga dla stworzenia. Broniąc wolności człowieka tradycyjna teologia zakłada, iż jest ona zdolna odrzucić Boga w sposób ostateczny i nieodwołalny. Założenie to jest jedną z antropologicznych podstaw doktryny o rzeczywistej możliwości wiecznego potępienia oraz o faktycznym istnieniu piekła. Czy jednak ludzka wolność może trwać w wiecznym stanie oderwania od Boga? Czy decyzja od-

³ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* t. III, Lublin 1991 s. 266-284.

rzucenia Go może być ostateczna? Istnieją poważne racje skłaniające do odejścia od tradycyjnej koncepcji wolności. Tym samym zagadnienie nadziei na powszechne pojednanie z Bogiem może być postawione w nowym świetle. Nowe rozumienie natury wolności zarysowujące się we współczesnej teologii pozwala podejść do tej kwestii w sposób pozytywny i bardziej wszechstronny.

1. Ostateczna celowość ludzkiej wolności

Wolność nie jest neutralną zdolnością podejmowania ostatecznej decyzji za Bogiem lub przeciwko Niemu. Ludzkie „tak” i „nie” względem Boga nie mają tego samego charakteru i nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie. Nie można ich traktować jako paralelnych możliwości wyboru, odznaczających się taką samą cechą ostateczności i definitywności. Ludzka wolność, w swoim podstawowym wymiarze, jest rzeczywistością pozytywną – zdolnością otwarcia się względem Boga. Jej celem ostatecznym jest Bóg. Dla tego celu, a nie dla żadnego innego, została stworzona. Sam Bóg ostatecznie określa tajemnicę stworzonej wolności. On jest jej ostatecznym horyzontem. W Nim może ona osiągnąć swoją ostateczną celowość, dla której została stworzona.

Stwarzając człowieka i powołując go do uczestnictwa w swoim odwiecznym życiu, Bóg nie chciał mieć niewolnika, lecz istotę wolną i twórczą. Bóg-Stwórca daje istnienie człowiekowi-twórcy. *Homo creator*, człowiek zdolny stworzyć swój własny los i własne dzieje, nie jest żadnym przypadkiem w stwórczych zamiarach Boga. Jest istotą upragnioną i kochaną, obdarzoną zdolnością do podejmowania własnych decyzji. Dar Boga wskazuje na coś jeszcze większego – na ostateczne spełnienie tajemnicy człowieka w życiu wiecznym. Przyjęcie daru jest ocaleniem i zbawieniem człowieka. Tym właśnie terminem tradycja chrześcijańska nazywa ostateczny stan spełnienia życia ludzkiego w Bogu, we wspólnocie zbawionych, cieszących się na zawsze pokojem i szczęściem. Dar wolności jest darem dla wieczności, dla osiągnięcia ostatecznego spełnienia tajemnicy istnienia w Bożym świecie zmartwychwstania. Nie wolno nigdy tracić z oczu tej pozytywnej i ostatecznej celowości dramatycznego, ale cudownego daru, jakim jest wolność.

Związek pomiędzy wolnością a wiecznością nie jest przypadkowy. Wynika on z ostatecznej celowości każdej stworzonej wolności. Wedle krótkiej formuły K. R a h n e r a *wolność jest zdolnością do tego, co wieczne*, das Vermögen des Ewigen⁴. Nie chodzi zatem

⁴ K. R a h n e r, *Theologie der Freiheit, w tenże, Schriften zur Theologie* Bd. VI, Einsiedeln 1965 s. 225.

o samą neutralną zdolność wyboru, która niejako drugorzędnie może dopiero nabrać charakteru ostatecznego, wykluczając w ten sposób możliwość zmiany decyzji. Wolność utożsamia się ze zdolnością osiągnięcia wieczności, którą jest Bóg. Tylko w samym Bogu staje się ona ostatecznie nieodwołalna. Tylko dzięki Niemu i w Nim uczestniczy ona w wieczności.

W samą naturę wolności wpisana jest niejako tajemnica wiecznego związku między istotą stworzoną a Stwórcą. Można by dodać, iż jest to jedynie konsekwencją ikoniczności człowieka – jego stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. Wolność i niezniszczalna ikoniczność człowieka są pojęciami nierozdzielnie ze sobą zespolonymi. Niezniszczalność obrazu Bożego w człowieku domaga się ostatecznego otwarcia na nieskończoność i wieczność Boga. Stąd pochodzi także owa niezniszczalna *zdolność do tego, co wieczne*, z którą R a h n e r utożsamia wewnętrzną i ostateczną naturę wolności. Wydaje się, iż taką intuicję mieli ci spośród Ojców Kościoła, którzy skłonni byli utożsamiać ikoniczność z wolnością⁵.

Nieprzemijającą prawdę wyraził o Bogu apostoł Paweł mówiąc, iż *w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy* (Dz 17,28). Dotyczy to zarówno życia teraźniejszego jak i przyszłego. Bóg jest i pozostanie na zawsze obecny w samej głębi stworzonego jestestwa. Istota stworzona nie jest w stanie uwolnić się od tej immanentnej obecności Stwórcy. Może ją ignorować lub odrzucać, nie może jednak zmienić samego faktu własnej stworzoneości i zależności w istnieniu od wszechogarniającej rzeczywistości Boga. Już w tym fakcie kryje się tajemnicza obietnica, wynikająca z niezniszczalnej więzi istniejącej pomiędzy Bogiem a każdym stworzeniem. Więzi tej nie może zniszczyć żadna wina i największe nawet zagubienie. Więzią tą jest nade wszystko ikoniczność tej kruchej istoty, którą nazywamy człowiekiem, stworzonym na obraz Stwórcy.

2. Paradoks wolności

Jest coś zdumiewającego w tajemnicy ludzkiej wolności: zdolność do odrzucenia Boga pochodzi z Jego własnego daru! Wszystko zdaje się wskazywać na to, że Stwórca nie obawia się udzielać stworzeniu tego dramatycznego i niebezpiecznego daru. Postępuje tak, jak gdyby był pewny, że zdoła ten dar uratować, ocalić i wybawić z najgorszego nawet zagrożenia. Nie staje się nigdy rywalem wolności. Wolność jest jego darem. Czy może, jako taka, stać się rzeczywistością konkuren-

⁵ Zob. W. Hryniowicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice dogmatyczno-ekumeniczne* t. 1, Opole 1989 s. 132 nn.

cyjną, a tym bardziej na zawsze wrogą w stosunku do Niego? Bóg pozostaje suwerenny wobec własnego daru. Wolność może być chora, zaślepiona, zniewolona, ale nigdy nie przestaje być darem Boga. Będąc Jego darem i konstytutywnym elementem niezniszczalnej ikoniczności człowieka – jest równocześnie nieprzemijającą możliwością ocalenia, uzdrowienia i przeobrażenia. Bóg zachowuje swoją suwerenność wobec ludzkiej wolności nie niszcząc jej żadnym aktem przymusu. Ludzka wolność pozostaje w procesie stawania się tak długo, dopóki jako dar Boży nie osiągnie swojej ostatecznej celowości w Bogu. Dzięki temu, że wolność nie przestaje być – nawet w decyzjach złych i grzesznych – zdolnością darowaną przez Boga, w ostatecznym rozrachunku nosi ona w sobie także obietnice i nadzieję na osiągnięcie swego celu ostatecznego. Jest to nadzieja, że każda prawdziwa wolność okaże się w końcu chcianą przez Boga wolnością do dobrej decyzji. Tylko taka wolność osiąga swój cel i swoje ostateczne spełnienie. Eschatologia nadziei zyskuje w tej intuicji sprzymierzeńca i pomocnika.

Paradoks wolności polega na tym, że jest w niej zarówno przygodność (możliwość różnych wyborów) jak i pewna konieczność. Mówienie o przygodności nie budzi oporów. Ale wolność i konieczność?! Czy pojęcia te nie wykluczają się nawzajem? R a h n e r ma rację, kiedy zwraca się w stronę doświadczenia przygodności i konieczności samej egzystencji każdego człowieka. *Tego, co najbardziej charakterystyczne dla wolności w jej relacji do Boga, doświadczamy już w doświadczeniu naszej egzystencji w ogóle: doświadczamy jej mianowicie jako zasadniczej przygodności i jednocześnie jako konieczności dla nas samych. Człowiek nie ma ani możliwości, ani prawa zwrócenia biletu wstępu do egzystencji, z którego jeszcze korzysta i którego nie unieważnia, kiedy za pomocą samobójstwa chce unicestwić samego siebie. I ten osobliwy związek między przygodnością a koniecznością dla nas osiąga swój prawdziwy punkt kulminacyjny właśnie i tylko wtedy, kiedy w wolności ustanawiamy różnicę między nami a Bogiem; tylko wtedy jest on czymś w pełni naszym własnym i właśnie dlatego czymś ustanowionym przez Boga⁶.*

Posuńmy dalej ten tok myślenia. Wolność ludzka jest chciana i ustanowiona przez Boga. Rozumny Stwórca powołał do istnienia istoty rozumne i wolne, zdolne do samodzielnej decyzji, do „ustanowienia różnicy” w samym akcie wolności. Sam Bóg umożliwił (nie tylko dopuścił!) istocie ludzkiej to, aby mogła istnieć i decydować jako byt samodzielny, różny od Boga. Różnica ta dotyczy zarówno

⁶ K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Przeł. T. M i e s z k o w s k i, Warszawa 1987 s. 92.

dobrego jak i złego aktu wolności. Każdy akt dobry jest spełnieniem tajemnicy wolności, wyborem Boga, potwierdzeniem tego, że Bóg chce, aby każda wolność była wolnością do dobrej decyzji. Czyn zły jest aktem niespełnienia, rozdarcia, znakiem wolności chorej i potrzebującej jeszcze uzdrowienia. Wolność musi odnaleźć samą siebie, aby w końcu – po okresie omyłek, oporów i buntów – stać się wolnością do dobrej, ostatecznej decyzji za Bogiem.

Jeżeli jest w tym procesie stawania się i dojrzewania wolności pewna konieczność, nie stanowi ona bynajmniej zaprzeczenia samej wolności. Konieczność ta wynika z ostatecznej celowości tego daru Boga, który nazywamy wolnością. Jest to w gruncie rzeczy powód do radości i nadziei. Jeżeli Bóg chciał cudu wolności w stworzeniu, to można ufać, że potrafi ten cud ocalić i doprowadzić do spełnienia. Przyjmując własne istnienie z pokorą doświadczamy jego przygodności, a zarazem – skoro już zaistniało – także jego konieczności. Podobnie rzecz ma się z darem wolności. Nie mamy żadnej możliwości zwrócenia daru, z którego korzystamy będąc istotami obdarzonymi wolnością. Daru tego nie unieważnia żadna próba samounicestwienia, choć próby takie, jako grzeszni ludzie, podejmujemy nieustannie. Może w tym właśnie widać najlepiej, że Bóg jest prawdziwie i w nieprzeczuwanym przez nas sensie – *Miłośnikiem człowieka*, o czym tak często mówi tradycja chrześcijańskiego Wschodu (*philanthropos, človekolubec*). Pomocna dłoń Boga nie zostaje nigdy cofnięta. Ukryta jest w samej tajemnicy wolności stworzonej. W tym również przejawia się suwerenność Boga i zwycięska moc Jego miłości do stworzenia.

W tym miejscu może pojawić się wątpliwość, czy wolność, która nie może definitywnie odrzucić Boga, jest w ogóle wolnością. Odpowiedź zależy od tego, jak pojmujemy wolność. Dotychczasowe refleksje wskazują, że nie należy jej zacieśniać do samej zdolności mówienia Bogu „tak” lub „nie”. Tajemnica wolności sięga znacznie głębiej. Daje podstawę do nadziei, że tylko Bóg potrafi sprawić, sposobem iście Boskim, bez zniszczenia własnego daru, że stworzona wolność każdej wolnej istoty dojdzie w końcu do dobrej decyzji, a tym samym do zbawienia. Wchodzimy tym samym na grunt głębszego rozumienia wolności. Jest w nim miejsce na nadzieję, że ludzka wolność nie opowie się za ostatecznym odrzuceniem Boga na całą wieczność. Takie rozumienie wolności otwiera nowe perspektywy myślenia eschatologicznego.

3. Wolność a rzeczywista możliwość zatracenia

Kto opowiada się za nadzieją zbawienia dla wszystkich, nie przeczy bynajmniej, że istnieje realna możliwość zatracenia samego siebie. Stan tego zatracenia nazywamy piekłem. Człowiek jest istotą wolną, a tym samym zdolną do odrzucenia nawet swojego Stwórcy. Piekło jest w tym sensie rzeczywistą możliwością graniczną. Możliwość ta urzeczywistnia się wówczas, gdy człowiek z własnej woli wybiera stan samoizolacji, wyobcowania, buntu, negacji i odrzucenia Boga. Możliwość piekła zawarta jest w ludzkim doświadczeniu grzechu i zdolności powiedzenia Bogu „nie”.

O piekło mówi się często jako o karze ostatecznej, „karze boskiej” za grzechy. Ten sposób mówienia sugeruje, jakoby sam Bóg wymierzał tę karę grzesznikowi. Powierzchnowa lektura przypowieści o sędzie ostatecznym wydaje się potwierdzać to przekonanie: *Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom* (Mt 25,41). Właśnie: *ogień wieczny ...przygotowany* – przez kogo? Gdyby wziąć dosłownie to sformułowanie, wynikałoby że, że nikt inny tylko sam Bóg przygotował taką „wieczną” karę.

Współczesna eschatologia nie opowiada się jednak za interpretacją dosłowną. Sięga do intuicji wschodnich Ojców Kościoła, takich jak Klemens z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy. Kara za grzechy nie może być dodatkowym aktem Boga, wymierzającego sprawiedliwość grzesznikowi. Byłby to wówczas akt czysto zewnętrzny, pochodzący od Boga. Tymczasem kara może być jedynie konsekwencją wynikającą z samej natury ludzkiej winy. Ma ona wewnętrzny związek ze złą decyzją ludzkiej wolności. Jest stanem spowodowanym przez samego winowajcę. Nie wolno mówić, że Bóg zadaje cierpienie i wymierza karę grzesznikowi gwoźli zadośćuczynienia swej sprawiedliwości. Kara jest cierpieniem wynikającym z samego grzechu człowieka, nieuchronną konsekwencją odwrócenia od Boga. Każdy tworzy piekło dla samego siebie (w tym życiu można je zgotować także dla drugich). To, co nazywamy potocznie karą piekła, nie jest cierpieniem nałożonym zatraconemu człowiekowi przez Boga. Jest stanem cierpienia spowodowanego grzesznym uporem wolności zbuntowanej i chorej.

To nie Bóg jest twórcą piekła, lecz sam człowiek i jego wolność. Przytoczona wyżej wypowiedź Jezusa o karze ognia przygotowanej *diabłu i jego aniołom* (Mt 25,41) nie oznacza, że piekło polega na jakiejś negatywnej współnocie z szatanem, demonami i potępionymi. Jest raczej stanem całkowitej samotności i wyobcowania, stanem mającym w sobie coś demonicznego, antyludzkiego i antyspołecz-

nego. Jako taki, stan ten jest negacją samej natury bytu ludzkiego, stworzonego do wspólnoty i solidarności na wzór wspólnoty osób Boskich. Tym bardziej nie należy sobie wyobrażać piekła jako uprzednio już istniejącego miejsca karni i cierpienia. Piekło może wyrosnąć we mnie samym wskutek moich złych decyzji i uporu mojej wolności. Jego istnienie jest istnieniem subiektywnym i osobowym, a nie zobiektywizowanym i przygotowanym przez Boga.

Karę piekła wymierza człowiek sam sobie, gdyż jest ona jedynie konsekwencją jego własnego wyboru. Bóg dopuszcza tę karę nieodłączną od cierpienia. Kara ta, jak uczyli Ojcowie greccy, ma charakter leczniczy. Nie jest karą dla samej kary. Taka kara byłaby sprzeczna sama w sobie, bezcelowa i daremna. Nigdy nie osiągnęłaby swojej racji bytu. Byłaby czymś zgoła absurdalnym i bezsensownym. Biblijne wypowiedzi dające nadzieję na zbawienie wszystkich umacniają to przeświadczenie.

Pojęcie piekła wyraża graniczną możliwość stworzonej wolności. Jest to możliwość realna. Eschatyczne Królestwo Boże jest królestwem wolności, przyszłością z Bogiem dobrowolnie przyjętą. Bóg nikogo nie potępia i nikogo nie zatracza. Szanuje wolność stworzenia, także wtedy, gdy jest to wolność zbuntowana i chora, wolność odwrócona od Boga. Kto odrzuca Boga, sam sobie tworzy piekło. Wtrąca samego siebie w stan pełen sprzeczności: nie chce żyć z Bogiem, a z drugiej strony nie może pograć się w nicości i przestać istnieć. Można jedynie przeczuwać, iż tak pojęte piekło jest stanem egoistycznej samotności, rozdzieranej wszakże pragnieniem nieskończoności, wspólnoty i miłości.

Powtarzająca się często w nauczaniu Jezusa myśl o piekle wymaga, aby traktować ją z całą powagą. Nie wolno jej bagatelizować ani trywializować. Dramat ludzkiego losu odznacza się niesłychaną powagą. Jest dramatem wolności człowieka i jego powikłanej drogi do Boga. Piekło jest realną możliwością wynikającą z dramatu ludzkiej wolności. Mówiąc o piekle, Chrystus uczył tym samym o możliwości takiego wyboru wolności, który wprowadza człowieka w stan piekła. Wypowiedzi o piekle są wypowiedziami o konsekwencjach wolności i jej złych decyzji. To ja mogę być tym, który zamyka się w przerażającej samotności swojego „nie” względem Boga. To ja mogę trwać w tym stanie ducha, a wówczas będzie to moje własne piekło.

Chrześcijaństwo nie jest religią strachu, lecz nadziei. Mówiąc o piekle Chrystus uwrażliwiał na powagę ludzkiego życia i wolnej decyzji człowieka. Nie wolno mówić, że miłujący Bóg beztrudnie wszystko przebaczy i w końcu sam wszystko naprawi. Człowiek może tworzyć piekło i trwać w nim z własnej woli. Bóg nie tworzy go dla

nikogo. Nikt tak jak On nie pragnie wyprowadzić swoje stworzenie ze stanu zatracenia. Czy potrafi to uczynić? Nadzieja ośmiela się ufać, że jest to także realna możliwość – możliwość wyjścia z piekła i ostatecznego zbawienia.

Bóg nikogo nie przymusza. Dar zbawienia musi być dobrowolnie przyjęty przez stworzenie. Błędem i oszczerstwem względem Boga byłoby twierdzić, iż nie miłuje On grzesznego człowieka. Jego miłość do wszystkich jest niezmienna. Tylko ona ma szansę dotarcia do opornej woli i przeobrażenia jej od wewnątrz. Bóg respektuje wolność, ale nie pozostawia jej nigdy samej w sobie, nie wyrzeka się jej, lecz ustawicznie oddziałuje na nią i pociąga ku sobie. Kategorie personalistyczne są nieodzowne, aby przybliżyć sobie tajemnicę tego oddziaływania. Zbawienie znaleźć można jedynie w międzysobowej relacji do Boga. Odrzucając tę relację trwam w stanie niezabawienia i tworzę piekło dla samego siebie.

4. Stan negacji a przyciągające piękno Boga

Z dotychczasowych rozważań wynika, że jak długo wolność ludzka odrzuca Boga, tak długo nie może osiągnąć swojej ostatecznej celowości, dla której została stworzona. Pozostaje w stanie dysharmonii i niezgody z tą wewnętrzną i ostateczną celowością. Żaden zły akt wolności nie jest w stanie urzeczywistnić właściwej natury wolności, stworzonej przez Boga dla wi e c z n o ś c i. Podkreślmy raz jeszcze: Bóg nie stworzył wolności jako alternatywnej możliwości spełnienia tego, co dobre oraz tego, co złe. Nadał jej celowość pozytywną, a w konsekwencji także pozytywną ostateczność. Wolność jest twórczą zdolnością k u d o b r u, ku wieczności, ku Bogu; dlatego ma charakter ostateczny. Ostateczność ta należy do jej wewnętrznej i właściwej natury. Nie jest jedynie czysto zewnętrzną bądź formalną cechą wolności, lecz jej wewnętrzną treścią, jej celowością. Stwierdzenie to jest bardzo doniosłe dla dalszych dociekań, bezpośrednio związanych z kwestią nadziei na zbawienie wszystkich.

Złe urzeczywistnienie się wolności rozmija się z jej ostateczną celowością. Pozostaje niejako obok prawdziwej natury wolności. Nie może mieć nigdy charakteru ostatecznego, lecz jedynie prowizoryczny. Ludzka wolność może trwać w stanie odwrócenia od Boga, po ludzku mówiąc, nieokreślenie długo, „na wieki wieków”. To nieokreślone trwanie w uporze nie osiąga cech tej ostateczności, jaka z daru Boga staje się udziałem wolności dobrej, skierowanej ku Niemu. Jest stanem nie ostatecznym, który może ulec zmianie. Choćby nawet ktoś chciał podjąć decyzję przeciwko Bogu „na zawsze”, w rzeczywis-

tości sam nie zdaje sobie nawet sprawy z rzeczywistego znaczenia tych słów. Nie mamy za życia ziemskiego bezpośredniego doświadczenia wieczności. Nasza niewiedza sięga dalej niż to sobie wyobrażamy.

Decyzja przeciwko Bogu, sprzeczna z samą naturą wolności, zachowuje zatem zawsze możliwość rewizji; jest odwołałna. Jest raczej stanem nieokreślonego trwania w grzesznym uporze, ale nie ostateczną negacją Boga, utrwaloną na całą wieczność. Ludzka wolność pozostaje w tym stanie nadal w obliczu Boga miłującego i przebaczącego. Można by powiedzieć nieco paradoksalnie, iż jest ustawicznie „kuszona”, a raczej „pociągana” przez Boga w sposób tak subtelny, jak to tylko potrafi sam Stwórca i Zbawiciel swojego stworzenia. Bóg pozostaje ustawicznym zaproszeniem dla swoich stworzeń. Jest im zawsze bliższy niż one same sobie. Pociągające piękno Boga to nie tylko forma recepcji Jego bliskości przez człowieka, to również sposób Jego oddziaływania na stworzenie. Jest to przede wszystkim oddziaływanie *przekonującej mocy miłości, paramýthion agápes* (Flp 2,1). Postać Chrystusa ukrzyżowanego ma w tym procesie „przyciągania” przez piękno i dobro szczególną rolę. On sam zapewniał o tym przed swoją śmiercią: *A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie* (J 12,32). Pociągające piękno Boga – to źródło nadziei dla najbardziej nawet opornych stworzeń.

Wolność stworzenia nie jest zdeterminowana ani raz na zawsze utrwaloną, dopóki nie osiągnie swej ostatecznej celowości, którą jest Bóg. Język religijny określa ten stan mianem „wiecznego odpoczynku” w Bogu. Zanim to nie nastąpi, wolność podlega zmianie, zachowuje zdolność zmiany decyzji, to zaś umożliwia nawrócenie nawet po drugiej stronie śmierci. To, co nazywamy momentem śmierci jest w rzeczywistości wielkim procesem przemiany, przejściem czasu w wieczność. *Pascha mortis, Pascha śmierci* – to zetknięcie całego ziemskiego życia człowieka z wiecznością, jakiś niewyobrażalny proces „przejścia” i dojrzewania do wieczności. Kategorie paschalne wydają się tu szczególnie na miejscu. Moment śmierci byłby zatem w jakimś sensie procesem pojemnym i rozciąglym, stanem mającym swoje trwanie w styku czasu z wiecznością. Można by przyjąć, że człowiek pozostaje w stanie śmierci tak długo, dopóki nie skłoni się dobrowolnie do pełnego wyboru Boga i nie przewycięży wszelkich oporów względem Niego. Świat Boży jest otwarty dla każdego, ale każdy musi wejść tam z własnej woli. Bóg nikogo nie przymusza. Może tylko pociągnąć swoim pięknem i dobrocią.

Bóg pociąga i przyciąga wszystkich. Chce wszystkich ocalić, choćby to ocalenie miało dokonać się w bolesnym procesie oczyszczenia. Przytoczmy w tym miejscu słowa św. Grzegorza z Nyssy:

*On, który wszystko dla siebie stworzył, wola i pociąga duszę do siebie jako do źródła szczęścia, choćby tego, kogo do siebie ciągnie (...) spotykało cierpienie. Jak ci, którzy chcąc oddzielić od złota zmieszany z nim piasek, przynoszą do stopienia w ogniu nie tylko to, co nieczyste, lecz i złoto, i szlachetny kruszec pozostają przy tym nietknięty, pochłonięciu zaś ulega to, co nieszlachetne – tak z prawa konieczności oczyszczający ogień pochłania i zło. Ale wtedy i dusza musi tak długo cierpieć, aż ogień wypali zmieszaną z nią nieczystość*⁷.

Aby lepiej wyrazić tę myśl, Grzegorz ucieka się do jeszcze jednego porównania. Ukazuje ono, w jaki sposób Bóg pociąga człowieka i oczyszcza go z wszelkiego brudu. *Jak posmarowana gliną lina, przetykana przez wąski otwór, idzie za tym, który ją ciągnie – przy czym glina odpada od liny i za otworem spada – tak dzieje się z duszą, w ziemskich namiętnościach spowitą i stąd dotkliwie wyprężoną. Bóg ciągnie do siebie swą własność, ale zrosnięte z nią obce części trzeba wprawdzie usunąć [!], a to pociąga za sobą dotkliwie cierpienia*⁸.

W ten sposób łatwiej zrozumieć również to wydarzenie, które określa się mianem sądu Bożego. Czym jest ten sąd? *Sąd Boży nie chce przede wszystkim karać grzeszników, lecz [...] oddzielić dobro od zła i doprowadzić dusze do udziału w wiecznym szczęściu, choć ciążonego boli rozrywanie zrosnięcia ze złem. ...Wielkość cierpienia zależy od wielkości grzechów [...] Zło musi być raz na zawsze usunięte z bytu [...]. Ponieważ zło nie może być poza wolną wolą, przeto gdy każda wola będzie w Bogu, zło ulegnie pełnemu unicestwieniu [...]*⁹.

Innymi słowy, stworzenie odnajduje swoją prawdziwą wolność jedynie w Bogu. W Nim spełnia się ostateczny cel wolności. Grzeszna istota musi dojrzeć do dobrowolnego wyboru Boga, którego obraz nosi w głębi własnego jestestwa. Tu właśnie odnajdujemy echo Pawłowych słów o całkowitym zwycięstwie Chrystusa (1 Kor 15,28). Śmiała myśl starochrześcijańskiego teologa odnajduje swoje zwieńczenie biblijne: *Bóg, który będzie wszystkim, będzie tym także we wszystkich. Gdy uczy o tym Pismo, zdaje mi się, iż głosi zniszczenie grzechu. Skoro Bóg jest we wszystkich, to nie może być w nich grzechu*¹⁰.

Tylko głęboka intuicja religijna zdolna jest pojąć, że wieczne piekło byłoby również tragedią dla samego Boga, ostateczną porażką Jego stwórczego planu. Nie jest to żadna „dziwna koncepcja”! Pismo

⁷ Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*. PG 46, 97,99. Przekł. pol.: *Wybór pism*, tłum. W. K a n i a, Warszawa 1974 s. 62 (PSP XIV).

⁸ Tamże, s. 62.

⁹ Tamże, s. 62-63.

¹⁰ Tamże, s. 64. Por. s. 86-87.

wyraźnie podkreśla, iż Bóg chce zbawić wszystkich ludzi (1 Tm 2,4). Chrystus przyszedł po to, aby wszyscy mieli życie w obfitości (J 10,10). Po to oddał swoje życie, aby nastąpiła *jedna owczarnia i jeden pasterz* (J 10,16). Nigdy nie przestanie *przyciągać wszystkich do siebie* (J 12,32). Słowa te budzą uzasadnioną nadzieję, że dramat zbawienia trwać będzie tak długo, dopóki Bóg nie pociągnie ku sobie i nie ocali wszystkich. Trudno uwierzyć w ostateczną porażkę Boga, kapitulującego w obliczu wolności swojego stworzenia. Bóg zna drogi do pozyskania wolności, których my nie znamy. Ma moc przyciągania i pozyskiwania. Nadzieja szuka punktów oparcia. Jest i pozostanie nadzieją, że uda się Bogu przekonać, pociągnąć ku sobie i przemienić serce każdego człowieka, bez zadawania gwałtu jego wolności. Dokonywać się to może jedynie „siłą przekonującą miłości”. Prawdziwa moc nie objawia się w zniszczeniu i zniewoleniu drugiego. Jest mocą perswazji, pozyskiwania i pojednania. Bóg chce okazać swoje zmiłowanie wszystkim (por. Rz 11,32) po to, aby być *wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28). Myślmy o Bogu zbyt po ludzku, nie ufając przemieniającej mocy Jego miłości – mocy często bezsilnej w obliczu wolności, ale niestrudzonej i wytrwałej, a w końcu przemożnej i zwycięskiej.

Jak podkreśla w swojej filozofii procesu A. Whitehead, Bóg pozostaje zawsze Bogiem łagodnej perswazji, a nie presji i przymusu. *Łagodny poeta świata* leczy schorzenia stworzonej wolności, ale nigdy jej nie niszczy. *Istota działania łaski przejawia się [...] w filozofii procesu w tym, iż na horyzoncie naszego istnienia, w grze atrakcyjnych pozorów i efektownych półprawd pojawia się, niczym fundament nadziei na autentyczne piękno, Boże światło, które ma nam ukazać właściwy wymiar rzeczy i skłonić do decyzji odpowiadających poznanej prawdzie. Tę obecność Boskiego czynnika na horyzoncie naszej egzystencji Whitehead charakteryzuje, używając określenia „przyciągający urok” (lure). Subtelna Boża perswazja sprawia, iż pewne wartości zaczynają przyciągać naszą uwagę, wywołują fascynację, uniesienie czy zadumę. Delikatny poeta świata nie narzuca nam jednak swej kompozycji piękna, szanuje naszą wolność, pozwala nam odrzucić swoją perswazję*¹¹.

Filozofia procesu nie daje odpowiedzi na pytanie, czy stworzenie może w nieskończoność odrzucać Boską perswazję. Nie daje podstaw do naiwnego optymizmu. Nie bagatelizuje dramatu zła w dziejach ludzkiej wolności. Kategoria *przyciągającego uroku* Boskiego piękna pozwala jednak przybliżyć się do głębszego zrozumienia wypowiedzi biblijnych i patrystycznych. Perswazja jest zdolnością otwierania

¹¹ J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów (1992) s. 164-165.

wolności, aby ją uzdrowić i uczynić prawdziwie wolną przez dokonanie wyboru dobra ostatecznego. Współdziałanie z Bogiem wyzwala ukryte piękno natury ludzkiej, otwiera nie poruszone dotąd wewnętrzne możliwości ludzkiego ducha. Obecność Boga w głębiach ducha jest nieustannym zaproszeniem do realizacji nieureczywistnionego jeszcze wyboru dobra, piękna i prawdy. Proponując swój Boski ideał sensu i piękna pobudza On do osiągnięcia stanu harmonii, pokoju i zespolenia, które są ostatecznym celem stworzonej wolności.

5. Chrystus – nieustrudzony pasterz zagubionego stworzenia

Jak długo człowiek nie jest gotów wypowiedzieć swojego „tak”, pozostaje dobrowolnie w stanie śmierci, w stanie istnienia rozdartego i niepełnego, istnienia w postaci cienia, które tradycja starotestamentalna określała mianem *szeolu*. Nie da się nic więcej powiedzieć o rozciągłości i trwaniu tego stanu. Wymyka się on naszej doczesnej percepcji. Pociuszające jest wszakże to, że człowiek zachowuje w nim nadal zdolność wyboru i możliwość nawrócenia. Może zwrócić się ku Bogu i *wejść do radości swego Pana*. Piekło negacji zostaje wówczas przewyciężone. Stworzenie zachowuje zdolność wyboru i możliwość odrzucenia Boga. Jak długo może trwać w tym stanie – nie wiemy i nie będziemy wiedzieć po tej stronie życia. Doświadcza go jedynie ten, kto przezeń przechodzi. Doświadczenia tego nie można nikomu przekazać.

Zachowując w procesie bądź w stanie śmierci swoją wolność i możliwość negacji Boga, istota ludzka nie jest nigdy pozostawiona sama sobie. Nie pozostawić drugiego samemu sobie – to cecha prawdziwie boska. Bóg pomaga nawet najbardziej grzesznemu stworzeniu, aby osiągnęło ostateczną celowość swojej wolności i nie trwało w stanie rozdarcia i niezgody ze swoją wewnętrzną naturą. Bunt wolnej istoty może trwać po drugiej stronie śmierci nieokreślenie długo. Owo „długo” oznacza być może w większym stopniu intensywność przeżycia niż ilościową rozciągłość trwania. Nadzieja ośmiela się ufać, że stworzona wolność nie jest zdolna odrzucić Boga nieodwołalnie, ostatecznie i na zawsze. Możliwość taka jawić się może raczej jako teoretyczna hipoteza tak długo, dopóki nie przemyśli się dostatecznie głęboko samej natury wolności, stworzonej ku Bogu i dla Boga.

Droga do ostateczności prowadzi jedynie poprzez dobrowolny wybór Boga. Stan buntu i oporu pozostaje stanem niespełnienia i rozdarcia, stanem „męki” stworzenia, określanym jako *piekło*. Istnieją podstawy do tego, aby ufać, że nie jest to stan ostateczny.

Odwroćcie decyzji jest możliwe. Ze stanu negacji wyjść można przez nawrócenie. Boska oferta musi być dobrowolnie przyjęta. Nikt nie może być zbawiony wbrew swojej woli. W tym sensie człowiek ma swoje „prawo do piekła” negacji, a równocześnie ma swoje prawo do wyjścia z niego aktem afirmacji swojej winy i powierzenia się Bogu. Przekonująca moc miłości Boga nieskończenie przewyższa siłę grzesznego oporu stworzenia. Nadzieja podpowiada, że wszyscy ludzie, nawet najbardziej zbuntowani, dobrowolnie i ostatecznie oddadzą się Bogu i zostaną ocaleni. W takim ujęciu zaciera się różnica między piekłem a czyszcem. Chodzi o jeden i ten sam proces przemiany, oczyszczenia i nawrócenia.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że w kwestii zbawienia i zatracenia niemożliwą jest rzeczą osiągnięcie wiedzy, która dawałaby całkowitą pewność. Nadzieja na zbawienie wszystkich musi pozostać nadzieją. Nadzieja musi być jednak rozumna i uzasadniona. Musi mieć rację bytu. W tym celu podjęliśmy próbę refleksji nad wolnością człowieka jako najbardziej dramatycznym darem Boga dla swoich stworzeń. Pytaliśmy o możliwość wiecznego trwania w stanie samopotępienia i odnajdywaliśmy powody do nadziei. Nie trzeba się obawiać, że samo stawianie tego rodzaju pytań jest szukaniem pewności. Do odpowiedzi dochodzi się poprzez mozolną refleksję, ale i ta odpowiedź nie jest bynajmniej wyrazem zadufanej pewności, lecz tylko nadziei, która pozostaje nadzieją i nie przeradza się w wiedzę. Nie *spadamy na poziom pewności*, jak tego bardzo obawiał się młody teolog świecki J. M a j e w s k i na spotkaniu w Częstochowie¹². Nadzieja nie zostaje unicestwiona!

Taka jest zresztą racja, dla której zwolennicy nadziei nie głoszą doktryny o apokatastazie uważając, że nie liczy się ona w wystarczającej mierze z dramatem ludzkiej wolności. Stąd to ustawicznie powracające przekonanie, że ludzka wolność zdolna jest pokusić się o definitywne odrzucenie Boga i pogrążyć się w stanie zatracenia. Równocześnie jednak powraca pytanie o to, czy może to być decyzja ostateczna i nieodwołalna. Na styku tych dwóch nurtów refleksji można odkrywać miejsce dla nadziei zbawienia dla wszystkich, przede wszystkim w perspektywie chrystologicznej i paschalnej. Dzięki ostatecznemu i wyzwalającemu działaniu Boga w Chrystusie, ludzka wolność, wraz z całym swoim dramatyзмом, istnieje odtąd w porządku łaski (*ordo gratiae*). Nie jest nigdy zdana na samą siebie ani pozostawiona sama sobie. Błędem byłoby zatem absolutyzowanie, a co gorsza idolizowanie ludzkiej wolności. Mówiliśmy o paradoksie jej przygodności i konieczności. Wolność jako pozytywny dar

¹² Nadzieja – możliwość czy pewność, op.cit. s. 101.

Stwórcy nie jest rzeczywistością aż tak autonomiczną, aby nie mogła być przeniknięta o wiele mocniejszą i większą wolnością Boga, aby nie mogła być wystawiona na działanie Jego miłości, która jedynie ma moc prawdziwie przekonującą, nie niszczącą samej wolności. Bóg nieskończonej miłości potrafi czekać nieskończenie długo i cierpliwie na dobrą decyzję ludzkiej wolności.

Najlepszym przybliżeniem do tajemnicy może być dlatego już nie abstrakcyjna teoria ani samo rozumowanie, lecz pełna czci medytacja – zaduma nad niepojętą solidarnością Chrystusa z grzesznymi ludźmi, która sięga drugiej strony śmierci. Taką drogę obrał u kresu swej dojrzałości teologicznej H. U. von Balthasar, głównie pod wpływem mistyczki Adrienne von Speyer. To ona zwróciła jego uwagę na zapomniany artykuł wiary o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, kryjący tajemnicę Wielkiej Soboty. Jest to tajemnica solidarności z „umarłymi” (przede wszystkim w sensie teologicznym) – z tymi, którzy sami zamknęli się w piekle negacji, sami siebie skazując na potępienie i oddalenie od Boga. Tajemnica Wielkiej Soboty – to tajemnica Chrystusa milcząco towarzyszącego zbuntowanemu grzesznikowi aż po jego ostateczną samotność w stanie samopotępienia, izolacji i alienacji. Jaki rezultat odnosi to zejście Chrystusa w głąbie infernalnej samotności zbuntowanego, lecz wolnego stworzenia? Czy negacja może być aż tak wielka, aby człowiek poprzez swoje „nie” mógł całkowicie i na zawsze udaremnić miłość Boga i uczynić ją bezskuteczną? Czy wyzwalająca miłość Ukrzyżowanego może pogodzić się ze złą decyzją zagubionego człowieka?

Uniżony, bezsilny, solidarny w śmierci Chrystus przezwycięża samotność ludzkiego piekła, pozwala na nowo odnaleźć Boga nie naruszając wolności człowieka. Tu właśnie rodzi się nadzieja na pojednanie wszystkich. *Wolność stworzenia jest respektowana, lecz Bóg pod koniec Męki wychodzi jej naprzeciw i raz jeszcze podchwytuje (inferno profundior Grzegorza Wielkiego). Jedyne w absolutnej słabości Bóg chce stworzoną przez siebie wolność obdarzyć miłością, otwierając każde więzienie i rozluźniając każdy skurcz: przez solidaryzowanie się od wewnątrz z tymi, którzy odrzucają wszelką solidarność*¹³.

Moment ten zasługuje na szczególną uwagę. Oddziaływanie Boga przez ukrzyżowanego Chrystusa na wszystkich zagubionych, którego wyrazem jest zstąpienie do piekieł – staje się w ten sposób przedziwnym i trwałym paradygmatem postępowania Boga wzglę-

¹³ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*. Przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1991 s. 225.

dem ludzkiej wolności. Zstępujący w ludzkie infernum Bóg – to prawda nie tylko Wielkiej Soboty, ale prawda na całe trwanie dramatu wolności dzisiaj i jutro, aż po wybór ostateczny. Jest to intuicja, wobec której nie można pozostać obojętnym.

Pytanie o los zbuntowanych, zagubionych i odwróconych nie daje wszakże spokoju. Przytoczmy jeszcze jeden charakterystyczny fragment Balthasarowskiej medytacji: *Wolno nam powiedzieć tylko tyle: Bóg również jako Zbawiciel szanuje wolność, którą Bóg Stwórca obdarzył stworzonego przez siebie człowieka i która pozwala człowiekowi przeciwstawić się Bożej miłości. „Szanuje”, to znaczy, że Bóg wszechmocą swojej absolutnej wolności nigdy nie lamie, nie przygniata, nie gwałci kruchej wolności (prekäre Freiheit) stworzenia. Zaprzeczalby przez to sam siebie. Ale trzeba się jeszcze zastanowić, czy Bóg nie może stanąć na drodze odwróconego od Niego grzesznika w postaci bezsilnego ukrzyżowanego, opuszczonego przez Boga brata, i to w taki sposób, że dla odwróconego stanie się jasne: ten (podobnie jak ja) opuszczony przez Boga człowiek jest takim z mego powodu. Nie będzie tu już można mówić o żadnym zadaniu gwałtu, skoro temu, który wybrał całkowitą samotność bycia-tylko-dla-siebie (być może trzeba powiedzieć: wydaje mu się, że wybrał), Bóg ukazuje się w jego samotności jako jeszcze bardziej samotny. [...] Także i to, co nazywamy „piekłem”, choć jest to miejsce odrzucenia, zawsze jeszcze jest miejscem chrystologicznym¹⁴.*

Oto największe chrystologiczne oparcie dla powszechnej nadziei. Innymi słowy nawet w „piekle” stworzonym poprzez wolność człowieka może zawsze zjawić się Chrystus ukrzyżowany, największy znak miłości i wierności Boga. Kto zamknął się w sobie samym, w piekle własnej samotności i buntu, łaskę otwarcia się może odnaleźć jedynie dzięki uniżonej obecności Chrystusa, towarzyszącego mu z niewyczerpaną cierpliwością także i w takim stanie ducha. Poprzez oblicze Ukrzyżowanego Bóg może znaleźć sposób nawrócenia najbardziej nawet odpornej woli ludzkiej, nie zadając jej gwałtu ani nie niszcząc.

Pomocna wydaje się w tym względzie intuicja, wskazująca na relatywny charakter ludzkiej wolności. Stwórca daje udział stworzeniom w swojej absolutnej wolności. Ich wolność nie jest absolutnie autonomiczna; pozostaje zawsze wolnością darowaną, relatywną, względną, mającą odniesienie do ostatecznego źródła (i w tym sensie relacyjną), ale nigdy z nim nie tożsamą. Człowiek jest wolny w ramach jeszcze większej wolności Boga. Takie spojrzenie chroni przed tendencją do absolutyzacji wolności stworzonej i nadawania jej

¹⁴ Tamże, s. 587-588.

cechy nieskończoności. *Bóg daje człowiekowi zdolność dokonania (negatywnego) wyboru przeciw Bogu, który to wybór może człowiekowi wydać się ostateczny, przez Boga nie musi jednak być za ostateczny uznany. Nie w ten sposób, że wybór, jakiego dokonał człowiek, zostaje z zewnątrz zakwestionowany – co równałoby się lekceważeniu darowanej mu wolności – lecz tak, że Bóg towarzyszy człowiekowi swoim boskim wyborem aż po skrajną sytuację jego (negatywnego) wyboru. To właśnie dzieje się w Męce Jezusa¹⁵.*

Tak więc ludzka wolność choć rzeczywista, nie ma cech absolutności. Jest relatywna i krucha w porównaniu z absolutną i nieskończoną wolnością Boga, co w końcu zdaje się wskazywać na nieprawdopodobieństwo ostatecznego odrzucenia Boga przez człowieka. Powracamy w ten sposób do naszych poprzednich rozważań o naturze stworzonej wolności, która wbrew swojej wewnętrznej i pozytywnej celowości wydaje się niezdolna do odrzucenia Boga na zawsze, a to jedynie z powodu jeszcze większej siły pociągającej i przekonującej ze strony Boga i Jego ukrzyżowanego Syna. Bóg rozporządza taką mocą pociągającego piękna i miłości, z którą nic równać się nie zdoła.

Czy jest to pewność? Bynajmniej! Pozostajemy w sferze nadziei, że miłość Boga objawiona w tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł ma w swojej słabości cudowną i nieodpartą zdolność przenikania do wnętrza stworzonej wolności, przeobrażenia jej i ocalania. Ocalenie to nazywamy zbawieniem.

6. Asymetria między grzechem i łaską

Nauka Nowego Testamentu o ostatecznych losach ludzkości nie jest jedynie przedłużeniem poglądów starotestamentalnych. Chodzi zwłaszcza o żydowską wizję sądu ostatecznego, który prowadzi do wiecznej nagrody lub kary, gdyż kończy się podwójnym wyrokiem. Zasadnicza nowość nauki chrześcijańskiej wynika z wiary, że Bóg przez Chrystusa dokonał zwycięstwa nad grzechem i że łaska jest mocniejsza niż grzech. Nie może już odtąd być mowy o symetrycznej wizji zbawienia i potępienia, nagrody i kary. Pomiedzy śmiertelnością i niszczycielską siłą grzechu a zbawczą i uzdrawiającą mocą łaski istnieje zasadnicza asymetria i dysproporcja. *Nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski [...]. Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska* (Rz 5, 15.20). Wszystkie nowotestamentalne teksty tchnące soteriologicznym uniwersalizmem potwierdzają tę asymetrię pomiędzy niszczycielską siłą ludzkiego „nie” i ocalającą mocą boskiego „tak”. W śmierci i w zmart-

¹⁵ Tamże, s. 224. Podkreślenia W.H.

wychwstaniu Chrystusa dokonał się już sąd ostateczny nad światem. Wyrok Boga jest wyrokiem łaski i miłosierdzia. Zmartwychwstanie jest znakiem zwycięstwa nad grzechem i śmiercią. Podważone zostało tym samym symetryczne pojęcie nagrody i kary, dominujące w czasach Starego Przymierza. Z krzyża zajaśniało przebaczenie: *Albowiem w Chrystusie Bóg jedną ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów* (2 Kor 5, 19). Dzieje ludzkości odsłaniać będą odtąd w ciągu wieków to wszystko, co już dokonało się w tajemnicy paschalnej Chrystusa.

Jeżeli wolność nie jest naturalną zdolnością wyboru, akceptacji lub odrzucenia Boga, lecz przede wszystkim zdolnością do podejmowania dobrej decyzji, to jej wewnętrzna celowość skierowana jest do zjednoczenia z Bogiem. Osoba ludzka jest ontologicznie uzdolniona do wyboru Boga. Każdy zły wybór jest sprzeczny z naturą wolności. Wolność ludzka nie może urzeczywistnić się poprzez złe decyzje. Zła wolność niszczy samą siebie. Pomiedzy ludzkim „tak” i „nie” względem Boga nie ma zatem symetrii. Zła decyzja nie jest takim samym urzeczywistnieniem wolności jak decyzja dobra. Nie są to decyzje równoważne i nie należy ich stawiać na tym samym poziomie realizacji wolności. Stwierdzenia te mają doniosłe znaczenie dla eschatologii nadziei. Pozwalają spojrzeć w nowym świetle na ostateczny dramat ludzkiej afirmacji lub negacji Boga.

Należy dążyć do odnalezienia właściwych priorytetów i proporcji w nauce i przepowiadaniu o ostatecznych losach człowieka i świata. Ewangelia o zbawieniu nie jest naiwną idyllą. Trzeba poważnie liczyć się z wolnością człowieka, istoty dramatycznej, a często tragicznie uwikłanej w tajemnice zła. Odkrycie właściwego sensu nowotestamentalnych ostrzeżeń przed „piekłem” staje się tym bardziej konieczne. Uwikłany w zło człowiek tworzy piekło dla innych i dla samego siebie. Choć, jak mówi nadzieja, w końcu i on zdolny będzie do uznania swej winy i przyjęcia Boga, to jednak będzie to dla niego „droga przez mękę”. Tworząc piekło, mieć będzie je w sobie. Nikt mu go nie oszczędzi. Trzeba będzie wielkiego oczyszczenia w wewnętrznym zmaganiu i męce, aby odnaleźć swoje pierwotne przeznaczenie.

Eschatologia nadziei i zbawienia ma inny ciężar gatunkowy niż wszelka doktryna o piekle i zatraceniu. Przeświadczenie o nierównej wartości wypowiedzi o zbawieniu i o potępieniu z trudem toruje sobie drogę do świadomości ogółu teologów. Na wspomnianej już wcześniej sesji dogmatyków w Częstochowie ks. P i o t r o w s k i usiłował dowieść, iż nadzieję zbawienia dla wszystkich oraz realną możliwość potępienia należy głosić z *takim samym naciskiem, na tym samym poziomie, akcentować w nauczaniu jednakowo*¹⁶. J. S a l i j O P mówił

¹⁶ Nadzieja – możliwość czy pewność, op. cit. s. 94, 96.

o *dwóch prostych równoległych*¹⁷, podczas gdy J. Bolewski SJ słusznie radził *szukać lepszego sposobu mówienia o paradoksach* i nie zadowalać się *dwoma równoległymi sposobami mówienia o zbawieniu i potępieniu*¹⁸. To ostatnie stwierdzenie zbliża się do poglądu K. Rahnera, iż *jako chrześcijanie nie możemy uważać prawd o niebie i prawd o piekle za sformułowania o jednakowej wartości w eschatologii chrześcijańskiej*¹⁹. Przyczyna braku równowartości i symetrii kryje się w życiu i dziele Jezusa Chrystusa, który jest równocześnie Sędzią i Zbawicielem. Niemiecki jezuita wyciąga stąd wniosek mogący zaniepokoić ortodoksyjne serce ks. Piotrowskiego: *Przeto wiemy [!] w naszej chrześcijańskiej wierze i w niezachwianej nadziei, że pomimo całego dramatyizmu i otwartego charakteru wolności poszczególnych ludzi, historia zbawienia jako całość doprowadzi ludzkość do pozytywnego końca za sprawą przemożnej łaski Bożej*²⁰. Rzecz zrozumiała, iż żadne słowa o zwycięskiej i przemożnej łasce Boga nie dadzą nigdy konkretnej osobie ludzkiej poczucia całkowitej pewności o własnym zbawieniu. Pozostawiają wierzącego nadal w sferze nadziei.

Nadzieja na zbawienie wszystkich ma swoje ważne podstawy teologiczne. W niej wyraża się to, co najbardziej wzniosłe i odważne w tradycji chrześcijańskiej. Taka nadzieja jest powinnością chrześcijanina. To ona winna znaleźć się w samym centrum eschatologii. Nie wolno głosić istnienia piekła i potępienia z równym zaangażowaniem jak istnienie wiecznego nieba. Jeżeli istnieje asymetria łaski i grzechu, afirmacji i negacji Boga, to musi istnieć również asymetria w przepowiadaniu zbawienia i potępienia. Chrześcijaństwo jest nade wszystko nosicielem nadziei na wieczne zbawienie i ostateczne spełnienie ludzkich dziejów w Bogu. Człowiek jest i zawsze pozostanie ikoną Boga – istotą, która dzięki pomocy Stwórcy zdolna jest do przełamania wszelkich oporów i zamknięcia w sobie, a tym samym do ostatecznego i nieodwołalnego wyboru Boga. Głoszenie takiej nadziei jest źródłem ufności i optymizmu. Nie jest to optymizm płytki i naiwny.

Zbawienie i zatracenie nie są dwoma równoległymi wyznacznikami ostatecznego losu człowieka. Nie są to dwie rzeczywistości równorzędne. Chrześcijanin wyznaje swoją wiarę w ostateczne spełnienie Królestwa Bożego. Oczekuje *wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie*. Tak brzmi zakończenie nicejs-

¹⁷ Tamże, s. 68

¹⁸ Tamże, s. 92

¹⁹ K. Rahnery, *Podstawowy wykład wiary* s. 351.

²⁰ Tamże.

ko-konstantynopolitańskiego Symbolu wiary. Oto sam rdzeń eschatologicznej nadziei chrześcijanina. To, co najważniejsze, jest wyznawane z wiarą i nadzieją. Symbol wiary ani słowem nie wspomina o piekle i zatraceniu. Stan zatracenia jest możliwy. Czy jednak może on być stanem prawdziwie ostatecznym? Nadzieja ośmiela się ufać, że ten, kto się zatracił, może być odnaleziony przez Dobrego Pasterza ludzkich dziejów; że z pomocą Boga może znowu odnaleźć siebie samego i swoją prawdziwą wolność. Tajemnica nadziei na powszechne zbawienie jest tajemnicą wolności – wolności na nowo odzyskanej.

Hope of Universal Salvation and the Drama of Human Freedom

Summary

The book published by Waclaw Hryniewicz OMI, *Hope of Salvation for All: From an Eschatology of Fear to an Eschatology of Hope* (Warsaw, Verbinum 1989, 178 pp.) has aroused an animated discussion among theologians in Poland. In 1991 and 1992 it became the subject for debate during annual meetings of Polish dogmatic theologians. The author of the paper takes a stand on some objections raised during the debate and reflects on some further issues, such as: 1. the ultimate finality of freedom; 2. its paradoxical nature; 3. the relationship between freedom and a real possibility of perdition; 4. the state of self-isolation and God's persuading love; 5. Jesus Christ – the unwearied Shepherd of the lost creature; 6. a fundamental asymmetry between sin and grace.

Waclaw Hryniewicz