

## KOMUNIA, POWSZECHNOŚĆ I APOKATASTAZA: NADZIEJA DLA WSZYSTKICH?

Jeżeli idea komunii, która dała niniejszemu czasopismu początkową i trwałą inspirację, dotyczy ściśle misterium Kościoła, to niewątpliwie dlatego, że komunია jest pierwotnym sakramentem miłości Boga do ludzi, albo — według formuły przypomnianej przez Sobór Watykański II — powszechnym sakramentem zbawienia. Z drugiej strony, zgodnie z naturą Wcielenia Słowa, Kościół jest widzialnym organizmem, który jako taki musi mieć dostrzegalne granice. Można zatem z pewną dokładnością określić granice tego organizmu; nie pokrywają się one jednak w sposób konieczny z granicami komunii rzeczywiście. „W jakiej mierze ci, którzy nie są jeszcze nasi, są niemal wewnątrz, i w jakiej mierze inni, którzy są przeciwni naszym, są na zewnątrz?”<sup>1</sup> Na tę wątpliwość św. Augustyn odpowiada po prostu za św. Pawłem: „Zna Pan tych, którzy są Jego” (2 Tm 2, 19; Lb 16, 5). Z pewnością komunია wykracza poza widzialne granice Kościoła instytucjonalnego, ale czy naprawdę rozciąga się na każdego człowieka, zwłaszcza na tego, który z własnej woli pozostaje „na zewnątrz”? Jeśli prawdą jest, że miłość „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję” (1 Kor 13, 7), to czy wolno mieć nadzieję dla wszystkich, nie tylko dla tych, którzy zewnętrznie nie należą do Kościoła, ale nawet dla tych, którzy sami wykluczyli się z komunii i umarli w grzechu? Czy odpowiadając twierdząco, nie zmierzamy, chcąc czy nie chcąc, w kierunku apokatastazy, doktryny zwanej orygenesowską, według której dojdzie kiedyś do odnowienia bezbożników, po pewnym czasie kary? I czy w hipotezie odwrotnej pojęcie komunii nie traci swego zasadniczego przy-

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 106, 14. U Augustyna kwestia ta związana jest z predestynacją boską: „Niekiedy one (owce) same siebie nie znają, lecz pasterz je zna, według tego przeznaczenia, według tego przez Boga przejrzenia, według tego wybrania owiec przed stworzeniem świata” (*In Johannis Evangelium Tractatus* 45, 12). W swojej „rzeczywistości niewidzialnej” — stwierdza w śmiałej formule Kongregacja Doktryny Wiary — komunია eklezjalna jest „komunią każdego człowieka z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym i z innymi ludźmi, współuczestnikami natury boskiej, w Męce Chrystusa, w tej samej wierze, w tym samym duchu” (*Communions notio* [28.05.1992], § 4, *Enchiridion Vaticanum*, vol 13, n. 1778).

miotu: powszechności? Zagadnienie nie jest nowe. Podejmiemy je tutaj w znaczeniu pytania o naturę i możliwy zasięg nadziei teologalnej. Rozpoczynając od problemu ekskomuniki, zastanowimy się, czy i jak nadzieja wlana w duszę przez Ducha Świętego może, w swym porywie, objąć nie tylko samego wiernego i tych, którzy są w komunii wiary z nim, ale wszystkich ludzi, z którymi on wie, że jest złączony przez więź miłości w Chrystusie.

### **Ekskomunika i grzech, który prowadzi do śmierci**

Problem ten narzuca się dzisiaj chrześcijaninowi w sposób niezwykle bezpośredni na skutek pewnych grzechów szczególnie ciężkich — pomyślmy o formalnym współdziałaniu w aborcji — wobec których Kościół hierarchiczny stosuje kanoniczną sankcję ekskomuniki. Od początku dziejów Kościoła Apostołowie musieli, w pewnych trudnych okolicznościach, ekskomunikować niektórych członków dla dobra całości wspólnoty. Jeśli chodzi o św. Jana, nie wzdraga się on przed użyciem przy tej okazji bardzo ostrych słów: nie uznając Syna Ojca w Jezusie, heretycy sami oddalili się od komunii. W ten sposób św. Jan wy dobył na światło dzienne, że „nie wszyscy są naszego ducha” (1 J 2, 19). Z kimś, kto wykracza poza zdrową naukę Chrystusa, nie wolno utrzymywać kontaktów osobistych. Upomnienie to nie jest pozbawione surowości: „Jeśli ktoś przychodzi do was i tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu... kto go pozdrawia, staje się współuczestnikiem jego złych czynów” (2 J 10). Św. Paweł nie postępuje inaczej wobec odstępców (por. 2 Tes 3, 6. 14; Tt 3, 10; 1 Tm 1, 19); zgodnie z praktyką wypływającą z Ewangelii, bratu należy pokazać jego grzechy najpierw w cztery oczy, a następnie, jeśli inicjatywa pozostaje bezowocna, przed świadkami; jeśli nie usłucha także tych ostatnich, trzeba go upomnieć w obecności Kościoła. „A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik” (Mt 18, 15-17) — czyli innymi słowy: nie zajmuj się nim, nie jesteś już odpowiedzialny. Czy to znaczy, że brat ekskomunikowany zostaje potępiony? Apostoł Narodów powstrzymuje się przed wyciąganiem tego ostatecznego wniosku: „Wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana (Jezusa)” (1 Kor 5, 5).

H. U. von Balthasar w artykule z 1972 r., w którym nakreślił program tego czasopisma, nie mylił się, twierdząc: „Można także traktować wyłącznie z widzialnej *communio* Kościoła (ekskomunikę) tylko jako pomocne winnemu, pedagogiczne, tymczasowe przedsięwzięcie” Mógł on poprzeć to twierdzenie świadectwami

św. Pawła. Przez taki krok Kościół nie pragnie bowiem ograniczać pola miłosierdzia, ale chce objawić oczom wszystkich ciężar popełnionego występku. Czy U. von Balthasar miał jednak rację, odwołując się w swojej argumentacji do teologalnej cnoty nadziei? „Skoro zaś nie wiemy, czy wszyscy ludzie zostaną dzięki Bożej łasce włączeni w ostateczną bosko-ludzką *communio*, to jako chrześcijanie — kontynuuje on — mamy prawo i obowiązek spodziewać się tego boską, chcianą i podarowaną przez Boga nadzieją”<sup>2</sup>.

Czy chrześcijanie są faktycznie zaproszeni do tego, by mieć nadzieję dla tych, którzy popełnili grzech prowadzący do śmierci (por. 1 J 5, 16)? Czyż św. Jan nie mówi, by się za nich nie modlić? W swoim pierwszym *Liście*, którego głównym tematem jest komunია wierzących z Bogiem, ukochany uczeń Jezusa jasno wskazuje śmiertelne skutki grzechu odstępstwa. Duch heretycki, który w rzeczywistości neguje Wcielenie Słowa, „nie uznaje Jezusa” (1 J 4, 3) i zamyka sobie dostęp do komunii z Bogiem, zmierza do ostatecznego upadku duchowego. Grzesznik, który z powodu bluźnierstwa przeciw Duchowi (Mt 12, 31-32) wyparł się odkupieńczego Krzyża, sam wybrał dla siebie śmierć eschatologiczną, ostateczną i definitywną. Apokalipsa, niewątpliwie na zasadzie kontrastu ze śmiercią cielesną, nazywa ją „śmiercią drugą” (Ap 20, 6. 14). W epilogu *Listu Janowego* nie zaznacza się jedynie miłość zdolna objąć wszystko, ale dochodzi także do głosu zgroza grzesznika, który odwrócił się od Krzyża. W swoim oddaleniu nie wydaje się on już dostępny człowiekowi wierzącemu w zwyczajnej modlitwie. Jaki sens przywołuje zatem co do niego nadzieja, cnota teologalna, dzięki której — jak przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego — „pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego”<sup>3</sup>? Czyż podobne szczęście nie jest udziałem tego, kto ufa w obietnice Chrystusa i — inaczej niż bezbożnik — zdaje się na pomoc łaski Ducha Świętego? Zresztą, czy nie jest to przykład, jaki pozostawił swoim uczniom sam Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy? Przedmiotem nadziei, o którym świadczy Jego modlitwa, jest wejście wiernych w bliskość miłości wewnątrztrynitarniej; nie dotyczy on, wydaje się, „świata” (J 17, 9), a więc ludzi zamkniętych w swojej, pełnej pychy, wystarczalności.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Communio — założenia programowe*, *Communio* 1 (1981) nr 1-2, 18-19.

<sup>3</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, 1817; por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II, q. 17, a. 2.

## Nadzieja dla siebie i dla braci

Zarzut postawiony Balthasarowi został sformułowany w tym samym czasopiśmie przez słynnego teologa, L. Scheffczyka, który dopatrując się bez wątpienia pewnej tendencji kwietystycznej, słusznie podkreślił nierozłączność nadziei w stosunku do wiary i miłości. Jego argumentacja opiera się szczególnie na teologalnej naturze tej cnoty: „Dla wierzącego możliwa jest tylko w odniesieniu do siebie (i do innych, połączonych z nim w nadprzyrodzonej miłości) nadzieja na szczęśliwość (i jakby „na tyłach” tego aktu przewyciężenie lęku przed potępieniem, które przecież traktowane jest jako rzeczywistość”<sup>4</sup>. U podstaw rozumowania znajduje się oczywiście twierdzenie zawarte u św. Augustyna na temat trzech cnót teologalnych, które tak mocno naznaczyło całą zachodnią teologię predestynacji. W odróżnieniu od wiary, która dotyczy przeszłości, terażniejszości i przyszłości, i której przedmiotem jesteśmy zarówno my sami, jak i inni, „nadzieja... dotyczy tylko dóbr i to jedynie przyszłych, i do tego człowieka się odnoszących, o którym słyszymy, że ją w nich pokłada”<sup>5</sup>. Według tej propozycji, przedmiot nadziei byłby jedynie trudnym dobrem podmiotu, który ma nadzieję. Jednakże nieco dalej Biskup Hippony uzupełnia, przynajmniej pośrednio, ten sposób pojmowania nadziei absolutnej — nie biorący pod uwagę innych cnót teologalnych — i nadmienia, że nadzieja nie może istnieć bez miłości. Opierając się na tym twierdzeniu, św. Tomasz z Akwinu rozwinął poglądy Augustyna, uznając, że „dobro drugiego może być także przedmiotem nadziei”. Miłość — wyjaśnia on — zawiera w sobie związek tego, kto kocha, z bliźnim kochanym; kocha on bowiem bliźniego jak siebie samego. Tam, gdzie jest obecny ten związek, „ktoś może pragnąć i oczekiwać czegoś dla tego drugiego, tak jak dla siebie samego... I tak jak tą samą cnotą miłości kocha się Boga, siebie i bliźniego, tak też przez tę samą cnotę nadziei oczekujemy czegoś dla siebie i dla innych”<sup>6</sup>. W odróżnieniu od miłości, nadzieja dotyczy bezpośrednio dobra, jakiego szukamy dla samych siebie; ale w takiej mierze, w jakiej jest złączona z miłością, rozciąga się ona także na przyjaciela, któremu chcemy zapewnić dobro.

Czy nie ma jednak powodu, aby posunąć się dalej i związać ściśle nadzieję z bezinteresowną miłością? Akwinata twierdzi, że

<sup>4</sup> L. Scheffczyk. *Apokatastaza: fascynacja i aporia*, *Communio* 7 (1987) nr 2, s. 96.

<sup>5</sup> *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 2, 8.

<sup>6</sup> *Summa theologiae* II-II, q. 17, a. 3; zob. także II-II, q. 17, a. 8 i II-II, q. 28, a. 3.

„przyjaźń nie sprowadza do siebie dobra, jakiego pragnie dla drugiego”<sup>7</sup>. A zatem czy nie trzeba by dla zachowania czystości nadziei odrzucić stanowczo z jej pojęcia „motyw interesowny”, który przeszkadzał Fénelonowi?<sup>8</sup> Nadzieja byłaby wtedy cnotą tego, kto oddawszy się całkowicie biernie spoczynkowi w Bogu ogarnia wszystkich ludzi w tym mistycznym doświadczeniu miłości. Wydaje się, że takie przekonanie rozpoznał L. Scheffczyk u Balthasara, przekonanie podważane mocno także przez innych.

Niesłusznie jednak przypisano temu ostatniemu błąd Fénelona, który — usiłując pogodzić nadzieję z czystą miłością — naraził się na zarzut, nie całkiem zresztą nieuzasadniony, kwietyzmu. Doktryna zawarta w *Maksymach świętych* nie osiągnęła bowiem równowagi autentycznej obojętności chrześcijańskiej. Chcąc wznieść się ponad nadzieję, „doskonały” — w poszukiwaniu pełnej bezinteresowności — ulega raczej pokusie zagłębienia się w swoim własnym subiektywnym stanie, niż umiłowania prawdziwą miłością Stwórcy we wszystkich Jego stworzeniach i umiłowania ich wszystkich w Nim (Ignacy Loyola). Przeżyty w łączności z dwiema pozostałymi cnotami teologicznymi poryw nadziei zachowuje serce wolnym od egoizmu, nie utrzymując go jednak w nieprawdziwym spokoju. Wierzący wie, że aby nie upaść, musi się starać z lękiem i niepokojem o swoje zbawienie. Wiara teologiczna, działająca przez miłość, zmusza go do przyjęcia tego, że zasłużył sobie na sąd potępienia wydany przez Ojca wobec grzeszników. Uznaje on w Tym, którego sam Bóg „grzechem uczynił” (2 Kor 5, 21), rzeczywistość własnej winy. Krzyż, w którym jawi się ona w całym swym obiektywizmie, każe mu istotnie odkryć oddalenie, w jakim się znajduje wobec swego Stwórcy i Pana. Grzechy, z którymi Chrystus ukrzyżowany bezpośrednio się styka, są całkowicie oderwane od podmiotu, niemniej pozostają wciąż grzechami wybitnie osobistymi. W ten sposób związek Chrystusa z grzechami pozwala człowiekowi ujrzeć, w nowym blasku, związek, jaki Chrystus ma z nim — grzesznikiem. Daleki od dystansowania się od tajemnicy, w której dokonuje się odkupienie ludzkości i jego własne, akceptuje on z góry wyrok sądu i wobec Ukrzyżowanego, który go pokochał i wydał się za niego (por.

<sup>7</sup> *In libros sententiarum* III, 29, 1, 3 ad 2.

<sup>8</sup> Taki jest sens 11 propozycji Fénelona, potępionej przez Innocentego XII: „W tym stanie (próby) dusza traci wszelką nadzieję co do swojego własnego pożytku, ale nigdy jej nie traci w dziedzinie najwyższej, to znaczy w swoich czynach bezpośrednich i intymnych, tej doskonałej nadziei, która jest bezinteresownym pragnieniem obietnic” (Dentzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 2361).

Ga 2, 20), oczekuje jednocześnie całego dobra z Nieba: skoro Syn wziął na siebie na krzyżu potępienie na skutek moich grzechów, to mam uzasadnioną w pełni nadzieję, że zostanie mi ono oszczędzone.

Akt wiary i miłości ze względu na Baranka zabitego, który nosi na sobie i „głodzi grzech świata” (J 1, 29; por. Ap 5, 12), zawiera — oby tylko był autentyczny i żywy — trzecią cnotę teologalną. Nadzieja, która wytryska z serca skruszonego na widok współczucia Boga dla niego, nie ogranicza się jednakże do horyzontu zbawienia indywidualnego. Teolog szwajcarski, zakorzeniony w nauce św. Tomasza, podejmuje wypowiedzianą wyżej zasadę Akwinaty, ale rozwija ją dalej na podstawie swojej ignacjańskiej teologii *Ćwiczeń duchownych*<sup>9</sup>. To, co Chrystus, mój Odkupiciel, zrobił dla mnie, zrobił także dla wszystkich ludzi, których reprezentuje przed Ojcem. Miłość, która mnie z Nim złączyła, łączy mnie jednocześnie z innymi grzesznikami. Grzech osobisty, jaki popełniłem, nie jest bez związku z ich grzechem; uznając go za swój, odczuwam bliską z nimi solidarność. Syn wziął na siebie wszystkie nasze grzechy. „Nie ma tu różnicy — uważa św. Paweł — wszyscy bowiem zgrzeszyli... a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 23-24; por. 1 P 3, 18). Z pewnością, każdy grzech ma jakość specjalną, ale im bardziej się one gromadzą, tym bardziej jawią się jako anonimowa masa. Na krzyżu zacierają się granice między grzechem indywidualnym i grzechem zbiorowym. Jest to tajemnicza całość winy, którą grzesznik wyznaje przed Ukrzyżowanym, jeśli chce rzeczywiście przestrzegać przykazania miłości. Także rozgrzeszenie, które otrzymuje, wraz ze wstrząsem, jaki w nim wywołuje absolutnie niezasłużone wybaczenie, ożywia w jego duszy pełne niepokoju i pragnienia oczekiwanie, ufne wobec braci. „Nadzieja się nie myli”. *List do Rzymian* wyjaśnia powód tej pewności: nie jest to abstrakcyjna wiedza dotycząca ich zbawienia i swojego, ale fakt doświadczony w pierwszej osobie, że mianowicie „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

### Nadzieja na ostateczne zbawienie wszystkich ludzi

W odróżnieniu od św. Augustyna, Piotra Lombarda i wielu ich komentatorów, św. Tomasz rozciąga pole nadziei do wymiarów miłości nadprzyrodzonej, która łączy ze sobą wiernych. Uważa on

<sup>9</sup> Por. J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels*. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace, Bruxelles 1996, szczególnie s. 232-237.

jednak, że liczba zbawionych stanowi mniejszość w stosunku do całości rodzaju ludzkiego<sup>10</sup>. Czy płonące serce miłości Kościoła nie obejmuje zatem wszystkich grzeszników? Przytaczając wiernie tradycyjne nauczanie, oparte na doktrynie duchowej św. Teresy od Dzieciątka Jezus, *Katechizm Kościoła Katolickiego* dokonał w tej kwestii znaczącego wyłomu. „W nadziei — stwierdza on — Kościół modli się, by «wszyscy ludzie zostali zbawieni»”. Siedem razy cytuje też słowa św. Pawła (1 Tm 2, 4), które wiąże z miłością Boga do wszystkich ludzi<sup>11</sup>. W cytatach akcent pada na „wszyscy”: zamysł zbawienia jest powszechny. Wierzący usiłuje zrównać swe uczucia, myśli i działania ze zbawczą wolą Boga, bo — według komentarza Teofilakteta — „jeśli On chce, by wszyscy ludzie byli zbawieni, to i ty musisz tego chcieć i naśladować Boga”<sup>12</sup>. Im bardziej człowiek się otwiera i oddaje w całej rozciągłości temu zamysłowi, tym bardziej podoba się Bogu. Musi zwalczyć bastiony, które zostały wzniesione na zewnątrz, a także wewnątrz Kościoła przez jansenizm. W przeciwieństwie do autora *Augustinusa*, konieczne trzeba stwierdzić, że Chrystus umarł i wylał swą krew bezwzględnie dla i za wszystkich ludzi. Żadna bariera nie może być przeciwstawiona *a priori* nadziei chrześcijańskiej w natrętej myśli o tym, że liczba wybranych jest nieuchronnie ograniczona. Przeciwnie, św. Paweł żywo zaleca wspólnocie chrześcijańskiej modlitwę o to, by spełniła się zbawcza wola Boga. „Nie musimy się obawiać — mówi słusznie Balthasar, mając na myśli wstawienie się Abrahama za Sodomą (Rdz 18, 22-32) — prosić Boga bezgranicznie tam, gdzie my sami, ludzie, posunęlibyśmy się, być może, dalej”<sup>13</sup>. Nadzieja na ostateczne zbawienie wszystkich ludzi opiera się na uniwersalnym, zamysle Bożym zbawienia i na wszech-

<sup>10</sup> Zob. *Summa theologiae* I, q. 23, a. 7, 3.

<sup>11</sup> Poza punktem 1821, zob. 74, 851, 1058, 1256, 1261, 2822. W p. 1037 *Katechizm* cytuje jeszcze 2 P 3, 9 (jak w p. 2822), aby podkreślić, że „Bóg nie przeznaczają nikogo do piekła” odniesienia do Dentzinger-Schönmetzer, 397 i 1567). Tę ideę mogłaby wyrazić słynna definicja św. Augustyna: „Oto, czym jest przeznaczenie świętych i nie jest ono niczym innym: jest to uprzedzająca wiedza i przygotowanie dobrodziejstw Boga, przez które zostają niezawodnie wyzwoleni wszyscy ci, którzy (*quicumque*) zostali wyzwoleni” (*De dono perseverantiae*, 14, 35; PL 10, 1014). Czy jedynie z troski o wzięcie pod uwagę zdolności wolności ludzkiej do odrzucenia Boga używa Augustyn zaimka nieokreślonego *quicumque*? Zastrzeżenie, jakie zawiera ta definicja, zniknęło w negatywnej formule *Katechizmu*. Kilkakrotnie przytacza on słowa św. Teresy od Dzieciątka Jezus; zob. szczególnie: 826 i 2011 na temat miłości.

<sup>12</sup> PG 125, 32; cyt. w: N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, Leipzig 1974<sup>4</sup>, 127.

<sup>13</sup> *Thessalonicher — und Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, Freiburg 1992<sup>2</sup>, 99. Temat został szeroko rozwinięty w: *Was dürfen wir hoffen* (Einsiedeln 1982; tłum. francuskie: *Espérer pour tous*, Paris 1987).

mocnej sile miłości Boga, objawionej przez Jezusa Chrystusa. Negując możliwość poznania w sposób pewny wyroku Sądu Ostatecznego, teolog, zainspirowany intuicjami mistyków oraz poetów, takich jak: św. Teresa z Lisieux, Charles Péguy i Adrienne von Speyr, przypomniał z siłą, że nadzieja nie dotyczy jedynie zbawienia indywidualnego. Na poparcie tej idei powołał się na autorytet kard. J. Daniélou, według którego nadzieja odnosi się najpierw do przeznaczenia całej ludzkości i tylko w takiej mierze, w jakiej stanowią jej część, dotyczy także mnie<sup>14</sup>.

Czy zaoponujemy, że nie bardziej niż katolickość Kościoła powszechność nadziei nie jest sprawą ani geografii, ani liczb? Argument taki bierze się z pomieszania pojęć: podczas gdy Kościół jest środkiem — „uniwersalnym sakramentem” — zbawienia, nadzieja dotyczy celu, który sam Bóg zamierzył. „Kościół — stwierdza wnikliwie Henri de Lubac — był już katolicki w poranek Zesłania Ducha Świętego, kiedy wszyscy jego członkowie mieścili się w małym pomieszczeniu”<sup>15</sup>. Tym, co określa jego naturę, nie jest „aktualny, rozszerzony uniwersalizm” jego członków, ani nawet „prosty uniwersalizm, otwarty dla wszystkich i nie wykluczający nikogo”, ale „uniwersalizm w głębi jego miłości”, „spójność, którą ustanawia on wszędzie, gdzie rozciąga swoje ramiona”. Jak matka gromadzi on niestrudzenie w komunii istoty ludzkie, rozproszone na całej powierzchni ziemi. Pochodzą one od samego Stwórcy i Pana, na którym się opiera jedność rodzaju ludzkiego. „Ludzkość jest jedna, organicznie jedna, dzięki swej boskiej strukturze, a misją Kościoła jest objawienie ludziom, którzy ją utracili, ich przyrodzonej jedności, przywrócenie jej i dopełnienie”<sup>16</sup>. Jego misja ma ponadto charakter i zakres przekazania, jakie otrzymał on od Jezusa Zmartwychwstałego, który ukazał się Jedenastu w Galilei.

Od samego początku przepowiadanie chrześcijańskie było naczynem tym wewnętrznym charakterem powszechności. Zbawienie, jakie ono głosi, nie dotyczy małego kręgu wybranych, ale wszystkich ludzi, najpierw Żydów, do których odnoszą się na pierwszym miejscu obietnice Starego Przymierza, następnie Greków, a poprzez nich całego świata. Bóg — nieustannie podkreśla Apostoł — nie robi żadnej różnicy między ludźmi; jest Panem wszystkich. Jeśli jest nim naprawdę, to dlatego, że zbawienie, jakie przynosi i przekazuje, spełnia ostatecznie pragnienie każdego,

<sup>14</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1982<sup>2</sup>, 340; tenże, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 291-293.

<sup>15</sup> *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1983<sup>1</sup>, 26.

<sup>16</sup> Tamże, 29.



tak pogan, jak i Żydów. Jest ono zakończeniem, daremnie oczekiwanym, poszukiwania wyzwolenia, wypisanego w sercu ludzkości. Jest w pierwszym rzędzie ziszczeniem nadziei judaistycznej; realizuje też nadzieje innych ludów, bo Bóg jest „dawcą nadziei” (Rz 15, 13). Żydzi i poganie, a w ich postaci cała ludzkość, zdają sobie sprawę z podarowanej im łaski: jedynie ona może rozwiązać sprzeczności egzystencji ludzkiej. W ich oczach jednakże Ewangelia jawi się mniej jako „dobra nowina”, a bardziej jako „głupstwo” lub „zgorszenie” (1 Kor 1, 22-25); Krzyż, który jest jej zasadniczym przesłaniem, wzbudza u większości z nich sprzeciw, zapewne ostateczny. Czy to oznacza, jak zdaje się sądzić św. Tomasz, że od razu nie powiódł się uniwersalny plan zbawienia — plan urzeczywistnienia przez krew Jezusa Chrystusa jedności tego, co zostało podzielone? Jaki byłby w tym przypadku boski zamysł zjednoczenia wszystkich ludzi w swoim Ciele? Chciał w ten sposób — mówi św. Paweł — z żydów i pogan „stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i... jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez krzyż” (Ef 2, 15-16). Wybranie i przeznaczenie wszystkich ludzi w Chrystusie, a więc rzeczywistości już obecne w czasie Kościoła, zapoczątkowanym w Zmartwychwstaniu („pełnia czasów”, według Ef 1, 10), są częścią tajemniczego zamysłu. Musi on rozwijać się zgodnie z „ekonomią”, a więc tym porządkiem zbawienia, przez który Bóg prowadzi historię do jej wypełnienia. Kwestia odkupienia wszystkich ludzi zwraca serca wierzących ku przyjściu w chwale Chrystusa, który sam jest niejako „zawieszony”, oczekując wejścia „całości” żydów (Rz 11, 12) w zbawienie mesjańskie, co się dokona w następstwie wejścia „pełni pogan” (Rz 11, 25). W czasie Sądu Ostatecznego, po zmartwychwstaniu wszystkich umarłych, przez swego Syna, Jezusa Chrystusa, Bóg Ojciec wypowie ostateczne słowo o całej historii. Co będzie zatem z natychmiastową zapłatą po śmierci każdego człowieka w zależności od jego uczynków i wiary?

### Święci w oczekiwaniu Sądu Ostatecznego

Jak wiadomo, ani Pismo święte, ani liturgia nie wspominają wyraźnie sądu szczegółowego, tego sądu duchowego, który — według teologów i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła — odbywa się dla każdego człowieka u kresu jego czasu próby na ziemi. W Kościele pierwotnym uwagę chrześcijan przyciągał przede wszystkim Sąd Ostateczny (por. Mt 25; 2 Tes 1-2; 1 Kor 15, 24-28; Ap — epilog). Henri de Lubac, pośród innych powodów, podaje główną

tego przyczynę: „Pierwsze pokolenia chrześcijańskie — zauważa on — miały bardzo żywe poczucie solidarności wszystkich jednostek i różnych pokoleń w drodze ku temu samemu zbawieniu”<sup>17</sup>. W ich oczach, historia ludzka dążyła do kresu przeczuwanego przez św. Pawła: spełnienia wszystkich rzeczy w Ciele Chrystusa, połączenia, bez różnicy, żydów i pogan dla wspólnego życia w pokoju — jedyne nowego życia. Ich nadzieja była natury zasadniczo społecznej; rozciągała się spontanicznie na cały rodzaj ludzki, a nawet na wszechświat. „Była to nadzieja zbawienia wspólnoty, stanowiąca warunek zbawienia jednostek”<sup>18</sup>.

Chrześcijaństwo nie jest religią założoną w celu wewnętrznego pocieszenia małej liczby wybranych, lecz ma na uwadze zbawienie całego organizmu ludzkości. Myśl francuskiego teologa, który uczynił swoją własną społeczną i uniwersalistyczną wizję Ojców Kościoła i przywrócił jej sens ludziom nam współczesnym, kieruje się czterema głównymi ideami, rozwijanymi stopniowo w pierwszych rozdziałach jego „Katolicyzmu”<sup>19</sup>. Od samego początku odrzucona zostaje wszelka redukcjonistyczna czy indywidualistyczna perspektywa zbawienia. „Ponieważ boski plan stworzenia i odkupienia jest jeden i ponieważ ludzkość, jako stworzona, stanowi również jedność, Boży zamysł odkupienia świata w Jezusie Chrystusie może objąć rodzaj ludzki wyłącznie jako jedną całość”. Ta fundamentalna zasada znajduje następnie konsekwencję w koncepcji Kościoła, jako sakramentu Chrystusa w świecie, w całości skierowanego ku owej totalności Odkupienia. Poprzez sakramenty: chrzest, spowiedź świętą, a szczególnie Eucharystię — swoje Ciało mistyczne (*Corpus mysticum*) — Chrystus buduje w swoim Ciele fizycznym swoje prawdziwe Ciało, Kościół, w którym trwa dzieło zjednoczenia ludzkości. W ten sposób dąży on do swego ostatecznego celu: komunii w Bogu — Trójcy Świętej. Ta komunია, którą Bóg zaszczerpi przez Chrystusa w ludzkości — mogliśmy dodać za Balthasarem<sup>20</sup> — opiera się jednocześnie na misterium Boga miłości, *communio personarum*, i na samej ludzkości, ponieważ człowiek został stworzony na Jego obraz i podobieństwo, i zmierza do doskonałej komunii ze swymi braćmi i swoim Bogiem. Osiągnie ona spełnienie wtedy, gdy całe Ciało

<sup>17</sup> Tamże, 92.

<sup>18</sup> Tamże. H. Schlier (*Nun aber bleiben diese Drei*, Einsiedeln 1972<sup>2</sup>, 60-61 stara się oprzeć „nadzieję dla mnie i dla wszystkich” na oświadczeniu św. Pawła z Rz 8, 12-22.

<sup>19</sup> Opieramy się na syntezie H. U. von Balthasara, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 32-33 (tłum. francuskie: *Le Cardinal de Lubac L'homme et son oeuvre*, Paris 1983, 68-69).

<sup>20</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Communio — założenia programowe*, art. cyt.

Chrystusa, w tym samym czasie, co wszechświat, zostanie zgromadzone w chwale niebieskiego Jeruzalem.

Przekonanie, iż nie ma zbawienia indywidualnego poza zbawieniem wspólnoty ludzkiej, było u pierwszych chrześcijan tak silne, że powstał pogląd, według którego dusze wybranych muszą czekać aż do ostatecznego zmartwychwstania, aby otrzymać wizję uszczęśliwiającą. W katakumbach widać dosyć wyraźne, jak wyobrażali sobie oni to oczekiwanie na powrót Chrystusa: zmarli, śpiący w pokoju, modlą się z rękami uniesionymi ku Dobremu Pasterzowi; jak owce pasą się na pastwisku, ponieważ posiadają już przedsmak raj, którego usilnie pragnęli; żyją w miejscu odpoczynku, światła i pokoju; sam Pan jest ich pasterzem, niczego im nie brakuje, prowadzi ich po zielonych pastwiskach. Jeśli chodzi o męczenników, wierzono, że kontemplują oni Boga w chwale; ich dusze „pod ołtarzem” (Ap 6, 9) oglądają człowieczeństwo Chrystusa (którego ołtarz chrześcijański jest znakiem, według Hbr 13, 10) i podążają za Barankiem wiodącym ich do „źródeł wód życia” (Ap 7, 17). Bernard z Clairvaux w XII w. pojmował jeszcze szczęśliwość wieczną największych świętych jako tymczasowe poznanie Boga poprzez człowieczeństwo Chrystusa, poznanie właściwe czasowi przejściowemu, poprzedzającemu nastanie wieczności w ścisłym znaczeniu, kiedy to, w paruzji, będziemy Go oglądać twarzą w twarz (por. 1 Kor 13, 12). Jako że nie jest kompletna liczba tych, którzy zostaną zbawieni, wybrani przebywają na dziedzińcu niebieskim: „Już wielu z nas przebywa na dziedzińcu niebieskim, oczekując, aż liczba braci będzie kompletna; w to szczęśliwe miejsce nie wejdą oni bez nas, to znaczy święci nie wejdą bez ludu”<sup>21</sup>. Jak wielu Ojców i Doktorów Kościoła, tak też św. Bernard inspirował się myślą Orygenes, dla którego ostateczna chwała Zbawiciela rozpocznie się wtedy, kiedy Jego Ciało — Kościół, z którym złączył się On mistycznie, a poprzez niego cała ludzkość — osiągnie pełnię swej wielkości, na końcu czasów (por. 4, 13). Ponieważ nie dokonało się dzieło, które powierzył Mu Ojciec, Chrystus cały — *caput et membra* — nieustannie ma nadzieję na odkupienie wszystkich ludzi. Na ziemi Jezus, który od swego poczęcia cieszył się pełną radością Boga, miał nadzieję niezawodną. W niebie, razem ze wszystkimi zażywającymi szczęśliwości niebieskiej, z którymi się złączył, ma nadzieję, że Jego całe Ciało mistyczne wejdzie do chwały przygotowanej przez Ojca tym, których On sam przeznaczył. „Czy rzeczy-

<sup>21</sup> *In festo omnium sanctorum, sermo 3* (na temat Apokalipsy, 6, 11); S. 4, 2 (PL 183, 468-473); zob. H. de Lubac, *Catholicisme*, 99.

wiecie można przyjąć — pyta P. Charles — że nadzieja Odkupiciela jest całkowicie zaspokojona, niezależnie od losu Jego dzieła? Czy nadzieja Pasterza jest obca przeznaczeniu stada?"<sup>22</sup> Modlitwa Kościoła niebieskiego uczestniczy w Jego nadziei. Jako że „cały świat” nie jest „zjednoczony w Chrystusie jako Głowie” (Ef 1, 10), święci, zjednoczeni z Nim w chwale, mają nadzieję dla wszystkich, odpowiednio do misji, jaką sami spełnili w świecie.

Co sądzić o tym przeświadczeniu po potępieniu przez pap. Benedykta XII deklaracji swego poprzednika, Jana XXII, na którego nauczanie Bernarda z Clairvaux wywarło tak silne wrażenie? Ściśle mówiąc, przedmiotem konstytucji *Benedictus Deus* jest to, że po wniebowstąpieniu Chrystusa dusze wybranych (w następstwie koniecznego dla nich oczyszczenia) „oglądają Bożą Istotę widzeniem intuitywnym i także twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stworzenia (...), ale Boża Istota ukazuje się im bezpośrednio, bez osłony, jasno i wyraźnie”<sup>23</sup>. Innymi słowy, po śmierci, a przed zmartwychwstaniem ciała na końcu świata, sprawiedliwy wchodzi bezpośrednio w szczęśliwość wieczną. Podobna doktryna jest też wyrażona w teologicznym języku św. Tomasza, ale — jak zauważyło kilku teologów<sup>24</sup> — z punktu widzenia ściśle dogmatycznego nie wyklucza ona możliwości trwania wiary i nadziei u osób zażywających wiecznej szczęśliwości. Oczywiście, jeśli określamy te ostatnie w kontekście warunków stanu próby, które czynią, ich działania zasługującym, to należy koniecznie stwierdzić, iż wizja uszczęśliwiająca sprawi, że znikną ich działania: przyzwolenie na to, czego nie widzimy (2 Kor 5, 7), i oczekiwanie na to, czego jeszcze nie posiadamy (Rz 8, 24). Właśnie ten tymczasowy aspekt jest rozważany w tym dokumencie. Wszelako św. Paweł (1 Kor 13, 13) i tradycja, a zwłaszcza św. Ireneusz z Lyonu<sup>25</sup>, znają inny aspekt cnót teologalnych, już nie jako czynów, ale jako *habitus*, który rozciąga się aż do nieba. W naszych czasach św. Teresa od Dzieciątka Jezus przywróciła mu blask w nowej koncepcji nadziei, której nie brak podobieństwa z dawną ideą

<sup>22</sup> P. Charles, *Spes Christi*, Nouvelle Revue Theologique (1934) 1020. Idea nie jest całkowicie obca św. Tomaszowi z Akwinu, jak o tym świadczy *Summa theologiae* III, q. 7, a. 4.

<sup>23</sup> Benedykt XII, Konstytucja dogmatyczna *Benedictus Deus* (29.01.1336), w: *Breviarium Fidei* 108. Zob. *Dekret dla Greków* (6.07.1439), w: *Breviarium Fidei* 112-114, cyt. w Konst. *Lumen gentium*, 49. Zob. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1022.

<sup>24</sup> Zob. szczególnie: M. F. Lacan, *Les trois qui demeurent*, Revue de Science Religieuse 46 (1958) 321-332; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, dz. cyt., 371 nn (tłum. francuskie: 369 nn).

<sup>25</sup> *Adversus haereses* II, 28, 3.

stanu oczekiwania świętych przed Sądem Ostatecznym. Język, jakim wyraża ona swoje doświadczenie życia wiecznego, natchniony jej etyką miłości nadprzyrodzonej, zakorzenionej w Bogu jako podstawie wszelkiej zasługi<sup>26</sup>, zmienia obiegowe wyobrażenia wizji uszczęśliwiającej. „Liczę na to, że nie pozostanę nieaktywna w niebie; moim pragnieniem jest pracować jeszcze dla Kościoła i dusz; proszę o to dobrego Boga i jestem pewna, że mnie wysłucha...”<sup>27</sup> „Czuję, że moje posłannictwo wnet się rozpocznie (...). Nie, nie będę mogła spocząć aż do końca świata, dopóki będą dusze do zbawienia...”<sup>28</sup> To dlatego Święta z Lisieux otworzyła nadzieję, którą teologia, przede wszystkim męska, zacieśniała do ograniczonej liczby wybranych. „Moim szaleństwem jest ufność, że Miłość Twa przyjmie mnie jako ofiarę...”<sup>29</sup> „Moje nadzieje — mówi jeszcze Mała Tereska — sięgają w nieskończoność”<sup>30</sup>. „Ach, od teraz to rozpoznaję! tak wszystkie moje nadzieje będą spełnione... tak, Pan uczyni dla nas cuda, które nieskończenie przekroczą nasze ogromne pragnienia!...”<sup>31</sup>

### Zbawienie w otchłani?

Jak rozumieć ideę nadziei dla wszystkich ludzi, która sięgałaby poza ostateczny próg śmierci? Czy nie jest to sprzeczne z klasyczną nauką o natychmiastowej zapłacie po śmierci każdego człowieka, w zależności od jego uczynków i wiary? H. U. von Balthasar, który starał się obronić i rozwinąć tę ideę, w końcu życia stał się obiektem złośliwych ataków, ale od tego czasu podniosło się też kilka głosów przemawiających na jego korzyść<sup>32</sup>. Proponowane rozwiązanie wynika z jego teologii Wielkiej Soboty. Spróbujmy, na koniec, wskazać krótko kilka jej osi centralnych.

<sup>26</sup> Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 144, a. 4.

<sup>27</sup> Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, LT 254: *Oeuvres complètes. Correspondance générale*, t. II, Paris 1992, 1049; zob. LT 258, tamże, 1039.

<sup>28</sup> *Novissima Verba* (17.7.1); W: *Pisma*, Kraków 1971, t. 2, 471.

<sup>29</sup> *Rękopisy autobiograficzne*, Folio 5 v.; W: tamże, t. 1, 261.

<sup>30</sup> *Rękopisy autobiograficzne*, Folio 2 v.; W: tamże, 252.

<sup>31</sup> LT 230v., *Correspondance générale*, t. II, dz. cyt., 991. Na temat nadziei ślepej w miłosierdziu Bożym, zob. H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist*, Einsiedeln 1990<sup>4</sup>, 320 (tłum. francuskie: *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Paris 1973, 395).

<sup>32</sup> Zob. J. Ambaum, *Nadzieja na puste piekło i na zbawienie dla wszystkich. Koncepcja nadziei zbawienia u H. U. von Balthasara*, *Communio* 12 (1992) nr 1, s. 110-124; J. R. Sachs, *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell*, w: *Theological Studies* 52 (1991) 227-254. — w Polsce znane są publikacje W. Hryniewicza OMI na ten temat. — Uwaga Redakcji polskiej.

Jeżeli można poszerzyć horyzont nadziei chrześcijańskiej w kierunku solidarności z umarłymi, jeszcze nie pojednanymi z Bogiem, światem i sobą, jest tak, być może, z racji doświadczenia Chrystusa umarłego, który jako taki przyjmuje stan grzesznika ulegającego mocy śmierci i musi znieść pozbawienie żywego związku z Bogiem. Z pewnego punktu widzenia jest to doświadczenie szeolu w sensie starotestamentalnym; jest to zatem sytuacja duchowa, która obejmuje zarówno „raj”, jak i „gehennę”, „piekło niższe” (gdzie Augustyn umieszcza „bogatego człowieka” z Łk 16, 19 n), jak i „piekło wyższe” (gdzie — według niego — przebywa Łazarz na łonie Abrahama). Zstępując do hadesu, Chrystus przyjmuje cały ciężar grzechu, a więc nie tylko śmierć ciała, ale także udrękę dotykającą wszystkich ludzi, nawet świętych przodków w piekle, bo — jak twierdzi Hbr 11, 39-40 — nie było w tamtym świecie przed (w sensie logicznym) śmiercią Jezusa na krzyżu żadnego dostępu do nieba. Taka solidarność fizyczna i psychiczna jest nie do pomyślenia bez dialektyki niezgodnej z naszymi doczesnymi pojęciami. „Kara, która ciąży na ludzkości «przedchrześcijańskiej» z powodu «grzechu pierworodnego» — abstrahując od grzechu osobistego — jest *de iure* ostateczna: jest to *poena damni*, pozbawienie oglądania Boga. Z drugiej strony istnieje jeszcze przed Chrystusem — objawiony u Żydów, lecz z pewnością ukryty u wszystkich ludów — porządek zbawienia, skierowany ku Chrystusowi, który pozwala, w pewien sposób, człowiekowi być «sprawiedliwym» przez współdziałanie z łaską Bożą, i tak w środku *poena damni* «oczekiwać» odkupienia”<sup>33</sup>.

U sprawiedliwych przedchrześcijan nie ma oczekiwania, w ścisłym sensie aktywnego, w otchłani, nawet jeśli uczestniczą oni już — tajemniczo — w życiu Chrystusa przez wiarę, nadzieję i miłość. Jednak, jak słusznie zaznacza Ryszard ze Świętego Wiktora, *hades* uzyskuje dla nich, w świetle eschatologicznym, pewien charakter warunkowy: „Byli związani przez dług potępienia wiecznego, nie żeby był on wieczny, ale dlatego, że taki byłby on faktycznie, gdyby śmierć Chrystusa nie uwolniła ich od tego długu”<sup>34</sup>. Pojęcie: *poena damni* przejściowa, do jakiego dochodzimy, skłania nas do uznania, że „bariera” Wielkiej Soboty „z istoty swojej jest najgłębszą tajemnicą, która niewątpliwie nie ma nic wspólnego z naszym ludzkim sposobem obliczania czasu”<sup>35</sup>. Stąd

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tagen*, Eisedeln 1990<sup>3</sup>, 159 (tłum. francuskie: *Pâques le Mystère*, Paris 1981<sup>2</sup>, 158).

<sup>34</sup> *De potestate ligandi atque solvendi*, rozdz. 19; PL 196, 1171; cyt. w: tamże, 160 (tłum. franc. 159).

<sup>35</sup> A. von Speyr, *Korinther I*, Eisedeln 1956, 528.

refleksja ta prowadzi do końcowych wniosków: „Jeśli, dzięki uprzednio działającej łasce Chrystusa ci, którzy żyli przed Nim w miłości, nie doświadczają całej *poena damni* (ponieważ oczekują Chrystusa w świetle wiary, miłości i nadziei), to kto jej rzeczywiście doświadcza, jak nie sam Zbawiciel?”<sup>36</sup> Jemu samemu zostaje narzucona, przez substytucję, całość doświadczenia śmierci; na skutek Jego solidarności z umarłymi zostaje im to doświadczenie zaoszczędzone.

Przez swój pobyt u umarłych Chrystus wprowadza zbawienie do otchłani; Jego solidarność fizyczna i duchowa z nim wyzwala ludzkość z hadesu, który zamykał bramy nieba. To wyjątkowe doświadczenie o charakterze trynitarnym ustanawia Go Władcą piekła nowotestamentalnego; odtąd rozporządza On jako Sędzia przeznaczeniem wiecznym każdego człowieka. Czyż umarli (tak przed, jak i po przyjsciu Chrystusa) nie mieli od tego czasu możliwości podjęcia decyzji wobec Objawienia, które było im proponowane? „Piekło musiałoby być przeznaczeniem człowieka w przypadku, gdyby uznał on ten czyn Boga, dokonany za grzeszników, ale z rozmysłem by go odtrącił”<sup>37</sup>. Byłoby więc z nim tak, jak z tymi, o których Pismo święte mówi: „Nie można... tych... odnowić ku nawróceniu. Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko” (Hbr 6, 4-6; por. 12, 25 n). Ci, którzy okazują się przeciwni Objawieniu, mogą jednak wejść do Królestwa łaski i wolności, jakie zostanie ostatecznie ustanowione, kiedy Chrystus „pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc” (1 Kor 15, 24). Cierpiąc bowiem za nas, Chrystus wprowadził w istocie czynnik miłosierdzia do dotkliwego ognia Bożego gniewu: tradycja chrześcijańska nazywa go powszechnie czyścicem. Ten czynnik miłosierdzia, jaki wprowadza Wielka Sobota do dogmatyki chrześcijańskiej, koryguje — na szczęście — nie dające się usprawiedliwić ograniczenia doktryny o podwójnej predestynacji, uwydatniając fundamentalnie uniwersalny zamysł Odkupienia. Kwestie dotyczące możliwości nawrócenia po śmierci oraz liczby nawróconych, jako rozstrząsania religijne, które targają radosnym spotkaniem Nowego Adama ze starym Adamem, wynikają z refleksji teologicznej o tyle, o ile sytuują, przez antycypację, wydarzenie Wielkanocy (i jej subiektywnego, aktywnego triumfu) w Wielką Sobotę. A zatem — pyta Balthasar — czy Kościół nie zostaje raczej zaproszony, w tym dniu solidarności w otchłani,

<sup>36</sup> H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tagen*, 160 (tłum. franc. 159-160).

<sup>37</sup> H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* III/2/2, Einsiedeln 1969, 216 (tłum. franc.: *La Gloire et la Croix*, Paris 1990<sup>2</sup>, 202).

do towarzyszenia z oddali, tak żeby chrześcijanin mógł, przez pewien rodzaj duchowego uczestnictwa, pójść za Tym, który wydał się za nas w największej samotności?

Jeżeli nam pozwolono, a nawet nakazano mieć nadzieję dla nas samych i dla wszystkich, to dlatego, że dzięki łasce jesteśmy wezwani do osobistego działania na rzecz uświęcenia świata przez łączność z Krzyżem Chrystusa. Nadzieja, którą człowiek pokłada przede wszystkim w pomocy Bożej, nie zna sama z siebie żadnej granicy ani nadmiaru. Wymaga natomiast ze swojej strony zaangażowania się bez reszty, którego normą jest po prostu równowaga chrześcijańska, składająca się jednocześnie z pokory i wielkości<sup>38</sup>. Jej celem jest powszechne Odkupienie. Nie jest nam dane wiedzieć, czy całe stworzenie otworzy się ostatecznie na zbawienie; i właśnie dlatego nadzieja teologiczna zachowuje charakter z istoty swojej dramatyczny. Komunia, przez którą zbawienie, już dokonane, rozlewa swe skutki w ludzkości i wszechświecie, jest dobrem trudnym, którego poszukiwanie, aż po Wielką Sobotę, włącza Niebo i ziemię.

tłum. **Aldona Fabiś**

<sup>38</sup> Zob. św. Tomasza z Akwinu, *Summa theologiae* II-II, q. 17, a. 5, 2 i q. 161, a. 1.