

Ks. Maciej Raczyński-Rożek\*  
PWT, Warszawa – Collegium Joanneum

## SOMIGLIANZE NELLA VISIONE DELLE «COSE ULTIME» TRA HANS URS VON BALTHASAR E FAUSTINA KOWALSKA

Teologia del XX secolo ha sottolineato di nuovo la dipendenza reciproca tra la teologia e la spiritualità: la teologia deve interpretare la mistica e la mistica deve approfondire le riflessioni teologiche. Questa dipendenza si realizza chiaramente nelle opere di Hans Urs von Balthasar, uno dei teologi più significativi della teologia contemporanea. Ispirante e interessante è la somiglianza tra il suddetto teologo e la mistica polacca, Faustyna Kowalska. Nonostante, entrambi non hanno mai sentito uno dell'altro, si possono trovare le osservazioni simili e non ovvi in diverse descrizioni della realtà di Dio. L'articolo si limita alle questioni escatologiche.

Questo articolo è dedicato a due persone significative per la Chiesa del XX secolo: la mistica polacca suor Faustina Kowalska (1905–1938) e il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Quest'ultimo è conosciuto soprattutto per le sue teorie teologiche coraggiose e ispiranti. Suor Faustina era, dal canto suo, una suora semplice che ha portato al mondo il messaggio della Divina Misericordia rendendone popolare il culto. Nonostante i due non si siano mai conosciuti, si riscontrano delle somiglianze nelle diverse descrizioni della realtà di Dio. In questo modo, si può realizzare l'ideale nel rapporto reciproco tra la teologia e la spiritualità: teologia spiega spiritualità e spiritualità riempie teologia con la vita.

Balthasar non ha letto l'unica opera di Faustina, il *Diario*. Neanche la mistica poteva ispirarsi ai teologi a lei contemporanei, ivi compreso Balthasar. Basta analizzare la sua biografia: Faustina proveniva da una semplice famiglia di contadini abitante a Głogowiec, paesino della Polonia centrale. Era la terza di dieci figli e ha frequentato la scuola soltanto per poco più di tre anni. Ancora adolescente, ha lasciato la famiglia per lavorare come domestica ad Aleksandrów e a Łódź, provvedendo così al proprio sostentamento e insieme aiutando la famiglia. Quando è stata ammessa nella Congregazione delle Suore della Beata Vergine Maria della

\* Ks. dr Maciej Raczyński-Rożek – obronił doktorat z teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, wykłada na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie; e-mail: mra-czynskirozek@pwtw.pl.

Misericordia a Varsavia, non aveva terminato ancora la scuola. Nella Congregazione faceva parte del cosiddetto “secondo coro”, a cui appartenevano le suore provenienti dalle famiglie povere e destinate a svolgere lavori domestici nella Congregazione. Suor Faustina svolgeva mansioni di cuoca, giardiniera e portinaia. Non aveva, quindi, a parte i ritiri spirituali, la possibilità di approfondire la sua conoscenza della teologia. Si vede nel suo *Diario* che la mistica adoperava un linguaggio semplice e il lessico della teologia tradizionale. Ma con questa lingua esprime idee teologiche nuove per il suo tempo. Inoltre, descrive la realtà di Dio con una precisione da professore universitario.

I biografi di suor Faustina si chiedono se lei abbia potuto prendere queste idee da qualche libro o pubblicazione. Nel 1957, Maria Winowska, autrice di una biografia di suor Faustina, ha mandato una lettera a madre Ksawera Olszamowska, una delle suore responsabili da parte della Congregazione delle cose della futura santa, chiedendo delle possibili letture di suor Faustina. Madre Ksawera ha risposto che la mistica non aveva letto né l’opera di Giovanni della Croce, né di Teresa d’Avila, né di Teresa di Lisieux. Non usava neanche il messale. Possedeva solamente il Nuovo Testamento e il libro di preghiere. Altri testimoni supponevano che suor Faustina abbia potuto leggere i frammenti della *Storia di un’anima* di Teresa di Lisieux o i quadri della serie ascetica a cura di padre Giuseppe Andrasz, uno dei suoi direttori spirituali<sup>1</sup>. Ma nessuna delle persone che conoscevano bene suor Faustina aveva dubbi sul fatto che la mistica accedesse alla conoscenza delle cose di Dio dal contatto profondo con il Salvatore e dalle visioni. Suor Fabiana Pietkun, la suora che ha vissuto con suor Faustina a Vilnius, dice: “La conoscenza di Faustina non proveniva dai libri, ma da una conoscenza interiore”<sup>2</sup>. Il suo direttore spirituale, Michał Sopoćko, che era professore di dogmatica, confermava questo punto di vista: “Ascoltandola, quando parlava di queste cose [cioè della Trinità e della Misericordia di Dio], ero convinto che la suora è arrivata alla buona conoscenza di queste cose dalla interiore intimità con Dio, da una preghiera continua e dalla vita piena di fede”<sup>3</sup>.

Si possono osservare le somiglianze tra una delle più grandi mistiche del XX secolo, suor Faustina Kowalska, e uno dei più coraggiosi e geniali teologi del nostro tempo, Hans Urs von Balthasar? Possiamo parlare della compatibilità tra questi due nel descrivere la realtà di Dio? In questo articolo ci concentriamo sulle realtà escatologiche, che sono le più enigmatiche e nello stesso tempo più interessanti, perché costituiscono lo scopo della vita di ogni uomo.

<sup>1</sup> Cfr. E. Czaczkowska, *Siostra Faustyna. Biografia w świętej*, Kraków 2012, p. 253–254.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>3</sup> Ibidem.

## IL GIUDIZIO – INCONTRO CON IL TRAFITTO

Cominciamo con l'idea del giudizio. Balthasar possiede una propria visione del giudizio, sotto alcuni aspetti diversa dalla concezione che si ritrova nei manuali di teologia del suo tempo. Nella sua escatologia, il teologo svizzero non vuol parlare delle “cose ultime” (*eschata*) dell'uomo, ma di *Eschaton*, dell'unica realtà ultima dell'uomo che è Dio stesso. Siccome della materia nell'aldilà non possiamo dire niente, Balthasar afferma che dopo la morte, il peccatore non va in nessun “posto”, ma si trova davanti a Dio. L'uomo sorpassa il confine dello spazio e del tempo per incontrare la sua Sorgente, e nello stesso tempo “il Giudice eterno della nostra parzialità e peccaminosità”<sup>4</sup>. Quest'incontro è chiamato da Balthasar il giudizio.

Secondo la teologia dei manuali e anche secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 1021) questo momento viene chiamato il «giudizio particolare». Balthasar non accetta questo vocabolario. Per il teologo svizzero non si può parlare di due giudizi, uno particolare e l'altro universale: “è innegabile che la Bibbia non conosce né due giudizi né due giorni del giudizio, ma uno solo, e che pertanto è necessario concepire il giudizio particolare dopo la morte [...] come un rapporto dinamico e più ancora senza raffigurarselo concretamente”<sup>5</sup>.

Balthasar arriva quindi alla conclusione che il giudizio universale non esiste come una realtà separata, ma è la “*summa summarum* di tutti i giudizi singoli”<sup>6</sup>. Il giudizio finale si svolge lungo la storia temporale del mondo e coincide così con la somma dei giudizi particolari dei singoli uomini. Il giudizio si svolge individualmente, una volta sola. L'uomo non deve essere umiliato davanti a tutti. Balthasar sottolinea che si può parlare di un altro evento alla fine della storia del mondo, ma tale evento non si chiama più “il giudizio”, bensì si tratta “di una dimostrazione della giustezza di tutte le nascoste vie di Dio nella storia del mondo e di un'orientazione di luogo a tutti i singoli nell'organismo definitivo del regno di Dio realizzato”<sup>7</sup>. Questo aggiustamento o inserimento al giusto posto nella totalità non equivale ad un “giudizio” (*Gericht*) – dice il teologo svizzero. Inserire ed aggiustare non è la stessa cosa che giudicare<sup>8</sup>. Balthasar, quindi, presenta un solo giudizio dell'uomo, che avviene subito dopo la morte e si può definire come un incontro con Dio. Leggendo l'opera del teologo svizzero e conoscendo la sua concezione cristocentrica della teologia, si può restringere la definizione del giudizio e chiamarlo “l'incontro con il Crocifisso” o “l'incontro con il Trafitto”.

Balthasar arriva a questa conclusione partendo dal suo approccio cristocentrico. La giustizia del Padre si è realizzata sulla croce: siccome tutti partecipiamo

<sup>4</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005, p. 38.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, p. 53.

<sup>6</sup> H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, Milano 1987, p. 308.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 306–307.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, p. 306–307.

al vecchio Adamo, tutti siamo stati anche giudicati con Cristo e il giudizio al quale dovremo prender parte, sarà il giudizio emesso dal nostro Redentore. Lo afferma lo scenario del Gòlgota che assomiglia alla descrizione del giudizio universale nell'Apocalisse: il segno del Figlio dell'uomo sulle nubi, seduto sul trono tra le capre e le pecore (simbolizzate dai due ladroni), il terremoto, l'eclisse solare, le tombe aperte, e anche la risurrezione con il Cristo che risorge dai morti<sup>9</sup>. Questi sono i segni che è arrivata la fine del tempo e sempre "quando il singolo morente arriva a questa fine del tempo (e questo succede a ogni morte), viene messo davanti alla croce e dalla croce aspetta la decisione di Dio a proposito della sua sorte eterna"<sup>10</sup>.

Balthasar dice che il mondo ha inflitto il giudizio al Giudice: "Il mondo ha imprigionato, ha condannato, ha sputacchiato e schiaffeggiato, flagellato, coronato di spine, crocifisso e beffeggiato nella sua impotenza"<sup>11</sup>. Tutto quel che il Signore ha sperimentato sul proprio corpo (tutte forme del peccato), gli conferisce la competenza di giudice, perché Egli ha sperimentato tutti i tipi di iniquità dell'uomo. Balthasar sottolinea che così apparirà anche come Giudice: l'Apocalisse Lo mostra come Agnello immolato<sup>12</sup> o il Trafitto<sup>13</sup>, e descrive anche il grande lamento, "il lamento per il Trafitto stesso, un lamento, che è già oggettivato e concerne il diritto di Dio assoluto e personificato, che è stato offeso. [...] il pianto sull'iniquità compiuta contro il Giudice"<sup>14</sup>.

Qui possiamo già intravedere alcune somiglianze tra Balthasar e suor Faustina. Suor Faustina non ha una propria teoria del giudizio, né dedicava tanto spazio a questo tema. Possiamo trovare solo alcune piccole esperienze che però concordano con le intuizioni del teologo svizzero presentate sopra. Ecco la visione più importante per noi:

Una volta venni citata al giudizio di Dio. Stetti davanti al Signore *faccia a faccia* [in polacco "sam na sam" significa che erano solo in due: il peccatore e il Giudice]. Gesù era *tale e quale è durante la Passione*. Dopo un momento scomparvero le Piaghe e ne rimasero solo cinque: alle mani, ai piedi ed al costato. Vidi immediatamente tutto lo stato della mia anima, così come la vede Iddio. Vidi chiaramente tutto quello che a Dio non piace. Non sapevo che bisogna rendere conto al Signore anche di ombre tanto piccole. Che momento! Chi potrà descriverlo? Trovassi di fronte altre volte Santo! Gesù mi domandò: "Chi sei?". Risposi: "Io sono una tua serva, Signore". "Devi scontare un

<sup>9</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 66.

<sup>10</sup> H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 67.

<sup>11</sup> H.U. von Balthasar, *Lineamenti di escatologia*, in: idem, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici*, IV, Brescia 1979, p. 375.

<sup>12</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *La morte assorbita dalla vita*, in: idem, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 206.

<sup>13</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Lineamenti di escatologia*, p. 374.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 374.

giorno di fuoco nel purgatorio”. Avrei voluto gettarmi immediatamente fra le fiamme del purgatorio, ma Gesù mi trattenne [...]¹⁵.

Vediamo che si tratta del giudizio individuale che si svolge solamente tra Faustina e Cristo. Inoltre, il Cristo è il Cristo sofferente che dopo diventa risorto (ma sempre con le piaghe). Nel *Diario* si possono ritrovare altri brani in cui si parla di Gesù sofferente nel contesto del giudizio:

Negli ultimi giorni di carnevale, quando facevo l'ora santa, vidi Gesù mentre veniva flagellato. Che supplizio inimmaginabile! Come soffrì tremendamente Gesù per la flagellazione! O poveri peccatori, come v'incontrerete nel giorno del giudizio con quel Gesù che ora torturate a quel modo?¹⁶

In Faustina, nel primo brano citato si trova un pensiero che assomiglia all'altra intuizione di Balthasar – il giudizio come autogiudizio dell'uomo. Non è Dio che condanna l'uomo, no, è l'uomo stesso che diventa consapevole della propria sorte. Durante la sua vita terrena, il peccatore può infatti nascondersi negli autoinganni ma, una volta arrivato davanti al Giudice, vede tutta la verità. Dio non vuol condannare il peccatore, ma tutta la colpa dell'uomo diventa ovvia davanti al Giudice-Trafitto. Balthasar si riferisce a Gv 12,48: “Chi disprezza le mie parole, ha il suo giudice; la parola che io ho annunciato lo giudicherà nell'ultimo giorno” e anche a Gv 3,19–20: “Il giudizio è questo: La Luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla Luce [...] Chiunque fa il male odia la Luce”. Appoggiandosi su questi brani, Balthasar afferma che Gesù è la Luce-Parola che giudica, non volendo giudicare¹⁷. Così l'amore stesso è in crisi: per quanto è verità, esso contiene in sé la giustizia, per questo Gesù che conduce il colloquio finale con quelli che non hanno amore può dire sia che Egli (in quanto Amore) “non giudica”, sia che Egli (in quanto Verità) giudica. Ma Gesù giudica solo nella misura in cui chi si trova nelle tenebre non vuol tornare alla luce (Gv 3,20), giudicando così se stesso nel contesto della parola d'amore (Gv 12,48)¹⁸.

In modo simile possiamo interpretare la visione di Faustina. Ella si trova *davanti al Giudice-Sofferente*, riconosce, subito e *da sola*, le proprie colpe davanti alla santità di Dio, anche piccole mancanze, e vuole realizzare la sua sorte – gettarsi nel fuoco del purgatorio. Non è Dio che la condanna. In altro posto nel *Diario* troviamo la verità che Dio non vuole condannare espressa esplicitamente: “Dopo queste parole ebbi una comprensione più profonda della divina Misericordia. Sarà dannata solo quell'anima che lo vorrà essa stessa, Iddio non condanna nessuno

¹⁵ F. Kowalska, *Diario. La misericordia divina nella mia anima* (n. 36), Città del Vaticano 2010, p. 66.

¹⁶ Ibidem (n. 188), p. 185; cfr. anche *Diario* (n. 1515), p. 798.

¹⁷ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 172–173, 249–250; cfr. idem, *Lineamenti di escatologia*, p. 377.

¹⁸ Cfr. H.U. von Balthasar, *Sperare per tutti*, Milano 1989, p. 31.

alla dannazione”<sup>19</sup>. Alla fine Dio rimane giudice, non volendo. Già la sua presenza è il giudizio. Anche tale idea la troviamo spesso nel *Diario*. Dopo la visita con suor Faustina nel purgatorio Gesù dice: “La Mia Misericordia non vuole questo, ma lo esige la giustizia”<sup>20</sup>.

## LA CONCEZIONE DINAMICA DELLA FELICITÀ ETERNA

Passiamo a un'altra somiglianza tra Faustina e Balthasar che si può ritrovare nel modo in cui essi concepiscono la felicità eterna. Balthasar distingue l'eternità della vita eterna da quella dell'esistenza infernale. Nella teologia manualistica mancava questa distinzione – l'eternità era opposta solo alla mutabilità del tempo in quanto definitività e immutabilità. In questa concezione, sia i santi che i dannati esistono così nel *nunc stans*, nella realtà senza movimento<sup>21</sup>.

Balthasar ha un'immagine diversa dell'eternità del cielo: la vede come qualcosa di dinamico, di aperto a nuove dimensioni. Siccome Dio comprende in sé ogni tempo, l'esistenza contemplativa in Dio è una partecipazione a questa realtà molto dinamica e interessante. I dannati, al contrario, sono esclusi da questo «comprendere» e rimangono nel senza tempo del proprio essere. È una sottrazione di tutto ciò che nel tempo si dà come estensione positiva. I dannati sono morti, perseverano in un eterno *nunc stans*, privati come sono di ogni prospettiva. Balthasar usa qui l'immagine di C.S. Lewis che dice: l'inferno è minuscolo rispetto alla grandezza del cielo<sup>22</sup>.

Il teologo svizzero definisce l'eternità del cielo “il tempo infinito” e vede il suo fondamento nella vita trinitaria. Egli comincia la sua riflessione con la descrizione del ruolo dello Spirito Santo: “Lo Spirito Santo infatti conosce bene ogni cosa anche le profondità di Dio” (1 Cor 2,10). Queste profondità si possono immaginare come uno spazio infinito che ha bisogno di un tempo infinito per essere conosciuto. Balthasar descrive questa realtà con il verbo tedesco *einräumen* (concedere) che contiene in sé il sostantivo *Raum* (spazio): Dio Padre “concede” (*räumt ein*) al Figlio la possibilità di essere lo stesso Dio ed entrambi la “concedono” (*räumen ein*), questa possibilità, allo Spirito Santo. Questo “concedere lo spazio (*Raum*) per l'altro” è insieme un eterno ‘maturare’, un far diventare un dato di fatto, un farsi evento, il cui verificarsi è eterno ‘presente’<sup>23</sup>. Questo “presente” contiene in

<sup>19</sup> F. Kowalska, *Diario* (n. 1452), p. 757–758.

<sup>20</sup> *Ibidem* (n. 20), p. 50.

<sup>21</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 260.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 261–262.

<sup>23</sup> H.U. von Balthasar, *Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo*, in: idem, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 46–47.

sé il futuro. Ma non il futuro come qualcosa di rimandato a domani, bensì come “futuro presente”<sup>24</sup>.

Nella concezione di Balthasar, quindi, Dio è un eterno evento, esclude cioè qualsiasi possibilità di abitudine. Quando le persone divine si consegnano l’una all’altra non si tratta di una azione automatica, bensì di un dono. È un dono, non è qualcosa di ovvio, e quel che più conta, è un dono di Dio, quindi un dono sempre meraviglioso e misterioso. Balthasar è convinto che Dio ha creato il mutamento e la sorpresa per regalarci un’immagine del suo tempo infinito<sup>25</sup>.

L’idea simile si può trovare nella visione di suor Faustina:

Oggi in spirito sono stata in paradiso e ho visto l’inconcepibile bellezza e felicità che ci attende dopo la morte. Ho visto come tutte le creature rendono incessantemente onore e gloria a Dio. Ho visto quanto è grande la felicità in Dio, che si riversa su tutte le creature, rendendole felici. Poi ogni gloria ed onore che ha reso felici le creature ritorna alla sorgente ed esse entrano nella *profondità di Dio*, contemplanò la vita interiore di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, che *non riusciranno mai né a capire né a sviscerare*. Questa sorgente di felicità è immutabile nella sua essenza, ma *sempre nuova* e scaturisce per la beatitudine di tutte le creature. Comprendo ora San Paolo che ha detto: “Occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò nel cuore d’uomo ciò che Dio prepara per coloro che Lo amano”<sup>26</sup>.

Anche Faustina descrive la realtà di Dio con l’immagine delle profondità che non si possono in nessun caso né capire né sviscerare. Questa contemplazione della vita interiore di Dio porta alle creature la felicità, felicità che è sempre in movimento, e che sempre ritorna alla sorgente. Faustina sottolinea che la felicità dei salvati è «sempre nuova», dinamica, anche se “immutabile nella sua essenza”. Sembra un’espressione semplice, più chiara ancora di ciò che Balthasar voleva esprimere creando il neologismo del “futuro presente”. Inoltre, va osservato che anche in Faustina tutto avviene nel contesto trinitario. La mistica si potrebbe limitare a dire che sta descrivendo la vita interiore di Dio, ma no, lei sottolinea che si tratta della vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

## LA COINCIDENZA TRA LA NOTTE OSCURA DEI MISTICI, IL PURGATORIO E L’INFERNO

Altro elemento comune che si può ritrovare in Faustina e Balthasar è il modo con cui loro descrivono l’inferno, il purgatorio e la notte oscura dei mistici. Il teologo svizzero aggiunge ancora una riflessione sullo *sheol*. Entrambi indicano

<sup>24</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Il tempo finito nel tempo eterno*, p. 46–47.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, p. 48.

<sup>26</sup> F. Kowalska, *Diario* (n. 777), p. 475.



le somiglianze tra queste esperienze dell'uomo, sottolineando che si tratta appunto di somiglianze, non di elementi identici.

A base della sua riflessione sulla perdizione e sulla salvezza, Balthasar pone lo *sheol* veterotestamentario e la discesa agli inferi di Cristo. Nell'Antico Testamento l'uomo, dopo la morte, entrava nello *sheol*, nel regno dei morti, e vi rimaneva morto. Balthasar considera lo *sheol* non come un "posto", ma come uno "stato", lo stato dell'uomo senza Gesù, l'uomo distrutto dal peccato originale, il "primo Adamo". La morte, che è entrata nel mondo a causa del primo peccato e ha lacerato la natura umana, ha causato una catastrofe antropologica che può essere riparata solo dal "secondo Adamo" – Gesù Cristo. Il punto d'appoggio per ricostruirne l'immagine deve essere il posto di rottura, cioè la morte, l'Adè e la perdizione nella lontananza da Dio<sup>27</sup>. Per Balthasar lo *sheol* è una quintessenza del Vecchio Eone<sup>28</sup>. "Prima" di Cristo (nel senso logico, non cronologico) la sorte di tutta la discendenza di Adamo era la stessa<sup>29</sup>, vale a dire la pena per il peccato originale era *de iure* definitiva e significava la *poena damni*, la mancanza della visione di Dio<sup>30</sup>.

In questa realtà entra il Salvatore e quest'intervento salvifico di Gesù Cristo Balthasar lo chiama la "discesa agli inferi". Nel momento della morte, sulla croce, nel suo grido disperato al Padre: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato" (Mt 27,46; Mc 15,34) Gesù, secondo il teologo svizzero, sperimenta l'inferno e, dopo la sua agonia, rimane in questa esperienza, rimane morto, fino alla resurrezione. Il Crocifisso si unisce ai morti in solidarietà piena, totale. Questa è la discesa agli inferi. Grazie a quest'intervento del Redentore, il fatto che tutti i figli di Adamo siano predestinati alla dannazione, alla *poena damni*, a stare senza Dio, ha perso la sua forza di legge<sup>31</sup>.

Basandosi sulla concezione dello *sheol*, Balthasar sviluppa la sua idea della notte oscura, del purgatorio e dell'inferno. Lo *sheol* possiede tutte le caratteristiche dell'immagine neotestamentaria dell'inferno. Il morto che scendeva nello *sheol* restava nell'abisso<sup>32</sup>. Là non c'era alcuna comunicazione con Dio, perché per comunicare ci vogliono due persone vive e lo *sheol* era il "regno dei morti"<sup>33</sup>. Per questo i morti sperimentavano il vuoto e l'abbandono<sup>34</sup>. "Prima" della venuta di Cristo (sempre nel senso logico, non cronologico) lo *sheol* era anche uno stato irreversibile.

Balthasar afferma che l'Antico Testamento conosce le esperienze infernali ancora più terribili della disperazione dello *sheol*. Uno stato che, molto più tardi,

<sup>27</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990, p. 25.

<sup>28</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 63.

<sup>29</sup> Cfr. ibidem, p. 56.

<sup>30</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, p. 147.

<sup>31</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 58.

<sup>32</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, p. 137.

<sup>33</sup> Cfr. ibidem, p. 74.

<sup>34</sup> Cfr. ibidem, p. 55.



sarà chiamato da Giovanni della Croce – la notte oscura. È l'esperienza non solo di essere abbandonati da Dio (come nello *sheol*), ma addirittura respinti da Dio a causa della sua ira. L'uomo si trova consegnato alla perdizione, perso nelle tenebre, pieno di terrore<sup>35</sup>. Più egli ha incontrato Dio, più comprende che cosa significa esser privato della sua presenza<sup>36</sup>. Il teologo svizzero dimostra alcuni esempi: Israele consegnato nelle mani dei nemici, pieno di terrore, e il Signore che gioisce dalla sua perdizione (cfr. Lv 26,14–39; Dt 28,15–68). L'immagine di questo terrore possono essere le tenebre di Sap 17,3, dove si parla delle tenebre del peccato. Gli uomini si trovavano “incatenati” e “prigionieri”. Balthasar distingue due aspetti di questo stato che sono rappresentati dall'uscita della gloria di Dio dal tempio e dalla Città Santa nel profeta Geremia (aspetto sociale) e dall'abbandono del singolo in Giobbe. Tra i resti del tempio o nell'esilio, il popolo capisce cosa significa l'assenza di Dio o addirittura la sua “ostilità”, il fatto che Lui è diventato “nemico”. Il popolo eletto sperimenta fortemente questo abbandono, perché ha conosciuto una presenza reale, viva di Dio. Il singolo, invece, sull'esempio di Giobbe, viene toccato da tanta sofferenza che gli offusca l'immagine di un Dio buono e giusto<sup>37</sup>.

Nel Nuovo Testamento, chi ha sofferto questo stato è Gesù Cristo. Come già abbiamo detto, l'apice di questa esperienza è l'abbandono durante la morte sulla croce. Il Salvatore ha preso su di sé il peccato dell'uomo e ha dovuto sopportare la “collera di Dio”. L'“ira di Dio” è l'altra faccia dell'amore. Dio non può accettare il male, deve respingerlo. Balthasar porta ad esempio le parole di Gesù contro chi scandalizza i piccoli: quello dovrebbe farsi attaccare al collo una macina da mulino e gettarsi nel profondo del mare (cfr. Mt 18,6). Questa è l'ira di Dio – l'altra faccia dell'amore per i piccoli. E questa collera l'ha dovuta sperimentare il Figlio durante la passione<sup>38</sup>. Balthasar sottolinea che Cristo soffre il *timor gehennalis* non solo sulla croce, ma anche sul Getsemani. Il peccato del mondo è stato caricato sulle Sue spalle e Gesù non distingue più la propria sorte da quella dei peccatori – e sente una possibilità vera, concreta di perdere Dio<sup>39</sup>.

A queste esperienze partecipavano coloro che seguivano Gesù Cristo, soprattutto i grandi mistici e santi della Chiesa come Bernardo, Angela di Foligno, Mechtilda di Magdeburgo, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux e tanti altri. Queste esperienze sono come il “riflesso neotestamentario dell'esperienza veterotestamentaria dell'abbandono di Dio e di ciò che Giovanni della Croce ha sperimentato e descritto come ‘notte oscura’ e che prima e dopo di lui abbastanza di frequente è stata considerata un'esperienza della dannazione e dell'inferno”<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. ibidem, p. 73.

<sup>36</sup> Cfr. ibidem, p. 79.

<sup>37</sup> Cfr. ibidem, p. 73.

<sup>38</sup> Cfr. ibidem, p. 128–129.

<sup>39</sup> Cfr. ibidem, p. 97.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 76.

L'immagine dello *sheol* e della notte oscura dei mistici ci avvicinano all'essenza dell'inferno. Secondo Balthasar la trasformazione dello *sheol* veterotestamentario nell'inferno neotestamentario avviene solamente in modo cristologico. "Prima" di Cristo (nel senso logico) non c'è niente di definitivo né nella vita sulla terra né nell'aldilà. Solo nell'irrepetibilità dell'evento di Cristo compare qualcosa di assoluto e di definitivo. Non c'è un altro Salvatore. Come dice la Lettera agli Ebrei, chi ha ricevuto la pienezza dei beni escatologici e ha gustato il dono celeste, ed è caduto, non può essere rinnovato un'altra volta per la conversione (cfr. 6,4-8).

Anche la descrizione del purgatorio si fonda in parte sull'esperienza dello *sheol* veterotestamentario. Il purgatorio appare come "una 'via', un passaggio e un'uscita" dallo *sheol*. Il purgatorio è stato creato "mediante la 'evacuazione' dello *sheol*"<sup>41</sup>. In altre parole, il purgatorio è lo *sheol* che si trova sulla strada verso il cielo, è come uno "scarico dell'acqua ammuffita dallo stagno"<sup>42</sup>. Come arriva Balthasar a queste conclusioni? Il purgatorio comincia sulla croce di Cristo e non poteva esistere "prima" di Cristo (sempre nel senso logico). Nel Vecchio Eone l'unica sorte del defunto era lo *sheol* irreversibile. Ma già nell'Antico Testamento nasce la speranza per la venuta di Messia. E là dove c'è la speranza, là deve esserci anche la fede e l'amore per Lui. Secondo Balthasar, queste virtù teologiche accompagnano il defunto fino allo *sheol*. Se poi nello *sheol* ci fosse qualche traccia della vita divina, lo *sheol* non è più *sheol*. La presenza delle virtù teologiche nel regno dei morti, infatti, è il risultato della efficacia universale dell'opera redentrice di Cristo che agisce nelle due direzioni del tempo terreno: nel passato e nel futuro. Il purgatorio porta, quindi, alla sconfitta dello *sheol* che è l'essenza del Vecchio Eone. Si apre la possibilità di avvicinarsi al cielo, possibilità invece assente, secondo Balthasar, nell'Antico Testamento<sup>43</sup>.

Vediamo, quindi, che l'esperienza infernale dello *sheol* diventa per Balthasar la base per descrivere gli altri stati dell'uomo abbandonato da Dio. Suor Faustina usa, invece, l'espressione "pene dell'inferno". Così parla delle sue esperienze della notte oscura:

Un giorno, subito dopo la sveglia, mentre mi metto alla presenza di Dio, incomincia ad assalirmi la disperazione. Buio estremo nella mia anima. Ho lottato come ho potuto fino a mezzogiorno. Nelle ore pomeridiane comincio ad impossessarsi di me un vero terrore di morte; mi cominciarono a venir meno le forze fisiche. Rientrai in fretta nella cella e mi gettai in ginocchio davanti al Crocifisso e cominciai ad implorare misericordia. Gesù però non ascolta le mie grida. Sento che mi vengono a mancare del tutto le forze fisiche; cado a terra; la disperazione si è impadronita della mia anima. Sto vivendo *pene infernali che realmente non differiscono in nulla da quelle dell'inferno*<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia*, p. 51.

<sup>42</sup> H.U. von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit*, p. 63.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>44</sup> F. Kowalska, *Diario* (n. 24), p. 56-57.

La stessa base la ritroviamo anche nella descrizione del purgatorio, in cui Gesù ha portato suor Faustina più di una volta:

Oh! ora tremenda, in cui bisognerà vedere tutte le proprie azioni nella loro completa nudità e miseria. Nessuna di esse andrà perduta; ci seguiranno fedelmente al giudizio di Dio. Non ho parole né termini di paragone per esprimere cose così terribili e, sebbene mi sembri che quell'anima non sia dannata, tuttavia le sue pene non si differenziano in nulla dalle *pene dell'inferno*. L'unica differenza è che un giorno finiranno<sup>45</sup>.

Si vede chiaramente che sia Balthasar che Faustina considerano come fondamento per esprimere i momenti della purificazione dell'anima, l'esperienza infernale dell'abbandono totale da parte di Dio. Questa esperienza tocca i santi durante la notte oscura, i peccatori nel purgatorio e i dannati nell'inferno. Viste dal di fuori, oggettivamente, queste esperienze possono essere differenziate e divise: alcune come finite, altre senza fine, ma dall'interno, soggettivamente, tutte sembrano infinite (come le pene infernali).

L'altra somiglianza tra Balthasar e Faustina, per quanto riguarda le pene, si osserva nell'idea che le pene non sono uguali per tutti. Chi ha ricevuto di più e ha respinto la proposta di Dio, soffre dopo di più. Balthasar collega questo punto di vista alla sua concezione della libertà. Secondo il teologo svizzero, la libertà finita dell'uomo si fonda sulla libertà infinita di Dio. La libertà umana non è indipendente in modo assoluto, ma prende il suo fine e il suo oggetto formale (che è il bene) dalla libertà di Dio. In effetti, la libertà finita ha inciso nella sua struttura qualcosa come il "sigillo di fuoco" – il suo oggetto formale che non può essere da essa modificato. Quest'oggetto è Dio, assolutamente libero e assolutamente buono, su cui la libertà umana non ha alcun potere. Di conseguenza, la causa prima (cioè la libertà di Dio) non può lasciare la causa seconda (la libertà dell'uomo) nella libertà senza limiti, senza lasciarle inciso qualcosa nella sua struttura, che viene dalla sua origine. A partire da questa dipendenza, la libertà finita può prendere la direzione giusta (cioè verso Dio) o mettere se stessa al centro<sup>46</sup>.

Questa premessa consente di capire l'essenza dell'inferno in Balthasar. La libertà umana, quando sceglie se stessa come il buono assoluto e il suo scopo, si pone in una contraddizione che la tormenta: "l'oggetto formale in essa – che è in realtà la libertà assoluta infinitamente autonoma – contraddice intrinsecamente la presunzione della libertà finita a concepirsi come infinita"<sup>47</sup>. Se pensiamo a questa contraddizione come definitiva, possiamo parlare dell'inferno. Il fuoco che fa soffrire il peccatore è quindi l'immagine rovesciata della luce divina, è il fuoco di Dio che consuma senza annientare la natura nella sua essenza. Questa consunzione proviene da Dio, non dalla natura stessa. Ma c'è anche una autoconsunzione della

<sup>45</sup> Ibidem (n. 426), p. 303.

<sup>46</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 256–257.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 257.

natura – l'odio contro Dio è proporzionale alla comunione d'amore prevista dalla Provvidenza e incisa nella natura umana. Questo amore previsto si rivela come "il fuoco dell'ira divina, la quale nella sua grandezza e potenza corrisponde all'esatto rapporto d'amore, offerto alla creatura e da essa respinto"<sup>48</sup>.

Anche Faustina dice che la gravità delle pene dell'inferno dipende dall'amore offerto alla creatura da Dio:

Quando entrai per un momento in cappella, il Signore mi fece conoscere che fra le anime che sceglie ne ha alcune elette in modo particolare, che chiama ad una santità superiore, ad un'unione eccezionale con Sé. Sono anime serafiche, dalle quali Iddio esige che Lo amino più delle altre anime, benché vivano tutte nello stesso convento; talvolta però questo amore più intenso lo esige da una sola anima. Quest'anima comprende la chiamata, poiché Iddio gliela fa conoscere interiormente, però può seguirla e può anche non seguirla. Dipende dall'anima rispondere alla chiamata dello Spirito Santo oppure opporsi allo stesso Spirito Santo. Ho saputo che c'è un luogo in purgatorio, dove le anime espiano di fronte a Dio per colpe di questo genere. Questa fra le varie pene è la più dura. L'anima segnata in modo particolare da Dio si distinguerà ovunque, in paradiso, in purgatorio e all'inferno. In paradiso si distingue dalle altre anime per una gloria maggiore, per lo splendore e per una più profonda conoscenza di Dio. In purgatorio per una sofferenza più acuta, poiché conosce più a fondo e desidera più violentemente Iddio. *All'inferno soffrirà più delle altre anime perché conosce meglio Colui che ha perduto. Il sigillo dell'amore esclusivo di Dio che è in lei non si cancella*<sup>49</sup>.

Suor Faustina parla non solo della pena maggiore per i prescelti da Dio, ma usa anche, in questo contesto, la formulazione del "sigillo". Questo "sigillo" è un sigillo d'amore che, se respinto, diventa causa di una pena maggiore (in Faustina anche del premio maggiore). Possiamo notare la somiglianza tra "l'immagine rovesciata della divina luce" in Balthasar e "il sigillo d'amore" in Faustina. Quella che dovrebbe essere la causa principale del premio diventa invece il fondamento della pena.

## LA SPERANZA DELLA SALVEZZA PER TUTTI

Analizzando le somiglianze nella visione delle cose ultime tra Faustina e Balthasar, si pone la domanda, se negli appunti della mistica si può trovare qualcosa che confermi l'intuizione più coraggiosa di Balthasar, vale a dire la speranza della salvezza per tutti.

Sicuramente suor Faustina esclude *tout court* la teoria dell'apocatastasi. Nel secondo quaderno del suo *Diario*, ella descrive sinteticamente la sua visita all'in-

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> F. Kowalska, *Diario* (n. 1556), p. 812–813.

ferno: ivi menziona tutti i tipi delle pene che i dannati dovranno soffrire. La visione si chiude con un avvertimento e allo stesso tempo con una spiegazione:

Scrivo questo per ordine di Dio, affinché nessun'anima si giustifichi dicendo che l'inferno non c'è, oppure che nessuno c'è mai stato e nessuno sa come sia. Io, Suor Faustina, per ordine di Dio sono stata negli abissi dell'inferno, allo scopo di raccontarlo alle anime e testimoniare che l'inferno c'è. Ora non posso parlare di questo. Ho l'ordine da Dio di lasciarlo per iscritto. I demoni hanno dimostrato un grande odio contro di me, ma per ordine di Dio hanno dovuto ubbidirmi. Quello che ho scritto è una debole ombra delle cose che ho visto. Una cosa ho notato e cioè che la maggior parte delle anime che ci sono, sono anime che non credevano che ci fosse l'inferno<sup>50</sup>.

Si vede chiaramente che suor Faustina crede all'inferno. Anzi, avverte che non trattare sul serio questa realtà è un grande pericolo per il peccatore. Non si può, quindi, parlare di nessuna teoria della salvezza per tutti gli uomini, né di una spiegazione logica e razionale che l'inferno eterno non esiste. Pure Balthasar non nega esplicitamente il pericolo della dannazione eterna; egli parla della posizione “dietro la croce” che equivale a girarsi con le spalle all'unico mezzo di salvezza, cioè alla croce di Gesù Cristo<sup>51</sup>.

D'altra parte possiamo notare in Faustina quell'atteggiamento che Balthasar chiama la “speranza contro ogni speranza”, cioè la volontà di salvare il peccatore anche quando tutto sembra perduto. È il comportamento che osserva nel *Diario* J. Salij, domenicano e un noto teologo polacco<sup>52</sup>. Nell'anno 1933 fa visita a suor Faustina un'altra suora della sua Congregazione:

Una volta di notte venne a trovarmi una delle nostre suore, che era morta due mesi prima. Era una suora del primo coro. La vidi in uno stato spaventoso: tutta avvolta dalle fiamme, con la faccia dolorosamente stravolta. L'apparizione durò un breve momento e scomparve. I brividi trapassarono la mia anima, ma pur non sapendo dove soffrisse, se in purgatorio o all'inferno, raddoppiai in ogni caso le mie preghiere per lei. La notte seguente venne di nuovo ed era in uno stato ancora più spaventoso, tra fiamme più fitte, sul suo volto era evidente la disperazione. Rimasi molto sorpresa di vederla in condizioni più orribili, dopo le preghiere che avevo offerto per lei e le chiesi: “Non ti hanno giovato per nulla le mie preghiere?”. Mi rispose che le mie preghiere non le erano servite a nulla e che niente poteva aiutarla. Domandai: “E le preghiere fatte per te da tutta la Congregazione, anche quelle non ti hanno giovato niente?”. Mi rispose: “Niente. Quelle preghiere sono andate a profitto di altre anime”<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Ibidem (n. 741), p. 456.

<sup>51</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, p. 243–245.

<sup>52</sup> Cfr. J. Salij, *Bóg naszym obrońcą przed nami samymi. Miłosierdzie Boże a kara za grzech według Dzienniczka św. Faustyny*, „Ethos” 23, 2–3 (2010), p. 275–276.

<sup>53</sup> F. Kowalska, *Diario* (n. 58), p. 83.

Dalle confessioni della suora defunta suor Faustina poteva arrivare alla conclusione che la consorella si trovava nell'inferno. Nonostante ciò, non smette di pregare per lei:

Io però non cessai di pregare. Dopo un certo tempo venne di nuovo da me di notte, ma in uno stato diverso. Non era tra le fiamme come prima ed il suo volto era raggianti, gli occhi brillavano di gioia e mi disse che avevo il vero amore per il prossimo, che molte altre anime avevano avuto giovamento dalle mie preghiere e mi esortò a non cessare di pregare per le anime sofferenti nel purgatorio e mi disse che essa non sarebbe rimasta a lungo in purgatorio. I giudizi di Dio sono veramente misteriosi!<sup>54</sup>

Da questo esempio vediamo che le visioni non sono una descrizione esatta di quel che succede o che succederà nell'aldilà. Come dice Balthasar, l'escatologia non è un "reportage" anticipato su qualcosa che un giorno avverrà<sup>55</sup>. Secondo il teologo svizzero, le visioni dei mistici non servono a confermare l'esistenza dell'inferno, ma a incitare i santi ad una preghiera e a un sacrificio ancora più grande. Balthasar è convinto che "il desiderio di opporsi a quanto è stato loro mostrato, di annullarlo, prevale di gran lunga sull'idea che, di fronte a ciò che è stato contemplato come perduto, non ci sia più nulla da fare"<sup>56</sup>. Il teologo svizzero, cercando una conferma del proprio punto di vista sulla speranza per tutti, non vuole convincere nessuno che i mistici non credano nell'inferno. L'unica cosa che egli vuole far veder sono le reazioni dei mistici di fronte alle visioni della condanna: "Proprio i passi (presumibilmente da me sottovalutati) di Matilde di Hackerborn, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich mostrano che, anche di fronte a un inferno ritenuto reale, la santa ambisce tanto più a un amore che cancella quanto è stato davanti a lei descritto"<sup>57</sup>. Infatti, anche in Faustina, dopo ogni visione che tocca il tema del pericolo della condanna eterna, leggiamo della necessità di pregare con tutte le forze per le anime.

Un giorno vidi due strade: una strada larga cosparsa di sabbia e di fiori, piena di allegria, di musica e di vari passatempi. La gente andava per quella strada ballando e divertendosi. Giungono alla fine, ma non s'accorgono che è finita. Alla fine di quella strada c'era uno spaventoso precipizio, cioè l'abisso infernale. Quelle anime cadevano alla cieca in quella voragine; man mano che arrivavano, precipitavano dentro. E ce n'era un così gran numero, che era impossibile contarle. E vidi un'altra strada, o meglio un sentiero, poiché era stretto e cosperso di spine e di sassi e la gente che andava per quella strada aveva le lacrime agli occhi ed era piena di dolori. Alcuni cadevano sulle pietre, ma si alzavano subito e proseguivano. Ed alla fine della strada c'era uno stupendo giardino pieno di ogni felicità e tutte quelle anime vi entravano. Subito, fin dal primo momento, dimenticavano i loro dolori. Quando ci fu l'adorazione dalle Suore

<sup>54</sup> Ibidem (n. 58), p. 83–84.

<sup>55</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Sperare per tutti*, p. 25.

<sup>56</sup> H.U. von Balthasar, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988, p. 63.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 64.

della Famiglia di Maria, di sera con una delle nostre Suore andai a quell'adorazione. Subito, appena entrai nella cappella, la presenza di Dio s'impadronì della mia anima. Pregai così, come in certi momenti, senza dire una parola. Ad un tratto vidi il Signore che mi disse: "Sappi che, se trascuri di dipingere quell'immagine e tutta l'opera della Misericordia, nel giorno del giudizio risponderai di un gran numero di anime"<sup>58</sup>.

Questa visione di suor Faustina si potrebbe intitolare: la *massa damnata*. È una visione classica, in cui grandi folle vanno all'inferno mentre pochi si salvano. D'altra parte è chiaro che il fine di quest'immagine non è un "reportage" dell'aldilà, bensì un incoraggiamento alla preghiera. Lo dicono le parole stesse che Gesù Cristo rivolge a suor Faustina – la visione dei dannati deve spingerla a dipingere il quadro della divina misericordia. La stessa logica la possiamo ritrovare in altre parti del *Diario* in cui viene descritto l'inferno o il purgatorio. Anche la descrizione dell'inferno menzionata all'inizio di questo paragrafo, finisce con un fervido incoraggiamento alla preghiera e alla penitenza per i peccatori<sup>59</sup>.

## CONCLUSIONE

Per concludere il tema della visione delle cose ultime in Faustina e in Balthasar occorre affermare che sicuramente non possiamo parlare di unità tra l'opera di Balthasar e quella di Faustina così come avviene tra l'opera di Balthasar e quella di Adrienne von Speyr. Qui si tratta di persone che hanno vissuto in ambienti diversi, di persone dalla mentalità diversa e anche dalle competenze diverse: da una parte il grande professore svizzero e dall'altra una donna semplice, una suora polacca del "secondo coro". Queste differenze si osservano subito nella lingua, nel modo di riflettere su Dio e di capire le verità di fede. Malgrado tutte queste differenze tra il teologo svizzero e la mistica polacca, si possono trovare somiglianze nella visione delle cose ultime in punti non ovvi: nella concezione dinamica della felicità eterna, nell'immagine del giudizio come incontro con il Trafitto, nell'idea delle pene e nella speranza della salvezza per tutti. Tale osservazione permette alle persone che vivono la loro vita della fede in modo molto razionale di accettare e prendere come interessanti le visioni di Faustina. Dall'altra parte la teologia di Balthasar diventa ancora più viva e realistica, quando alcuni suoi elementi si possono trovare nelle esperienze mistiche di una santa polacca a lui sconosciuta.

<sup>58</sup> F. Kowalska, *Diario* (n. 153–154), p. 160–161.

<sup>59</sup> *Ibidem* (n. 741), p. 456: "Quando ritornai in me, non riuscivo a riprendermi per lo spavento, al pensiero che delle anime là soffrono così tremendamente, per questo prego con maggior fervore per la conversione dei peccatori, ed invoco incessantemente la Misericordia di Dio per loro".



## BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988.
- Balthasar H.U. von, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg 2005.
- Balthasar H.U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.
- Balthasar H.U. von, *Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo*, in: H.U. von Balthasar, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 41–56.
- Balthasar H.U. von, *Lineamenti di escatologia*, in: H.U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici*, IV, Brescia 1979, p. 352–391.
- Balthasar H.U. von, *Teodrammatica. V: L'ultimo atto*, Milano 1987.
- Balthasar H.U. von, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990.
- Balthasar H.U. von, *La morte assorbita dalla vita*, in: H.U. von Balthasar, *Homo creatus est. Saggi Teologici*, V, Brescia 1991, p. 200–207.
- Balthasar H.U. von, *Sperare per tutti*, Milano 1989.
- Czackowska E., *Siostra Faustyna. Biografia w świętej*, Kraków 2012.
- Kowalska F., *Diario. La misericordia divina nella mia anima* (n. 36), Città del Vaticano 2010.
- Salij J., *Bóg naszym obrońcą przed nami samymi. Miłosierdzie Boże a kara za grzech według Dzienniczka św. Faustyny*, „Ethos” 23, 2–3 (2010), p. 263–277.

## PODOBIEŃSTWA W ROZUMIENIU RZECZY OSTATECZNYCH U HANSA URSA VON BALTHASARA I FAUSTYNY KOWALSKIEJ

### Streszczenie

Dwudziestowieczna teologia podkreśliła na nowo wzajemną zależność między teologią a duchowością: teologia ma interpretować mistykę, a mistyka pogłębiać teologię. Tę zależność widać dobrze u Hansa Ursa von Balthasara, jednego z odnowicieli teologii współczesnej. Inspirujące i interesujące jest podobieństwo w niektórych kwestiach między szwajcarskim teologiem i polską mistyczką, Faustyną Kowalską. Osoby, które nigdy nie słyszały o sobie, mają podobne (nieoczywiste) obserwacje na temat rzeczywistości Bożej. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania takich podobieństw w dziedzinie eschatologii. Chodzi o nowe postrzeganie sądu, szczęścia wiecznego oraz kar czyścących i piekielnych.

**Słowa kluczowe:** eschatologia, sąd, nadzieja, piekło, szeol

SIMILARITIES BETWEEN HANS URS VON BALTHASAR  
AND FAUSTYNA KOWALSKA IN THE PERCEPTION OF THE “LAST THINGS”

Summary

The twentieth century theology has underlined the interdependence of theology and spirituality: the role of theology is to interpret spirituality and spirituality is to give a new life to theology. We can observe this dependence clearly in Hans Urs von Balthasar's works. He was one of the restorers of the contemporary theology. The similarities between the theologian from Switzerland and Polish mystic Faustyna Kowalska are inspiring and interesting. The two, who have never heard about each other, have similar points of view in some aspects of reflection about God. The purpose of this article is to show these similarities in the field of eschatology. It means, exactly, a new perception of the judgment, eternal happiness and punishment in purgatory and hell.

**Keywords:** eschatology, judgment, hope, hell, sheol

**Parole chiave:** escatologia, giudizio, speranza, inferno, sheol