

KS. JAN SŁOMKA
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź
Uniwersytet Łódzki
Łódź

SYSTEM I NADZIEJA

Uwagi na marginesie książki H. U. von Balthasara,
Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?,
tłumaczenie i wprowadzenie ks. Stanisław Budzik, Tarnów 1998

Hans Urs von Balthasar przez całe życie czytał Orygenes. Takie było moje pierwsze wrażenie, gdy wziąłem do ręki książkę *Duch i Ogień*, zestawiony przez Balthasara wybór tekstów Orygenes, i przeczytałem jego wprowadzenie do tychże tekstów. Choć istnieje niemało tekstów o Orygenesie i jego myśli pisanych przez najlepszych znawców Orygenes, trudno znaleźć taki, który mógłby się porównać się z Balthasarowym wprowadzeniem. W taki sposób wybrać, zestawić i przedstawić teksty Orygenes mógł tylko ktoś, kto z tymi tekstami spotykał się długo i osobiście. We wprowadzeniu Balthasar po części odkrywa powody swojej fascynacji Orygenesem. Bynajmniej nie chodzi tu o zwykłe uznanie, że Orygenes był wielki, choć wprowadzenie rozpoczyna się od słów: „Nie da się w żaden sposób przecenić Orygenes i jego znaczenia dla historii chrześcijańskiej myśli. Dopiero postawić go obok Augustyna i Tomasza oznacza przyznać mu miejsce należne w tej historii”. Nie, nie chodzi Balthasarowi o zwykłe uznanie wielkości, z której można i trzeba czerpać. Nie chodzi mu również o wypełnienie obowiązku przywrócenia Orygenesowi należnego mu miejsca w historii myśli chrześcijańskiej, choć i tych akcentów we wprowadzeniu nie brakuje. Także żadne ze szczegółowych rozwiązań, żadna konkretna idea, konstrukcja intelektualna Orygenes nie tłumaczy fascynacji Balthasara. Jest on zafascynowany pewną nawet dla niego nie do końca uchwytną cechą myśli Orygenes, czymś, co można nazwać „duchem” tej myśli. Albowiem podobnie jak w Orygenesowych komentarzach biblijnych alegoria i sens duchowy ukrywają się za literą, tak „duch” jego myśli ukrywa się za jej konstrukcjami, tezami i hipotezami. Balthasar pisze: „im bardziej duch mistrza zwietrzał, a pozostawał jałowy osad »systemu«, to tym bardziej krzywo rysował się przed sędziowskimi obwarowaniami kościelnej nauki. [...]

Ale czy pomogło, gdy ten już na wpół wyschnięty system chciano uczynić całkiem nieszkodliwym, przez usunięcie tez, czy pozwoliło więc występować przeciw preegzystencji dusz [...] i w końcu przeciw ostatecznemu zlikwidowaniu piekła, jeśli z tych nędznych resztek genialnej całości [...] duch, polot i to, co porywa, już dawno zostały usunięte? Ale stało się przy tym to, co już w nieuchwytny sposób dokonywało się od dawna: gdy flakon został rozbity w tysiące odłamków, a imię mistrza ukamienowano i pogrzebano, woń olejku ulotniła się i »wypełniła cały dom«¹.

Tej właśnie „woni olejku” szukał Balthasar przez całe życie w pismach Orygenesu i tą wonią się rozkoszował.

Od Orygenesu więc najpewniej nauczył się Balthasar, że teologia nie może być traktowana jako „system”, a jeżeli się ją tak potraktuje, dzieje się z nią to, co stało się z myślą Orygenesu w rękach orygenistów – choć została litera, nie było już w niej ducha, który daje życie.

Ostatnio wydana książka Balthasara, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*² nie jest, jakby mogło się przy pobieżnym przeglądaniu wydawać, książką odpowiadającą na pytanie, czy wszyscy będą zbawieni. Jest to książka o nadziei i o tym, że teologia nie może być budowana jako „system”. A może nawet przede wszystkim jest to książka o tym, że teologia nie może być budowana jako „system”.

Choć więc w świetnym wprowadzeniu do niej autorstwa ks. S. Budzika zostało podanych wiele podstawowych inspiracji, jakie oddziaływały na Balthasara – teologa, w tym Erich Przywara, Karl Barth i Adrienne von Speyer, ta właśnie inspiracja, Orygenesu jest chyba najistotniejsza, gdy chcemy zrozumieć nie tylko odpowiedź Balthasara na tytułowe pytanie, ale i samo tytułowe pytanie. Nie jest to bowiem w żadnym wypadku zakamuflowana forma pytania, czy wszyscy będą zbawieni? Jest to całkiem inne pytanie. Zrozumienie tej różnicy jest warunkiem zrozumienia tej książki.

Jako teolog Balthasar nie mógł i oczywiście nie chciał uciec od zmierzenia się z problemem rzeczy ostatecznych, czyli pytaniem o zbawienie i potępienie człowieka. Choć niewątpliwie rozmyślał nad tym problemem długo, zmierzył się z nim ostatecznie dopiero pod koniec życia. W 1986 r. opublikował tekst pt. *Czy wolno mieć nadzieję (Was dürfen wir hoffen?)*, następnie w 1987 r. *Krótki dyskurs o piekle (Kleiner Diskurs über die Hölle)*. Wreszcie w 1988 r., na dwa miesiące przed śmiercią, wygłosił na Wydziale Teologicznym w Trewirze wykład pt. *Apokatastaza*. Balthasar chciał, aby te trzy teksty były wydawane razem i tak zostały wydane w polskim tłumaczeniu.

¹ Orygenes, *Duch i Ogień*, Wybór tekstów i wprowadzenie H. U. von Balthasar, tłum. i red. S. Kalinkowski, Kraków 1995, s. 7–8.

² H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. i wprowadzenie S. Budzik, Tarnów 1998.

Oczywiście każdy, kto podejmuje ten temat, musi liczyć się z polemiką i Balthasar też musiał odpowiadać na zarzuty. To zresztą należy do teologii: jest to normalny od początku chrześcijaństwa sposób uprawiania teologii: przedstawianie swoich poglądów, aby mogły zostać ocenione i skrytykowane przez innych teologów i wywołały potem polemiki. Przy czym, co oczywiste, istotną częścią polemiki teologów katolickich jest zawsze pytanie o wierność Magisterium. A zatem nic dziwnego, że i poglądy Balthasara wyłożone w wydanych dziełach zostały poddane krytyce, a wzięwszy pod uwagę tematykę, nie dziwi aż tak bardzo, że krytyka była dość ostra. Ale gwałtowność krytyki przerosła oczekiwaną samego Balthasara. Pisze on, że kiedy zaczął przedstawiać swoje opinie odnośnie do rzeczy ostatecznych, został „dość niedelikatnie przywołany do porządku przez redaktora *Skaly* (*Der Fels*), G. Hermesa”³. Hermes i inni teologowie zarzucili mu, że głosi poglądy sprzeczne z nauczaniem Kościoła. Balthasar ustosunkował się do tych krytyk. Otrzymujemy teraz jego teksty, będące odpowiedzią na te krytyki. Przy okazji tej polemiki, zresztą po raz kolejny, przydarzyła się sytuacja, która powtarza się niezmiennie za każdym razem, gdy podejmowany jest temat zbawienia i potępienia. Chodzi mianowicie o zniekształcanie poglądów. Balthasar tak wspomina swoją historię nieporozumień: „W czasie konferencji prasowej w Rzymie, zasypywany pytaniami o piekło, wyjawilem moje poglądy, co doprowadziło do poważnych zniekształceń w relacjach prasowych”⁴. To nie jest przypadek, zła wola dziennikarzy czy niezdolność Balthasara do jasnego wyłożenia swojej myśli. To jest nieuniknione, gdy problem taki, jak rzeczy ostateczne człowieka, usiłuje się przykroić do języka gazety codziennej. Ulatuje wtedy *woń olejku* i zostaje pusta skorupa. Inaczej mówiąc, nieuniknione w takim wypadku uproszczenie i spłaszczenie zagadnienia musi nie tylko zaciemnić, ale i wprost zniszczyć to, co najważniejsze.

Trudno oprzeć się pokusie przypomnienia niezwykle podobnego wydarzenia, jakie miało miejsce prawie osiemnaście wieków wcześniej. Otóż jedna z licznych dyskusji publicznych, jakie prowadził Orygenes, toczyła się między nim a Kandydem, gnostykiem, i dotyczyła problemu zbawienia różnych rodzajów istot rozumnych. Po dyskusji rozpowszechnione zostały zapisy stenograficzne, z których wynikało, że Orygenes głosił, iż szatan zostanie zbawiony. Jak wyznał potem samemu Orygenesowi autor „redakcji” zniekształconych zapisów, zrobił to, bo „chciał dodać blasku dyspacie samej i oczyścić ją”⁵. Orygenes musiał długo i mozolnie prostować nieporozumienia, a i tak raz rzucone słowo oskarżenia nigdy nie przestało oddziaływać.

³ Tamże, s. 41, por. s. 151.

⁴ Tamże, s. 42.

⁵ Orygenes, *Korespondencja*, komentarz i opracowanie H. Pietras SJ, seria: *Źródła Myśli Teologicznej*, 6, Kraków 1997, s. 28.

Wracając do Balthasara, odpowiada on na zarzuty i na zniekształcenie jego myśli w sposób godny wielkiego teologa – podaje obszerne studium tematu. Przy czym jego polemika w żaden sposób nie ogranicza się do dyskusji na temat prawdziwości czy fałszywości konkretnych tez, ewentualnie do wykazania literalnej zgodności tej czy innej tezy z dogmatami. Jest to spór o sposób uprawiania teologii, a więc o sposób pojmowania naszej wiary, więcej – o wewnętrzny kształt naszej wiary.

W dyskusji tej ścierają się dwa sposoby uprawiania teologii, które różnią się tak głęboko, że wydaje się, iż nie jest możliwa dyskusja między nimi. To bardzo pesymistyczne stwierdzenie, ale takie wrażenie odnosi się podczas lektury tych fragmentów, w których Balthasar przytacza zarzuty, jakie mu postawiono. Trudno pokusić się tutaj o jasne wyartykułowanie różnic między tymi sposobami uprawiania teologii, jeszcze trudniej byłoby je precyzyjnie opisać, ale pozostaje nieodparte wrażenie, że krytycy Balthasara wyczytali u niego to, czego on nie napisał.

Trzeba jednak próbować w jakiś sposób przedstawić źródło nieporozumień. Otóż wydaje się, że przeciwnicy Balthasara nie uznają „nadziei” jako osobnej kategorii teologicznej. Nie uznają, że jest to samodzielne pojęcie, niezbędne przy teologicznym opisie przyszłości, zwłaszcza eschatologii. Traktują oni „nadzieję” jako kategorię wtórną, wobec dwóch podstawowych: „jest” i „nie ma”. W odniesieniu do przyszłości oznacza to, że istnieją tylko dwa podstawowe stwierdzenia: „będzie” i „nie będzie”. Czyli uważają oni, że jedyne sensowne wypowiedzi na temat rzeczy ostatecznych to: „będą potępieni” i „nie będzie potępionych”. Każda inna wypowiedź jest jedynie naszą mniej czy bardziej zakamuflowaną niewiedzą albo wiedzą odnośnie do przyszłego stanu rzeczy. I tak wypowiedź Balthasara „Mam nadzieję, że wszyscy będą zbawieni” traktują oni jako zakamuflowaną formę wypowiedzi: „wiem, że wszyscy będą zbawieni”.

Jeżeli w odniesieniu do przyszłości uznaje się jedynie te dwie kategorie „będzie” oraz „nie będzie”, to uprawianie teologii sprowadza się do prób stopniowego usuwania naszej niewiedzy. A zatem eschatologia będzie polegała na próbach ustalania na podstawie np. wypowiedzi Pisma, jak będzie wyglądała przyszłość. Wypowiedzi Pisma, opisujące np. potępionych i ich męki, są traktowane jako taka sama informacja, jak np. informacja w podręczniku historii o wyniku bitwy pod Grunwaldem. Sprzeczności w tekstach biblijnych, mówiących o ostatecznym losie człowieka, są traktowane jako trudności, które trzeba usunąć, a zadanie teologii to właśnie zgrabne usuwanie tych sprzeczności.

Taka teologia ze swej natury musi dążyć od usystematyzowania. System jest dla niej synonimem spójności, a więc i rozumności. Każdy aspekt rzeczywistości, który wymyka się systematyzacji, jest traktowany jako kłopotliwy problem, chwilowa trudność. Swoje zadanie taka teologia upatruje w nieustającym włączaniu w spójny system tychże aspektów rzeczywistości.

Jest to, jak łatwo zauważyć, potraktowanie przyszłości w sposób symetryczny do przeszłości i podejście do eschatologii przy użyciu metod badawczych wypracowanych na użytek historii.

Balthasar zaś podchodzi do przyszłości, a także zresztą i do teraźniejszości, zupełnie inaczej. Traktuje on „nadzieję” jako odrębną, samodzielną kategorię, niezbędną do opisu przyszłości, a zwłaszcza eschatologii. Tym samym uznaje, że przyszłość jest czymś radykalnie różnym od przeszłości i wymaga innych metod w teologii. Jest to zresztą jedna z ważniejszych idei całej jego teologii: wprowadza on pojęcia takie, jak „dramat” czy „nadzieja” jako samodzielne kategorie, bez których teolog nie może sensownie mówić o Bogu, o życiu ludzkim i o rzeczach ostatecznych⁶.

W świetle powyższych wywodów staje się chyba bardziej zrozumiałe, że aby móc czytać i zrozumieć tekst Balthasara potrzebne jest nie tyle przygotowanie teologiczne, pojmowane jako posiadanie odpowiedniej ilości wiadomości, choć jest ono oczywiście konieczne, co pewna postawa umysłu. Nie wolno bowiem przystępować do lektury z gotowym pytaniem, oczekując jedynie, że zostanie mi dostarczona ostateczna, dobrze poparta argumentami odpowiedź na pytanie: czy piekło jest puste, czy nie? Postępując w ten sposób, czytelnik stawia się w pozycji podobnej do dziennikarza, który przychodzi na konferencję prasową i chce się tylko jak najszybciej dowiedzieć: tak czy nie. Co jeszcze ważniejsze, może nieświadomie, ale przez to tym bardziej mocno przyjmuje założenia przeciwników Balthasara: o przyszłości możemy mówić jedynie w kategoriach „będzie” – „nie będzie” i dlatego każde pytanie o przyszłość należy sprowadzić do pytania o to, co będzie, a czego nie będzie.

Tymczasem najważniejszy jest wysiłek umysłu, niezbędny do tego, aby opuścić kategorie myślenia, do których przywykliśmy i podążyć za mistrzem. Gdyż książka Balthasara jest medytacją. Zachowuje oczywiście wszelkie rygory metodologii teologicznej, co więcej, jest znakomitą pokazem uprawiania teologii, ale właśnie dlatego jest medytacją nad tajemnicą. A w medytacji nie jest ważny przede wszystkim wynik końcowy. W medytacji ważny jest każdy kolejny krok, razem przebyta droga. Balthasar więc prowadzi czytelnika wspaniałą drogą teologicznych tradycji kościelnych: poprzez Pismo Święte, Ojców Kościoła, Tomasza z Akwinu, świadectwa mistyków i autorów nowożytnych. Do każdego z nich podchodzi z szacunkiem. Nie stara się wpasować ich w jeden schemat: tu zwolennicy – tam przeciwnicy, tezy o powszechnym zbawieniu. Stara się odtworzyć możliwie wiernie ich myśl.

W całej pełni takie podejście ujawnia się już przy rozważaniu „dwóch szeregów wypowiedzi Nowego Testamentu, których synteza nie jest ani dozwolona ani

⁶ Warto tutaj przypomnieć choćby tytuł drugiej części trylogii Balthasara: *Theodramatik*, co bywa tłumaczone na polski jako *Dramatyka teologiczna*.

możliwa: pierwszy szereg mówi o wiecznym potępieniu, drugi o tym, że Bóg chce i może zbawić wszystkich ludzi”⁷.

Balthasar nie traktuje bowiem wzajemnej sprzeczności wypowiedzi Pisma jako kłopotliwej trudności, którą trzeba jak najszybciej rozwiązać, lecz po prostu przedstawia te dwa szeregi wypowiedzi nowotestamentalnych i omawia pewne istniejące już wśród biblistów i teologów próby systematyzacji. Próbowano bowiem teksty mówiące o potępieniu wiecznym uznać za teksty przedpaschalne, natomiast teksty mówiące o powszechnej woli zbawczej Boga jako popaschalne i w ten sposób wykazać, że te drugie są ważniejsze, że one jakby unieważniają teksty przedpaschalne. W ten sposób można by powiedzieć, że mamy prawo uznać za wiążące i ostateczne te teksty nowotestamentalne, które podkreślają powszechną zbawczą wolę Boga i spokojnie uznać, że teksty Nowego Testamentu zapowiadają powszechne zbawienie.

Balthasar oczywiście nie pozwala sobie na taką łatwą systematyzację i konkluduje: „nie da się w sposób przejrzysty usystematyzować aspektów przedpaschalnych i popaschalnych. Wymagany przez pierwszą grupę lęk przed możliwym zatraceniem nie jest bynajmniej zbagatelizowany – przez drugą grupę tekstów – na rzecz wiedzy o wyniku sądu”⁸.

W tym miejscu Balthasar najwyraźniej odróżnia swoje poglądy od poglądów jednego z wielkich mistrzów swojej teologii, Karla Bartha. Pisze: „To stwierdzenie [o nadziei, która przeważa nad lękiem] jest wypowiedzią egzystencjalną, choć teologicznie uzasadnioną, nie ma jednak charakteru systematycznego. Nie powinno się więc go wyjaśniać za pomocą tez tworzących system, jak w przypadku Karla Bartha, według którego Jezus, Wybrany Boga, został odrzucony w miejsce grzeszników, aby *nikt oprócz Niego nie zginął*. [...] Trzeba się zdystansować od tak systematycznych wypowiedzi i ograniczyć się do nadziei chrześcijańskiej, która nie jest maskowaniem ukrytej wiedzy”⁹. Zawsze, gdy gdzieś w teologii pojawia się projekt rozwiązania ostatecznego, „wiedzy”, choćby „maskowanej”, Balthasar dystansuje się od takiego rozwiązania, nawet jeżeli jest to rozwiązanie proponowane przez jego mistrza. *Amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas*.

Balthasar wie, podobnie jak patrologowie, lecz nie dotarło to jeszcze do powszechnej świadomości teologów, że Orygenes nie głosił apokatastazy rozumianej jako pewność powszechnego zbawienia. Jeżeli już szukać Ojca Kościoła, który wyrażał zdecydowane przekonanie o zbawieniu wszystkich ludzi, to będzie nim przede wszystkim św. Grzegorz z Nyssy¹⁰. Wprawdzie św. Grzegorz jest uczniem Orygenesesa i jego nauka wyrosła pod wpływem Mistrza, ale jest to własna nauka Grzegorza, a nie powtarzanie poglądów Orygenesesa.

⁷ H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 51.

⁸ Tamże, s. 63.

⁹ Tamże, s. 63.

¹⁰ Zob. np. Grzegorz z Nyssy, *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu; Wielka mowa katechetyczna*, 26.

Orygenes nie przedstawiał bowiem żadnego ostatecznego rozwiązania, lecz ciągle od nowa medytował nad tą tajemnicą. Ta medytacja prowadziła go ciągle w tym samym kierunku, ku nadziei, ku ufności, że Boża miłość zwycięży. Natomiast nadzieja ta nie prowadziła go już ku jakimkolwiek ostatecznym stwierdzeniom. Prowadziła do coraz większego wysiłku, by podobać się Bogu. Nadzieja ta również nie usuwała lęku przed popełnieniem grzechu, w żaden sposób nie przekładała się na uspokajające stwierdzenie, że nie ma powodu, aby się martwić, bo na pewno wszystko będzie dobrze.

Gdy więc Balthasar przeciwstawia Orygenesowi i Augustyna, to nie przeciwstawia dwóch równorzędnych poglądów: jednego, który twierdzi, że wszyscy będą zbawieni, i drugiego, który utrzymuje, że będą i zbawieni, i potępieni. Nie, Balthasar przeciwstawia tego, który medytuje, temu, który wie. Balthasar pisze: „Mimo to jego [Augustyna] stanowisko oznacza o tyle punkt zwrotny w historii Kościoła, o ile Augustyn wyjaśnia dotyczące teksty w sposób, który ukazuje, że po prostu *wie*, jaki będzie wynik Boskiego sądu”¹¹. W tym punkcie, mimo całego szacunku dla głębi wiary, wielkości teologicznej i geniuszu Augustyna, Balthasar zdecydowanie przeciwstawia się jego rozwiązaniu.

Przez całą książkę przewija się bowiem jeden motyw – protest przeciw „wiedzy” systematyzacji, przeciw podejściu do tajemnicy ostatecznego losu człowieka, jak do problemu, na który można i trzeba dać ostateczną, obiektywną odpowiedź. Protest ten wyrasta z samego sedna teologii Balthasara, z jego potraktowania „nadziei” jako istotnej kategorii, niezbędnej przy uprawianiu refleksji eschatologicznej.

Nigdzie jednak ten protest Balthasara nie dochodzi do głosu wyraźniej niż w rozdziałach *Pieć dla innych* i *Radość z potępienia*. Balthasar opisuje w nim istniejącą od czasów Tertuliana i Augustyna tradycję teologiczną, która uznawała, że „wie” iż w piekle będą jacyś potępieni. Zdecydowanie i jednoznacznie odrzuca tę tradycję: „Biada mi, jeżeli patrząc wstecz, śledzę, jak inni, którzy nie mieli tyle szczęścia co ja, toną pod naporem fał. Kiedy obiektywizuję piekło i czynię z niego teologiczno-naukowy »przedmiot« i zaczynam rozważać, ilu popada w piekło, ilu go unika. Gdyż w tym momencie wszystko się zmienia: piekło nie dotyczy już mnie, staje się tym, co osiąga »innych«, podczas gdy ja dzięki Bogu umknąłem przed nim. [...] Można przyjąć za motyw charakterystyczny dla dziejów teologii, iż ten, kto wypełnia piekło przez *massa damnata* grzeszników, sam ustawia siebie za pomocą jakiegoś świadomego lub nieświadomego tricku (może ostrożnie, ale jednak ufnie) po drugiej stronie”¹².

Taka wspólnie przebyta droga – medytacja, choć nie jest prostą odpowiedzią na pytanie, jednak w żadnym wypadku nie jest również wprowadzeniem w coraz większą niepewność, nie jest pokazywaniem, że jeden teolog myślał tak, inny teolog inaczej i tak naprawdę to nic nie wiadomo i każdy może sobie myśleć, co

¹¹ H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 77–78.

¹² Tamże, s. 172–173.

chce. Medytacja teologiczna Balthasara wprowadza nas w głąb tajemnicy i rozświetla umysł. Niewątpliwie zmienia i pogłębia rozumienie medytowanej tajemnicy. W miejsce tak krytykowanej przez Balthasara „wiedzy”, czy inaczej mówiąc – systematyzacji – daje głębsze spojrzenie, jakby zmianę perspektywy. Wyprowadza z wąskich zaułków.

Nie powinno dziwić, że tajemnica, w którą wprowadza nas Balthasar swoim tekstem, jest przede wszystkim tajemnicą nadziei. Balthasar, zgłębia pojęcie nadziei, a tym samym wskazuje, że w tytułowym pytaniu jest to słowo najważniejsze. I stwierdza, że „wiedza” zabija nadzieję. Przytacza słowa Piepera: „Kto ma na względzie jedynie sprawiedliwość Bożą, jest w stanie mieć tak małą nadzieję jak ten, kto dostrzega jedynie miłosierdzie: obaj popadają w beznadzieję, pierwszy w beznadziejność zwątpienia, drugi zuchwałości. Jedynie nadzieja jest w stanie pojąć wykraczającą poza wszelkie przeciwieństwa rzeczywistość Boga”¹³.

Ta nadzieja, aby była autentyczna, nie może być nadzieją ograniczoną, dotyczącą jedynie mnie czy mniej lub bardziej licznych „wybranych”. Jedyna autentyczna nadzieja to nadzieja obejmująca wszystkich. Balthasar cytuje kard. J. Ratzingera, a ten *Drugi list Klemensa*: „Nie powinniśmy małodusznie myśleć o naszym ocaleniu, gdyż myśląc o nim małodusznie, tak samo odnosimy się również do naszej nadziei”.

Balthasar pisze: „Miłość nie potrafi inaczej, jak tylko mieć nadzieję na pojednanie wszystkich ludzi w Chrystusie. Taka bezgraniczna nadzieja jest po chrześcijaństwu nie tylko dozwolona, ale również nakazana”¹⁴.

Przy czym nigdy dosyć podkreślania, że chodzi tu o nadzieję, która jest radykalnie różna od najbardziej nawet maskowanej wiedzy. Ta różnica wyraża się w dramatyczności. Wiedza znosi dramat, nadzieja nie znosi dramatu. Dlatego każdy chrześcijanin ma obowiązek traktować możliwość piekła z najwyższą powagą, ale przede wszystkim w odniesieniu do siebie, w przepowiadaniu zaś – zawsze w kontekście wezwania do nawrócenia. Balthasar z aprobatą cytuje słowa K. Rahnera:

„Musimy postawić obok siebie, bez sporządzania bilansu, słowa mówiące o powszechnej zbawczej woli Boga, o odkupieniu wszystkich przez Chrystusa i obowiązku nadziei zbawienia dla wszystkich oraz zdanie mówiące o rzeczywistej możliwości wiecznej zatraty. Co zaś się tyczy przepowiadania, to należy obok wyraźnego podkreślania piekła jako możliwości trwałego sprzeciwu równie wyraźnie zachęcać do pełnego nadziei i ufności oddawania się nieskończonemu miłosierdziu Boga”¹⁵.

Lektura książki Balthasara nie tylko i nie przede wszystkim powiększa naszą wiedzę o nadziei. Myśl Balthasara ma w sobie jakąś moc zaszczepiania w nas nadziei wyzwolonej z ciasnego partykularyzmu.

¹³ Tamże, s.148.

¹⁴ Tamże, s.188–189.

¹⁵ Tamże, s.188.

Gdy czyta się Balthasara, coraz jaśniejsze staje się, że problem zbawienia i potępienia nie jest jednym z wielu problemów teologicznych, na który akurat teraz przyszła moda. Okazuje się on soczewką, która skupia w sobie podstawowe dylematy i rozdroża dzisiejszej teologii. Paradoksalnie, poprzez gwałtowność swoich ataków, potwierdzają to również polemisci Balthasara.

Nietrudno dopowiedzieć, że te dwa style teologii, jakie się tu ścierają, znajdują swoje odbicie w różnych stylach wiary i duszpasterstwa, jakie ścierają się dzisiaj w Kościele.

Ostatni tekst umieszczony w książce, *Apokatastaza*, jest znakomitym wykładem wyjaśniającym znaczenie, czy raczej znaczenia, jakie nadawano temu pojęciu w historii myśli chrześcijańskiej. Właściwie nosi on charakter obszernego hasła encyklopedycznego. Warto ten wykład przeczytać uważnie, aby zobaczyć jak odległa jest od rzeczywistości i jak jest uboga kalka pojęciowa: apokatastaza to przekonanie o powszechnym zbawieniu.

Znamienne jest, że zarówno pierwsze, jak i ostatnie zdanie książki Balthasara mówi o sądzie. Książka więc rozpoczyna się od słów: „My wszyscy, którzy żyjemy wiarą chrześcijańską i – na ile pozwala nam jej misteryjny charakter – usiłujemy ją także zrozumieć, *podlegamy* sądowi”; i kończy się słowami: „poprzez stańmy na stwierdzeniu, że podlegamy ostatecznie Boskiemu sądowi”.

Można mieć nadzieję, że myśli Balthasara staną się inspiracją, która przyczyni się do odnowienia przepowiadania, kaznodziejstwa o rzeczach ostatecznych. Niewątpliwie ostatnio mało jest w kazaniach i homiliach tematyki poświęconej piekłu. Być może dzieje się tak dlatego, że tradycja, którą zresztą Balthasar tak krytycznie potraktował, a więc tradycja zobiektywizowanego mówienia o piekle i roztaczania na kazaniach wizji mąk piekielnych, jakie czekają grzeszników, faktycznie nie ma już w sobie takiej żywotności, aby inspirowała księży głoszących niedzielne homilie. Wielu więc unika tego tematu.

Tymczasem Balthasarowe spojrzenie na tajemnicę sądu i nadziei, sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego, poprzez integralne włączenie do refleksji wymiaru osobistego, poprzez spojrzenie na piekło jako na rzeczywistość, która dotyczy nie tyle innych, co mnie i wreszcie poprzez potraktowanie tej tajemnicy w perspektywie nadziei, a nie „wiedzy”, niesie w sobie wezwanie do nawrócenia. Jest więc ze swej natury teologią pobudzającą do głoszenia o Bożym sądzie, któremu wszyscy podlegamy i o autentycznej dramatyczności tego sądu, a więc dramatyczności naszego życia.

