

III. Teologia systematyczna

Ks. Stanisław Budzik

Instytut Teologiczny, Tarnów

DRAMAT ODKUPIENIA I NADZIEJA POWSZECHNEGO ZBAWIENIA W TEOLOGII H.U. VON BALTHASARA

I. SYNTEZA TEOLOGICZNA

Pierwszą fazę twórczości teologicznej Hansa Ursa von Balthasara charakteryzowała troska o zrozumienie i wykład podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary w ich relacji do aktualnych problemów współczesnej kultury. Wraz ze swoimi wielkimi nauczycielami, Erichem Przywarą i Henri de Lubac¹ należał do grona tych myślicieli, którzy wnieśli swój niezaprzeczalny wkład do przewyciężenia panującej wszechwładnie aż do połowy XX w. neoscholastyki. Chodziło mu o to, aby – jak sam to sformułował pod koniec życia – „zburzyć stare bastiony”, jakimi odgródzone było od świata „święte ziemskie miasto Jeruzalem”, gdyż zbyt wielu ludzi osiedliło się poza jego murami, oraz zanieść w nowe dzielnice cenną substancję przechowywaną w murach starego miasta.²

W dokumentach II Soboru Watykańskiego, w którym osobiście nie uczestniczył,³ dostrzegł Balthasar potwierdzenie wielu swoich przemyśleń. Pozostał jednak krytyczny w stosunku do głównych nurtów teologii posoborowej. Raziło go

¹ Szczególny wpływ na ewolucję myślenia Balthasara i ostateczny kształt jego syntezy teologicznej miały cztery spotkania: z działającym w Monachium filozofem religii i teologiem Erichem Przywarą, z wybitnym inspiratorem odnowy teologicznej Henri de Lubac, z najwybitniejszym teologiem protestanckim XX w. Karlem Barthem oraz z nawróconą przez Balthasara na katolicyzm bazylejską mistyczką Adrienne von Speyr.

² H.U. von Balthasar, *Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar Eine Monographie*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1993, s. 421.

³ Fakt, że Balthasar, jako jedyny z wybitnych teologów europejskich, nie został zaproszony do uczestnictwa w pracach II Soboru Watykańskiego wzbudził w wielu środowiskach zdziwienie i krytykę. Zdaniem H. de Lubac, miał jednak również pozytywne skutki, gdyż lata sześćdziesiąte stały się dla Balthasara początkiem intensywnej pracy nad głównym dziełem teologicznym, będącym syntezą jego dorobku. Por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, ComP 8 (1988) nr 6 s. 8.

gorączkowe szukanie nowych dróg, budowanie pomostów, próby takiego „przyprowadzenia” chrześcijaństwa, aby stało się apetyczne dla współczesnego konsumenta. Wszystko to przypominało Balthasarowi politykę budowlaną władz komunistycznych: „centrum miasta popada w ruinę, a na obrzeżach wznosi się betonowe monstra”⁴

Teologia jawiła się Balthasarowi niczym chyłący się ku upadkowi barokowy pałac. „Termity nowoczesnej egzegezy” nadgryzły belki do tego stopnia, „że dogmatycy popadli w lęk i bali się dalej w nim mieszkać” Refleksja teologiczna zagubiła się w drobiazgowych traktatach, spoza których trudno było dojrzeć jednolity kształt całości. Na tym tle zadaniem życiowym Balthasara stało się, używając konsekwentnie terminologii architektonicznej, wzniesienie ze starych prawd nowej budowli, takiej, która zachowałaby jednolity kształt i organiczną postać, gdzie jedno z drugiego wynika a pełnia świadczy o jedności.⁵ Chodziło mu o takie rozważanie konkretnych problemów teologicznych, które nie zatracą wizji całości, ale przyporządkowuje jedno elementy drugim i rozważa je w relacji do centralnych prawd wiary. Istotą jego metody teologicznej, zdążającej z jednej strony do stworzenia wizji „kształtu” a z drugiej do postrzegania fragmentu jako elementu całości, oddaje tytuł pierwszego tomu estetyki teologicznej *Schau der Gestalt*⁶ oraz rozważania historyczno-teologiczne *Das Ganze im Fragment*.⁷ Zamierzoną wizję teologii zrealizował konsekwentnie i do końca, publikując w latach 1961-1986 piętnastotomową trylogię – syntezę jego dorobku teologicznego. Przypatrzmy się nieco bliżej tej syntezie.

Przedstawiona przez Balthasara synteza teologiczna przyjmuje formę trylogii, pomyślanej jako kolejne odsłanianie, z coraz to nowego punktu widzenia, centralnej tajemnicy wiary chrześcijańskiej, jaką jest spotkanie, do którego doszło między Bogiem i człowiekiem w „jednorazowym, ale mającym nieprzemijające znaczenie wydarzeniu, w objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie”⁸ Aby dostrzec i zrozumieć sedno wiary chrześcijańskiej w całym jego bogactwie i różnorodności trzeba rozważać je z wielu stron. Balthasar posługuje się chętnie przykładem plastycznego dzieła sztuki, statuy czy figury, którą trzeba obejść dookoła, aby ocenić jej wartość artystyczną. Co krok odsłania się nowy punkt widzenia, a mimo to nie zatracą się ogląd jedności dzieła.⁹

Proponując trzy zasadnicze punkty widzenia, wychodzi Balthasar od średnio-wiecznej nauki o transcendentaliach, zgodnie z którą wszystkiemu, co istnieje, przysługują właściwości przekraczające (*transcendere*) wszelkie ograniczenia porządku kategoryjnego i koekstensywne względem bytu: jedność, dobro, prawda

⁴ B a l t h a s a r, *Dank des Preisträgers*, s. 422.

⁵ Tamże.

⁶ Por. przypis 14.

⁷ H.U. von B a l t h a s a r, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1963.

⁸ M. K e h l, *Hans Urs von Balthasar (portret)*, w: H.U. von B a l t h a s a r, *W pełni wiary*, Kraków: Znak 1991, s. 67

⁹ B a l t h a s a r, *Dank des Preisträgers*, s. 423.

i piękno – *unum, verum, bonum, pulchrum*.¹⁰ Odwraca jednak przyjętą od średniowiecza kolejność transcendentaliów i czyni punktem wyjścia piękno dla podkreślenia ważności tej zaniedbanej w tradycji teologicznej kategorii. Z przyjętej uprzednio zasady *analogia entis*¹¹ wnioskuje, że istnieje również analogia transcendentaliów pomiędzy Bogiem a stworzeniem. W konsekwencji jedność Objawienia, będącego najwspanialszym „dziełem sztuki” Boga,¹² polega na tym, że jest ono piękne, dobre i prawdziwe.

Pierwsza część trylogii, odgrywająca rolę nowatorsko ujętej i rozwijanej teologii fundamentalnej, to *estetyka teologiczna*. Hans Urs von Balthasar jest teologiem, który po raz pierwszy od stuleci odważył się wprowadzić do teologii kategorię piękna. W odróżnieniu od tradycji augustyńskiej, stawiającej dobro w centrum refleksji nad Objawieniem, oraz tomistycznej, która podkreśla prawdę Objawienia, zwraca się Balthasar w kierunku wymiaru estetycznego. W tajemnicy piękna dostrzega zespolenie „nieuchwytnego blasku” z „określoną formą”¹³

Estetyka teologiczna według Balthasara to refleksja nad pięknem, jakie objawia się w rozlewającej się darmo miłości Boga. Chodzi jednak nie o miłość ludzką, która ma skłonność do samoabsolutyzacji, ale o miłość Bożą. Aby wyrazić odmienność tej miłości, posługuje się Balthasar pojęciem *Herrlichkeit*, znaczącym tyle co „wspaniałość”, „chwała”¹⁴ W Chrystusie objawia się Boża miłość właśnie jako wspaniałość (chwała), albowiem – jak czytamy w drugim *Liście do Koryntian* – „Bóg, ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały (wspaniałości) Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6).¹⁵ W ludzkiej postaci Syna Bożego objawia się chwała przewyższająca i skupiająca w sobie „wszelkie naturalne piękno, wszelkie ludzkie pragnienie piękna i wszelkie fragmentaryczne próby jego tworzenia”¹⁶

Herrlichkeit odsłania zaledwie jeden aspekt kształtu Objawienia. Blask wspaniałości i świętości Bożej kontrastuje z ciemnością grzechu. Stąd odkupieńcze działanie Boga wobec człowieka nabiera charakteru dramatycznego. Dobro odkupienia osiąga człowieka w wydarzeniu, jakim jest ogołocenie się (kenoza) Boga

¹⁰ Por. K. L e h m a n n, *Transzendentalien*, LThK X s. 314-316.

¹¹ Za E. Przywarą, a wbrew K. Barthowi, który uważał ją za „wynałazek antychrysta” i „ostatecznie jedyne przekonujący powód, by nie być katolikiem” – por. K e h l, *Hans Urs von Balthasar*, s. 36.

¹² H.U. von B a l t h a s a r, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln: Johannes Verlag 1960, s. 124.

¹³ D e L u b a c, jw. s. 16.

¹⁴ W ST *kabod Jahwe*, w NT *δόξα, χάρις, gloria i gratia Dei*. Tytuł wieloczęściowego dzieła H.U. von B a l t h a s a r a brzmi: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1961-1969. Wszystkie tomy ukazały się w Einsiedeln – Johannes Verlag: I: *Schau der Gestalt*, 1961; II: *Fächer der Stile*, 1962; III/1: *Im Raum der Metaphysik*, 1965; III/2,1: *Alter Bund*, 1966; III/2,2: *Neuer Bund*, 1969.

¹⁵ Por. A. N o s s o l, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 53), red. W G r a n a t i E. K o p e ć, Lublin: TNKUL 1982, s. 52.

¹⁶ Por. K e h l, jw., s. 68.

w tajemnicy wcielenia i krzyża. Bóg wchodzi w ludzką historię, zawiera z człowiekiem przymierze, ofiarując mu „dobro i miłość kryjące w sobie wszystko, do czego on dąży i co kocha, wszystko, co w stworzeniu jest pełne wartości”¹⁷ Absolutna wolność Stwórcy spotyka się z relatywną, ale prawdziwą wolnością stworzenia. Tym samym otwiera się pole dla niezwykłego dramatu, w którym ugruntowana jest druga część trylogii Balthasara, mianowicie *dramatyka teologiczna*.¹⁸

Trzecim etapem syntezy teologicznej Balthasara jest pytanie o prawdę objawiającą się w Słowie Bożym, które stało się Ciałem. Nieskończone Słowo Boże może się wyrazić w skończonym słowie ludzkim przez Chrystusa, w którym natura boska zjednoczyła się z ludzką. Ograniczony duch człowieka może objąć nieograniczony sens Słowa Bożego przez działanie Ducha Świętego. Tak objawia się człowiekowi Prawda przyjmująca wszystkie ludzkie pytania, integrująca całą jego wiedzę i odpowiadająca na wszystkie jego problemy. Oto w skrócie tematyka, którą zajmuje się ostatnia część trylogii zwana *logiką teologiczną*.¹⁹

II. DRAMAT ODKUPIENIA

Cała teologia Balthasara koncentruje się wokół Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa; jest więc w swoim najgłębszym rdzeniu chrystologią. Poddając krytyce charakterystyczne dla tradycyjnych ujęć chrystologicznych tendencje, dostrzega w nich niebezpieczeństwo redukcji kosmologicznej i antropologicznej.²⁰ Niebezpieczeństwo pierwszej redukcji, kosmologicznej, uwidacznia się zdaniem Balthasara w chrystologii patrystycznej i scholastycznej, a także w kosmiczno-ewolucyjnym modelu Teilharda de Chardin. W ujęciach kosmologizujących razi go ograniczanie historii zbawienia do objawienia się Logosu w postaci niedostępnej dla człowieka prawdy. Drugie niebezpieczeństwo typowe jest – zdaniem Balthasara – dla szerokich nurtów współczesnej teologii protestanckiej i niektórych kierunków posoborowej teologii katolickiej. Polega ono na stawianiu w centrum człowieka, czynieniu go miarą rozumienia całej rzeczywistości i probierzem prawdy. Oba ujęcia eliminują – zdaniem szwajcarskiego teologa – charakterystyczne dla słowa Bożego napięcie pomiędzy „płonącą przepaścią boskiego gniewu”

¹⁷ Tamże.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1973-1983. Kolejne tomy ukazywały się w Einsiedeln – Johannes Verlag: I: *Prolegomena*, 1973; II,1: *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, 1976; II,2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, 1978; III: *Die Handlung*, 1980; IV: *Das Endspiel*, 1983.

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Theologik*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1985-1987. Kolejne tomy: I: *Wahrheit der Welt*,² 1985; II: *Wahrheit Gottes*, 1985; III: *Geist der Wahrheit*, 1987

²⁰ Por. Nossol, jw. s. 52. Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków: Znak 1990, s. 355.

a „płonącą przepaścią miłości Boga”, które mają charakter radykalnego wezwania do podjęcia egzystencjalnej decyzji.²¹

Chcąc uniknąć obu tych niebezpieczeństw, Balthasar sięga do personalistycznej kategorii miłości. Stanowi ona pierwotny fenomen objawienia, zasadnicze słowo Logosu – „tylko miłość jest wiarygodna”, jak podkreśla tytuł jednego z dzieł Balthasara.²² Zaczątkiem tak rozumianej chrystologii jest biblijna teologia wcielonego Słowa Bożego, a jej ośrodkiem i absolutnym centrum tajemnica krzyża. Wszystko, co Bóg miał światu do powiedzenia, powiedział w Jezusie Chrystusie, który tym samym stanowi w teologii Balthasara kształt wszelkich kształtów. „Absolutność Boga i Jego miłości objawia się raz na zawsze w historii Jezusa, której *concretissimum*, punkt szczytowy, skupiający w sobie najwyższy sens, znajduje się w tym, co dokonuje się na krzyżu. Dopiero tutaj wyjaśnia się ostatecznie, kim jest Bóg, kim jest Jezus Chrystus i co krzyż ma wspólnego ze zbawiającą miłością tego Boga”²³ Chrystus bierze na siebie grzech świata, aby spalić go w ogniu swego cierpienia. Zanurza się tak głęboko w świecie grzeszników, że bierze na siebie w tajemnicy krzyża ich doświadczenie opuszczenia przez Boga. W formule *pro nobis* dostrzega Balthasar centrum wyznania wiary chrześcijańskiej, sam środek dramatu zbawienia. Zastępczy charakter Chrystusowego dzieła zbawienia polega na tym, że Jezus wchodzi na miejsce grzeszników.

Osobę i dzieło Jezusa rozważa Balthasar, wychodząc od *Ewangelii św. Jana*, w której dostrzega kulminację nowotestamentalnej chrystologii. Interpretując Ewangelie synoptyczne i całość Dobrej Nowiny z tej zamykającej perspektywy, kieruje się typową dla św. Jana dialektyką ziarna pszenicznego i wywyższenia, które dokonało się na krzyżu. W skrajnej bezsilności Syna Bożego, w Jego posunięciem do ostatecznych granic posłuszeństwie dostrzega najczystsze objawienie trójjedynej miłości Boga. Krzyż jest miejscem szczególnego objawienia się chwały Bożej w posłuszeństwie Syna, a zatem krzyż i objawienie to jedno.²⁴

Centralna rola tajemnicy krzyża pozwala umieścić naukę o odkupieniu prezentowaną przez H.U. von Balthasara w nurcie zachodniej soteriologii staurologicznej. Tradycyjne elementy tego nurtu, obecne w refleksji szwajcarskiego teologa, to problematyka zastępczego charakteru śmierci Jezusa oraz wyzwolenie człowieka z mocy zła. O nowości i oryginalności jego koncepcji soteriologicznej świadczy natomiast trynitarna perspektywa krzyża oraz opisanie Boskiego dzieła zbawienia w kategoriach dramatu.²⁵

²¹ R. Schwager, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs v. Balthasar*, w: tenże, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München: Kösel-Verlag 1986, s. 273.

²² H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963. Por. Nossoi, jw. s. 52.

²³ Kehl, jw. s. 40.

²⁴ H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln: Johannes Verlag 1967, s. 277

²⁵ T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych* (Opolska Biblioteka Teologiczna 1), Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1994, s. 41 i 58.

III. WIELKI TEATR ŚWIATA

Hans Urs von Balthasar podkreśla, że charakterystyczną cechą myślenia nowożytnego jest zauważalny od czasów renesansu zwrot racjonalnej refleksji człowieka, zdominowanej przedtem przez tematykę kosmologiczną, w kierunku antropologii. W epoce uwrażliwionej na problemy antropologiczne można osiągnąć „najwyższą obiektywność tylko przy najpełniejszym zaangażowaniu człowieka”²⁶ Z tego fundamentalnego przekonania wyrasta konieczność akcentowania dramatycznego charakteru ludzkiej egzystencji, którą – zdaniem Balthasara – można adekwatnie opisać jedynie w kategoriach dramatu.

Poszukująca kształtu i sensu estetyka teologiczna osiąga nowy wymiar w rozważaniu Objawienia nie jako rzeczywistości statycznej, ale jako dramatycznego działania Boga względem człowieka. Estetyka ustępuje miejsce dramatyce teologicznej, która stanowi centralny moment teologii Balthasara. Teodramatyka jest nauką o nieskończonej dobroci Boga, który obdarza człowieka wolnością i który w sposób dramatyczny ingeruje, kiedy człowiek w swojej wolności wybiera drogę odejścia od nieskończonej dobroci Boga, zamiast dążyć ku niej mocą podarowanej wolności.²⁷

Aby opisać dramatyczne zmagania między Stwórcą a człowiekiem, sięga Balthasar do języka teatru. Trudne problemy, które zrodziły się w historii soteriologii chrześcijańskiej, prowadząc do wynaturzeń w rodzaju nauki o predestynacji czy jansenizmu, wynikają ze statycznej wizji odkupienia i statycznego aparatu językowego, za pomocą którego trudno było opisać rzeczywistość kenozy, czyli radykalnego znizowania się Boga ku człowiekowi. Najbardziej odpowiednim *instrumentarium* pojęciowym zarówno dla opisanego działania Boga względem człowieka, jak również dla wyrażenia dramatu współuczestniczącego człowieka, jest – według Balthasara – język teatru.²⁸ Kategorie estetyczne używane w pierwszej części trylogii ustępują miejsca kategoriom działania, takim jak „czyn”, „decyzja”, „wybór”, „gra” i „rola”

Dramat, utwór przeznaczony dla teatru, stanowi odpowiedni łącznik dla przejścia od estetyki do dramatyki; tutaj bowiem stoi do dyspozycji gotowy zasób pojęć i treści przedstawieniowych, pozwalających wyrazić jedność egzystencjalnie doświadczonego i w estetyczny sposób przedstawionego dramatu życia.²⁹

Szczególne znaczenie dla zrozumienia chrześcijańskiego dramatu ma refleksja nad rolą człowieka w przedstawieniu. Epoka baroku ukuła pojęcie „teatru świata”, wyobrażając sobie ziemię jak wielką scenę, na której ludzie odgrywają przeznaczone im przez Boga role. Czołowy przedstawiciel hiszpańskiego dramatu barokowego, Calderón de la Barca (1600-1681), opisuje wielkie widowisko, które Bóg postanowił zainscenizować, powierzając ludziom poszczególne role i nadając wy-

²⁶ De L u b a c, jw. s. 12.

²⁷ G u e r r i e r o, jw. s. 330.

²⁸ Tamże s. 331.

²⁹ K e h l, jw. s. 70.

darzeniom strukturę za pomocą swoich praw. *El gran teatro del mundo* rozgrywa się wprawdzie na ziemi, ale znajdzie swoje przedłużenie i dopełnienie w wieczności. Podczas Sądu Ostatecznego Bóg dokona oceny poszczególnych aktorów. Decydująca będzie jakość gry, niezależnie od tego, jaką rolę otrzymał ktoś do spełnienia: czy był żebrakiem czy królem, rycerzem czy mnichem. W przypowieści teatralnej Calderóna różnice między ludźmi są wprawdzie zaznaczone, ale dramaturg hiszpański poddaje je zasadniczej relatywizacji. Wyakcentowanie sądu ostatecznego, motywu tak bardzo charakterystycznego dla sztuki i teologii średnio-wiecznej, nadaje „teatrowi świata” charakter uniwersalny.³⁰

Autor *Teodramatyki* wskazuje na te elementy „teatru świata”, które sprawiają, że stanowi on uniwersalny klucz do zrozumienia tajemnic ludzkiej egzystencji. Chodzi mu o podstawowe rozróżnienia, z których pierwszym jest napięcie pomiędzy czasowo-przestrzenną ograniczonością widowiska a jego nieskończonym znaczeniem. Drugim jest różnica pomiędzy własnym „ja” podmiotu a otrzymaną przez niego rolę, jakkolwiek nie należy tej różnicy widzieć w kategoriach dualizmu, gdyż podmiot ponosi odpowiedzialność za rolę.³¹ Trzeci element stanowi różnica pomiędzy osobistą odpowiedzialnością aktora za grę a odpowiedzialnością w stosunku do reżysera. To rozróżnienie, przywołujące na pamięć ideę sądu, jest decydujące dla oceny przydatności dramatycznego *instrumentarium* w dziedzinie teologii. Gdyby chrześcijański Bóg był całkowicie wpleciony w akcję przedstawienia, nie byłoby różnicy pomiędzy objawieniem biblijnym a światem wyobrażeń mitycznych. Z drugiej strony, przyjęcie typowego dla patrystyki i scholastyki aksjomatu niecierpięliwości Boga (*apatheia*) zdawałoby się sugerować, że przebieg akcji na wielkiej scenie świata nie dotyka Boga bezpośrednio, z czego wynikałby wniosek o nieprzydatności kategorii dramatycznych w teologii. Cała treść przedstawienia i wszelkie dramatyczne napięcie w nim zawarte wynikają z trzech wspomnianych rozróżnień.³²

Rozwijając teologię dramatu, Balthasar zauważa, iż w przedstawieniu zaangażowane są trzy osoby: autor, aktor i reżyser. Autor sztuki teatralnej kształtuje ją w sposób wolny, wypływa ona z jego inspiracji i wizji. Również odtwórca ma możliwość własnej interpretacji roli zaproponowanej przez autora. Pośrednikiem pomiędzy oboma jest reżyser, który wyczuwa indywidualne możliwości aktora i potrafi wykorzystać je dla przeprowadzenia przedsięwzięcia zgodnie z zamierzeniami autora. Refleksja nad potrójnym wymiarem sztuki teatralnej służy Balthasarowi jako wprowadzenie do nakreślenia trynitarnego charakteru chrześcijańskiego dramatu zbawienia.³³

Cechą charakterystyczną teologii Balthasara jest bowiem próba zakotwiczenia dramatu zbawienia w trynitarnym życiu samego Boga. Centralne wydarzenie tego

³⁰ Schwager, jw. s. 279.

³¹ Balthasar, *Theodramatik*, I: *Prolegomena*, s. 231-232.

³² Schwager, jw. s. 280-281.

³³ Tamże s. 281. Por. Balthasar, *Theodramatik*, II.1 *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, s. 17

dramatu, kenoza krzyża, posiada zdaniem bazylejskiego myśliciela swój fundament w pierwszej, zasadniczej kenozie, która ma miejsce wewnątrz Trójcy Świętej. Ojciec wywłaszczył się w niej ze swego bóstwa i przekazał je Synowi, nie zachowując w akcie rodzenia nic, czego by już zawsze nie oddał Synowi – zgodnie ze świadectwem czwartej Ewangelii: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10). Syn odpowiada Ojcu bezgraniczną gotowością przyjęcia wszystkiego z Jego strony i nie zachowuje dla siebie nic, czego by nie ofiarował z powrotem Ojcu.³⁴ Wewnątrztrynitarna kenoza jest ustanowieniem oddzielenia między Ojcem i Synem, poświadczanego a zarazem przekraczanego przez Ducha Świętego, który jest jednoczącą miłością. W tym odwiecznym dramacie „ogołocenia” ojcowskiego serca przy zrodzeniu Syna oraz nieustannej obecności przy tym Ducha, otwiera się przestrzeń dla każdego innego dramatu, w tym także dla dramatu między Bogiem a światem. Nie można zrozumieć pełnego sensu jakiegokolwiek oddzielenia się od Boga bez nawiązania do tego podstawowego rozdzielania, do tej fundamentalnej różnicy, która ma miejsce w życiu wewnętrznym Boga, w wewnątrztrynitarnych relacjach. Tam bowiem powstaje przestrzeń, otwiera się płaszczyzna dla historii świata i dla dramatu dziejów człowieka. „Akt, w którym Ojciec oddaje całe bóstwo Synowi, jest odwiecznym ustanowieniem możliwości zaistnienia w świecie tego wszystkiego, co doświadczane jest jako rozdarcie, ból, wyobcowanie.”³⁵ Dramat odkupienia człowieka ma swój najgłębszy fundament w dynamice wzajemnych odniesień w samym Bogu. Co więcej, Balthasar podkreśla z naciskiem, że rozdarcie, które zaistniało między Bogiem a człowiekiem, zostało już z góry przewyciężone przez kenozę Ojca przy zrodzeniu Syna.

Odpowiedzią Syna na „ogołocenie” ojcowskiego serca jest bezgraniczne posłuszeństwo wyrażające się w kenozie Syna Bożego, w tajemnicy wcielenia i w dramacie krzyża. Ten, który jest z natury Panem i Władcą, staje się dobrowolnie sługą i niewolnikiem. W Jego uniżeniu w sposób paradoksalny objawia się wspaniałość i chwała Boga. Z takim rozumieniem kenozy łączy się wiara w preegzystencję Słowa, która jest – według Balthasara – nieodłącznym składnikiem chrystologii katolickiej. Bez preegzystencji Chrystus byłby tylko przykładem szczególnego człowieczeństwa.³⁶ Absolutne posłuszeństwo Ojcu jest naczelną regułą całej egzystencji Jezusa. Całe Jego życie, od momentu wcielenia aż po mękę i śmierć krzyżową, jest realizacją tego posłuszeństwa. Całkowite posłuszeństwo Syna pozwoliło zmanifestować się mocy Bożej; powierzając się w pełni Bogu, Jezus pokazał, że istnieje całkowicie z Boga i dla Boga.³⁷

Cechą charakterystyczną chrystologii Balthasara jest to, co określa jako inwersję trynitarną (*Trinitarische Inversion*), czyli odwrócenie relacji między Synem i Duchem w ekonomii zbawienia. W Trójcy immanentnej Duch pochodzi od Ojca i Syna, historiozbawczo zaś Syn przez Ducha staje się człowiekiem i prowadzony

³⁴ Balthasar, *W pełni wiary*, s. 269.

³⁵ Dola, jw. s. 44.

³⁶ Nossol, jw. s. 52-54.

³⁷ Winling, jw. s. 355.

jest przez Niego w swoim posłannictwie. Zbawcze posłuszeństwo Jezusa rozpoczyna się więc już w momencie wcielenia, kiedy to Syn przez „zdeponowanie” (*Hinterlegung*) u Ojca swojej boskiej wiedzy³⁸ i wyzbycie się swej boskiej postaci „podporządkowuje się woli Ojca, pozwala również, aby pochodzący od Ojca, przez Ojca kierowany Duch zyskał nad Nim władzę zasady, którą jest wola Ojca, aby pełnia spoczywającego na Nim Ducha wypłynęła z Niego przy końcu Jego posłannictwa w śmierci i Zmartwychwstaniu”³⁹

Nie oznacza to jednak całkowitego odwrócenia wewnątrztrynitarnego porządku. Zdaniem Balthasara, w historii zbawienia uwidaczniają się kolejno rozmaite aspekty wielkiego bogactwa wzajemnych odniesień między Ojcem i Synem, które pozwalają na określenie niejako „podwójnego statusu” Ducha Świętego w ekonomicznej i immanentnej Trójcy. Pierwszy „status” polega na tym, że Duch Święty, pochodzący jedynie od Ojca, zsyłany jest na Syna, który przyjmuje Jego działanie w tajemnicy wcielenia, dokonanej, jak mówi Łukasz, za sprawą Ducha Świętego, a także w trakcie życia i przepowiadania Jezusa. Drugi status polega na tym, że Syn, wywyższony na prawicę Ojca, uczestniczy w posłaniu Ducha Świętego, który w ten sposób pochodzi od Ojca i Syna, albo – jak chce tego tradycja Wschodu – od Ojca przez Syna. Balthasar jest przekonany, że ujęcie to pozwala na jasne rozróżnienie Osób i przewyciężenie zadawnionego sporu o *Filioque* pomiędzy chrześcijaństwem Wschodu i Zachodu.⁴⁰

IV WOLNOŚĆ STWORZONA I NIE STWORZONA

Zasadniczy punkt wyjścia soteriologii dramatycznej Balthasara stanowi refleksja nad zagadnieniem wolności, a konkretnie problem relacji skończonej wolności człowieka do nieskończonej wolności Boga. Wolność staje się dla Balthasara pojęciem najważniejszym, bez którego nie sposób zrozumieć tajemnicę wielkiego dramatu, który Bóg rozgrywa na scenie historii świata. Z prawdziwym dramatem mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy naprzeciw siebie stają aktorzy wyposażeni w wolność. Nie ma teodramatyki bez przyjęcia, że obok absolutnej wolności Boga istnieje inna, wprawdzie stworzona, ale prawdziwa wolność, która posiada możliwość opowiedzenia się tak za Bogiem, jak i przeciw Niemu. Współdziałanie Boga z człowiekiem możliwe jest tylko przy założeniu, że istnieje *analogia libertatis*, odpowiedniość między wolnością stworzoną a nie stworzoną.⁴¹

Głębia wszechmocy Boga manifestuje się zdaniem Balthasara w tym, że człowiek, całkowicie zależny w swym istnieniu od Stwórcy, otrzymuje dar prawdziwej wolności. Także i ten „gest” Boga zakotwiczony w jest w tajemnicy życia trynitarnego, w wewnątrzboskich „przestrzeniach wolności”, które istnieją pomiędzy poszczególnymi Osobami. Istotą wolności nie stworzonej jest dawanie możliwości

³⁸ Balthasar, *Theodramatik*, II,2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, s. 176.

³⁹ Balthasar, *W pełni wiary*, s. 268-269.

⁴⁰ Guerriero, *iw* s. 340.

⁴¹ Kehl, *iw* s. 70.

istnienia innym Hipostazom. Pozwala to zrozumieć, jak Bóg stwarza przestrzeń wolności dla człowieka: Ten, który jest wszechobecny, usuwa się niejako w cień, przyjmuje swego rodzaju *incognito*, otwierając ludzkiej wolności wiele możliwych dróg, pozostając jednak ustawicznie tym, który działa i nieustannie stwarza człowiekowi możliwość wolnego działania.⁴² Człowiek nie jest marionetką w rękach Boskiego Reżysera. Bóg zaprasza go, aby przeszedł z pozycji widza do uczestnictwa w grze jako partner dialogu miłości. Skończona wolność potrafi właściwie grać powierzoną rolę tylko jako „człowiek w Bogu” (jak brzmi tytuł II części *Theodramatyki*), „gdy pozwala się do niej wybrać i postać, gdy konsekwentnie odgrywa grę Boga i Jego miłości w swoim własnym życiu”⁴³

Historyczny dramat między Bogiem a człowiekiem nabiera znamion tragedii z powodu fatalnego nadużywania wolności stworzonej. Obdarzając człowieka wolnością, Bóg naraził się na ryzyko negacji ze strony stworzenia. Jego miłość potrafi jednak przewyciężyć zbawczo grzeszne odejście człowieka.⁴⁴ Dlatego Bóg posyła na świat Syna, który staje się głównym Aktorem dramatu. Wejście Chrystusa w historię nie osłabia jej dramatycznego charakteru, wręcz przeciwnie, dodaje teodramatyce szczególnego napięcia: oto w Osobie Jezusa Chrystusa dotykają się bezpośrednio wolność stworzona i nie stworzona, pierwszy i drugi Adam, Alfa i Omega świata.⁴⁵

Szczególą rolę w chrystologii Balthasara odgrywa pojęcie posłannictwa. W wypadku Chrystusa, który uważał się za centrum religijnej historii świata,⁴⁶ należy mówić o posłannictwie absolutnym, w którym świadomość posłannictwa zlewa się w jedną rzeczywistość ze świadomością boskiej godności. Interpretując Boską świadomość jako wiedzę o pochodzącym od Ojca posłannictwie, zyskuje Balthasar przestrzeń dla wiary, modlitwy i rozwoju ziemskiego Jezusa, które tak bardzo pragnie uwypuklić. Pojęcie posłannictwa służy teologowi z Bazylei nie tylko do wypowiedzi na temat świadomości Jezusa, ale także do głębszej refleksji dotyczącej Jego Osoby. Balthasar rozróżnia pomiędzy „osobą” a „podmiotem duchowym”. Podmiot duchowy to indywiduum posiadające duchowo-cielesną naturę człowieka, odróżniające się poprzez cechy indywidualne od innych przedstawicieli tego samego gatunku. Różnice te nie orzekają jednak jeszcze, kim jest dany podmiot duchowy w rzeczywistości. Dopiero gdy Bóg powie człowiekowi, kim jest, może on odnaleźć samego siebie, swoją definicję osoby.⁴⁷ W sposób wyjątkowy, archetypiczny, dokonało się to w wypadku Jezusa poprzez słowa: „Tyś jest mój Syn umiłowany”

Tym, który posyła, jest Ojciec. On odpowiada za całą ziemską egzystencję Jezusa i towarzyszy Synowi w każdym jej momencie. Chrystus przyjmuje w posłu-

⁴² Balthasar, *Theodramatik*, II,1 *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, s. 248.

⁴³ Kehl, jw. s. 71.

⁴⁴ Dola, jw. s. 46.

⁴⁵ Guerriero, jw. s. 338.

⁴⁶ „Der archimedische Punkt der religiösen Weltgeschichte” Balthasar, *Theodramatik*, II,2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, s. 24.

⁴⁷ Schwager, jw. s. 287

szeństwie posłannictwo Ojca ze świadomością podjęcia całej doniosłości jego soteriologicznego wymiaru.⁴⁸ Balthasar podkreśla, że pomiędzy Osobą Jezusa a Jego posłannictwem istnieje całkowita jedność. Dlatego w chrystologii posłannictwa mieszczą się zarówno tradycyjne pytania soteriologiczne (*Christus pro nobis*), jak i chrystologiczne (*Christus in se*).

Jak wiadomo, pojęcie osoby ukształtowało się w długotrwałych sporach chrystologiczno-trynitarnych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Pojęcie πρόσωπον, oznaczające maskę teatralną czy zewnętrzną rolę, zlało się znaczeniowo z pojęciem ὑπόστασις wskazującym pierwotnie na rzeczywistość, realność.⁴⁹ Balthasar podtrzymuje tę tendencję, aby podkreślić, że pojęcie osoby odnosi się do sfery bytu, niemniej jednak dostrzega niebezpieczeństwo popadnięcia w zbyt statyczny, ontologiczny sposób myślenia. Aby temu zapobiec, posługuje się pojęciem posłannictwa, które stanowi pogłębienie w stosunku do pojęcia roli czy maski, zachowuje aspekt dramatycznej żywotności, a jednocześnie nie sprzeciwia się tradycji dogmatycznej podkreślającej bytową jedność natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie.⁵⁰

Tak więc Chrystus stanowi główną osobę dramatu, a osobowość wszystkich ludzkich *dramatis personae* rozumieć trzeba, według Balthasara, w relacji do Jego zbawczego posłannictwa. Każdy człowiek otrzymuje swoje posłannictwo, w odróżnieniu od Chrystusa, nie wprost od Ojca, ale przez pośrednictwo Syna. Ludzki „podmiot duchowy” staje się osobą poprzez otrzymanie posłannictwa, będącego ograniczonym uczestnictwem w jedynym i niepowtarzalnym posłannictwie Chrystusa. Używany przez Pawła z wielką predylekcją zwrot ἐν Χριστῷ należy – zdaniem Balthasara – interpretować w sensie uczestnictwa ludzi w uniwersalnym posłannictwie Chrystusa.⁵¹

Zakotwiczona w posłannictwie Chrystusa wspólnota osób to kościelna *communio sanctorum*. Według eklezjologii Balthasara ma ona swoje drugie centrum, podporządkowane jednak całkowicie Chrystusowi. Jest nim Maryja, w sposób istotny wpleciona w centralne momenty dramatu Boga i człowieka. To Ona w imieniu ludzkości wypowiedziała słowa przyzwolenia w obliczu tajemnicy wcielenia, to Ona związana była w sposób specyficzny z posłannictwem Chrystusa. Maryjne *fiat* dotyczy nie tylko tajemnicy wcielenia, ale rozciąga się na całe życie i działanie

⁴⁸ B a l t h a s a r, *Theodramatik*, II,2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, s. 140 i 157.

⁴⁹ W pojęciu osoby, wywodzącym się od terminu πρόσωπον, tkwi „moment zdarzenia, który realizuje się w dialogu i w relacjach (rolach). Pojęcie to musiało się wręcz narzucać w chwili, gdy zaistniała konieczność pojęciowego określenia rodzaju i sposobu spotkania się Boga z nami w historii zbawienia, a zwłaszcza w Jezusie Chrystusie. Co dla świata antycznego było tylko jakąś formą artystyczną, teraz zostało wypełnione realną zawartością. Tę realną zawartość przede wszystkim mogło wyrażać pojęcie ὑπόστασις” W K a s p e r, *Jezus Chrystus*, Warszawa: Pax 1983, s. 247.

⁵⁰ S c h w a g e r, jw. s. 288-289.

⁵¹ B a l t h a s a r, *Theodramatik*, II,2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, s. 225. Charakterystykę soteriologicznej sytuacji Pawłowego człowieka „bez Chrystusa” analizuje dogłębnie A. P a c i o r e k, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian* (Instytut Teologiczny w Tarnowie – Rozprawy naukowe I), Tarnów: Biblos 1995.

Chrystusa, aż po krzyż, gdzie Matka uczestniczy w losie Chrystusa solidaryzującego się z grzesznikami i przyjmuje owoc odkupienia. Stąd fundamentalne znaczenie maryjnego wymiaru Kościoła, wywodzącego swą katolickość z postawy Maryi ujawnionej w scenie zwiastowania.⁵²

V. TEOLOGIA WIELKIEJ SOBOTY

Zakotwiczona w wewnątrztrynitarnym dramacie Boga historia zmagania wolności stworzonej i nie stworzonej obejmuje całe ludzkie dzieje, jakkolwiek przedmiotem szczegółowej refleksji teologicznej staje się dopiero w historii Izraela i w życiu Kościoła. Centralnym momentem teodramatyki jest oczywiście wejście na scenę dziejów głównej Osoby dramatu, którą jest Jezus Chrystus. Całe Jego życie i przepowiadanie jest skierowane, zgodnie z teologią Janowej Ewangelii, na kulminację wydarzeń zbawczych określaną jako ὥρα. „Godzina”, pojawiająca się tak często w ustach Jezusa na kartach czwartej Ewangelii, stanowi centrum dzieła zbawienia i obejmuje mękę, śmierć, zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.⁵³ Aby właściwie ukazać wymiar zbawczy godziny Jezusa, należy – zdaniem Balthasara – uwzględnić pięć motywów tradycyjnej nauki o odkupieniu. Pierwszy to wydanie Syna przez Ojca dla zbawienia świata. Drugi to „zamiana miejsca” pomiędzy Tym, który był bez grzechu a grzesznikami. Trzeci to wynikające z poprzedniego uwolnienie, wykupienie, czy odkupienie człowieka mające prowadzić (po czwarte) do włączenia odkupionych we wspólnotę życia Boskiej Trójcy. Piąty, podsumowujący motyw, to stwierdzenie, że wszystkie poprzednie elementy stanowią realizację inicjatywy boskiej miłości.⁵⁴

Opisując przebieg Boskiego dramatu, sięga Balthasar do *Apokalipsy*. W języku tej tajemniczej księgi biblijnej historia zbawienia jawi się jako zaciekle waleczna, podczas której wylewają się na ziemię czasy Bożego gniewu. Ale równoległe do tych wypowiedzi odkrywamy w *Księdze Objawienia* historię łaski, postać Baranka, który przemienia gniew w miłość i życzliwość. Bóg jest Miłością i wszystkie Jego, na pozór sprzeczne, atrybuty wyrastają z miłości. Miłość ta osiąga szczyt, kiedy Syn Boży w solidarności z ludźmi wszystkich czasów pozwala się w Wielką Sobotę przenieść do królestwa śmierci i przyjmuje na siebie ciężar ludzkiej negacji miłości w postaci sprzeciwiającego się Bogu grzechu. Diaboliczne „nie” stworzenia przemienia w pełne posłuszeństwa „tak” wypowiedziane Ojcu przez Syna w Duchu.⁵⁵

⁵² „W tym podstawowym akcie dokonującym się w izdebce w Nazarecie, i tylko w nim, zostaje założony Kościół Chrystusowy jako katolicki. Jego katolickością jest bezwarunkowość zgody Maryi – *ecce Ancilla* – której bezgraniczne oddanie się jest odpowiedzią stworzenia na nieskończenie darowującą siebie miłość Boga” – Balthasar, *W pełni wiary*, s. 310.

⁵³ Por. M. Czajkowski, *Maryja*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin: RW KUL 1992, s. 30; Drozd, *Chwała Chrystusa*, s. 179-180.

⁵⁴ Balthasar, *Theodramatik*. III: *Die Handlung*, s. 295.

⁵⁵ Guerriero, *iw.* s. 343-345.

I tak dochodzimy do zawartej w tajemnicy Wielkiej Soboty i wyznawanej w *Credo* prawdy o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Prawda ta posiada w doświadczeniu mistycznym Adrienny von Speyr i w konsekwencji w refleksji teologicznej Balthasara decydujące znaczenie. Wielki teolog bazylejski jest świadomy, że nauka ta, zakładająca nieaktualny, „piętrowy obraz świata” wydaje się mieć w oczach wielu współczesnych charakter mitologiczny. Chętnie więc usunęliby ją z wyznania wiary. Tymczasem, zdaniem Balthasara, jest to artykuł ściśle chrystologiczny. „Wielka Sobota to dogłębna tajemnica, (...) trzeba się nad nią z szacunkiem i bojaźnią zastanowić, ażeby odkryć niewyczerpane jej bogactwo i prawdziwą jej głębię.”⁵⁶ Według bazylejskiego myśliciela, teologia zachodnia zagubiła w dużym stopniu wrażliwość wschodnich Ojców Kościoła, podkreślających decydujący charakter zejścia Chrystusa do otchłani. Obraz zniszczonych bram i zaworów piekła oraz wyprowadzenie na wolność uwięzionych i pogrążonych w ciemnościach śmierci to wyraźna wskazówka, że Chrystus jest zwycięzcą piekła i szatana.

Treścią tajemnicy zstąpienia do piekieł jest radykalna solidarność Boga ze swoim stworzeniem. Chrystus dzieli z człowiekiem jego opuszczenie i śmierć „aż do ostatnich konsekwencji całkowitego milczenia” Solidarność Boga ze stworzeniem przemienia się w królestwie zmarłych w przepowiadanie zbawienia wszystkim ludziom wszystkich czasów i ras oraz stanowi początek uniwersalnej, katolickiej – w pełnym tego słowa znaczeniu – wspólnoty zbawienia. Syn doświadcza w sobie samym tego, co w stworzeniu jest chaotyczne, zniekształcone, niedoskonałe, aby to wszystko skierować na powrót pod panowanie Ojca.⁵⁷

W miarę upływu lat soteriologia Balthasara coraz bardziej koncentruje się na tym zapomnianym elemencie tajemnicy paschalnej Chrystusa, który z umarłymi zechciał być umarłym. W zbawczym dramacie rozgrywanym między Bogiem a ludźmi krzyż Chrystusa odgrywa centralną rolę.

W krzyżowej śmierci „za nas” ukazuje się światu w sposób szczególnie wyraźny Synowska zgoda na całkowite dysponowanie sobą. Krzyż przybliży więc jednocześnie do tajemnicy wewnątrztrynitarnej kenozy Boga. Jest ostatecznym wyrazem trynitarnej kenozy, która objawiła się już we wcieleniu Syna.⁵⁸

W tajemnicy Wielkiego Piątku na plan pierwszy wybija się gotowość żyjącego i umierającego Jezusa do wypicia „kielicha gniewu”, to znaczy do „przyzwolenia, aby na Nim wyładowała się cała moc grzechu” Jezus unicestwia grzech świata przez posłuszeństwo i wypływające z miłości poddanie się woli Ojca. „Jakość miłującego posłuszeństwa wobec Ojca (...) nie daje się porównać z jakością wyładowującej się na nim nienawiści.”⁵⁹

Tajemnica Wielkiej Soboty prowadzi jeszcze dalej, w głąb zadośćczyniącego cierpienia Jezusa za grzechy wszystkich ludzi: rozważa solidarność Jezusa ze zmarłymi w sensie teologicznym, to znaczy z tymi, którzy dokonali ostatecznego

⁵⁶ H.U. von Balthasar, *Zstąpienie do piekieł*, ComP 5 (1985) nr 1 s. 5.

⁵⁷ Guerriero, jw. s. 170.

⁵⁸ Dola, jw. s. 46.

⁵⁹ Balthasar, *W pełni wiary*, s. 224.

wyboru własnego egoizmu w miejsce Boga bezinteresownej miłości, czyli z tymi, których tradycja teologiczna określała jako potępionych.

W tę ostateczność (śmierci) zstępuje umarły Syn. (...) Jest (w ostatecznej miłości) razem z nimi umarły. I właśnie przez to zakłóca absolutną samotność, do której dąży grzesznik: grzesznik, który chce być z dala od Boga, „odgrodzony”, w swojej samotności znów odnajduje Boga, ale Boga w absolutnej bezsile miłości, który siebie skazuje na potępienie. (...) Wolność stworzenia jest respektowana, lecz Bóg pod koniec Męki wychodzi jej naprzeciw i raz jeszcze podchwytuje (*inferno profundior* Grzegorza Wielkiego). Jedynie w absolutnej słabości Bóg chce obdarzyć stworzoną przez siebie wolność otwierającą każde więzienie i rozluźniającą każdy skurcz miłością: przez solidaryzowanie się od wewnątrz z tymi, którzy odrzucają wszelką solidarność.⁶⁰

Skuteczność zbawczego dzieła Jezusa polega na Jego identyfikacji z grzesznikami, dzięki której wziął On na siebie grzechy całego świata. Skutkiem dzieła zbawienia jest oddzielenie grzechu od grzesznika. Krzyż jest miejscem, na którym dokonał się sąd Boży nad grzechem świata, a Chrystus jest tym, na którym skupił się i „wyładował” gniew Boży należny grzesznikom.

VI. NADZIEJA DLA WSZYSTKICH

Głosząc taką wizję, Balthasar zdaje sobie sprawę, że staje w niebezpiecznej bliskości Orygenesowej nauki o apokatastazie. Nauka o eschatologicznym wszechpojednaniu – odbierająca chrześcijańskiej egzystencji cały jej dramatyzm – bywała w ciągu wieków wielokrotnie odrzucana przez Kościół,⁶¹ jakkolwiek miała swoich zwolenników także w otoczonych powszechnym szacunkiem przedstawicielach patrystyki wschodniej (m.in. Grzegorz z Nyssy).

Balthasar próbuje sformułować ortodoksyjny sens tej nauki, zastrzegając się wyraźnie, że na temat ostatecznych tajemnic można się wypowiadać jedynie z nadzieją, unikając jakichkolwiek stwierdzeń kategoriycznych. Nadziei nie wolno identyfikować z wiedzą. A 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 że nikt nie będzie definitywnie potępiony.⁶²

Z myślą o nadziei powszechnego zbawienia, obejmującego wszystkich ludzi i cały kosmos, zetknął się Balthasar w czasie lektury Orygenesesa, którą był szczególnie zafascynowany. Nadzieję tę pogłębił twórczy dialog z teologią K. Bartha, według którego Jezus jest wybranym Boga odrzuconym w miejsce grzeszników, aby grzeszników uczynić wybranymi.⁶³ Decydujące znaczenie miało jednak spotkanie z Adrienną von Speyr. Jej doświadczenie mistyczne wyrażające się w teologii Wielkiej Soboty było dla Balthasara impulsem do wypracowania trzeciej

⁶⁰ Tamże s. 225.

⁶¹ Guerriero, jw. s. 170.

⁶² Por. Kehl, jw. s. 66.

⁶³ Jednakże w pozycji Bartha dostrzega Balthasar zbyt daleko idącą bliskość apokatastazy: „Was für uns ein Gegenstand der Hoffnung bleibt, wird bei ihm praktisch doch zur Gewißheit” – por. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern: Schwabenverlag²1987, s. 32.

drogi pomiędzy odrzuconą przez Kościół apokatastazą Orygenesesa, a klasyczną nauką o przepelnionym piekle, wywodzącą się jego zdaniem z przesadnego pesymizmu Augustyna.⁶⁴ Rozwiązanie zaproponowane przez Balthasara stara się pogodzić zachodni patos wolności i odpowiedzialności z reprezentowaną przez niektórych Ojców Kościoła wschodniego oraz podtrzymywaną przez wizje niektórych świętych Kościoła zachodniego⁶⁵ wiarą w powszechne zbawienie.

Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi, która przewija się przez wszystkie dzieła Balthasara, staje się pod koniec życia dominującym motywem jego teologii. W końcowych tomach *Teodramatyki* nadzieja ta znajduje swoje uzasadnienie i zakotwiczenie w samooddaniu się (*Selbstübergabe*) Ojca Synowi w Duchu Świętym (jedno z wielkich odkryć teologii Balthasara). Wchodząc w historię, Syn dotarł tak daleko, zstąpił tak głęboko, dokąd nie mogłoby dotrzeć żadne stworzenie, i w ten sposób mógł „podchwycić” (*unterfassen*) upadłe stworzenie i przyprowadzić je z powrotem do Ojca.⁶⁶

Dominującym motywem rozważań szwajcarskiego teologa jest chrześcijańska nadzieja, ugruntowana w konsekwentnie przeprowadzonej eschatologii chrystologicznej, odnoszącej ostateczne wypełnienie losu człowieka, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i społecznym do Chrystusa i Jego zbawczego dzieła.⁶⁷ Postulat tzw. redukcji chrystologicznej chrześcijańskiej nauki o rzeczach ostatecznych sprowadza się do twierdzenia, że to Bóg w Jezusie Chrystusie jest dla człowieka tym, co ostateczne: Bóg osiągnięty jest niebem, Bóg utracony – piekłem, Bóg sądzący – sądem, Bóg oczyszczający – czyścicem.⁶⁸ Najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej nadziei w obliczu czekającego sądu jest fakt, że ten, który sprawuje sąd, jest tym samym, który poniósł ludzkie grzechy na drzewo krzyża i w geście radykalnej solidarności wziął na siebie samotność ludzkiej śmierci.⁶⁹

Możliwość nadziei powszechnego zbawienia wyprowadza Balthasar z przesłanek biblijnych. W Nowym Testamencie dostrzega dwie grupy wypowiedzi, które wydają się stać ze sobą w sprzeczności. Pierwsza grupa to teksty zdające się otwierać bezgraniczne perspektywy dla chrześcijańskiej nadziei, mówiące, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, że Chrystus stał się zapłatą zbawienia dla grzeszników, że wywyższony na krzyżu, przyciąga do siebie wszystkich. Druga grupa tekstów zabrania wyciągania z tego faktu wniosku, że niezależnie od postawy życiowej wszystko przyjmie pomyślny obrót i stawia przed człowiekiem realną możliwość potępienia. Stąd mowa o morzu ognia, ciemnościach zewnętrznych

⁶⁴ Guerriero, jw. s. 383.

⁶⁵ Balthasar powołuje się m.in. na Katarzynę ze Sieny, Teresę z Lissieux, Edytę Stein. Por. Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, s. 44-50.

⁶⁶ Guerriero, jw. s. 385.

⁶⁷ Por. I. B o k w a, *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W Hryniewicza OMI „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”* red. S.C. Napiórkowski i K. Klauza, Lublin 1992, s. 129.

⁶⁸ Balthasar, *Verbum Caro*, s. 282.

⁶⁹ Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, s. 11-12.

i wiecznej męce. Wypowiedzi tych nie można eliminować i nie wolno osłabiać ich dramatycznego, egzystencjalnego charakteru. Jednak nie znaczy to, podkreśla Balthasar, że w obliczu wspomnianych gróźb tracą moc teksty wskazujące na uniwersalizm zbawienia i przedstawiające dokonane przez Chrystusa odkupienie jako całkowite zwycięstwo nad grzechem i złem. Uważna analiza wypowiedzi biblijnych nie zmusza, zdaniem szwajcarskiego teologa, do przejścia od uznania realności zagrożenia potępieniem do przyjęcia piekła „wypełnionego naszymi braćmi i siostrami” Tym samym pozwala mieć nadzieję na pełną skuteczność Boskiego dzieła zbawienia. Zwłaszcza, że Kościół, który wyniósł na ołtarze wielu świętych i błogostawionych, nigdy nie wypowiedział się jednoznacznie na temat czyjejkolwiek potępienia. Nie uczynił tego nawet w przypadku Judasza, będącego szczególnym eksponentem grzechu polegającego na odrzuceniu Boskiej oferty zbawienia w Chrystusie.⁷⁰

Zdaniem Balthasara, zachodnia tradycja chrześcijańska, pozostająca w tej dziedzinie pod przemożnym wpływem Augustyna, położyła akcent na pierwszą grupę wypowiedzi biblijnych. Tradycja podkreślająca nadzieję zbawienia wszystkich znalazła się w zdecydowanej mniejszości.⁷¹ Zwolennicy gęsto zaludnionego piekła byli oczywiście przekonani, że siebie samych mogą zaliczyć do grona zbawionych. Co więcej, w tradycji teologicznej znaleźć można przykłady eschatologii, w której autorzy każą zbawionym radować się na widok, na szczęście unikniętych, mąk piekielnych. Teolog z Bazylei apeluje, aby nie wysyłać innych do piekła, lecz siebie samego skonfrontować z możliwością potępienia. Przykładem takiej postawy jest św. Ignacy Loyola, który w swoich *Ćwiczeniach duchownych* poleca odprawić ostatnie rozmyślanie o piekle przy uwzględnieniu wszystkich realistycznych szczegółów mąk piekielnych. Przy czym założyciel jezuitów każe patrzeć na piekło jako na rzeczywistość, która stałaby się niechybnie moim udziałem, gdyby Chrystus nie umarł za moje grzechy.⁷²

Zdaniem szwajcarskiego teologa, nie można rozciągać pojęcia wieczności na takie rzeczywistości jak zło, śmierć czy piekło. Wieczność to pojęcie, które w ścisłym znaczeniu może być odnoszone jedynie do Boga. Zło jest natomiast brakiem, który prowadzi w konsekwencji do samozniszczenia. Sprawiedliwości i miłosierdzia Boga nie można stawiać po prostu obok siebie, zapominając, że wpływają one z wewnątrztrynitarniej miłości wyrażającej się w posłaniu Syna. Sprawiedliwość Boża, chociaż w miłości, uderza w Syna, który doświadcza w sobie ostatecznej pustki oddalenia od Boga. Ten śmiertelny dystans między Synem a Ojcem przewycięża Duch Święty, tak że Ojciec może przyjąć Syna w zmartwychwstaniu do swojej chwały. Nadzieja powszechnego zbawienia jest więc zakotwiczona w tajemnicy paschalnej.⁷³

⁷⁰ Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, s. 22-25.

⁷¹ Guerriero, jw. s. 385.

⁷² Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, s. 27

⁷³ Guerriero, jw. s. 386-387

Balthasar przeciwstawia się wielokrotnie zarówno klasycznej nauce o apokatastazie, jak i tendencjom do rozmywania rzeczywistości piekła.⁷⁴ Naukę o piekle ujmuje w perspektywie chrystologicznej jako funkcję posłuszeństwa synowskiego. Istnieje piekło, mówi, skoro Syn Boży do niego zstąpił i przeżył to, co stanowi jego istotę: oddalenie i odrzucenie przez Boga, tak jak istnieje radykalne oddalenie grzeszników od Boga. W wypowiedziach licznych mistyków jawi się piekło jako „miejsce” szczególnie tragiczne, jako stan beznadziei, pustki i rozpacz.⁷⁵ Nadzieja zbawienia nie może osłabiać powagi wezwania do nawrócenia i pójścia za Chrystusem. Nauka o piekle to dramatyczny apel do ludzkiej wolności. To okazja do postawienia samemu sobie pytania, czy ostoję się w obliczu sądu Chrystusa. Miłość, która „we wszystkim pokłada nadzieję” (1 Kor 13,7), przynagla nas, aby nadziei zbawienia nie ograniczać tylko do siebie, ale rozciągnąć ją na wszystkich ludzi. Pewność, że wielu ludzi, zwłaszcza niewiernych, znajdzie się w piekle, radzi Balthasar pozostawić wyznawcom islamu. Nauce starożytnego Izraela o partykularnym charakterze zbawczej woli Boga należy przeciwstawić chrześcijański uniwersalizm, z którego wynika nie tylko możliwość, ale obowiązek nadziei zbawienia obejmującej wszystkich.⁷⁶

DAS DRAMA DER ERLÖSUNG UND DIE HOFFNUNG AUF DAS HEIL FÜR ALLE BEI H.U. VON BALTHASAR

Zusammenfassung

Die im Titel angedeutete Problematik wird auf dem Hintergrund der theologischen Synthese des großen Basler Theologen erörtert. Angesichts der zahlreichen Gefahren und Reduktionen, denen die gegenwärtige Theologie seines Erachtens ausgesetzt war, bemühte sich Hans Urs von Balthasar um die angemessene Sicht des Ganzen, um die Schau der Gestalt. Die großangelegte Trilogie, die er im Laufe der 25 Jahre mit großer Konsequenz entfaltete, stellt eine einmalige und herausragende Leistung dar und berührt fast alle wichtigen Probleme sowohl der theologischen Tradition als auch der gegenwärtigen theologischen Diskussion. Aber im Zentrum seiner Gedankenwelt steht außer Zweifel das große Drama der Erlösung, das große Abenteuer, auf das sich Gott mit den Menschen einließ.

Eine der wichtigsten Entdeckungen Balthasars ist die These, daß sich das Handeln Gottes mit den Menschen nur in der Sprache des Theaters beschreiben läßt. Der göttliche Regisseur hat die Menschen mit Freiheit ausgestattet, damit das Spiel auf der Weltbühne eine richtige Spannung erhält. Der schlechte Gebrauch der Freiheit seitens der Menschen bewirkt eine ungeheure Zuspitzung des Dramas: der Regisseur selbst steigt auf die Szene herab und übernimmt eine menschliche Rolle. Die

⁷⁴ I. Bokwa (*Powszechna nadzieja zbawienia*, s. 137) jest zdania, że deklarowane przez Balthasara odcięcie się od apokatastazy „nie zostaje praktycznie zrealizowane.” Ten ostry osąd wydaje się jednak nie uwzględniać ustawicznie podkreślanej przez szwajcarskiego teologa różnicy, jaka istnieje między wiedzą a nadzieją, np.: „Wir stehen ganz und gar *unter* dem Gericht und haben kein Recht und keine Möglichkeit, dem Richter in die Karten zu schauen. Wie kann einer Hoffnung mit Wissen gleichsetzen? Ich hoffe, daß mein Freund von seiner schweren Krankheit genesen worden – weiß ich es denn?” – por. B a l t h a s a r, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, s. 9.

⁷⁵ B a l t h a s a r, *Was dürfen wir hoffen?*, s. 79-92.

⁷⁶ B a l t h a s a r, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, s. 43.

Kenose des Sohnes, die darin zum Vorschein kommt, ist nach Balthasar tief im innertrinitarischen Leben Gottes verankert. Die in der Trinität stattfindende Entäußerung des Vaters, auf die der Sohn mit dem grenzenlosen Gehorsam antwortet, ermöglicht – aber zugleich schon überwindet – jede Trennung und Entfremdung, welche zwischen Gott und den Menschen möglich ist.

Der Höhepunkt des Erlösungs dramas ist in der Theologie von Balthasars das Geheimnis des Karsamstags. Darin erblickt der Autor der Theodramatik die höchste Solidarität des Sohnes auch mit jenen Sündern, welche sich der Liebe Gottes endgültig verschlossen haben. Daraus schöpft Balthasar die Hoffnung, daß durch die allumfassende Erlösungsmacht des gekreuzigten Sohnes alle Menschen gerettet werden und keiner verlorengelht. Um den Verdacht, hier werde die alte Apokatastasislehre neu formuliert, abzuwehren, weist Balthasar auf die große Rolle der menschlichen Entscheidung hin und immer wieder betont, daß die christliche Hoffnung mit dem sicheren Wissen nicht verwechselt werden darf.