



Nadzieja Boga jako podstawa ludzkiej nadziei w ujęciu Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara

God's Hope as a Basis of Human Hope According to Józef Tischner and Hans Urs von Balthasar

LECH WOŁOWSKI 

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, lech.wolowski@upjp2.edu.pl

Streszczenie: Artykuł podejmuje problematykę antropologiczno-teologicznego rozumienia pojęcia nadziei chrześcijańskiej w kontekście refleksji Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara. To integralne spojrzenie na tę problematykę charakteryzuje się u obu myślicieli tendencją do przekraczania klasycznych antropologicznych ograniczeń nakładanych na pojęcie nadziei w kierunku pełniejszego chrystologicznego i teologicznego jego rozumienia. Z metodologiczno-strukturalnego punktu widzenia przeprowadzone w artykule analizy dotyczą czterech głównych wymiarów zagadnienia nadziei chrześcijańskiej: religijno-historycznego, antropologiczno-chrystologicznego, teologiczno-dramatycznego (teodramatycznego) oraz soteriologiczno-eschatologicznego. Ukazane ujęcie pozwala zrozumieć, dlaczego u Tischnera nadzieja nie ogranicza się do aspektu antropologicznego, lecz rozciąga się również na perspektywę teologiczno-chrystologiczną, a u von Balthasara nie sprowadza się wyłącznie do nadziei ludzkiej, lecz obejmuje także nadzieję Boga. Artykuł kończy się postawieniem i uzasadnieniem dwóch oryginalnych tez autorskich dotyczących rozumienia piekła jako eschatologicznego muzeum grzechu i rozumienia nadziei Boga jako ostatecznej podstawy nadziei człowieka w kontekście postulatów powszechnej nadziei zbawienia.

Słowa kluczowe: nadzieja Boga, nadzieja człowieka, nadzieja powszechnego zbawienia, Tischner, von Balthasar

Abstract: This article examines the problematics of anthropological and theological understanding of the concept of Christian hope in the context of the reflection of Józef Tischner and Hans Urs von Balthasar. This integral view of the issue is characterized by the tendency of both thinkers to go beyond the classical anthropological limitations imposed on the concept of hope towards its fuller Christological and theological understanding. From a methodological and structural standpoint, the analyses conducted in the article cover four main dimensions of Christian hope: religious-historical, anthropological-Christological, theological-dramatic (theodramatic) and soteriological-eschatological. The analyses conducted explain why, for Tischner, hope is not limited to the anthropological aspect, but also includes the theological-Christological dimension, and for von Balthasar, it is not limited only to human hope, but also includes the hope of God. The article concludes with the formulation and justification of two original theses concerning the understanding of hell as an eschatological museum of sin and the understanding of God's hope as the ultimate basis of human hope in the context of the postulate of universal hope of salvation.

Keywords: God's hope, human hope, the hope of universal salvation, Tischner, von Balthasar

Przeżywany obecnie w Kościele pod hasłem „Pielgrzymi nadziei” Rok Jubileuszowy 2025 skłania do podjęcia pogłębionej refleksji nad problematyką nadziei w jej pełnym chrześcijańskim ujęciu, tj. takim, które poza perspektywą antropologiczną spogląda na problematykę nadziei także z perspektywy teologicznej, a przy tym oprócz standardowych, doskonale już opracowanych w literaturze zagadnień dotyczących ludzkich aspektów nadziei chrześcijańskiej nie waha się mówić także o nadziei Boga i o konsekwencjach, jakie mogą z tego płynąć dla zrozumienia istoty toczącego się w dziejach zbawienia Bosko-ludzkiego dramatu.

Przyjmując za punkt wyjścia refleksję dwóch wielkich współczesnych intelektualnych „pielgrzymów nadziei”, a jednocześnie wielkich badaczy problematyki dramatu egzystencji ludzkiej – Józefa Tischnera i Hansa Ursa von Balthasara – niniejsze studium stawia sobie za cel rozpatrzenie problemu badawczego, który scharakteryzować można za pomocą następującego zestawu pytań. Po pierwsze: czym różni się chrześcijańska nadzieja od nadziei antycznych — pogańskiej i starohebrajskiej? Po drugie: czy w ujęciu chrześcijańskim rzeczywistość nadziei daje się wyczerpać w kategorii nadziei ludzkiej? Po trzecie: czym jest i jak może być rozumiana i opisana nadzieja Boga? Po czwarte: czy nadzieja powszechnego zbawienia jest równoważna z tzw. postulatem „pustego piekła”? Po piąte: jaki jest związek w kontekście kwestii nadziei powszechnego zbawienia pomiędzy nadzieją człowieka a postulowaną w jednym z wcześniejszych pytań nadzieją Boga?

Z punktu widzenia metodologicznego analiza powyższego – jak widać wielowymiarowego – problemu przeprowadzona zostanie w sześciu osobnych podejściach, różniących się nie tylko spojrzeniem metodologicznym, ale także sposobem ujęcia i interpretacji badanego materiału.

W pierwszym podejściu, wykorzystując głównie metodę porównawczą, przyjrzemy się ogólnemu antropologiczno-teologicznemu kontekstowi, jaki tworzy refleksja zarówno Tischnera, jak i von Balthasara w zakresie problematyki nadziei chrześcijańskiej. Wyjaśnimy, na czym polega oryginalność spojrzenia na twórczość obu autorów w optyce przyjętej w niniejszym studium.

W kolejnych podejściach przeanalizujemy dalsze wymiary zagadnienia nadziei chrześcijańskiej, odpowiadające wcześniej sformułowanym pytaniom i rozpatrywane w kontekście refleksji wspomnianych wyżej autorów. W paragrafach od drugiego do piątego omówione zostaną cztery zasadnicze wymiary: (1) religijno-historyczny dotyczący przejścia od nadziei pogańsko-światowej do nadziei chrześcijańskiej; (2) antropologiczno-chrystologiczny traktujący o przejściu od nadziei człowieka do nadziei Chrystusa; (3) teologiczno-dramatyczny (teodramatyczny) mówiący o przejściu od skończonej nadziei ludzkiej do nieskończonej nadziei Boga; (4) soteriologiczno-eschatologiczny dotyczący przejścia od indywidualnej nadziei zbawienia do nadziei powszechnego zbawienia.

Paragraf szósty, związany z ostatnim powyższym pytaniem badawczym, będzie różnił się dość istotnie od pozostałych, w których refleksja w znacznej mierze oparta

została na myśli Tischnera i von Balthasara. W paragrafie tym postawione i uzasadnione zostają dwie oryginalne tezy autorskie. Pierwsza odnosi się do postulatu rozumienia piekła jako eschatologicznego muzeum grzechu, druga zaś stanowi tezę tytułową niniejszego studium i dotyczy postulatu rozumienia nadziei Boga jako ostatecznej podstawy nadziei człowieka w kontekście problematyki nadziei powszechnego zbawienia.

1. Józef Tischner i Hans Urs von Balthasar – ich antropologiczno-teologiczna pielgrzymka nadziei

Postaci wielkich współczesnych myślicieli: Tischnera i von Balthasara, są na tyle dobrze znane, że w niniejszym opracowaniu nie zachodzi potrzeba ich szczegółowego przedstawiania¹. Konieczne jest jednak ogólne, porównawcze ukazanie ich spojrzenia na problematykę nadziei oraz wskazanie, w jaki sposób ich twórczość w tym zakresie będzie interpretowana i rozwijana w dalszych częściach pracy.

W 2025 roku przypada 25. rocznica śmierci Tischnera – wybitnego polskiego intelektualnego „pielgrzyma nadziei”, który w *Księżeczce pielgrzyma* pisał: „Człowiek jest istotą pielgrzymującą. Znaczy to, że człowiek wędruje – a wędruje dzięki jakiejś nadziei, która nie tylko podtrzymuje go w jego wędrówce, ale również w ogóle umożliwia mu życie. Żyć dzięki nadziei znaczy: być sercem w przyszłości” (Tischner 1996, 9).

W *Świecie ludzkiej nadziei* krakowski myśliciel postawił kluczową dla swojego ujęcia tezę dotyczącą relacji pomiędzy nadzieją i istotą chrześcijaństwa: „Wydarzenie chrześcijaństwa było wydarzeniem we wnętrzu ludzkiej nadziei” (Tischner 2014, 333). Teza ta w nim samym wywoływała badawczy niepokój, zmuszając go do zadania podstawowego pytania: „Ale dlaczego nadzieja? Skąd to szczególnie waloryzowanie nadziei?”. Odpowiadał: „ponieważ nasza nadzieja jest, jak wierzę, najważniejszą dla nas perspektywą odkrywania i oglądania prawdy, prawdy o chrześcijaństwie, o człowieku, o naszym świecie” (Tischner 2014, 6).

W *Księżeczce pielgrzyma* Tischner wskazywał, jak silnie wiązał pojęcie nadziei z problematyką dramatu wolności: „Pierwszym dziełem nadziei jest wyzwolenie. Człowiek zrywa kajdany. Najpierw wyzwala duszę, wyzwala wyobraźnię, wyzwala umysł i serce, a potem kruszy kajdany, jakie miał na rękach i nogach” (Tischner 1996, 9).

W powyższym sensie myśl Tischnera zbiega się perfekcyjnie z myślą von Balthasara – drugiego wielkiego intelektualnego „pielgrzyma nadziei”. Również on myślał o nadziei w kontekście ludzkiego pielgrzymowania: „człowiek pielgrzymujący na

¹ Czytelnik zainteresowany opracowaniami biograficznymi może sięgnąć po następujące publikacje – w przypadku Tischnera: Bonowicz 2020; Galarowicz 2013; w odniesieniu do von Balthasara: Budzik 1998; Piotrowski 2005.

ziemi żyje – dlatego właśnie, że *podlega* sądowi i *nie wie* – zawieszony pomiędzy lękiem i nadzieją” (von Balthasar 1998, 50).

Podobnie jak dla Tischnera – co trafnie zauważa Stanisław Budzik w *Dramacie odkupienia* – także dla von Balthasara problematyka dramatu wolności stanowiła centrum jego twórczości: „Wolność staje się dla Balthasara pojęciem najważniejszym, bez którego nie sposób zrozumieć tajemnicy wielkiego dramatu, jaki Bóg rozgrywa na scenie historii świata” (Budzik 1997, 197–98). Różnica między spojrzeniem Tischnera a von Balthasara polega przede wszystkim na tym, że podczas gdy pierwszy mówił o nadziei w antropologicznej perspektywie dramatu ludzkiej wolności, drugi do tej problematyki dołączył wymiar ściśle teologiczny: „Dramat, w którym główną rolę odgrywa Bóg, staje się teodramatem, walką Boga o zbawienie człowieka” (Budzik 1998, 25).

W tym momencie konieczne jest pewne wyjaśnienie. Zazwyczaj, gdy pojawia się nazwisko Tischnera, pierwszym odruchem – można powiedzieć „kalką myślową”, jaka narzuca się większości interpretatorów jego tekstów – jest skojarzenie: „Tischner – filozof”. Nie kwestionując ogromnego wkładu Tischnera w tę dziedzinę wiedzy, w niniejszym opracowaniu jego teksty będą analizowane przede wszystkim z teologicznego, a nie filozoficznego punktu widzenia. Tischner nie był tylko filozofem – był również przenikliwym teologiem, choć jego sposób uprawiania teologii często wykraczał poza ówczesne kanony, co sam zresztą krytycznie komentował, występując przeciwko próbom dominacji tej dziedziny przez jedno tylko, faworyzowane przez większość, ale obce mu podejście². Jednym z celów niniejszego opracowania jest przełamanie schematu myślowego: „Tischner – filozof” oraz, dzięki takiemu oryginalnemu spojrzeniu na jego twórczość, wydobyć na światło dzienne tej części jego antropologiczno-teologicznej refleksji, która odnosi się do problematyki nadziei³.

Z tego powodu w niniejszym artykule zamiast standardowego podziału na podejście filozoficzne i teologiczne do zagadnienia nadziei, konsekwentnie będzie mowa jedynie o antropologicznym i teologicznym ujęciu tej problematyki. Dopiero z tej

² Dał temu wyraz w pracach: Tischner 1970, 1983. Warto dodać, że analogicznie wygląda sytuacja z von Balthasarem. Dla wielu szwajcarski myśliciel to przede wszystkim teolog, nie brakuje jednak interpretatorów jego twórczości, którzy zaliczają go do filozofów i właśnie z tej perspektywy przedstawiają oraz interpretują jego twórczość (zob. Urban 2006). To, że u Tischnera znajdziemy więcej filozofii niż teologii, a u von Balthasara – odwrotnie, oznacza co najwyżej tyle, że pierwszego można nazwać „teologizującym filozofem”, a drugiego „filozofującym teologiem”. Absolutnie jednak żadnemu z nich nie można odmówić prawa do istotnego wkładu w obie te dziedziny.

³ Jeżeli chodzi o wkład Tischnera w inne działy teologii – poza problematyką nadziei omawianą w niniejszym studium – istnieją osobne prace poświęcone np. zagadnieniom charytologicznym (zob. Wołowski 2019a). Warto również dodać, że tematykę łaski i nadziei z punktu widzenia duszpastersko-teologicznego w sposób mistrzowski połączył sam Tischner w swoich poznańskich *Rekolekcjach dla inteligencji* (zob. Tischner 2011a).

perspektywy można dostrzec istotne różnice między Tischnerem a von Balthasarem i właściwie je zinterpretować.

Pierwsza różnica, na którą zwrócimy jeszcze uwagę w dalszej części studium, odnosi się do tego, iż Tischner starał się ukazać więź łączącą światowe nadzieje ludzkie z nadzieją chrześcijańską, zaś von Balthasar odkrywał w przestrzeni nadziei chrześcijańskiej miejsce na nadzieję nie tylko człowieka, ale też Boga. Druga różnica związana była z tym, że Tischner do zagadnienia nadziei podchodził bardziej od strony jednostkowej, tymczasem dla von Balthasara nadzieja była zawsze nadzieją wspólnotową, a w konsekwencji nadzieją na powszechne zbawienie.

Wielu polemistów zarzucało von Balthasarowi, że w swoich rozważaniach, zwłaszcza w kontekście drugiego przypadku, balansował na zbyt cienkiej linii wyznaczającej granice ortodoksji, a nawet, iż pozwalał sobie ją przekraczać⁴. Z kolei wśród jego oponentów od lat funkcjonuje kolejna, często bezrefleksyjnie powielana „kalka myślowa”: „Balthasar – zwolennik teorii pustego piekła”. Tymczasem von Balthasar sformułowania tego nie tylko nie używał, lecz wręcz przeciwnie – bardzo wyraźnie i stanowczo się od niego odcinał. Do zasadniczych celów niniejszej publikacji należy po pierwsze, wykazanie, że pomimo żywienia nadziei na powszechne zbawienie von Balthasar był zwolennikiem raczej „pełnego” niż „pustego piekła”, a po drugie, nadanie tej tezie oryginalnej, wykraczającej już poza tezy szwajcarskiego myśliciela interpretacji, dotyczącej związku pomiędzy tym, co określamy mianem nadziei Boga a ludzką nadzieją powszechnego zbawienia.

Trzeba przy tym pamiętać, że wiele z omawianych tu koncepcji von Balthasara, m.in. wspomniana wyżej nadzieja Boga, nie należy do sfery zagadnień formalizowanych, tj. takich, które dałoby się sprowadzić do formalnych definicji i rozumowań dowodowych. Von Balthasar doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że nikt nigdy nie poda formalnej definicji nadziei Boga. Dlatego też z jednej strony miał odwagę, a z drugiej był po prostu zmuszony korzystać w takich przypadkach z niestandardowych (i dlatego dla niektórych nieakceptowalnych) miejsc teologicznego poznania, takich jak poetycka twórczość Charles’a Péguy’ego czy mistyczne doświadczenia Adrienne von Speyr.

W kontekście inspiracji Balthasara wizjami wspomnianej szwajcarskiej mistyczki, cytowany wcześniej Budzik – trafniej niż wymienieni wyżej polemici – określił prawdziwą drogę, jaką teolog z Bazylei obrał w badaniach nad eschatologicznym aspektem nadziei: „Rozwiązanie zaproponowane przez Balthasara stara się pogodzić zachodni patos wolności i odpowiedzialności z reprezentowaną przez niektórych Ojców Kościoła Wschodniego oraz podtrzymywaną przez wizje niektórych świętych Kościoła Zachodniego nadzieją na powszechne zbawienie” (Budzik 1997, 225). Podejmując się interpretacji stanowiska von Balthasara dotyczącego omawianych tu zagadnień, trzeba wykazać się wrażliwością na problematykę paradoksu przenikającą

⁴ Na temat zarzutów stawianych w tej kwestii szwajcarskiemu myślicielowi zob. von Balthasar 1998, 39–50.

niemal całą jego twórczość (zob. Wołowski 2023). Coś bowiem, co z pozoru może wydawać się nielogiczne, jak chociażby postulat mówienia o nadziei Boga, nie jest nielogiczne, lecz właśnie paradoksalne (por. de Lubac 1995, 103). To szczególne wyczulenie na problematykę paradoksu stanowi dodatkowy element oryginalności niniejszego spojrzenia na refleksję szwajcarskiego myśliciela.

Trzeba wreszcie bardzo wyraźnie podkreślić, że zanim von Balthasar podjął się – pod koniec swojego życia w całości poświęconego głębokiej teologicznej refleksji – sformułowania jakichkolwiek tez dotyczących nadziei powszechnego zbawienia, wcześniej dogłębnie przestudiował wszystkie etapy klasycznego rozumienia pojęcia nadziei chrześcijańskiej. Dużą część tej badawczej wędrówki von Balthasar i Tischner przeszli w pewnym sensie razem, krocząc niejako tuż obok siebie. Choć czynili to w niemal całkowitej od siebie niezależności, to jednak w tej refleksji łączyło ich wiele⁵. I to, co w tym zakresie wspólnie wypracowali, stanowić będzie podstawę analiz przeprowadzonych w dalszej części niniejszego studium.

2. Od nadziei pogańsko-światowej do nadziei chrześcijańskiej – ujęcie religijno-historyczne

Religijno-historyczny kontekst narodzin nadziei chrześcijańskiej na tle nadziei światowo-pogańskich precyzyjnie opisuje von Balthasar. Dokonuje on ważnego rozróżnienia między trzema głównymi spojrzeniami na nadzieję: „koniecznym będzie odróżnienie nadziei chrześcijańskiej – jako opartej na rzeczywistości tej konkretnej wiary – od nadziei niechrześcijańskich, z jednej strony pogańskich, a z drugiej – hebrajskich” (von Balthasar 1983, 122–23)⁶.

W ujęciu pogańskim dostrzec można głębokie niedowartościowanie nadziei, nie tylko dlatego, że jej zasięg z reguły ograniczony był do rzeczywistości czysto ziemskich, ale głównie dlatego, iż była ona postrzegana jako oznaka niedojrzałości (por. von Balthasar 1983, 123). Rozumiano ją jako przejściową niedoskonałość, charakteryzującą ludzi niedojrzałych, i jako taka powinna zanikać wraz z osobowym rozwojem i doskonaleniem się jednostki ludzkiej.

Inaczej kształtowała się wizja nadziei w mentalności starożytno-hebrajskiej. Jej fundament wykraczał już poza ziemski horyzont, dzięki czemu perspektywa spojrzenia zdecydowanie się poszerzyła. To tu właśnie kategoria nadziei zbiegła się

⁵ Problematyka odpowiednio niezależności i zależności refleksji obu tych myślicieli omówiona została w pracach: Wołowski 2019b, 141–60; 2022, 89–110. Z punktu widzenia interesującego nas tutaj aspektu dramatycznego wyraźny wpływ von Balthasara na Tischnera widoczny jest w publikacji Tischner 2011b, 377–411, gdzie krakowski myśliciel określa go jako „jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów”.

⁶ Wszystkie cytaty zaczerpnięte z tomu 4 *Theodramatik* (von Balthasar 1983) – który, jak dotąd, nie posiada polskiego przekładu – zostały przedstawione w niniejszym artykule w tłumaczeniu własnym.

z kategorią pielgrzymki i zaczęła nabierać charakteru mesjańskiego: „Dla odmiany nadzieja hebrajska postępuje zawsze do przodu w czasowym rozumieniu tego słowa; ma charakter «mesjański», mimo że brakuje w niej jeszcze konkretnej postaci mesjańskiej” (von Balthasar 1983, 124). Ponadto w hebrajskim rozumieniu nadziei tkwi głęboko zakorzeniony element błogosławieństwa i obietnicy (m.in. obietnicy w Abrahamie, obietnicy złożonej Dawidowi) (por. von Balthasar 1983, 124), która towarzyszy ludowi wybranemu w jego pielgrzymce dziejowej i ukonkretnia uniwersalną nadzieję zbawienia w jednej osobie, która ma objawić się w bliżej nieokreślonej przyszłości.

Wątek nadziei Abrahama podejmuje również Tischner w *Księżeczce pielgrzyma*, wskazując w tym kontekście również na nierozdzielne połączenie kategorii obietnicy i nadziei: „Każdy z nas jest jak biblijny Abraham, który opuścił swe domostwo i poszedł w nieznaną świat, by szukać sobie ziemi obiecanej. To właśnie nadzieja kierowała jego krokami w nieznaną, dalekie kraje” (Tischner 1996, 9).

Zarówno von Balthasar, jak i Tischner nieprzypadkowo zakorzeniają starohebrajskie, głębsze niż pogańskie rozumienie pojęcia nadziei w osobie patriarchy Abrahama. To właśnie ta już nie czysto-ludzka, ale wsparta Boską obietnicą nadzieja Abrahama stała się właściwym historyczno-kulturowym kontekstem – można by rzec łonem – na którym mogło rozwinąć się chrześcijańskie rozumienie nadziei. Abraham i w ogólności reprezentowana przez niego mentalność starotestamentalna stanowi zatem niezbywalny korzeń. To z niego wyrosnie pień, to znaczy dopełnienie, którym będzie Ewangelia. Tischner powie: „W świat nadziei ludzkiej i w świat budowanego przez nią heroizmu wkroczyła kiedyś Ewangelia” (Tischner 2014, 343). Powstaje naturalne pytanie: co nowego wniosła ona w świat ludzkiej nadziei?

Chcąc odpowiedzieć na powyższe pytanie, trzeba zastanowić się nad tym, czym różni się nadzieja chrześcijańska od nadziei światowych. Pierwszą kwestią, na którą zwraca uwagę Tischner, jest fakt, iż chrześcijańskie spojrzenie na nadzieję pozwoliło wydobyć samo to słowo z ciemności, w jakich zostało pograżone, i z marginesu, na który zostało zepchnięte przez opisane wyżej starożytno-pogańskie podejścia. Ewangelia przede wszystkim przywraca słowu „nadzieja” należne mu w hierarchii ludzkich wartości miejsce:

Nadzieja chrześcijańska dotknęła jakiegoś szczególnie czułego miejsca w człowieku. Są słowa, które nie tylko opisują rzecz, lecz także wydobywają ją z ciemności, czynią podatną dla widzenia i dla przyswojenia. Takim słowem jest ewangeliczne słowo „nadzieja”. Dzięki niej, jakby powiedział Hegel, człowiek „wzniósł się do poziomu swej istoty” (Tischner 2014, 343).

Idąc dalej tym tropem, warto podkreślić, że słowo „nadzieja” niesie ze sobą silny ładunek aksjologiczny, podnoszący również samego żywiącego nadzieję człowieka na wyższy poziom godności. Jest to całkowite przeciwieństwo pogańskich ujęć, w których z nadziei należało wyrosnąć, by wzbić się na wyższy poziom godności

bytowania. W optyce chrześcijańskiej nadzieja nie stanowi już mieszaniny nostalgii i lęku, z której trzeba wyrosnąć. Nadzieja staje się darem, do którego należy dorosnąć i wraz z którym trzeba dojrzewać: „Nadzieja – oto podstawowy warunek dojrzalszości. Człowiek dojrzewa w miarę, jak coraz bardziej dojrzęła staje się jego nadzieja” (Tischner 2014, 349).

Kluczowe jest tu podkreślenie wartości nadziei chrześcijańskiej jako daru: „Nadzieja nie jest wynikiem ani nostalgii, ani żądania, ale darem od tego, w czym się ją pokłada” (von Balthasar 1983, 129). Tischner zwraca także uwagę na niezwykłą dynamikę nadziei chrześcijańskiej, która – w przeciwieństwie do innych nadziei – nie słabnie wraz z wiekiem, lecz raczej przybiera wraz z nim na sile. Można nawet mówić o specyficznej „sile nadziei” (Tischner 2014, 343). W ujęciu chrześcijańskim przejawia się ona w tym, iż nadzieja staje się siłą porządkującą wszelkie inne światowe nadzieje: „Chrześcijaństwo weszło w dzieje jako żywe i głębokie doświadczenie nadziei. Zaczęło ono tym samym dokonywać trudnego dzieła porządkowania innych nadziei człowieka. Porządkując, bądź ukazywało ich pozór, bądź odsłaniało, że zawierają się one w jego nadziejach” (Tischner 2014, 333).

Napędzana tą nadprzyrodzoną siłą chrześcijańska nadzieja dokonuje „zwycięskiego pochodu poprzez świat” (Tischner 2014, 343). To, że jest on „zwycięski”, nie oznacza, iż nigdy nie napotka na opór ani nie spowoduje żadnych konfliktów. Opory i konflikty były, są i będą, ale niezwykłość i skuteczność siły chrześcijańskiej nadziei polega na tym, że trafia ona do głębi ludzkich serc. Skuteczność tego „zwycięskiego pochodu” chrześcijańskiej nadziei zasadza się również na tym, że nie jest jej celem zmiażdżenie czy wyeliminowanie nadziei światowych, lecz takie ich uporządkowanie, oczyszczenie i podniesienie, by kierowały spojrzenie człowieka poza horyzont doczesności.

Nie chodzi o to, by niszczyć nadzieją chrześcijańską nadzieje z tego świata, ani o to, by nadziejami z tego świata niszczyć nadzieję chrześcijańską. Chodzi o znalezienie formuły sensu, formuły porządkującej i dopełniającej, pozwalającej człowiekowi zaangażowanemu w przemianę tego świata odnaleźć siebie w nadziei, która odsłoni przez nim inne zaangażowanie i inny świat (Tischner 2014, 7)⁷.

Oczywiście nie wszystkie nadzieje światowe są do uratowania. Te, które jawnie przeczą nadziei chrześcijańskiej, muszą zostać przez nią przekreślone, ale nie pozostaje po nich pustka. Na miejsce każdej usuniętej, tj. płonnej lub obumarłej nadziei

⁷ Tischner mówi w tym kontekście o szczególnym zadaniu, jakie stoi przed chrześcijanami, o konkretnej pracy, którą muszą wykonać „około ludzkiej nadziei”, tak aby przekształcić ją w nadzieję chrześcijańską: „W tym celu chrześcijanie poddają krytyce nadzieje związane z tym światem, ale nie po to, by je niszczyć, lecz po to, by ukazaniem ich ograniczoności dopełnić je i udoskonalić. Swe słowo kierują oni do ludzi, do ich wnętrza, do głębi ich człowieczeństwa. Czyniąc tak, sprawiają, że chrześcijańska pedagogika staje się pracą około ludzkiej nadziei” (Tischner 2014, 101–2).

światowej, Ewangelia proponuje nadzieję nową, niosącą nowe życie: „Jakieś nadzieje zostały przekreślone. [...] Inne nadzieje ożywiły się. Chrystus zmartwychwstały stał się symbolem nadziei nowo powstałych i na nowo ożywionych” (Tischner 2014, 333).

Tę integrującą, a nie destrukcyjną rolę nadziei chrześcijańskiej wobec nadziei światowych dostrzega także von Balthasar, ale główny nacisk kładzie on na fakt, że w przeciwieństwie do tych ostatnich, nadzieja chrześcijańska przekracza horyzont doczesności i otwiera człowieka na Boga: „Nadzieja chrześcijańska, rozumiana jako teologiczna, wykracza w każdym przypadku poza świat doczesny, oczywiście nie wyrzekając się go, lecz zabierając go z sobą w kierunku Boga, który przygotował nam i światu zamieszkanie u siebie poprzez łaskę” (von Balthasar 1983, 155–56).

Podsumowując rozważania dotyczące wyjątkowości nadziei chrześcijańskiej na tle innych nadziei, warto zwrócić uwagę na istotną różnicę zachodzącą między nadzieją chrześcijańską a jej hebrajskim odpowiednikiem. W tym kontekście von Balthasar wskazuje na bardzo subtelne zagadnienie relacji pomiędzy nadzieją, wdzięcznością a cierpieniem.

Za prześladowania hebrajczyk nie mógł wzbudzać w sobie dziękczynienia, ale może i powinien wzbudzać je w sobie chrześcijanin. A ponieważ rozpoznaje w nim łaskę swojego współcierpienia z Chrystusem, może też połączyć z nim chrześcijańską nadzieję, że to cierpienie, złączone z Chrystusowym, może w ukryty sposób przyczynić się do zbawienia świata (von Balthasar 1983, 157).

W ujęciu pozachrześcijańskim im bardziej zwiększa się ucisk i cierpienie, tym bardziej zanika nadzieja, a dystans do Boga – który w tym aspekcie jest absolutnie wolny od cierpień – w sposób oczywisty się nasila. W chrześcijaństwie zaobserwować można tendencję całkowicie przeciwną. W darze chrześcijańskiej nadziei można znaleźć miejsce na paradoksalny obszar spotkania człowieka i Boga, w którym wzajemna relacja staje się tym bliższa i tym bardziej intymna, im większe towarzyszą jej prześladowania i cierpienia (por. von Balthasar 1983, 131).

Wiedząc już czym różni się nadzieja chrześcijańska od nadziei pogańskich i nadziei starohebrajskiej, można pokusić się o jej zwięzłą finalną charakterystykę. Zadania tego podjął się von Balthasar, starając się odnaleźć w nadziei chrześcijańskiej jej „lepszą” część, którą stanowi jej aspekt antropologiczno-soteriologiczno-chrystologiczny. Istotą nadziei chrześcijańskiej w tym ujęciu jest to, iż jest ona nadzieją zbawienia całego człowieka w Chrystusie Zmartwychwstałym:

Nadzieja *chrześcijańska* może być więc określona, jak zostało to już wskazane, jako „lepszą”, ponieważ opiera się na zmartwychwstaniu, które już się dokonało, na już zrealizowanym oczekiwanym w judaizmie eschatonie i na czymś czego żadna z eschatologicznych doktryn pogańskich nigdy nie ważyła się nawet spodziewać: na zbawieniu całego człowieka, z duszą i ciałem. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest tylko przedmiotem, ale dynamiczną racją

stojącą za tą właśnie lepszą nadzieją, ponieważ to, na co się w niej spodziewa, jest uprzednio przygotowane w Chrystusie przez Boga, aby ostatecznie zostać objawione i przeznaczone dla tego, kto żywi taką nadzieję (Kol 3, 3–4) (von Balthasar 1983, 125–26)⁸.

Dalsze zgłębianie wspomnianego tu aspektu nadziei wymagać będzie zmiany perspektywy metodologicznej z historyczno-religijnej na antropologiczno-chrystologiczną.

3. Od nadziei człowieka do nadziei Chrystusa – ujęcie antropologiczno-chrystologiczne

Gdy mowa o nadziei w perspektywie antropologicznej, na pierwszy plan wysuwa się jej wymiar personalistyczno-dialogiczny. Prawdziwa nadzieja chrześcijańska zrodzić się może jedynie w kontekście interpersonalnym: „Rysem istotnym wszelkiej nadziei jest moment «zawierzenia siebie». Żyjąc nadzieją, pokładamy «w kimś naszą nadzieję». [...] Pokładając w kimś nadzieję, wyrażamy przekonanie, że *ktos* jest *wierny*. Wierność jest jedną z wartości. Dzięki intuicji wierności nadzieja wchodzi w świat drugiego człowieka” (Tischner 2014, 346).

W tym kontekście kluczowym zagadnieniem pozostaje kwestia interpersonalnego momentu „powierzenia nadziei”. Tischner wprowadza rozróżnienie między wiarą, która opiera się na „autorytecie” i poszukuje w nim „pewnego” oparcia, a nadzieją, która nie szuka ani autorytetów, ani pewności, lecz po prostu powierza się „Drugiemu” (por. Tischner 2014, 346). W takim ujęciu tracą na znaczeniu formalne argumenty i wnioski: „Ten, w kim «pokładam mą nadzieję», nie jest «argumentem» ani nawet «poręczycielem», lecz kimś więcej: jest *powiernikiem* nadziei. Obecność powiernika nadziei trwa tak długo, jak długo trwa nadzieja” (Tischner 2014, 346).

Dodatkowo warto zauważyć, że u Tischnera adresat lub właściwie ów „powiernik” nadziei bywa pisany wielką literą. Nie chodzi wtedy już o jakiegoś nieokreślonego „drugiego”, lecz o bardzo konkretnego „Drugiego”, będącego wyjątkowym

⁸ Warto zauważyć, że na tym etapie von Balthasar wcale jeszcze nie twierdzi, że nadzieja chrześcijańska musi koniecznie odwoływać się do idei zbawienia całej ludzkości. W przedstawionej wyżej charakterystyce nadziei chrześcijańskiej konieczna jest nie idea zbawienia „całej ludzkości”, lecz idea zbawienia „całego człowieka”. Chodzi o to, że jakakolwiek nadzieja rozumiana w sensie „antropologicznym”, jeśli ma zasługiwać na miano nadziei chrześcijańskiej, musi odnosić się nie tylko do „ciała”, ale także do „duszy ludzkiej”: „Tutaj «zasada nadziei» staje się chrześcijańska: chodzi o zachowanie lub utratę życia wiecznego przez człowieka, z duszą i ciałem, dzięki łasce Bożej i pokucie, w tajemnicy świętych obcowania i za ich pośrednictwem. Tutaj, w tej wertykalności i obecności, rozgrywają się rzeczy ostateczne, ostatni akt dramatu, a nie w jakimś końcu czasu horyzontalnej przyszłości” (von Balthasar 1983, 166). Drugi filar tej definicji stanowi fakt, iż nadzieja taka opiera się na konkretnym, już dokonanym „chrystologicznym” fakcie historycznym, i w tym sensie jest ona „lepsza” od jakichkolwiek innych nadziei.

„Powiernikiem” nadziei: „Ewangelia maluje żywy obraz tego, kto bierze w swe ręce nadzieję człowieka. Jest to obraz umierającego i wstającego z grobu Chrystusa. Chrystus pojawia się tu nie jako «argument», lecz przede wszystkim jako Powiernik nadziei” (Tischner 2014, 346–47).

W refleksji von Balthasara można dostrzec jeszcze jeden niezwykle istotny element wzmacniający wiarygodność nadziei złożonej w takim Powierniku. Chodzi o faktyczność i historyczność Jego istnienia, które wciąż mają ciągle implikacje w teraźniejszości:

Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że nadzieja chrześcijańska jest w *głównej mierze wertykalna*, w tym sensie, że opiera się na wydarzeniu Chrystusa, który teraz znajduje się „na wysokościach”. Ale ta wertykalność różni się od tej pogańskiej tym, że opiera się na wydarzeniu historycznym, które jako takie nie może być jedynie czystą przeszłością, lecz dosięga nas w naszej teraźniejszości [...] (von Balthasar 1983, 128).

Do faktyczności i historyczności dołączają jeszcze dwie charakterystyki: boskość (*Sacrum*) i heroiczność (por. Tischner 2014, 347). Wszystko to prowadzi do sformułowania niezwykle odważnego i oryginalnego wniosku: omówiony wyżej dialogiczny aspekt nadziei zostaje przeniesiony z wymiaru antropologicznego na chrystologiczny. Jeżeli ma on faktycznie być dialogiczny, wówczas nie tylko człowiek pokłada nadzieję w Chrystusie – również Chrystus pokłada ją w człowieku.

Śmierć za człowieka oznacza, że Chrystus także w człowieku pokłada swą nadzieję. Tutaj – jak się zdaje – odsłania się z kart Ewangelii swoistość heroizmu. Nie tylko obecność cierpienia jest w nim decydująca i nie tylko to, że wybór wyrasta ponad substancję bólu i jest bólowi na przekór. Heroiczne jest także, a może nawet przede wszystkim, że w człowieku została położona jakaś nadzieja (Tischner 2014, 347).

Tym samym Chrystus staje się nie tylko powiernikiem nadziei, ale i przewodnikiem wytyczającym drogę zakotwiczenia nadziei między niebem a ziemią. To On jako pierwszy żywi tak rozumianą nadzieję, a reszta chrześcijan po prostu za Nim podąża⁹. Warto jednak dodać, że z tradycyjnego punktu widzenia przedstawiona wyżej teza wzajemności powierzenia nadziei, w której to jedną ze stron jest sam Chrystus, może być uznana za ryzykowną, a dla niektórych być może nawet za

⁹ Odwołując się do symboliki kotwicy, von Balthasar ujmuje tę prawdę w sposób następujący: „Tak, jak kotwica – odtąd wielki symbol chrześcijańskiej nadziei – opada pionowo i zakotwicza się na dnie morza, tak kotwica duszy, nadzieja, wznosi się pionowo do góry, zakotwiczając się w najświętszym miejscu Boga (to jest: «za zasłoną [świątyni]»). Ale w jaki sposób nasza nadzieja może sięgnąć serca wieczności? Podąża ona za ruchem zmartwychwstałego Chrystusa, który wytyczył nam drogę, «aby przygotować nam miejsce». A czyni to według Hbr 6,20 jako arcykapłan Nowego Przymierza, to znaczy jako ten, który cierpiał za nas” (von Balthasar 1983, 131).

niedopuszczalną. Tischner zaznacza więc, iż kategoria pokładania nadziei nie wiąże się z nakładaniem na którąkolwiek ze stron żadnych sztywnych oczekiwań:

Zwróćmy uwagę na to, że gdy sami składamy swą nadzieję w ręce Drugiego, to gestem tym wcale nie zamierzamy naruszać świata jego dotychczasowych nadziei. Jesteśmy przekonani, że nasze powierzenie nadziei mieści się w ramach jego nadziei. Gest „pokładania nadziei” jest jednym z najbardziej tolerancyjnych gestów człowieka. Gdy Chrystus składa swą nadzieję w człowieku, jest podobnie (Tischner 2014, 348–49).

Chodzi tu o wzajemne powiązania – można by powiedzieć: za pomocą Balthasarowskiej „kotwicy” – dwóch typów nadziei: tych ziemskich z tamtymi niebieskimi (cokolwiek te ostanie miałyby znaczyć). „Wiązać nadzieje to sprawiać, by w każdej nadziei ziemskiej był słyszalny głos nadziei z tamtej ziemi, by w nadziei, którą ojciec pokłada w swoim dziecku, dał się słyszeć głos Stwórcy, który pokłada swą nadzieję w ojcu dziecka” (Tischner 2014, 351). Jak wynika z powyższego, nadzieja Chrystusa wprowadza nas kolejno w zagadnienie nadziei (Boga) Ojca.

4. Od skończonej nadziei człowieka do nieskończonej nadziei Boga – ujęcie teodramatyczne

Omówiony wyżej dwubiegunowy, antropologiczno-chrystologiczny wymiar nadziei chrześcijańskiej skłania do refleksji nad możliwością jego rozwinięcia w kierunku pełniejszego teologiczno-trynarnego ujęcia. W tym kontekście zasadne wydaje się uzupełnienie rozważań o aspekt dramatyczny.

Zarówno Tischner, jak i von Balthasar nie byliby sobą, gdyby rozważań o nadziei chrześcijańskiej nie umieścili ostatecznie w kontekście dramatycznym. Tischner pisał: „Kto jednak potrafi spojrzeć w głąb nadziei, jakby w głęboką studnię, ten zobaczy na jej dnie dramat” (1996, 10). W wymiarze antropologicznym dramat ten nabiera czasem cech tragiczności, dlatego tak istotny jest tu wymiar teologiczny, który w takich przypadkach podźwiga człowieka w kierunku zbawczym: „Odpowiadając na tragiczność, nadzieja dokonuje codziennie trudnego dzieła podnoszenia człowieka w kierunku jakiegoś wybawienia” (Tischner 2014, 338–39).

Aby nadzieja wybawienia mogła uzyskać swój właściwy wydźwięk, von Balthasar nieustannie mówi nie tylko o dramacie zbawienia, lecz o czymś znacznie większym – o teodramacie zbawienia. W teodramacie (w przeciwieństwie do dramatu) autentycznie zaangażowany jest nie tylko człowiek, ale także Bóg – i to w rzeczywisty, a nie pozorowany sposób. Dlatego szwajcarski teolog, w kontekście problematyki nadziei, nie zawaha się wystawić swej teologicznej reputacji na szwank, proponując rozważenie paradoksalnej kategorii nadziei Boga. Można powiedzieć, że do pewnego stopnia

w sukurs przychodzi mu także Tischner. Obaj konstruują – choć każdy na swój, odmienny sposób – teologiczno-dramatyczną (jak mówi von Balthasar: teodramatyczną) teorię nadziei Boga.

W powyższym paragrafie, w ramach rozważań dotyczących wymiaru chrystologicznego nadziei, omówiona została koncepcja dotycząca nadziei, jaką Chrystus pokłada w człowieku i w skierowanym na niego swym dziele zbawczym. Oczywiście można by tu próbować ograniczać ją jedynie do ludzkiej natury Chrystusa, ale nie o to z pewnością Tischnerowi chodziło (nie byłoby wówczas potrzeby mówienia o „Stwórcy, który pokłada swą nadzieję w ojcu dziecka”) (Tischner 2014, 351). Von Balthasar posuwa się znacznie dalej, podejmując otwartą dyskusję dotyczącą problematyki nadziei Boga. Kluczowym aspektem nadal pozostaje wzajemność nadziei. Cała istota teodramatycznej akcji między człowiekiem a Bogiem zasadza się właśnie na wzajemności, a nie jednostronności relacji zachodzących pomiędzy bohaterami teodramatu. Całe tomy *Teodramatyki* poświęcone zostały opisu wzajemności wolności i miłości pomiędzy Bogiem a człowiekiem. A skoro tak, to von Balthasar stawia naturalne pytanie: „Co przeszkadza mówić także o wzajemności nadziei jako takiej?” (von Balthasar 1983, 133). Następnie doprecyzowuje je w następujący sposób:

Czyż nie istnieje przede wszystkim coś takiego, jak nadzieja Ojca i Ducha dotycząca powodzenia misji Syna? I czyż nie istnieje – od momentu kiedy Bóg obdarował człowieka tak nieprzewidywalną wolnością – ostatecznie jakaś nadzieja Boga, że także ten człowiek (oczywiście za sprawą dzieła Syna, od którego może się jednakże odwrócić) zbawi się? (von Balthasar 1983, 160–161).

Pytania te mają, jak łatwo zauważyć, charakter nieco retoryczny. Von Balthasar jest przekonany, że tak właśnie jest. Problem w tym, iż w tradycyjnej doktrynie, pełnej orzeczeń dotyczących sztywnej wszechwiedzy i absolutnej wszechmocy Boga, próżno szukać uzasadnienia tej intuicji¹⁰. Dlatego też szwajcarski myśliciel odwołuje się do chrześcijańskiej tradycji literackiej. Znaczną część swoich rozważań prowadzi on, odnosząc się do twórczości Péguy'ego (por. von Balthasar 1983, 161)¹¹. Von Balthasar zwraca uwagę na to, że refleksja poety opiera się nie tylko na jego własnych

¹⁰ Istnieją oczywiście różne – zaproponowane jednak dopiero w czasach współczesnych – „dynamiczne koncepcje Boga”, z których zasłynął chociażby Jürgen Moltmann (zob. Moltmann 1964). Von Balthasar, szanując te koncepcje, nie odwołuje się bezpośrednio do nich, lecz – można powiedzieć – tworzy własną ich wersję opartą z jednej strony na swojej oryginalnej trynitarnej teorii „nieskończonych przestrzeni wolności” w Bogu, a z drugiej na poetyckiej twórczości Péguy'ego oraz mistycznych doświadczeniach von Speyr.

¹¹ Głównym dziełem Péguy'ego, na którym von Balthasar opiera omawiane tu refleksje i z którego obficie czerpie cytaty, jest poemat *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, powstały w 1911 roku. W niniejszym studium odnosimy się do polskiego tłumaczenia: Péguy 2007.

poetyckich wyobrażeniach, lecz także na tekstach biblijnych – np. tych, które przedstawiają Jezusa jako Dobrego Pasterza.

Najbardziej wewnętrzna postać nadziei wychodzi całkowicie na jaw, kiedy zostaje zobrażowana nadzieja Jezusa pasterza, który wyrusza na poszukiwanie zagubionej owcy. Dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy „wytrwali w wierze i miłości” zostaje porzuconych, a zamiast tego „grzesznik, który się oddalił i naraził na zatracenie / sprawił, iż zrodził się niepokój i przez to wzbudził właśnie *nadzieję* / w sercu samego Boga, / w sercu Jezusa, / bojaźń, drzenie i dreszcz / dreszcz nadziei”. Gdyż „Bóg przestraszył się, że musiałby go potępić” (von Balthasar 1983, 164).

Nie ulega wątpliwości, że stajemy wobec wielkiego, niewysłowionego paradoksu i jednocześnie wielkiej, niezgłębionej tajemnicy. W obliczu takiej głębi pocie z pewnością wolno więcej niż teologowi. Zapewne z tego powodu von Balthasar tak chętnie sięgał do twórczości Péguy’ego. Z jednej strony trzeba pamiętać, że „bojaźń i drzenie” czy też „przestrach” Boga to poetyckie hiperbole, ale z drugiej „dreszcz nadziei” czy „zdumienie” – o którym więcej poniżej – już niekoniecznie. Mimo iż ciągle jeszcze von Balthasar zasłania się twórczością francuskiego poety, to mówi o tych kategoriach już całkiem bezpośrednio: „Złożony paradoks pokuty, nawrócenia z duchowo-cielesnego grzechu, tego nawrócenia, na które niebo, Jezus i Bóg mają w śmiertelnej udręce nadzieję, a które jednak ostatecznie zależeć będzie od cudu łaski: «Jakże niewyczerpana musi być jednak moja łaska», mówi ze zdumieniem Bóg” (von Balthasar 1983, 163–64).

Bazując na tych treściach, von Balthasar dochodzi do wniosku, że wcielenie stanowi najwyższy wyraz nadziei Boga złożonej w człowieku, do tego stopnia, że Bóg składa na ręce człowieka nie tylko swoją nadzieję, ale także swoją egzystencję: „Odwieczne Słowo Boga pragnie narodzić się i być żywione i utrzymywane przy życiu przez nas” (von Balthasar 1983, 164).

W poetyckim obrazie nadzieja osiąga swój punkt kulminacyjny wtedy, kiedy w swej wzajemności – niczym w małżeńskiej komplementarności – spotkają się dwie nadzieje: nadzieja człowieka i nadzieja Boga¹². Nowość tego podejścia polega na podkreśleniu prawdziwej wzajemności nadziei. To już nie tylko doczesność, cielesność, Kościół i świat pokładają nadzieję w wieczności, w Duchu Świętym, Panu i Bogu, ale także sam Bóg i cała wieczność pokładają nadzieję w człowieku i w całej jego doczesności. Podobnie jak w małżeństwie: nie tylko panna młoda pokłada nadzieję w swym wybranku, lecz także on pokłada całą swą nadzieję w niej. I nawet jeśli

¹² Komplementarność ta wyrażona jest w postaci zestawienia następujących paraleli: „W ten sposób wzajemna nadzieja osiąga swój szczyt. Nadzieja «obiecuje wieczności / czas. Duchowi / ciało. / Panu / Kościół. / Bogu / świat». «Trzeba zaufać Bogu, On jako pierwszy zaufał nam. / Trzeba położyć w Bogu swą nadzieję, On wcześniej zawierzył się nam». «Położył w nasze kruche dłonie swą wieczną nadzieję»” (von Balthasar 1983, 165).

wygląda na to, że mamy tu do czynienia z nieuprawnionym odwróceniem porządku, to zarówno Péguy, jak i von Balthasar mocno obstają przy takim właśnie ujęciu. Można powiedzieć, że ideę wzajemności nadziei człowieka i Boga von Balthasar stara się umieścić jakby w kręgu oddziaływania chrystologicznej doktryny o *admirabile commercium*:

„Osobliwe odwrócenie porządku: / wszystkie uczucia, które my winni jesteśmy Bogu, / sam Bóg zaczyna żywić wobec nas”. Miłujący oddaje się w zależność wobec umiłowanego i tak rodzi się paradoks: „Ten, który jest wszystkim, czyni się zależnym, wyczekuje i pokłada nadzieję w tym, który jest niczym... / Stwórca czyni się zależnym od swego stworzenia. / Nic nie może bez niego uczynić... Jakaż to nieuleczalna moc nadziei. / Cóż za nieostrożność. / Jaki brak przewidywania i prewencji ze strony Boga. / My przecież możemy zawieść” (von Balthasar 1983, 165).

My wprawdzie w istocie możemy zawieść, ale von Balthasar i Péguy stają na stanowisku, że nadzieja zawieść nie może, zwłaszcza wtedy, kiedy żywi ją sam Bóg. Obaj są dogłębnie przekonani o wyjątkowej mocy takiej nadziei. Nadzieja w Bogu jest tak potężna, że potrafi odnawiać i czynić dynamicznym to, co dla nas po ludzku wydaje się niezmiennym i raz na zawsze ustalonym. Dlatego właśnie w ogóle o nadziei Boga można mówić, gdyż „moc Bożej nadziei przekształca to, co w wieczności zdaje się być ciągle takie samo na rzeczywistość, która za każdym razem staje się zupełnie nowa” (von Balthasar 1983, 166).

Można by więc pokusić się o stwierdzenie, że tak jak pod względem ekonomicznym idea nadziei Boga-Chrystusa nawiązuje do zasady *admirabile commercium*, tak w sensie immanentnym idea nadziei Boga-Trójcy nawiązuje do zasady *intratrynitarniej perychorezy*. Na tym właśnie polega dynamiczna wizja Boga w ujęciu von Balthasara, która nie przeczy wizji statycznej, lecz przekracza jej sztywne rozumienie i pogłębia ją o wymiar intratrynitarny.

Oczywistym jest bowiem to, że w Bogu jest miejsce na stałość i niezmienność, dotyczy to w szczególności wszystkich przymiotów Jego natury: Bóg jest w najwyższym i w najdoskonalszym, a więc w niezmiennym stopniu dobrem, miłością, sprawiedliwością, jednością, pokojem, wszechwiedzą, mądrością, ale w Bogu jest także miejsce na nieskończoną i absolutnie nieprzewidywalną dynamikę intratrynitarnych relacji. W charakterystycznym dla siebie języku von Balthasar powie, że cała ta nieprzebrana dynamika wewnątrztrynitarnych relacji rozgrywa się w „nieskończonych przestrzeniach wolności Boga” (por. von Balthasar 1976, 233). Nieumiejętność znalezienia w tak obszernych przestrzeniach miejsca dla nadziei zakrawałaby wręcz o małostkowość podjętej refleksji.

Z drugiej strony trzeba jednak wskazać na pewien brak, a nawet niekonsekwencję w refleksji von Balthasara poświęconej problematyce nadziei Boga. Jeżeli chcemy na poważnie mówić o nadziei Boga, należy zadać sobie trud wprowadzenia

precyzyjnego rozróżnienia terminologicznego pomiędzy tak rozumianą nadzieją a nadzieją pojmowaną w sensie czysto ludzkim. Jest bowiem oczywiste, że między tymi rodzajami nadziei musi – pomimo całej postulowanej przez szwajcarskiego myśliciela wzajemności – zionąć nieskończona przepaść. Dokładnie tak samo, jak ma to miejsce w przypadku wolności i miłości. W odniesieniu do wolności von Balthasar zadbał o należyte rozróżnienie, wprowadzając odpowiednio pojęcia: „wolności skończonej” (dotyczącej człowieka) i „wolności nieskończonej” (dotyczącej Boga) (zob. von Balthasar 1976, 186–259). Analogiczne rozróżnienie należałoby wprowadzić także w dyskursie dotyczącym nadziei. Gdy mówimy o nadziei ludzkiej, właściwym terminem jest „nadzieja skończona”; w przypadku nadziei Boga odpowiednim określeniem byłaby natomiast „nadzieja nieskończona”.

W tym aspekcie von Balthasar wybrał jednak inną drogę. Zastosował – zapożyczony znowu od Péguy’ego – obraz dwóch różnych skal czasowych: jednej oscylującej w krótkich ujęciach, drugiej zachowującej stabilność w długich ujęciach. Opisuując rozumienie nadziei Boga w ujęciu francuskiego poety, szwajcarski teolog stwierdza:

Również dla niego nadzieja niewątpliwie biegnie „do przodu”, ale nie chodzi mu tyle o cel, który ma być osiągnięty „tam z przodu”, ile o coś w rodzaju niewyczerpalnej przyjemności, która staje się udziałem biegających z niestrudzonym pędem tam i z powrotem dzieci, podążających tą samą drogą, co dorośli (są jak małe pieski na spacerze, które dwadzieścia razy przemierzają tę samą drogę, którą dorośli idą raz). Poeta przenosi coś z tej żywotności dziecka na rzeczywistość teologicznej nadziei, zarówno Bożej, jak i ludzkiej; żadna z nich w ostatecznym rozrachunku nie błądzi pomimo udręk, trosk i śmiertelnych niebezpieczeństw (von Balthasar 1983, 166).

Oczywiście tej poetyckiej wizji nie da się w sposób bezpośredni i jednoznaczny przenieść z płaszczyzny nadziei ludzkiej na postulowaną tu płaszczyznę nadziei Boga. Chodzi jedynie o wyłapywanie pewnych elementów zbieżnych na zasadzie dalekich analogii. Z teodramatycznego punktu widzenia ważniejsze są jednak konsekwencje tego podejścia dla opisu nadziei jako czynnika istotnego i decydującego o sposobie, w jakim człowiek postrzega dramat swojego życia w perspektywie łaski Bożej:

Péguy formułuje to precyzyjnie: w horyzontalności jako takiej ludzkość nieustannie podąża swoimi ścieżkami, w które się wchodzi i z których się wychodzi, ale nadzieja teologiczna, i tylko ona, przekształca tę jednolitość w teraźniejszość, która jest zawsze nowa. Ziemska przyszłość jest zawarta w wiecznie nowym Teraz, które jest darem łaski (von Balthasar 1983, 166).

Podsumowując, w teodramacie historii zbawienia najprzeróżniejsze indywidualne ścieżki nadziei ludzkich wpisują się w jedną wszechobejmującą, ale zawsze nową i zawsze od nich większą ścieżkę nadziei Boga.

5. Od indywidualnej nadziei zbawienia do nadziei powszechnego zbawienia – ujęcie soteriologiczno-eschatologiczne

Każdy człowiek – dopóki żyje i sam nie wykluczy „definitywnie” możliwości nawrócenia – ma prawo, nawet jeśli jest największym grzesznikiem, żywić nadzieję na to, że będzie zbawiony. Mówią o tym zarówno teksty Starego Testamentu („Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją”) (Iz 1,18), jak i Nowego Testamentu („Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska”) (Rz 5,20). W swych opracowaniach von Balthasar przytacza takich tekstów dosłownie dziesiątki (por. np. von Balthasar 1998, 51–63, 162–70). Nie czyni tego jednak nigdy dla usprawiedliwienia jedynie jednostkowej, to znaczy indywidualistycznie rozumianej nadziei zbawienia. W jego optyce w ogóle nie można mówić o nadziei w takich kategoriach. Po pierwsze, nie wolno zawężać nadziei zbawienia do jednostkowego, indywidualistycznego wymiaru. Po drugie, nie tylko należy ją rozszerzać na innych – ale także trzeba tych innych gorąco zachęcać dożywienia wspólnotowej (a nie indywidualistycznej) nadziei zbawienia i posługiwać się wszelkimi, również ziemskimi środkami, by ją w nich wzbudzać (von Balthasar 1983, 156)¹³. Ponadto, wychodząc z podstawowej zasady wstrzemięźliwości Kościoła w kwestii orzeczeń dotyczących potępienia – zgodnie z którą „ani Pismo Święte, ani Tradycja Kościoła nie mówi o żadnym człowieku z całą pewnością, że jest on potępiony” (von Balthasar 1998, 152) – szwajcarski teolog odważa się postawić pytanie, które zawiera jeszcze dalej idącą tezę: „Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?”¹⁴.

Kiedy wchodzimy w obszar tematyki nadziei powszechnego zbawienia wydaje się, iż definitywnie opuszczamy rewiry myślowe, w których poruszał się Tischner i wkraczamy już tylko w królestwo myśli von Balthasara. Prawdą jest, że w przeciwieństwie do szwajcarskiego teologa krakowski myśliciel nie podejmował *explicite* tematyki nadziei powszechnego zbawienia. Warto jednak zauważyć, iż w kontekście wcześniej omawianego problemu Chrystusa, który „składa swą nadzieję w człowieku”, Tischner pod koniec paragrafu poświęconego temu zagadnieniu w *Świecie ludzkiej nadziei* zamieścił następujące, zagadkowe przemyslenie:

Ostatecznie żadna nadzieja człowieka nie zostanie unicestwiona. Nadzieja chrześcijańska, gdy demaskuje, to po to, by ukazać granice, a nie po to, by je przekreślić. Podejmuje ona każdą nadzieję ziemską i idzie z nią dopóty, dopóki nie odkryje u jej kresu bram piekła,

¹³ Von Balthasar zdaje się tu podążać wiernie za opinią Gabriela Marcela, którego nazywa „filozofem nadziei naszego stulecia”, i cytuje następującą jego wypowiedź: „Nie może bowiem istnieć partykularyzm nadziei; nadzieja traci wszelki sens i wszelką moc, jeżeli nie zawiera wypowiedzi «my wszyscy», «wszyscy razem» – jednomyślność ta może się oczywiście ostatecznie zasadzać tylko na wezwaniu Jedyne (Boga)” (von Balthasar 1998, 89–90).

¹⁴ Jest to tytułowe pytanie polskiego wydania „małej trylogii nadziei” von Balthasara (por. von Balthasar 1998, 34).

na których Dante umieścił znamieny napis: „porzućcie nadzieję, wy co tu wchodzicie”. Dopóki jest nadzieja, piekła nie ma (Tischner 2014, 349).

Krakowski myśliciel zatrzymał się na powyższych słowach, chyląc z pokorą czoła wobec otaczającej tę problematykę tajemnicy. W dalszą podróż po tym terenie wyruszyć trzeba już rzeczywiście z samym tylko von Balthasarem. Trzeba jednak z wielką mocą podkreślić, że dla szwajcarskiego badacza nadzieja powszechnego zbawienia stanowi integralną część jego teodramatycznej wizji dziejów, a zatem element dramaturgii musi odgrywać tu rolę kluczową. Dlatego też, niezależnie od tego, jak spogląda się na tę nadzieję, nigdy nie może ona przerodzić się w pewność: „ja nigdy nie mówiłem o pewności, tylko o nadziei” (von Balthasar 1998, 43).

Teodramat jest i na zawsze pozostanie prawdziwym dramatem między człowiekiem a Bogiem – do tego stopnia, że von Balthasar nie waha się postawić iście paradoksalnej tezy, iż jego ostateczny wynik może pozostać niepewny nie tylko dla człowieka, ale i dla Boga:

Sytuacja jest teraz taka, że wynik ostatniego aktu wydaje się niepewny dla obu stron. Oczywiście jest to prawdą w przypadku człowieka, który ze względu na swą grzeszność nie może osiągnąć absolutnej pewności zbawienia. [...] Jeśli jednak los człowieka jest w ten sposób zawieszony w niepewności, to jak przedstawia się sprawa z losem Boga? Czy ta udręka naprawdę istnieje, ten ból serca Boga, jak mówił Péguy, z którego nie wyrasta „pewność zbawienia”, ale coś więcej: „nadzieja”? (von Balthasar 1983, 263–64).

Czy miałyby to oznaczać, że według von Balthasara Bóg nie jest wszechwiedzący albo że brakuje Mu mocy miłości, by być w stanie skutecznie ogarnąć nią wszystkie stworzenia? Oczywiście nie. Szwajcarski teolog nigdy nie negował tych podstawowych przymiotów Boga. Postulował natomiast to, iż Bóg w swej nieskończonej wielkości jest w stanie je przekroczyć właśnie w kierunku nadziei, tak by stać się autentycznym współuczestnikiem teodramatu: „ani Boża przewidziana, ani wszechmoc Jego miłości, lecz ten oscylujący sposób pokładania nadziei sprawia, że Bóg ma rację (by tak to ująć, ku Jego własnemu zaskoczeniu) w obliczu całego dramatu, jaki rozgrywa się między Nim a ludzką słabością i wolnością” (von Balthasar 1983, 166).

Kluczem do zachowania autentyczności Bosko-ludzkiego teodramatu jest więc obustronna nadzieja, nigdy zaś (zwłaszcza jednostronna) pewność. Dlatego też całą swą soteriologię von Balthasar umieścił w ramach zaproponowanego właśnie przez siebie teodramatycznego ujęcia historii zbawienia. Jak trafnie zauważa Budzik, jakkolwiek pewność – czy to zbawienia, czy potępienia – natychmiast odebrałaby historii zbawienia jej najcenniejszy element: dramatyczność. I nawet jeśli niektórzy wielcy ojcowie Wschodu skłaniali się ku apokatastycznej pewności, a niektórzy teologowie Zachodu ku radykalnym wizjom pewności potępienia, postawy te nigdy nie stały się udziałem von Balthasara, który poszukiwał „trzeciej drogi pomiędzy odrzuconą

przez Kościół apokatastazą Orygenesusa a klasyczną nauką o przepelnionym piekle, wywodzącą się z przesadnego pesymizmu Augustyna i jego nauki o *massa damnata*” (Budzik 1997, 224–25).

Kluczem do zachowania odpowiedniej równowagi pomiędzy wschodnią teorią *apokatastasis* a zachodnią nauką o *massa damnata* na zawsze pozostanie słowo „nadzieja”, i to nie ta czysto-ludzka, lecz chrystologiczno-teodramatyczna.

Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi, która przewija się przez wszystkie dzieła Balthasara, staje się pod koniec życia dominującym motywem jego teologii. Nadzieja ta ugruntowana jest w konsekwentnie przeprowadzonej eschatologii chrystologicznej, odnoszącej ostateczne wypełnienie losu człowieka, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i społecznym do Chrystusa i Jego zbawczego dzieła (Budzik 1997, 225).

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że mówiąc o nadziei powszechnego zbawienia, szwajcarski teolog nigdy nie wyrażał nadziei na „puste piekło”. Zawsze zdecydowanie i konsekwentnie od tego określenia się dystansował, a niesłuszne przypisywanie mu takich sformułowań wynikało albo z nieporozumień, albo z niezajomości jego dzieł i myśli: „ustawicznie przekręcano moje słowa w tym sensie, że kto spodziewa się zbawienia dla swoich braci i sióstr, ten «ma nadzieję na puste piekło» (co za wyrażenie!)” (von Balthasar 1998, 153)¹⁵.

Jeżeli chodzi o faktyczne podejście von Balthasara do zagadnienia piekła, to należy dokonać dwóch bardzo ważnych uściśleń. Po pierwsze, nigdy nie kwestionował on istnienia piekła, po drugie, nigdy nie prezentował żadnych bezpośrednich jego wizji. Zamiast tego posługiwał się kategorią aproksymacji, tj. stosował metodę opisywania przybliżeń tej nieuchwytniej dla człowieka rzeczywistości. Cały rozdział ostatniej, czwartej części *Teodramatyki*, zatytułowany *Approximationen an die Hölle*, poświęcony został dyskusji nad różnymi przybliżeniami opartymi w dużej mierze na mistycznych wizjach von Speyr (zob. von Balthasar 1983, 273–93). Wspólnym mianownikiem tych przybliżeń jest właśnie to, iż w żadnym z nich piekło nie jest puste – jest wypełnione tym, co Bogu się sprzeciwia, co jest wewnętrznie sprzeczne, lub też tym, co przez Niego zostało potępione. Decydujące wydaje się być następujące przybliżenie:

¹⁵ W tym samym opracowaniu von Balthasar wyjaśnia genezę tego nieporozumienia: „W czasie konferencji prasowej w Rzymie, zasypywany pytaniami o piekło, wyjawilem moje poglądy, co doprowadziło do poważnych zniekształceń w relacjach prasowych («L'inferno è vuoto» – piekło jest puste). W odpowiedzi na to opublikowałem w *Il Sabato* ową *Małą katechezę o piekle*, która (bez mojej wiedzy) została przedrukowana przez *Osservatore Romano* i spowodowała zgorszenie w prawniczych czasopiśmie” (von Balthasar 1998, 42). Należy dodać, iż negatywna reakcja niektórych prawniczych czasopism bynajmniej nie oznacza, iż von Balthasar identyfikował się z lewą stroną światopoglądowego sporu. Dobitnie świadczą o tym dalsze jego słowa: „Dobrze więc, skoro ze strony lewicowej klikli jestem odrzucony jako beznadziejnie konserwatywny, to teraz już wiem, na jaką kupę śmieci wyrzuca mnie prawica” (von Balthasar 1998, 44).

w piekle pozostałby – jako ostateczna potępiona rzeczywistość – grzech oddzielony przez dzieło krzyża od grzesznika, rzeczywistość, która absolutnie nie jest pustką z powodu wysiłku, jaką włożył w nią człowiek. Grzechy są nam odpuszczone, oddzielone od nas, odwrócone od nas. Zostają odesłane tam, gdzie jest wszystko, czego Bóg nie chce i co potępia: do piekła. To jest ich miejsce. Z perspektywy historii od grzechu pierworodnego do odkupienia fakt, że takie miejsce istnieje, jest o wiele ważniejszy, niż gdyby go miało nie być, bo jest ono trwałym świadectwem odpuszczenia grzechów (von Balthasar 1983, 287).

Jak widać, to właśnie von Balthasar – paradoksalnie – był jednym z największych orędowników idei piekła nie tylko faktycznie istniejącego i wiecznie trwającego, ale także po brzegi przepełnionego. Tyle tylko, że w jego rozumieniu piekło wypełnione jest potępionym przez Boga grzechem, a nie grzesznikami. Z tej perspektywy piekło zawiera wszystko, co Bóg potępia, czyli przede wszystkim grzech, ale to dalej absolutnie nie pozwala mówić o pewności zbawienia wszystkich ludzi. Nawiązując jeszcze raz do refleksji von Speyr, szwajcarski myśliciel podkreśla z wielkim naciskiem, że zbawienie nigdy nie może mieć charakteru automatycznego i nie może nastąpić wbrew woli człowieka: „Jezus nie chce «dokonywać swego dzieła bez udziału wierzących, ... nie są oni wtłoczeni w zbawienie wbrew swojej woli». «Decyzja o wierze nie jest tylko darem od Boga, jest także osobistym aktem», który należy nieustannie odnawiać” (von Balthasar 1983, 261).

Jedynie, na co von Balthasar ma nadzieję, to że ostatecznie nadzieja Dobrego Pasterza – że każda zagubiona owca w końcu powróci do stada – przeważy nad każdą rebelią i każdym buntem wznieconym w tym stadzie. Dlatego szwajcarski „pielgrzym nadziei” kończy swoją refleksję pytaniem: „Czy Bóg może się pogodzić z utratą ostatniej zagubionej owcy ze swego stada?” (von Balthasar 1998, 216).

6. Piekło jako eschatologiczne muzeum grzechu i nadzieja Boga jako podstawa ludzkiej nadziei powszechnego zbawienia

W niniejszym paragrafie podjęta zostanie refleksja uzupełniająca – wykraczająca poza obszar myśli zarówno Tischnera, jak i von Balthasara – a dotycząca istoty antropologiczno-teologicznego rozumienia nadziei, opisanego wcześniej w artykule. Skoncentruje się ona na dwóch kluczowych obszarach, które wyłaniają się z dotychczasowych rozważań. Pierwszy z nich dotyczy pytania, jak można uzasadnić i zilustrować ideę wypełnionego grzechem piekła, drugi odnosi się do zaproponowania głębszej podstawy, na której może opierać się ludzka nadzieja powszechnego zbawienia.

Chcąc podjąć refleksję nad pierwszym zagadnieniem, należy zacząć od pytania: dlaczego jako ludzie, doświadczeni w historii dziejów tak wieloma bolesnymi

wydarzeniami, budujemy i pielęgnujemy muzea pełne pamiątek po najokrutniejszych zbrodniach w dziejach, takich jak te popełnione np. podczas II wojny światowej? Można oczywiście wskazać wiele powodów, jednak z punktu widzenia omawianej tu refleksji antropologiczno-teodramatycznej, najważniejsze będą te, które odnoszą się do problematyki nadziei. Muzea te budujemy i utrzymujemy jako ludzkość z wielkim wysiłkiem właśnie w nadziei, iż – po pierwsze – nikt nigdy nie odważy się zanegować historycznego i faktycznego wymiaru tych straszliwych zbrodni, a po drugie – że dzięki przestrodze, jaką stanowią zgromadzone w nich eksponaty, nikomu nie przyjdzie do głowy próbować takich czynów powtórzyć. Przenieśmy teraz tę antropologiczną refleksję na grunt teologicznego rozumienia nadziei powszechnego zbawienia i wynikającej z niej wizji piekła. W ujęciu tym, jak ukazaliśmy wcześniej, Chrystus w swym dziele zbawczym do piekła nie strąca grzesznika, lecz grzech, który pozostaje tam na wieczną rzecz pamiątkę. Można więc powiedzieć, że tak rozumiane piekło pełni rolę czegoś, co możemy nazwać mianem eschatologicznego muzeum grzechu. Stanowi ono pamiątkę tego wszystkiego, czego w całej historii zbawienia dopuścili się w swej nieprawości ludzie.

Pamiątka ta ma przypominać, że nikt nigdy nie powinien odważyć się zanegować faktyczności i historyczności złych czynów popełnionych przez ludzi, a co ważniejsze – również faktyczności i historyczności zbawczego czynu Chrystusa. Jest też przestroga: by ten, kto dzięki łasce Boga otrzymał szansę powrotu do Niego, nigdy nie zapragnął ponownie się od Niego odwrócić.

To wieczne i pełne grzechu – lecz nie grzeszników – piekło jest, jakby tego było mało, w całkowitej sprzeczności z wizją Dantego, wielkim znakiem nadziei. Nadziei na to, że jeśli kiedyś wreszcie spełni się nadzieja powszechnego zbawienia, to nikt, nigdy i nigdzie pod żadnym pozorem i w żadnych okolicznościach – nawet w samym piekle – nie popełni już żadnego grzechu. Tylko na tym może polegać ostateczne zwycięstwo Boga i zwycięstwo godnej Jego majestatu nadziei, która dzięki temu staje się faktycznie solidną podstawą nadziei człowieka.

Dotarliśmy w ten sposób do drugiego zagadnienia, w którym chodzi o głębsze uzasadnienie nadziei powszechnego zbawienia. Kiedy von Balthasar uzasadniał w swych pracach żywioną przez siebie nadzieję powszechnego zbawienia, niemal wyłącznie odwoływał się do teksów biblijnych, które – w jego opinii – dawały podstawę dla takiej nadziei (por. np. von Balthasar 1998, 162–70). Szwajcarski teolog doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że dla każdego (zazwyczaj popaschalnego) tekstu biblijnego, który można by uznać za podstawę nadziei powszechnego zbawienia, można dobrać (najczęściej przedpaschalny) tekst biblijny, który mówi o czymś zgoła przeciwnym: o podwójnym wyniku sądu, potępieniu, o tych, którzy idą na wieczną zagładę (por. np. von Balthasar 1998, 51–54).

Widać więc wyraźnie, że próby segregowania tekstów biblijnych na takie, które są „za” lub „przeciw”, a następnie ważenie ich liczby lub znaczenia na pewno nie stanowią właściwego kierunku poszukiwań. Oznacza to, że bardziej jednoznacznej,

głębszej podstawy dla nadziei powszechnego zbawienia trzeba szukać na zupełnie innej płaszczyźnie. Jedną z najbardziej obiecujących zdaje się być właśnie omawiana w tym studium problematyka nadziei Boga. Zgłębienie problematyki nadziei Boga – czy jak to określiliśmy wcześniej: nadziei nieskończonej – pozwoli odkryć dużo głębszą, bardziej stabilną i jednoznaczną podstawę dla ludzkiej nadziei powszechnego zbawienia.

Gdyby bowiem tylko jeden człowiek – a nie człowiek rozumiany generycznie – miał żywić tego rodzaju nadzieję, to wiele z tego nie musiałyby wynikać. W historii ludzkości wielu, nawet wybitnych ludzi, miało przecież różne nadzieje, które nierzadko okazywały się płonne. Jeśli jednak nadzieję powszechnego zbawienia żywiłby sam Bóg, wówczas stałaby się ona solidną podstawą analogicznej nadziei człowieka.

Sytuacja ta przypomina zmagania Tischnera, poszukającego najgłębszej i ostatecznej podstawy dla tezy o rzeczywistej – a nie jedynie pozornej – wolności człowieka. Krakowski myśliciel, po wielu latach refleksji, zdał sobie sprawę, że podstawy tej nie znajdzie w granicach empirycznych ani teoretycznych dociekań, ograniczonych jedynie do ziemskiego horyzontu. Konieczne było sięgnięcie ku transcendencji. Tischner zanurzył się w głębię intratrynitarniej tajemnicy wewnętrznego życia Boga i idąc za von Balthasarem, odkrył tam nieskończone przestrzenie intratrynitarniej wolności. Okazało się, że Bóg dysponuje intratrynitarną wolnością wewnętrzną, a skoro tak, to człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo musi w sobie tę wolność Boga odzwierciedlać. I ten właśnie fakt, że Bóg posiada wewnętrzną wolność, stał się dla Tischnera ostatecznym uzasadnieniem i najgłębszą podstawą tezy o tym, że również człowiek posiada autentyczną, wewnętrzną wolność (Tischner 2007, 95).

Rozumowanie to można teraz spróbować przenieść na grunt problematyki nadziei powszechnego zbawienia. Jak zostało wykazane wyżej, uciekanie się do ludzkich prób uzasadnień tej nadziei nie przyniosło jak dotąd zadowalających efektów. Trzeba więc znowu sięgnąć w kierunku transcendencji, wchodząc w tym przypadku w głąb intratrynitarniej tajemnicy nadziei Boga. Powstaje jednak naturalne pytanie: dlaczego Bóg miałby żywić intratrynitarną nadzieję powszechnego zbawienia? W kontekście powyższych rozważań można to pytanie przeformułować następująco: dlaczego Trójjedyny Bóg miałby być zwolennikiem idei piekła pełnego grzechu, ale nie grzeszników?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy odnieść się do tajemnicy posłania przez Boga Ojca w Duchu Świętym Syna Bożego na świat. Posłanie to dokonało się po to, by Syn – w kenotycznym uniżeniu – zebrał z tego świata całą jego grzeszną nieprawość i w solidarności z grzeszną ludzkością pozwolił się przybić do krzyża. W istocie bowiem każdy popełniony przez człowieka grzech został przybity do tego krzyża – ale żaden grzesznik.

Należy uświadomić sobie, że nie po to Chrystus raz na zawsze pokonał grzech na krzyżu, by dalej na wieki był on ciągle na nowo i to w nieskończoność popełniany

oraz pomnażany przez grzeszników przeklinających Boga w piekle. Nadzieja powszechnego zbawienia nie jest tylko nadzieją na ostateczne zbawienie każdego człowieka. Przede wszystkim jest nadzieją na ostateczne i pełne powodzenie zbawczego planu Boga, polegającego na położeniu kresu jakiejkolwiek grzesznej aktywności. Dlatego też jedynie nadzieja samego Boga na powodzenie zbawczego planu może być uznana za stabilną i jednoznaczną, a nawet za ostateczną i najgłębszą podstawę nadziei człowieka na powszechne zbawienie.

Zakończenie

Analizowany w niniejszym studium problem badawczy został przedstawiony we wstępie w postaci pięciu kluczowych pytań. Poniżej w zwięzły sposób zaprezentowano wnioski dotyczące każdego z tych obszarów.

W ramach obszaru pierwszego jednym z najważniejszych wniosków jest podkreślenie niezbywalnej roli chrześcijaństwa w zakresie nadania nadziei należnego jej miejsca w hierarchii ludzkich wartości. To właśnie chrześcijaństwo wydobyło samo pojęcie „nadzieja” z ciemności pogańskiej wzgardy i nadało mu pełen blasku status kluczowej postawy egzystencjalnej człowieka, zarówno wobec otaczającej go teraźniejszości, jak i czekającej go wieczności.

Drugi wniosek dotyczący obszaru wyznaczonego przez drugie pytanie stanowi konstatacja, iż w rzeczywistości nadziei chrześcijańskiej – w przeciwieństwie do innych jej ujęć – jest miejsce na coś więcej niż tylko nadzieję żywioną przez człowieka. Chodzi o rzeczywistość wzajemności nadziei, która to wzajemność zdecydowanie przekracza wymiar czysto antropologiczny. Jak zostało wykazane, można mówić również o wymiarze antropologiczno-chrystologicznym, w którym nie tylko człowiek pokłada swoją nadzieję w Chrystusie, ale również Chrystus pokłada nadzieję w człowieku – jako wolnym i odpowiedzialnym współpracowniku Jego zbawczego dzieła.

Trzeci wniosek odnosi się do obszaru rozumienia problematyki nadziei Boga i stanowi rozszerzenie wyżej omówionego wymiaru chrystologicznego na pełny wymiar trynitarny. Nawiązując do zaproponowanej przez von Balthasara idei intratrynitarnych „nieskończonych przestrzeni wolności” – w których jest miejsce nie tylko na stabilność przymiotów boskiej natury, lecz także na niepojęty dynamizm intratrynitarnych relacji – i łącząc tę ideę z poetycką wizją nadziei Boga – zaprezentowaną przez francuskiego twórcę Péguy’ego – omówiony został model, w którym na zasadzie wzajemności, ale jednocześnie zachowania nieskończonej różnicy proporcji, skończona nadzieja człowieka spotyka się z nieskończoną nadzieją Boga.

Rozważania nad czwartym obszarem badawczym doprowadziły do wniosku, iż postulat nadziei powszechnego zbawienia absolutnie nie musi implikować, a nawet łączyć się z postulatami „pustego” albo wręcz „nieistniejącego” piekła. Są to odrębne

wizje. Jako przykład omówiona została wizja von Balthasara, w której mimo nadziei powszechnego zbawienia, piekło nie tylko istnieje i ma charakter wieczny, ale także jest pełne. Różnica w odniesieniu do tradycyjnych wizji pełnego piekła polega na tym, że w tym rozumieniu jest ono pełne grzechu, a nie grzeszników.

Z kolei analiza ostatniego obszaru badawczego przyniosła dwa oryginalne postulaty autorskie zaprezentowane w niniejszym studium. Pierwszy dotyczy uzasadnienia i ilustracji idei piekła pełnego grzechu, a nie grzeszników, przedstawionego w postaci rzeczywistości określonej tu mianem eschatologicznego muzeum grzechu. Drugi postulat to wskazanie głębszej – zdaniem autora – niż dotychczas proponowanej podstawy nadziei powszechnego zbawienia.

Najważniejszy wniosek niniejszej publikacji można sformułować następująco: najgłębszą podstawą żywej przez człowieka nadziei powszechnego zbawienia może być tylko nadzieja samego Boga na doprowadzenie do absolutnej pełni Jego zbawczego planu. To zaś może dokonać się dopiero wówczas, kiedy absolutnie wszędzie – włączywszy w to piekło – zostanie położony kres wszelkiej grzesznej aktywności.

Bibliografia

- Balthasar, Hans Urs von. 1976. *Die Personen des Spiels*. Vol. 2 of *Theodramatik*. Part 1: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von. 1983. *Das Endspiel*. Vol. 4 of *Theodramatik*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Translated by Stanisław Budzik. Tarnów: Biblos.
- Bonowicz, Wojciech. 2020. *Tischner: Biografia*. Teologia na Trzecie Tysiąclecie. Kraków: Znak.
- Budzik, Stanisław. 1997. *Dramat odkupienia: Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*. Rozprawy Naukowe – Instytut Teologiczny w Tarnowie 2. Tarnów: Biblos.
- Budzik, Stanisław. 1998. "Wprowadzenie: Teolog piękna, dramatu i nadziei." In *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, by Hans Urs von Balthasar, 7–34. Translated by Stanisław Budzik, Tarnów: Biblos.
- Galarowicz, Jan. 2013. *Ks. Józef Tischner*. Wielcy Ludzie Nauki i Kultury. Kraków: Petrus.
- Lubac, Henri de. 1995. *Paradoksy i Nowe paradoksy*. Translated by Maria Rostworowska-Książek. Kraków: WAM.
- Moltmann, Jürgen. 1964. *Theologie der Hoffnung*. Beiträge zur Evangelischen Theologie 38. München: Kaiser.
- Péguy, Charles. 2007. *Przedśionek tajemnicy drugiej cnoty*. Translated by Leon Zaręba. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Piotrowski, Eligiusz. 2005. *Hans Urs von Balthasar*. Wielcy Ludzie Kościoła. Kraków: WAM.
- Tischner, Józef. 1970. "Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego." *Znak* 187:1–20.
- Tischner, Józef. 1983. "Myślenie w przyszłość." [Odczyt wygłoszony na Zjeździe Teologów w Lublinie dnia 15 IX 1983.] *Tygodnik Powszechny* 40:1, 6.
- Tischner, Józef. 1996. *Książeczka pielgrzyma*. Warszawa: Libellus.

- Tischner, Józef. 2007. *Ksiądz na manowcach*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2011a. *Nadzieja czeka na słowo: Rekolekcje 1966–1996*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2011b. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2014. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak.
- Urban, Marek. 2006. "Hans Urs von Balthasar – otwarty rozum." In Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, edited by Marek Urban, translated by Marek Urban and Dorota Jankowska, 5–17. Kraków: WAM.
- Wołowski, Lech. 2019a. *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*. Myśl Teologiczna 100. Kraków: WAM.
- Wołowski, Lech. 2019b. "Problem niezależności refleksji dramatycznej Józefa Tischnera od myśli teodramatycznej Hansa Ursa von Balthasara." *Analecta Cracoviensia* 51:141–60. <https://doi.org/10.15633/acr.3637>.
- Wołowski, Lech. 2022. "Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarnego wolności Boga." *Analecta Cracoviensia* 54:89–110. <https://doi.org/10.15633/acr.5403>.
- Wołowski, Lech. 2023. *Problematyka paradoksu w myśli Henrico de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe.

