

ks. Ignacy Bokwa, Warszawa-Radom

NADZIEJA ZBAWIENIA DLA WSZYSTKICH: OSTATECZNE ZWYCIĘSTWO BOŻEJ MIŁOŚCI

1. Wstęp

Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi, która przewija się przez wszystkie dzieła Balthasara, staje się pod koniec życia dominującym motywem jego teologii. Nadzieja ta ugruntowana jest w konsekwentnie przeprowadzonej eschatologii chrystologicznej, odnoszącej ostateczne wypełnienie losu człowieka, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i społecznym do Chrystusa i Jego zbawczego dzieła - pisze ze słuszością S. Budzik.¹ Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w Balthasarowskiej koncepcji powszechnej nadziei zbawienia znajduje rozwiązanie pytanie o ostateczny wynik zmagania pomiędzy wolnością stworzoną a niestworzoną, a tym samym osiąga swój szczyt egzystencjalnie pojmowaną eschatologia.

2. Postawienie problemu

W pierwszym rozdziale swojej książki *Was dürfen wir hoffen?* Balthasar stwierdza: *My wszyscy, którzy żyjemy wiarą [...] stoimy w obliczu sądu.*² Punktem wyjścia refleksji nad chrześcijańską nadzieją zbawienia dla wszystkich jest egzystencjalne doświadczenie wiary. Chrześcijanin jest skonfrontowany z rzeczywistością sądu w sposób, który pozwala mu zachować nadzieję: jego Sędzią jest bowiem Ten, który przyjął na siebie grzechy całej ludzkości i podjął zastępczą śmierć na krzyżu. Nadzieja powszechnego zbawienia ma więc swoje uzasadnienie w zbawczej misji Chrystusa, osiągającej swój szczyt w miste-

¹ Budzik, s. 225. Pojęcie nadziei powszechnego zbawienia w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara omawia w perspektywie historii teologii: J. Ambaum, *Hoffnung auf eine leere Hölle - Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 20 (1991) s. 33-46. Autor poświęca jednak Balthasarowi stosunkowo niewiele uwagi i praktycznie nie przedstawia jego koncepcji, skupiając się na historii problemu apokatastazy. Samo postawienie problemu w artykule wydaje się pozbawione koniecznej precyzji.

² *WD*, s. 11: *Wir alle, die den christlichen Glauben leben [...] stehen unter dem Gericht*. Por. także: *TD IV*, s. 293: *[...] das Gericht [...] das jedem sündigen Menschen bevorsteht*.

rium paschalnym³ i nie ma nic wspólnego z beztróską pewnością zbawienia⁴ czy wiedzą na ten temat. Wymowną ilustracją tego problemu jest odrzucenie przez Kościół orygenizmu.⁵ Dla Balthasara fakt zmartwychwstania oznacza przełamanie wszelkich dotychczasowych struktur nadziei i wprowadzenie w świat nadziei eschatologicznej. Przybiera ona kształt indywidualnej nadziei zbawienia i równie indywidualną formę lęku przed sądem.⁶

Balthasar konkretyzuje problem: *Na podstawie tego pełnego świętego lęku stania w obliczu sądu powstaje pytanie, jaką postać i jaki zasięg może (czy też*

³ Por. Budzik, s. 227: *Sprawiedliwość Boża, chociaż w miłości, uderza w Syna, który doświadcza w sobie ostatecznej pustki oddalenia od Boga. Osądzony w miejsce grzeszników przeżywa timor gehennalis, będący ich udziałem, ale w zmartwychwstaniu zostaje na nowo przyjęty do chwały Ojca. Nadzieja powszechnego zbawienia jest więc zakotwiczona w tajemnicy paschalnej.* Por. także: Budzik, s. 225n.. *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.* Warto też przytoczyć wypowiedź H. Stinglhammera: *So ermöglicht für Balthasar gerade die trinitarische Sicht des Erlösungsgeschehens in der theodramatischen Mitte des Triduum paschale die fundamentale Basis für eine christliche Hoffnung auf Erlösung im Horizont umfassender Freiheit des Menschen* (Stinglhammer, s. 68).

⁴ Por. Budzik, s. 224: *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. Tak więc twierdzenie wyrażające pewność, że wszyscy ludzie będą zbawieni, jest niewątpliwie sprzeczne z nauką Kościoła. Prawowierny chrześcijanin może natomiast i powinien mieć nadzieję, że moc Chrystusowego krzyża osiągnie wszystkich ludzi i nikt nie będzie definitywnie potępiony. Nadzieja ta nie jest bynajmniej, jak zastrzega się Balthasar, maskowaniem ukrytej wiedzy. Teolog nie powinien sobie rościć pretensji do wiedzy większej niż wiedza Kościoła, który wyniósł wprawdzie na ołtarze wielu świętych i błogosławionych, nigdy się jednak nie wypowiedział jednoznacznie na temat czyjegokolwiek potępienia.*

⁵ Por. TD IV, s. 289: *So blieb durch lange Zeiträume der Kirchengeschichte hindurch die in den neutestamentlichen Texten liegende Spannung einfach offen, ja sie neigte dazu, nach der Verurteilung eines Origenismus, der - wenigstens für die Eingeweihten - um die Allversöhnung zu wissen vorgab (DS 411).*

⁶ Por. WS, s. 151: *Das Faktum der Auferstehung Christi durchbricht diese Hoffnungsstruktur von allen Seiten. Quer zur Erwartung einer generischen Auferstehung stellt sich die Begegnung von Sterblichen, inmitten der alten Zeit Lebenden mit einem einzelnen endzeitlich Auferstandenen. Damit kommt die eschatologische Wirklichkeit quer zur Weltzeit zu stehen [...] Zudem ist der Herr personal auferstanden; so besteht für jeden einzelnen Hoffnung auf Heil und Furcht vor dem Gericht; Hoffnung individualisiert sich damit notwendig; die Verbindung zwischen personaler und sozialer Hoffnung wird schwerer verständlich.*

nie może) mieć chrześcijańska nadzieja.⁷ Nadzieja zbawienia dla wszystkich nie znosi konieczności nawrócenia i podjęcia decyzji trwania na zawsze przy Bogu. Nie odrealnia też rzeczywistości piekła, które nie przyjmuje statusu czystej możliwości. Odwoływanie się do przymiotu Bożego miłosierdzia w niczym nie osłabia realizmu piekła.

3. Fundament biblijny

Swoją tezę o konieczności powszechnej nadziei zbawienia bazylejski teolog pragnie nie tylko poprzeć argumentami biblijnymi, lecz o wiele bardziej wyprowadzić z wewnętrznej logiki tego źródła objawienia. Nowy Testament zawiera dwa zasadniczo różne rodzaje wypowiedzi Jezusa na temat wiecznego zbawienia. Pierwsza z nich, przeważająca u Jezusa przedpaschalnego, podkreśla groźbę wiecznego zatracenia dla niektórych i wiąże się z koncepcją sądu o dwóch zakończeniach. Chodzi tu o sformułowania dotyczące *morza ognia* (Mt 5,22.29n.; 10,28; 23,33), *ciemności zewnętrznych* (Mt 8,12; 22,11nn., 25,30), *męki wiecznej* (Mt 25,46), *ognia nieugaszonego* (Mk 9,42). Zobrazowaniem tej tendencji jest wyobrażenie Chrystusa Sędziego z Kaplicy Sykstyńskiej, z którym zdają się najbardziej wiązać słowa: *Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom* (Mt 25,41).⁸

Druga seria wypowiedzi Jezusa, zwłaszcza popaschalnego, pozwala żywić nadzieję powszechnego zbawienia. Zbawcza wola Boga obejmuje wszystkich bez wyjątku ludzi. Stąd Kościół jest zobowiązany do modlitwy o charakterze uniwersalnym, gdyż Chrystus stał się okupem za wszystkich (1Tm 2,1-6). Jezus w Ewangelii Janowej ma władzę nad *każdym ciałem* (17,2). Wywyższony na krzyżu, *pociągnie wszystkich do siebie* (12,32). Łaska Chrystusa przewyższa absolutnie winę Adama (Rz 5,12-21).⁹ Balthasar zauważa, że wszystkie wypowiedzi Jezusa, wskazujące na powagę sytuacji i realną możliwość wiecznego zatracenia pochodzą z okresu przedpaschalnego, podczas gdy okres

⁷ WD, s. 12. Balthasar krytykuje koncepcję nadziei E. Blocha, uważając ją za abstrakcyjną i nieuzasadnioną: *Sei es, daß er die messianische Erwartung in eine mit eiserner Notwendigkeit vorantreibende Dialektik umdeutet, sei es, daß er dieses von einem konkreten Glauben an Jahwes Verheißung getragene Harren durch ein abstraktes, in nichts als sich selbst begründendes, leeres und trostloses „Prinzip Hoffnung“ rechtfertigt* (TD III, s. 410n.).

⁸ Balthasar podaje przykłady sztuki chrześcijańskiej, ilustrującej sąd jako wydarzenie o podwójnym zakończeniu: *Nicht nur gehört dieses Doppelgericht zum festen Bestand der christlichen Ikonographie: erinnert daran durch das Tympanon der Kathedrale betritt der Christ den Kirchenraum. Blickt er (in Torcello) nach vorn auf das grandiose marianische Zeichen der Erlösung, so spürt er im Rücken das riesige Fresko von Erlösung und Verdammung, wenn er es nicht gar in der gräßlichen Gebärde des verurteilenden Christus Michelangelos vor sich hat* (TD IV, s. 289).

⁹ Por. TD IV, s. 288.

popaschalny cechuje tendencja do podkreślania pełni dokonanego dzieła zbawienia i wynikającej zeń nadziei.¹⁰

Obu tych typów wypowiedzi Jezusa nie można wzajemnie zharmonizować. Przedstawia On swoim żydowskim słuchaczom rzeczywistość sądu jako sytuację o dwóch diametralnie różnych zakończeniach. Jest to ostrzeżenie przed lekceważeniem doniosłości podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego. Koncepcję sądu o dwóch możliwych zakończeniach szwajcarski teolog poddaje w wątpliwość. Jeśli bowiem przedmiotem sądu jest całe życie człowieka, to w życiu tym zawsze znajdzie się coś, co będzie przedmiotem potępienia. Stąd bierze się apel o nadzieję. Postawa ta, prezentowana w obliczu sądu, nie jest w żadnym przypadku „tanią nadzieją” apokatastazy, lecz „drogą nadzieją” – jej ceną jest dramat krzyża, polegający również na tym, że mimo całkowitego wydania się Bożej miłości człowiek może ten dar odrzucić.¹¹ Pomimo swojej wszechmocy Bóg w pełni szanuje wybór ludzkiej wolności. Nie do pomyślenia jest sytuacja rozmywającego kontury wolności ogólnego zbawienia. Byłoby to równoznaczne z niegodnym człowieka potraktowaniem grzesznika przez Boga.¹² Stąd *wynik ostatecznej gry zdaje się być niepewny dla obu stron*.¹³ Problem ten prowadzi bazylejskiego teologa do postawienia w kontekście zbawienia dramatycznych pytań o naturę obu tych wolności.¹⁴ Zbawienie nie ma w sobie nic z lekceważącego współpracę ludzkiej woli automatyzmu.¹⁵ Szwajcarski teolog wyraża przekonanie, że Boża wszechmoc w odniesieniu do ludzkiej wolności sprowadza się do możliwości oddziaływania na wolność serca, bez zadawaniu jej gwałtu.¹⁶ Już Ojcowie Kościoła twierdzili, że Boża łaska działa nie na zasadzie przemocy, lecz poprzez „przekonywanie” (*suasione*), proponując wybór większego dobra i dając słabej ludzkiej woli siłę podjęcia własnej decyzji.¹⁷

Wypowiedzi Jezusa dotyczące nadziei powszechnego zbawienia są przedmiotem wyraźnej predylekcji Balthasara. Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby móc zmiłować się nad wszystkimi (Rz 11, 23). Wypowiedź ta w niczym nie osłabia powagi sytuacji sądu oraz możliwości odpadnięcia od Chrystusa. W Nowym Testamencie starotestamentalna koncepcja sądu z dwojakim wyrokiem otrzymuje nowy, chrystologiczny wymiar: Sędzią jest Zbawca wszystkich. Dla teologa z Bazylei jest to wypowiedź o charakterze teologiczno-egzystencjalnym, nie zaś teoretyczno-systematycznym. Pozwala ona żywić uzasadnioną nadzieję, zdolną przezwyciężyć obawę o wynik sądu.¹⁸ Centrum teodrama-

¹⁰ Por. TD IV, s. 253n.

¹¹ Por. TD IV, s. 293. Por. Krenski, s. 331-342.

¹² Por. TD IV, s. 262.

¹³ TD IV, s. 263.

¹⁴ Por. TD I, s. 46.

¹⁵ Por. TD IV, s. 261.

¹⁶ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka*, „Studia Theologica Varsaviensia” 33 (1995) nr 2, s. 91-110.

¹⁷ Por. *Credo*, s. 56.

¹⁸ Por. WD, s. 36.

tu jest spięte klamrą nadziei. Jeśli Balthasar ma na myśli nadzieję, to jest to nadzieja powszechnego zbawienia.¹⁹ Uwzględnia ona jednak niepewność wyniku sądu, nie przesądzając o jego efekcie.²⁰ Szerszym kontekstem tych rozważań jest całościowy wymiar odkupieńczego dzieła Chrystusa, poprzez które Bóg oznajmia światu, iż wszyscy bez wyjątku ludzie są powołani do zbawienia.²¹

4. Pytanie o obraz Boga

W tle powyższych rozważań biblijnych zdaje się tkwić zasadniczy problem, a mianowicie kwestia obrazu Boga. Balthasar nie stwierdza tego wprost, lecz pośrednio prowadzi do postawienia i próby rozwiązania tego kluczowego zagadnienia. W Ewangelii Janowej Jezus mówi wprawdzie o sobie, że jest uosobieniem sądu Boga, stwierdza jednak równocześnie, że jest zbawieniem tego świata. Rozwiązanie tego napięcia szwajcarski teolog znajduje w odwołaniu się do fundamentalnej wypowiedzi 1J 4,16: *Bóg jest miłością*. Jezus to światło absolutnej miłości Boga (J 12,46). Chociaż centralną prawdą Ewangelii pozostaje nadal twierdzenie o sprawowanym przez Chrystusa sądzie, to jednak temu Sędziemu człowiek wierzący *rzuca się w objęcia*.²² Nasze zbawienie, a wraz z nim i nasza przyszłość, zostały przekazane przez Ojca w ręce tego Sędziego. Idzie tu o rzecz najwyższej wagi. Powaga naszej sytuacji to powaga miłości, która przewyższa wszelkie prawo, nawet sprawiedliwość.²³

Balthasar prezentuje konsekwentną wizję Boga jako miłości. W kontekście nadziei powszechnego zbawienia nie podejmuje teoretycznej refleksji nad jej naturą, lecz mówi: żaden człowiek nie może powiedzieć z całym przekonaniem, że kochał Boga z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił. W ustach każdego człowieka powinny więc pojawić się raczej słowa: *Panie, nie jestem godzien*. W ten sposób dokonuje się, w przekonaniu teologa z Bazylei, przejście od abstrakcyjnego stwierdzenia: *Bóg jest miłością* - do egzystencjalnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Nic w swej powadze nie jest w stanie przewyżżyć miłości. Trzeba się więc powierzyć jej po prostu i bezgranicznie, na dobre i na złe.²⁴

Z teologicznego punktu widzenia jest rzeczą niedopuszczalną, twierdzi szwajcarski teolog, aby następowało rozdzielenie przymiotów Bożych: sprawiedliwości i miłosierdzia. Z antropologicznego punktu widzenia problem: jak Bóg miłosierny może być aż tak niemiłosiernie sprawiedliwy, by móc potępić człowieka, zostaje rozwiązany następująco: to nie Bóg potępia człowieka, lecz to on sam dokonuje wyboru przeciwko swojemu Stwórcy i Panu.²⁵ Rozdziela-

¹⁹ Por. TD IV, s. 288-293: *Kann die Hoffnung trügen? S. 288: Die Hoffnung, von der hier die Rede sein soll, ist die Hoffnung auf die Rettung aller Menschen.*

²⁰ Por. TD IV, s. 260.

²¹ Por. TD IV, s. 253. 258.

²² Por. KDH, s. 14.

²³ Por. KDH, s. 7.

²⁴ Por. KDH, s. 16; *Credo*, s. 58-61.

²⁵ Por. KDH, s. 8.

nie przymiotów Boga jest błędem. Nie znaczy to jednak, iż należy popadać w skrajność, utożsamiając je, jak zdaniem Balthasara, uczynił to Karl Barth. W centrum jego systemu teologicznego stoi mianowicie stwierdzenie, że Boża sprawiedliwość jest zmiłowaniem. Jeszcze tylko niewielka operacja myślowa, ostrzega Balthasar - Chrystus potępiony za wszystkich, aby wszyscy odrzuceni mogli otrzymać zbawienie - a znajdziemy się w niebezpiecznej bliskości *Apokatastasis panton*, od którego to poglądu bazylejski teolog katolicki chce się znaleźć możliwie daleko.²⁶

5. Próba rozwiązania dylematu

Balthasar proponuje rozwiązanie dylematu, polegającego na współistnieniu w Bogu gniewu w stosunku do ludzi i miłości względem Syna w idei podtrzymania (*Unterfassung*) grzeszników przez miłość Chrystusa. W tym podtrzymaniu należy upatrywać podstawy nadziei na powszechne zbawienie.²⁷ Za cenę objawionego ostatecznie na krzyżu absolutnego podziału pomiędzy Ojcem i Synem dokonuje się włączenie w obieg Bożej miłości nawet najbardziej ztwardziałego grzesznika. Zgodnie z przyjętą przez siebie zasadą szwajcarski teolog sprowadza wszelkie przeciwieństwa do początku wszystkiego, co istnieje

²⁶ Por. WD, s. 125: *Barth wird durch diese Identität göttlichen Erbarmens in das Zentrum seines theologischen Anliegens geführt; doch bedarf es dann - wie schon erwähnt - nur noch einer kleinen Drehung (Christus für alle verdammt, damit alle Verdammten ins Heil gelangen), um in gefährliche Nähe zur Apokatastasis panton zu gelangen, wohin wir ihm nicht folgen wollen.* Balthasar podziela w tym względzie opinię K. Bartha, który wypowiadał się przeciwko *Apokatastasis panton*: por. Barth, s. 199: *Barth warnt uns vor eschatologischem Übermut [...] er versichert, daß die „positive Lehre von der Apokatastasis“ nicht ins Credo gehört, weil sie dieses schlechthin „außer Kraft setzen würde“* S. Budzik twierdzi jednak, że Balthasar znalazł się w niebezpiecznym pobliżu nauki Orygenesesa: *Interpretacja tajemnicy Wielkiej Soboty w sensie ostatecznej solidarności Jezusa ze zmarłymi w sensie teologicznym stawia dramatyczny scenariusz Balthasara w niebezpiecznej bliskości Orygenesowej nauki o apokatastazie* (Budzik, s. 223). Tarnowski teolog nawiązuje tu do artykułu *Apokatastasis* („Trier Theologische Zeitung” 97 (1988) s. 169-182), który ukazał się wkrótce po śmierci Balthasara. Trudno jednak zgodzić się z tą opinią, gdyż Wielka Sobota w sensie teologicznym oznacza o wiele bardziej realną propozycję zbawienia, pojmowaną jako apel skierowany do ludzkiej wolności, niż zbawienie „mechaniczne”, nie uwzględniające decyzji ludzkiej woli. Balthasar jest świadom niebezpieczeństw związanych z teologicznym myśleniem w kategoriach bliskich teorii apokatastazy - por. np. TD IV, s. 289-293, gdzie ukazuje historię problemu. Por. także: Lochrunner, s. 176n: *Nadzieja w kontekście zstąpienia Chrystusa do piekła*. D. Wiederkehr twierdzi, że apokatastaza niesie ze sobą niebezpieczeństwo poddania historii ekstenywnemu, totalitarnemu rozumieniu decyzji Boga o zbawieniu w Chrystusie (por. Wiederkehr, s. 106).

²⁷ Por. Guerriero, s. 352.

je - do ojcostwa Ojca.²⁸ Trynitarno-chrystologiczny sposób interpretacji eschatologii ujawnia się też w całej okazałości w odniesieniu do cierpień Jezusa: nie cierpi On bowiem mąk piekielnych, jakie są udziałem grzeszników, lecz transcenduje piekło w cierpieniu opuszczenia przez Boga. Tym samym każde możliwe piekło zostaje objęte oddziaływaniem Bożej miłości, co jeszcze bardziej znosi starotestamentową, symetryczną wizję sądu. Polegała ona na proporcji pomiędzy winą a ponoszoną karą. Chrystusowa asymetria polega na zniszczeniu w swojej śmierci i zmartwychwstaniu ograniczeń śmierci i daniu szansy na życie wieczne.²⁹ Nadzieja, w której człowiek jest zbawiony, wiąże się jednak, zdaniem teologa z Bazylei, nie tylko ze zmartwychwstaniem „Pierwszego spośród umarłych”, lecz ma wyraźny rys pneumatologiczny: to Duch Święty sprawia, że człowiek może mówić o Bogu jako o „Bogu nadziei”.³⁰ W wizji Balthasara daje się zauważyć ściśle powiązanie pomiędzy nadzieją, zmartwychwstaniem, Trójcą Świętą a Eschatonem.³¹

Bazylejskiemu teologowi bliższa jest wizja Akwinaty, który twierdzi: Boża sprawiedliwość to *modus* Jego dobroci. Działanie Bożej sprawiedliwości zakłada zawsze działanie Jego zmiłowania, w którym znajduje ona swoje uzasadnienie. W ten sposób miłosierdzie staje się podstawowym przejawem

²⁸ Por. TD IV, s. 257, przyp. nr 23: *Die Lösung der Schwierigkeit, daß Gott der Vater seine Liebe zum Sohn und seinen gerechten Zorn über die Menschen in eine einzige Haltung zusammenbringen kann, liegt in der Unterfassung der Sünder durch die Liebe des Sohnes, so daß nun „Vaterschaft Gottes diese beiden so unendlich verschiedenen Beziehungen in eine einzige verklammert ... Im gleichen Gedanken des Vaters muß neben dem dunkelsten Sünder ein Raum sein für den lichtesten Sohn, ein Raum, der ihm das Sohnsein und das Menschsein innerhalb einer einzigen ununterscheidbaren Gerechtigkeit Gottes zu sehen erlaubt“. Deshalb „kann Gott auch den letzten Sünder nicht fallenlassen“ [...] „Das Gericht des Kreuzes ist nur eines, denn am Kreuz wird jeder Unterschied zwischen Gericht und Liebe überholt sein: sie fallen zusammen.“* Balthasar cytuje wypowiedzi Adrienne von Speyr.

²⁹ Por. TD IV, s. 252.

³⁰ Por. WS, s. 151: *Aber wenn die Hoffnung auch christlich in einer nie festzulegenden Schwebe bleibt - „was man sieht, darauf kann man nicht hoffen“ (Röm 8,24) -, so ist doch die Hoffnung „auf die hin wir gerettet sind“ (8,21) eine solche, die nicht nur auf dem Glauben an die schon erfolgte Auferstehung des „Erstlings“ aufruhrt, in der wir vielmehr im „mitseufzenden Heiligen Geist“ (1,26) das „Angeld“ (Eph 1,14) des bei Gott hinterlegten Gesamtheils besitzen, für die deshalb Gott (als Ziel wie im Hoffnungsakt selbst) ein „Gott der Hoffnung“ (Röm 15,13) ist.* Jest rzeczą znaną, iż Karl Barth umieszcza problem nadziei w kontekście pneumatologii: por. *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 2, s. 1035-1083: *Der Heilige Geist und die christliche Hoffnung.*

³¹ Por. H III/2, 2, s. 488: *Diese Spannung im christlichen Hoffnungsblick - von der Auferstehung her offen für das noch Unvorstellbare einer befreiten, offenen Existenz innerhalb der Dreieinigkeit Gottes - wird für die Befindlichkeit der gesamten Weltgeschichte definitiv. Vom christlichen, vorweg erblickten Eschaton her fällt ein solches Entscheidungslicht in die Geschichte, daß es fürder nur Ja oder Nein dazu gibt.*

Boskiego działania - twierdzi św. Tomasz, a wraz z nim Balthasar.³² Takie ujęcie Bożego odniesienia do człowieka uzasadnia słuszność tezy o powszechnej nadziei zbawienia. Swoją pierwszy traktat poświęcony tej problematyce jego autor kończy słowami Josefa Piepera: *Jedynie nadzieja jest w stanie odpowiadać rzeczywistości Boga, która przewyższa wszystkie przeciwieństwa. Jego miłosierdzie jest Jego sprawiedliwością, a Jego sprawiedliwość jest Jego miłosierdziem.*³³ Balthasar nie wytknął tutaj Pieperowi niebezpieczeństwa wynikającego z utożsamiania przymiotów Bożych, czego nie omieszkał uczynić w stosunku do Karla Bartha.

6. Dramatyczne pytania egzystencjalne

W optyce egzystencjalnie pojętej wiary pytanie o zasadność nadziei powszechnego zbawienia przyjmuje postać dramatycznego pytania: Czy mam prawo odmówić nadziei mojemu bratu, skoro złożyłem ją całą w wierze w mojego Sędziego?³⁴ Balthasar wskazuje na teologię św. Augustyna jako przykład ograniczenia cnoty teologicznej nadziei do aktualizującego ją podmiotu. Natomiast św. Tomasz rozszerzył zakres nadziei także na inne podmioty ludzkie. Nadzieja zbawienia pozwala aktualizować międzyludzką solidarność, samo zaś zbawienie okazuje się być rzeczywistością społeczną.³⁵ Zasada ta dotyczy Kościoła jako Ciała Mistycznego: dopóty nie może być mowy o dopełnieniu dzieła zbawienia, dopóki nie zostanie uratowany ostatni grzesznik.³⁶

Dramat ludzkiej wolności, sprzeciwiającej się Bogu w akcie totalnego odwrócenia się od Niego, pociąga za sobą konsekwencję piekła. Jak jednak określić naturę tego stanu, jak przedstawia się problem jego rozciągnię-

³² Por. *WD*, s. 126n.

³³ *Die Hoffnung allein wird der alle Gegensätze übergreifenden Wirklichkeit Gottes gerecht, dessen Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit und dessen Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit ist (Über die Hoffnung, Leipzig 1953, s. 73, cyt. za: WD, s. 127).*

³⁴ Por. *KDH*, s. 14.

³⁵ Por. *TD IV*, s. 289: *Bekanntlich hat Augustin die theologische Hoffnung auf das hoffende Subjekt eingeschränkt, so daß für andere und für ihr Heil nicht gehofft werden kann. Thomas mag dies nicht stehenlassen; zwar gilt auch für ihn, daß „Hoffnung nur auf das eigene Gut geht“, aber die christliche Liebe kann mich einem Mitmenschen so verbinden, daß er mir soviel gilt als ich mir selbst, „so kann, unter Voraussetzung der Liebeseinigung mit dem andern, einer dem andern etwas ebenso ersehen und erhoffen wie sich selbst“*

³⁶ Por. *TD IV*, s. 380. Por. Menke, s. 301-304: *Das offene Ende: Hoffnung als für-bittende und für-leidende Stellvertretung „bis zum Letzten“*; Jöhri, s. 397. Por. także inny sugestywny tekst Balthasara: *Wenn Jesus Christus Anfang und Ende ist, wenn er die Schlüssel des Todes und der Unterwelt besitzt, meint man folgern zu dürfen, es gebe kein letztes Verlorengehen.*

ści czasowej? Szwajcarski teolog jest daleki od prób dezawuacji piekła. Co więcej, przytacza teksty mistyków, w których odnajduje potwierdzenie doświadczenia tego stanu jako miejsca szczególnie tragicznego, gdzie trwa się w poczuciu beznadziei, skrajnej rozpacz.³⁷ Nowy Testament z całym realizmem wypowiada się na temat możliwości wiecznej kary, która nie może być utożsamiona z czasowo ograniczoną karą poprawczą. Gniew Boży, pojawiający się w kontekście grzechu prowadzącego ku śmierci, powinno się traktować z pełną powagą.³⁸ Nieprzenikniona rzeczywistość *mysterium iniquitatis* odsłania podstawą prawidłowość teodramatu: narastająca miłość Boża wywołuje narastanie nienawiści.³⁹ Należy jednak wierzyć w przewagę łaski.⁴⁰

7. Argumentacja filozoficzna

Bazyilejski teolog jest przekonany, że cechy wieczności nieba nie można bezrefleksyjnie rozciągać na rzeczywistości piekła, śmierci i zła: istnieje bowiem wyraźne przeciwieństwo pomiędzy tymi dwoma sposobami bytowania. Wieczność jest u Boga, w niebie, i jako pojęcie może być odnoszona wyłącznie do Boga. Piekło zaś i zło oznaczają brak, *który prowadzi w konsekwencji do samozniszczenia*.⁴¹ Opierając się na zdaniu św. Tomasza, Balthasar próbuje ukazać różnicę pomiędzy rzeczywistością odkupioną a nieodkupioną. W ścisłym znaczeniu tego terminu wieczność przysługuje wyłącznie Bogu. Stworzenie może jedynie partycypować w Bożym sposobie bytowania. Potępieni ani sami nie są wieczni, ani też nie mają udziału w szczęśliwości zbawionych. Ich sposób istnienia to brak końca, nieustawalność. Jest to przejaw tragizmu ich pozbawionej wyjścia sytuacji. Grzech sam w sobie nie jest „wieczny”, sprawia on jedynie, że człowiek pozostaje w bezwiednym uporze wobec Boga i Jego miłości, nie mogąc już więcej nawrócić się. Nie ma większego przeciwieństwa jak pomiędzy życiem wiecznym a tym, co jest określane mianem *wiecznej śmierci*. Wieczność z Boga jest synonimem osiągnięcia pełni ludzkich możliwości, życia, aktywności. Piekło natomiast to brak jakiegokolwiek rozwoju, absolutny

³⁷ Por. WD, s. 79-92: Zeugnisse.

³⁸ Por. TD IV, s. 260: *Dabei ist es vergeblich, die „ewige Strafe“ (kolasis aionios) [...] in eine „zeitlich begrenzte Besserungsstrafe“ umzudeuten [...] Oder Stellen bei Johannes über den „bleibenden Zorn“ (3, 36), die „bleibende Sünde“ (9, 41), die „Sünde zum Tode“, für die keine Fürbitte mehr einzulegen ist (1 Joh 5, 16), das „Sterben in der Sünde“ (8, 24)?*

³⁹ Por. TD IV, s. 259: *Wir stoßen hier einmal mehr auf das Mysterium Iniquitatis, von dem einfach die Blicke wegzuwenden (wie K. Barth empfiehlt) unmöglich ist: auf das theodramatische Zentralgeheimnis, daß die gesteigerte Liebe Gottes einen gesteigerten Haß hervortreibt.*

⁴⁰ Por. GL, s. 65: *Übergewicht der Gnade.*

⁴¹ Budzik, s. 227.

marazm ustawicznie obecnego „teraz”, niemożność widzenia czy działania czegokolwiek. Teolog z Bazylei proponuje nawet twierdzenie, że rozwiązanie dylematu piekło - miłość Boża nie jest sensowne: realizm piekła stanowi bowiem wezwanie, by nie utracić miłości.⁴²

Przedstawione tu twierdzenia Balthasara nawiązują po części do klasycznej nauki odnowionej teologii katolickiej na temat tzw. stanów eschatycznych. W pewnej opozycji do tych twierdzeń pozostaje kwestia możliwości samounicestwienia zła, którą bazylejski teolog wprowadza w oparciu o niektóre teksty biblijne, zwłaszcza zaczerpnięte z Księgi Apokalipsy. Są to wizje dotyczące rzeczywistego zniszczenia wszelkiego zła, powiązane z objęciem kosmicznego władztwa przez uwielbionego Pana.⁴³ Świat będzie oglądał koniec zła. To nie aniołowie, lecz Syn, mocą nabytą dzięki swojej męce i śmierci, dysponuje władzą położenia kresu złu.⁴⁴ Proces wchłonięcia szeroko pojętego zła nie nastąpi w wymiarze czasu ziemskiego, lecz zostanie przeniesiony w wieczność.⁴⁵ Bazylejski teolog nie precyzuje, czy sama rzeczywistość piekła zostanie poddana temu procesowi, natomiast z całym przekonaniem podkreśla centralną rolę Syna w zniszczeniu zła jako grzechu: w swoim cierpieniu położył On kres grzechowi świata, włączonemu w ten wyzwalający proces. Jako dzieło ludzkie zło jest skończone, a poddane

⁴² Por. *GL*, s. 63n.

⁴³ Por. *WD*, s. 109-115: *Die Selbstverzehrung des Bösen?*

⁴⁴ Por. *TD IV*, s. 258: *In der Apokalypse wird, im Fall Babylons, deutlich: „Es ist alles getan worden, was an Sünde getan werden kann, und nachdem die Verführung vollkommen geworden ist, hat sie keinen Nährstoff mehr. So fällt sie am Ende in sich zusammen.“ Der Teufel, „der doch von der Verführung lebt, kann sich nicht mehr ausdehnen“. Anders gesagt: die Menschen sind nicht ins Unendliche frei, „sie sind frei innerhalb der größeren Freiheit Gottes“ „Durch den Auftrag der Engel (beim Jüngsten Gericht), dem Bösen wird ein Ende zu setzen, dort, wo die Welt endet, durch ihren Haltruf: 'Bis dahin und nicht weiter!', bekommt die Welt das Ende des Bösen zu sehen.“ Aber nicht die Engel, der Sohn durch sein Leiden ist es, der „der Macht des Bösen über die Dinge dieser Welt Grenzen gesetzt“ hat. Am Kreuz „wird er jede Rechnung überholen, indem er eine unteilbare Hingabe leistet“* Cytaty pochodzą z dzieł Adrienne von Speyr.

⁴⁵ Por. *WD*, s. 112: *Das Bild vom Hinauswurf der bösen Mächte aus der endgültigen Schöpfung kann durchaus als deren Selbstverzehrung bezeichnet werden, und da dies kein Vorgang innerhalb weltlicher Zeit ist, kann diese Selbstverzehrung vom Seher in die Ewigkeit versetzt werden.*

działaniu ogarniającej całość rzeczywistości miłości Bożej znajduje w niej swój koniec.⁴⁶

Z realnej możliwości unicestwienia zła wynikają konsekwencje dla piekła. Oznacza to bowiem, że nie musi być ono wcale „wieczne”, zaś odwrócenie się od Boga „na wieczność” nie jest w efekcie definitywne, gdyż pozostaje nadzieja na zmianę tej decyzji już w tamtym sposobie bytowania, który jednak w przypadku piekła poprzez wymiar czasu ma związek z rzeczywistością ziemską. Balthasar otwiera więc możliwość dyskusji nad „wiecznością” zła. Wyniki tej debaty mogą okazać się interesujące dla katolickiej eschatologii.

8. Jak interpretować piekło?

Według teologa z Bazylei piekło stanowi przypomnienie realnej ewentualności utraty zbawienia. Apel ten jest skierowany do wszystkich ludzi, zwłaszcza zagrożonych niebezpieczeństwem grzechu ciężkiego.⁴⁷ Stanowi on wezwanie skierowane pod adresem ludzkiej wolności.

Ludzka kondycja grzesznika sprawia, że pewność nadziei zbawienia pozostaje w sprzeczności z niepewnością kształtu naszego życia. Dopóki ono trwa, jesteśmy narażeni na utratę miłości, a tym samym nadziei. Stąd bierze się egzystencjalna konieczność, by każdy chrześcijanin postawił siebie z najwyższą powagą w obliczu sądu, który niesie ze sobą możliwość wiecznego zatracenia. Ta realna groźba musi zostać uświadomiona naszej wolności.⁴⁸ Wielkie tematy eschatologii Balthasar redukuje do egzystencjalnego pytania: Czy mam prawo sądzić, że do piekła przeznaczony jest wyłącznie ktoś inny, byle nie ja? W perspektywie miłości znaczy to: kto tak myśli, nie jest w stanie kochać.⁴⁹

Motyw wyboru ma swoje korzenie biblijne. W swoim odniesieniu do Boga człowiek postawiony jest przed licznymi możliwościami. Jest więc niejako skazany na wybór. Ewangelia św. Jana mówi o nim jako o „krzysie” Polega on na

⁴⁶ Por. TD IV, s. 257: *Am Kreuz „hat er begonnen, alle Ärgernisse und Übeltäter zu sammeln, auf sich, auf seinen Leib der Schmerzen”, aber das Unkraut des Bösen wuchert fort und „erringt scheinbar den Sieg über ihn, deshalb verweist die Kreuzsendung auf den Abschluß der Sendung am Ende der Welt, wo das, was am Kreuz innerlich durch Leiden vollbracht ward, äußerlich in Macht sich kundtun muß.” Die Unterfassung aller Sünde durch die unendliche Liebe Gottes legt den Gedanken nahe, daß die Sünde, das Böse endlich sein muß und an der sie umgreifenden Liebe auch ihr Ende findet. Der Gedanke war schon den Kirchenvätern geläufig. Christus, heißt es, sei „mit der Sünde fertiggeworden” (1Petr 4,1), „er hat also leidend das Ende der Sünde bewirkt. Die ganze Sünde der Welt war eingeschlossen in sein Leiden, das im ganzen Sühne war für die Schuld, und so hat mit dem Ende seines Leidens, beim Tod, auch unsere Sünde ihr Ende gefunden”* Cytaty pochodzą z dzieł Adrienne von Speyr. Por. też: TD IV, s. 256.

⁴⁷ Por. KDH, s. 17

⁴⁸ Por. KDH, s. 42.

⁴⁹ Por. tamże.

konieczności opowiedzenia się za Chrystusem (światło) bądź też przeciwko Niemu (ciemność). Należy postawić istotne pytanie: Czy ktoś, kto wyraźnie sprzeciwia się woli Bożej tutaj, uczyni to również w sposób ostateczny? Balthasar odpowiada: Istnieją dwa rodzaje odpowiedzi: infernaliści w tym momencie odpowiedzą twierdząco, natomiast zwolennicy wersji łagodniejszej stwierdzą: nie wiem. Ośmielam się jednak ufać, że światło Bożej miłości zdoła ostatecznie przeniknąć każdą ludzką ciemność i każdy opór.⁵⁰ Wydaje się, że bazyilejski teolog wskazuje na możliwość zmiany ludzkiej decyzji przeciwko Bogu po drugiej stronie życia. Odrzuca on jednak zdecydowanie teorię powszechnej apokatastazy z racji zapoznania personalistycznego charakteru ludzkiego istnienia: bezsensu byłoby wtedy mówienie o wolności i wyborze. Jednocześnie nie absolutyzuje ludzkiej wolności podkreślając, że ostateczny wymiar ma relatywizujące ludzki wybór „podtrzymanie” (*Unterfassung*) człowieka i jego grzesznej decyzji przez Boga, w którego trójosobowym bycie zachodzi dzieło pojednania.⁵¹

9. Powszechny wymiar zbawienia

List do Tytusa 2,11 wskazuje na powszechny wymiar zbawienia: *Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom.*⁵² Celem zachowania autentyzmu ludzkiej wolności teolog z Bazylei wysuwa postulat, by słowo „niesie” rozumieć w sensie „proponuje”. Kolejne pytanie brzmi: Ilu ludzi przyjmie zbawienie jako dar Boga? Przecież nie udaje Mu się przyciągnąć wszystkich do siebie. Czy wszyscy zgodzą się na uwolnienie ich od popełnionych przez nich grzechów? Bazyilejski teolog odpowiada pytaniem: Bóg wprawdzie się zmiłuje, ale czy oznacza to równocześnie, że ludzie pozwolą sobą tak dokładnie sterować?⁵³ W Nowym Testamencie, zwłaszcza w Ewangelii Janowej, zostaje wyraźnie podkreślony optymizm, mający swoją podstawę w przekonaniu o powszechności Chrystusowego dzieła zbawczego.⁵⁴

W nawiązaniu do niektórych mistyków, gotowych ofiarować swoje zbawienie za zbawienie innych, Balthasar, odwołując się do zastępczej śmierci Chrystusa na krzyżu (*Stellvertretung*), tłumaczy, iż nie jest ona jedynie magiczno-mechaniczną „podmianą”. Nic nie dokonuje się bez osobistej zgody zainteresowanego. Nikt nie ma też takiego prawa do mojej wolności, by móc ją lekceważyć.⁵⁵

⁵⁰ Por. *KDH*, s. 18.

⁵¹ Por. *TD IV*, s. 244: [...] *sondern auch indem die trinitarische Tiefe des Versöhnungswerkes, dessen Unterfassen jeglicher von der Welt her erfolgenden Verweigerung, diese letzte zu relativieren scheint.*

⁵² Por. także: *TD IV*, s. 273: *Sofern aber das Christentum eine Frohe Botschaft vom Heil ist und uns gesagt wird, Gott wolle die Rettung aller Menschen (1Tim 2,4) [...].*

⁵³ Por. *KDH*, s. 23.

⁵⁴ Por. *TD IV*, s. 254: *Johanneisch wird die Allgemeinheit der Erlösung ebenso stark betont.*

⁵⁵ Por. *KDH*, s. 40.

Jak więc należy w związku z tym pojmować wysłużoną przez Chrystusa łaskę? Szwajcarski teolog odpowiada: Sam Duch Święty daje możliwość powiedzenia „tak” w stosunku do siebie samego, akceptacji własnego ja poprzez przyjęcie łaski zbawienia. Pojawia się tu klasyczny problem relacji pomiędzy łaską a ludzką wolnością.⁵⁶ Możemy ufać, że Bóg uczyni swoją łaskę skuteczną w stosunku do ludzkiej wolności. Szczególny nacisk Balthasar kładzie na słowo „ufać”.⁵⁷

Wskazując na realność piekła, szwajcarski teolog twierdzi jednocześnie, że jest niemożliwością, by ktokolwiek się w nim znalazł. Autor stawia pytanie: Czy można współczuć komuś, kto znalazł się w piekle? Czy można pominąć milczeniem przykry temat piekła pełnego grzeszników, jak by tego chcieli niektórzy teologowie? Pojawia się też kolejna, skądinąd istotna dla Balthasara, teologiczna wątpliwość: Czy w tym przypadku ustaje *communio sanctorum*? Idąc dalej - czy Bóg przestaje kochać potępionych, tych, za których umarł Jego Syn? Te i podobne im momenty teologicznej refleksji wskazują katolickiej eschatologii konieczność konsekwentnego pojmowania Boga jako miłości. Efektem może być wniosek, że Bóg nie potrafi obojętnie przyglądać się tragedii swoich dzieci, odkupionych krwią własnego Syna.⁵⁸

⁵⁶ Por. Barth, 187: Balthasar ocenia eschatologię K. Bartha jako pozytywną, pełną nadziei. Jest to możliwe, gdyż Boża łaska przewyższa wszystko. Cała eschatologia, sądzi Barth, a więc piekło, czyściec czy śmierć stoją pod znakiem Bożej łaski.

⁵⁷ Por. *KDH*, s. 41. W tekście oryginalnym słowo *ufać* - *hoffen* zostało napisane kursywą.

⁵⁸ Balthasar cytuje dwie, odznaczające się szczególnym ładunkiem emocjonalnym, wypowiedzi. Autorem pierwszej z nich jest M. Nédoncelle, drugiej zaś - G. Martelet: *Ich breche heftig und endgültig - und dies scheint mir von höchster Wichtigkeit - mit dem, was uns seit Jahrhunderten, um nicht zu sagen seit Jahrtausenden vergiftet hat, nämlich mit dem Gedanken, Gott hege Haß für die Sünder und die Verdammten. Dies scheint mir absolut unerträglich, wie auch die Vorstellung, Gottes Liebe könne irgendeinem seiner Geschöpfe gegenüber wirkungslos sein [...] Wenn man hier von verweigerter Liebe spricht, so ist nie gemeint, daß Gott seine Liebe verweigert hätte, so daß Wesen sich ewig verlören, weil sie von Gott nicht hinreichend geliebt worden waren. Nie wird es solche von Gott Schlecht-Geliebte geben, der doch die Liebe selbst ist. Die Hölle als absolute Verweigerung der Liebe existiert somit nie anders als von einer einzigen Seite her: dessen nämlich, der sich ewig nur für sich selber setzt. dagegen ist es göttlich undenkbar, daß Gott im geringsten an dieser Groteske mitwirken könnte* (TD IV, s. 252).

10. Uwagi krytyczne

Koncepcja wolności, jaką prezentuje bazylejski myśliciel, zdaje się budzić pewne wątpliwości. Wydaje się być bowiem w wielu punktach zbieżna z poglądami zwolenników teorii „wyboru ostatecznego”. Jej przedstawiciele, zwłaszcza L. Boros, twierdzą bowiem, że ostateczny los człowieka zależy od jego decyzji w momencie śmierci. Tym, co niepokoi klasyczną eschatologię katolicką, jest fakt pomijania kształtu dotychczasowego, ziemskiego życia człowieka. Opinia ta neguje bowiem wartość wszelkich ludzkich starań o życie uczciwe, zgodne z przykazaniami Bożymi, zwłaszcza z przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Sprzyjanie takiej koncepcji wolności oznacza też pojmowanie jej w sensie bardzo zacieśnionym, jedynie jako wyboru pomiędzy różnymi możliwościami. Karl Rahner ukazywał wielokrotnie wolność w znaczeniu o wiele szerszym, jako kształt, a nawet rzeczywistość ludzkiego życia, jako sumę ludzkich wyborów i wynikających z nich konsekwencji. Każdy czyn, jako owoc i zarazem wyraz wolności stanowi akceptację bądź negację Boga. Całe ludzkie życie staje się w ostatecznym wymiarze dziełem wolności. Śmierć stanowi jej moment szczytowy, jej urzeczywistnienie w stopniu najwyższym. Z tej racji Rahner przeciwstawia się koncepcji zawężonej jedynie do „ostatecznego wyboru” wolności: proces umierania jest rozciągnięty na całe życie (*prolixitas mortis*).⁵⁹ Rahner nie absolutyzuje kształtu ziemskiego życia człowieka do tego stopnia, by zbawienie grzesznika było niemożliwością bądź by zależało ono wyłącznie od jakości życia doczesnego. Jego koncepcja rozkłada akcenty w sposób właściwy, przyznając wolności skończonej należne jej miejsce.

11. A jednak nadzieja

Poruszając się sprawnie wśród bogactwa teologicznego materiału (objawienie, Ojcowie Kościoła, tradycja teologiczna, pisma mistyków, publicystyka teologiczna) Balthasar wyklada i uzasadnia swoją tezę o konieczności chrześcijańskiej nadziei. Szczególny wpływ wywarła na jego koncepcję mistyka Adrienne von Speyr i nauka Karla Bartha o wybraniu (*Erwählungslehre*).⁶⁰ Nie chodzi tu bynajmniej o wiedzę czy pewność⁶¹ na temat zbawienia, lecz

⁵⁹ Por. następujące prace K. Rahnera: hasło *Tod*, [w:] *Sacramentum Mundi*, Bd. IV, Freiburg/Br. 1968, kol. 73-104; *Zur Theologie des Todes*, Freiburg/Br. 1958; *Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht*, [w:] *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, s. 439-454.

⁶⁰ Por. TD IV, s. 244: *Der Durchbruch, den die große „Erwählungslehre“ Karl Barths auf jeden Fall, wie immer man sich zu ihr stellen mag, bedeutet, hat die Diskussion aktualisiert.*

jedynie (i aż) o nadzieję. Nie jest ona przykrywką dla ukrytej pewności, lecz spełnia się w modlitwie (1Tm 2,4). Należy też pojmować ją w kategoriach właściwych chrześcijaństwu.

Zdaniem szwajcarskiego teologa nowość myśli Tomasza z Akwinu polega na tym, że powszechność nadziei zbawienia wyprowadza on z powszechnego charakteru miłości. Ufająca wszystkiemu miłość (1Kor 13,7) nie potrafi niczego innego jak tylko oczekiwać ostatecznego pojednania wszystkich ludzi w Chrystusie. Taka nieograniczona nadzieja jest nie tylko dozwolona, ale wręcz nakazana.⁶²

Natomiast z ubolewaniem wypowiada się Balthasar na temat Augustynowej teorii predestynacji. Jako przeciwwagę dla tych poglądów Doktora łaski bazylejski teolog przytacza opinię św. Bonawentury, który twierdzi, iż nadprzyrodzona nadzieja zbawienia jest nieomylna.⁶³ Człowiek ma prawo żywić nadzieję na powszechny ratunek.⁶⁴ Zasada się ona na przekonaniu, że Chrystus jako Tryumfator jest tym, który jeszcze walczy, aż do zwycięskiego końca.⁶⁵

„Niebo dla wszystkich” nie oznacza bynajmniej zachęty do beczynności, lecz niesie ze sobą najtrudniejsze wyzwanie: konieczność cierpliwości, która nigdy nie ustaje, czekając stale na drugiego. Za Karlem Rahnerem trzeba stwierdzić, że wypowiedzi biblijne, dotyczące powszechnej zbawczej woli Boga i odkupienia wszystkich przez Chrystusa, zobowiązują do nadziei o charakterze uniwersalnym.⁶⁶ Taka postawa jest przejawem ludzkiej solidarności.⁶⁷

Powszechna nadzieja zbawienia jest rzeczywistością uzasadnioną.⁶⁸ Kościół wielokrotnie wyraża swoją wiarę i nadzieję zbawienia poprzez akty beatyfikacji i kanonizacji, podczas gdy nigdy do tej pory nie wypowiedział się w kwestii potępionych, w tym i w sprawie ostatecznego losu Judasza, który jest szczególnym przypadkiem odrzucenia Bożej propozycji zbawienia w Jezusie Chrystusie. Balthasar stawia retoryczne pytanie: Kto może wiedzieć o jego żalu, gdy zobaczył on skazanego Jezusa?⁶⁹

⁶¹ Według Balthasara nadzieja stanowi *trudną do opisania formę pewności: Die Schwebende der Hoffnung, einer „schwer zu umschreibenden” Form der Gewißheit, die sie mit dem Glauben teilt und die doch keine perversa securitas (Augustinus) sein darf, wird, unterstützt vom Bewußtsein der umgreifenden kosmischen Ordnung, aufs Gesamte gesehen, heil durchgetragen* (WS, s. 153).

⁶² Por. KDH, s. 43.

⁶³ Por. KDH, s. 30.

⁶⁴ Por. TBMH, s. 98.

⁶⁵ Por. H III/2, 2, s. 480.

⁶⁶ Por. *Sacramentum Mundi*, Bd. II, Freiburg/Br. 1968, kol. 737n.

⁶⁷ Por. KDH, s. 44.

⁶⁸ Por. KDH, s. 25: *Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung läßt sich begründen.*

⁶⁹ Por. KDH, s. 25. Por. *tamże*, s. 22-25.

W wydanym na krótko przed śmiercią *Epilogu*, w końcowych zdaniach książki, wielki Bazylejczyk zostawia przesłanie chrześcijańskiej nadziei na zbawienie wszystkich. Słowa te można potraktować jako jego duchowy testament: *Nie wiemy, czy ludzka wolność może się aż do końca sprzeciwić propozycji Ducha, by podarować jej prawdziwą, właściwą Mu wolność. Gdyby to uczyniła nieodwołalnie, uczyniłaby to z pełną świadomością i popełniłaby grzech przeciwko Duchowi Świętemu, „wieczny grzech”, który „nigdy nie otrzyma odpuszczenia” (Mk 3,29). Tu, gdzie po prostu nie możemy nic więcej wiedzieć, istnieje przestrzeń jedynie dla nadziei. Ujawszy to po chrześcijańsku, nie dla jakiegokolwiek nadziei, lecz dla takiej nadziei, której zgodnie z Jezusowym przykazaniem miłości nie wypada wykluczyć żadnego ze współbraci, nikogo porzucić w połowie drogi. „J’espere en Toi pour nous” (Gabriel Marcel). Mamy „obowiązek nadziei na zbawienie wszystkich”.⁷⁰*

⁷⁰ *Epilog*, s. 97n.