

## NADZIEJA NA PUSTE PIEKŁO I NA ZBAWIENIE DLA WSZYSTKICH

Koncepcja nadziei zbawienia u H. U. von Balthasara

Antropologiczny wpływ św. Augustyna zaważył na okres kilku wieków na tradycji teologicznej Kościoła Zachodniego. W dyskusji z Pelagiuszem i jego uczniami, św. Augustyn położył nacisk na znaczenie łaski Bożej<sup>1</sup>. Chociaż św. Augustyn wiedział, że „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 4), jego koncepcja przeznaczenia skłoniła go do dokonania zawężonej interpretacji tego tekstu<sup>2</sup>.

Chcemy zająć się tu kwestią znaczenia, jakie należy przypisać tezie H. U. von Balthasara, dotyczącej potęgi chrześcijańskiej nadziei. Poprzez swą bardziej optymistyczną koncepcję losu człowieka, zaplanowanego przez Boga, Balthasar odciął się wyraźnie od wizji Augustyna. Podczas gdy wielki doktor Wschodu, Orygenes (a jeszcze bardziej jego uczniowie) pragnął wierzyć ze zbyt wielkim przekonaniem, że stworzenie, a więc również człowiek, zostanie ostatecznie doprowadzone do swej początkowej dobroci<sup>3</sup>, św. Augustyn, wielki doktor Zachodu, uważał, iż wielu ludzi skazanych jest na zagładę. Balthasar zajął się najpierw — jak się

<sup>1</sup> Jeśli chodzi o kontekst historyczny, por.: G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit. Eine Untersuchung der Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972; tenże, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1977. Niedawne dyskusje na temat znaczenia pojęcia osoby i antropologii K. Rahnera dostarczają szczegółowych wyjaśnień. Por. B. J. Hilberath, *Der Personsbegriff in der Trinitatsheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean”*, Innsbruck 1986; P. Schoonenberg, *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd John Hilberath*, *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 111 (1989) 129—162.

<sup>2</sup> Dobry zarys tej tematyki: B. Altaner, A. Stuibler, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1978<sup>s</sup>, s. 412 nn, tu 442. Dla nas ważna jest trzecia interpretacja, obok dwóch interpretacji św. Augustyna: Paweł chce powiedzieć w tym tekście, że Bóg nakazuje nam pragnąć zbawienia wszystkich ludzi (por. *De correptione et gratia*, XV, 47). Tak więc Boska wola powszechnego zbawienia nie byłaby rzeczywistością w Bogu, lecz aktem woli ludzkiej, kierowanej przez Boga i działającej na naszą wolę.

<sup>3</sup> Zob. deklaracje II Soboru w Konstantynopolu, które odnosiły się jedynie pośrednio do teologii Orygenesusa, ale są niewątpliwie wyrazem prawdy dogmatycznej.

wydaje — kwestią metody. Czyż przekonania dwóch wielkich umysłów tradycji Kościoła oparte były na różnych interpretacjach kwestii eschatologicznych? Czyż nie należało zadowolić się w tej sprawie raczej nadzieją niż pełną pewnością wiedzą? Jeśli wybierzemy, tak jak sugerują to tezy Balthasara, siłę nadziei, musimy zadać sobie następnie pytanie; jakie znaczenie należy przypisać tej nadziei!

Te dwie wyodrębnione przez nas kwestie były w ostatnich latach tematem burzliwych dyskusji. Podkreślano, że wiara w istnienie piekła jest tak głęboko zakorzeniona w wierze katolickiej, iż nie można przyjąć, by piekło było puste. Natomiast nadzieja na skuteczne działanie łaski Bożej zakłada istnienie pewnych wątpliwości co do sensu istnienia wiecznego piekła.

Jeśli chodzi o drugą sprawę, zauważono bardzo słusznie, że istnieje związek pomiędzy antropologią, eschatologią i etyką. Jeśli, w nadziei, można założyć możliwość zbawienia dla wszystkich, w etyce mogłoby się to równać zaniknięciu wszelkich norm moralnych. Gdy wierzymy w miłosierdzie Boże, a zbawienie dla wszystkich jest „zagwarantowane”, wówczas odpowiadające mu stanowisko etyczne i praktyka życia tracą normatywność, która uprzednio przechodziła z eschatologii na etykę.

Można wysunąć tu dwie obiekcje, które wymagają dogłębnej refleksji nad tezami Balthasara, w tym zaś celu konieczne jest krytyczne spojrzenie na tradycyjne prawdy. Pierwsza grupa problemów wymaga nienagannej logiki metodycznej, druga — wrażliwości wierzącego, jeśli chodzi o wzajemne relacje pomiędzy różnymi tajemnicami Bożymi<sup>4</sup>. Trudno stwierdzić *a priori*, że teologia H. U. von Balthasara nie uwzględnia tych dwóch wymogów.

## I. GŁÓWNE PUNKTY ODNIESIENIA HISTORII DOGMATU

### 1. Pismo św.

W Nowym Testamencie spotykamy raz zwrot *apokatastasis pantôn* (odnowienie wszystkich rzeczy) w Dziejach Apostolskich 3, 21<sup>5</sup>. W Starym Testamencie zwrot ten odnosi się początkowo

<sup>4</sup> Zob. Sob. Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, r. 4; DS 3016.

<sup>5</sup> Historia interpretacji tego tekstu jest bardzo ciekawa: wystarczy nam tu szybki rzut oka: 1) odnowienie odnosi się do paruzji (Haenchen, Oepke); 2) Realizacja zapowiedzi profetycznych (Haenchen); 3) Zwycięstwo nad wszystkimi mocami i siłami (Stählin, Schlier); 4) Stan spełnienia po-

do powrotu z wygnania<sup>6</sup>. W innym miejscu chodzi o ponowne zaludnienie, któremu przypisuje się wymiar eschatologiczny<sup>7</sup>.

W tekstach Starego Testamentu, związek pomiędzy interwencją Boga i nawróceniem serca człowieka jest znaczący. Ponieważ doktryna nie opiera się na ogół jedynie na objawieniu biblijnym lecz bierze także pod uwagę związek pomiędzy treścią wszystkich aktów wiary, konieczne jest odwołanie się również do innych tekstów. Trzeba tu zauważyć, że Nowy Testament mówi o nowym stworzeniu, mając najwyraźniej na myśli<sup>8</sup> wyzwolenie dzięki miłosierdziu Bożemu.

Zajmując się historyczną ewolucją dogmatu, nie należy zapominać, że niektóre wpływy mogły również pochodzić z zewnątrz<sup>9</sup>.

## 2. Klemens Aleksandryjski

W pismach pierwszego przedstawiciela Szkoły Aleksandryjskiej, Klemensa († przed 215 r.), znajdujemy silne przekonanie o owym odnowieniu. Klemens jest myślicielem skomplikowanym i subtelnym, który sytuuje się jako pisarz w antropologicznej tradycji Platona i stoików. Posługuje się także objawieniami ezoterycznymi i mistycznymi oraz apokryfami i pismami gnostycznymi.

W swej eschatologii Klemens skłania się ku pojęciu procesu, w którym życie chrześcijańskie rozwija się w oparciu o model cierpliwego wychowywania. Asceza może być bardzo użyteczna w osiągnięciu jedności z Chrystusem. Chrześcijanin nie może osiedlić się trwale na ziemi. Klemens porównuje swój ziemski pobyt do oberży, do której się wchodzi, w której się żyje, o którą się

cieszenia w nowym eonie (Stählin); 5) Nacisk na okres przejściowy aż do paruzji, jako czas nawrócenia i pokuty (Schneider). Interpretacja idąca w kierunku przywrócenia pierwotnej dobroci wszelkiego stworzenia została napiętnowana, albowiem II Sobór w Konstantynopolu potępił to zdanie w 553 roku (Denzinger-Schönmetzer 438).

<sup>6</sup> Jr 16, 14-15; 24, 5-6; Joz 11, Jr 15, 19; Ez 16, 55.

<sup>7</sup> Am 5, 15; Ml 3, 23-24.

<sup>8</sup> Oprócz Apokalipsy 21, 1-2; Rz 8, 21-22 oraz ważny tekst 1 Tm 2, 4. Można odwołać się tu do wypowiedzi o powszechności zbawienia, które H. U. von Balthasar zacytował w: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfilders, 1987<sup>2</sup>, s. 22 nn: 1 Tm 4, 10; J 12, 31 nn; 16, 33; Tt 2, 11; 2 P 3, 9; Hbr 9, 28; Rz 11, 32; 11, 26; Kol 1, 20; Ef 1, 10; Flp 2, 10 nn; J 17, 2; Rz 5, 15-21.

<sup>9</sup> W naszym temacie chodzi przede wszystkim o: 1) Koncepcję astrologii egipskiej, zgodnie z którą konstelacje powtarzają się okresowo w mitycznym, cyklicznym procesie niebiańskim; 2) O przekonania neoplatońskie, zgodnie z którymi istnieje powrót ludzkich dusz (reinkarnacja).

dba, ale którą opuszcza się, gdy nadejdzie właściwy moment. Uczeń Jezusa nauczył się, że żyje jak pielgrzym na ziemi, dziękuje za gościnność, ale cieszy się również z odejścia, albowiem zbliża się z radością do „niebiańskiego domostwa”<sup>10</sup>.

Ponieważ ostateczne miejsce spoczynku człowieka znajduje się u boku Boga, Klemensowi trudno jest zaakceptować istnienie wiecznego potępienia. Kary, jakim musi się poddać dusza, mają charakter korygujący i oczyszczający; ich przeznaczeniem nie jest natomiast ukaranie grzesznika. Chociaż Klemens wspomina raz w swych dziełach o „wiecznej karze ognia”<sup>11</sup>, na ogół przypisuje karze jedynie przejściowy charakter. Z jednej strony Klemens Aleksandryjski jest twórcą nauczania o czyścicu (ze „sprawiedliwym” ogniem oczyszczającym!), z drugiej jednak jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który — w sposób, co prawda, niezwykle ostrożny — wspomniał kilkakrotnie o zbawieniu wszystkich istot dobrej woli. Ostatnio dokonane analizy wykazały, z jak wielką powściągliwością poczynione zostały te aluzje<sup>12</sup>. „Zbawienie oznaczało u pisarzy kościelnych, w Dziejach Apostolskich 3, 21, prawdopodobnie u Ireneusza, a z pewnością u Klemensa Aleksandryjskiego, raczej ideę wyzwolenia, ostatecznego rozwiązania lub realizacji prorocत्व niż ideę powrotu do stanu pierwotnego. Mówiono o nim zwykłym językiem, nawet językiem ludu, nie zaś językiem astrologii czy filozofii”<sup>13</sup>.

### 3. Orygenes

Natomiast Orygenes nie używa już normalnego, codziennego języka. Woli uczone słowniki i respektuje sens słów, które tam spotyka. Dlatego też Méhat może o nim powiedzieć: „Orygenes był pierwszym, przynajmniej w łonie wielkiego Kościoła i tradycji aleksandryjskiej, który związał doktrynę apokatastazy z doktryną przywrócenia do stanu pierwotnego. Uczynił to w sposób pozornie tak rygorystyczny, nadał temu związkowi takie piętno konieczności, iż słowo to stało się nią tak bardzo przesycone, że dziś trudno nam jest uwolnić się od tego piętna. Jest to efekt niebezpiecznego geniuszu odtwarzania słów. Orygenes użył tego

<sup>10</sup> *Stromates* 4, 166, 1.

<sup>11</sup> Homilia: *Quis dives salvetur?*, 33, 3.

<sup>12</sup> Np. w: *Stromates* VII, 12, 2-3; VII 7, 2-3; VII, 13-1.

<sup>13</sup> A. Méhat, *Apocatastase: Origène, Clément d'Alexandrie*, Actes 3, 21, w: *Vigiliae Christianae* 10 (1956) 196—214; tu s. 214; P. Siniscalco, *Apokatastasis, apokathistemi nella tradizione della grande chiesa fino ad Ireneo*, *Studia Patristica* 3 (1961) 180—396.

słowa dla określenia swych najbardziej śmiałych idei i uczynił z biblijnego zwrotu tytuł rozdziału w historii herezji”<sup>14</sup>.

Orygenes nie zwrócił się arbitralnie ku gnozie, pogańskiej astrologii, platońskiej lub stoickiej filozofii. Jego celem było połączenie wolnej woli z Opatrznością Boską. By go osiągnąć, odwołał się do arystotelesowskiego postulatu identyczności początku i końca<sup>15</sup>, do biblijnej idei odrodzenia i nadziei, że wszechświat zostanie odnowiony. Dla Orygenesesa człowiek urzeczywistnia swój los dopiero wówczas, gdy powróci do początkowej jedności z Bogiem, z której przedtem wyszedł. Nawiązując do teologii Janowej, podkreślającej jedność pomiędzy uczniami, Chrystusem i Ojcem, oraz do teorii Pawłowej, że Chrystus sam podda się Ojcu — po podporządkowaniu sobie wszystkich mocy i nieprzyjacielskich dominacji (por. 1 Kor 15, 28) — Orygenes dochodzi do hipotezy odnowienia wszystkich rzeczy. Jej najważniejszym wątkiem nie był z pewnością koniec wszystkich rzeczy, lecz ich początek. Chciał on wyjaśnić, że na początku stworzenie było dobre. Odłączenie i partykularyzm są następstwami grzechu. A skoro stworzenie było dobre i skoro koniec jest dokładną kopią początku, wszystkie rzeczy podporządkują się także Chrystusowi po przebyciu długiej, zróżnicowanej drogi. Nie odbędzie się to — według Orygenesesa — drogą przymusu czy użycia siły, albowiem środki te są niegodne ludzi dorosłych i myślących. Wszyscy podporządkują się Chrystusowi z wdzięczności i świadomego wyboru, by On mógł z kolei ostatecznie podporządkować się Ojcu, i by Bóg był wszystkim we wszystkich.

Orygenes nie bronił odnowienia wszystkich rzeczy jako dogmatu, ale jako hipotezy mogącej usunąć wiele napięć w wierze chrześcijańskiej. Wynika to w sposób najbardziej jasny z tekstu *De Principiis*: „Jak dysponować każdym (w porządku zbawienia), zachowując jednocześnie swobodę decyzji wszystkich istot obdarzonym rozumem? Które z nich, już dobrze przygotowane i chłonne, odbierają Słowo Boże jako naukę, które są chwilowo odsunięte od tej nauki, a dla których jest ona całkowicie niedostępna? Kogo spośród tych, którzy gardzą skierowanym do nich Słowem Bożym, popycha ono, po odbyciu pewnych kar, ku zbawieniu, wymuszając w pewnym sensie ich nawrócenie? A komu daje (po prostu) szansę bycia zbawionym, tak że wyraża on swą wiarę przez zwykłą odpowiedź i w ten sposób ma zapewnione zbawienie? Z jakich powodów i przy jakich okazjach dzieje się to wszystko; jak głębokie zamiary boskiej mądrości i jaka znajomość

<sup>14</sup> A, Méhat, tamże.

<sup>15</sup> *De Princ.* I, 6, 2.

odruchów ich woli leżą u podstaw wszystkich tych dyspozycji? Wszystko to znane jest jedynie Bogu i Jego jednemu Synowi, przez którego wszystko się stało (J 1, 3) i zostało odnowione (Dz 3, 21), oraz Duchowi Świętemu, przez którego zostało wszystko uświęcone, co pochodzi od samego Ojca (J 15, 26), któremu należna jest wszelka chwała na wieki wieków. Amen”<sup>16</sup>.

W porównaniu z poprzednią tradycją obecną u Klemensa Aleksandryjskiego i u Ireneusza z Lyonu, Orygenes wzmocnił bez wątpienia znaczenie słowa apokatastaza. Nie jest to już dla niego urzeczywistnienie czy nagroda; ale — w kontekście identyczności początku i końca — wyrażenie to zyskuje wyraźnie powszechne znaczenie eschatologiczne: wszystkie istoty powrócą w końcu do dobroci stworzenia.

Orygenes odznaczał się pewną skromnością intelektualną, dzięki której mógł bronić swych poglądów jako hipotezy. Jego uczniowie i następcy nie mogli już pozwolić sobie na tę skromność i powściągliwość. W okresie pierwszej i drugiej fali orygenesowskiej, rozwinęli oni hipotezę swego mistrza w potężne systemy, w których żadne pytanie nie pozostawało już bez odpowiedzi. Wówczas herezja osiągnęła pełen wymiar i została potępiona przez Kościół, albowiem utraciła już charakter hipotezy i narzucała się z siłą ugruntowanej wiedzy<sup>17</sup>.

## II. PRÓBA SYSTEMATYCZNEGO WYJAŚNIENIA

Z systematycznego punktu widzenia należy uwzględnić fakt, że istnieje ścisła więź pomiędzy doktryną eschatologiczną i wielu innymi chrześcijańskimi prawdami wiary. Leon Scheffczyk ujął krótko te obiekcje historii dogmatu wobec doktryny apokatastazy w następujących słowach: „wymóg sprawiedliwości i nagrody, kary i pokuty” oraz „powaga decyzji dotyczących życia ludzkiego, absolutne przeciwstawienie dobra i zła, nieodwracalność w śmierci losu człowieka, świętość i sprawiedliwość Boga”<sup>18</sup>. Ta złożona całość tworzy ramy dla doktryny ostatecznego losu człowieka. Potępienie nauki o apokatastazie i powiązanie doktryny o ostatecznym przeznaczeniu człowieka z wieloma innymi artykułami

<sup>16</sup> *De Princ.* III, 5, 8.

<sup>17</sup> Zob. Cesarz Justynian, *Edykt*, dziewiąty anatematyzmat (DS 411); Sobór Konstantynopolitański II, czternasty anatematyzmat (DS 438).

<sup>18</sup> *Apokatastasis. Faszination und Aporie*, *Communio* 14 (1985) 34—46; tu 39.

wiary było cichym, wewnętrznym powodem niezwykle powściągliwego nauczania o apokatastazie po VI wieku<sup>19</sup>.

W ciągu dwóch ostatnich stuleci odnotowujemy wzmożone zainteresowanie nauką o apokatastazie, która ze względu na swój dynamiczny charakter odpowiada doskonale koncepcji bezustannie ewoluującego świata.

### 1. Najnowsze próby integracji

W latach 1926—27 P. Teilhard de Chardin († 1955) napisał: „Wśród wszystkich tajemnic, Boże, w które powinniśmy wierzyć, nie ma na pewno ani jednej, która by z naszego ludzkiego punktu widzenia budziła większy sprzeciw niż tajemnica potępienia... Przykazałeś mi, Boże, wierzyć w piekło”<sup>20</sup>. W tym sformułowaniu wyczuwa się ogromny wysiłek, na jaki musi zdobyć się człowiek, by pogodzić miłość i miłosierdzie Boga z ideą dezaprobaty lub wiecznego potępienia. Najwyraźniej Teilhard mógł pogodzić te sprzeczności, ale odwołując się do aktu posłuszeństwa, jak to wynika jasno z następującego sformułowania: „O Jezu... nie zważając na to, czego nie może jeszcze pojąć, a zatem udźwignąć moja słabość ludzka, czyli na realność potępienia, pragnę przynajmniej włączyć w moje codzienne, praktyczne widzenie świata zawsze poważną groźbę potępienia”<sup>21</sup>. Czuje się też wsparty w swym duchu posłuszeństwa przez nauczanie i praktykę Kościoła. Po stwierdzeniu, że Bóg zobowiązał nas, byśmy wierzyli w piekło, dodaje: „Lecz zabroniłeś mi mniemać, jakoby choć jeden człowiek został na pewno potępiony. Nie będę więc zajmował się w tym miejscu zagadnieniem potępienia ani nawet nie będę usiłował w jakiś sposób dociec, czy ono istnieje”<sup>22</sup>.

Problem, który Teilhard rozwiązuje poprzez systematyczne abstrahowanie od niego, traktowany jest przez innych na wiele różnych sposobów. Pietysta Johann A. Bengel (1687—1752) wyznaczył rok 1836 jako początek tysiącletniego królestwa, w którym mogłaby rozpocząć się wielka bitwa pomiędzy dobrem i złem.

<sup>19</sup> Tacy jak Jan Szkot Eriugena; w Średniowieczu Amalryk z Bene († 1207), bracia i siostry wolnego ducha; w czasach Reformacji Hans Denck († 1527) oraz anabaptyści; w czasach nowożytnych ruchy mistyczne i teozoficzne, takie jak filadelfijskie stowarzyszenie skupione wokół Jane Leade-Ward († 1704 w Londynie) i Johna Pordage († 1681 w Londynie), pietyści, F. E. D. Schleiermacher, A. Schweizer i O. Rienmann; upowszechniony we współczesnym protestantyzmie (wpływ K. Bartha).

<sup>20</sup> *Środowisko Boże* (tłum. W. Sukiennicka), Warszawa 1967, s. 135.

<sup>21</sup> Tamże, s. 137.

<sup>22</sup> Tamże, s. 135.

Schleiermacher († 1834) uważa za niemożliwe do pogodzenia wieczną karę i Łaskę Bożą. E. Troelsch († 1923) akceptuje nawet oczywisty udział agnostycyzmu, gdy przyznaje się do niewiedzy na temat zamysłu Boga wobec niewybranych<sup>23</sup>.

W najnowszych czasach, Karl Barth († 1962) zajmował się tym problemem w sposób bardziej zróżnicowany i bardziej intensywny. Chciał zachować nauczanie, zgodnie z którym Chrystus osądza swych nieprzyjaciół i — w rezultacie — nie podporządkowywać się w rygorystyczny sposób doktrynie apokatastazy<sup>24</sup>. Oczywiście, Barth przywiązuje wielką wagę do działania łaski Bożej, prowadzącej do „umiarkowanej apokatastazy”. Wynika to jasno ze sposobu, w jaki traktuje los Judasza. Judasz jest dla niego kimś, kto stanowi kontrast z samym Jezusem i to w dynamicznych ramach przepowiadania (*kerygma*). Według Bartha, przepowiadanie — dzięki swemu charakterowi obietnicy — może przeszkodzić zaistnieniu absolutnej sprzeczności pomiędzy Judaszem i Chrystusem (czyli pomiędzy potępionym i wybranym). Jest to więc sprzeczność otwarta. „Kościół i każdy członek Kościoła musi myśleć o tej otwartej sprzeczności, ilekroć pojawia się kwestia całkowitego i ostatecznego potępienia człowieka. Kościół nie powinien wówczas głosić apokatastazy, ani także bezsilności łaski Jezusa Chrystusa wobec zaskakującego złem człowieka, ale — nie osłabiając przeciwieństwa i bez dualistycznego oddzielenia — głosić przewagę łaski i bezsilność ludzkiego zła w jej obliczu. Również w ten sposób przeciwstawia się za Jezusa przeciw Judasza. Jeśli pozostawimy otwarte to, co z tego wynika w kwestii nawrócenia lub nienawrócenia Judasza, pozostaniemy tym niemniej w sytuacji przepowiadania”<sup>25</sup>.

W swej pracy poświęconej teologii Bartha, H. U. von Balthasar († 1988) posłużył się dwoma modelami dla scharakteryzowania paradoksu eschatologicznej nadziei:

„Wszyscy ci, którzy rozumują w ten sposób (którzy kładą nacisk na *eschaton*, świadomi są, że potknęli się na niemal niewysłowionym, ostatnim elemencie tajemnicy, którą rozumie się opacznie, kiedy wydaje się ona prowadzić do sprzecznych stwierdzeń, a której nie można w rezultacie rozumieć jako ezoterycznego nauczania... która jednak — jako „święta i oczywista” tajemnica — musi zajmować odpowiednie miejsce w podstawach i przesłankach wszelkiego przepowiadania Kościoła, nie będąc jednak rozpatrywaną w inny sposób jak w wierze, miłości i na-

<sup>23</sup> Zob. L. Scheffczyk, art. cyt., 40—44.

<sup>24</sup> Zob. *Kirchliche Dogmatik* II/2, Zurich 1974<sup>5</sup>, 529.

<sup>25</sup> Tamże.



dziei — nie zaś w świetle tego, co widzimy, lub w świetle naszej wiedzy. Wiara, nadzieja, miłość są czymś więcej niż ludzka nauka. Czymś więcej niż nauka — a jednocześnie mniej niż poznanie w tamtym świecie. Tak więc można uznać, że dolną granicą świadectwa jest *ethos*, zaś górną (ale nieosiągalną) byłby *system*. Jeśli chce się dojść do systemu, wówczas bądź popada się w sferę metafizyki i gnozy (co zagraża Barthowi), bądź też schodzi się poniżej poziomu wymaganego *ethos* (niebezpieczeństwo użytkowych dogmatyk)<sup>26</sup>. — Chcielibyśmy tu podkreślić z naciskiem, że według Balthasara, eschatologia pragnie świadomie uniknąć jakichkolwiek wypowiedzi w dziedzinie oczywistej wiedzy, tak jak gdyby była to już wiedza oparta na uszczęśliwiającym oglądaniu Boga. O ile Barth przyporządkowuje kwestię apokatastazy przepowiadaniu Balthasar czuje się w obowiązku ostrzeżenia go przed niebezpieczeństwem systemu. Sam Balthasar mówi natomiast o eschatologii jako o tajemnicy, którą należy kontemplować przez prymat wiary, nadziei i miłości.

Można powiązać rosnące obecnie zainteresowanie doktryną odnowienia wszystkich rzeczy z nadzieją i oczekiwaniami, które odgrywają pewną rolę w naszym życiu codziennym. W epoce industrializacji i rosnącej wiedzy w dziedzinie nauk przyrodniczych i technicznych może rozwinąć się obraz świata, w którym górę wezmą rzeczywiste możliwości ludzkości. Błędy, pomyłki i braki w naturze mogą często być korygowane dzięki interwencji ludzkiej. Jesteśmy w stanie ulżyć ludzkości w ciężkich sytuacjach, a nawet całkowicie je wyeliminować. Prowadzi to do rozszerzenia perfekcjonizmu, w którym nie będzie już miejsca na istnienie zła lub braków. Jest to często prawdziwe, jeśli chodzi o zjawiska przyrody, ale postawa ta przeniosła się także na sferę antropologii i psychiki. Ujarzmić przyrodę — to ważny cel. To tło nie tworzy jedynie kontekstu, w którym sytuuje się odnowione zainteresowanie apokatastazą, ale stanowi także część ram wielu ważnych, stojących obecnie przed nami kwestii etycznych (np. usuwanie ciąży, eutanazja, stosunek do upośledzonych umysłowo, itd.). W tym duchu czasów kwestia losu grzesznika, który nie odbył pokuty, umieszczona jest w trudnym kontekście, albowiem uniknięcie przedwczesnej polaryzacji jest prawie niemożliwe.

<sup>26</sup> H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 2 1962, 368.

<sup>27</sup> Zob. w związku z tą kwestią, zdanie przypisywane K. Barthowi: „Ten, kto nie wierzy w apokatastazę, jest wołem, ale ten, który jej naucza, jest osłem”, w: M: J. Lochmann, *Dogmatik im Dialog I*, Gütersloh 1979, 314.

## 2. Apokatastaza w obecnej teologii katolickiej

Ewolucja historyczna, charakterystyczna dla obecnej epoki, nie pozostaje oczywiście bez wpływu na teologię katolicką. Jeśli chodzi o eschatologię, nasuwają się tu kwestie podwójnego sądu, stadium przejściowego, piekła i losu grzesznika, który nie odbył pokuty. Próbie poddaje się najnowsze interpretacje, np. tezę o zmartwychwstaniu w śmierci<sup>28</sup>. Nieskończone miłosierdzie boskie cytowane jest jako dowód nadziei (lub wiedzy), że nawet nie pokutujący grzesznicy mogą osiągnąć zbawienie. Tezy te, z których niektóre odnajdujemy w dziele H. U. von Balthasara, spotkały się z wieloma zastrzeżeniami<sup>29</sup>. Oskarżyciele mówią, że Balthasar łączy sąd indywidualny i ogólny, nie traktuje końca życia ludzkiego jako kryterium sądu, a w końcu opowiada się teologicznie za zbawieniem wszystkich ludzi<sup>30</sup>. W odpowiedzi Balthasar stwierdza: „Nigdy nie broniłem apokatastazy, nawet w sposób zawołowany, jak to czynił na przykład Karl Barth. Pozostaje jedno poważne pytanie...: Czy wiara nadprzyrodzona — wiara jako dar osobisty — może opierać się na faktach potępienia? W wyznaniu wiary Księcia jest mowa wyłącznie o faktach zbawienia”<sup>31</sup>. Balthasar tak formułuje swe opinie: „Nie stwierdzamy nic oprócz tego, że te wypowiedzi upoważniają nas do żywienia nadziei co do zbawienia wszystkich ludzi, co oznacza jednocześnie

<sup>28</sup> Zob. S. Greiner, „*Auferstehung im Tod*”, *Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion*, *Communio* 19 (1990) 432—443.

<sup>29</sup> U Balthasara, począwszy od 1938 roku (*Origènes, Geist und Feuer*); praca poświęcona Barthowi (1951); aż do 1987 roku (*Kleiner Diskurs über die Hölle*). Przede wszystkim: *Theodramatik* IV, 243—273. Najbardziej gwałtowne reakcje na tezę Balthasara nastąpiły po przyznaniu mu nagrody im. Pawła VI (1984) oraz ukazaniu się publikacji: H. U. von Balthasar, *Kleine Katechese über die Hölle*, w: *Osservatore Romano* (D) 14 (1984) 1-2 G. Hermes. *Ist die Hölle leer?*, w: *Der Fels* 15 (1984) 250—256; tenże, *Hoffnung auf das Heil. Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen*, *Theologisches* 178 (1985) 6253—6258; H. Schauf, *Selbstverzehrung des Bösen? Einige Fragen an H. U. von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes*, *Theologisches* 178 (1985) 6394—6396; K. Besler, *Theologisches* 197 (1986) 7255—7458; 17 (1987) nr 1, 33—36; 17 (1987); nr 2, 30—35; 17 (1987) nr 3, 42—44; 17 (1987) nr 4, 46—50; J. Rothkranz, *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, *Durach* 1989<sup>2</sup> zwił. s. 322—483.

<sup>30</sup> Zwił. u Rothkranza, ss. 327, 359, 408, 414, który czerpie z poprzednich prac i wzmacnia jeszcze polemiczny ton.

<sup>31</sup> H. U. von Balthasar, *Zur Frage: „Hoffnung für alle”*. Eine Antwort auf den Artikel von Ptr. Karl Besler, *Theologisches* 199 (1986) 7363—7366; tu 7366.

(...) zagrożenie dla instytucji piekła zaludnionego naszymi braćmi i siostrami, które unicestwiłoby naszą nadzieję”<sup>32</sup>.

Historycznie rzecz biorąc — krytyki dotyczące Balthasara często o tym wspominają — znane są opowiadania o potępionych i wizje piekła. Według Balthasara, są to jednakże jedynie groźby mające skłonić do nawrócenia, w pewnym sensie ujemne obrazy zbawienia, czyli prorocstwa, które mają właśnie wywrzeć przeciwny efekt, a więc — poprzez opis zła — chcą wymusić na tym, kto ich słucha, decyzję o pójściu w kierunku zbawienia. „Jeśli groźby sądu i okrutne obrazy strasznych kar, które czekają grzeszników, jakie znajdujemy w Piśmie św. i Tradycji, mają jakiś sens, to z pewnością taki, że uświadamiają mi odpowiedzialność, jaka spada na mnie w związku z tym, że jestem wolny”<sup>33</sup>. Zgodnie z tą teorią, obrazy piekła są zachętą do traktowania życia w sposób poważny. Zachęcają również do składania dziękczynienia za zbawienie otrzymywane niezаслужenie. Dziękczynienie oraz wymogi etyczne są więc postawami, do jakich mają nas skłonić wypowiedzi o piekle. Balthasarowi nie wydaje się także konieczne wnioskowanie z tych obrazów i wizji o dokładnej liczbie potępionych<sup>34</sup>. Zamiast tego chciałby mówić o losie człowieka u boku Boga w kategoriach wiary, nadziei i miłości.

#### a) *Siła nadziei*

Jeden z decydujących punktów omawianej dyskusji sformułowany został przez L. Scheffczyka w roku 1985. Jego zdaniem, trudność leży w kategorii nadziei: „problem w tej próbie wyjaśnienia (między innymi przez Balthasara) wydaje się sprowadzać do nieco nieścisłej definicji nadprzyrodzonej cnoty nadziei, która oparta jest na fundamencie wiary boskiej. Jest siłą, z jaką wiara, która nie osiągnęła celu, zwraca się ku danym jej obietnicom. Ale ponieważ wiara Kościoła nie zawiera obietnicy nieistnienia piekła, nie może budzić nadprzyrodzonej nadziei. Dla wierzącego, nadzieja szczęścia jest możliwa... jedynie dla niego samego... Poza tym, może odwołać się do miłosierdzia Bożego, by zechciało spojrzeć łaskawie na najmniejszą oznakę nawrócenia grzesznika. Ale nadzieja nie może wyeliminować rzeczywistości stanu zła, tak jak nie może ustanowić rzeczywistości nieba”<sup>35</sup>. Chcemy obecnie przyjrzeć się bliżej temu stanowisku.

<sup>32</sup> *Kleiner Diskurs*, s. 25.

<sup>33</sup> Tamże, 4, 2.

<sup>34</sup> Balthasar uważa, że interpretuje poprawnie teologię wielkiego doktora wolności i łaski, św. Augustyna. Por. *Kleiner Diskurs*, 28—30.

<sup>35</sup> L. Scheffczyk, art. cyt., s. 44.

W jakiej mierze kategorii wiary, nadziei i miłości nadają się do oddania sensu doktryny o ostatecznym losie człowieka? Przede wszystkim, czym jest nadzieja, do czego się odnosi, na czym się opiera? Czy nadzieja, z jaką człowiek dąży do wiecznego szczęścia jest tworzona indywidualnie, czy też człowiek może również żywić nadzieję co do zbawienia innych? Balthasar przyjmuje wyjaśnienia Daniélou na temat nadziei<sup>36</sup>: „Zbyt często pojmujemy ją (nadzieję) w sposób zbyt indywidualistyczny, wyłącznie jako nasze zbawienie osobiste. Otóż nadzieja dotyczy przede wszystkim wielkich czynów Boga, odnoszących się do całego stworzenia. Jest oczekiwaniem na Paruzję, na powrót Pana, który będzie oznaczał zakończenie historii. Dotyczy więc losu całej ludzkości. Jest to zbawienie świata, na które czekamy... W rzeczywistości, nadzieja dotyczy zbawienia wszystkich ludzi, a również mnie, ale jedynie o tyle, o ile jestem jednym z nich”. Kierunek nadziei jest tu odwrócony. Nie chodzi o moje indywidualne zbawienie; niemniej nadzieja, oparta na zbawczych czynach Boga, dotyczy także człowieka jako jednostki.

Pytanie o to, czy można oczekiwać dla innych życia wiecznego, nie jest niczym nowym. Już u Tomasza z Akwinu znajdujemy cenne wskazówki pozwalające na nie odpowiedzieć<sup>37</sup>. W pierwszym rzędzie chciałoby się przyjąć, że nadzieja — obok wysiłku określonego podmiotu w dążeniu do określonego celu — wymaga również pewnej *ratio arduitas* (pojęcie żarliwości, czyli aspekt osobistego zaangażowania). Ale jeśli ludzie związani są ze sobą wzajemną solidarnością, wówczas pozycja wyjściowa jest całkowicie różna. Zaangażowanie osobiste, pojmowane w sposób indywidualny, zastąpione zostaje wtedy refleksją w oparciu o solidarną wspólnotę. Wewnątrz wspólnoty Kościoła — a także w takiej eklezjologii, w której Kościół jest sakramentem zbawienia dla świata — ludzie nie są już jednostkami. Przez umiłowanie bliźniego, oparte na łasce bożej, żyjemy wówczas w poszanowaniu bliźniego i solidarności z nim. Można wtedy oczekiwać zbawienia dla innych, tak jak gdyby chodziło o nasze własne. Ostateczny los bliźniego może wówczas być odczuwany przez kogoś jako jego własny los i może on zaangażować się równie żarliwie, jak gdyby

<sup>36</sup> *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953. 340. Por. H. U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987, 9.

<sup>37</sup> Np. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* II-II, 17, 3 c: „Jeśli założymy związek z innym w miłości, ktoś może pragnąć i oczekiwać czegoś dla tego drugiego tak jak dla siebie samego. I zgodnie z tym, ktoś może oczekiwać dla kogoś innego życia wiecznego, jako związany z nim miłością”. Por. także A. H. Maltha, *Hoop*, w: *Th. Wo* (1957) 2280—2281.

chodziło o jego własny los. Żeby rozumować w ten sposób, trzeba jednakże uznać i przeżywać cnotę miłości, która rozsadza granice indywidualizmu.

Ten rodzaj nadziei nie może być sam w sobie produktywny. Nie może doprowadzić do osiągnięcia oczekiwanego rezultatu, albowiem człowiek, który oczekuje czegoś dla innych, skazany jest wyłącznie na miłosierdzie Boże. Ten, kto żywi nadzieję dla innych, będzie widział — z całą pokorą — piekło jako realną możliwość dla siebie, nie zaś dla innych. Odrzucenie tego rodzaju nadziei oznaczałoby niedocenianie wartości wspólnotowej Kościoła jako pochodzącej od Boga gotowości do solidarności. Wiara nie daje nam pewności, że nikt nie zostanie potępiony. Zgodnie z koncepcją katolicką, potępiony jest sam odpowiedzialny za swój los, albowiem zamknął się na wolę powszechnego zbawienia ze strony Boga. Również zgodnie z koncepcją katolicką, miłosierdzie Boże jest nieskończone. W rezultacie, nie byłoby słusznym mówienie, że piekło jest puste, ale można niewątpliwie powiedzieć, że mamy prawo, z całą pokorą, mieć zaufanie do miłosierdzia Bożego i oczekiwać zbawienia wszystkich ludzi <sup>38</sup>.

#### b) Ilościowy czy jakościowy sąd ludzkiego życia?

Drugie ważne pytanie w ramach obecnej dyskusji odnosi się do łaski i do zasług, jakimi można się poszczycić i na których oparty jest sąd Boży. Problem ten był często przedmiotem dyskusji, m.in. w postaci kontrowersyjnej hipotezy ostatecznej decyzji L. Borosa <sup>39</sup>, który sam streścił ją w następujący sposób: „W śmierci otwiera się możliwość pierwszego, w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym

<sup>38</sup> Teolog, broniący swych poglądów, odnosi je także całkowicie do siebie samego: „Piekło jest tu czymś co należy mi się osobiście, pełnoprawnie, nie zaś w sposób hipotetyczny: co muszę wziąć pod uwagę z całą powagą w odniesieniu do mnie samego, nie patrząc na innych” (H. U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, 27).

<sup>39</sup> Zob. przede wszystkim: L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1974; tenże, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971; tenże, *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, 149—162; tenże, *Hat das Leben einen Sinn?*, w: *Concilium* (D) 6 (1970) 674—678; tenże, *Phasen des Lebens, Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen*, Olten 1975; P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, *Nouvelle Revue Théologique* 59 (1932) 865—892; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Freiburg 1966, 44 nn; J. B. Lotz, *Tod als Vollendung*, Frankfurt 1976, 99 nn; 137; oraz, K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958 (który podkreśla istotny związek pomiędzy śmiercią i osobową historią życia).

miejszem świadomego stawania się, wolności „spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”<sup>40</sup>.

Niedawno, dzięki koncepcjom H. U. von Balthasara, dyskusja przyjęła nieco inny obrót: Na sądzie, dobro ludzkiego życia nie jest przeciwstawiane złu w sposób ilościowy. Poza tym, wolność ludzka nie prowadzi do wyboru pomiędzy skończonymi dobrami, ale prześwieca celowość i człowiek podejmuje decyzję, wychodząc od całkowitej autonomii, która wykracza nawet poza tę wolność. Dlatego też decyzja ludzka, „ten najważniejszy wybór... nie jest dokonywany *in abstracto*, ale w różnych życiowych sytuacjach, które po sobie następują w serii czynów i postaw, a wszystkie one prowadzą do śmierci i objawiają nam bez przerwy ograniczoność przestrzeni wyznaczonej na wolność wyboru. Trudno jest wyjaśnić jej relację z najważniejszym wyborem, którego nie można już rozłożyć w oparciu o różne sytuacje: chodzi niewątpliwie i przede wszystkim z jednej strony — o wyrok obiektywny (to znaczy sąd Boży), a z drugiej strony o jego niezbędne odzwierciedlenie w decyzjach, jakich zawsze wymagają różne sytuacje... A ponieważ nie chodzi o ocenę ilościową lecz o jakość zasadniczego wyboru, powstaje kwestia, czy negatywny wybór zasadniczy, nawet jeśli chodzi o ostatni wybór w naszym życiu, mógł wyrazić się we wszystkich sytuacjach tego życia... Tu Sędzia będzie się zastanawiał, czy w życiu tego, którego ma osądzić, można znaleźć coś z Jego ożywiającej miłości, przynajmniej potencjalną możliwość wiary, czy więc w człowieku, którego ma osądzić, jest coś zdolnego do miłości! Małego ziarnka miłości — w odpowiedzi na całą wielką miłość, która jest mu ofiarowana przez Boga”<sup>41</sup>. Cytat ten pochodzi z komentarza do pierwszego listu św. Jana, pióra Adrienne von Speyr, podczas gdy przypis odsyła do Mechtyldy z Magdeburga. Średniowieczna mistyczka opisuje, jak Ojciec niebieski podchodzi do duszy obciążonej grzechami i pyta ją: „Czy znalazłem w tobie cokolwiek dobrego?”

Nie jest rzeczą prostą pogodzenie tej hipotezy H. U. von Balthasara z Konstytucją *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z roku 1336. A jest tam powiedziane: „Orzekamy, że według

<sup>40</sup> *Mysterium mortis*, s. 9. Zarzucano tej tezie: że pozostaje za bardzo pod wpływem mistyki śmierci Heideggera; że mamy w życiu doczesnym niewystarczające możliwości empirycznego sprawdzenia tej hipotezy; że odbiera ona życiu ludzkiemu powagę i odpowiedzialność; że mówi w sposób zbyt punktowy o śmierci. Zob. K. Rahner, *Prolixitas Mortis*, w: *Schriften* XII, 466, i J. Ratzinger, *Tod und ewiges Leben*, 171; G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, w: G. Greshake — N. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Freiburg 1975, 121—130.

<sup>41</sup> H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, 298—270.

powszechnego rozporządzenia Boga, dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci zstępują do piekła, gdzie doznają kar piekielnych”<sup>42</sup>. Nie jest oczywiście konieczne przyjmowanie, że mamy tu uroczystą i nieomylną wypowiedź dogmatyczną, ale przekonanie takie jest tym niemniej głęboko zakorzenione w wierze Kościoła<sup>43</sup>. Bezpośrednią przyczyną publikacji *Benedictus Deus* nie była chęć wykazania, że ci, którzy umrą w stanie grzechu ciężkiego, będą potępieni. Chodziło wówczas, czyli w roku 1336, o określenie, kiedy zaczyna się niebiańska wizja Boga, lub kara, czy bezpośrednio po śmierci czy też dopiero po Sądzie Ostatecznym.

### III. PERSPEKTYWA

Koncepcja Balthasara, według której życie ludzkie nie powinno być oceniane z punktu widzenia chwili, lecz jakościowo, nie mieści się w obecnie stosowanej systematyce. Wydaje się przede wszystkim, że przeczy ona wymogom dynamizmu w życiu chrześcijańskim. Jej pozytywną stroną jest odsunięcie od sfery religijnej pojęcia wydajności. Włączenie tej koncepcji do wspomnianej systematyki — gdyby było to w ogóle pożądane — wymagałoby pogłębionej medytacji nad jej ramami eklezjologicznymi i chrystologicznymi. Jeśli Balthasar kładzie nacisk na fakt, że kwestia wiecznego przeznaczenia musi zostać postawiona w ramach zagadnienia cnót teologicznych, oznacza to także, że wiara, nadzieja i miłość muszą przybrać konkretną postać w oparciu o Chrystusa i Kościół. Musi ona zakładać pogłębioną refleksję dotyczącą zstąpienia Chrystusa do piekieł oraz scalającej misji Kościoła jako *communio sanctorum*. Ale konsekwencją tego nie musi być wcale popadanie w powierzchowny optymizm, jeśli chodzi o wieczne zbawienie czy też w doktrynę odnowienia wszystkich rzeczy<sup>44</sup>.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska

<sup>42</sup> DS 1002; BF VIII, 110.

<sup>43</sup> Zob. np.: L. Ott, *Gründriss der Katholischen Dogmatik*, Freiburg 1981: „Dusze tych, którzy umierają w stanie osobistego grzechu ciężkiego, idą do piekła. *De fide*”.

<sup>44</sup> Balthasar mógłby wtedy powołać się na sformułowanie Bunninga: „Kamieniem probierczym słuszności parenezy będzie zawsze to, że nie lekceważy się nigdzie apokatastazy”. (*Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen*, w: *Mysterium Salutis* V, 860; wg *Theodramatik* IV, 171).