

AGNIESZKA PACIORKOWSKA

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
e-mail: agnieszka.paciorkowska@gmail.com

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
e-mail: pallotti@poczta.onet.pl
ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-212-2020-51

Communio 40(2020)4, s. 51-85

ZNACZENIE KATEGORII *HERRLICHKEIT* DLA WSPÓŁCZESNEJ ESCHATOLOGII

THE IMPORTANCE OF THE *HERRLICHKEIT* CATEGORY FOR CONTEMPORARY ESCHATOLOGY

Abstract

The reduction of eschatology proposed by H. U. von Balthasar brings with itself a chance to completely break with the traditional eschatology. Although, it has not been fully accepted yet, the discussion and its analysis are under way. Undoubtedly, many theologians are under the influence of the thoughts of Balthasar and agree with some of the postulates of theology put forward by Basel theologian, and also reduce their thoughts paying special attention to it. However, the process of implementing the new postulates has not been yet fully introduced. A difficult and at the same time important task on this question remains the translation of the cosmological utterances of eschatology into utterances oriented to personalism, placing the Triune God with all His love and glory at the center of eschatological reflection.

Keywords: Eschatology, drama, Theater, Balthasar, theology, God, love, glory

Streszczenie

Zaproponowana przez H. U. von Balthasara redukcja eschatologii niesie ze sobą szansę całkowitego zerwania z tradycyjną eschatologią. Choć w pełni nie została ona jeszcze zaakceptowana, to dyskusja i analiza jej trwa. Pod wpływem myśli von Balthasara niewątpliwie pozostaje wielu teologów, którzy zgadzają się z niektórymi wysuniętymi przez Bazylejczyka postulatami teologii, a także pod tym kątem redukując swoją myśl. Proces wdrożenia jednak nowych postulatów nie został jeszcze w pełni wprowadzony. Trudnym i zarazem ważnym zadaniem w tej kwestii pozostaje przełożenie wypowiedzi kosmologicznych eschatologii na wypowiedzi ukierunkowane na personalizm, stawiające Trójjedynego Boga wraz z całą Jego miłością i chwałą w centrum refleksji eschatologicznej.

Słowa kluczowe: Eschatologia, dramat, Teatr, Balthasar, teologia, Bóg, miłość, chwała

Hans Urs von Balthasar całe swoje życie poświęcił na zbudowanie modelu eschatologii, który zawierałby w sobie możliwie największą liczbę odpowiedzi na pytania nurtujące człowieka. Jego teologiczna refleksja w centralnym miejscu postawiła Trójjedynego Boga i wszystko, co z Nim związane. Taka droga teologicznej refleksji została doceniona przez teologów różnych wyznań. Nowatorskość myśli Balthasara to nie tylko teocentryzm wszystkich traktatów teologicznych, ale przede wszystkim ponowne wprowadzenie do teologii kategorii piękna, która obok prawdy i dobra jest jednym z transcendentaliów wyrażających istotę samego Boga i stanowiących źródło *Herrlichkeit*. Znaczenie teologii Balthasara polega również na przywróceniu równowagi między działaniem a kontemplacją oraz przywróceniu nadziei zbawienia dla wszystkich.

1. Trynitaryzacja *Herrlichkeit*

Eschatologiczna myśl przełomu XIX i XX wieku stanowiła dla całej teologii punkt wyjścia dzisiejszych rozważań i dociekań naukowych. W katolickiej teologii drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX w., a więc okresie teologii neoscholastycznej,

eschatologia znajdowała się w części zatytułowanej *de novissimis* i zajmowała ostatnie miejsce¹. Charakterystyczne cechy teologii neoscholastycznej, takie jak brak ogólnej perspektywy historyczno-zbawczej, przerost spekulacji dotyczącej jak najdokładniejszego przewidzenia „końca świata”, a także brak jakiegokolwiek powiązania między faktami wykładu eschatologii, miały wpływ na rys ówczesnej eschatologii, która stała się de facto ostatnim trakta-tem, skrajnie urzeczowionym, przypominającym swoisty „reportaż z przeszłości”².

Przyczyny takiego ukształtowania się katolickiej eschatologii sięgają głęboko w historię i uwarunkowania kulturowe. Czysto historyczne rozumienie neoscholastycznej eschatologii sprowadzało się do interpretowania „rzeczy ostatecznych” jedynie jako faktów i zdarzeń, zapominając o ich charakterze ahistorycznym. W takim kontekście bezsprzecznie należy podkreślić, iż wszystkie wydarzenia eschatyczne dokonują się i będą się dokonywały poza historią. Śmierć kończy pewien etap historii, którą nazywamy historią ludzkości, a człowiek przechodzi wówczas do innego świata, o którym mówi właśnie eschatologia.

Odnowa myśli eschatologicznej XIX i XX w, która nastąpiła w katolickiej teologii, rozpoczęła się pod wpływem protestanckiej teologii reprezentowanej przez takich teologów jak: J. Weiss, A. Schweitzer, C. Dodd, K. Barth, R. Bultmann, a przede wszystkim O. Cullmann, E. Brenner, J. Moltmann, E. Jungel czy W. Pannenberg. Teologowie ci, reprezentując własne koncepcje teologiczne, wypracowali bieguny eschatologii XX wieku. I tak eschatologia konsekwentna reprezentowana przez J. Weissa i A. Schweizera skupiała się na nowotestamentalnym oczekiwaniu na przyjsie Pana. Według tej koncepcji Chrystus zapowiadał nadejsie Królestwa Bożego, czyli wydarzeń eschatycznych, ale nie wiązał ich z Kościołem ziemskim³. W takim ujęciu Kościół nie był więc narzędziem zbawienia człowieka przez Boga, gdyż eschatologia zaczynała się dopiero po śmierci, a nie za życia człowieka⁴.

¹ A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: L. Balter, *Człowiek we wspólnotie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 449.

² I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003, s. 11.

³ Zob. A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej...*, s. 450.

⁴ Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 2000, s. 47-48.

Po przeciwnej stronie w stosunku do eschatologii konsekwentnej znajdują się poglądy Rudolfa Bultmanna reprezentującego tzw. eschatologię egzystencjalną⁵. Według Bultmanna najważniejszą rolę w eschatologii zajmuje egzystencjalna decyzja każdego człowieka w odpowiedzi na Słowo Boże, i to właśnie ta decyzja ma charakter ostateczny. Wszystkie zatem apokaliptyczne obrazy są właściwe jedynie dla ówczesnych wyobrażeń o świecie, ale nie stanowią żadnego innego znaczenia jak tylko wezwania do podjęcia decyzji w sprawie wiary⁶. Charles H. Dodd natomiast skupił się nad ziemską misją Chrystusa występując z poglądem, iż wszystkie wydarzenia eschatologiczne zostały już zrealizowane w życiu Chrystusa. Zatem zapowiadane Królestwo Boże nie miałoby nastąpić gdzieś w nieznannej przyszłości, ale zostało objawione i darowane człowiekowi w osobie Wcielonego Syna Bożego⁷.

Wszystkie powyższe interpretacje eschatologiczne reprezentują w teologii tzw. „tradycyjną eschatologię”, której charakterystycznym rysem było ukazywanie wydarzeń eschatycznych, które będą miały miejsce po śmierci i po tamtej stronie czasu i historii. Przeważała w nich refleksja nad stanem duszy ludzkiej w wieczności, nie zaś nad wydarzeniami kosmiczno – apokaliptycznymi⁸. Jeśli zaś chodzi o różnice w koncepcjach tradycyjnej eschatologii pomiędzy eschatologią historyczną, egzystencjalną czy zrealizowaną, to trzeba przyznać rację Tymoteuszowi Rastowi, który twierdzi, iż można je odróżnić tylko na papierze, ponieważ w rzeczywistości wzajemnie się przenikają⁹.

Charakterystycznych zabarwień nurtu eschatologii egzystencjalnej i historycznej unika refleksja eschatologii „już i jeszcze nie”. Jednym z reprezentantów tegoż nurtu jest Hans Küng, który przekonany jest, że eschatologia Ewangelii nie posiada jedynie charakteru przyszłościowego, ale przyszłościowo – terażniejszościowy¹⁰. Model eschatologii „już i jeszcze nie” zapoczątko-

⁵ Tamże, s. 451.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 49-50.

⁸ Tamże, s. 452

⁹ T. Rast, *L'escatologie*, w: *Bilan de teologie du XX siecle, II*, Tournai-Paris 1970, s. 517.

¹⁰ A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej*, s. 453.

wany przez O. Cullmana podzielił eschatologię na trzy okresy. Pierwszym z nich jest stworzenie, drugim okres od stworzenia do paruzji, a trzecim czas po powtórny przyjsciu Chrystusa. Zaproponowany podział eschatologii stał się dla Cullmana punktem wyjścia dla stwierdzenia, iż jeśli ostatni etap, a więc okres po paruzji, jest okresem eschatycznym, to został on zapoczątkowany wraz z przyjsciem Chrystusa. Dlatego też według tej koncepcji Królestwo Boże zostało zapoczątkowane na ziemi wraz z przyjsciem Jezusa, ale trwa jeszcze nie ostatecznie, gdyż ciągle przeciwstawia mu się grzech¹¹.

Nie poprzestając na stwierdzeniu, iż biblijne wypowiedzi eschatologiczne dotyczą zarówno terażniejszości jak i przyszłości, wielu teologów podejmowało próbę ukazania związku terażniejszości z przyszłością. Próby takiej dokonuje W. Pannenberg i J. Moltmann. Dannenberg zwraca uwagę na fakt, że historia powszechna, a więc historia każdego człowieka, zmierza do ostatecznej przyszłości, której doświadczyliśmy już w Chrystusie. Dzięki antycypowanej w Chrystusie przyszłości poznajemy lepiej ukierunkowanie całej przeszłości i terażniejszości¹². Takiemu ujęciu jednak zdecydowanie przeciwstawia się J. Moltmann, który twierdzi, że historii i jej sensu nie możemy poznać z wydarzeń życia Jezusa, ani nawet z Jego zmartwychwstania. Historia, jak twierdzi, nie może być ujmowana całościowo, gdyż przyszłość nie będzie wypływać z tego, co już minęło albo jeszcze trwa, lecz będzie dziełem samego Boga, całkowicie nową rzeczywistością, nowym stworzeniem¹³.

Model eschatologii „już i jeszcze nie” w tak zarysowanych akcentach jest niewątpliwie modelem dynamicznym, w odróżnieniu od statycznego modelu eschatologii tradycyjnej. Wprowadza ona charakterystyczny i ważny dla eschatologii fakt ukierunkowania chrześcijanina na świat, historię, ukazując wieczność jako wewnętrzny, a jednocześnie transcendentny wymiar terażniejszości¹⁴. Oznacza to, że człowiek odkrywa i przeżywa wieczność już podczas ziemskiego życia, a nie dopiero w momencie własnej

¹¹ Tamże, s. 454.

¹² Tamże, s. 456.

¹³ Tamże, s. 456; zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 52-53.

¹⁴ A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej*, s. 458.

śmierci. Niemniej jednak najważniejszym faktem pierwszego etapu odnowienia eschatologii neoscholastycznej, pozostaje przywrócenie centralnego miejsca w traktacie Bogu, który, jak podkreśla Y. Congar, w neoscholastyce stał się „fizyką rzeczy ostatecznych”¹⁵.

Nowe spojrzenie na eschatologię XX wieku mieli nie tylko teologowie protestanccy, ale także katoliccy, tacy jak właśnie K. Rahner, Y. Congar, J. Ratzinger czy W. Kasper¹⁶. Głównym postulatem tej odnowy stała się próba uwolnienia eschatologii z ograniczeń narzuconych przez kosmologię. Celem stała się chęć ukazania w nowym świetle wartości eschatologicznego orędzia. Pierwszym krokiem ku odnowie stała się nowa interpretacja tekstów Starego i Nowego Testamentu, a także wykorzystanie wszelkich wysiłków naukowych innych dyscyplin takich jak filozofia czy nauki przyrodnicze, aby stworzyć nową koncepcję czasu i teologii dziejów¹⁷. Rezultatem podjętych wysiłków był powrót do augustynowskiej koncepcji Boga jako jedynej „rzeczy ostatecznej” człowieka.

Konsekwencją wdrożonej odnowy stała się widoczna również w przeszeregowaniu ważności eschatologii na tle innych traktatów teologicznych. Zaprzesano ujmowania jej jako ostatniego traktatu nadając jej rolę podstawy i filaru całej współczesnej teologii. Odtąd eschatologia nie skupiała się jedynie na przyszłości, ale także na teraźniejszości. Zyskała również nowy, osobowy charakter spotkania człowieka z Bogiem¹⁸.

Wśród nowych nurtów teologii na szczególną uwagę zasługuje myśl szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara, która stała się fenomenem XX wiecznej myśli eschatologicznej. Bazylejczyk rozpoczyna swoje spojrzenie na eschatologię od interpretacji dotychczasowych modeli, które stają się dla niego punktem wyjścia do przedstawienia swojego stanowiska w dwóch arty-

¹⁵ I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, s. 12

¹⁶ Zon. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 53-58.

¹⁷ Tamże, s. 13.

¹⁸ E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, „Concilium” 1-5 (1969), s. 39

kułach – *Umriss der Eschatologie*¹⁹ i *Eschatologie im Umriss*²⁰. Pierwszy z nich przedstawia współczesną Balthasarowi eschatologię i stanowi przyczynek do poszukiwań nowych i lepszych rozwiązań w dziedzinie eschatologii. Drugi natomiast jest rodzajem sumy propozycji Balthasarowskich rozwiązań i odznacza się tendencją do uporządkowania podstawowych zagadnień eschatologicznych. Nowy program eschatologiczny zatem sprowadza się do trzech podstawowych postulatów: trynitarno-chrystologicznej redukcji eschatologii, trynitarno-chrystologicznej ekspansji eschatologii i integralnej wizji eschatologii²¹.

Postulat trynitarno – chrystologicznej interpretacji eschatologii jest jednym z głównych postulatów i fundamentów teologii H. U. von Balthasara. Termin „redukcji”, który ma wyznaczyć koniec „rzeczy ostatecznych”, rozumianych jako scenariusz wydarzeń działających się poza bogiem i „obok” Niego, zapożyczył od A. von Speyr²². Eschaton w takim ujęciu nie jest żadnym systemem teologicznym, lecz stanowi źródło dla teologicznej refleksji nadając jej właściwy kierunek i formę. Analizując i poddając krytycznej ocenie eschatologię tradycyjną, Balthasar nie zamierzał podważać dogmatycznych orzeczeń Kościoła, do których należy twierdzenie o powszechności śmierci, o końcu zasługiwanie z momentem śmierci, o sądzie szczegółowym, o niebie, piekle, o paruzji Pana na końcu czasów, czy też o cielesnym zmartwychwstaniu na sądzie ostatecznym. Bazylejczyk zamierzał poddać je analizie w aspekcie języka, w jakim zostały wyrażone.

¹⁹ H. U. von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960 [dalej: VC], s. 276-300.

²⁰ H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, [dalej: PI] s. 410-455.

²¹ Zob. I. Bokwa, *Hansa Ursa von Balthasara program chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, w: „Colloquia Theologica Adalbertina – Systematica” 1, Poznań 2000, s. 121-130; Tenże, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996) nr 2, s. 51-54; Demothy E., *Misterium chrześcijańskie w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: „W drodze” 8 (1980), s. 16-27.

²² A. von Harnack użył terminu „redukcji” w stosunku do protestantyzmu określając go mianem „krytycznej redukcji” mającej pomóc w wykrystalizowaniu istoty chrześcijaństwa, zob. A von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München 1964, s. 160.

Balthasar w całej swojej refleksji teologicznej mocno podkreślał, iż „rzeczy ostateczne” przybrały zupełnie inny wymiar, stając się raczej wydarzeniami ostatecznymi w wymiarze aktywnym. Nie godził się na urzeczowienie eschatologii. Odwołując się do św. Augustyna, Balthasar stwierdził, że Bóg jest „ostateczną rzeczą” człowieka. Jako zdobyty jest On niebem, jako utracony – piekłem, zaś jako oczyszczający – czyścem²³. W rezultacie takiego myślenia wszystko, co dotyczy ostateczności człowieka zamyka się w Trójcy Świętej. W eschatologii nie chodzi więc o jakieś stany czy procesy eschatyczne, ale o samego Boga, działającego przez swojego wcielonego Syna Jezusa Chrystusa - Eschatona²⁴, który ukierunkowuje człowieka i cały związany z nim świat na ostateczne wypełnienie w Bogu. W zobrazowaniu tego postulatu Balthasarowi pomagają dwa zasadnicze wydarzenia, którymi są zstąpienie Chrystusa do piekieł oraz sąd.

Zstąpienie Chrystusa do piekieł było wydarzeniem między krzyżem a zmartwychwstaniem, w którym uwidacznia się absolutny koniec upokorzenia, jak i początek chwały jeszcze przed zmartwychwstaniem²⁵. Refleksja nad wydarzeniem sądu pozwala Bazylejczykowi zasugerować zmianę w rozumieniu czyścica jako stanu, a nie jak to było dotąd – miejsca. Sąd jest wydarzeniem rozumianym w kategoriach osobowych jako pełne miłości i zaufania poddanie się całej osoby grzesznika osobowej prawdzie Ojca w Synu²⁶.

W takiej perspektywie dla Balthasara wszystko, co należy do „rzeczy ostatecznych”, należy pojmować w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa, a w konsekwencji należy je rozumieć w perspektywie Trójcy Świętej. Z powodzeniem zatem możemy mówić o ekspansji eschatologii w kluczu rozważań trynitarno-chrystologicznych²⁷. Sprowadzanie „rzeczy ostatecznych” do Boga, domaga się rozbudowy eschatologii w kontekście współczesnego świata

²³ VC, s. 282.

²⁴ Tamże; Balthasar powołuje się na poglądy J. Danielou, który twierdził, że w swojej hipostatycznej jedności natur Jezus Chrystus jest Eschatonem.

²⁵ I. Bokwa, Trynitarno – chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara, Radom 1998, s. 70.

²⁶ I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, s. 24.

²⁷ Tamże, s. 25; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 72-73.

i człowieka²⁸. W tym rozumieniu eschatologia nie ma być jedynie osobnym traktatem teologicznym, ale wszystkie inne traktaty mają być w jakimś stopniu eschatologiczne. Balthasar podkreśla, iż refleksja eschatologiczna powinna się również otworzyć na inne dyscypliny naukowe, stwarzając swoistego rodzaju współpracę dyscyplin nad „wydarzeniami ostatecznymi”, czego przykładem jest wzajemna współpraca między teologią a filozofią.

Ukoronowaniem programu odnowienia eschatologii zaproponowanej przez Balthasara jest postulat ujmowania eschatologii integralnie²⁹. Tradycyjna eschatologia sprowadza się jedynie do wydarzeń „końca czasów”, zapominając o filarze eschatologii jakim jest zbawcza wola Boga. Zdaniem Balthasara zbawcza wola Boga stanowi ujście protologii i bez niej nie jest ona możliwa do wyobrażenia. W takim kontekście eschatologia jest teologiczną refleksją nad ujściem Bożych dróg zbawienia w świat³⁰. Tak pojmowana eschatologia nie jest więc suchą refleksją lecz nabiera charakteru antropologicznego. Refleksja ta ukierunkowana jest na człowieka, który odczuwa napięcie między aktualną sytuacją egzystencjalną, a tym co nieskończone. Wszystko ostatecznie sprowadza się do przedstawienia człowieka jako pytania, na które odpowiedź znajduje się w Jezusie Chrystusie³¹.

Konkludując należy podkreślić, że na tle dwudziestowiecznych katolickich myśli eschatologicznych, eschatologia Balthasara wyróżnia się zdecydowanie. „Rzeczy ostateczne” rozumiane przez tradycyjną eschatologię jako konkretne miejsca czy wydarzenia, zostają przewartościowane na rzecz samego człowieka. Człowiek, a wraz z nim cała stworzona rzeczywistość, wie od Kogo pochodzi i Komu zawdzięcza istnienie. Prawda pochodzenia od Boga implikuje w stworzeniu tęsknotę za Nim samym, a nie z jakimiś niewyobrażalnymi miejscami. W tej perspektywie człowiek przeżywa całe swoje ziemskie życie. Poprzez wiarę daje świadectwo miłości do Boga i pragnienia bycia z Nim na zawsze. Eschata nie jest więc już miejscem, które możemy sobie wyobrazić i opisywać, ale wielką tajemnicą uczestnictwa

²⁸ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 72.

²⁹ Tamże, s. 73-76.

³⁰ PI, s. 410.

³¹ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 74.

w absolutnej miłości Trójjedynego Boga. Zaproponowana przez Balthasara myśl eschatologiczna jest odpowiedzią, której szuka człowiek pytając o wieczność. Tą odpowiedzią nie będzie fakt przedstawienia jej jako kosmicznych miejsc, ale Trójjedyny Bóg, który w tajemnicy swojej miłości i chwały jest istotą eschatologii, prawdziwą Pełnią³².

Zaproponowana przez H. U. von Balthasara redukcja eschatologii niesie ze sobą szansę całkowitego zerwania z tradycyjną eschatologią. Choć w pełni nie została ona jeszcze zaakceptowana, to dyskusja i analiza jej trwa. Pod wpływem myśli Balthasara pozostaje polska myśl eschatologiczna, którą reprezentuje, zbliżony do niektórych kwestii Balthasara, W. Hryniewicz ze wspólnym tematem kwestii nadziei powszechnego zbawienia³³.

2. Przywrócenie do teologii kategorii piękna

Znaczenie teologii Balthasara ujawnia się również w przywróceniu zainteresowania kategorią piękna, która przez wieki uległa zapomnieniu. Piękno przez wieki stanowiło podstawę odniesienia dla wielu rozważań egzystencjalnych czy też estetycznych. Było nieodłącznym atrybutem Boga³⁴. Zaniedbanie kategorii piękna pociągnęło za sobą zubożenie myśli chrześcijańskiej, która będąc niepełną nie była już tak żywa i barwna jak być powinna. W takiej perspektywie Balthasar wzywa do przywrócenia pięknu jego teologicznej godności obok dwóch pozostałych transcendentaliów jakimi są dobro i prawda. Przyrównując piękno do aureoli, która koronuje podwójną konstelację dobra i prawdy i ich nierozwal-

³² Tamże, s. 79.

³³ Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1989; Tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; S.C. Napiórkowski, K. Klauza, *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką Ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, Lublin 1992.

³⁴ Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 42

ną więź³⁵, wskazał na ważny postulat ku któremu współczesna teologia powinna podążać.

Hans Urs von Balthasar znany z integralności spojrzenia na teologię, chcąc uniknąć kosmologicznej i antropologicznej redukcji istoty chrześcijaństwa obiera drogę refleksji opartą na miłości. Dlatego też pierwszą część swojego dzieła ujmuje w kategorii estetyki teologicznej skupiającej się na transcendentnym pięknie. Ta estetyka teologiczna nie jest jednak „estetyczną teologią” i nie ma nic wspólnego z estetyzmem. Piękno dla Balthasara jest podstawą dla wszelkich refleksji teologicznych i przynależy mu się centralne miejsce w sercu teologii³⁶, gdyż to właśnie piękno jest gwarantem autentyczności i historycznie owocnej teologii. Piękno w świecie jest więc „horyzontalnym dowodem niezgłębioności zstępującego wertykalnie wstrząsu. Dowód odnosi sukces dopiero wtedy, gdy dochodzi istotnie do wstrząsu”³⁷. Balthasar w tajemnicy piękna widział zespolenie „nieuchwytnego blasku” z „określoną formą”, które przede wszystkim domagają się jedności wiary i widzenia, w czym możemy jednocześnie dostrzec tajemnicę ważności kontemplacji chrześcijańskiej. W takim kontekście piękno jest równocześnie obrazem i mocą, doskonale doświadczonym w Bogu – Człowieku, w Chrystusie³⁸.

Piękno zatem stanowi centrum teologii, wskazując na jej autentyczność, znaczenie i historyczność. O pięknie nie należy mówić w odosobnieniu, jako jedynym wymiarze, lecz w perspektywie prawdy i dobra, a więc w odniesieniu do całego bytu. Piękno nie może być oderwane od innych transcendentaliów, gdyż wówczas w pełni nie oddaje swojej istoty i jedynie w korelacji z prawdą i dobrem jest fundamentem rzeczywistości. Niewątpliwie zauważalna staje tu się wzajemna perychoreza piękna, dobra

³⁵ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, [dalej H I], s. 16

³⁶ GL, 6; R. Spiazzi. *Lineamenti di una teologia della bellezza*, *Sacra Dottrina* 38 (1993) 2, s. 228-259

³⁷ H. U. von Balthasar, *Offenbarung und Schönheit*, w: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, s. 100-134.

³⁸ H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, w: „*Communio*” 8 (1988) 6, s. 16.

i prawdy, gdyż wszystko co prawdziwe jest jednocześnie dobre i piękne³⁹.

Przyjęta w refleksji teologicznej przez Balthasara droga miłości staje się podstawą do jego rozważań nad pięknem. Podarowana człowiekowi przez Boga miłość jest darem bezinteresownym i dobrowolnym. Owa miłość jest doświadczona, nie tylko w dziele stworzenia, ale również w akcie inkarnacji Słowa Bożego. Właśnie wtedy stworzeniu zostaje udzielona bezgraniczna miłość wyrażona w dostrzeżeniu z całą oczywistością światła Bożego Objawienia⁴⁰. Poszczególne akty objawienia miłości są jednak tylko wprowadzeniem do ukazania „wspaniałości” i wielkości miłości w osobie Jezusa Chrystusa⁴¹. Oddając się powyższej refleksji należy jednak pamiętać o istotnej różnicy pomiędzy pięknem ziemskim a pięknem w sensie teologicznym, rozumianym przez Balthasara jako teologiczna chwała, która jest jedyna i niepowtarzalna. Zatem teologiczne piękno jest widoczne i dostępne w doskonałym akcie samoobjawienia Boga w Jezusie Chrystusie, które jest zarówno jedyne i niepowtarzalne.

W pięknie Boga, który objawia się w Chrystusie, Balthasar rozróżnia dwa aspekty – postać i splendor⁴². Chrystus jest obrazem, formą objawiającą piękno Boga, a splendor tym, co z niego wypływa. Postać jednocześnie wskazuje na coś spełnionego, dopracowanego we wszystkich wymiarach, skoncentrowana na formie, strukturze, jedności i harmonii. W tym wszystkim postać ukazuje się człowiekowi w specyficznym pięknie i w tym kontekście staje się przedmiotem kontemplacji⁴³. Dzięki postaci, w której skoncentrowana zostaje miłość Boga, piękno zostaje poznane w sposób materialny. Sama postać jest piękna, nie poprzez swój indywidualny wygląd, ale poprzez związek z głębią, która emanując skoncentrowanym pięknem udziela go w sposób doskonały postaci. Widzialna postać odsłania to, co niewidzialne dla ludzkich oczu, z jej głębi promieniuje blask, który odsłania tajem-

³⁹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Band III, Teil 2, *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, [dalej: H III], s. 224.

⁴⁰ GL, s. 33-34.

⁴¹ GL, s. 98-99.

⁴² H I, s. 111.

⁴³ G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 18.

nicę jej wewnętrzznego piękna. Zatem odkrycie i doświadczenie piękna, a więc osoby Jezusa Chrystusa, niesie ze sobą odkrycie jej wewnętrznej treści, którą niewątpliwie jest miłość Boga skierowana do każdego człowieka⁴⁴.

W postaci Chrystusa staje się widoczne piękno Boga, który sam przychodzi w stworzoną widzialność. Poprzez postać, obecność Trójjedynego staje się prawdziwa i rzeczywista. Akt wcielenia staje się sposobem ukazania postaci, w której Bóg może zostać poznany na sposób nad wyraz ludzki. Chrystus, stając się poprzez wcielenie postacią, wyjaśnia i wypełnia Bożą tajemnicę, sprawiając, że staje się ona historyczną i rzeczywistą. Postać nie oznacza jednak tylko zewnętrznego kształtu, ale odnosi się do konkretnej osoby, czyli Jezusa Chrystusa⁴⁵, który objawia Boga w Trójcy Świętej.

Postać Chrystusa posiada własną oczywistość, jest sama w sobie przekonywująca, dzięki światłu, które promieniuje z jej wnętrza. Z tego wnętrza emanuje prawda Bożego objawienia, która ukazywana jest przez Chrystusa w pełnej oczywistości. Owa oczywistość jest oczywistością miłości, która nie tylko pozostawia stworzenia wolnymi, ale takimi czyni. Ta oczywistość jest przepelniona mocą przekonywania miłości, co oznacza dawanie takiego świadectwa, które wykracza ponad wszelką obiekcję oraz prowadzi do prawdy, że wiarygodna i przekonywująca jest ostatecznie tylko miłość⁴⁶.

Piękno jest więc pierwszym słowem, które inicjuje dobro i prawdę. Do piękna też zdąża całe życie człowieka. Piękno jest dla H. U. von Balthasara, podstawą eksponowania kategorii *Herrlichkeit*. Staje się ono wspaniałością i chwałą Trójjedynego Boga, który w osobie Chrystusa oddaje się stworzeniu, aby i ono mogło doświadczyć owej wspaniałości i zostać zanurzonym w pięknie Boskiej istoty. W takiej perspektywie Bóg przepelniony miłością w swym wewnętrznym pięknie, staje się przedmiotem wszelkiej kontemplacji, które jeszcze bardziej zbliża nas do źródła miłości.

⁴⁴ H I, s. 111.114; H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II, *Die Personen des Spiels, Teil I, Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, s. 20-21.

⁴⁵ G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 18.

⁴⁶ H I, s. 464.446.493.

3. Przywrócenie równowagi między działaniem a kontemplacją

Hans Urs von Balthasar był postrzegany jako teolog kontemplatyk⁴⁷. Swoją postawą wskazywał ważność kontemplacji w życiu chrześcijanina. Podkreślał, że to właśnie kontemplacja pobudza do działania. Ubolewał również nad zachwianiem równowagi między działaniem a kontemplacją we współczesnej teologii, oczywiście na korzyść działania. Cały ten wymiar, zdaniem Bazylejczyka, powinien być kontemplatywny, inicjujący głębię ludzkiej postawy wiary.

Termin „kontemplacja” używany jest do określenia odmiany modlitwy myślniej, podczas której rozum i wyobraźnia wykazują mniejszą aktywność, a wierzący kieruje swój wzrok ku Bogu i Boskim tajemnicom w aspekcie nieskończonej miłości⁴⁸. Na wartość kontemplacji uwagę zwrócił już Arystoteles, który ujmował ją jako najwyższą działalność istoty ludzkiej, najbardziej zbliżający do wieczności. Teza ta stała się również podstawą odniesienia dla Ojców Kościoła, którzy w kontemplacji dostrzegali radość, podążanie ku wieczności w postawie pełnego oddania. Kontemplacja zajmuje więc pierwsze miejsce, a wszelkie działanie powinno wypływać tylko z jej źródeł. W takim kontekście nie ma chrześcijańskiego działania bez aktywnej kontemplacji, która powinna być motorem wszelkich podjętych aktywności. Za takim stanowiskiem stoi postawa św. Tomasza z Akwinu, który argumentował, że życie łączące kontemplację i działanie jest wyższe niż życie wyłącznie kontemplacyjne, ponieważ życie, w którym kontemplacja pociąga za sobą wszelką działalność prowadzi człowieka do Boga⁴⁹. Niemniej jednak kontemplacja stoi na pierwszym miejscu, stając się inicjatorem wszelkich chrześcijańskich działań, prowadzących do jeszcze głębszej więzi z Bogiem.

Deus semper maior, ten postulat jest punktem wyjścia dla refleksji Balthasara w kwestii kontemplacji. W takim aspekcie

⁴⁷ J. Ratzinger, *Wiem że wybawca mój żyje*, w: „Communio” 8 (1988) 6, s. 33.

⁴⁸ G. O’Collins, E. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 145.

⁴⁹ J. O’Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 217.

Bóg zawsze przekracza wszelkie oczekiwania, a Jego chwała jest nieskończenie większa niż odbicie jej, które widoczne jest w stworzeniu. Ważną rolę odgrywa tutaj również postawa posłuszeństwa, która została już przedstawiona w aspekcie posłuszeństwa Chrystusa, wobec woli Ojca. Teraz staje się jednak punktem odniesienia w sferze duchowości. Ten aspekt, Balthasar, podejmuje już w idei powołania wspólnoty św. Jana, której głównym celem stało się nie tylko życie według rad ewangelicznych, ale by w sercach zgromadzonych ludzi tętniła ufność Bogu i miłość wobec Niego. Oddając się refleksji nad tematem kontemplacji, Bazylejczyk akcentuje jej wyższość nad życiem aktywnym chrześcijanina. Życie kontemplacyjne jest więc celem samym w sobie, jest wyższe niż postawa działania, która niemniej jednak powinna wypływać z aktu kontemplacji.

Wzorem i przedmiotem chrześcijańskiej kontemplacji jest Chrystus, Bóg – Człowiek. Nie jest jednak możliwe głoszenie kontemplacji Bożego dzieła jeśli stworzenie samo w nim nie uczestniczy. Implikuje to, co jest duchowe i prawdziwe zaangażowanie chrześcijanina we wszystkie aspekty Bożego Objawienia, zarówno na sposób duchowy jak i poprzez aktywną postawę wiary⁵⁰.

Chrześcijanin zatem powinien oddać się kontemplacji tajemnicy Boga w Trójcy Osób, kontemplacji Jego miłości jak i kontemplacji *Herrlichkeit*. Włączony w dzieło zbawcze człowiek, dzięki działaniu Ducha Świętego zostaje uzdolniony do udziału w wewnętrznym życiu Boga, co implikuje możliwość kontemplacji Boga jak i rozmiłowanie w Nim. Balthasar wskazuje na dwa aspekty działania Ducha Świętego. Pierwszym jest uczestniczenie Trzeciej Osoby Boskiej w wydarzeniu Chrystusa, w którym wyraża się miłość trynitarna, drugim zaś bezpośrednio działanie w sercach wierzących poprzez odcisnięcie pieczęci miłości, która prowadzi do jej uzewnętrznienia w życiu⁵¹. Zatem Duch Święty przybiera niejako rolę Uświęciciela, który formułuje człowieka według formy Chrystusa, gdyż tylko w ten sposób jest możliwe dostrzeżenie przez chrześcijanina Chrystusa jako daru miłości Ojca, a następnie przyjęcie jego formy jako własnej w ukształ-

⁵⁰ H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele...*s. 17-18.

⁵¹ H I/2/1, s. 267-361, zob. KKK 356.

towaniu nowego ja⁵². Chrześcijanin, poprzez ten proces kontemplacji, niejako wyrzeka się samego siebie, wyłącza aby móc skoncentrować się na postaci Chrystusa i móc kontemplować tajemnicę Trójjedynego Boga. Dzięki uczestnictwu w misji Chrystusa człowiek staje się osobą w Synu Bożym.

Wartość kontemplacji należy upatrywać w sercu chrześcijańskiego Objawienia, w którym życie Trójcy jest dostrzegane jako jedność kontemplacji i działania. Osoby Boskie żyją w nieprzezwalnej miłości będąc jednocześnie najbardziej aktywne we wzajemnym oddaniu siebie. W tym akcie upatrywać można również niezmienności Trójcy. Również Chrystus, jako wcielony Syn Boży, jest wydarzeniem zarówno kontemplacyjnym jak i aktywnym, gdyż zawsze robił to, co widział, że robi Ojciec⁵³. Aktywność i kontemplacja towarzyszy Chrystusowi w każdym etapie ziemskiej egzystencji, osiągając kulminacyjny punkt w wydarzeniu krzyża. Jest to moment, którym Chrystus już nic nie może, może jedynie pozwolić, by coś się z Nim stało. W takiej postawie możliwa jest realizacja dzieła zbawienia i odkupienie grzechów świata. Człowiek zostaje odkupiony, a teraz poprzez swoją postawę kontemplacji może żywo uczestniczyć w misterium Chrystusa. Człowiek może więc być z Bogiem w świecie, kontemplować jego piękno i *Herrlichkeit*, wyrażoną we wspaniałości i chwale. Kontemplacja nie zamyka się jednak tylko w swoich ramach, lecz doświadczana jest na co dzień w działaniu chrześcijanina w świecie. Tylko wzajemna korelacja daje możliwość doskonałego chrześcijańskiego życia.

Kontemplacja postaci Chrystusa implikuje postawę wiary, która bezpośrednio wprowadza człowieka w życie Boga. Światło wiary zostaje udzielone każdemu chrześcijaninowi zgodnie z jego naturą, jednocześnie zobowiązując do wysiłku kontemplacji objawiającej się postaci. Udzielona wiara jest więc odpowiedzią na inicjatywę Boga, który w Chrystusie odsłania samego siebie i daje możliwość poznania tego, co Bóg pragnie ukazać, a co dostępne jest tylko w wierze⁵⁴. W takiej perspektywie zauważalny jest

⁵² H. U. von Balthasar, *Skizzen zur Theologie II, Sponsa verbi*, Einsiedeln 1961, s. 108.

⁵³ J. O' Donnell, *Klucz do teologii* s. 218.

⁵⁴ H I, s.150.

jeszcze jeden aspekt, który wyraża fakt, iż piękno Boga wymaga odpowiedzi całego człowieka. Owa odpowiedź powinna być integralna, angażująca całego człowieka w akcie posłuszeństwa i wiary. Dotyczy to w szczególności piękna Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Dlatego też Bóg pragnie mieć przed sobą całego człowieka bez reszty oczekując jednocześnie pełnej odpowiedzi, danej nie tylko intelektem, ale i wolą, nie tylko duszą, ale i ciałem⁵⁵. Człowiek zatem powinien dać Bogu odpowiedź, która harmonizuje jednocześnie ciało i duszę, a więc odpowiedź, która angażuje całego człowieka, nie wykluczając żadnej z jego sfer. Chodzi przede wszystkim o globalne zaangażowanie człowieka, będącego nierozzerwalną jednością duszy i ciała⁵⁶. Tylko poprzez całe zaangażowanie człowieka w wierze, możliwe jest prawdziwe zgłębienie się w przestrzeń wewnątrzboskiej prawdy, która prowadzi do odkrycia miłości jaki i pełniejszej kontemplacji chwały Bożej⁵⁷.

Wiara i pełne życie duchowe chrześcijanina w doskonały sposób realizuje się we wspólnocie, którą jest Kościół. To we wspólnocie Kościoła chrześcijanin zostaje wprowadzony w życie trynitarnie otrzymując konkretną misję w służbie Chrystusowi⁵⁸. Zatem duchowość, która przeżywana jest w sposób indywidualny, inicjuje wszelkie zadania i posługi na płaszczyźnie wspólnotowej. Przepiętny Duchem Świętym chrześcijanin zostaje w pełni wprowadzony w uczestnictwo Misterium Paschalnego, otrzymując tożsamość eklezjalną, nowe ja, które jest efektem świadomości bycia posłanym z Chrystusem i w Chrystusie⁵⁹. W takim kontekście człowiek otrzymuje zadanie pośredniczenia trynitarniej miłości w świecie za pomocą darów, charyzmatów, posług czy urzędów. Spełniając swoją rolę, nie tylko urzeczywistnia wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem, ale na wzór Chrystusa przeżywa jedność posłania i osoby. Dostrzegalna w tym kontekście świętość staje

⁵⁵ H I, s. 211-212.

⁵⁶ H I, s. 235.

⁵⁷ H I, s. 125-127.

⁵⁸ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II, *Die Personen des Spiels*, Teil I, *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, s. 278; H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz Leben*, Einsiedeln 1972, s. 59.

⁵⁹ PI, s. 193.

się rzeczywistym zjednoczeniem z Chrystusem w Jego zbawczej misji zbawienia świata.

Życie w Duchu, które przeżywa wierzący chrześcijanin jest ostatecznie objawieniem chwały Bożej, a więc ukazaniem *Herrlichkeit*. Poprzez zaangażowanie chrześcijanina w świat zostaje mu udzielona trójjedyna miłość a także zostaje on włączony w jej rzeczywistość. Ta miłość jest Bożą miłością, wlaną w serca wierzących przez Ducha Świętego i ogłoszoną światu w życiu wspólnoty⁶⁰. Zatem naśladowanie Chrystusa skupia się w dwóch aspektach, z których pierwszy skoncentrowany jest na mistycyzmie wyrażonym jako zjednoczenie z Chrystusem, czyli posiadający charakter bardziej kompletatywny i drugim apostołskim wyrażonym w partycypacji w zbawczej misji Chrystusa. Uczestnicząc w takiej misji chrześcijanin uczestniczy w niej w sposób integralny i całościowy, zarówno na płaszczyźnie kontemplacji jak i działania⁶¹. Dzięki temu eschatologiczny wymiar kategorii *Herrlichkeit* nabiera nowego teologicznego i ekumenicznego znaczenia.

4. Przywrócenie nadziei powszechnego zbawienia

Eschatologiczna myśl H. U. von Balthasara skupia się nie tylko na nowym spojrzeniu w kierunku wydarzeń eschatologicznych, ale powraca również do tematu możliwości powszechnego zbawienia, który we współczesnej teologii jest bardzo aktualny. Zagadnienie, któremu H. U. von Balthasar poświęcił wiele uwagi, ma swoją długą historię⁶². Nauka o apokatastazie sięga czasów

⁶⁰ H III/2/2, s. 393.

⁶¹ Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne XVII/2004*, s. 89-108.

⁶² Zob. H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Tarnów 1998; I. Bokwa, *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, w: S.C. Napiórkowski, K. Klauza, *Nadzieja - możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, Lublin 1992, s. 129-144; M. Pyc, *Hans Urs von Balthasara rozumienie nadziei*, w: „*Colloquia Theologica Adalbertina*”, *Systematica 1*, Poznań 2000, s. 97-119; W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich; Tenże, Nadzieja powszechnego zbawienia*.

Orygenes z Aleksandrii⁶³. W rozumieniu Aleksandryjczyka *apokatastasis* oznacza odnowienie pierwotnej jedności świata, w którą zostaną włączone wszystkie istoty rozumne⁶⁴. Nauka o powszechnym pojednaniu, zdaniem Bazylejczyka, koresponduje z Pismem Świętym Nowego Testamentu, gdyż użyty przez Orygenes zwrot *apokatastasis* przypomina *apokatastasis panton* w *Dziejach Apostolskich* (3, 21). Niemniej jednak, to nie tekst *Dziejów Apostolskich* był źródłem rozważań o powszechnym pojednaniu, lecz 1 Kor 15,25-28, a szczególnie jego ostatni wers. Spełnienie będzie polegać na tym, że Bóg będzie wszystkim we wszystkim. Drogą wiodącą do tego wypełnienia jest prawdziwe „poddanie” wszechświata Synowi, Syna zaś Ojcu. „Poddanie” pełni jednak dla Orygenes funkcję wychowawczą i terapeutyczną. Logos jest więc nauczycielem i lekarzem istot rozumnych, a wszystkie kary pośmiertne pełnią jedynie funkcję leczniczą, a więc w konsekwencji nie mogą być wieczne⁶⁵. Dla Orygenes koniec musi być podobny do początku. To wysunięte przez Aleksandryjczyka twierdzenie stanowi w konsekwencji przyjęcie możliwości zbawienia także dla szatana i jego aniołów.

W postawieniu takich hipotez nie przeszkodziły Orygenesowi biblijne zdania o wieczności kar dla potępionych. Uważał on, że taki termin jak *aion* i odpowiadające mu łacińskie terminy *aeternitas* i *saeculum*, mogły oznaczać wieczność jako taką, a więc pewien odcinek czasu⁶⁶. W takim rozumieniu wieczności można mówić o jej czasowości, a więc dopuszczać myśl o jej skończeniu. Na potwierdzenie swoich tez Orygenes przytaczał twierdzenie, że prawdziwa wieczność możliwa jest tylko w Bogu i tylko

Rozważania nad tradycją wschodnią, w: „Więź” 1978 nr 1, s. 25-44; Tenże, *O nadziei powszechnego zbawienia raz jeszcze*, w: „Więź” 1978 nr 11, s. 91-98; Tenże, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczne – ekumeniczne*, Opole 1989; Tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996; Tenże, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenie*, Warszawa 1997; Tenże, *Pytania o piekło*, w: „Przegląd Powszechny” 1996 nr 38, 1-7.

⁶³ Zob. Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 107-112; J. Buxakowski, *Wieczność i człowiek*, t. VIII, Pelplin 2001, s. 85-86; H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, w: „Collectanea Theologica” 1992 nr 3, s. 21-41; Z. J. Kijas, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, s. 99-104.

⁶⁴ Zob. F. J. Nocke, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, s. 77.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, s. 130.

w takim rozumieniu możemy mówić o wieczności w sensie absolutnym. Poza Bogiem nie ma żadnej wieczności.

Pogląd Orygenesa został odrzucony przez Kościół. Oficjalne stanowisko Kościoła w tej sprawie ogłosił w 543 r. Synod Konstantynopoliński. W kanonie 9 Synod jasno stwierdza, że „jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa, i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi *apokatastaza* dla diabłów i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty”⁶⁷. Przyjście nauki Orygenesa stanowiłoby zatem odrzucenie nauki o wieczności piekła, która została przez Kościół katolicki zdogmatyzowana.

W refleksji eschatologicznej H. U. von Balthasara nadzieja na zbawienie wszystkich ludzi i całego świata również znalazła swoje miejsce. Wpływ na to miało nie tylko zainteresowanie Orygenesem, ale również spotkania Balthasara, z teologią Karla Bartha. Barth w swojej teologii podkreślał, że Chrystus jest wybranym Bożym, który został odrzucony zamiast wszystkich grzeszników, „tak by nikt poza Nim nie zginął”⁶⁸. Również spotkanie z Adrienne von Speyr nie pozostało bez wpływu na myśl Balthasara. Jej doświadczenie Wielkiej Soboty, pozwoliło Balthasarowi na wypracowanie własnej drogi dotyczącej nadziei na zbawienie wszystkich pomiędzy potępioną teorią Orygenesa a klasyczną nauką o piekle.

Podstawą teologicznych rozważań H. U. von Balthasara stał się problem rzeczywistego istnienia wiecznego piekła. Zdaniem Bazylejczyka, *Infernum* to nie miejsce, ale stan, więc nie można go rozumieć jako wspólnoty potępionych i szatana. „Miejscem” piekła jest więc wewnątrz człowieka, który tworzy je sam dla siebie poprzez ograniczenie, zamknięcie się w sobie, czy odrzucenie jakiegokolwiek formy miłości, trwając w beznadziejności, uprze i samotności⁶⁹. Implikuje to fakt, iż skoro bierzemy pod uwagę

⁶⁷ Synod Konstantynopoliński (543), Kan. 9, w: *Breviarium Fifei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2000, s. 592; zob. I. Bokwa, *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, w: „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1992 nr 2, s. 165-171.

⁶⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1*, Zollikon – Zürich 1946, s. 551.

⁶⁹ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 68; I. Bokwa, *Nadzieja powszechnego zbawienia w książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”*, w: „*Przegląd Powszechny*” 1995 nr 2, s. 197-200.

nadzieję powszechnego zbawienia, oznacza to, że albo do piekła nikt nie trafia, albo nikt nie pozostaje tam wiecznie⁷⁰.

Pojawiająca się nadzieja zbawienia jest dla Balthasara mocno ugruntowana w zaprezentowanej przez niego eschatologii trynitarno – chrystologicznej, która skupia się na wypełnieniu człowieka i całego otaczającego go świata w Bogu⁷¹. W tym postulatcie obecna staje się prawda, iż „Bóg osiągnięty jest niebem, Bóg utracony – piekłem, Bóg egzaminujący – sądem, Bóg oczyszczający – czyścem”⁷². Zatem jedyną rzeczą ostateczną człowieka jest sam Bóg, będący jego jedynym Eschatonem. Tak przedstawiona główna teza Balthasarowskiej eschatologii implikuje kolejne znaczące stwierdzenie, iż Ten, który będzie sądził człowieka z miłości jest jednocześnie Tym, który wziął na siebie ludzkie grzechy i zaniósł je na krzyż. Sędzia więc jest jednocześnie Ukrzyżowanym jak i Zbawicielem człowieka. Takie ujęcie inicjuje już podstawę do rozważania nad nadzieją zbawienia dla wszystkich.

H. U. von Balthasar, spekulując nad zbawieniem wszystkich ludzi, nie stawia żadnych radykalnych stwierdzeń. Za punkt wyjścia obiera interpretację tekstów Pisma Świętego na temat piekła. Przyznaje on rację, że wypowiedzi są od siebie zdecydowanie różne, ale nie sprzeczne i prowadzą do wiedzy, iż jakaś część ludzkości będzie potępiona. Ponadto Balthasar dokonał podziału biblijnych wypowiedzi na „zbawienne” i „piekielne”. Wypowiedzi „piekielne” pojawiają się w ustach Chrystusa przedpaschalnego, wypowiedzi „zbawienne” możemy znaleźć jedynie u św. Pawła i św. Jana, i odnoszą się do spełnionego na krzyżu dzieła odkupienia⁷³. Balthasar unika jednak syntetyzowania tych wypowiedzi, aby wskazać i podkreślić fakt, iż jedne wypowiedzi występują obok drugich, a więc w konsekwencji nie możemy mieć żadnej pewności, że wszyscy będą zbawieni.

Rozróżnienie tekstów prowadzi więc Balthasara do stanowczego stwierdzenia, iż wypowiedzi przedpaschalne mówią o wiecznym potępieniu. Przewagę nadziei nad lękiem wprowadza

⁷⁰ R. M. Rynkowski, *Nadzieję można uzasadnić inaczej. Pytania Hansa Ursa von Balthasara do ks. Wacława Hryniewicza*, w: „Więzi” 1999 nr 2, s. 128.

⁷¹ Por. I. Bokwa, *Trynitarno – chrystologiczna...*, s. 232.

⁷² VC, s. 282.

⁷³ Zob. R. M. Rynkowski, *Nadzieję można uzasadnić inaczej*, s. 122.

refleksja nad wypowiedziami „zbawiennymi” Dopiero umieszczenie przez Balthasara jednych i drugich wypowiedzi w kontekście całości Objawienia, pozwala mieć uzasadnioną nadzieję, bez wykluczenia lęku⁷⁴.

Uzasadniona nadzieja nie prowadzi jednak do pewności naszego zbawienia. Człowiek, jako wolna istota, zawsze może utracić pewność związaną z nadzieją poprzez wykroczenie przeciwko miłości, a tym samym nie zasłużyć na zbawienie. Niemniej jednak przekonanie Balthasara, że Bóg zawsze znajdzie sposób, by przekonać człowieka, aby opowiedzieć się za Nim, podtrzymuje go w ufności i nadziei. Jednak nadal istnieje możliwość odrzucenia Boga przez człowieka i nie jest to tylko teoretyczna możliwość, ale rzeczywista decyzja stworzonej rzeczywistości. W takim kontekście można mówić o „pewności nadziei”, ale nigdy o „pewności wiedzy”⁷⁵.

Balthasar rozważa i charakteryzuje różnice pomiędzy „pewnością wiedzy” a „pewnością doktryny”, co pozwala na stwierdzenie czy pewność, która zawsze znajduje się blisko nadziei, i jest jeszcze tą pewnością, która nie sprawia, że nadzieja przestaje być nadzieją i staje się doktryną⁷⁶. W takim rozumieniu i podejściu teologicznym wymowne stają się słowa „jeżeli ktoś jako chrześcijanin może być szczęśliwy jedynie wtedy, kiedy odbierze nam powszechność nadziei, dzięki czemu może być pewnym przepełnionego piekła, to nie będziemy mu się sprzeciwiać: był to podgląd wielkiej liczby ważnych teologów po Augustynie. Ale chcemy prosić o odwzajemnienie się poprzez dopuszczenie nadziei, że dzieło Bożego zbawienia w stosunku do stworzenia powiedzie się. Pewności zdobyć się nie da, ale nadzieję można uzasadnić”⁷⁷.

⁷⁴ Tamże, s. 123.

⁷⁵ H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję...*, s. 95.

⁷⁶ R. M. Rynkowski, *Nadzieję można uzasadnić inaczej*, s. 284.

⁷⁷ H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję...*, s. 169.

5. Ekumeniczne otwarcie kategorii *Herrlichkeit*

Nowatorskie spojrzenie na eschatologię zaproponowane przez H. U. von Balthasara wzbudziło wiele emocji w Kościołach chrześcijańskich. Teologowie różnych denominacji zaczęli poszukiwać wspólnych, teologicznych punktów odniesienia.

Ukazując ekumeniczne otwarcie kategorii *Herrlichkeit*, można wskazać na wątki eschatyczne łączące eschatologię Balthasara z teologiami prawosławną i protestancką. Systematyzując je można zbudować ekumeniczną eschatologię kategorii *Herrlichkeit*.

Wspólnym mianownikiem dla podzielonych chrześcijan jest z pewnością misterium paschalne, ono jest jakby preludium do eschatologii. To właśnie w Krzyżu nastąpiło objawienie miłości i chwały Boga. Krzyż i związana z nim śmierć jest wydarzeniem na wskroś trynitarnym. Sam zbawczy zamysł został powzięty już na początku dziejów. W wydarzeniu Krzyża i związanej z nim śmierci objawia się obfitość życia, nowego i doskonalszego w sercu Boga⁷⁸. Śmierć Chrystusa, jak podkreśla Balthasar, ma zastępczy charakter⁷⁹. Zastępstwo śmierci jest swoistą zamianą miejsc między grzesznikiem a Chrystusem. Doznanie całkowitego oddalenia Syna od Ojca jest tożsama z oddaleniem człowieka od Boga, przyczyną zaś jednej i drugiej sytuacji jest rzeczywistość grzechu. Śmierć jest drzwiami, które otwierając się, wytaczają nową drogę człowieka ku ostatecznemu wypełnieniu.

Krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa są osią teologicznych refleksji Kościoła ewangelickiego. Widać to chociażby w teologii Dietricha Bonhoeffera, który pisał: „Specyfiką chrześcijaństwa jest Krzyż, który pozwala chrześcijaninowi być poza światem i daje mu dzięki temu zwycięstwo nad światem”⁸⁰. Ten pochodzący z Wrocławia teolog nawiązuje do swojej luteranckiej tradycji, według której: „Chrystus na Krzyżu, Chrystus ukryty, Król ukrytego Królestwa – to orędzie Kościoła ewangelickiego”⁸¹. Właśnie na tej linii krzyża i zmartwychwstania skupiona jest eschatologia protestancka. „Zmartwychwstanie Jezusa jest więc dziełem stwór-

⁷⁸ GL, 402.

⁷⁹ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band III, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 309.

⁸⁰ D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, Kraków 1999, 4.

⁸¹ Tamże, 8.

czej mocy Boga i jako takie należy do *creatio nova*, które oznacza „nowe stworzenie cielesności” Ta nowa cielesność Chrystusa zachowuje jednak tożsamość ze starą cielesnością. „Ciało Jezusa wychodzi z grobu i grób jest pusty. Nigdy się nie dowiemy, jak to możliwe, że to śmiertelne i zniszczalne ciało teraz staje się ciałem nieśmiertelnym, niezniszczalnym, przemienionym. Różnorodność opisów spotkania Zmartwychwstałego z uczniami jest najlepszym dowodem, iż nie potrafimy sobie wyrobić żadnego pojęcia o nowej cielesności Zmartwychwstałego. Wiemy, że jest to to samo ciało, bo grób jest pusty, i że jest to nowe ciało, bo grób jest pusty”⁸². Ciało Zmartwychwstałego jest tym samym ciałem, co ciało Ukrzyżowanego i równocześnie nie takim samym ciałem, bo należy ono do *creatio nova*⁸³. Podobną teologię przedstawia J. Moltman. Twierdzi on, że eschatologia powinna być ujmowana nie tylko chrystologicznie, lecz także konkretnie. Skoro Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanym, to eschatologia musi stać pod znakiem krzyża, a to oznacza, że nie można jej spirytualizować i łączyć z tamtym światem, lecz trzeba ją wiązać z bezreligijnym światem⁸⁴.

Powiązanie eschatologii z misterium paschalnym, na które zwrócił uwagę Balthasar, można uznać za ekumeniczne współbrzmienie z eschatologiami protestanckimi i prawosławnymi. Eschatologia oznacza powtórzenie z Chrystusem, przez Chrystusa i w Chrystusie Jego paschy. Misterium paschalne inauguruje bowiem rzeczywistość eschatyczną i tym samym czyni z eschatologii paschę chrześcijanina.

W takim kontekście rodzi się potrzeba spojrzenia na niektóre szczegółowe zagadnienia eschatologiczne, takie jak: paruzja, powszechne zmartwychwstanie umarłych, sąd Boży i niebo.

W dużym zbliżeniu ekumenicznym pozostaje też perspektywa wydarzenia paruzji, a więc przyjście Chrystusa na ziemię, aby sądzić żywych i umarłych. Balthasar przyjście Chrystusa rozważa w aspekcie objawienia eschatologicznej chwały Boga, *Herr-*

⁸² Tamże, 53.

⁸³ B. Ferdek, *Eschatologia Dietricha Bonhoeffera – czyli nadzieja dla bezreligijnego świata*, w: J.M. Lipniak (red.), *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, Świdnica 2006, 12-13.

⁸⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, 174.

lichkeit, która w wydarzeniu paruzji rozbłyśnie w sposób definitywny. Chwała rozbłyśnie więc w nieograniczony i doskonały sposób, aby jaśniejący wspaniałością swej miłości Bóg mógł być wszystkim we wszystkich (1Kor, 15,24-28)⁸⁵. Paruzja jest ukazaniem pragnienia Boga, który nie chce jedynie swojej chwały ale chwały swojego stworzenia. Eschaton, którym jest Trójjedyny Bóg, nie zabiera chwały tylko dla siebie, ale staje się również naszą chwałą⁸⁶. Obdarowani tą chwałą stajemy się jeszcze doskonalsi i pełnijsi, albowiem to On nas wybrał i przeznaczył, abyśmy się stali podobni do Jego Syna (por. Rz 8,29). Chwała, którą zostaniemy obdarzeni w wydarzeniu paruzji, jest zespoleniem z Trójjedynym Bogiem miłości i udziałem w Jego wiecznym życiu. W rozumieniu Balthasara paruzja ma jednak nie tylko przyszłościowy charakter, ale także teraźniejszy, co oznacza, że już dziś urzeczywistnia się i spełnia przyście Chrystusa w tajemnicy Eucharystii, która jest przychodzeniem Zmartwychwstałego do każdego człowieka, a więc Jego paruzją. Przyście Chrystusa jest więc przyciągnięciem wszystkich ku Ojcu.

Inaczej na wydarzenie paruzji spogląda Kościół prawosławny, twierdząc, iż będzie ona miała zupełnie innych charakter i cel niż pierwsze przyście Chrystusa we Wcieleniu. Chrystus w paruzji jest ten sam, lecz przychodzi już nie w kenotycznym stanie, ale otoczony i emanujący pełnią chwały sądzić świat w sprawiedliwości. Paruzja więc ma wymiar kosmiczny i w tym sensie dotyczy całego stworzenia. Jej ostatnim aspektem będzie przemiana wszystkiego, nastanie „nowa ziemia i nowe niebo”, powrót kosmosu do Boga i urzeczywistnienie się Królestwa chwały, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor, 15,28)⁸⁷.

Teologia protestancka, opisując paruzję, daleka jest od opisywania jej scenerii. Chrystus, który powtórnie przyjdzie na świat, jest już obecny w samym środku rzeczy przedostatecznych i dlatego eschatologia nie może być ucieczką. Taka postawa ucieczki wyraża się w traktowaniu Boga jako *Deus ex machina*. Przejawia się to w tym, że Bogu „każą wkraczać na scenę albo dla pozorne- go rozwiązania nierozwiązywalnych problemów, albo jako mocy,

⁸⁵ H III/2/2, 478.

⁸⁶ Tamże, 373

⁸⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, 351-354;

gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *Deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”⁸⁸. Ewangelicki męczennik stwierdza: „Chrześcijańska nadzieja zmartwychwstania tym się różni od mitologicznej, że w całkiem nowy i – w porównaniu ze Starym Testamentem – jeszcze bardziej zdecydowany sposób kieruje uwagę człowieka ku jego życiu na ziemi. Chrześcijanin – inaczej niż wierzący w mit wybawienia – nie ucieka wciąż od ziemskich zadań i trudności, lecz musi – jak Chrystus (*Boże mój, czemuś mnie opuścił?*) – wypić ziemskie życie aż do dna, i tylko wówczas, gdy to uczyni, jest przy nim Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, i on sam jest krzyżowany i zmartwychwstały z Chrystusem”⁸⁹. Takie spojrzenie na paruzję pokazuje, że różne denominacje chrześcijańskie są bardzo zbliżone w aspekcie teologii Balthasara. *Herrlichkeit* rozbrzmiewa więc w osobie samego Pana, który obiecał, że powróci.

Balthasar ujmuje powszechne zmartwychwstanie umarłych w kontekście zarówno chrystologicznym jak i trynitarnym. Zmartwychwstanie umarłych widzi w kontekście zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie wszystkich umarłych jest dopełnieniem historii zbawienia i choć czeka na nas ono dopiero na końcu czasów, jest antycypowane już w ziemskim życiu każdego człowieka. Balthasar podkreśla powiązanie śmierci ze zmartwychwstaniem. Śmierć wprowadza człowieka w nową rzeczywistość, zmartwychwstanie zaś jest ofiarowaniem nowego ciała, aby w doskonały sposób móc uczestniczyć w życiu Trójjedynego Boga. W teologii prawosławnej widzimy podobnie położony akcent. Wydarzenie zmartwychwstania umarłych, które ma wymiar na wskroś uniwersalny, dotyczy wszystkich ludzi, sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Zmarli oczekują zmartwychwstania w różnych postawach, jedni z radością, drudzy z obawą i strachem, a jeszcze inni z obojętnością. Zmartwychwstanie więc jest ostatnim podniesieniem, odkrywającym byt do jego własnej mia-

⁸⁸ D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, Warszawa 1970, 241.

⁸⁹ Tamże, 50.

ry. Zmartwychwstali zostaną powołani do nowego życia otrzymując jednocześnie nowe ciało. Ciało to nie będzie nowym ciałem w sensie fizycznym, ale tym samym ciałem, które umarło, lecz będzie przemienione i upodobnione do ciała zmartwychwstałego Chrystusa. W takim wymiarze dostąpią zjednoczenia z Chrystusem, aby móc dostąpić życia wiecznego⁹⁰. Również teologia protestancka z paruzją łączy powszechne zmartwychwstanie umarłych, które uczyni człowieka podobnym do przemienionego i zmartwychwstałego Chrystusa. Będzie to wypełnienie w stosunku do człowieka obietnicy zawartej w misterium paschalnym Chrystusa. Obietnica zmartwychwstania jest źródłem nadziei, która jednak nie znosi rzeczy przedostatecznych, lecz jest bodźcem do zaangażowania się w te rzeczy. Kościół protestancki również odnosi się do zmartwychwstania, jako jednego z naczelných spraw eschatologicznych człowieka umiejscawiając go w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Podstawą zmartwychwstania jest wiara w Pana. Kto wierzy w Niego i słucha Jego słowa oraz według Niego żyje, a także spożywa Jego Ciało i pije Jego Krew ma zapewnione zmartwychwstanie i życie wieczne (por. Mt 25,31-46). W dniu ostatecznym, którego terminu nikt nie zna i znać nie może, na wzór Chrystusowego zmartwychwstania nastąpi powszechne zmartwychwstanie ciał.

Sąd dla Balthasara, to moc Boża, objawiona w krzyżu Chrystusa, na który zostały zanesione już wszystkie grzechy człowieka i osądzone poprzez Jego nieskończoną miłość. Bazylejczyk podkreśla nierozzerwalny związek między sądem Boga nad człowiekiem, a wydarzeniem krzyża, utożsamiając jednocześnie te dwa wydarzenia. Zwraca uwagę na to, że sam fakt wcielenia Słowa Bożego, a więc zstąpienie odwiecznej osobowej Miłości do grzesznego świata, jest osobowym wymiarem sądu. Sąd jest miarą każdego człowieka i przebiega pod znakiem ziemskiej egzystencji Syna, wcielonej Miłości⁹¹. Przyjście Syna Bożego na świat jest świadectwem miłości Ojca, który jako wcielone Słowo, staje się Sędzią i Rozjemcą pomiędzy dobrem a złem, a więc staje się ostatecznym, eschatologicznym kryterium sądu⁹². Słowo Boże,

⁹⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, 351-352.

⁹¹ VC, 36.

⁹² H III/2/2, 354-356.

które przyjęło wymiar człowieka i doświadczyło wewnątrznie wszystkich wymiarów grzechu, staje się Sędzią wobec świata.

Również teologia protestancka podkreśla, że z paruzją związany jest także sąd ostateczny. Ten sąd Boga nad grzesznikami objawia już ukrzyżowanie *bezgrzesznie-winnego*⁹³ Jezusa Chrystusa, który będzie sądził grzeszników jako *osądzony* za nich Sędzią. Takie ujmowanie przez D. Bonhoeffera Bożego sądu idzie po linii luteranckiej tradycji. Znajduje ona ekumeniczne powiązania z katolicką liturgią. Według *Pierwszej Prefacji o Męce Pańskiej* „Na krzyżu dokonał się sąd nad światem” Ze względu na ten sąd nad światem, który dokonał się na krzyżu, sąd ostateczny nie będzie oderwany od Bożego miłosierdzia⁹⁴.

Podczas sądu Jezus objawi swoje okazane na krzyżu miłosierdzie, którego doświadczą wszyscy grzesznicy. Również prawosławny teolog P. Evdokimov pisze, że śmierć Chrystusa na krzyżu jest sądem nad samym sądem. Dlatego należy odrzucić pedagogiczny argument strachu, który zbliżał chrześcijaństwo do islamu⁹⁵. Zaś według J. Moltmanna sąd ostateczny będzie dobrą i wyzwalającą nowiną, bo w ręku Sędziego będzie także łaska⁹⁶. „Wszyscy przemienieni na wzór zmartwychwstałego Chrystusa będą tworzyli niebiańską wspólnotę, której środowiskiem będzie *niebo nowe i ziemia nowa*. Taka wizja nieba przybiera u Bonhoeffera formę świątyni zmartwychwstałego ciała Chrystusa. Takie ujęcie nieba wykazuje ekumeniczne współbrzmienie z eschatologią katolicką”⁹⁷.

Niebo jest tą rzeczywistością, do której dąży całe stworzenie. Podstawowa teza eschatologicznych przesłań Balthasara skupia się na stwierdzeniu, że ostatecznym celem człowieka jest Bóg – Eschaton, a więc również tym, co dla człowieka najważniejsze, niebem⁹⁸. Nie jest to jednak tylko bierny stan polegający na oglądaniu wspaniałości Boga, ale aktywne uczestniczenie w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga⁹⁹. Takie ujęcie już na początku wszelkich rozważań implikuje wieczne szczęście zbawionych,

⁹³ D. Bonhoeffer, *Podjęcie winy*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, 197.

⁹⁴ B. Ferdek, *Eschatologia Dietricha*..., 128-129.

⁹⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, 424.

⁹⁶ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, 200.

⁹⁷ B. Ferdek, *Eschatologia Dietricha*..., 126-127.

⁹⁸ Z.J. Kijas, *Niebo. Dom Ojca*, Kraków 2001.

⁹⁹ PI, 418-420.

uczestniczących w nieprzerwalnej miłości Bożej i Jego chwale. Ostateczne opowiedzenie się człowieka za dobrem jest więc ostateczną implikacją uczestnictwa w Boskiej *Herrlichkeit*. Idąc za myślą Balthasara, należy podkreślić, że niebo jest dla człowieka „wieczną niespodzianką” (*ewige Uberraschung*)¹⁰⁰. Miejscem nieba jest sam Bóg, gdyż żadnego „poza” nie ma¹⁰¹. Jednocześnie należy pamiętać o wprowadzeniu przez Bazylejczyka formy rozróżnienia pomiędzy ziemią, która jest stanem pielgrzymującej wolności, a niebem, które jest jej definitywnością¹⁰².

Takie ujęcie przez Balthasara rzeczywistości wiecznego szczęścia, którym jest niebo, zbliża go niewątpliwie do prawosławnego przedstawienia nieba. Przechodząc przez kolejne etapy eschatologiczne takie jak wstąpienie dusz do świata nadzmysłowego, do sfery niebiańskiej, do Edenu, który stał się przedsionkiem Królestwa, zwanego inaczej „łonem Abrahama”, człowiek dociera do miejsca światłości, ochłody, spoczynku¹⁰³. W tym aspekcie Kościół prawosławny mówi o drodze udoskonalenia i oczyszczenia, przyrównując ją do przejścia przez płomieniste miecze Cherubinów. Przechodzenie z miejsca na miejsce jest więc wprowadzeniem, wtajemniczeniem w misterium nieba. Królestwo to nazywane jest Królestwem Ducha Świętego, w którym aniołowie i ludzie we wstępnej interkomunii w towarzystwie śpiewu Sanctus wchodzą do przedsionka „Domu Przedwiecznego”. Na szczególną uwagę zasługuje niewątpliwie ujęcie tego miejsca jako Sanktuarium, w którym znajduje się sam Pan, natomiast „zranieni przyjaciele Oblubieńca” są zgromadzeni w *communio sanctorum* dookoła Pana. Egzystencja, w której znajdują się teraz wierni jest życiem bezcielesnym, odzianym w obecność Chrystusa. Wzrok wszystkich natomiast skierowany jest w stronę momentu doskonałego zjednoczenia z Ojcem. Przygotowaniem do tego najważniejszego wydarzenia jest Eucharystia, wprowadzająca w rzeczywistość już nam nadaną. Refleksja ta jest więc uświęceniem teraźniejszości i wprowadzeniem do komunii z Bogiem¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, 226.

¹⁰¹ TD, 310.

¹⁰² Zob. E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999, s. 119.

¹⁰³ J. Danielou, *Platonisme et Theologie mystique*, Paris 1944, rozdz. III.

¹⁰⁴ Św. Maksym, *De ambiguis*, P.G. XCI, 1196B.

Zbliżony jest również punkt widzenia teologii protestanckiej w stosunku do postawy katolickiej i prawosławnej w aspekcie nieba. Niebo jest dla nich konsekwencją sądu i wyraża się w pełnym pokoju i radości wiecznego życia w społeczności z Bogiem. Na tej płaszczyźnie możemy dostrzec duże zbliżenie wszystkich poszczególnych spojrzeń teologicznych, które koncentruje się niewątpliwie na aktywnym uczestniczeniu w życiu Trójjedynego Boga, wiecznej szczęśliwości, a co za tym idzie doskonałym otoczeniem całego stworzenia wszelką chwałą. Co prawda prawosławie i protestantyzm nie skupia się na samej idei *Herrlichkeit*, niemniej jednak wypływa ona z ogólnego spojrzenia na rzeczywistość nieba.

Z powyższych wywodów widać ekumeniczne otwarcie kategorii *Herrlichkeit*. Biorąc pod uwagę wszystkie wskazane ekumeniczne współbrzmienia i powiązania pomiędzy eschatologią Balthasara a eschatologią prawosławną i protestancką można powiedzieć, że w eschatologii Bazylejczyka nie widać szczelności granic między tymi teologiami, dlatego też eschatologię Balthasara możemy nazwać ekumeniczną. Ten ekumeniczny walor eschatologii Szwajcara zbliża Kościół katolicki do innych chrześcijan. I choć nie mamy jeszcze widzialnej jedności, to jednak wierzymy w Tego samego Boga, który włączył nas w swoje misterium paschalne, będące preludium do eschatycznych wydarzeń. Gdy omawiamy teologię Balthasara widzimy, że pojęcie *Herrlichkeit* w odniesieniu do eschatologii uniwersalnej (paruzja, zmartwychwstanie, sąd i niebo) łączy chrześcijan. Skoro niebo jest sumą teologii, to ta suma teologii już ekumenicznie współbrzmi.

Podsumowanie

Refleksja w teologii nad tym, co będzie może być tak różna, jak różne jest spojrzenie na rzeczywistość, która otacza na co dzień człowieka. Zaproponowana przez H. U. von Balthasara redukcja eschatologii niesie ze sobą szansę całkowitego zerwania z tradycyjną eschatologią. Choć w pełni nie została ona jeszcze zaakceptowana, to dyskusja i analiza jej trwa. Pod wpływem myśli Balthasara niewątpliwie pozostaje wielu teologów, którzy zgadzają się z niektórymi wysuniętymi przez Bazylejczyka postulatami teologii, a także pod tym kątem redukując swoją myśl.

Proces wdrożenia jednak nowych postulatów nie został jeszcze w pełni wprowadzony. Trudnym i zarazem ważnym zadaniem w tej kwestii pozostaje przełożenie wypowiedzi kosmologicznych eschatologii na wypowiedzi ukierunkowane na personalizm, stawiające Trójjedynego Boga wraz z całą Jego miłością i chwałą w centrum refleksji eschatologicznej. Niewątpliwie spojrzenia na te kwestie teologiczne są różne, jak i różni są ich przedstawiciele. Tradycyjność ujęcia teologii, a zwłaszcza eschatologii, koncentrującej się na odwołaniu do konkretnych miejsc czy wydarzeń jest dostępna na każdym kroku. Niemniej jednak coraz bardziej widać wpływ balthasarowskiej refleksji skupiającej się na odkosmologizacji eschatologii, dzięki której eschatologia stała się na wskroś osobowa, a nie rzeczowa. Dla Balthasara wszelkim spełnieniem człowieka jest Bóg w Trójcy Osób, uczestnictwo w jego życiu, otoczenie miłością i obdarowanie wszelką chwałą.

Bóg jest Eschatonem, pełnym miłości, piękna, prawdy i chwały. Ten postulat powrócił w teologii Balthasara na pierwszy plan. Piękno ma swoje źródło w Bogu, i Jemu jest przynależne. Jest podstawą wszelkich zamierzonych celów, jak i źródłem i podstawą *Herrlichkeit*. Zatytułowanie pierwszej rozprawy „estetyka teologiczna” stawia już na piedestale kategorię piękna, z którą związany jest cały zamysł Boży. Z piękna powstaje również obraz – Chrystus, który doskonale odwzorowuje i objawia *Herrlichkeit* Boga. Przyjęcie tajemnicy Boga, przepełnionej miłością i chwałą, objawiającego się jako osobowe *Herrlichkeit*. W tym celu Balthasar wywyższa kontemplację nad działaniem w stosunku wiary. Kontemplacja chrześcijańska staje na piedestale ważności. Wierzący powinien oddać się kontemplacji Boga w całej Jego wspaniałości. Ten ogląd i doświadczenie natomiast zainicjuje działanie chrześcijanina w sferze wiary, całkowite zawierzenie i oddanie. Z tej kontemplacji Boga, Jego piękna i wspaniałości rodzi się nadzieja na zbawienie wszystkich ludzi i całego świata. Przed Balthasarem tematem tym zajmowało się kilku teologów, wśród nich Orygenes, którego poglądy o głoszonej „apokatastazie” zostały odrzucone przez Kościół. Bazylejczyk jednak bardzo ostrożnie wrócił do tematu, skupiając się na nadziei, a nie na pewności zbawienia, która decydująco podważałaby istnienie piekła. Głoszona nadzieja oparta jest w oparciu o tajemnicę Boga, jak i o Jego piękno i wspaniałość. Z teologii Balthasara wynika, iż zaprzestanie nadziei zba-

wienia wszystkich byłoby pierwszym krokiem do zanegowania piękna Boga i Jego *Herrlichkeit*, czyli wspaniałości i chwały. Takie podejście natomiast jest dla niego nie do przyjęcia. Nadzieja jest słuszna, gdyż zamysł zbawczy dotyczy każdego człowieka, a więc każdy objęty jest skutkami misterium Chrystusa. Dlatego uzasadniony staje się powrót do rozważań na tej płaszczyźnie. Balthasar uznawany był za jednego z najwybitniejszych teologów XX wieku. Jego myśl teologiczna stała się inspiracją dla teologów nowych pokoleń, dlatego też słusznym wydaje się przywołanie eschatologicznych idei prawosławia i protestantyzmu. W swych założeniach i interpretacjach spojrzenia te są różne, niemniej jednak w niektórych punktach dostrzec możemy kompatybilność wszystkich tych myśli. Ową osią, głównym punktem jest Trójjedyny Bóg znajdujący się w centrum wszelkich odniesień eschatologicznych. A co za tym idzie, przyjęta teza powszechności *Herrlichkeit*, staje się aktualna i coraz bardziej powszechna. Indywidualność balthasarskiej koncepcji *Herrlichkeit*, otworzyła nową perspektywę nie tylko spojrzenia teologicznego, ale i kontemplacji chrześcijańskiej, stanowiącej centrum myśli eschatologicznej.

Nota o autorze: Agnieszka Paciorkowska: urodzona 16 stycznia 1980 roku, studiowała filozofię na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktor teologii dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Przewodnik turystyczny i pilot wycieczek krajowych i międzynarodowych. Autorka kilkunastu artykułów naukowych.

Nota o autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, Proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Tarnów 1998.
- Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, t. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961.
- Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, t. III, Teil 2: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969.
- Balthasar H. U. von, *In Gottes Einsatz Leben*, Einsiedeln 1972, s. 59.
- Balthasar H. U. von, *Offenbarung und Schönheit*, w: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, s. 100-134.
- Balthasar H. U. von, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.
- Balthasar H. U. von, *Skizzen zur Theologie II, Sponsa verbi*, Einsiedeln 1961.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, t. II: *Die Personen des Spiels*, Teil I: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, t. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- Balthasar H. U. von, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960.
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon – Zürich 1946.
- Bokwa I., *Hansa Ursa von Balthasara program chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, w: „Colloquia Theologica Adalbertina – Systematica” 1, Poznań 2000, s. 121-130.
- Bokwa I., *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003.
- Bokwa I., *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 1992 nr 2, s. 165-171.
- Bokwa I., *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996) nr 2, s. 51-54.
- Bokwa I., *Nadzieja powszechnego zbawienia w książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”*, w: „Przegląd Powszechny” 1995 nr 2, s. 197-200.
- Bokwa I., *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, w: S.C. Napiórkowski, K. Klauza, *Nadzieja możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, Lublin 1992, s. 129-144.
- Bokwa I., *Trynitarno – chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- Bonhoeffer D., *Podjęcie winy*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, Warszawa 1970.

- Bonhoeffer D., *Krzyż i zmartwychwstanie*, Kraków 1999.
- Bonhoeffer D., *Listy i notatki z więzienia*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, Warszawa 1970.
- Buxakowski J., *Wieczność i człowiek*, t. VIII, Pelplin 2001.
- Danielou J., *Platonisme et Theologie mystique*, Paris 1944.
- Demothy E., *Misterium chrześcijańskie w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: „W drodze” 8 (1980), s. 16-27.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- Ferdek B., *Eschatologia Dietricha Bonhoeffera – czyli nadzieja dla bezreligijnego świata*, w: J.M. Lipniak (red.), *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, Świdnica 2006, 111-131.
- Finkenzeller J., *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 2000.
- Harnack A. von, *Das Wesen des Christentums*, München 1964.
- Hryniewicz W., *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczne – ekumeniczne*, Opole 1989.
- Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.
- Hryniewicz W., *Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią*, w: „Więź” 1978 nr 1, s. 25-44.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
- Hryniewicz W., *O nadziei powszechnego zbawienia raz jeszcze*, w: „Więź” 1978 nr 11, s. 91-98.
- Hryniewicz W., *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenie*, Warszawa 1997.
- Hryniewicz W., *Pytania o piekło*, w: „Przegląd Powszechny” 1996 nr 38, 1-7.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kijas Z. J., *Czyścić. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999.
- Kijas Z.J., *Niebo. Dom Ojca*, Kraków 2001.
- Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne XVII/2004*, s. 89-108.
- Lipniak J.M. (red.), *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, Świdnica 2006,
- Lubac H. de, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, w: „Communio” 8 (1988) 6, s. 8-29.
- Maksym, *De ambiguis*, P.G. XCI, 1196B.
- Marchesi G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977.

- Moltmann J., *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung*, München 1965.
- Napiórkowski S.C., Klauza K., *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką Ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, Lublin 1992.
- Nocke F. J., *Eschatologia*, Sandomierz 2003.
- O’Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005.
- O’Collins G., Farrugia E., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.
- Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996.
- Pietras H., *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, w: „Collectanea Theologica” 1992 nr 3, s. 21-41.
- Piotrowski E., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle postępowania wiary*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 1992 nr 2, s. 137-164.
- Piotrowski E., *Teodramat*, Kraków 1999.
- Pyc M., *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
- Pyc M., *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie nadziei*, w: „Colloquia Theologica Adalbertina”, Systematica 1, Poznań 2000, s. 97-119.
- Rast T., *L’escatologie*, w: *Bilan de teologie du XX siecle, II*, Tournai-Paris 1970.
- Ratzinger J., *Wiem że wybawca mój żyje*, w: „Communio” 8 (1988) 6, s. 30-34.
- Rynkowski R. M., *Nadzieję można uzasadnić inaczej. Pytania Hansa Ursa von Balthasara do ks. Wacława Hryniewicza*, w: „Więzi” 1999 nr 2, s. 120-131.
- Schillebeeckx E., *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, „Concilium” 1-5 (1969), s. 31-41.
- Spiazzi R., *Lineamenti di una teologia della bellezza*, Sacra Dottrina 38 (1993) 2, s. 228-259
- Synod Konstantynopoliński (543), Kan. 9, w: *Breviarium Fifei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2000, s. 592.
- Zuberbier Z., *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: L. Balter, *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979.