

TEOLOGIA

Ks. Ignacy BOKWA

Studia Gnesnensia
Tom XXVI (2012) 69–87

Eschatologiczne perspektywy ludzkiej egzystencji jako paradygmat sensu

Zagadnienie sensu nabrało szczególnego znaczenia w dobie nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności, kiedy to został zanegowany ten sposób orzekania o rzeczywistości jako jedna z wielkich meta-opowieści (Jean-François Lyotard), narzucających rzeczywistości rodzaj jej zniekształcenia z racji pomijania jej bogactwa na rzecz upraszczających schematów¹. Również tak zwana teologia postmodernistyczna niesie ze sobą problemy i wyzwania, którym trzeba odważnie stawić czoła, skoro są negowane podstawowe prawdy chrześcijaństwa, w tym uznanie realności wymiaru nadprzyrodzonego, jak to ma miejsce w przypadku filozofii religii Dona Cupitta uznającego, iż realizm religijny i idea pozaludzkiego, nadprzyrodzonego świata, to dwa fałszywe złudzenia, przyczyniające się w głównej mierze do kryzysu religii chrześcijańskiej². Zważywszy choćby na twierdzenia przywołanego tu autora, potwierdza się zasadność podjęcia próby ukazania eschatologicznych perspektyw ludzkiej egzystencji jako paradygmatu sensu. Temat eschatologii zdaje się zawierać w sobie wręcz nieskończony potencjał dla paradygmatu sensu, jako że nakierowuje on ludzką egzystencję na Eschaton – tajemnicę żywego, trójosobowego Boga jako początek i cel wszelkiej rzeczywistości, zaś *par excellence* dotyczy to świadomego siebie ludzkiego bytu. W chrześcijańskiej teologii XX wieku wielkiego dzieła odnowy eschatologii dokonał szwajcarski teolog, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), sugestywnie wykazując ograniczenia neoscholastycznej eschatologii, skupionej na reistycznie pojmowanych procesach i stanach, zaś zapominającej o samym centrum eschatologicznej rzeczywistości – o Boskim Eschatonie, pierwszej i najważniejszej „rzeczy ostatecznej” człowieka i świata. Stąd też problematyka eschatologiczna

¹ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

² Por. M. Zawadzki, *Teologia postmodernistyczna jako szansa dla religii chrześcijańskiej*, „Diametros” (2008) nr 15, 97-101, tu: 100.

zostanie ukazana przez pryzmat teologicznych refleksji i propozycji tego wybitnego szwajcarskiego myśliciela i humanisty.

1. Paradygmat sensu – szkic problematyki

Ponowoczesne negowanie zasadności pytania o sens³ nie musi być rozumiane dosłownie, lecz także jako forma postawienia krytycznego pytania, pewnego rodzaju zachwiania ustalonymi sposobami pojmowania tego problemu, co tym samym otwiera drogę do ponownego zajęcia się zagadnieniem. Zadaniem niniejszego odcinka refleksji jest utworzenie szkicu definicji zagadnienia sensu.

Problematyzacja pytania o sens nastąpiła w dobie nowożytności. Kryzys średniowiecznego obrazu świata, ujętego w ramy pewnego, określonego porządku (łac. *ordo*), nastąpił wskutek rozszerzenia tegoż obrazu wynikającego z geograficznych i przyrodniczych odkryć, jak też w związku z dostrzeżeniem przez psychologię głębi otchłani ludzkiej duszy⁴. Karol Klauza mówi nie o sensie w ogólności, lecz konkretyzuje pytanie o sens jako pytanie o sens życia⁵. Jest to „zespół przekonań i związanych z nimi zasad postępowania, pozwalających zintegrować i ukierunkować życie osoby ludzkiej; jedno z istotnych zagadnień antropologii filozoficznej i teologicznej, podejmujące odpowiedź na tak zwane podstawowe pytania egzystencjalne człowieka: kim jestem, skąd przychodzę i dokąd zmierzam; ich interpretację i formułowane przez wiarę religijną odpowiedzi przedstawia teologia systematyczna, zwłaszcza w ramach chrystologii, soteriologii i eschatologii”⁶. Nie ulega wątpliwości, że definicja Karola Klauzy ma wyraźne nakierowanie egzystencjalne, a nade wszystko teologiczne, przy czym *expressis verbis* wymienia eschatologię, przez co staje się szczególnie przydatna dla naszego studium⁷.

Szwajcarski teolog, Peter Eicher, nawiązując do egzystencjalnego ujęcia sensu przez Karola Klauzę, wyróżnia trzy zakresy tego pojęcia: działanie, mowę i upewnienie się o ludzkiej wolności⁸. Pewność wiary pozwala chrześcijańskiej

³ Por. G. Sauter, *Was heißt heute nach dem Sinn fragen?*, München 1982; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1982.

⁴ Por. W. Breuning, *Sinnfrage*, w: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 468.

⁵ Por. K. Klauza, *Sens życia*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, 1094-1097.

⁶ Tamże, 1094.

⁷ W rozumieniu W. Breuninga pytanie o sens ma wymiar przede wszystkim teologiczny i wiąże się z kwestią poznawalności Boga jako rozstrzygającą dla określenia perspektyw ludzkiej egzystencji jako takiej (por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.).

⁸ Por. P. Eicher, *Sinn*, w: C. Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien 1988, kol. 1147.

metafizyce skierować całe ludzkie działanie na sens historii, który może być poznany pod warunkiem, że zakłada się możliwość czystego poznania Boga. Oglądanie Boga „twarzą w twarz” stanowi o uszczęśliwiającej wizji, przebóstwiającej człowieka. Sens swojego życia, zdaniem Eichera, człowiek może odnaleźć jedynie w objawionym w Jezusie Chrystusie Słowie Bożym⁹.

W wymiarze noetycznym (poznawczym) pytanie o sens życia implikuje pytanie o człowieka jako osobę cielesno-duchową, wraz ze wszystkimi jej możliwościami, aspiracjami, ale i ograniczeniami. Osoba ludzka kieruje się w stronę wartości. Czyni to przy pomocy zwłaszcza nauk humanistycznych, by w końcu, jak sugeruje Klauza, dojść do perspektywy teologicznej, wyznaczonej danymi przyniesionymi przez Boże objawienie, osiągające w Jezusie Chrystusie swoją nieprzewyższalną kulminację. Aspekt prakseologiczny pytania o sens ludzkiego życia to suma egzystencjalnych konsekwencji, wynikających z rozumowo rozpoznanego sensu życia. W tym wymiarze człowiek doświadcza sensu bądź bezsensu życia, dokonując szeregu wyborów, te zaś dzieją się w kontekście wartości, przy uwzględnieniu wszelkich ograniczeń ludzkiej wolności. Prakseologiczny wymiar pytania o sens ludzkiego życia powraca jednak do swojego podstawowego kontekstu, jakim jest norma soteriologiczna, a to dlatego, że skoro mówimy o przyjętej skali wartości, to najwyższą z nich jest zbawienie, a o nim właśnie mówi soteriologia.

Pytanie o sens ludzkiego życia, jak zauważa Karol Klauza, ma także swój wymiar biblijny i filozoficzny¹⁰. Sens życia jest kategorią daru¹¹ zawartego w biblijnie ukazanej prawdzie o stworzeniu. Ta z kolei jest wpisana w jeszcze szersze zagadnienie, jakim jest dziejąca się i spełniająca historia zbawienia. Analizy filozoficzne natomiast pozwalają ukazać perspektywę motywacyjną w obliczu kruchości i ułomności ludzkiej egzystencji, obciążonej chorobami i śmiercią.

Zagadnienie sensu ludzkiego życia podejmuje pośrednio poszczególne dziedziny teologii systematycznej. Pierwszą z nich jest teologiczna antropologia systematyczna bazująca na odpowiednich danych biblijnych. Pozwalają one mówić o ludzkiej osobie jako centrum poznawczych, wolitywnych i emocjonalnych działań i doznań człowieka. Centralną kategorią filozoficzno-teologiczną jest tu pojęcie osobowej godności człowieka¹². Przekonanie o ukierunkowaniu życia jest jednym z warunków koniecznych do przeżywania życia na sposób prawdziwie ludzki. Teologia moralna, współpracując z etyką, wprowadza tu

⁹ Por. tamże, kol. 1148-1151.

¹⁰ Por. K. Klauza, *Sens życia*, dz. cyt., 1095.

¹¹ W. Breuning kategorię daru łączy z luterzańską nauką o usprawiedliwieniu (por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.).

¹² Por. tamże.

kategorię sumienia będącą rodzajem busoli dla decyzji zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Kategorie moralne znajdują swoje oparcie w twierdzeniach dogmatyki, zwanej też niekiedy teologią systematyczną, jako że stara się ona, wychodząc od danych objawionych, ułożyć prawdy wiary tam zawarte, wyznawane przez wspólnotę wierzących, w pewien spójny, integralny system. Znajdują tu zastosowanie arystotelesowsko-tomistyczne kategorie celowe, wśród których na szczególne podkreślenie zasługują dobra osobowe człowieka przeżywającego swoją egzystencję w obliczu i świadomości obecności Boga jako Jego dziecko. Najgłębszym uzasadnieniem egzystencjalnego wymiaru pytania o sens ludzkiego życia jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, zwłaszcza zaś tajemnica paschalna pozwalająca odkryć, że Bóg naprawdę angażuje się w historię¹³, którą też sam powołał do istnienia. Przejmuje się również losem człowieka, stwarzając mu perspektywę ostatecznego dopełnienia jego istnienia otwartego na wieczne, dynamiczne trwanie w przyjaźni i miłości ze swoim Stwórcą, co Biblia, a także wiara i teologia Kościoła, określają mianem nieba. W ten sposób chrześcijańska teologia staje się teologią nadziei¹⁴. „Odpowiadając na pytanie «dokąd zmierzam?», teologia systematyczna w nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego wyraża sens ostatecznych, najgłębszych pragnień człowieka na komunie doskonałej miłości z Bogiem. W tym znaczeniu autentycznie chrześcijański sens życia przekracza życie doczesne i przyciąga od strony przyszłości ludzkie wybory i twórcze zaangażowanie w świat; oznacza to profetyczny charakter chrześcijańskiego sensu nadawanego istnieniu osoby”¹⁵. Wypowiedź ta jest o tyle ważna, że podkreśla eschatologiczną strukturę ludzkiego pytania o sens życia, argumentując, iż wszelkie starania o sensowny, uporządkowany, zmierzający ku swojemu najwyższemu wypełnieniu kształt ludzkiego życia nieuchronnie prowadzą do pytania o to, co będzie po śmierci. Wszelkie systemy eschatologii immanentnej, w tym ideologia materialistyczna, zwłaszcza w postaci marksizmu, kulminująca w obecnej kulturze w formie ateistycznego konsumizmu i praktycznego materializmu, zamykając człowieka jedynie w wymiarach doczesności, odzierając go z nadziei na wieczność w Bogu i z Bogiem, proponują wizję zredukowaną, zubożoną, niegodną człowieka i jego

¹³ Por. K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.

¹⁴ Por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.: „W tej sytuacji chrześcijańska teologia ma pilny obowiązek zrozumiałego ukazania powołania przez Boga do uszczęśliwiającej wspólnoty życia (niebo) jako aktualnego celu dla współczesnego człowieka. Tym samym teologia staje się teologią nadziei, upatrującą swojej legitymacji w tym, że Bóg daruje sens życia, a więc nie jest on rezultatem jedynie moźolnych wysiłków człowieka”.

¹⁵ Por. K. Klauza, *Sens życia*, dz. cyt., 1096.

nieograniczonych aspiracji¹⁶. Tym bardziej wydaje się więc zasadne zajęcie się eschatologiczną doktryną Hansa Ursa von Balthasara, jako że jest to propozycja ciągle nowa, wymagająca rzeczowej recepcji w ramach katolickiej teologii systematycznej¹⁷. Propozycje szwajcarskiego teologa mogą wnieść sporo pozytywnych impulsów do refleksji nad sensem ludzkiego życia.

2. Teologiczny punkt wyjścia: sformułowanie problemu

Pierwsze skojarzenie związane z terminem „eschatologia” prowadzi ku przyszłości, ku temu, co „ostatnie” i „ostateczne”. W ramach przedsoborowej neoscholastyki kładziono nacisk na te rzeczywistości i wydarzenia, które staną się udziałem zarówno poszczególnego człowieka po jego śmierci (indywidualny sąd, czyściec, niebo lub piekło), jak i całego wszechświata (powtórne przyjście Jezusa Chrystusa, powszechne zmartwychwstanie umarłych i sąd ostateczny). Sytuacja ta znajdowała również odbicie w sposobie wykładu teologii dogmatycznej: tzw. „traktat” o „rzeczach ostatecznych” zwyczajowo kończył kursoryczny wykład prawd wiary¹⁸. Przyznać należy, że w klasycznej teologii szkolnej do chwili obecnej nie zaszły w tym względzie poważniejsze zmiany i szereg przekładanych głównie z języków niemieckiego i włoskiego podręczników katolickiej eschatologii zachowuje ten schemat¹⁹. W klasycznym rozumieniu podręcznikowym znaczenie eschatologii nie uległo poważniejszym przeobrażeniom, choć w chrześcijańskiej teologii „rzeczy ostatecznych” w XX wieku dokonały się w tym względzie daleko idące przemiany. Już w dogmatyce XIX stulecia, zwłaszcza w teologii protestanckiej, zaczęły się pojawiać tendencje próbujące uporać się z brakiem perspektywy historiozbowczej, przerostem spekulacji w oparciu o teologiczną *ratio*, brakiem podkreślenia znaczenia *nexus mysteriorum*, atomizacją problematyki prowadzącą do wykładu wielu szczegółowych zagadnień eschatologii, układających się w luźny system statycznych faktów²⁰. Eschatologia dotychczasowa wolą bowiem

¹⁶ Por. H. de Lubac, *Ateizm a sens człowieka*, Paryż 1969; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; K. Góźdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988; F. Adamski (red.), *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, Kraków 2011.

¹⁷ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.

¹⁸ Por. np. H. Vorgrimler, *Eschata*, w: C. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, dz. cyt., kol. 343.

¹⁹ Za przykład może posłużyć tu choćby seria podręczników teologii dogmatycznej pod red. W. Beinerta, wydana przez wydawnictwo M, w której jako t. XI został umieszczony podręcznik J. Finkenzellera pt. *Eschatologia*.

²⁰ D. Wiederkehr mówi nawet o „zapaści” eschatologii w ujęciu neoscholastycznym, będącej skutkiem jej izolacji względem centralnej problematyki teologicznej, a mia-

zajmować się wydarzeniami, które nastąpią dopiero w bliżej niesprecyzowanej przyszłości, dopiero po śmierci człowieka inicjującej eschatologię indywidualną. Eschatologia społeczna przyjmowała postać kosmologicznej apokalipsy. Cechami neoscholastycznej eschatologii były: oparty na skrajnej apokaliptyczności teologiczny futurologizm, zatracenie świadomości analogiczności języka teologicznego, owocujące jego przesadną antropomorfizacją, moralizatorstwo, statyczność w podejściu do kwestii życia wiecznego²¹.

Pod wpływem teologii protestanckiej (Johann Weiss, Albert Schweitzer, Christian Dodd, Karl Barth, Rudolf Bultmann, a przede wszystkim Oscar Cullmann, później zaś Emil Brunner, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel, Wolfgang Pannenberg) w XX wieku w teologii katolickiej dokonał się proces wewnętrznej odnowy eschatologii, polegający na odejściu od tradycyjnego przedstawiania „traktatu” o „rzeczach ostatecznych” na rzecz przywrócenia Bogu w Jezusie Chrystusie centralnej pozycji w tematyce, która wedle trafnego określenia Yves-Marie Congara przekształciła się w neoscholastyce w „fizykę rzeczy ostatecznych”²². Katolicycy teologowie (Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Yves-Marie Congar, później zaś Walter Kasper, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink) podjęli próbę dekosmologizacji eschatologii na drodze uwolnienia jej języka z więzów skrajnych antropomorfizmów, ukazując na nowo wartość eschatologicznego orędzia. Reinterpretacja eschatologicznych tekstów Starego i Nowego Przymierza oraz nawiązanie kontaktu ze współczesną filozofią i naukami przyrodniczymi zaowocowały nową koncepcją czasu i teologii historii, pozwalając przedstawić, zgodnie z myślą świętego Augustyna, Boga jako jedyną „rzecz ostateczną” człowieka, a Jezusa Chrystusa jako „Eschatosa”, centralne miejsce nieodwołalnego zwrócenia się Boga do świata i „wydarzeń ostatecznych”. Głównymi cechami nowego sposobu myślenia w katolickiej eschatologii są: porzucenie eschatologii jako ostatniego z teologicznych „traktatów” na rzecz traktowania jej jako wymiaru całej teologii²³, przejście od „eschatologii przyszłości” do wypowiedzi

nowicie chrystologii. Sprawilo to, że eschatologia stała się zbiorem „rzeczy ostatecznych”, wydarzeń i miejsc (por. *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974, 297).

²¹ Por. J. Sikora, *Nowe nurty eschatologii w polskiej literaturze teologicznej 1964-1993*, Biblioteka UKSW, Warszawa 1996, mps rozprawy doktorskiej.

²² Por. Y.-M. Congar, *Fins dernières*, „Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques” 33 (1949) 463-484.

²³ Por. A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: L. Balter (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, 449: „Problematyka eschatologiczna stanowi jeden z głównych tematów współczesnej teologii. Jest to temat bardzo obszerny, a jednocześnie jeden z najbardziej zasadniczych w teologii. Nie idzie bowiem tylko o jeden z wielu jej działów (jeżeli teologię można dzielić na

podkreślających obecność eschatologii w wymiarach aktualnej sytuacji człowieka, rezygnacja z eschatologii „esencjalnej” na rzecz eschatologii „egzystencjalnej”, personalizacja eschatologii (od *eschata* jako miejsca i rzeczy ku „Eschatonowi” uosobionemu), zmiana podejścia do wydarzenia sądu (od postawy decydowania o wyniku sądu do postawy poddania się decyzjom Sędziego) oraz przejście od eschatologii indywidualnej do eschatologii uniwersalnej.

Opisane powyżej przemiany w eschatologii prowadzą do nowego spojrzenia na człowieka, jego egzystencję, a zwłaszcza jej sens. Klasyczne ujęcia tematyki „rzeczy ostatecznych” obierały za punkt wyjścia człowieka, jego doświadczenie choroby, przemijania, a w końcu śmierci. Eschatologia była paradoksalnie jedynym traktatem teologii dogmatycznej, który wychodził indukcyjnie, oddolnie, od świata ludzkiego doświadczenia. Czy jednak tak obrana droga nie prowadziła do swoistej antropologicznej redukcji problematyki „rzeczy ostatecznych”? Czy w oparciu o ludzką skończoność można wnioskować o konieczności ostatecznego spełnienia człowieka w Bogu? Wydaje się, że właśnie w eschatologii konieczna jest perspektywa teologiczna, spojrzenie na ludzkie życie z punktu widzenia Boga, który powołuje swoje stworzenie do ostatecznej pełni życia w sobie. Dopiero wtedy otwiera się właściwe rozumienie pojęcia „eschatologia”. Dla człowieka wierzącego, nawet tego zorientowanego w problematyce teologicznej, ale chyba i dla przeciętnego kaznodziei, eschatologia kojarzy się po dawnemu z bramą śmierci wiodącą ku życiu wiecznemu. Ciągłe można stwierdzić obecność dawnego, nie do końca poprawnego, schematu myślowego.

Postawmy tezę: o eschatologicznym wymiarze ludzkiego życia, a więc i o sensie tego życia, można mówić zasadnie dopiero wtedy, kiedy na to życie spojrzysz się z perspektywy wiekuistego Boga, powołującego przygodnego człowieka do przyjaźni ze sobą i życia na wieczność.

3. Hans Urs von Balthasar: realizacja postulatu zamiany miejsc pomiędzy antropologią a teologią

Zaanonsowana już w początkach twórczości Hansa Ursa von Balthasara wola gruntownej reinterpretacji eschatologii²⁴ miała na celu eliminację wypaczeń, jakim uległa katolicka nauka o dopełnieniu Bożego stworzenia. Od początku dało się zauważyć, że bazylejski teolog z niedowierzaniem odnosił się do prób antropologicznego uzasadnienia, a właściwiej – do uwiarygodnienia eschatologii.

dość odrębne od siebie części), ale także o całość teologii, którą winna cechować perspektywa eschatologiczna”.

²⁴ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt.

Sądził on bowiem, że wychodząc od ludzkiego doświadczenia śmierci (Karl Rahner, Otto Semmelroth), nie sposób dotrzeć do pełni eschatologicznej tajemnicy, jaką jest sam trynitarny Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie. Balthasarowski pomysł reinterpretacji eschatologii, naszkicowany już w latach 50. XX wieku, opierał się na przyznaniu w eschatologii naczelnego miejsca trynitologii i chrystologii, co jego pozycję zbliża do pozycji Karla Bartha, rozpoczynającego swój wykład „Kirchliche Dogmatik” właśnie od traktatu trynitarnego. Pomiedzy chrystologią a trynitologią zachodzi ścisły związek (zawieranie się chrystologii w trynitologii, objawianie trynitologii przez chrystologię). Bardziej widoczny jest związek chrystologii niż trynitologii z eschatologią²⁵.

Podstawowa teza Hansa Ursa von Balthasara dotyczy konieczności przeniesienia w eschatologii akcentu z antropologii na teologię. Jest on bowiem przekonany, że analizując wydarzenie ludzkiej śmierci i następujące po niej „rzeczy ostateczne”, tracimy z oczu najważniejszą perspektywę i najważniejszy kontekst eschatologii, a właściwie o wiele więcej – samą istotę tego, co określamy tym mianem: samą tajemnicę trójjedynego Boga. Bazylejski teolog nie mówi tu właściwie niczego nowego – do takiego rozumienia eschatologii nawoływał już święty Augustyn z Hippony. Problem polega jednak na tym, że w teologii stosunkowo szybko zapomniano o tej podstawowej prawdzie. W paradoksalny sposób teologia, która dość konsekwentnie wyeliminowała w swojej refleksji moment antropologiczny (musiał się o to upomnieć dopiero Karl Rahner), właśnie tu, w eschatologii, gdzie tak bardzo konieczna jest perspektywa teologiczna, została ona wyparta przez spojrzenie z punktu widzenia człowieka, tak bezradnego wobec tajemnicy wieczności i ostatecznego dopełnienia dziejów kosmosu przez Boga.

W sformułowaniu: „Bóg jest Eschatonem” zawiera się jedna z najważniejszych prawd, na których jest zbudowana teologia Hansa Ursa von Balthasara. Eschatologia kojarzy się z rzeczywistością ostateczną, a więc stanowiącą wypełnienie. To, co ostateczne, nie należy się człowiekowi jako część jego „natury”, lecz jest absolutnym dziełem, a właściwiej – darem Boga. Bazylejski teolog przeciwstawia się tendencjom wyprowadzania tego, co ostateczne, z tego, co skończone, proponując konsekwentną drogę „odgórną”: Bóg jest koniecznym założeniem tego, co ostateczne, zaś wszystko, co dotyczy eschatologii człowieka, ma swój początek i swoje ostateczne uzasadnienie w odwiecznej, trynitarniej tajemnicy Boga.

²⁵ Por. W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1966, 91: „Eschatologia opiera się w sposób konieczny na chrystologii, w której jest zakotwiczona, a którą też ze swej strony interpretuje w ściśle określonym kierunku”.

Dla Balthasara Bóg jest koniecznym założeniem całej istniejącej rzeczywistości, poprzedzając ją i uzasadniając. Daje On człowiekowi rzeczywiście siebie jako jego „rzecz ostateczną”, wylewając swoją trynitarną pełnię w świat poprzez wydarzenie trynitarno-chrystologiczne.

Sposobem ukazania relacji Boga-Pełni do świata jest w zamiarze bazylejskiego teologa jego „Teodramatyka”, czyli historyczno-osobowa konfrontacja nieskończonej, Boskiej wolności ze skończoną, ludzką wolnością. Konfrontacja ta ma na celu ukazanie powszechnego zasięgu oddziaływania Bożej miłości. Balthasar niezwykle precyzyjnie i sumiennie dba o to, by zostało zaakcentowane absolutne pierwszeństwo i suwerenna moc Boga. Dramat zbawienia ma w Bogu swojego Autora, Dramaturga i Reżysera w sensie absolutnym. Celem Bożej historii zbawienia jest uratowanie człowieka, z równoczesnym wskazaniem na pociągającą moc Bożej miłości. Fakt, że Bóg w swej istocie jest kimś „Ciągłe-Większym”, Pełnią, a mimo to stale Dopełniającym się, tworzy od nowa pojęcie „eschatologii”. To niepotrzebujący spełnienia świat i człowiek wyznaczają treściowy zasięg tego pojęcia, lecz sam Bóg, który nie tylko prowadzi do ostatecznej pełni (jakby istniała ona „obok” Niego), lecz nią ostatecznie i osobiście *jest*. Dlatego pytania o eschatologię nie można stawiać z antropologicznego punktu widzenia, lecz z punktu widzenia Boga. Formuła Balthasara, podkreślająca eschatologiczny charakter Boga w kontekście antropologicznej kwestii eschatologicznej, zrobiła we współczesnej eschatologii niebywałą karierę, zdobywając wielkie uznanie. Brzmi ona następująco: „Bóg jest «Rzeczą Ostateczną» stworzenia. Jako Zdobyty jest On niebem, jako Utracony piekłem, jako Sprawdzający sądem, jako Oczyszczający czyścem. On jest Tym, w czym umiera to, co skończone i przez co ku Niemu, w nim zmartwychwstaje. Jest On jednak tym tak, jak jest On pochyłony ku światu, mianowicie w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, który jest Oczwistością Boga i stąd uosobieniem «Rzeczy Ostatecznych». Z tej racji eschatologia, być może bardziej niż każde inne *locus theologicus*, jest w całości nauką o prawdzie zbawienia. Jest to, jak się okaże, po prostu prawda o znaczeniu centralnym”²⁶. W niezwykle sugestywny, teologicznie doniosły, a zarazem precyzyjny sposób von Balthasar ujmuje wzajemne relacje pomiędzy trynitologią, chrystologią i tworzącą konieczny ich kontekst soteriologią. W Jezusie Chrystusie dokonuje się przekazanie Bożego zbawienia człowiekowi. Wydarzenie to ma charakter powszechny. To właśnie wydarzenie eschatologicznego (posługując się teologicznym językiem Karla Rahnera) „samoudzielenia się” (*Selbstmitteilung*) Boga w Jezusie Chrystusie stanowi w rozumieniu bazylejskiego teologa konkretno-dramatyczne centrum eschatologii.

²⁶ H.U. von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 282.

Z tej racji odnosi on do Jezusa Chrystusa określenie *Eschaton*, aby wskazać na głęboki związek łączący chrystologię z trynitologią: eschatologiczne wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi „pośredniczące przekazanie” Boga-Eschatonu światu, co implikuje stwierdzenie, że trynitologia jest koniecznym założeniem chrystologii. Ostatecznym wymiarem tego, co eschatologiczne, jest więc u Balthasara sposób, w jaki Bóg jest jego założeniem, a co ukazuje się w ramach pojętej jako dramat historii zbawienia: „W ten sposób Eschatonem jest (...) trójjedyny Bóg”²⁷.

Boski *Eschaton* przyjmuje wyraziste kontury chrystologiczne: immanentne procesy trynitarne zostają zobrazowane w historiozbowczym wydarzeniu Chrystusa, objawiającym trójjedynego Boga w świecie. Krzyż Jezusa Chrystusa to manifestacja absolutnej miłości Boga do świata i stworzenia. *Eschaton* to nie człowiek, jego historia i przyszłość, lecz sam trójjedyny Bóg, który w wydarzeniu paschalnym Jezusa Chrystusa swoim działaniem obejmuje całego człowieka, podtrzymując go zarówno w jego grzechu, jak i miłości. W Bożym Synu dokonuje się przyjęcie ciemności świata do wewnątrztrynitarne światła.

Chrystologiczno-eschatologiczna refleksja znajduje swoje trynitarne zwieńczenie. Von Balthasar, w nawiązaniu do dzieła świętego Alberta Wielkiego, stwierdza, że to sam Bóg jest niebem. Chrystologia nie jest bowiem wielkością ostateczną, jednoznacznie uzasadniającą egzystencjalną interpretację eklezjologii i antropologii. Za Synem stoi bowiem Ojciec, zaś za słowem zgody Syna na wolę Ojca – stoi serce Ojca pozwalające Synowi zanurzyć się aż po zupełne osamotnienie piekła. Serce Ojca jest przepelnione uczuciem zmierzającym ku dopełnieniu kosmosu i jego dziejów²⁸.

4. Człowiek i świat z Boga: teologiczny punkt wyjścia

Eschatologiczna pełnia Boga nie zamyka się w sobie, lecz powołuje do istnienia świat. *Proton* i *Eschaton* pozostają we wzajemnej relacji: protologia zawiera się w ramach Boskiej eschatologii. Eschatologiczny wymiar trynitarne Boga „jako takiego” to najbardziej właściwe miejsce Balthasarowskiej „protologii”²⁹.

Dla bazylejskiego teologa stwórcą świata może być jedynie trynitarne Bóg. Pochodzenie stworzenia łączy się ściśle z dynamiką pochodzenia Osób w Bogu. Syn nie istnieje inaczej, jak tylko w ścisłej relacji z Ojcem i Duchem, będąc Boskim „wyrazem” całego życia trynitarne. W dziele stworzenia uczestniczy trójjedyny Bóg, jednak z uwzględnieniem specyficznych działań poszczególnych

²⁷ Tenże, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 336.

²⁸ Por. tenże, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 446.

²⁹ Por. K.J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992, 274.

Osób Bożych. Ustawiczne rodzenie Osób w Bogu, co Balthasar wielokrotnie podkreśla, jest przyczyną zrodzenia stworzeń. Jedność w Bogu staje się przyczyną zaistnienia bytów różnych od bytu Bożego. Używając pojęcia „stworzenie”, wielki bazylijczyk ma na myśli człowieka odznaczającego się władzami wiedzy i woli.

W stworzeniu odbija się byt absolutny: byt skończony jest obrazem Trójcy – *imago trinitatis*. W istotach stworzonych zbiega się bowiem *reflexio completa* z przyzwoleniem na istnienie wszystkiego, co współlistnieje. Podobieństwo między bytem skończonym a Boską hipostazą polega, zdaniem Balthasara, na tym, że w Bogu każda hipostaza jest sobą tylko wtedy, gdy w taki sam konkretny sposób pozwala na istnienie pozostałych dwóch w formie tak bycia sobą, jak i bycia z innymi. Istniejąca w świecie rzeczywista różnica jest strukturalnym odbiciem trójjedynego bytu.

Protologia zawiera się w Boskiej eschatologii – twierdzi von Balthasar. Stwórca ustawicznie udziela się swemu stworzeniu. Przypomina to ustawiczne wypływanie stworzenia z Iona Boga posiadającego inicjatywę względem swego dzieła, połączone jednakowoż z podtrzymywaniem tego stworzenia w istnieniu. Wszystko, co istnieje w czasie, ma miejsce w ramach Boskiej wieczności.

5. Człowiek i świat powracają do Boga jako pełni

Ten proces „wychodzenia” stworzenia z Boga ma swój odpowiednik w procesie „powrotu” tegoż świata do swojego źródła istnienia. Zakorzenie stworzenia w Bogu owocuje konsekwencją pragnienia osiągnięcia przez nie pełni, o istnieniu której jest ono przekonane, jako że wzięło z niej swój początek. Wpatrzone w hojność stwarzającego je Boga stworzenie pragnie do Niego powrócić z analogicznego motywu miłości, nie zaś konieczności. Von Balthasar postuluje więc umieszczenie nauki o stworzeniu w ramach intertrynitarnego dynamiki. Eschatologiczny wymiar immanentnej Trójcy Świętej stanowi „miejsce” protologii. W tym kontekście pojawia się chrystologia. Jezus Chrystus jest „rekapitulacją” stworzenia, punktem, w którym trójjedynego życie krzyżuje się ze stworzonym³⁰. Jest On pozytywną miarą stworzenia. W Nim *Proton* i *Eschaton* mogą być wzajemnie do siebie odniesione. Bez sensem jest więc mowa o bycie „neutralnym”, wyłączonym z uniwersalnego oddziaływania zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa.

Istotna dla eschatologii XX stulecia refleksja Hansa Ursa von Balthasara pokazuje, że na nowo trzeba przemyśleć wzajemną relację kościelnej i ludzkiej terażniejszości, które w praktyce oddaliły się znacząco od eschatologicznej

³⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, Teil 2: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 485.

przyszłości. Trudno tu o bardziej przekonujący argument niż ten, że katolicka eschatologia przelomu tysiącleci stosunkowo łatwo zrecypowała postulaty uczy-nienia eschatologii przewodnią ideą całej teologii systematycznej, by jeszcze szybciej o tym zapomnieć: na próżno dziś szukać choćby jednego podręcznika katolickiej eschatologii, który tę myśl potraktowałby z należnym szacunkiem. Z litości nie wspominamy tu ani słowem o odniesieniu tego postulatu do całości teologicznej refleksji. Co najwyżej wspominają o tym podręczniki historii teologii i na tym cała rzecz się kończy.

Problem jest jednak istotny. W przeciętną świadomość wtlacza się bowiem eschatologia immanentna, ograniczająca perspektywy ludzkiego istnienia i dzia-łania do tego świata – tu i teraz. Nadzieja zdaje się przybierać kształt walki o lepsze jutro – doczesne, ziemskie, skończone. Natomiast nadzieja eschatologiczna, ostateczna, zdaje się nie mieć dziś łatwego życia, zredukowana wstydliwie do okolicznościowych kazań pogrzebowych czy zaduszkowych.

Nie chcemy tu zmniejszać napięcia pomiędzy przyszłością wewnątrzświato-wą a absolutną. Eschatologia jest bowiem rzeczywiście obecna, ukryta w kształcie tego świata. Chrześcijański *Eschaton* definiuje bowiem pozytywnie całość tego, co aktualnie istnieje. W osobie i dziele Jezusa Chrystusa urzeczywistniła się Boża ostateczność i nieodwołalność. Jego zmartwychwstanie i posłanie Ducha Świętego oznacza dla człowieka wierzącego realny udział w tym, co częściowo przybliżyło przyszłość. Każde ludzkie istnienie, niezależnie od stopnia uświado-mienia sobie tego faktu, zostaje skonfrontowane z *Eschatonem* Jezusa Chrystusa i domaga się zajęcia pozycji w stosunku do tej rzeczywistości. Nie wchodzi w grę jakakolwiek postać postawy obojętnej.

Chrześcijańska eschatologia pełni wybitnie krytyczną rolę w stosunku do każdej próby absolutyzacji rzeczywistości, przypominając nieomylnie, że tylko Jeden (w trzech Osobach) jest absolutny. Wspomniana pokusa nie omija wcale Kościoła, który nierzadko chciałby zapomnieć o swojej prowizoryczności, przy-wiązując się zbyt do tych form, które z natury rzeczy podlegają zmianie. Spojrzenie wstecz, ku historii, umacnia w przekonaniu, że wielkie nawrócenia i odrodzenia kościelnego życia brały swój początek w ciągle odnawianej eschato-logii, przypominającej o absolutnym i nieprzemijającym władztwie Boga, uczącej Kościół trudnej cnoty pokory – miłości prawdy – nawołującej do zachowania należnych proporcji między tym, co ziemskie, a tym, co wieczne. Co więcej, to właśnie eschatologia przypomniła o wartości ludzkiego ciała, które zmartwych-wstanie na wieczność i upomniała się o wartość międzyludzkich relacji, które przecież będą stanowić treść nieba.

Czy chrześcijański *Eschaton* zniesie terazniejszość? Obecna historia znaj-dzie przecież swój cel w absolutnej wieczności Boga. Człowiek nie straci jednak

swojej podmiotowości, lecz dozna jej ostatecznego urzeczywistnienia i spełnienia. Wieczność nie zrelatywizuje i nie zlekceważy tego, co istotne w człowieku. Do-
czesność nosi w sobie tendencję ku transcendencji. Można o tym mówić, jeśli się
uwzględni los Jezusa Chrystusa, zwłaszcza Jego wyjście poza i ponad śmierć³¹.

6. Nadzieja powszechnego zbawienia

Eschatologia Hansa Urs von Balthasara kojarzy się nierozdzielnie z jego
tezą o nadziei powszechnego zbawienia³². „Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi,
która przewija się przez wszystkie dzieła Balthasara, staje się pod koniec życia
dominującym motywem jego teologii. Nadzieja ta ugruntowana jest w konse-
kwentnie przeprowadzonej eschatologii chrystologicznej, odnoszącej ostateczne
wypełnienie losu człowieka, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i społecz-
nym do Chrystusa i Jego zbawczego dzieła” – stwierdza słusznie Stanisław Bu-
dzik³³. Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że koncepcja powszechnej nadziei
zbawienia, dojrzewająca przez cały okres teologicznej twórczości bazylejskiego
myśliciela, humanisty i teologa, stanowi kwintesencję jego eschatologii, która
jest motywem przewodnim, raz ukrytym, innym razem zaś dochodzącym w pełni
do głosu, całego jego pisarstwa. Niczym w soczewce zbiegają się tutaj wszystkie
centralne kwestie jego teologii. Z tej racji warto, choćby skrótowo, naszkicować
Balthasarowską ideę nadziei zbawienia dla wszystkich.

W pierwszym rozdziale swojej objętościowo skromnej, lecz ideowo doniosłej
książki zatytułowanej symptomatycznie: *Was dürfen wir hoffen?*³⁴ (*Czy wolno
mieć nadzieję?*) Hans Urs von Balthasar stwierdza patetycznie, w stylu zbliżo-
nym do pisarstwa swojego przyjaciela i teologicznego autorytetu, Karla Bartha,
z którym jednak wdawał się w daleko posunięte, rzeczowe dyskusje: „My wszyscy,
którzy żyjemy wiarą (...) stoimy w obliczu sądu”³⁵. Punktem wyjścia do rozwa-
zań nad chrześcijańską nadzieją zbawienia dla wszystkich jest egzystencjalne
doświadczenie wiary. Podpowiada ono, że Sędzią człowieka jest Ten, który na

³¹ Por. D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974.

³² Por. H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998; J. Ambaum, *Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 20 (1991) 33-46 (omówienie pojęcia w perspektywie historii teologii); I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, „Studia Diecezji Radomskiej”, t. VIII, 2007 r., 407-422.

³³ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, 225.

³⁴ Einsiedeln 1986.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 11.

swoje ramiona wziął grzechy całej ludzkości i poniósł je na krzyż, gdzie umarł za nas śmiercią zastępczą. Zbawcza misja Jezusa Chrystusa, osiągająca swój szczyt w misterium paschalnym, jest ostatecznym teologicznym uzasadnieniem nadziei powszechnego zbawienia. Nie ma ona nic wspólnego z beztróską, w jakimś sensie naiwną pewnością zbawienia czy też wiedzą na ten temat³⁶. Dla Balthasara fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oznacza przełamanie wszelkich dotychczasowych struktur nadziei i wprowadzenie w świat nadziei eschatologicznej, która może stać się motorem napędowym i sensem życia tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Jest to wprowadzenie w świat, a uściślając, uświadomienie światu obecnej w nim i stale działającej mocy orędzia o zbawieniu jako propozycji skierowanej do wszystkich bez wyjątku ludzi.

Nadzieja zbawienia dla wszystkich nie znosi bynajmniej konieczności nawrócenia i uznania władztwa Boga nad kosmosem i ludzkością. Nie odrealnia też rzeczywistości piekła, które tym samym nie zyskuje statusu czystej możliwości zarezerwowanej jedynie teoretycznym rozważaniom. Poza tym odwoływanie się w tym kontekście do przymiotu Bożego miłosierdzia w niczym nie osłabia realizmu piekła. Balthasar uzasadnia to w odniesieniu do danych biblijnych, twierdząc, że nie tracą na znaczeniu wypowiedzi Jezusa Chrystusa mówiące o możliwości wiecznego zatracenia, choć wizja sądu (Mt 25,31-44) o dwóch równoważnych zakończeniach powinna być skorygowana przez nadzieję na to, że jednak przebacząca, miłosierna zbawcza wola Boga przyciągnie do siebie wszystkich bez wyjątku ludzi, oddziałując na nich na zasadzie apelu skierowanego pod adresem ich wolności, która tym samym nie zostanie zawieszona, osłabiona czy pogwałcona³⁷.

Idea nadziei powszechnego zbawienia w istotny sposób na nowo stawia pytanie o obraz Boga. W Ewangelii Janowej Jezus mówi wprawdzie o sobie, że

³⁶ „Balthasar próbuje sformułować ortodoksyjny sens tej nauki, zastrzegając się wyraźnie, że na temat ostatecznych tajemnic można się wypowiadać jedynie z nadzieją, unikając jakichkolwiek stwierdzeń kategorycznych. Nadziei nie wolno identyfikować z wiedzą. Tak więc twierdzenie wyrażające pewność, że wszyscy ludzie będą zbawieni, jest niewątpliwie sprzeczne z nauką Kościoła. Prawowierny chrześcijanin może natomiast i powinien mieć nadzieję, że moc Chrystusowego krzyża osiągnie wszystkich ludzi i nikt nie będzie obiektywnie potępiony. Nadzieja ta nie jest bynajmniej, jak zastrzega się Balthasar, maskowaniem ukrytej wiedzy. Teolog nie powinien sobie rościć pretensji do wiedzy większej niż wiedza Kościoła, który wyniósł wprawdzie na ołtarze wielu świętych i błogosławionych, nigdy jednak nie wypowiedział się jednoznacznie na temat czyjegokolwiek potępienia” (S. Budzik, *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, dz. cyt., 224).

³⁷ Por. I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, dz. cyt., 409-411.

jest uosobieniem sądu Boga, lecz jednocześnie stwierdza też, że jest zbawieniem tego świata. Rozwiązania tego dylematu szwajcarski teolog upatruje w odwołaniu do fundamentalnej wypowiedzi 1 J 4,16: „Bóg jest miłością”. Jezus Chrystus to światło absolutnej miłości Boga (J 12,46). Choć, w przekonaniu von Balthasara, centralną wypowiedzią Ewangelii jest prawda o sprawowanym przez Jezusa Chrystusa sądzie, to jednak temu Sędziemu człowiek wierzący „rzuca się w objęcia”³⁸. Nasze zbawienie, a wraz z nim i nasza absolutna przyszłość, zostały przekazane przez Ojca w ręce tego oto Sędziego. Idzie tu o rzecz najwyższej wagi. Powaga naszej sytuacji to powaga miłości przewyższającej wszelkie prawo, nawet sprawiedliwość³⁹. Z teologicznego punktu widzenia, podkreśla von Balthasar, jest rzeczą niedopuszczalną, by rozdzielać, antagonizując je przy tym, Boże przymioty sprawiedliwości i miłosierdzia. Taki zabieg jest niczym nieusprawiedliwionym błędem. Nie można też popadać w inną skrajność i utożsamiać te przymioty ze sobą, jak to uczynił Karl Barth. W centrum jego teologii stoi bowiem stwierdzenie, że Boża sprawiedliwość jest zmiłowaniem. Jeszcze tylko niewielka operacja myślowa – ostrzega von Balthasar – mianowicie ukazanie Jezusa Chrystusa jako potępionego za wszystkich – aby wszyscy odrzuceni mogli otrzymać zbawienie, a znajdziemy się w niebezpiecznej bliskości w stosunku do *apokatastasis panton* – przypisywanego Orygenesowi, nie zaś zgodnie z prawdą jego uczniom i późniejszym kontynuatorom – poglądu o konieczności zbawienia wszystkich, od którego to poglądu bazyilejski teolog chce znaleźć się możliwie daleko⁴⁰.

Czy istnieje więc możliwość rozwiązania zaistniałego dylematu, polegającego na współistnieniu w Bogu gniewu w stosunku do ludzi i miłości względem Syna Bożego w idei „podtrzymywania” (niem. *Unterfassung*) grzeszników przez miłość Jezusa Chrystusa? To właśnie w tym „podtrzymywaniu”, uważa von Balthasar, należy upatrywać podstawy teologicznej nauki o nadziei na powszechne zbawienie⁴¹. W myśl tej koncepcji każde możliwe piekło zostało objęte oddziaływaniem Bożej miłości, co jeszcze bardziej znosi starotestamentową symetryczną wizję sądu z dwoma równoważnymi zakończeniami – zbawieniem lub potępieniem, opartą na proporcji pomiędzy winą a karą. Chrystusowa asymetria polega na zniszczeniu w swojej śmierci i zmartwychwstaniu ograniczeń śmierci i daniu człowiekowi szansy na życie wieczne⁴². Nadzieja, w której człowiek jest zbawiony, wiąże się nie tylko z Jezusem Chrystusem, lecz ma także wyraźny rys pneuma-

³⁸ H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Einsiedeln 1987, 14.

³⁹ Por. tamże, 7.

⁴⁰ Por. I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, dz. cyt., 412, przyp. 26.

⁴¹ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993, 352 (wyd. pol.: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004).

⁴² Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 252.

hagijny: to Duch Święty sprawia, że człowiek może mówić o Bogu jako o „Bogu nadziei”. W wizji von Balthasara daje się zauważyć ścisły związek pomiędzy nadzieją, zmartwychwstaniem, Trójcą Świętą a Eschatonem⁴³.

Hans Urs von Balthasar często nawiązuje do egzystencjalnego wymiaru pytania o nadzieję zbawienia dla wszystkich. Przyjmuje ono dramatyczną postać: Czy mam prawo odmówić nadziei mojemu bratu, skoro złożyłem ją całą w wierze w mojego Sędziego?⁴⁴ Szwajcarski teolog wskazuje na teologię świętego Augustyna jako przykład ograniczenia cnoty teologicznej nadziei do aktualizującego ją podmiotu, natomiast święty Tomasz rozszerzył zakres nadziei także na inne podmioty ludzkie. Nadzieja zbawienia pozwala aktualizować międzyludzką solidarność, samo zaś zbawienie okazuje się być rzeczywistością społeczną⁴⁵.

Dramat ludzkiej wolności, sprzeciwiającej się Bogu w akcie totalnego odwrócenia się od Niego, pociąga za sobą konsekwencję piekła. Jak jednak określić naturę tego stanu, jak przedstawia się problem jego rozciągłości czasowej? Bazylejski teolog jest daleki od prób dezawuacji piekła. Co więcej, przytacza on teksty mistyków, w których odnajduje potwierdzenie tego stanu jako miejsca szczególnie tragicznego, gdzie trwa się w poczuciu beznadziei, skrajnej rozpaczycy⁴⁶. Nowy Testament z całym realizmem wypowiada się na temat możliwości wiecznej kary, która nie może być utożsamiona z czasowo ograniczoną karą poprawczą. Gniew Boży, pojawiający się w kontekście grzechu prowadzącego do śmierci, powinno się traktować z pełną powagą⁴⁷. Nieprzenikniona rzeczywistość *mysterium iniquitatis* odsłania podstawową prawidłowość teodramatu: narastająca miłość Boża wywołuje narastanie nienawiści⁴⁸. Należy jednak wierzyć w przewagę łaski, twierdzi bazylejski teolog⁴⁹.

Do Balthasarowskiej koncepcji nadziei powszechnego zbawienia nie można jednak podchodzić bezkrytycznie, bowiem koncepcja wolności, jaką prezentuje szwajcarski myśliciel, zdaje się budzić pewne wątpliwości. W wielu punktach widać tu analogie do poglądów zwolenników tak zwanej teorii „wyboru ostatecznego”. Jej koryfeusza, zwłaszcza zaś Ladislaus Boros, twierdzą bowiem, że

⁴³ Por. tenże, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, Teil 2: *Neuer Bund*, dz. cyt., 488.

⁴⁴ Por. tenże, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, dz. cyt., 14.

⁴⁵ Por. tenże, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 289.

⁴⁶ Por. tenże, *Was dürfen wir hoffen?*, dz. cyt., 79-92: „Zeugnisse” („Świadectwa”).

⁴⁷ Por. tenże, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 260.

⁴⁸ Por. tamże, 259.

⁴⁹ Por. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 65: „Übergewicht der Gnade” („Przewaga łaski”; wyd. pol.: *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002).

ostateczny los człowieka zależy od jego decyzji w samym momencie śmierci⁵⁰. Tym, co niepokoi klasyczną eschatologię katolicką, jest fakt pomijania kształtu dotychczasowego, ziemskiego życia człowieka. Opinia ta neguje bowiem wartość wszelkich ludzkich starań o życie uczciwe, zgodne z przykazaniami Bożymi, zwłaszcza z przykazaniami miłości Boga i bliźniego. Sprzyjanie takiej koncepcji wolności oznacza też pojmowanie jej w sensie zacieśnionym, jako wyboru między różnymi możliwościami. Karl Rahner wielokrotnie wskazywał na wolność w znaczeniu o wiele szerszym, jako kształtu, a nawet całej rzeczywistości ludzkiego życia, jako na sumę ludzkich wyborów i wynikających z nich konsekwencji. Każdy czyn jako owoc, a zarazem wyraz wolności, stanowi albo akceptację, albo negację Boga. Całe ludzkie życie staje się w ostatecznym wymiarze dziełem wolności. Śmierć stanowi jej moment szczytowy, jej urzeczywistnienie w stopniu najwyższym. Z tej racji Rahner przeciwstawia się koncepcji zawężonej tylko do „ostatecznego wyboru” wolności: proces umierania jest rozciągnięty na całe życie (*prolixitas mortis*)⁵¹. Karl Rahner nie absolutyzuje bynajmniej kształtu ziemskiego życia człowieka do tego stopnia, by zbawienie grzesznika było niemożliwe bądź by zależało wyłącznie od jakości życia doczesnego. Jego koncepcja rozkłada akcenty w sposób o wiele bardziej wyważony, przyznając wolności skończonej należne jej miejsce.

Hans Urs von Balthasar zna jednak doskonale pozytywne źródła teologii: pisma ojców Kościoła, tradycję teologiczną, pisma mistyków, publicystykę teologiczną, w których znajduje potwierdzenie swojej tezy o konieczności chrześcijańskiej nadziei. Nie jest ona bynajmniej przykrywką dla ukrytej pewności, lecz spełnia się w modlitwie (1 Tm 2,4). Należy też pojmować ją w kategoriach właściwych chrześcijaństwu.

O ile poglądy świętego Tomasza z Akwinu odpowiadają von Balthasarowi, jako że powszechność nadziei zbawienia wyprowadza on z powszechnego charakteru miłości, zaś ufająca wszystkiemu miłość nie potrafi niczego innego jak tylko oczekiwać ostatecznego pojednania wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie, co sprawia, że taka nadzieja jest nie tylko dozwolona, ale wręcz nakazana, o tyle nie zgadza się z Augustyńską teorią predestynacji. Jako przeciwagę dla tych poglądów Doktora Łaski, bazylejski teolog przytacza opinię świętego Bonawentury twierdzącego, że nadprzyrodzona nadzieja jest nieomylna⁵².

⁵⁰ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in seiner letzten Entscheidung*, Olten 1962 (wyd. pol.: *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1977).

⁵¹ Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg/Br. 1958.

⁵² Por. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, dz. cyt., 30.

Trzeba stwierdzić, że nadzieja powszechnego zbawienia jest rzeczywistością uzasadnioną⁵³. Kościół nigdy nie wypowiedział się w kwestii potępionych, w tym również w sprawie ostatecznego losu Judasza będącego szczególnym przypadkiem odrzucenia Bożej propozycji zbawienia w Jezusie Chrystusie. Von Balthasar stawia retoryczne pytanie: Kto może wiedzieć o jego żalu, gdy zobaczył on skazanego Jezusa?⁵⁴

W wydanym na krótko przed śmiercią „Epilogu”, w końcowych zdaniach książki, wielki szwajcarski teolog zostawia przesłanie chrześcijańskiej nadziei na zbawienie wszystkich. Słowa te można potraktować jako jego duchowy testament: „Nie wiemy, czy ludzka wolność może się aż do końca sprzeciwiać propozycji Ducha, by podarować jej prawdziwą, właściwą Mu wolność. Gdyby to uczyniła nieodwołalnie, uczyniłaby to z pełną świadomością i popełniłaby grzech przeciwko Duchowi Świętemu, «wieczny grzech», który «nigdy nie zostanie odpuszczony» (Mk 3,29). Tu, gdzie po prostu nie możemy nic więcej wiedzieć, istnieje jedynie przestrzeń dla nadziei. Ujmując to po chrześcijańsku, nie dla jakiegokolwiek nadziei, której zgodnie z Jezusowym przykazaniem miłości nie wypada wykluczyć żadnego ze współbraci, nikogo porzucić w połowie drogi. «J'espere en Toi pour nous» (Gabriel Marcel). Mamy obowiązek nadziei na zbawienie wszystkich”⁵⁵.

7. Wnioski

W teologii liczą się nie tyle konkretne rozwiązania problemu (tak sądziła na przykład teologia neoscholastyczna), co o wiele bardziej rozwiązania systemowe. Eschatologia pozwala całościowo spojrzeć na ludzkie życie, przedkładając i opisując teologicznie propozycję sensu dla naszej egzystencji. Gdy na nasze życie spojrzymy z perspektywy Boga-Eschatonu, tajemnicy ostatecznej Pełni, człowiek ukaże się jako byt zdolny do spełnienia swojego podstawowego pragnienia, jakim jest wieczne trwanie. Stanie się to możliwe w Bogu. Takie ujęcie ewidentnie polemizuje z patrzeniem na ludzką eschatologię przez antropologicznie zawężający pryzmat cierpienia i śmierci: z fragmentu jest bowiem o wiele trudniej (a w tym przypadku praktycznie niemożliwe) wnioskować o Pełni. Dopiero Boski Eschaton, przyjęty za punkt wyjścia eschatologii, umożliwia poprawną hermeneutykę ludzkiego bytowania i wyznaczania jego sensu. Osobowy Bóg staje się gwarantem sensu ludzkiego życia. Hans Urs von Balthasar postuluje – a jest to postulat

⁵³ Por. tamże, 25: „Pewności uzyskać nie można, lecz nadzieję można uzasadnić”.

⁵⁴ Por. tamże, 22-25.

⁵⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln-Trier 1987, 97n. (wyd. pol.: *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010).

nadal aktualny i ważki – ujęcie eschatologii w kategoriach personalistycznych: Człowiek-osoba pozostaje w żywotnej w relacji do Boga-Trójcy Osób.

Kulminująca w koncepcji nadziei powszechnego zbawienia eschatologia von Balthasara okazuje się być aktualna w obecnej sytuacji, w której zdolność do cnoty nadziei została wystawiona na szczególnie trudną próbę. W kulturze współczesnej coraz mocniej dominują bowiem tendencje dekadencjne, nihilistyczne i relatywistyczne, wynikające z porzucenia tradycyjnego porządku wartości, a zwłaszcza wiary w Boga jako twórcy systemu wartości absolutnych. Paradygmat nadziei na absolutną wieczność w Bogu, spokojnie i rzeczowo wyłożony w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, staje się podstawą dla skutecznego w codziennym życiu wzorca sensu, porządkującego życie indywidualne i społeczne.

Summary

ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVES OF HUMAN EXISTENCE AS A PARADIGM OF MEANING

The issue of meaning gained a special significance in the age of modernity, and above all during postmodernism, when discussing reality as one of the great meta-stories (Jean-François Lyotard) was being negated. Reality used to be subject to a certain degree of distortion due to the postulated need for simplified schemes. This paper deals with the perspective concerning the meaning of human existence in the light of eschatology. Contemporary culture promotes immanent eschatology, thus narrowing the significance of human life to temporality. At the same time, it teaches about eschatology exceeding the boundaries of creation. The subject of eschatology seems to contain an almost infinite potential for a paradigm of sense, since it directs human existence towards the Eschaton – the mystery of God as one living in three persons, the beginning and the end of the whole reality, which, *par excellence*, refers to a self – conscious human being. Hans Urs von Balthasar (1905-1988), a Swiss theologian, performed the great work of eschatological renewal in the Christian theology in the twentieth century. He vividly demonstrated the limits of neo-scholastic eschatology focused on the processes and states understood in accordance with the reistic approach, which neglects the very centre of the eschatological reality – the divine Eschaton, the first and the most important “final element” of a human being and the world. Hence, the issue will be presented from an eschatological perspective of theological reflection of this eminent Swiss thinker and humanist. To gain a better insight into Hans Urs von Balthasar’s significance, the author firstly outlines a modern term of sense and it is only then that he depicts the eschatology of the Swiss theologian in its major dimensions: defining the condition of the pre-council eschatology, implementing the postulate of anthropology and theology swapping places, showing the man and the world as deriving from God only to fully come back to Him in Jesus Christ owing to the work of salvation. Only in this context can we properly understand Balthasar’s concept of hope for the universal salvation, which gives the new ultimate meaning to human existence.