

Miłosz Jan Szulc*
WT UAM, Poznań

„CZY WOLNO MIEĆ NADZIEJĘ, ŻE WSZYSCY BĘDĄ
ZBAWIENI?” – RECENZJA KSIĄŻKI
HANSA URSA VON BALTHASARA¹

Na wstępie, jakby naśladowując Abrama pod Sychem², pragnę podziękować Panu za dar umocnienia nadzieją. Zagadnienia poruszane przez szwajcarskiego myśliciela niezwykle mocno korespondują z przeżyciami każdego, kto poważnie traktuje swoją relację z Bogiem³. To co udało się mi zgłębić, silnie dotknęło moje serce⁴: nie mam wątpliwości, iż stanąłem w obliczu prawdziwej teologii: żywej, misteryjnej, osobowej. Dialogowanie z Balthasarem⁵ to jak wpuszczenie odświeżającego powietrza do zakurzonego pokoju. I chociaż ów powiew może doszczętnie powywracać przybory na biurku, to ostatecznie sprawia, że znowu jest czym oddychać. I chce się tym oddychać.

Joseph Ratzinger w pracy *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym* relacjonuje historię Hioba, którego przyjaciele, ci „wiedzący” (niczym

* Miłosz Jan Szulc (ur. 1981 r.), doktorant w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu; milosz.szulc@yahoo.com.

¹ Hans Urs von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998. Strony w nawiasach odnoszą się do recenzowanego tekstu.

² Por. Rdz 12,7-8.

³ Jako zobrazowanie powagi podchodzenia do wiary i szukania w Bogu ponadczasnej mądrości może posłużyć anegdota zawarta w utworze protestanckiego pastora amerykańskiego, o sugestywnym tytule. Zob. N.V. Peale, *W Bogu pokładamy nadzieję. Pozytywna wiara na ciężkie czasy*, tłum. M. Jędrzejak, Warszawa 2001, s. 113.

⁴ Dosłownie i biblijnie, tak jak m.in. podaje rozumienie owego pojęcia Paweł. Zob. U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, s. 613-614. Ponadto jedną z nader interesujących interpretacji serca można znaleźć w dziele Włodzimierza Łoskiego *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* (tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 179nn); por. M.J. Szulc, *Osobowy wymiar prawdy*, „Teologia w Polsce” 6 (2012), nr 1, s. 188.

⁵ To dar i przywilej, że mogę włączyć się w metodę uprawiania teologii przez Szwajcara i pośrednio dalej rozwijać jego dzieło, gdyż – jak uwypukla Medard Kehl – Balthasara jako człowieka wiary i myśliciela w znacznej mierze ukształtowały spotkania (bezpośrednie tudzież literackie) z wyróżniającymi się osobistościami ówczesnego Kościoła. Sam autor rozumiał swe powołanie chrześcijańskie jako bycie pośrednikiem w przekazywaniu dalej pełni wiary danej Wspólnocie. Zob. M. Kehl, *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 24.

adwersarze z dzieła teologa z Lucerny), przekonują go, że skoro został doświadczony cierpieniem, znaczy, iż z pewnością musiał popełnić grzech. Jednakże skąd oni to wiedzą? Czy ich poznanie jest jaśniejsze niż wiedza Boga samego? Symboliczne opowiadanie o sprawiedliwym, jak wiemy, kończy się następująco: Pan z gniewem upomina otoczenie Hioba za okrutne kłamstwo, a jemu przywraca wszelką majątność i ją obficie pomnaża⁶. Obecny papież senior argumentuje, iż przyjaciele, chcąc być czysti i prawi w sądzeniu, w istocie popełnili rażące bluźnierstwo⁷.

Zdaje się, iż zdemaskowanie takowego bluźnierstwa, objawiającego się w postaci przyjmowania i wyznawania fałszywego obrazu Najwyższego oraz w formie wchodzenia w Jego (i tylko Jego) kompetencje, było priorytetowym zamiarem bazylejskiego twórcy, obok zwrócenia uwagi na fakt (podążając tym samym śladami Ojców Kościoła), że autentyczna teologia ma charakter przede wszystkim egzystencjalno-modlitewny oraz skrajnie służebny. Balthasar podkreśla to w kontekście analizy dwóch grup wypowiedzi nowotestamentalnych (zawierających z jednej strony groźby potępienia oraz, z drugiej, przesłanie o niezaprzeczalnej uniwersalnej woli zbawienia⁸), których nie sposób zsyntetyzować i teoretycznie usystematyzować (s. 63). Autor zaznacza, że realna możliwość przewagi boskiego „tak” wobec „nie” człowieka nie może być rozpatrywana w ramach jakiegokolwiek systemu, gdyż – cytując Hansa Jürgena Verweyena – to osąd praktycznego rozumu (s. 88), oraz akcentuje (przytaczając poglądy Gabriela Marcela), iż nadzieja z konieczności związana jest z miłością, w tym z pokorą i modlitwą, zatem z mistyką (s. 91). Podpisuje się także pod stwierdzeniem Adrienne von Speyr, która konstatuje: „Kto wyłącza ze swojej wiary perspektywę nadziei, dla tego wiara staje się zamkniętą wiedzą” (s. 150). Ponadto obficie powołuje się na przeżycia świętych, dając jasno do zrozumienia, jak wielką wagę dla teologii mają właśnie doświadczenia mistyczne (m.in. s. 103-115).

Dlaczego więc można mówić o bluźnierstwie? Balthasar jawnie (i nierzadko dość kąśliwie) krytykuje myślicieli⁹, którzy bezpodstawnie utożsamili oczywistą możliwość potępienia, często przepowiadaną w Piśmie Świętym oraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła¹⁰, z wiedzą dotyczącą pewności przebywania jakichś

⁶ Zob. Hi 42,7-17.

⁷ Zob. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 56.

⁸ Istotnym punktem wyjścia w jego rozważaniach jest traktowanie fragmentu mowy eschatologicznej, Mt 25,31-46, jak również innych tekstów (np. Mt 5,22; Mt 12,21nn; Mk 16,16) – w których rzekomo Bóg przedstawia, jak bez cienia wątpliwości będzie wyglądała przyszłość niektórych ludzi – nie jako reportażu z przeszłości, lecz ostrego napomnienia (s. 53). Do drugiej grupy fragmentów autor zalicza np.: 1 Tm 2,4-5; Tt 2,11; Ef 1,10; 2 P 3,9.

⁹ Do tego kręgu włącza m.in.: G. Hermesa, Heriberta Schaufa czy Johannes Bökmana.

¹⁰ W nr 1035 *Katechizmu Kościoła Katolickiego* stwierdza się, iż Kościół uznaje istnienie i wieczność piekła. Jednocześnie, w następnym punkcie zostaje uwypuklone, że nauka zawarta w Piśmie i dokumentach Magisterium odnośnie do tego stanu stanowi wezwanie do odpowie-

osób w piekle (s. 43nn). Podejście takie – zdaniem teologa – sprzeciwia się mądrościowemu podchodzeniu do wiedzy o Bogu, świadczy o zuchwałości interpretatora (s. 50) i stanowi rozpoznawalną bądź zakamuflowaną formę odrzuconej przez Kościół predestynacji (s. 174-177). Bazylejczyk stanowczo występuje przeciwko takiemu obrazowi Pana, w którym jawi się on jako Ten, który świadomie stworzył stan (s. 69, 117) lub co gorsza – nawiązując do średniowiecznych wyobrażeń i poglądów – miejsce potępienia (s. 125). Przeciwko owemu obliczu Stwórcy, którego sprawiedliwość koniecznie musi zostać usatysfakcjonowana (s. 70¹¹) oraz którego wolność w kwestii zbawienia człowieka ustawiana jest na równoprawnej płaszczyźnie z wolnością umiłowanego stworzenia (s. 40, 94). Co więcej, Bóg, którego poznajemy poprzez niezachwianą wiedzę o rzeczach ostatecznych, wydaje się bezsilny w stosunku do niejako niezależnie istniejącego piekła, trwającego wiecznie na podobieństwo wieczności samego Prawodawcy (s. 124nn). Czyż takie oblicze Boga przypomina uśmiechnięte, radosne i wypełnione dobrocią Dziecko z Nazaretu?¹²

W Kogo zatem wierzy Balthasar? Po pierwsze, w Tego, który absolutnie nie stworzył rzeczywistości potępienia, przeciwnie, występuje ona jako tragiczny absurd, bolesna anomalia, na którą Pan zdecydowanie się nie godzi (s. 70nn), jednakże dopuszcza ją ze względu na miłość do człowieka, która zakłada jego wolny wybór. Owa anomalia nie ma prawa być traktowana niczym równorzędny Bogu świat (s. 88n), lecz musi być ujmowana jako rysa na całości, swoisty „nie-byt”¹³, nieistnienie w ramach tego, co istnieje. Teolog ze Szwajcarii powołuje się na intuicję Karla Rahnera, który silnie uwypukla, iż „nie” stworzenia wobec Stwórcy nie może funkcjonować na tej samej płaszczyźnie i z taką samą mocą jak „tak” wobec Niego. „Nie” ontycznie „zależy”, podporządkowuje się „tak” (s. 88, przyp. 10)¹⁴.

działności i nawrócenia. Wyrażenie: „istnienie piekła i jego wieczność” zdaje się w żaden sposób nie wykluczać interpretacji zaproponowanej przez Balthasara, o czym jeszcze będzie mowa. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań, Wydawnictwo Pallottinum 2002, nr 1035n.

¹¹ Przep. 10: autor cytuje słowa Gustawa Martelea: „Jest jednak rzeczą niemożliwą, aby Bóg sam, w najmniejszym nawet stopniu, współdziałał w tym zabląkaniu, zwłaszcza po to – jak niestety wystarczająco często twierdzono – aby przez zwycięstwo sprawiedliwości odzyskać wspaniałość swojej zanegowanej miłości”. Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków, 2007, s. 295n.

¹² Zob. Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra 24 grudnia 2011 r.*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20111224_christmas_pl.html [25.06.2012].

¹³ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 313. Uważam, że uprawnione byłoby porównanie piekła do kosmicznej czarnej dziury (oczywiście na zasadzie analogii).

¹⁴ W tym samym przypisie kardynał przytacza słowa Adrienne von Speyr: „Nasza ciemność nie stoi naprzeciw Jego (Boga) światła niczym coś absolutnego naprzeciw Absolutu. Ciemność grzechu nie znajduje się przeciw poza oddziaływaniem mocy Bożej. Dlatego jest możliwe, że Bóg okrywa łaskawie naszą grzeszną ciemność swoją jeszcze większą ciemnością (na krzyżu)”.

Po drugie, owo samopotępienie się („samo-osąd”, s. 97) człowieka „nie daje spokoju” Bogu. Jeśli przyjąłbyśmy wykładnię wieczności piekła w kategorii niezależnego, samoistnego stanu, wówczas w jakimś stopniu nie byłoby sensu walczyć o jego zbawienie. Wszelako Akwinata konstatuje, iż piekła nie cechuje autentyczna wieczność, lecz raczej czas (s. 124), gdyż wieczność to przymiot wyłącznie Stwórcy, który jest Panem czasu – dopowiada Otto Betz (s. 127), Oscar Cullmann zaś zauważa, że Pismo traktuje o nieskończoności czasu Bożego (s. 129). Biorąc pod uwagę powyższe intuicje oraz logicznie wnioskując, powołując się przy tym na uzasadnioną wstrzemięźliwość wypowiedzi Magisterium i liczne fragmenty Nowego Testamentu mówiące o powszechnej woli zbawczej Pana (a przede wszystkim kontemplując Krzyż Chrystusa i rozważając Triduum Paschalne), można przyjąć, że stan odrzucenia nie musi być nieskończony czasowo. Reflektując głębiej, również można mieć nadzieję, że koniec końców wszyscy będą zbawieni: nadzieję niezaprzeczalnie, nie wiedzę. I taki, poparty licznymi i różnorodnymi świadectwami, pogląd podziela Hans Urs von Balthasar.

Skoro „nie daje spokoju” – co Pan może zrobić wobec ludzkiego „nie”? Niewątpliwie piekło w zupełności zależy od osoby ludzkiej, od jej decyzji, i niepodważalnie Pan (co nieustannie czyni, chociażby podczas liturgii eucharystycznej) będzie schodził do otchłani każdego serca, by je pociągnąć ku sobie. Będzie zstępował w ową ciemność i tam, niejako od wewnątrz, będzie ją próbował rozświetlić i rozpromienić¹⁵. Co może jednak zdziałać w sytuacji, gdy opierający się Miłości będzie to czynił zawsze (s. 163)? Sądzę, że powyższe pytanie streszcza cały gorączkowy dylemat zawarty w dziele Szwajcara. Można mieć uzasadnioną, realną nadzieję, że piekło stanowi wciąż rzeczywistą możliwość, lecz – zgodnie z nauczaniem Kościoła, który nie orzekł o nikim z pewnością, iż został potępiony¹⁶ – jest „puste”¹⁷. Można mieć pewność, że Bóg do końca, do własnej śmierci, do łez i do bólu, będzie szukał zagubionej owcy, nawet w piekle – jeśli przyjmujemy jego wieczność jako zależną od ludzkiego „tak” (bo czyż nie jest ono „wieczne” dopóty, dopóki nieprzerwanie mówi się Bogu „nie”?). Lecz, niestety, nie można wykluczyć odpowiedzi na ów dylemat: „tak”, już nigdy nie przyjmie Miłości, zawsze ów nieszczęsny będzie mówił „nie”.

Z pełną odpowiedzialnością (tudzież raczej jej brakiem) takowy (stuprocentowo istniejący) wynik decyzji człowieka przyjmują „wiedzący”, ci, dla których zaludnione piekło jest oczywistym faktem (choć nie ma na to – zdaniem teologa – przekonujących dowodów). Balthasar wybiera inną odpowiedź – konstatuje, że nie jesteśmy w stanie jednoznacznie ustosunkować się to poruszanego proble-

¹⁵ Balthasar jest zwolennikiem podejścia, iż można mieć nadzieję, że nawet w piekle Miłość Boga jakoś obejmuje grzeszników (s. 103-115, 122).

¹⁶ Teolog to zdanie prezentuje jako podstawowy argument i jakby motto opracowania (s. 37).

¹⁷ Napisalem „puste” w cudzysłowie, gdyż – zgodnie z wykładnią tegoż stanu prezentowaną przez autora – nie można mówić o miejscu, a słowo „puste” zawiera taką sugestię (s. 153).

mu, ale wolno nam i trzeba mieć nadzieję, że nie będzie się ów człowiek wiecznie opierał. Co więcej, jego opór w jakiejś mierze zależy od nas – naszej postawy, naszego uczestnictwa w *communione sanctorum*. W jaki sposób? Myśliciele ponownie odwołuje się do wizji świętych i ich przeżyć, które skłaniają ich do podjęcia wysiłku, walki o przekreślenie tego, „co piekło zapisało” (s. 192). Oczywiście jest, że dokonana w całkowitej wolności negacja miłości nie może zostać anulowana. Jednakże fenomen wolności jest rozległą rzeczywistością, zawierającą fascynujące niuansy, które Edyta Stein przeniknęła modlitwą, podsumowując, że łaska (wolność miłości, Duch) Pana wprowadzie nie może wymusić wstępu do serca i podjąć decyzji za człowieka, lecz jest w mocy tak go „podchodzić”, tj. stwarzać coraz więcej „miejsca” w jego wnętrzu (oczyszczając umysł i rozum, uspokajając uczucia i emocje, likwidując urazy i złe skojarzenia, itp.), że osoba ludzka w końcu naturalnie opowie się za Bogiem (s. 192-194)¹⁸.

Na tym tle rodzi się niezwykle zadanie: chrześcijanie są powołani do bycia naczyniami łaski i miłosierdzia, którzy różnymi aktami doprowadzają innych do wiary (jako rzuceniu się Stwórcy w ramiona, s. 159), mają spełniać obowiązek płynący z faktu bycia *communio*. Swoistą granicą tych aktów i ich najradkalniejszą formą jest rekompensujące doświadczanie piekła – skrajnego odłączenia od Miłości – dla ratowania innych (s. 109-115, 182-186). W dodatku Balthasar uwypukla, iż każdy winien trwać w takiej postawie, by w pokorze widzieć siebie jako ostatniego w kolejce do pełnej wiecznej jedności z Panem, mocno zabiegając o chwałę nieba dla innych. Ukazuje się tutaj coś nader fundamentalnego, tj. jądro podejścia do teologii i wiary oraz pytanie o istotę chrześcijaństwa – czy ma się ono stać bardziej lub mniej filozofią religii (z wiedzą na każdy temat), czy raczej żywą dialogiczną współpracą ze Stwórcą w zbawianiu świata, co wiąże się właśnie z cnotą nadziei.

W dziele szwajcarskiego kapłana uderza kunsztowne połączenie ogromnej erudycji (z różnych dziedzin kultury) z lekkością stylu pisarskiego, jak również umiejętne zbijanie utrwalonych stereotypów, chociażby związanych z twórczością Orygenesa i jego rzekomego popierania apokatastazy (jako teorii) czy odnoszących się do działalności Augustyna (którego zgoła nie uznaje on za autora błędu „pewności wiary” w kwestii potępionych, s. 174). Teolog stąpa po grząskim gruncie, wszelako – w mojej opinii – nigdy nie wychodzi poza ortodoksję, wprost przeciwnie: przybliży głębię i bogactwo Objawienia. Owa droga jest zaiste nader wąska, a każde lekkie zejście ze szlaku może stać się uzasadnioną przyczyną posądzenia o herezję¹⁹, niemniej jednak właśnie ta niebezpieczna cia-

¹⁸ Niczym oczyszczony obraz-lustro Boga, naturalnie się w Nim odbije.

¹⁹ Lub jakby powiedział sam zainteresowany: powodem zbierania drewna na stos (przytacza to w innym kontekście niż mój, chodzi mi tylko o wyrażenie). Kaśliwy i lekko szyderycy (ale w granicach miłości) język autora dodaje uroku i dramaturgii całej pracy.

ność wydaje się jedyną właściwą postawą wobec zaleceń Mistrza²⁰. I chociaż nie brakuje osób, które umieściłyby dzieło Szwajcara na indeksie, to w mocy pozostają słowa Jana Pawła II, akcentujące, iż Balthasar tylko borykał się z trudnościami w interpretacji prawdy o wiecznym piekle²¹, które to twierdzenie wcale nie musi mieć wydźwięku pejoratywnego. Sądzę, że wprost przeciwnie: zmagać się w taki sposób z zaproponowanym, wyjątkowo palącym, tematem i dojść do powyżej zaprezentowanych subtelnych wniosków cechuje wyłącznie genialne i prawie umysły.

Z drugiej strony – by nie przesłodzić – należy dodać nieco dziegciu. Da się odnieść wrażenie zbytnej pewności siebie u Autora. W mojej opinii jego adwersarze wcale nie charakteryzują się płytkim myśleniem (można ów zarzut wyczytać z tonu wypowiedzi), jakie przypisuje im teolog. Ponadto niełatwo zrozumieć, dlaczego wśród wspaniałego wachlarza wymienionych mistyków nie znalazło się miejsce dla Faustyny Kowalskiej. Wprawdzie gdy redagowano tekst, jeszcze nie należała ona do błogosławionych (choć proces beatyfikacyjny był w zaawansowanym stadium), niemniej jednak jej spuścizna duchowa znacząco wpływała na Kościół. „Jezu, ufam Tobie” streszcza całą w skrócie zademonstrowaną pracę Hansa Ursa von Balthasara. Ufność i nadzieja w to, że wszyscy będą zbawieni, nie wyklucza, że może stać się inaczej tudzież stało się tak w przypadku jakichś osób. Wszelako moc nadziei przekracza ludzkie pojmowanie, ucząc zawierzenia – co stanowi fundament chrześcijaństwa.

²⁰ Mt 7,13n. Ta wąskość nasuwa mi skojarzenie z eksperymentem światła w fizyce: im bardziej skondensowana fala (niemal zanikająca), tym – będąc przepuszczoną przez odpowiednie urządzenie – daje szersze i pełniejsze spektrum światła. Ponadto zinterpretowałem tę wąskość jako swoistą teologię „i”, łączenia wydawałoby się niemożliwych ku temu rzeczywistości. Zob. M.J. Szulc, *Obraz Boga. Wokół twórczości Josepha Ratzingera*, Poznań 2011, s. 46.

²¹ Zob. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 270. Temat piekła ma znaczenie dla dążeń ekumenicznych. Sądzę, że Balthasar swoje refleksje snuje wokół niedookreśloności, którą Bułgakow zawarł w zdaniu: „Należy więc raczej pytać nie o istnienie czyśćca, ale o to, czy piekło jest stanem ostatecznym, czy też rodzajem czyśćca? Kościół nie zna, w każdym razie, żadnych ograniczeń w swojej modlitwie za zmarłych w jedności z Kościołem, wierząc w skuteczność swych modlitw” (S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 199). Jego myślenie jest też zupełnie w zgodzie z poglądami prawosławnego metropolity Kallistosa, który również wierzy w realną możliwość istnienia otchłani, lecz zaznacza, że „jest uzasadniona nadzieja, że wszyscy mogą go [tj. zbawienia – M.J.Sz.] dostąpić” (K. Ware, *Kościół Prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 290).