

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

**Agnieszka Paciorkowska**

**ESCHATOLOGICZNY WYMIAR  
KATEGORII *HERRLICHKEIT*  
W TEOLOGII  
HANSA URSA VON BALTHASARA**

Rozprawa doktorska  
z teologii dogmatycznej  
napisana przy Katedrze Ekumenizmu i Dialogu  
Międzykulturowego  
pod kierunkiem  
ks. dra hab. Jarosława M. Lipniaka

**WROCŁAW 2015**

## SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów.....	4
Bibliografia.....	6
Wstęp.....	23
Rozdział I. Trynitarny wymiar kategorii <i>Herrlichkeit</i> .....	32
<i>Herrlichkeit</i> a Trójca Święta immanentna.....	34
1.1. <i>Herrlichkeit</i> a Trójca Święta ekonomiczna.....	42
1.2. Podsumowanie.....	49
Rozdział II. <i>Herrlichkeit</i> objawiona w tajemnicy Chrystusa.....	52
2.1. <i>Herrlichkeit</i> a wydarzenie Wcielenia.....	52
2.2. <i>Herrlichkeit</i> w wydarzeniu Triduum Paschalnego.....	71
2.3. <i>Herrlichkeit</i> a tajemnica zmartwychwstania.....	83
2.4. Podsumowanie.....	88
Rozdział III. <i>Herrlichkeit</i> jako Eschaton.....	90
3.1. <i>Herrlichkeit</i> a niebo.....	90
3.2. <i>Herrlichkeit</i> a piekło.....	94
3.3. <i>Herrlichkeit</i> a czyściec.....	100
3.4. <i>Herrlichkeit</i> a sąd.....	102
3.5. <i>Herrlichkeit</i> a zmartwychwstanie.....	106
3.6. <i>Herrlichkeit</i> a reintegracja kosmosu.....	114
3.7. Podsumowanie.....	116

Rozdział IV. Znaczenie kategorii <i>Herrlichkeit</i> dla współczesnej eschatologii.....	118
4.1. Trynitaryzacja <i>Herrlichkeit</i> .....	118
4.2. Przywrócenie teologii kategorii piękna.....	126
4.3. Przywrócenie równowagi między działaniem a kontemplacją.....	130
4.4. Przywrócenie nadziei zbawienia dla wszystkich.....	135
4.5. Ekumeniczne otwarcie kategorii <i>Herrlichkeit</i> .....	139
4.5. Podsumowanie.....	147
Zakończenie.....	150

## WYKAZ SKRÓTÓW

- BF *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2000.
- CHM H. U. von Balthasar, *Christlich meditieren*, Freiburg – Basel – Wien 1984.
- HI H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Band I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961.
- H III/2/2 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Band III, Teil 2, *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969.
- HCE H. U. von Balthasar, *Homo creates est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986.
- PI H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.
- SC H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.
- ST H. U. von Balthasar, *Schöpfung und Trinität*, w: „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 17 (1988), s. 205-212.
- TD I H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band I, *Prolegomena*, Einsiedeln 1973.

- TD II//1 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II, *Die Personen des Spiels*, Teil I, *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976.
- TD II/2 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II, *Die Personen des Spiels*, Teil 2, *Der Mensch in Christus*, Einsiedeln 1978.
- TD III H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band III, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- TD IV H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- TG H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Neue Fassung*, Einsiedeln 1959.
- TL II H. U. von Balthasar, *Theologik*, Band II, *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1987.
- TL III H. U. von Balthasar, *Theologik*, Band III, *Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987.
- VC H. U. von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

- BALTHASAR H. U. von Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band I, Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961.
- BALTHASAR H. U. von Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band III/2, II, Neuer Bund, Einsiedeln 1969.
- BALTHASAR H. U. von Theodramatik, Band I, Prolegomena, Einsiedeln 1973.
- BALTHASAR H. U. von Theodramatik, Band II, Die Personen des Spiels, Teil I, Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976.
- BALTHASAR H. U. von Theodramatik, Band II, Die Personen des Spiels, Teil II, Die Personen in Christus, Einsiedeln 1976.
- BALTHASAR H. U. von Theodramatik, Band III, Die Handlung, Einsiedeln 1980.
- BALTHASAR H. U. von Theodramatik, Band IV, Das Endspiel, Einsiedeln 1983.
- BALTHASAR H. U. von Theologik, Band II, Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985.

- BALTHASAR H. U. von Theologik, Band III, Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987.
- BALTHASAR H. U. von Apokatastaza, w: Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? Tarnów 1998.
- BALTHASAR H. U. von Burzenie Bastionów, Kraków 2000.
- BALTHASAR H. U. von Chrześcijanin i lęk, Kraków 1999.
- BALTHASAR H. U. von Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim, Kraków 1999.
- BALTHASAR H. U. von Czy wolno mieć nadzieję? w: Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? Tarnów 1998.
- BALTHASAR H. U. von Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa? Kraków 1998.
- BALTHASAR H. U. von Homo creates est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986.
- BALTHASAR H. U. von Jedność i wielość teologii Nowego Testamentu, w: „Communio” 14 (1983) nr 2, s. 28-33.
- BALTHASAR H. U. von Kim jest chrześcijanin?, Kraków 1999.

- BALTHASAR H. U. von Krótki dyskurs o piekle, w: Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? Tarnów 1998.
- BALTHASAR H. U. von O moim dziele, tłum. M. Urban, Kraków 2004.
- BALTHASAR H. U. von Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974.
- BALTHASAR H. U. von Prawda jest symfoniczna, Poznań 1998.
- BALTHASAR H. U. von Serce świata, Kraków 2003.
- BALTHASAR H. U. von Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III Einsiedeln 1967.
- BALTHASAR H. U. von Tajemnica śmierci, w: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 8 (1988) nr 6, s. 35-38.
- BALTHASAR H. U. von Teologia Misterium Paschalnego, Kraków 2001.
- BALTHASAR H. U. von Theologie der Geschichte. Neue Fassung, Einsiedeln 1959.
- BALTHASAR H. U. von Transcendentality and Gestalt, w: “Communio”, 11 (1984), s. 4-12



- BALTHASAR H. U. von      Trzy współczesne postaci nadziei,  
w: „W drodze” 8 (1980) nr 10, s. 28-38.
- BALTHASAR H. U. von      Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I,  
Einsiedeln 1960.
- BALTHASAR H. U. von      Wiarygodna jest tylko miłość, Kraków 2002.
- BALTHASAR H. U. von      Weltliche Schönheit und gottliche  
Herrlichkeit, w: “Communio”, 11 (1982),  
s. 513-517.
- BALTHASAR H. U. von      W pełni wiary, Kraków 1991.

## **LITERATURA PRZEDMIOTU**

- BARBARIN P., LUSTIGER J.M., *Théologie et sainteté: introduction à Hans Urs von Balthasar*, Paris 1999.
- BOKWA I.,      Hansa Ursa von Balthasara program  
chrystologicznej reinterpretacji eschatologii,  
w: „Colloquia Theologica Adalbertina” –  
Sytematica 1, Poznań 2000, s. 121- 130.
- BOKWA I.,      Trynitarno – chrystologiczna interpretacja  
eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von  
Balthasara, Radom 1998.

- DE CARVALHO D., DE CONCEIÇÃO M. M., A centralidade cristológica do eschaton nos escritos de Hans Urs von Balthasar, Porto 1993.
- DEANE-DRUMMOND C.E., The breadth of glory: a trinitarian eschatology for the earth through critical engagement with Hans Urs von Balthasar, w: "International Journal of Systematic Theology" 12 no 1 Jan 2010, s. 46-64.
- DUPRÉ L. K., The glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetic, w: "Communio" 16 Fall 1989, s. 384-412.
- DURANT E., L'image creée et sa destination trinitaire: Discernement sur les fondements de l'eschatologie chez Balthasar, w: "Transversalites" 104 (2007), s. 231-246.
- HEALY N.M., The eschatology of Hans Urs von Balthasar: being as communion, Oxford 2005.
- HOLZER N., L'eschatologie trinitaire et la critique de la philosophie de l'histoire chez Hans Urs von Balthasar, w : "Transversalités", 112 Oct - Dec 2009, s. 89-123.
- KEHL M., 'Bis du kommst in Herrlichkeit...': neuere theologische Deutungen der 'Parusie Jesu', Zürich 1990.

- KIJAS Z. J., Homo creatus est. Ekumeniczne stadium antropologii Pawła Florenckiego i Hansa Ursa von Balthasara, Kraków 1996.
- KULIK B.K., L'uomo Alla luce dell'escatologia In Hans Urs von Balthasar, Kazimierz Biskupi 2014.
- LONG D.S., From the hidden God to the God of glory: Barth, Balthasar, and nominalizm, w: "Pro Ecclesia", 20 no 2 Spr 2011, s. 167-184.
- LOSEL S., Unapocalyptic theology. History and eschatology in Balthasar's theodrama, w: "Modern Theology" 17 (2001), s. 201-225.
- PIOTROWSKI E., Teodramat, Kraków 1999.
- PYC M., Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie, Poznań 2002.
- PYC M., Objawienie chwały Bożej w przedpaschalnych tajemnicach życia Jezusa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara, w: „Studia Gnesnensia”T. XIII (1999), s. 121-144.
- VOGEL T., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Eine theologische Erinnerung an Hans Urs von Balthasar, w: "Theologische

Literaturzeitung”, 116 no 6 Jun 1991, s. 401-416.

VORDERHOLZER R., Herrlichkeit. Asthetische Parallelen zwischen dem theologischen Werk Hans Urs von Balthasar und der Musik Olivier Messiaens, St. Ottilien 2008.

WENCEL K. T., Hans Urs von Balthasar. Teologia chwały, Kraków 2001.

## **DOKUMENTY KOŚCIOŁA**

SYNOD W ORANGE II (529) Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 2000, BF V 44

SYNOD KONSTANTYNOPOLITAŃSKI (543) Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 2000.

SOBÓR LATERAŃSKI IV (1215) Dokumenty Soborów Powszechnych, t. II (869 – 1312), Kraków 2002.

BENEDYKT XII Benedictus Deus (1336), Breviarium Fidei Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 2000, BF VIII 108 – 110.

SOBÓR TRYDENCKI Dekret o grzechu pierwotnym, w: Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych

wypowiedzi Kościoła, S. Głowa, I. Bieda,  
Poznań 2000, BF V. 46-50.

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, Poznań 1994.

### LITERATURA POMOCNICZA

AUGUSTYN św., O Państwie Bożym, przeł. W. Kornatowski  
Warszawa 1977.

BARTNIK Cz. S., Dogmatyka katolicka, t. 1, Lublin 1999.

BARTNIK Cz. S., Myśl eschatologiczna, Lublin 2002.

BÄTZING G., Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach  
Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1986.

BOKWA I., Eschatologia znaczy pełnia, Sandomierz  
2003.

BOKWA I., Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei  
zbawienia, w: „Studia Theologica  
Varsaviensia” 1992 nr 2, s. 165 – 171.

BOKWA I., Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara,  
w: „Studia Theologica Varsaviensia” 34  
(1996) nr 2, s. 51-74.

- BOKWA I.,  
Nadzieja powszechnego zbawienia w książce  
Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”,  
w: Przegląd Powszechny 1995 nr 2, s. 197-  
200.
- BOKWA I.,  
Powszechna nadzieja zbawienia według  
Hansa Ursa von Balthasara, w: S.C.  
Napiórkowski, K. Klauza, Nadzieja -  
możliwość czy pewność powszechnego  
zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków  
nad książką ks. W. Hryniewicza „Nadzieja  
zbawienia dla wszystkich” Lublin 1992,  
s. 129-144.
- BONHOEFFER D.,  
Krzyż i zmartwychwstanie, Kraków 1999.
- BONHOEFFER D.,  
Listy i notatki z więzienia, w: D. Bonhoeffer,  
Wybór Pism, Warszawa 1970.
- BONHOEFFER D.,  
Podjęcie winy, w: D. Bonhoeffer, Wybór  
Pism, Warszawa 1970.
- BOURGEOIS J.P.,  
The aesthetic hermeneutic of Hans-Georg  
Gadamer and Hans Urs von Balthasar, New  
York 2007.
- BUDZIK S.,  
Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą  
zbawieni? Hans Urs von Balthasar wobec  
ostatecznych pytań człowieka w: „Colloquia  
Theologica Adalbertina” Systematika 1,  
Poznań 2000, s. 83-95.

- BUXAKOWSKI J.,                      Wieczność i człowiek, t. VIII, Pelplin 2001.
- COURTH F.,                            Bóg trójjedynego miłości, Poznań 1997.
- DALZELL T.G.,                        The dramatic encounter of divine and human freedom in the theology of Hans Urs von Balthasar, w: "Studies in the intercultural history of Christianity" no 105.
- DANIELOU J.,                         Platonisme et Theologie mystique, Paris 1944.
- DEMONTHY E.,                        Misterium chrześcijańskie w ujęciu H. U. von Balthasara, w: „W drodze” 8 (1980) nr 10, s. 16- 27.
- DOLA T.,                                Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych, Opole 1994.
- EVDOKIMOV P.,                        Prawosławie, Warszawa 2003.
- FERDEK B.,                            Eschatologia Dietricha Bonhoeffera – czyli nadzieja dla bezreligijnego świata, w: J. M. LIPNIAK (red.), Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera, Świdnica 2006, 111-131.
- FERDEK B.,                            Pustostany w niebie, tłok w piekle? Teologia o wiecznych losach człowieka, w: „Wrocławski przegląd Teologiczny” 9 (2001) nr 2, s. 45-54.

- FERDEK B., Teologiczna futurologia, Legnica 2001.
- FINKENZELLER J., Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej, Kraków 2000.
- HOLZER N., Hans Urs von Balthasar 1905-1988, Paris 2012.
- GRANAT W., Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata, T. VIII, Lublin 1962.
- GUERRIERO E., Hans Urs von Balthasar. Monografia. Kraków 2004.
- HRYNIEWICZ W., Bóg naszej nadziei. Szkice ekumeniczno - teologiczne, Opole 1989.
- HRYNIEWICZ W., Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne, Warszawa 1996.
- HRYNIEWICZ W., Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei, Warszawa 1989.
- HRYNIEWICZ W., Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią, w: Puste piekło?, red. J. Majewski, Warszawa 2000, s. 9-31.
- HRYNIEWICZ W., O nadziei powszechnego zbawienia raz jeszcze, w: Puste piekło?, red. J. Majewski Warszawa 2000, s. 37-45.



- HRYNIEWICZ W.,  
Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu,  
Kościele i Ekumenie, Warszawa 1997.
- HRYNIEWICZ W.,  
Pytania o piekło, w: Przegląd Powszechny  
1996 nr 38, S. 1-7.
- IDE P.,  
Une théologie de l'amour, l'amour centre de la  
Trilogie de Hans Urs von Balthasar, Bruxelles  
2015.
- JAN PAWEŁ II,  
Przekroczyć próg nadziei, Lublin 1994.
- KASPER W.,  
Bóg Jezusa Chrystusa, Wrocław 1996.
- KASPER W.,  
Jezus Chrystus, Warszawa 1983.
- KIJAS Z.J.,  
Czyściec. Czy jest i dla kogo?, Kraków 1999.
- KIJAS Z.J.,  
Niebo. Dom Ojca, Kraków 2001.
- KIJAS Z.J.,  
Piekło. Oddalenie od domu Ojca, Kraków  
2002.
- KIM S.T.,  
Christliche Denkform, Theozentrik oder  
Anthropozentrik?: die Frage nach dem  
Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von  
Balthasar und Johann Baptist Metz, Freiburg  
1999.
- LIPNIAK J. M.,  
Wierzyć w Tego samego i tak samo.  
Ekumeniczna dogmatyka Dietricha  
Bonhoeffera, Świdnica 2006.

- LISICKI P., Udreki nadziei. Kilka uwag o możliwości zbawienia powszechnego, w: „Więzi” 1998 nr 10, s. 115-129.
- LISZKA P., Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi, Wrocław 2000.
- LISZKA P., Problem boskości w teologii, w: „Quaestiones Selectae” IX (2002), s. 37-70.
- LUBAC H., Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar, w: „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 8 (1988) nr 6, tłum. L. Balter, s. 8-29.
- MAJEWSKI J., Apokatastaza po polsku. Głosy na temat książki ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”, w: S. C. Napiórkowski, K. Klauza, Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich, Lublin 1992, s. 46-59.
- MAŁKOWSKI S., Bóg, piekło, zło, w: Puste piekło?, red. J. Majewski, Warszawa 2000, s. 32-36.
- MARCHESI G., La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar: Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza, Brescia 1997.

- MEUFFELS H.O., Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreienigen Liebe: Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar, Würzburg 1991.
- MOLTMANN J., Das Kommen Gottes, Gütersloh 1995.
- MOLTMANN J., Theologie der Hoffnung, München 1965.
- MONGRAIN K., Von Balthasar's way from doxology to theology, w: "Theology Today" 64 no 1 Apr 2007, s. 58-70.
- NICHOLS A., A key to Balthasar: Hans Urs von Balthasar on beauty, goodness, and truth, London 2011.
- NOCKE F. J., Eschatologia, Sandomierz 2003.
- O'COLLINS G., FARRUGIA E.G. Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych, Kraków 2002.
- O'REGAN C., Hans Urs von Balthasar and the unwelcoming of Heidegger, London 2010.
- OLSEN G.W., Hans Urs von Balthasar and the rehabilitation of St Anselm's doctrine of the atonement, w: "Scottish Journal of Theology", 34(1981)1, s. 49-61.
- ORYGENES, O zasadach, Kraków 1996.
- PIETRAS H., Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna

- amnestia?, w: „Collectanea Theologica”  
1992, s. 21-41.
- PIOTROWSKI E., Hans Urs von Balthasar. Szkic biograficzny,  
w: „Colloquia Theologica Adalbertina” –  
Systematica 1, Poznań 2000, s. 7-33.
- PIOTROWSKI M., Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle  
posłuszeństwa wiary, w: „Studia Theologica  
Varsaviensia” 1992 nr 2, s. 137-164.
- POPOWSKI R., Słownik grecko – polski Nowego  
Testamentu, Warszawa 1997.
- PYC M., Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja  
w estetyce Hansa Ursa von Balthasara  
w: „Poznańskie Studia Teologiczne” T. IX,  
s. 145-166.
- PYC M., Hansa Ursa von Balthasara rozumienie  
nadziei, w: „Colloquia Theologica  
Adalbertina”, Systematica 1, Poznań 2000,  
s. 97-119.
- PYC M., Misja Jezusa Chrystusa w Teodramatyce  
Hansa Ursa von Balthasara, w: „Studia  
Gnesnensia” T. XIV (2000), s. 139-169.
- PYC M., Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii  
Hansa Ursa von Balthasara w: „Poznańskie  
Studia Teologiczne” T. 10 (2001). S. 159-  
172.
- RATZINGER J., Eschatologia. Śmierć i życie wieczne, Poznań  
1984.

- RICHES J., The analogy of beauty: the theology of Hans Urs von Balthasar, Edinburgh 1986.
- RICHES J., Towards a biblical theology: von Balthasar's The glory of the Lord, Sheffield 1992.
- RYNKOWSKI R.M., Nadzieję można uzasadnić inaczej. Pytania Hansa Ursa von Balthasara do ks. W. Hryniewicza, w: „Więź” 1992 nr 2, s. 120-131.
- SCHILLEBEECKX E., Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią, w: „Concilium” 1-5 (1969).
- STECK C.W., The ethical thought of Hans Urs von Balthasar, New York 2001.
- SZCZUREK J., Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym, Kraków 1999.
- SZYMIK J., Teologia na przełomie XX i XXI wieku. Dziedzictwo – wyzwolenie – nadzieja. w: W służbie teologii. Wykładowca teologii dziś, Opole 2002.
- ŚW. MAKSYM, De ambiguis, P.G. XCI, 1196B.
- WEDLER E.M., Splendor caritatis: ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie der Moderne, Würzburg 2009.
- ZIÓŁKOWSKI M., Eschatologia, Sandomierz 1958.

ZUBERBIER A.,

Modele refleksji eschatologicznej we  
współczesnej teologii, w: L. Balter, Człowiek  
we wspólnocie Kościoła, Warszawa 1979.

ŻYCHLIŃSKI A.,

Życie pozagrobowe, Kraków 1944.

## WSTĘP

Rozwijająca się na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci współczesna teologia przekazuje wiele nowych myśli i spojrzeń na zagadnienia, które zawsze interesowały człowieka. Podkreśla, co czeka każdego z nas, kiedy przyjdzie kres ziemskiego życia. Wśród wielu interpretacji i stanowisk odwołujących się do standardowego spojrzenia kosmologicznego na wydarzenia eschatyczne, które przyjmowało rzeczywiste wydarzenia i miejsca związane z tym co nadejdzie, pojawiła się również myśl szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara<sup>1</sup>. Przedstawiając swoją wizję ostatecznych wydarzeń człowieka i całego świata, szwajcarski teolog skupił się na Bogu, który już w swej istocie jest Eschatonem całego stworzenia. Swoją myśl teologiczną Balthasar zawarł przede wszystkim w *Trylogii*. Skupia się w niej nad wszystkimi najważniejszymi aspektami odkupienia człowieka i otaczającego go świata, podkreślając jednocześnie nowatorskość swojej myśli.

Teolog z Bazylei, poszukując centralnego punktu odniesienia, jednoczącego i syntetyzującego w sobie wszystko, co istotne w wierze

---

<sup>1</sup> H. U. von Balthasar ur. 12 sierpnia 1905 r. w Lucernie w Szwajcarii. Już od najmłodszych lat wykazywał wielkie zainteresowanie literaturą jak i zamięłowanie muzyczne. Po odbyciu nauki w szkole średniej, pod kierunkiem benedyktynów i jezuitów, podjął studia doktoranckie w Zurichu, Berlinie i Wiedniu, które zakończył rozprawą naukową na temat apokaliptyki w literaturze niemieckiej. W trakcie swojej formacji duchowej podjął studia teologiczne w jezuickim domu studiów w Lyonie, gdzie pozostawał pod wielkim wpływem Henri de Lubaca i gdzie rozpoczęła się wielka przyjaźń obu teologów. Po święceniach kapłańskich pracował w jezuickim piśmie *Stimmen der Zeit* w Monachium. W roku 1940 został wyznaczony na duszpasterza akademickiego w Bazylei, gdzie spotkał Adrienne von Speyr, doktora medycyny. Wraz z nią założył świecki instytut – Wspólnotę św. Jana. W 1984 roku otrzymał nagrodę imienia Pawła VI w dziedzinie teologii. W czerwcu 1988 roku otrzymał od św. Jana Pawła II nominację kardynalską, której jednak nigdy nie odebrał, umarł bowiem 26 czerwca 1988 roku, na dwa dni przed konsystorzem; zob. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, o teologii H. U. von Balthasara, zob. H. U. von Balthasar, *Transcendentality and Gestalt*, w: "Communio", 11 (1984), s. 4-12; H. U. von Balthasar, *Weltliche Schonheit und gottliche Herrlichkeit*, w: "Communio", 11 (1982), s. 513-517; E. Durand, *L'image creee et sa destination trinitaire: Discernement sur les fondements de l'eschatologie chez Balthasar*, w: "Transversalites" 104 (2007), s. 231-246; S. Losel, *Unapocalyptic theology. History and eschatology in Balthasar's theo-drama*, w: "Modern Theology" 17 (2001), s. 201-225, R. Vorderholzer, *"Herrlichkeit. Asthetische Parallelen zwischen dem theologischen Werk Hans Urs von Balthasar und der Musik Olivier Messiaens*, St. Ottilien 2008.

chrześcijańskiej i co uzasadnia jej wiarygodność, odwołuje się przede wszystkim do podejmowanych już w przeszłości prób rozwiązania tego problemu. Analizując poglądy Ojców Kościoła, którzy dokonywali tzw. redukcji kosmologicznej oraz innych poglądów redukcji antropologicznej, von Balthazar w poszukiwaniu istoty chrześcijaństwa wybiera swoją indywidualną drogę, drogę miłości. Dlatego dzieło Balthazara jest określane mianem „trylogii miłości”<sup>2</sup>, skupia się bowiem wokół tematu: piękna, dobra i prawdy.

Hans Urs von Balthazar za pierwszą część swojej trylogii obiera estetykę teologiczną – *Herrlichkeit*, a więc teologię chrześcijańską u fundamentów której znajduje się transcendentale piękno, koncentrujące się wokół prawdy i dobra<sup>3</sup>. Wyjaśnia w jaki sposób Boża chwała odbija się na twarzy Chrystusa, szczególnie w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu. Takim ujęciem teologicznej prawdy chce pokazać, że w teologii chodzi przede wszystkim o pełne dostrzeżenie Objawienia, w którym Bóg pośród swojej ukrytej natury ludzkiej, jak nazywa to von Balthazar incognito natury i krzyża może zostać rozpoznany jedynie w swojej boskości – *Herrheit*, wspaniałości – *Hehrheit*, po tym co Izrael nazywa *Kabot*, a Nowy Testament *gloria*<sup>4</sup>, czyli chwała. Jak podkreśla szwajcarski teolog, Bóg nie przychodzi do świata jedynie jako nauczyciel, czy jako celowy Odkupiciel, ale przychodzi by ukazać chwałę swojej trójjedyniej miłości<sup>5</sup>. Owo *Herrlichkeit*, będące podstawą do odkrycia istoty chrześcijaństwa w teologicznej kontemplacji von Balthazara, ma więc wielopłaszczyznowy wymiar, który stanie się przedmiotem niniejszej dysertacji.

---

<sup>2</sup> Zob. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe*, Forum Katholische Theologie 11(1995)3, s.161-181; na temat myśli von Balthazara, zob. C. P. Olsen, *The eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as communion*, w: “The Journal of Theological Studies”, nr 57 (2006), s. 395-397; E. T. Oakes, *The internal logic of Holy Saturday in the theology of Hans Urs von Balthasar*, w: “International Journal of Systematic Theology” 9 (2007), s. 184 -199; J. R. Sachs, *Current eschatology. Universal salvation and the problem of hell*, w: “Theological Studies” 52 (1991), s. 227-254.

<sup>3</sup> H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*. Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 9.

<sup>4</sup> H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 58

<sup>5</sup> Tamże, s. 58



*Herrlichkeit* jest kategorią tożsamą jedynie samemu Bogu, a ponieważ nie jest w pełni przetłumaczalne, rzeczowość jej przedstawienia wymaga używania w niniejszej pracy oryginalnego terminu. *Herrlichkeit* jest teologicznym odpowiednikiem filozoficznego piękna i skupia się na wspaniałości i chwale stanowiąc przymiot samego Trójjedynego Boga. Użycie *Herrlichkeit* w formie oryginalnej daje możliwość podkreślenia nie tylko wymiaru rzeczowego, przedmiotowego, ale przede wszystkim wskazuje na jej wymiar personalny. Odnosząc się w wymiarze personalnym do Boga, *Herrlichkeit* oznacza Jego majestat, wspaniałość bezinteresownej miłości, obecna jest w Nim samym, ale doświadczona w stworzeniu, historii zbawienia, czy w Chrystusie osiągając doskonałość swojego znaczenia. W takim znaczeniu przyjmuje również cechy eschatologiczne, zaznaczając swoje uczestnictwo w wydarzeniu krzyża, śmierci i zmartwychwstania. *Herrlichkeit* Boga spaja w sobie wszelkie przeciwstawne ekstrema, i to powoduje, że przekracza jednocześnie wszelkie dotychczasowe sformułowania dotyczące chwały, stanowiąc o swojej indywidualności i jedyności<sup>6</sup>.

Podstawowym wymiarem *Herrlichkeit* jest rozumienie jej jako *Schonheit* - piękno, które we współczesnym świecie zostało niemal zupełnie zapomniane. Nauki ścisłe w duchu pojmowanej przez siebie naukowości unikają mówienia o pięknie. W takim kierunku podąża również teologia coraz bardziej podobna w swej metodzie do nauk ścisłych i w dużej mierze przeniknięta ich atmosferą<sup>7</sup>. Zaniedbanie kategorii piękna pociąga za sobą zubożenie myśli chrześcijańskiej. W takiej perspektywie von Balthasar wzywa do przywrócenia pięknu jego teologicznej godności obok dwóch pozostałych transcendentaliów jakimi są dobro i prawda. Von Balthasar w sposób bardzo obrazowy przedstawia tę zależność przyrównując piękno do aureoli, która

---

<sup>6</sup> H III/2/2, s. 223-224, H. U. von Balthasar, *Welche Schonheit und gottliche Herrlichkeit*, w: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 11 (1982) 6, s. 513-517.

<sup>7</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 42

koronuje podwójną konstelację dobra i prawdy i ich nierozzerwalną więź<sup>8</sup>. Piękno stanowi zatem centrum teologii, wskazując na jej autentyczność, znaczenie i historyczność. Dlatego o pięknie należy mówić w perspektywie prawdy i dobra, a więc w odniesieniu do całego bytu. Piękno nie może być oderwane od innych transcendentaliów, gdyż wówczas nie oddaje w pełni swojej istoty. Jedynie w korelacji z prawdą i dobrem piękno jest fundamentem rzeczywistości. Zauważalna staje tu się wzajemna perychoreza piękna, dobra i prawdy, gdyż wszystko, co prawdziwe, jest jednocześnie dobre i piękne<sup>9</sup>. Filozoficznemu pięknu odpowiada piękno w wymiarze teologicznym, rozumiane jako chwała, wspaniałość, które von Balthasar ujmuje i wyraża jako *Herrlichkeit*. W analogii do filozoficznego piękna, które stanowi właściwość bytu, *Herrlichkeit* jako teologiczne piękno jest przymiotem samego Boga, oznaczające Jego absolutny majestat, wspaniałość Jego bezinteresownej miłości. Jest ona obecna zarówno w stworzeniu, jak i historii zbawienia, osiągając swój kulminacyjny szczyt w wydarzeniu Chrystusa, który jest prawdziwym obrazem *Herrlichkeit*.

Balthasarowska estetyka teologiczna jest jednak pierwszym krokiem do przedstawienia przez Autora pełnego wymiaru kategorii *Herrlichkeit*. Teologiczne piękno nie może być według von Balthasara poddane jedynie kontemplacji, ale musi być ono nade wszystko działaniem Boga w świecie, transcendentalnym dobrem, które można zrozumieć i dać świadomą odpowiedź wyrażoną w chrześcijańskiej wierze. Owo dobro jest więc przyjęciem, zrozumieniem i „adoptowaniem” *Herrlichkeit* przez stworzenia w odpowiedzi swojej wiary<sup>10</sup>. W tej kwestii do głosu dochodzi przede wszystkim wydarzenie wcielonego Syna, który jest obrazem Boga niewidzialnego, obrazem Jego chwały, uosobieniem *Herrlichkeit*. W takiej perspektywie balthasarowska estetyka teologiczna, mająca za podstawę teologiczne piękno, przekształca się w dramatykę teologiczną, przedstawiającą

---

<sup>8</sup> H I, 16

<sup>9</sup> H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Asthetik*, Band III/2: *Teologie. Teil II: Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, s. 224

<sup>10</sup> TD II/I, s. 22-23.

doskonałość objawienia Boskiej *Herrlichkeit* w wydarzeniu Chrystusa. Druga część trylogii szwajcarskiego teologa jest przedłużeniem estetyki teologicznej, punktem kulminacyjnym, w którym *Herrlichkeit* osiąga zenit udzielając się w pełni stworzeniu w wydarzeniu Chrystusa. Piękno staje się więc swoistą prowokacją objawienia się *Herrlichkeit* jako dobro, apelując jednocześnie do człowieka o przyjęcie przesłania jakie ze sobą niesie<sup>11</sup>. Następuje tu więc przejście z estetycznej formy *Herrlichkeit*, która ma czysto statyczny charakter, w dynamiczną formę dramatyczną. Von Balthasarowi chodzi przede wszystkim o ukazanie konieczności tegoż przejścia, które uwypukla prawdę, iż chwała Boga, która objawia się w Chrystusie, nie jest niczym statycznym, lecz dramatyczną walką o zwycięstwo dobra nad złem. *Herrlichkeit* jako dobro jest więc polem nieustannego zmagania<sup>12</sup>. Przedstawienie *Herrlichkeit* jako dobra, jest nadaniem nowego oblicza pięknu, zachowując jego pełną autonomię. Cała rzeczywistość, jak podkreśla von Balthasar, może być piękna, wypowiedziane słowa prawdziwe, lecz dobre może być jedynie działanie. Dlatego też dobra nie można w żadnym wypadku odseparować od piękna, gdyż wspaniałość chwały Boga jest nierozzerwalnie związana z Boskim dziełem, bez którego Jego chwała nie byłaby piękna, a Jego słowo prawdziwe<sup>13</sup>. Dobro, którego Bóg dokonuje zostaje więc wprowadzone w czyn, będąc czynieniem prawdy w miłości<sup>14</sup>. Na takiej płaszczyźnie von Balthasar rozważa *Herrlichkeit* w perspektywie prawdy.

Teologiczna refleksja nad *Herrlichkeit* w aspekcie piękna, dobra i prawdy przeradza się w myśl ukazania chwały w aspekcie eschatologicznym. W każdym momencie, gdzie zaczyna się refleksja nad „rzeczami ostatecznymi” człowieka i świata do głosu na pierwszym planie dochodzi Boża miłość a wraz z nią Boża chwała. Odtąd *Herrlichkeit* jest nie tylko odnoszone w stosunku do Boga, lecz jako rzeczywistość, którą może być otoczony każdy człowiek, o ile tylko opowie się za Bogiem. *Herrlichkeit*

---

<sup>11</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 228

<sup>12</sup> TD II/I, s. 45

<sup>13</sup> TD I, s. 18, M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 229.

<sup>14</sup> TD I, s. 19-20.

przenika cały plan zbawczy Boga. Obecna jest w relacji pomiędzy Osobami Boskimi w Trójcy, uczestniczy w powołaniu do życia rzeczywistości stworzonej, ujawnia się w inkarnacji Bożego Syna, towarzysząc Mu przez wszystkie etapy jego ziemskiego posłannictwa, objawia się na sposób doskonały w krzyżu i w końcu udzielona zostaje stworzeniu, które obdarowane chwałą Bożą uczestniczy odtąd w wiecznym szczęściu.

Celem niniejszej dysertacji jest ukazanie eschatologicznego wymiaru kategorii *Herrlichkeit* w teologii Hansa Urs von Balthasara. Szwajcarski teolog włożył wiele pracy aby *Herrlichkeit*, owa wspaniałość i chwała była ważną płaszczyzną, na której skupiać będą się przyszłe badania naukowe. *Herrlichkeit* jest obecna we wszystkich etapach historii zbawienia, a nawet ją poprzedza. Jest to najważniejszy przymiot Bożej rzeczywistości, w którym skupiają się miłość, prawda i piękno, w którym następuje zrodzenie Syna, tchnienie Ducha Świętego, powołanie do życia stworzonej rzeczywistości i w końcu objawienie w osobie Jezusa Chrystusa, który w chwale i miłości oddany posłannictwu Ojca, aż po śmierć na krzyżu, ofiaruje ją każdemu człowiekowi. W tej wspaniałości i chwale usytuowane są wszelkie sprawy i rzeczy, które czekają na człowieka na końcu czasów. I w żadnej innej perspektywie, poza perspektywą trynitarną, chrystologiczną jak i *Herrlichkeit* nie powinny być ujmowane.

Zasygnalizowane problemy, wobec których staje teolog biorący na swój warsztat kategorię *Herrlichkeit*, można wyrazić za pomocą szczegółowych pytań: Jak wygląda trynitarny wymiar kategorii *Herrlichkeit*? Jak *Herrlichkeit* objawia się w tajemnicy Chrystusa? Co możemy powiedzieć o kategorii *Herrlichkeit* jako Eschatonie? Jakie jest znaczenie kategorii *Herrlichkeit* dla współczesnej eschatologii?

Rozwiązanie postawionego problemu wymaga przyjęcia odpowiedniego planu pracy. Całość składać się będzie z czterech części. Pierwsza ukaże trynitarny wymiar kategorii *Herrlichkeit*. W zgłębieniu tej prawdy pomoże nam teologiczna refleksja nad Trójcą immanentną i ekonomiczną. Von Balthasar we wszystkich swoich rozważaniach na temat

Boga odwoływał się do zdania „Bóg jest Miłością”. Ojciec, Syn i Duch Święty żyją we wzajemnej symbiozie, nawzajem obdarowując się miłością i chwałą. Przepelnieni nią we wzajemnych relacjach, oddają siebie stworzonemu światu, jednocześnie przelewając na stworzenia miłość i chwałę w pełnej wolności.

Tajemnica Trójcy Świętej jest więc ważnym punktem wyjścia, aby zaistnienie *Herrlichkeit* ukazać w świecie. Rozdział drugi *Herrlichkeit objawiona w tajemnicy Chrystusa* w pełni poświęcony zostanie najważniejszej decyzji Trójjedynego Boga, jaką było posłanie na świat Jednorodzonego Syna. Wcielenie Chrystusa już samo w sobie jest wejściem w stworzoną rzeczywistość wspaniałości i chwały Boga, która Synowi – Chrystusowi towarzyszy w każdym etapie Jego ziemskiej działalności. To w osobie Chrystusa człowiek i cała stworzona rzeczywistość doświadczają owej wspaniałości, z nią przebywają i egzystują i nią zostają objęci. Chwała trwa i towarzyszy Chrystusowi w każdym momencie, od chwili przyjścia na świat, dzieciństwa, dorosłości aż po krzyż. I to właśnie wtedy, jakby mogło się zdawać w totalnej niemożności i cierpieniu, zostaje ona ofiarowana każdemu człowiekowi, bo Chrystus na krzyżu umarł za każdego z nas. Wspaniałość i chwała krzyża przenika więc całe stworzenie i jemu zostaje udzielone. W kolejnym etapie dysertacji ukazana zostanie kategoria *Herrlichkeit* jako Eschaton. Bóg pełen wspaniałości i chwały udziela się stworzeniu nie jako „coś” co istnieje na końcu dziejów, ale udziela się jako „Ktoś” jako Eschaton. Trynitologiczne i chrystologiczne podłoże tego rozdziału, jak i poprzednich, są więc w pełni uzasadnione. To nie jakieś abstrakcyjne mówienie o *Herrlichkeit* staje się podstawą eschatologii, ale osobowa *Herrlichkeit*, którą jest sam Trójjedyny Bóg. Zatem, wszystko co związane z eschatologią, jest rozpatrywane w kluczu wspaniałości i chwały, a każdy etap jest etapem coraz większego w niej uczestnictwa. Bóg jest Eschatonem przepelnionym *Herrlichkeit*, wspaniałością i chwałą. W czwartym rozdziale ukazane zostanie znaczenie kategorii *Herrlichkeit* dla współczesnej eschatologii. Zasługą von Balthasara była trynitaryzacja eschatologii, przywrócenie do teologii kategorii

piękna, przywrócenie równowagi między działaniem a kontemplacją oraz nadziei powszechnego zbawienia dla wszystkich.

Zarysowany cel oraz ukazane źródła określają metodę pracy. Centralne znaczenie będzie miała analiza źródła jakim są prace naukowe von Balthasara. Problem badawczy rozpatrywany będzie w sposób analityczny przy powołaniu się na teksty źródłowe, dokumenty Kościoła, opracowania dotyczące kategorii *Herrlichkeit* oraz literaturę pomocniczą. Wyniki tych zabiegów będą syntezywane na tle porównawczym, a następnie przedstawione w porządku syntetycznym. Metoda ta pozwoli zestawić i ocenić eschatologiczne znaczenie kategorii *Herrlichkeit*. Na zakończenie każdego rozdziału dokona się krótkiego podsumowania wyników badań wraz z próbą ich oceny.

Literatura na temat teologii Hansa Ursa von Balthasara jest bardzo bogata<sup>15</sup>. Opracowaniem teologii szwajcarskiego teologa w Polsce zajęli się

---

<sup>15</sup> Zob. m.in. M. Kehl, *'Bis du kommst in Herrlichkeit ...': neuere theologische Deutungen der 'Parusie Jesu'*, Zürich 1990; G. Bätzing, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1986; G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar: Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia 1997; C.W. Steck, *The ethical thought of Hans Urs von Balthasar*, New York 2001; G.W. Olsen, *Hans Urs von Balthasar and the rehabilitation of St Anselm's doctrine of the atonement*, w: "Scottish Journal of Theology", 34(1981)1, s. 49-61; T. Vogel, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Eine theologische Erinnerung an Hans Urs von Balthasar*, w: "Theologische Literaturzeitung", 116 no 6 Jun 1991, s. 401-416; J. Riches, *Towards a biblical theology: von Balthasar's The glory of the Lord*, Sheffield 1992; L. K. Dupré, *The glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's theological aesthetic*, w: „Communio” 16 Fall 1989, s. 384-412; K. Mongrain, *Von Balthasar's way from doxology to theology*, w: "Theology Today" 64 no 1 Apr 2007, s. 58-70; D.S. Long, *From the hidden God to the God of glory: Barth, Balthasar, and nominalism*, w: "Pro Ecclesia", 20 no 2 Spr 2011, s. 167-184; C.E. Deane-Drummond, *The breadth of glory: a trinitarian eschatology for the earth through critical engagement with Hans Urs von Balthasar*, w: "International Journal of Systematic Theology" 12 no 1 Jan 2010, s. 46-64; N.M. Healy, *The eschatology of Hans Urs von Balthasar: being as communion*, Oxford 2005; N. Holzer, *L'eschatologie trinitaire et la critique de la philosophie de l'histoire chez Hans Urs von Balthasar*, w: "Transversalités", 112 Oct - Dec 2009, s. 89-123; N. Holzer, *Hans Urs von Balthasar 1905-1988*, Paris 2012; C. O'Regan, *Hans Urs von Balthasar and the unwelcoming of Heidegger*, London 2010; D. de Carvalho, M. M. de Conceição, *A centralidade cristológica do eschaton nos escritos de Hans Urs von Balthasar*, Porto 1993; P. Barbarin, J.M. Lustiger, *Théologie et sainteté: introduction à Hans Urs von Balthasar*, Paris 1999; S.T. Kim, *Christliche Denkform, Theozentrik oder Anthropozentrik?: die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz*, Freiburg 1999; T.G. Dalzell, *The dramatic encounter of divine and human freedom in the theology of Hans Urs von Balthasar*, w: "Studies in the intercultural history of Christianity" no 105; E.M. Wedler, *Splendor caritatis: ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie der Moderne*, Würzburg 2009; P. Ide, *Une théologie de l'amour, l'amour centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles 2015; *La 'kénose' du Père chez Hans Urs von Balthasar, Genèse et limites*, Paris 2015; A. Nichols, *A key to Balthasar: Hans Urs von Balthasar on beauty, goodness, and truth*, London 2011; J. Riches, *The analogy of beauty: the theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1986; J.P. Bourgeois, *The aesthetic hermeneutic of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar*, New York 2007; H.O. Meuffels, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der*

miedzy innymi Marek Pyc, który w publikacji *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, zapoznał polskiego czytelnika z jego chrystologią, Eligiusz Piotrowski w *Teodramacie*<sup>16</sup> przybliżył system soteriologiczny a Ignacy Bokwa zajął się bezpośrednio eschatologią von Balthasara, przedstawiając ją w publikacji *Trynitarno – chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*<sup>17</sup>. W publikacjach tych omówiono myśl teologiczną von Balthasara obierając zarówno chrystologiczny jak i trynitarny sposób ich wyrażenia. Polscy teologowie dogłębnie i wyczerpująco przeanalizowali wszelkie postulaty teologiczne ukazując innowacyjność myśli von Balthasara, zajmując się traktatami teologicznymi w całości ich rozumienia i przesłania. Publikacje polskich teologów stały się również przyczyną poszukiwań nowych płaszczyzn, które współczesna teologia powinna bardziej zaakcentować. Poświęcano dużo uwagi Trójcy Świętej, Chrystusowi oraz wydarzeniom, które mają nastąpić na końcu czasów. Ujmowano je w osiach sprawiedliwości czy miłości Bożej pamiętając o chwale Trójjedynego Boga, choć nie poświęcając temu aspektowi osobnego zainteresowania. Istnieje również bogata literatura obcojęzyczna dotycząca teologii Bazylejczyka. Niemniej temat eschatologicznego wymiaru kategorii *Herrlichkeit* jest w literaturze teologicznej swego rodzaju *terra incognita*. Powyższa uwaga jest główną przyczyną podjęcia niniejszego tematu. Godny podkreślenia jest fakt, że omawiane zagadnienie i jego miejsce teologii chrześcijańskiej nadal budzi wiele kontrowersji. Złożoność tej kwestii z pewnością pogłębianą jest przez interdyscyplinarność kategorii *Herrlichkeit*.

---

*dreienigen Liebe: Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991; B.K. Kulik, *L'uomo Alla luce dell'escatologia In Hans Urs von Balthasar*, Kazimierz Biskupi 2014.

<sup>16</sup> E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999.

<sup>17</sup> I. Bokwa, *Trynitarno – chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu H. U. von Balthasara*, Radom 1998.

## ROZDZIAŁ I

### TRYNITARNY WYMIAR KATEGORII *HERRLICHKEIT*

Hans Urs von Balthasar dał się poznać jako teolog potrafiący powiązać ze sobą różnorodne traktaty teologiczne w ten sposób, aby ukazały one całościowy obraz teologii i tego, co jest w niej istotne – tajemnicy Boga i Jego chwały<sup>18</sup>. Wskazując ten centralny punkt, von Balthasar skupia się na wielu rozwiązaniach, które wskazują ukierunkowanie w rozwiązaniu podjętej kwestii. Jedną z głównych podstaw jest perspektywa kosmiczno-historyczna, która została podjęta przede wszystkim przez Ojców Kościoła jako „redukcja kosmologiczna”, wyjaśniająca wypełnienie sensu czasu w odniesieniu do Wcielonego Syna, jako centrum chrześcijaństwa, w którym jednoczy się jednocześnie jedność, pełnia i wolność<sup>19</sup>. W takim ujęciu wszystko co istotne w chrześcijaństwie zostaje ze sobą zjednoczone i oznaczone jako wypełnione.

Uwzględniając istniejącą i rozwijającą się „redukcję kosmologiczną” należy wskazać kolejną ideę, nazwaną przez von Balthasara „redukcją antropologiczną”. Podstawą nurtu było niejako odwrócenie założeń redukcji kosmologicznej i postawienie akcentu na rozumnym człowieku i odbóstwieniu kosmosu. W takiej perspektywie to człowiek staje w centrum wszelkiego odniesienia, objęty godnością i zdolnością panowania nad kosmosem, będąc postrzeganym jako partner samego Boga<sup>20</sup>. Takie ujęcie, choć dość zrozumiałe i odważne, zdaniem Bazylejczyka niesie ze sobą istotny problem w relacji Bóg – człowiek, gdzie jednym słowem w tak doniosłej komunikacji może być tylko Słowo Boga. Niestety sam człowiek nie jest w stanie i nie może stanowić miary i odniesienia dla Boga, gdyż tylko Bóg może w całości

---

<sup>18</sup> GL, 7.

<sup>19</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 40.

<sup>20</sup> GL, 16.



wolny sposób uczynić siebie zrozumiałym dla człowieka, i tylko On może zinterpretować swoje słowo niepowtarzalnie<sup>21</sup>. Powraca tu zatem zagadnienie całkowitej i bezgranicznej wolności, którą jest sam Bóg.

Punkty odniesienia, czy to kosmologia, czy antropologia są jedynie punktem rozważań, drogowskazem w poszukiwaniu zrozumienia. Nie są, w żadnej mierze, wyznacznikiem dla von Balthasara, stawiającego jasno i wyraźnie za punkt wyjścia wszystkich odniesień, interpretacji samego Boga, który przez Chrystusa pragnie powiedzieć i objawić tę tajemnicę, która w żaden sposób nie jest ani zależna ani normowana przez świat czy człowieka<sup>22</sup>. Takie stanowisko implikuje podjęcie przez Bazylejczyka własnej drogi, którą określa „drogą miłości”, a którą pragnie urzeczywistnić w *estetyce teologicznej*, opartej na transcendentálním pięknie. Jest to nierozzerwalny punkt odniesienia, współgrający jednocześnie z prawdą i dobrem. Jak wskazuje von Balthasar przestrzeń estetyczna (piękno), obok przestrzeni myślenia (prawda) i postępowania (dobro), są ze sobą nierozzerwalnie związane, bo to, co jest prawdziwe, jest jednocześnie dobre i piękne<sup>23</sup>.

Refleksja Bazylejczyka jest więc podstawą do jasnego określenia współzależności filozoficzno – teologicznej, w której filozoficznemu pięknu odpowiada teologicznie chwała i wspaniałość, określana jako *Herrlichkeit*. Owa chwała nie jest jedynie odnośnikiem i przełożeniem filozoficznych rozważań, lecz jest przymiotem samego Boga, objawiającym jego majestat, wspaniałość miłości, która manifestuje się w wolnym objawieniu się całemu światu. Jest obecna we wszystkich tajemnicach: stworzeniu, historii zbawienia, by w Chrystusie osiągnąć swój szczyt. Jest więc podstawą wszelkich rozważań jak też wyznacznikiem wszelkich tajemnic Bożych<sup>24</sup>. *Herrlichkeit* jest obecna w samym Trójjedynym Bogu i rozprzestrzenia się na cały świat poprzez Chrystusa i dzieło zbawienia.

---

<sup>21</sup> Tamże, 29-30; zob. Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 40.

<sup>22</sup> GL,5-6.

<sup>23</sup> H.U.von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Asthetik...*, s. 224.

<sup>24</sup> H III/2, s. 223-224; Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 43.

### 1.1. *Herrlichkeit* a Trójca Święta immanentna

Teologiczna refleksja nad tajemnicą Trójcy Świętej była dla Hansa Ursa von Balthasara jądrem całej teologii, zarówno chrystologii, soteriologii, sakramentologii czy eschatologii. Zaproponowana przez niego interpretacja ukazuje Trójcę w perspektywie trójjedynnej pełni, w której ukazują się cała rzeczywistość i ku której ostatecznie podąża<sup>25</sup>. Taki kierunek pozwolił niewątpliwie na wyodrębnienie dwóch płaszczyzn w całej trójjedynnej rzeczywistości i przedstawienie ich jako immanentności Trójcy i jednocześnie jej ekonomiczności. O ile pierwszy kierunek zwraca naszą uwagę na wszelkie relacje jakie zachodzą w Trójcy Świętej i Osobach Ją tworzących, to druga wskazuje na otwarcie się bezgranicznej trójjedynnej miłości na całe stworzenie.

W perspektywie wzajemnych relacji w Trójcy bezwzględnie dostrzegamy wielkie objawienie *Herrlichkeit*, które przybiera charakter wolności i definitywności. Ukazanie wewnętrznego życia Boga jako Trójcy Osób dostrzegalne jest już w interpersonalnych relacjach wewnątrztrynitarnych, których niepodważalną istotą jest sama Miłość<sup>26</sup>. Bóg jest Miłością. Ta prawda stała się dla von Balthasara podstawą teologicznych rozważań na płaszczyźnie Trójcy immanentnej ukazujących, że całe życie Boskiej Trójcy jest oparte o proces miłości, jako istoty i konstytuowania Trójcy jako Boskiego Bytu. Ojciec, Syn i Duch Święty są nierozdzielalną wspólnotą miłości, które nie zamykają się w sobie i nie są od siebie odseparowane, ale przenikają się we wzajemnym obdarowywaniu i przyjmowaniu miłości<sup>27</sup>. Bóg jest Miłością nie dlatego, że kocha nas ludzi, ale jest Miłością, gdyż jest On takim w samym sobie, niepojętym darowaniem siebie i wzajemną wymianą<sup>28</sup>. Idąc myślą Bazylejczyka można podkreślić poszczególne zaangażowanie Osób w Trójcy, gdzie Bóg jako Ojciec jest postrzegany jako Miłość stwarzająca, Syn jako Miłość zawdzięczająca swoje

---

<sup>25</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno – chrystologiczna interpretacja...*, s. 98.

<sup>26</sup> Zob. SC, s. 40.

<sup>27</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 182.

<sup>28</sup> H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998, s. 57.

istnienie, a Duch jako doskonała wymiana Miłości<sup>29</sup>. Tak rozumiana Boża tajemnica miłości jest więc urzeczywistnieniem się relacji wzajemnego obdarowywania się, które zachodzą między Osobami w Trójcy, jest „nicia” która Ich wiąże, jednością Miłości<sup>30</sup>.

Droga miłości i perspektywa stawiania jej jako podstawy wewnątrztrynitarnych procesów implikuje w pierwszej kolejności pojmowanie *Herrlichkeit* jako przymiotu samego Boga, który oznacza Jego absolutny majestat, wspaniałość nieograniczonej miłości, która doskonale manifestuje się w wolnym i dobrowolnym objawianiu się wobec świata<sup>31</sup>. Chwała objawiająca się w miłości, jest zatem punktem wyjścia w rozważaniach teologicznych Balthasara. Jest ona obecna w samej Trójcy, stworzeniu, historii zbawienia ostatecznie osiągając swój cel w dziele Chrystusa. Każdy moment aktywności i życia w Trójcy przesycony jest więc rzeczywistością *Herrlichkeit*, objawiającą się w akcie odwiecznej miłości. Trójca, jako wspólnota Osób, trwa w nieustannym dialogu miłości<sup>32</sup>. Podstawą tego dialogu jest Bóg Ojciec, opisywany przez Balthasara jako podstawa wszelkich relacji, prapoczątek wszechrzeczy<sup>33</sup>. Takie podejście wyjaśnia również mocne zabarwienie całej teologii szwajcarskiego teologa jako ściśle patrocentrycznej. Ojciec jest prapoczątkiem, tajemnicą miłości, a to oznacza, że nie może być sam, ale otwiera się ku drugiej osobie w akcie ofiarowania. Akt przyzwolenia Ojca na bycie początkiem wszystkiego, co istnieje przedstawia go jako Pełnię, jako Początek i Koniec w blasku wiecznej chwały.

Miłość Boga Ojca przekazana zostaje Synowi. Ta postawa odwiecznego „wywłaszczania” się w Synu daje możliwość poznania samego Ojca, Jego prawdziwego oblicza. W całej relacji Ojciec odwiecznie jest fundamentem, treścią, Syn zaś objawieniem i formą tego objawienia. Ojciec i Syn stanowią jedno i o żadnym z Nich nie można mówić osobno, czy też

---

<sup>29</sup> Zob. SC, s. 40.

<sup>30</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1999, s. 6.

<sup>31</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 182.

<sup>32</sup> Por. P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 14-29.

<sup>33</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno – chrystologiczna interpretacja...*, s. 92.

w jakimkolwiek istotowym oderwaniu, gdyż „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30)<sup>34</sup>. W takiej relacji chodzi więc o wzajemność poznania i egzegezę Ojca, Jego objawienie i wyrażenie dostępne w Synu<sup>35</sup>.

Oddanie się Ojca jest świadomym oddaniem wszystkiego, ofiarowaniem i stworzeniem możliwości innego udziału w identycznym Bóstwie. To ojcowskie oddanie i ofiarowanie możemy ująć w boski akt zrodzenia, poprzez który Ojciec może wyrazić samego siebie, które zmierza ku rzeczywistemu i pewnemu Ty, którym jest Syn<sup>36</sup>. Ojcowskie oddanie i ofiarowanie jest więc gotowością do bezgranicznego podzielenia się swoim jestestwem, absolutnie pełnym i wartościowym. Ten akt podkreśla więc identyczność, pełnowartościowość Bóstwa Syna, gdyż nieustanne rodzenie Syna jest równoznaczne z Jego odwiecznym istnieniem<sup>37</sup>. W akcie zrodzenia Syn jest obdarowywany całym Bóstwem<sup>38</sup>, jest więc współistotny Ojcu, które wyraża się w równym zasięgu i tej samej istocie. Ta ojcowska tajemnica zostaje wyrażona przez szwajcarskiego teologa w następujących słowach: „Boski Ojciec od wieczności jest Ojcem, to znaczy: On już zawsze zrodził Syna, w sposób niemożliwy do wymyślenia jest On Tym, który już wszystko, co posiada, przekazał Synowi, Tym który nigdy nie miał dla siebie niczego, czego by już od wieczności nie podarował. Owszem to dawanie jest zasadniczym Boskim bogactwem”<sup>39</sup>.

Ojcowski akt zrodzenia jest więc naznaczony charakterystycznymi rysami. Podstawową płaszczyzną jest całkowitość oddania się Ojca na rzecz Syna, która nie zakłada istnienia Ojca jako istniejącego „przed”, lecz ujmuje Go jako prazródło wszystkiego co istnieje. W takim ujęciu Ojciec jest w swej istocie źródłowym początkiem Bóstwa<sup>40</sup>, a więc i Syna, wyrażonym w akcie stworzenia. Całkowitość aktu zakłada również pełną jego wolność. Zrodzenie

---

<sup>34</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 178.

<sup>35</sup> H I, 588.

<sup>36</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 420

<sup>37</sup> SC, s. 95, por. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 178

<sup>38</sup> TL III, s. 207, zob. także, P. Liszka, *Problem boskości w teologii*, w: „*Quaestiones Selectae*” IX (2002), 15, s. 41-43.

<sup>39</sup> DK, s. 205.

<sup>40</sup> SC, s. 330.

Syna w tej perspektywie nie oznacza więc koniecznej potrzeby drugiej Osoby jako „naczynia” dla bogactwa Ojca. Takie podejście byłoby niewątpliwie interesowne i nie oznaczone pełną wolnością. Ojcowski akt jest przesycony nieograniczoną wolnością, wyrażającej się w absolutnej i bezgranicznej miłości. Takie ujmowanie boskiego zrodzenia nasuwa również wizję wolności Ojca już w „byciu sobą”, byciem Ojca i byciem praprzyczyną wszystkiego. Ta wolność daje mu możliwość przekazania wszystkiego co ma, ale i robienia co chce<sup>41</sup> implikując Jego główną cechą bycia Wszechmogącym. Ojciec przecież mógłby zachować wszystko dla siebie, być tylko dla siebie, lecz to nie byłaby wówczas jego istota. On chce się wywłaszczyć w wolnym akcie zrodzenia, wydać z siebie KOGOŚ – INNEGO w Bogu, czyli Syna jako współistotnego, równego partnera w miłości i mocy<sup>42</sup> wrazonej niewątpliwie w boskiej *Herrlichkeit*<sup>43</sup>.

Zrodzenie niesie w końcu niepodważalne znamię współistotności. Syn jest Obrazem, Słowem, Odpowiedzią dla Ojca choć jest od Niego całkowicie różny. Nie jest też kimś uboższym niż Ojciec. Różnica pomiędzy Nimi zaznacza się natomiast w niemożliwości rodzenia jak Ojciec. Ten immunitet przynależy tylko Ojcu, gdyby natomiast było inaczej, Syn byłby nie Jego odniesieniem, a lustrzanym odbiciem czy kopią<sup>44</sup>. Tymczasem jest doskonałym Obrazem Ojcowskiej Miłości, która pojmowana jest jako Miłość ucieleśniona<sup>45</sup>. Relację jaką tu obserwujemy, możemy wskazać jako diagonalną, polegającą na obustronnym zaangażowaniu. Całkowitemu wywłaszczeniu się Ojca, swoistej kenozie, odpowiada całkowite i bezgraniczne „zwrócenie się” Syna, co stanowi podstawę ukonstytuowania Ojca jako podstawy trynitarnego życia. W takiej perspektywie postawa Syna

---

<sup>41</sup> HCE, s.195.

<sup>42</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s. 7.

<sup>43</sup> Por. TD IV, s. 72, Balthasar mówi tu o akcie zrodzenia Syna przez Ojca ujmując go jako czyn absolutnie wolny, umotywowany niewytłumaczalną miłością, w której zbiega się jednocześnie wolność i konieczność.

<sup>44</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno – chrystologiczna interpretacja...*, s. 99.

<sup>45</sup> H III/2/2, s. 270-271.

może być rozumiana i pojmowana jako całkowicie Otwartego i Przyjmującego<sup>46</sup>.

W przedstawieniu relacji Ojciec – Syn von Balthasar mocno podkreśla akt kenozy, która pojmowana jest nie tylko w perspektywie wyłączenia, całkowitego oddania i ofiarowania, odarcia czy ogołocenia<sup>47</sup>, lecz dostaje również ważny aspekt czysto trynitarnego wymiaru. W wewnątrzboskich relacjach kenoza oznacza całkowite obdarowanie się miłością, która wyrażana jest w dynamice „ku drugiej Osobie”, niosącą z sobą wszystko, cokolwiek posiada, a więc również ukazanie Bożej chwały. Użycie kenozy do podkreślenia życia Trójcy immanentnej jest więc bardzo uzasadnione, gdyż miłość, która stanowi istotę wzajemnych odniesień wyrażających się w porządku pochodzeń Osób Boskich jest motywem oddania się Ojca w zrodzeniu Syna, i oddania ich miłości Duchowi Świętemu. Można zatem podkreślić, iż kenoza dla von Balthasara jest doskonałym wyrażeniem istoty Bożej miłości, wewnątrzboskim wypowiedzeniem się Osób i przekazaniem sobie wszystkiego nawzajem, a także wzajemnym otoczeniem chwałą.

Ojcowski akt oddania wymaga również odpowiedzi ze strony Syna, która będzie nie tylko otwarciem na otrzymany dar lecz także „wieczną kontemplacją” w zachwycie i oddaniu nieskończonej tajemnicy ojcowskiej miłości w postaci całkowitej dyspozycyjności i posłuszeństwa. Syn, jako wyraz miłości Ojca, pozostaje zawsze w postawie dyspozycyjności, co doskonale będzie widoczne w misji Syna, objawiającego chwałę Trójjedynego Boga w świecie. Tej postawie zawsze będzie towarzyszyć posłuszeństwo, które widoczne jest już w przyzwoleniu na zrodzenie przez Ojca, co mocno podkreśla związana z von Balthasarem Adrienne von Speyr: „Syn odpowiada na akt zrodzenia Ojca posłuszeństwem, które oznacza: przyzwalam na to, bym został zrodzony”<sup>48</sup>. W takim ujęciu można dopatrywać się zestawienia pasywnej roli Syna i aktywnej roli Ojca w dziele zrodzenia, które niemierniej

---

<sup>46</sup> TG, 24-25; SC, 475.

<sup>47</sup> G. O' Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 137.

<sup>48</sup> A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951, s. 59.

jednak doskonale podkreśla wspaniałość Bożej chwały. Akt zrodzenia jest niejako jednym z aspektów objawienia chwały, ukazania jej i udostępnienia Synowi. Oprócz tego na pierwszy plan wysuwają się również takie aspekty jak wieczność owej pasywności Syna, który wyraża zgodę na bycie zrodzonym przez Ojca, nie w jakiejś konkretnej chwili, a w wieczności i bezustannie. Wyrażenie zgody natomiast jest przyzwoleniem wyrażonym nie tylko jako akt, który dzieje się obok Niego i bez Jego udziału, lecz współdziałaniem, w którym Syn przenika i przyjmuje zamiary Ojca i czyni je swoimi zamiarami. W takim kontekście można jasno podkreślić, zdaniem von Balthasara, współistnienie pasywności Syna i aktywności Ojca<sup>49</sup>, ale jednocześnie posłuszeństwo wyrażane przez Syna Ojcu we wszystkim. Postawa Syna w akcie zrodzenia jest początkiem misji objawienia *Herrlichkeit*, wyrażonej w zrodzeniu, posłaniu na świat, zrodzeniu z Ducha Świętego i byciu zrodzonym jako człowiek przez Dziewicę Maryję<sup>50</sup>.

H. U. von Balthasar przedstawia Syna jako odpowiedź ciągle dawaną Ojcu, która przybiera formę wiecznego dziękczynienia (Eucharystia), gdyż współistotny Syn jest Wiekuistym Dziękczynieniem w stosunku do Ojcowskiego początku<sup>51</sup>. W tej perspektywie zrodzony Syn jest zwróceniem się bez reszty ku Ojcu, egzystencją w przyjmowaniu, byciem jako przyjmowanie, a w konsekwencji Bogiem w przyjmowaniu<sup>52</sup>. Będący w swej istocie Eucharystią, Syn przyjmuje dynamikę miłości Ojca. Jest On aktywny i spontaniczny, co pozwala Mu na akceptację wyniszczzonego z miłości łona Ojca<sup>53</sup>, a poprzez dynamiczny proces przyjmowania i dziękczynienia może być uznany za doskonałe objawienie Bożej chwały.

W kontekście koniecznego rozróżnienia pomiędzy Ojcem a Synem Teolog mówi o „oddzieleniu” i „absolutnej różnicy”<sup>54</sup>. Pojęcia „oddzielenia” von Balthasar używa nie tylko do podkreślenia relacji Ojciec – Syn, ale

---

<sup>49</sup> TD IV, s. 75

<sup>50</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s. 7.

<sup>51</sup> TD III, s. 301.

<sup>52</sup> TG, s. 25.

<sup>53</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s.102.

<sup>54</sup> TD II/I, s. 242.

jednocześnie wróci do niego w wydarzeniu krzyża, w którym namacalnie zostanie ukazana miłość Boga do ludzi i w którym w niepowtarzalny sposób zatriumfuje chwała Trójjedynego Boga, *Herrlichkeit*. Niemniej jednak akt zrodzenia jest również ustanowieniem takiego oddzielenia między Bogiem a Bogiem, ze względu na hipostatyczną różnicę<sup>55</sup>. Zaistnienie w Bogu różnicy jest osobową wymianą wiecznej dynamiki osobowego bycia – sobą, ponieważ „wymiana może być niezwykle intymna, gdyż wymaga utrzymania różnicy”<sup>56</sup>. Absolutna różnica w Bogu musi być zatem odczytana jedynie jako pozytywna, ponieważ ruch oddzielenia i stawania naprzeciwko siebie jest wyrazem dynamiki i miłości<sup>57</sup>, a przede wszystkim przekraczaniem granic, ku drugiej tożsamości<sup>58</sup>.

Nieskończoną różnicę i oddzielenie między Ojcem a Synem poświadcza i rozświecła w wieczności Duch Święty, który pośród boskiego rozdzielania jest jednoczącą Miłością<sup>59</sup>. Analizując starożytne wypowiedzi na temat pochodzenia Trzeciej Osoby Boskiej<sup>60</sup>, von Balthasar podkreśla, iż dzięki nim, w obrębie Ducha Świętego, teologia ma do czynienia z prapojęciem jedności<sup>61</sup>. Przedstawienie Boga jako nieskończonego procesu obdarowywania, pozwala naszemu Bazylejczykowi na przedstawienie Ducha Świętego jako ostatecznego momentu, nie tylko jako eschatologicznego dynamizmu Boga, ale również jako pełni wewnątrztrynitarniej chwały. Wzajemna wymiana między Ojcem a Synem prowadzi do ostatecznego zjednoczenia w Duchu. U podstaw tego połączenia spoczywa kenotyczne oddawanie siebie. Akt zjednoczenia Ojca i Syna w Duchu Bazylejczyk ukazuje w aspekcie „zderzenia” czy „uderzenia”. Zatem spotkanie w Duchu miłości<sup>62</sup> jest wzajemnym zderzeniem Ojca i Syna<sup>63</sup>, Ich wzajemnym

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 244.

<sup>56</sup> Tamże, s. 233.

<sup>57</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s.104.

<sup>58</sup> TD IV, s. 72.

<sup>59</sup> Zob. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 44.

<sup>60</sup> Zob. P. Liszka, *Duch Święty, który...*, s. 38-192.

<sup>61</sup> ST, s. 209; cyt. za: I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 105.

<sup>62</sup> TL, s. 146.



Byciem<sup>64</sup>. Wzajemna i wieczna wymiana między Ojcem a Synem, przemienia się ostatecznie w Dar, którym jest osoba Ducha Świętego. Proces ten istnieje między Osobami Boskimi wiecznie i jednocześnie. W takim aspekcie Duch Święty rozumiany jest przez Bazylejczyka jako Źródło energii wzajemnego obdarowywania się Ojca i Syna, a nawet jest uosobieniem Ich wzajemnego oddania się<sup>65</sup>.

Duch Święty jest Osobą, w której dystans między Ojcem a Synem zostaje całkowicie przewyższony. W nawiązaniu do myśli A. von Speyr, von Balthasar twierdzi, że w trzeciej Osobie Boskiej rozróżnienie między Ojcem a Synem, staje się tym większą miłością<sup>66</sup>. Duch stanowi konkretną rzeczywistość odniesienia miłości Ojca i Syna, oraz podkreślenia wzniosłości chwały, stając się podmiotowym wcieleniem miłości<sup>67</sup>. Jest więc „Kimś” więcej niż tylko wzajemnym nachyleniem się Ojca i Syna, jest owocem ich miłości i Darem miłości jako takim<sup>68</sup>.

H. U. von Balthasar pojmuje Ducha Świętego jako trynitarną dwupostaciowość. Z jednej strony jest On najwyższą jednością Ojca i Syna, z drugiej zaś, jest oddzielony od nich, obiektywny<sup>69</sup>. W aspekcie tej dwupostaciowości można zatem mówić o wiecznej troistości w Bogu. Gdyż nigdy nie było tak, by Ojciec był bez Syna, i nigdy też Ojciec i Syn nie byli bez Ducha<sup>70</sup>. Duch Święty jest więc Duchem jedności. Jako Osoba jest On tożsamy ze sobą i istotą Boga. Natomiast jako Osoba jest połączonym oddechem Ojca i Syna<sup>71</sup> i zawiera w sobie całą istotę Boga jako Miłości.

W takim aspekcie miłość, którą von Balthasar postawił jako fundament relacji intertrynitarnych, jest podstawą do kontemplowania chwały Boga i spełnienia bytu. Dopełniająca struktura miłości, jej wzajemna wymiana

---

<sup>63</sup> S.96.SC,

<sup>64</sup> H III/2/2, s. 350.

<sup>65</sup> PI, s. 225; zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 106.

<sup>66</sup> TD IV, s. 237.

<sup>67</sup> TL III, s. 146.

<sup>68</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 106.

<sup>69</sup> TD III, s. 142.

<sup>70</sup> Tamże, s. 304.

<sup>71</sup> SC, s. 90.

między Boskimi Osobami, pozwala postrzegać Boga jako odwieczną chwałę. Niemniej jednak ukoronowaniem istoty Bożej miłości jest Duch Święty, w którym wymiana między Ojcem a Synem się konkretyzuje.

## 1.2. *Herrlichkeit* a Trójca Święta ekonomiczna

Hans Urs von Balthasar rozpatruje tajemnicę chwały w kontekście powziętego przed wiekami zbawczego dzieła, które w historii zbawienia przyjęły postać stworzenia i odkupienia.

Akt stworzenia świata i człowieka jest aktem obdarowania stworzeń bezgraniczną miłością, urzeczywistnioną w wewnątrztrynitarnych relacjach między Osobami w Trójcy. W tej perspektywie Stwórcą może być jedynie Trynitarny Bóg, gdyż „możliwość stworzenia spoczywa jedynie w rzeczywistości Trójcy Świętej, a Bóg, który nie byłby Trójcą nie mógłby być Stwórcą”<sup>72</sup>. Trójca Święta jest więc tajemnicą Boskiej miłości, w której możliwe jest powstanie rzeczywistości innej niż sam Bóg<sup>73</sup>. Możliwość powołania innej rzeczywistości do istnienia spoczywa we wzajemnych relacjach Osób Boskich, które stanowią otwartą przestrzeń na zaistnienie historycznych dziejów świata i człowieka<sup>74</sup>. Świat zostaje więc stworzony w absolutnej wolności, jako darmowy akt łaski<sup>75</sup>. W akcie kreacji wolność Trójjedynego posuwa się do tego stopnia, że posiada możliwości stworzenia wolności skończonych<sup>76</sup>, a więc samego człowieka.

Pochodzenie stworzenia jest ściśle związane z pochodzeniami Osób w Bogu. W celu wyjaśnienia tej tezy, von Balthasar nawiązuje do nauki św. Bonawentury o ideach stworzenia w Bogu. Według tej nauki, każda idea przekracza sama siebie, przechodząc ku swojej podstawie, którą jest Ojciec i posiada wewnętrzne określenie swojego wydania siebie w Duchu Świętym.

---

<sup>72</sup> TD IV, s. 53.

<sup>73</sup> Zob. Z. J. Kijas, *Homo creatus Est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenckiego (1937) i Hansa Ursa von Balthasara (1988)*, Kraków 1996, s. 102.

<sup>74</sup> T. Dola, *Problem komplementarności współczesnym...*, s. 44.

<sup>75</sup> Zob. TD, s. 235-236; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 245.

<sup>76</sup> TD II/1, s. 33

Ojciec jest więc nie tylko mocą wyrażenia siebie, ale również mocą oddania siebie, co potwierdza Syn wołą tchnienia Ducha wraz z Ojcem. Również Syn pragnie włączyć się w Ojcowską wołę podzielenia się sobą<sup>77</sup>. Tak więc w stworzeniu uczestniczy cała Trójca Osób, z uwzględnieniem właściwych dla każdej z Osób działań. Ustawiczne rodzenie Osób w Bogu było zdaniem św. Tomasza z Akwinu, przyczyną zrodzenia stworzeń<sup>78</sup>.

Akt stworzenia, odnoszony do wewnętrznego życia Boga, jest wewnętrznym czynem Boga, nie zaś jakimś zewnętrznym działaniem. Nie jest również czymś co jedynie „odpadło” od Boga, ale swoje miejsce posiada w Synu, który jest przyczyną wzorcą, sprawcą i celową stworzonego świata. Wszystko zostało stworzone w Nim i dla Niego, w Nim również zostaliśmy wybrani i przeznaczeni aby stać się synami Ojca (Ef 1, 4). Świat i człowiek zostają zatem powołani do istnienia w Synu, na Jego wzór i podobieństwo. Stworzenie wszystkiego w Synu jest umiejscowieniem rzeczywistości stworzonej w samym centrum trynitarnego życia.

Akt powołania do istnienia innej rzeczywistości niż sam Bóg jest działaniem, w którym Stwórca w sposób wolny i spontaniczny wiąże się ze swoim stworzeniem. Oznacza to, że świat został powołany do istnienia na mocy wolnej decyzji Trójjedynego Boga. Tę prawdę von Balthasar przeciwstawia poglądom Hegla, który w swoich przekonaniach głosił, że świat potrzebny jest Bogu, aby mógł On być prawdziwie Bogiem<sup>79</sup>. Przyjęcie aksjomatu niemieckiego filozofa sprowadziłoby teologię na tor rozumienia zaplanowanej historii zbawienia jako potrzebnej Bogu, nie zaś człowiekowi. Ponadto stwierdzenie Hegla wymaga uznania konieczności boskiego aktu kreacji, przy jednoczesnej negacji wolności. Z takim stanowiskiem teologia zdecydowanie nie może się zgodzić, ponieważ Bóg nie potrzebuje świata dla potwierdzenia czy realizacji siebie, ani też dla sprawdzenia zakresu swojej

---

<sup>77</sup> TD IV, s. 65.

<sup>78</sup> Tamże, s. 54.

<sup>79</sup> TL III, s. 35-37.

wszechmocy<sup>80</sup>. Stworzenie świata jest podzieleniem się Boga swoją miłością i wolnością z inną rzeczywistością.

Akt stworzenia von Balthasar ujmuje w kontekście pierwszej kenozy opartej na fundamentalnej prakenozie wewnątrztrynitarniej. Istotą tej kenozy jest obdarowanie wolnością stworzoną. Wolną wolę, w której w sposób szczególnie wyraża się obraz i podobieństwo Boże, otrzymuje człowiek. W tej wolności ma on możliwość wyboru pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy potępieniem a łaską<sup>81</sup>, uwzględniając również możliwość ich utraty. Taki gest jest możliwy jedynie w aspekcie przyjęcia przez Boga na siebie odpowiedzialności za realizację podjętego zamierzenia, a więc wtedy tylko, gdy jako Bóg miłości umieści tę utratę w samym sobie, co jest możliwe jedynie w posłusznym woli Ojca Synu Bożym<sup>82</sup>. W takiej perspektywie Bóg jawi się jako ten, który jest w stanie znieść całą wolność stworzonego przez siebie dzieła, aż po ostateczne konsekwencje jakimi są bunt i samopotępienie stworzeń. Gwarancją natomiast stanowi Syn, który jest zabezpieczeniem wolności stworzeń, i poręczycielem ryzykownego przedsięwzięcia Ojca<sup>83</sup>. Kenotyczność stworzenia implikuje również kolejny aspekt aktu kreacji, który rozbudowuje i rozszerza komunie pomiędzy Osobami w Trójcy na stworzone istoty ludzkie. Boża miłość nie zostaje zachowana przez Boga tylko dla siebie, ale zostaje udzielona człowiekowi, przez co zostaje on włączony w komunie z Trójjedynym.

Wydawanie się Boga na rzecz swojego stworzenia jest procesem ciągle zachodzącym. Bezustanne wypływanie świata z Boga połączone jest jednak z podtrzymaniem go przez Boga w istnieniu. Wszystko bowiem, co istnieje, posiada swoje określone miejsce w ramach wieczności<sup>84</sup>. W tym kontekście von Balthasar nawiązuje do doktryny św. Tomasza twierdząc, że proces „wychodzenia” świata z Boga ma swój odpowiednik w procesie „powrotu”

---

<sup>80</sup> TD II/1, s. 236-237.

<sup>81</sup> TD II/1, s. 173.

<sup>82</sup> KL, s. 54.

<sup>83</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s. 28.

<sup>84</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 116.

tegoż świata do źródła swojego istnienia<sup>85</sup>. Zakorzenie stworzenia w Bogu implikuje pragnienie osiągnięcia przez nie pełni, o której istnieniu jest przekonane, gdyż z niej wzięło swój początek<sup>86</sup>. Powrót stworzenia ma nastąpić jednak z miłości, którą zostało obdarowane, nie zaś z konieczności.

Powrót stworzenia do Boga dokonuje się nie jego własną mocą, ale poprzez posłanie Syna i Ducha do świata. Oba te posłania można ująć w jedno posłannictwo, które dokonało się w dwóch aspektach – widzialnym i niewidzialnym. Posłannictwem urzeczywistnionym na sposób niewidzialny jest posłanie Ducha Świętego do wnętrza ludzkiego ducha w celu zrodzenia i poznania miłości Boga. Widzialne posłannictwo dokonało się natomiast we wcieleniu Syna Bożego. Oba te posłania prowadzą z powrotem do Ojca „który jest tym, co Ostateczne”<sup>87</sup>.

Obdarowanie stworzenia wolnością zakłada możliwość jego zagubienia i zatracenia. Powodem takiej sytuacji jest grzech, który radykalnie oddala człowieka od Boga. W sytuacji zagubienia człowieka, Bóg będący absolutną Miłością posyła na świat swojego Syna i Ducha, jako drogę powrotu do Ojca. Chwała Boga zatem rozumiana jako *Herrlichkeit*, wspaniałość wchodzi w świat poprzez wysłanie Syna i towarzyszy w każdej chwili ziemskiego życia, jednocześnie stając się w pełni objawioną w świecie.

Objawienie chwały Trójjedynego Boga, czyli jej wyjście na zewnątrz, następuje w bardzo charakterystyczny sposób i w odpowiedniej formie, poprzez *postać* wyrażającą w materialny i fizyczny sposób piękno. Niemniej jednak postać może objawiać piękno tylko poprzez ścisły związek z głębią, którą ukazuje i przedstawia. Jak twierdzi von Balthasar, tylko poprzez postać staje się widzialne piękno niewidzialnego Boga, który zamieszkuje niedostępną światłość (1 Tm 6,16)<sup>88</sup>. We wcieleniu Syn Boży przyjmuje konkretną postać, w której w świecie może być spotkany na sposób jak

---

<sup>85</sup> TD IV, s. 54.

<sup>86</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 116.

<sup>87</sup> TD IV, s. 55

<sup>88</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 49.

najbardziej ludzki<sup>89</sup> i dokonuje się na sposób doskonały objawienie chwały Boga w Trójcy Świętej. Postać Chrystusa jest znakowana indywidualną oczywistością, która wypływa z samej jej istoty i naznaczona jest wszelką autentycznością. W takim ujęciu Bóg objawia się z możliwie najwyższą oczywistością, oczywistością miłości, w której swój udział ma także stworzenie i staje się poprzez nią całkowicie wolnym. A tak wiarygodna i wolna jest tylko bezgraniczna miłość.<sup>90</sup>

Postać Chrystusa jest jednocześnie znamiem nadprzyrodzonej tajemnicy, wobec której duże znaczenie ma postawa wiary. Jak twierdzi von Balthasar, wiara jest odpowiedzią na inicjatywę Boga, który udziela się w pełni w Chrystusie i daje najważniejszą zdolność, którą jest dostrzeżenie przesłania Boga skierowanego do człowieka<sup>91</sup>. Wezwanie Boga natomiast wymaga całej odpowiedzi człowieka, kontemplacji piękna i uczestniczenia w nim. Szczególnie dotyczy to piękna Boga objawiającego się w Chrystusie<sup>92</sup>, a owa odpowiedź ma być całkowita i absolutna, nie tylko intelektualna, ale wolna, nie tylko duszą, ale także ciałem. Chodzi więc o pełną i globalną odpowiedź, będącą nierozzerwalną jednością duszy i ciała<sup>93</sup>, która angażuje również w proces odpowiedzi wszystkie ludzkie zmysły. Należy mocno podkreślić, że centrum Bosko – ludzkiego spotkania powinno spoczywać tam, gdzie naturalne zmysły ludzkie, stają się duchowymi poprzez możliwość inicjacji aktu wiary, a wiara, by być w pełni ludzką, staje się w pełni zmysłowa. Z takiej perspektywy człowiek ma nie tylko wolę duchową i intelekt, ale także duchowe serce, zmysły i wyobraźnię<sup>94</sup>, poprzez które dostępna staje się miłość Trójjedynego Boga. Poprzez ową duchowość i zaangażowanie wiary człowiek poznaje Boga i jednocześnie zostaje włączony w wielką tajemnicę Jego miłości. Bóg objawia w Chrystusie nie tylko siebie ale i bezgraniczną miłość, która, jak podkreśla von Balthasar,

---

<sup>89</sup> HI, 146.

<sup>90</sup> Tamże, s. 464.

<sup>91</sup> Tamże, s. 164-165.

<sup>92</sup> Tamże, s. 211-212.

<sup>93</sup> Tamże, s. 235.

<sup>94</sup> Tamże, s. 352-353; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 53.

można odkryć i przyjąć jedynie w postawie miłości. Wiara zaś jest oddaniem siebie Bogu prowadzącym do poznania Jedyne Boga, jaśniejącego w chwale<sup>95</sup>.

Osoba Jezusa Chrystusa otwiera się na stworzenie i objawia chwałę Trójjedynego. Von Balthasar przestrzega jednak przed postrzeganiem tej misji jako aktywności tylko Syna, podkreślając jej trynitarny charakter. Podążając za myślą Bazylejczyka można by stwierdzić, że to Bóg, wyrażający siebie w Synu objawia się i gloryfikuje siebie w Synu uwielbiającym Ojca. Zatem Ojciec nie objawia się sam w sobie, ale w Synu przyjmującym postać Sługi. Wszystko zatem, co zostanie objawione i pokazane przez Chrystusa, zostanie ujawnione dla większej chwały samego Boga<sup>96</sup>. Wielokrotnie von Balthasar odnosił się w swojej teologii do formy „uniżenia” Syna, w której wyrażone jest wszystko to, co wskazuje na panowanie Ojca, Jego wielkość i chwałę.

W Chrystusie dostrzegalny jest odwieczny dialog między Ojcem a Synem, będący nieustanną wymianą miłości. Trójca Święta, w myśli von Balthasara, jest wspólnotą Osób, które w sposób nieograniczony i doskonały uczestniczą w procesie wzajemnego obdarowywania i przenikania. Ten dynamiczny proces staje się istotą rytmu wiecznego życia<sup>97</sup>. Wzajemne relacje wyrażone we wzajemnym otwarciu, samowyrzeczeniu czy trójosobowym otwarciu wskazują na perspektywę wzajemnego współgrania i przenikania.

W tych doświadczeniach relacja Syn – Ojciec skupia się na doskonałym objawieniu Ojca, który jest wiecznym i niewyczerpanym źródłem Bóstwa. Bóstwo nie jest jedynie zarezerwowane tylko dla Ojca, a ofiarowane Synowi w akcie zrodzenia. W takiej perspektywie ukazuje się również wielkie posłannictwo miłości Chrystusa. Przyjęcie daru przez Chrystusa, postawa wiecznej kontemplacji Ojca wskazuje na szczególną manifestację trójjedynego aktu miłości w świecie<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 59.

<sup>96</sup> H I, s. 589; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 178.

<sup>97</sup> H III/2/2, s. 384.

<sup>98</sup> TG, s. 26-27; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 183.

Relacja Syna i Ojca jest naznaczona niezwykle zgodnością i jednością, która jest możliwa w Ich wzajemnym MY – Duchu Świętym. Duch Święty nie zajmuje jakiegoś bocznego i nieznaczącego miejsca, wręcz przeciwnie, jest On tym, który w miłości jednoczy Ojca i Syna. Przyjmując, że w Trójcy istnieje różnica pomiędzy Posyłającym i Posłanym, Obdarowującym i Obdarowanym, to jasno można stwierdzić za Bazylejczykiem, że w Duchu Świętym ta dwoistość wyraża się w jedności i identyczności<sup>99</sup>. Jest On zatem uosobieniem harmonii i zgodności, a co za tym idzie, rzuca wieczne światło na jaśniejącą chwałą miłość Boga<sup>100</sup>.

W takiej perspektywie Chrystus jest historyczną formą objawiającą się chwały Boga<sup>101</sup>. To w Nim możliwe jest doświadczenie chwały Boga, w Nim ona zamieszkuje cieleśnie i w takiej formie dostępna jest stworzeniu. W Chrystusie koncentruje się chwała Trójjedynego i przez Niego mamy dostęp do piękna i chwały trynitarnego misterium<sup>102</sup>. Bóg, będący Bogiem chwały, w takiej perspektywie objawia również swoją obecność w świecie i jednocześnie swoją nad nim wyższość. W tym wzajemnym przenikaniu transcendencji i immanencji zawarty jest fundament biblijnej chwały, ale również w takim ujęciu możemy mówić zarówno o *Herrlichkeit* w świecie jak i o wielkości Trójjedynego<sup>103</sup>. Otwarcie się zaś na świat i zwrócenie się ku stworzeniom, zwłaszcza w Chrystusie, możemy zatem określić jako wszelką chwałę.

### 1.3. Podsumowanie

Misterium Boga, a przede wszystkim tajemnica Trójcy Świętej, od zawsze zajmuje centrum rozważań teologicznych, a zainteresowanie ową tajemnicą wzrastało w miarę rozwoju teologii. Mocny akcent na rzeczywistość

---

<sup>99</sup> H III/2/2, s. 243.

<sup>100</sup> GE, s. 37-38; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 180.

<sup>101</sup> H I, s. 282.

<sup>102</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 185.

<sup>103</sup> Tamże, s.186.



Trójjedynego Boga w swojej teologii położył również Hans Urs von Balthasar, który skupiając się na podstawowych traktatach teologicznych, którymi są chrystologia i eschatologia sprowadził je na płaszczyznę trynitologii rozumianej w sposób pełny i dogłębny. W tym rozumieniu cała teologia stała się na wskroś trynitarna. Dlatego też, w rozważaniach nad kategorią *Herrlichkeit*, którą von Balthasar stawia jako punkt wyjściowy w swojej Trylogii teologicznej, również należy wyjść od tajemnicy Boga w Trójcy Osób. Punktem wyjścia jest życie Trójjedynego we wspólnocie Osób w Trójcy, oparte na wiecznej wymianie i wzajemnym obdarowywaniu się miłością. Dla lepszego podkreślenia tych relacji von Balthasar odwołuje się do biblijnego stwierdzenia, że „Bóg jest Miłością”. Jest On taki w samym sobie, przepelniony miłością, która jednocześnie staje się źródłem *Herrlichkeit*, rozumianej jako wspaniałość, chwała. Owa *Herrlichkeit* w pełni powinna odnosić się do Trójcy Osób, gdyż Ojciec przepelniony i okryty miłością i chwałą, nie pozostawia niczego dla siebie, ale w akcie pełnego ofiarowania oddaje wszystko Synowi. Nie oznacza to jednak wszelkiego wywłaszczenia, niejako zdegradowania Ojca i odebrania Mu wszystkiego, ale raczej udzielenie tego co ma Synowi. Akt zrodzenia Syna jest więc pierwszym aktem miłości Ojca i aktem otoczenia Syna wszelką chwałą, co oznacza pierwsze objawienie *Herrlichkeit* w rzeczywistości Bożej. *Herrlichkeit* staje się wspaniałością Boga Ojca jako ofiarującego, Syna jako przyjmującego i pozwalającego na akt zrodzenia, ale także Ducha jako doskonałego gwaranta i świadka, który na wieki będzie poświadczał miłość i wspaniałość w świecie. Perspektywa wewnętrznego życia Boga i zachodzące w Nim wewnątrztrynitarnie relacje i procesy von Balthasar ujmuje jako rzeczywistość Trójcy Świętej immanentnej, czyli takiej, która skupia się na Bogu i tylko Bogu. Niemniej jednak nie pozostaje ona taką tylko dla siebie. Bóg, przepelniony miłością, pragnie jeszcze bardziej udzielić wszystkiego co ma, nie tylko Synowi w Duchu Świętym, ale powołuje do życia świat, który staje się miejscem objawienia chwały Bożej. Akt stworzenia świata i człowieka jest więc aktem obdarowania stworzeń bezgraniczną miłością, urzeczywistnioną

w wewnątrztrynitarnych relacjach między Osobami w Trójcy. Wyjście Boga w stronę stworzonej rzeczywistości von Balthasar ujmuje w perspektywie „kenozy” – wyłączenia samego siebie na rzecz drugiej rzeczywistości, w tym przypadku na rzecz stworzonej rzeczywistości. Owa kenoza pozwala przekazać światu wszystko czym Bóg dysponuje, nie ujmując i nie odbierając najważniejszej z perspektyw jaką jest wolność. Stworzenie nie jest jakąś marionetką, zabawką w rękach Stwórcy, lecz partnerem, towarzyszem obdarowanym pełnią wolności. Dlatego też stworzony człowiek, jest powołany do życia na wzór i podobieństwo Boga, a więc jest wyposażony we wszystkie należne mu przymioty łącznie z wolnością. Ofiarowana człowiekowi wolność natomiast dopuszcza możliwość jego zagubienia i zatracenia. Powodem takiej sytuacji jest grzech, który radykalnie oddala człowieka od Boga. Człowiek jednak nie pozostaje sam w trudnej sytuacji, a wręcz przeciwnie, może liczyć na pomoc Boga, który będąc absolutną miłością posyła na świat swojego Syna i Ducha, jako drogę powrotu do Ojca. Chwała Boga zatem rozumiana jako *Herrlichkeit*, wspaniałość Trójjedynego wchodzi w świat poprzez zesłanie Syna i towarzyszy w każdej chwili ziemskiego życia, jednocześnie stając się w pełni objawioną w świecie. Von Balthasar w celu lepszego podkreślenia tego faktu odwołuje się do sposobu w jaki Bóg gwarantuje zabezpieczenie wolności człowieka, którym jest postać materialna i fizyczna wyrażona w Chrystusie. Postać może objawiać piękno tylko poprzez ścisły związek z głębią, którą objawia i przedstawia. Owo urzeczywistnienie postaci dokonuje się we wcieleniu Syna Bożego, który przyjmuje konkretną postać stając się podobnym do ludzi. W Chrystusie dokonuje się więc na sposób doskonały objawienie chwały Boga w Trójcy Świętej. Postać Chrystusa jest indywidualną oczywistością, która wypływa z samej jej istoty i naznaczona jest wszelką autentycznością. W takim ujęciu Bóg objawia się z możliwie najwyższą oczywistością, oczywistością miłości, w której swój udział ma także stworzenie i staje się poprzez nią całkowicie wolnym. Chrystus staje się więc gwarantem Bożej miłości wobec stworzenia i to w Nim dokona się otoczenie miłością i chwałą całego stworzenia

i ostateczne jego przebóstwienie. Wcielenie jest więc nie tylko aktem osobowego wejścia Boga w życie stworzenia, ale historycznym urzeczywistnieniem się *Herrlichkeit* nie jako abstrakcyjnej formy czy kategorii o niewyobrażalnej strukturze, ale osobowej postaci jaką jest Chrystus. Poprzez wcielenie dokonuje się więc wkroczenie *Herrlichkeit* w historię zbawienia zaplanowaną i powziętą przez Boga przed wiekami. Ta wspaniałość i chwała przenikać będzie każdy moment ziemskiego życia Syna Bożego, aż do wydarzenia śmierci na krzyżu, w którym w doskonały sposób zostanie objawiona stworzeniu.

## ROZDZIAŁ II

### ***HERRLICHKEIT* OBJAWIONA W TAJEMNICY CHRYSTUSA**

Wspaniałość i chwała Trójjedynego Boga, które w każdym geście i akcie nabierają coraz większego znaczenia, nie pozostają przez Boga zachowane jedynie dla Niego. Trójjedyny Bóg w odwiecznym planie zbawienia, ku któremu zmierzają wszelkie dążenia świata, pragnie oddać Siebie światu w pełnej prawdzie, pięknie i wspaniałości. To oddanie nie jest tylko przekazaniem pewnej części, którą posiada, lecz pełnym i bezgranicznym oddaniem siebie w swoim Jednorodzonemu Synu, Jezusie Chrystusie. Chrystus wcielony, przybiera ludzkie ciało, aby je jeszcze bardziej przewartościować, niosąc światu orędzie miłości i chwały. Każda chwila jego ziemskiego życia, On sam jest ofiarowaniem się Boga całemu światu, bez ograniczeń.

#### **2.1. *Herrlichkeit* a wydarzenie Wcielenia**

Fundamentalnym misterium wejścia i manifestacji miłości oraz chwały Trójjedynego Boga w świecie jest akt wcielenia Jednorodzonego Syna. Poprzez zstąpienie na ziemię, Bóg wchodzi w historię całej rzeczywistości, angażując się w nią na sposób widzialny w Chrystusie. Decyzja zesłania Syna nie jest oderwana od całej historii zbawienia, nie jest także czymś innym, jak tylko decyzją czysto trynitarną, ponieważ swój początek posiada w Trójcy samej w sobie i stanowi „oddanie” siebie przez Boga w samym wiecznym Logosie.

Akt Wielenia jest manifestacją, ogłoszeniem miłości i chwały Trójjedynego Boga względem każdego człowieka<sup>104</sup>. Bóg miłości przychodzi do człowieka, aby otworzyć przed stworzeniem niebo i objawić głębię swej trynitarniej miłości. Jest to szczytowe dzieło miłości Ojca względem człowieka, „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Tajemnica wcielenia jest wyrazem i przedłużeniem wewnętrznego życia Boga jako tajemnicy miłości i chwały, a wcielony Syn jest doskonałym objawieniem Boskiej chwały w świecie<sup>105</sup>. Tę prawdę von Balthasar wyraził za pomocą zaczerpniętej od Karla Bartha formuły, iż Bóg zostaje poznany jedynie przez Boga<sup>106</sup>, a także tylko Bóg może doskonale objawić w świecie chwałę samego Boga. Poznanie tajemnicy Boga przez człowieka natomiast następuje na drodze wiary, która jest rozbłyskującym w człowieku światłem Boga<sup>107</sup>. Wiara pozwala człowiekowi poznać Chrystusa jako Syna Bożego, który jednocześnie jest początkiem tej wiary i jej kulminacją.

Wydarzenie inkarnacji, poprzez które Bóg otworzył się na człowieka ma charakter trynitarny. Dla uwypuklenia tej płaszczyzny jako, punkt wyjścia należy wskazać logion Chrystusa, „I nikt nie wstąpił do nieba, oprócz tego, który z nieba zstąpił, Syna Człowieczego” (J 3,13). Wcielenie jest więc określane jako „przyjście od Boga”, a jedynym, który od Boga przyszedł i do Niego powrócił jest Syn. Oznacza to, że Bóg zawraca się ku nam w swoim Słowie, które od Niego pochodzi. Chrystus jest w istocie Tym, który przychodzi od Ojca i do Ojca powraca. W takiej sentencji można dostrzec wpływy Janowe, charakteryzujące naturę Chrystusa jako przyjście i powrót, wskazujące na wieczne trwanie Syna w Ojcu i u Ojca. Chrystus jako Wcielone Słowo Ojca, Jego Objawienie i Ikona<sup>108</sup>, przychodzi do człowieka właśnie od Niego. Stając się człowiekiem, za sprawą Ducha Świętego i posłuszeństwa

---

<sup>104</sup> Z. J. Kijas, *Homo creatus Est*, s. 121.

<sup>105</sup> H I, s. 420.

<sup>106</sup> Tamże, s. 173.

<sup>107</sup> Tamże, s. 149.

<sup>108</sup> SC, s. 225; TL, s. 240; zob. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 179-184.

Maryi. Wcielone Słowo Ojca jest przez cały czas jednością z Nim, zaś jako Słowo, które stało się Ciałem, jest gwarantowaną mową i działaniem Boga<sup>109</sup>. Cała ziemski egzystencja Syna jest więc objawieniem trynitarnego miłości i chwały Jedynego Boga.

Przyjęte przez Syna człowieczeństwo jest nieustannym objawieniem Trójcy Świętej. W Jego postaci-odblasku nie zostaje rozdzielone i rozróżnione to, czym jest On jako człowiek i czym jako Bóg. Jest On promieniejącym wyrazem Boga, którym jest jako człowiek. Jako Bóg jest współistotny Ojcu, a mimo to, Jego odwieczna chwała staje się dla nas dostępna wtedy, gdy otrzymuje do spełnienia misję<sup>110</sup>. Celem ziemskiej egzystencji Syna jest objawienie Boskiej miłości i zabezpieczenie realizacji zamierzonego przez Ojca planu zbawienia. We wcielonym Synu najdoskonalej została objawiona tajemnica trynitarnego Boga, który w swej istocie cały jest Miłością. Jedyne w Nim Trójca jest otwarta i dostępna dla nas<sup>111</sup>. Wcielony Syn żyje na ziemi w sposób doskonale trynitarny, chociaż stał się człowiekiem pomiędzy ludźmi, a jego egzystencja jest wyrażeniem i odblaskiem niewidzialnego życia trynitarnego w niebie<sup>112</sup>.

Wcielenie Syna Bożego nie jest więc aktem przypadkowym, lecz jest ono możliwe jedynie w absolutnym posłuszeństwie Syna względem Ojca, nie tylko w przyzwoleniu na odwieczne zrodzenie, ale przede wszystkim w zgodzie na Wcielenie. Syn, którego głównym dążeniem jest objawienie Ojca, nie podejmuje niczego z własnej inicjatywy, nie sam się wciela i nie sam bierze sobie ludzką naturę, ale przyjmuje ją od Ojca w akcie bezgranicznego posłuszeństwa. U podstaw Jego działania stoi postawa bezwzględnego przyzwolenia na bycie posłanym, ale także zgodność z wolą Ojca i całkowita uległość. Wcielenie jest więc doskonałym aktem posłuszeństwa i uległości w fakcie stania się człowiekiem<sup>113</sup>. Właśnie w tym momencie manifestuje się

---

<sup>109</sup> H III, 2, 2, s. 255.

<sup>110</sup> H I, s. 419.

<sup>111</sup> TD II/1, s. 271; TD II/2, s. 466.

<sup>112</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 392.

<sup>113</sup> DK, s. 15.

absolutna wolność Syna, dzięki której czyni On doskonały dar z siebie dla zbawienia ludzi. Bóg jest absolutnie wolny nie tylko w swojej istocie, ale przede wszystkim w swoim działaniu, może więc wyrazić się w Słowie, którym jest Jednorodzony Syn, a Ojciec, który wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał do ludzi przez proroków, we wcieleniu przemówił przez swojego Syna (por. Hbr 1,1-2). W takim znaczeniu Syn jest interpretatorem tajemnicy Boga, gdyż „nikt nigdy Go nie widział, Jednorodzy Syn, który jest w łonie Ojca o Nim pouczył” (por. J 1,18). Mające miejsce we wcieleniu zstąpienie Syna na ziemię jest absolutnym wyjściem od Ojca, aby w pełni wypełnić jego wolę<sup>114</sup>. W takiej perspektywie, jak podkreśla von Balthasar, akt posłuszeństwa ma dużo głębszy wymiar, gdyż inauguruje się już w preegzystencji Syna, akcie zrodzenia. Nie jest to jednak koniec całkowitego oddania się Ojcu i przyjęcia Jego woli. Przyjęcie ludzkiego ciała jest początkiem namacalnej rzeczywistości posłuszeństwa Syna, która wyrażać się będzie w misterium ziemskiego życia, w każdym akcie, działalności i wielkim misterium paschalnym<sup>115</sup>.

Inkarnacja Syna Bożego jest więc wyrazem aktu posłania Syna przez Ojca w celu wypełnienia powierzonej misji. Posyłającym jest bez wątpienia Ojciec, a decyzja o posłaniu Syna, wyjaśnia ziemską egzystencję Chrystusa i zawsze jej towarzyszy. Misja Syna jest zatem postrzegana w perspektywie „Posłanego”. Starając się to urzeczywistnić, von Balthasar, interpretuje posłannictwo jako misję Chrystusa, ale nie jako zwykłe posłanie herolda, ale jako ściśle zakorzoną w odwiecznym wewnątrz - trynitarnym pochodzeniu i posiada charakter zbawczy<sup>116</sup>. W takiej perspektywie Chrystus może powiedzieć „od Boga wyszedłem” (J 8,42), a to podkreśla, iż posłannictwo Syna jest historiozbawczym przedłużeniem pochodzenia Syna od Ojca<sup>117</sup>.

Przez cały okres realizacji ziemskiej misji Syn pozostaje w dialogu z Ojcem. Za pośrednictwem Ducha Świętego przyjmuje od Ojca misję jako

---

<sup>114</sup> Tamże, s. 78.

<sup>115</sup> TD IV, s. 224.

<sup>116</sup> TD II/2, s. 140.

<sup>117</sup> Tamże, s. 208.

Ten, który od wieków zdecydował się na ofiarowanie siebie na rzecz spełnienia Bożego planu zbawienia. Relacja między Ojcem a Synem wyrażona w przekazaniu misji jest „ekonomiczną formą wiecznej harmonii między Nimi”<sup>118</sup>. W absolutnym posłuszeństwie Syn wypełnia nie swoją misję, ale wolę tego, który Go posłał. Cała osoba Syna jest więc zaangażowana w dzieło na rzecz odkupienia świata. Syn jest świadomy wagi powierzonego Mu zadania, którego owocem będzie odkupienie oddzielonego od Boga świata<sup>119</sup>. Każdy moment Jego ziemskiej egzystencji jest zdaniem się na wolę Ojca. Syn realizuje misję stopniowo, ostatecznie natomiast zostanie ona dopełniona na krzyżu, gdzie objawi się miłość i chwała Trójjedynego Boga.

W swym odwiecznym pochodzeniu Syn wraz z Ojcem tchnie Ducha Świętego, a jako wcielony Syn posiada Ducha w pełni, powierzając się Jego kierownictwu (J 3,34). H. U. von Balthasar, dla podkreślenia tej relacji wprowadza termin „inwersji trynitarnej”, która jest niczym innym, jak tylko „przetłumaczeniem” Trójcy Świętej immanentnej w ekonomiczną<sup>120</sup>. Owo trynitarne odwrócenie wyrażone zostaje w fakcie, iż Syn pozwala na to, by począł się jako człowiek z Maryi poprzez działanie Ducha, co odwraca porządek pochodzenia w Trójcy Świętej, polegający na tym, że Ojciec z Duchem posyłają Syna na ziemię. Porządek ten zostaje przywrócony w chwili wypełnienia misji przez Syna i posłania Ducha przez Ojca i Syna<sup>121</sup>. W tajemnicy wcielenia Duch Święty zaangażowany jest w sposób wyjątkowy. To na Nim spoczywa zstąpienie na Maryję z „Ojcowskim nasieniem Syna”<sup>122</sup>. W tej perspektywie jest On jednocześnie Duchem Ojca i Duchem Syna. Inkarnacja jednak nadaje Mu jeszcze jedną rolę. Odtąd staje się w Ojcu Duchem dającym polecenia, a w Synu duchem przyjmującym je. Duch Święty zatem posiada dwie role, które nigdy się nie mieszają i nie przenikają, lecz pozostają indywidualne i uzupełniające się w procesie posłania –

---

<sup>118</sup> Tamże, s. 468.

<sup>119</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 62-63, Tenże, *Misja Jezusa Chrystusa w Teodramatyce Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Studia Gnesnensia* T.XIV(2000), s. 140-141.

<sup>120</sup> TD II/2, s. 175.

<sup>121</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarstwo – chrystologiczna interpretacja eschatologii*, s. 155.

<sup>122</sup> CR, s. 39.



posłuszeństwa. Jest On więc owocem i świadectwem wzajemnej miłości Ojca i Syna, ale również gwarantem wypełnienia zamierzonego posłannictwa. We wcieleniu Syn poddaje się Duchowi odsłaniającemu przed Nim wolę Ojca. Odtąd bowiem Duch spoczywa w Synu i pozostaje nad Nim będąc jednocześnie Duchem posłuszeństwa Syna wobec woli Ojca<sup>123</sup>. Duch, który kieruje powierzona misją Syna jest przedstawiony jako „obiektywizujący świadek, owoc oraz gwarancja wzajemnej relacji pomiędzy Ojcem a Synem<sup>124</sup>. To właśnie Boski Duch kształtuje wcielenie Syna, nie tylko jako eschatologiczne spełnienie, w które od samego początku wpisany jest krzyż, na którym dokona się pojednanie rzeczywistości z Bogiem<sup>125</sup>, lecz również jako doskonale objawienie miłości i chwały Boga.

Tajemnica wcielenia niesie ze sobą fakt wejścia Syna w historię świata, który odtąd będzie się spotykał ze stworzeniem pod osłoną konkretnego ciała. Jak twierdzi von Balthasar, w akcie tym zawarte jest głębokie misterium zanurzenia się Chrystusa w ludzką rzeczywistość<sup>126</sup>. Słowo Boże nie tylko zostało wypowiedziane, ale rzeczywiście się stało, wydarzyło i dokonało. Stało się możliwe do doświadczenia przez człowieka za pośrednictwem ludzkich zmysłów, a co więcej, udzieliło się człowiekowi na sposób czysto ludzki, aż w końcu za ludzi zostało ofiarowane, aby mogły wypełnić się wszystkie obietnice<sup>127</sup>.

Wcielenie jednak to nie tylko sam fakt przyjścia Syna Bożego na ziemię, ale również nowy sposób na otworzenie się nieba i objawienia głębi trynitarnego życia i chwały Boga, oraz szczytowe dzieło miłości Ojca zawartego w słowach: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna Jednorodzonego dał, aby każdy kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16)<sup>128</sup>. Wcielenie zatem jest naznaczone w pełni wolnym dekretem, w którym uczestniczy Ojciec nie sam, lecz z Synem i Duchem Świętym w pełnej

---

<sup>123</sup> TD IV, s. 106.

<sup>124</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 156.

<sup>125</sup> H III/2,2, s. 197.

<sup>126</sup> H I, s. 480.

<sup>127</sup> Tamże, s. 306.

<sup>128</sup> H. U. von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln 1985, s. 115.

zgodności. Źródłem zaś tego postanowienia jest miłość i dobroć przepelniająca Trójjednego Boga, która poprzez wcielone Słowo zostaje udzielona jako bogactwo chwały wszystkim ludziom<sup>129</sup>.

Inkarnacja Słowa Bożego ma jeszcze wiele aspektów, które czynią sam akt nad wyraz wyjątkowym. Podstawowym aspektem jest synostwo aktu wcielenia, wyrażone w osobowym odniesieniu tylko do Syna. Kiedy św. Jan mówi o Słowie, które było u Boga, ma na myśli, zdaniem von Balthasara, wskazanie uprzedzającej i wszystko ogarniającej miłości Ojca, który czyni dar z siebie. Słowa te wskazują również na fakt, że to Syn posiada pełnię miłości, możliwą tylko dzięki nieskończonemu wywłaszczeniu się Ojca. Można zatem zauważyć, iż te dwie rzeczywistości współzależne od siebie, stanowią jedną i nierozzerwalną podstawę do „ofiarowania siebie światu” w akcie bezgranicznej miłości<sup>130</sup>.

H. U. von Balthasar w swoich teologicznych badaniach wskazuje również na fakt „zstąpienia”, poprzez który Bóg może spotkać się z człowiekiem, schylając się ku niemu i zstępując na ziemię z całkowicie wolnego wyboru. W takiej perspektywie akt wcielenia można zawrzeć w ramach terminu „kenozy Boga”<sup>131</sup>, wyrażającego się poprzez zstąpienie Syna z Boskiego świata do ludzkiego ciała. O tej rzeczywistości mogą świadczyć słowa samego Chrystusa: „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata (J 8, 23). Nie jest jednak ona jedyną i odosobnioną, gdyż jest kontynuacją, niejako przedłużeniem kenozy związanej z aktem stworzenia świata i zawarcia z nim przymierza. Pierwsza kenoza wewnątrztrynitarna, określana również mianem fundamentalnej, związana jest z ofiarowaniem Synowi wszystkiego co Ojciec posiada.

Obdarowanie bezgraniczną miłością, prowadzi więc Ojca do „wyrzeczenia się” siebie na rzecz Współistotnego. Ta sama absolutna miłość

---

<sup>129</sup> H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete*, Einsiedeln 1977, s. 13-14.

<sup>130</sup> H. U. von Balthasar, *Homo creatus Est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, s. 173.

<sup>131</sup> MP, s. 144.

jest również powodem stworzenia świata i zawarcia z nim przymierza. Kenoza stworzenia jest wyrazem obdarowania świata wolnością, a więc pozostawienia mu możliwości wolnego wyboru. Implikuje to jednak zabezpieczenie skończonej wolności stworzeń poprzez zstąpienie na świat Słowa Bożego, współistotnego Syna Ojca. Kenoza wcielenia jest zatem najbardziej własnym misterium Boga miłości, który w akcie inkarnacji objawia się i daje siebie światu<sup>132</sup>. Przyjęcie ludzkiego ciała przez Boski Logos jest akceptacją nowego sposobu bycia. Poprzez wcielenie Słowo „zapada” w milczenie, a maryjne „Amen” rozpoczyna okres dziewięciu miesięcy głębokiego milczenia, po to, by gdy przyjmie formę ludzkiego ciała mogło, w doskonały sposób, objawić chwałę Trójjedynego Boga Miłości. Kenotyczne wydarzenie wcielenia jest więc rozumiane jako zanurzenie się Słowa Bożego w skończoności i ograniczoności ziemskiego życia i poddaniem się jego uwarunkowaniu, a w ostateczności ukrycia istoty boskiej chwały<sup>133</sup>.

Akt kenozy, mający miejsce we wcieleniu, oznacza przyjęcie konkretnego losu przez Syna Bożego<sup>134</sup>. Syn zstępuje ze stanu bycia na równi z Bogiem, co wiąże się z огоłoceniem, wyrzeczeniem się wyjątkowości Jego formy, aby przyjąć przygotowaną Mu misję i stać się Sługą<sup>135</sup>. Wobec powierzonej Synowi misji, Jego boska forma zostaje „zdeponowana” i „przechowana” u Ojca<sup>136</sup>. W takiej perspektywie bardzo mocno widać rzeczywistość zależności w relacji Syn – Ojciec, gdyż Syn przyjął bóstwo od Ojca, a więc może je również u Niego „zostawić”<sup>137</sup>. Jest to mocne podkreślenie głębszego posłuszeństwa Syna wyrażonego w absolutnym oddaniu się Syna Ojcu, które jako pierwsze następuje w łonie Trójjedynego,

---

<sup>132</sup> TD III, s. 307

<sup>133</sup> H III, s. 153; H I, s. s. 596

<sup>134</sup><sup>134</sup> M. Pyc, *Objawienie chwały Bożej w przedpaschalnych tajemnicach życia Jezusa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: „Studia Gnesnensia”, T.XIII (1999), s. 126.

<sup>135</sup> TD II/1, s. 381.

<sup>136</sup> PI, s. 131.

<sup>137</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s.33.

gdyż postać Sługi, Chrystus przyjmuje nie jako już wcielony, lecz jako preegzystujący Syn Boży<sup>138</sup>.

Silne podkreślenie kenotyczności wydarzenia wcielenia nie zaprzecza prawdzie, iż inkarnacja jest pełnym i wyjątkowym objawieniem chwały Boga. „Słowo stało się Ciałem i oglądaliśmy Jego chwałę” (J 1,14) te słowa wskazują wręcz na pełną harmonijność kenozy i wcielenia w akcie objawienia chwały przez Wcielonego Syna, który przyjmuje widzialną formę swojej egzystencji<sup>139</sup>. Przez ten akt chwała zamieszkuje wśród nas i otacza cały świat swoją wspaniałością. W takim ujęciu można podkreślić, iż chwała Boża objawiająca się w akcie wcielenia jest ukazaniem wspaniałości Bożej miłości, a Boże orędzie zbawienia doskonale uwidacznia się w chwili przyjęcia ludzkiego ciała. W tej to właśnie inicjatywie manifestuje się pełnia Jego chwały.

Powierzenie Synowi misji jest posłaniem Jednorodzonego do wykonania zadania, jakim jest odkupienie grzesznej rzeczywistości, dokonanego z absolutnej Bożej miłości. We wszystkich ziemskich etapach życia wcielonego Syna, zostaje doskonale objawiona stworzeniu miłość i chwała Trójjedynego Boga. Czas ukrytego życia Chrystusa, a więc dzieciństwo i młodość, nie są pozbawionym treści czasem oczekiwania, lecz jest to czas, w którym obecne jest wszystko to, co stanowi istotę ziemskiej misji. Każda chwila życia Chrystusa jest naznaczona nie tylko tajemniczością, ale również wyjątkowym momentem objawienia chwały Trójjedynego Boga. Rąbek tej wyjątkowej tajemnicy zostaje natomiast odkryty w świątyni, gdzie Chrystus, jako dwunastoletni chłopiec, daje wszystkim zgromadzonym do zrozumienia, że On, jako Syn Boży, przebywa w niej nieustannie. Jest to doskonały obraz jedności w Chrystusie, który choć przyjął ludzkie ciało w namacalnej formie, nadal pozostaje „u Boga” i „w łonie Ojca”, i w posłuszeństwie spoczywa w odwiecznej woli Ojca przekazywanej Mu przez Ducha. Chrystus wykonuje posłannictwo Ojca, ale przede wszystkim

---

<sup>138</sup> Tamże, s. 33-34.

<sup>139</sup> H I, s. 642.

jest „odblaskiem chwały Boga”, jej utożsamieniem i odbiciem, Jego doskonałą wspaniałością i pięknem<sup>140</sup>.

Moment wcielenia Syna staje się nie tylko tym momentem, w którym Chrystus wkracza w rzeczywistość stworzonego świata, ale również czasem, w którym wcielony Syn coraz mocniej uświadamia sobie własną tożsamość i wyjątkowość swojej misji. Jest to ujawniane stopniowo, w każdym etapie bycia i funkcjonowania Chrystusa, od poznawania zwyczajów i języka oraz języka towarzyszących mu ludzi<sup>141</sup>, po najważniejsze chwile ujawnienia Jego misji. Ten moment wydarzenia w świątyni daje doskonałe światło na podkreślenie, że ludzka świadomość Bożego synostwa Chrystusa nieustannie się pogłębia<sup>142</sup>. Nie oznacza to jednak, że to, czego doświadcza na ziemi, odchodzi gdzieś na drugi plan, wręcz przeciwnie. W Nim samym, na jednej płaszczyźnie, spoczywa świadomość wyjątkowej relacji do Boga, swojego Ojca, jak wszelka wiedza i nauka jaką otrzymuje od Maryi i Józefa. Każda z tych relacji i świadomości jest wyjątkowa i bardzo ważna dla jego egzystencji. Ucząc się od ziemskich rodziców modlitw i historii narodu wybranego, Chrystus zestawia modlitwę, której nauczył się od Ojca. Jest to szczególny obraz tego, co jest Mu najbliższe, ale jednocześnie wskazuje na doskonałe uwielbienie Boga i oddanie Mu chwały jak i zachowywanie wszystkiego, co Mu przekazał<sup>143</sup>. Jest to nie tylko swoistego rodzaju ubogacenie ale również przedstawienie jedności obu rzeczywistości w osobie Chrystusa, bez żadnego zmieszania i przenikania, a trwając w takiej postawie doświadcza On miłości, mądrości i łaski Ojca. Chrystus ogarnięty miłością Ojca doskonale manifestuje chwałę Boga całym swoim jestestwem i uwielbia Jego miłość.

Rozważając wszystkie wydarzenia zmierzające ku doskonałemu objawieniu chwały poprzez krzyż i zmartwychwstanie, von Balthasar był

---

<sup>140</sup> DK, s. 35

<sup>141</sup> HCE, 167-169.

<sup>142</sup> H. U. von Balthasar, *Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen*, Einsiedeln/ Trier 1989, s. 105.

<sup>143</sup> HCE, s. 167-169.

świadomy trudności wypowiedzania się w kwestii świadomości Chrystusa w czasie, gdy był dzieckiem. Są to momenty nasączone poznawaniem wszystkiego co Go otacza, w szczególności zaś poznaniem Izraela rozumianym w kategorii solidarności. Chrystus staje się więc tożsamy z tymi, do których został posłany, a którzy według obietnicy, mieli stać się światłem dla wszystkich narodów<sup>144</sup>. Chrystus zatem nie tylko zaczyna się solidaryzować z Izraelem, ale również przekonuje, że naród ten nie istnieje dla samego siebie, lecz dla całej ludzkości. Przyjęcie takiej postawy jest więc ujawnieniem chwały Boga wiernego zawartemu przymierz. Jako dziecko świadomy jest również powierzonej Mu misji, którą wykonuje w całkowitym posłuszeństwie i zdaniu się na wolę Ojca. Przyjęte posłuszeństwo jest również posłuszeństwem wobec Maryi i Józefa, dzięki którym wzrasta w mądrości i przygotowuje się do wypełnienia powierzonej misji. W każdym momencie natomiast towarzyszy Mu Ojciec, któremu będąc posłusznym bez granic opuszcza dom rodzinny i ukazuje się światu<sup>145</sup>. Dzieciństwo i młodość zawsze będą aktualne w jego życiu i działalności, ukazując chwałę Boga<sup>146</sup>. Każde działanie, każdy gest, każda sytuacja naznaczona jest ukrytą chwałą, która została zakryta przed mądrymi i roztroprnymi, a ujawniona prostaczkom i ubogim. W takim właśnie aspekcie von Balthasar widzi drogę Boga. Jest to droga miłości, wyrażona w zstąpieniu Chrystusa do świata i dotarcie do najbardziej opuszczonego brata<sup>147</sup>. W takiej głębokiej mistyce zawarta jest wspaniałości chwały Trójjedynego Boga, ujawniająca się w publicznej działalności wcielonego Syna.

Inauguracją publicznej działalności Syna i jednocześnie podkreślenie bycia Trójcy w świecie był chrzest w Jordanie. Wydarzenie to zawiera w sobie mocny i decydujący zwrot w posłannictwie Syna, a jego podstawą jest fakt „konieczności wydarzenia się” zgodnie z wolą Bożą. W Chrystusie chwała Trójjedynego zstępuje na ziemię w sposób zupełnie nowy, dlatego też

---

<sup>144</sup> Tamże, s. 167-169.

<sup>145</sup> Tamże, s. 170; DK, s. 106.

<sup>146</sup> H III/2/2, s. 59.

<sup>147</sup> DJH, s. 247-248.

zbliżający się fakt chrztu Syna w Jordanie jest niezrozumiały dla Jana Chrzciciela, który we wcielonym Synu widział cel i sens swojej działalności. Tymczasem Chrystus prosi o swój chrzest, poprzez który jednoczy się z każdym człowiekiem, z każdym grzesznikiem. W tym wydarzeniu widoczne jest wypełnienie tego, co zostało powzięte i zaplanowane przez Boga, posłuszeństwo wobec głosu Ojca mówiącego przez proroków<sup>148</sup>.

W wydarzeniu Chrystusa Bóg zstępuje do ludzi, wypełniając daną obietnicę nie tylko „oddolnie” i „od wewnątrz”, ale również „odgórnie”. Te trzy aspekty są niepodważalnie ważne, gdyż gdyby Chrystus rzeczywiście nie przyszedł oddolnie i nie dźwignąłby całej historii Izraela, nie mógłby być ostatecznym Słowem Boga w stosunku do świata<sup>149</sup>. Przyjście „oddolne” jest tym przyjściem spośród Izraela, oddalonego od Boga, nie tylko z nieba, a więc implikuje jednocześnie solidarność z grzesznikami, które wyraża się w fakcie ochrzczenia w wodach Jordanu<sup>150</sup>. Akt ten jednak ma zdecydowanie głębsze znaczenie. Zanurzenie w Jordanie jest Chrystusowym identyfikowaniem się z braćmi, których grzechy bierze na siebie. Jest to swoistego rodzaju solidarność z tymi, którzy zanurzają się w wody sądu i odkupienia, wyznając swoją grzeszność<sup>151</sup>.

W akcie chrztu przez Chrystusa zostaje objawiona Trójca Osób. Pojawienie się wcielonemu Słowu nad wodami Jordanu, jest wyrazem posłuszeństwa wobec Ojca, a przyjęcie chrztu znakiem solidarności z grzesznikami. Gdy Chrystus wychodzi z Jordanu, otwiera się niebo i zstępuje na Niego Duch Święty. W takim kontekście można więc zauważyć bardzo znaczącą zależność. Chrystusowemu „wstępowaniu od dołu” odpowiada „zstąpienie Ducha z wysoka”<sup>152</sup>. Duch, który zostaje udzielony Chrystusowi w chrzcie, staje się Duchem misji Chrystusa, w mocy którego realizować się będzie zaplanowana misja. Duch jest w Chrystusie, napełniając

---

<sup>148</sup> H III/2/2, s. 49-50.

<sup>149</sup> Tamże, s. 49.

<sup>150</sup> DJH, s. 37; HCE, s. 170.

<sup>151</sup> H III/2/2, s. 43.

<sup>152</sup> H III/2/2, s. 50

Go w posłannictwie, ale też jest jednocześnie „ponad Nim” ujawniając Mu wolę Ojca. Jak więc zauważa von Balthasar, w tak ujętym wydarzeniu Chrystusa doskonale ujawnia się „ekonomiczna” forma Trójcy Świętej wyrażona w przyjęciu postawy Sługi<sup>153</sup>. Dlatego też wydarzenie chrztu w Jordanie było ukazaniem obecności Trójcy Świętej. Chrystusowi towarzyszy zarówno Ojciec jak i Duch, który udzielony zostaje Synowi i towarzyszy Mu podczas całej misji i jest gwarancją jej wypełnienia. Fakt, iż Duch Święty spoczywa na Synu, oznacza przyjście misji „z góry”, od Ojca. Należy natomiast wskazać jeszcze jeden aspekt działalności i towarzyszenia Ducha Synowi. Duch spoczywa w Synu, jest mocą pozwalającą wypełnić Synowi powierzone zadanie w absolutnym posłuszeństwie.

Wydarzenie chrztu w Jordanie ma jeszcze inne i doniosłe znaczenie zawarte w potwierdzeniu tożsamości Chrystusa. W tym właśnie momencie zostaje potwierdzona boska tożsamość Syna i ujawniona światu Jego misja. Słowa „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie” (Mk 9,3) są poświadczeniem i wytłumaczeniem dziejącej się tajemnicy. Chrystus, jako umiłowany Syn Ojca, pochodzący odwiecznie z Jego łona, pozostaje również na zawsze Synem Maryi i jej przodków. Wydarzenie chrztu ukazuje Chrystusa jako łącznika pomiędzy niebem a ziemią i jest potwierdzeniem Chrystusa jako tego, w którym niebo łączy się z ziemią i jednocześnie jako tego, w którym jaśnieje Boża chwała i uwielbienie Boga<sup>154</sup>.

Chrzest w Jordanie pociąga za sobą kolejne ważne wydarzenia w ziemskiej egzystencji Chrystusa. Pierwszym z nich jest kuszenie Syna na pustyni. Odbywa się ono w chwili postu Syna. Napełniony Duchem Świętym Jezus przebywa na pustyni pewien okres czasu, karmiąc się nie chlebem, lecz słowem Ojca. Pokusa, której zostaje poddany, zbliża Go jeszcze bardziej do braci, gdyż doświadczą On wszystkiego co człowiek, łącznie z pokusą szatana. Chrystus, świadomy zaistniałej sytuacji, bezwzględnie odrzuca szatańskie propozycje, odwołując się ciągle do chwały jedyne Boga.

---

<sup>153</sup> HCE, s. 170.

<sup>154</sup> DJH, s. 38-39.



W takiej perspektywie dochodzi niejako do konfrontacji chwały z tego świata z chwałą samego Boga<sup>155</sup>. Chrystus jednak odrzuca wszystko co złe, odpycha pokusy szatana, przez co nie tylko doświadcza chwały, ale zostaje w nią rzeczywiście i prawdziwie przyobleczony<sup>156</sup>.

Chrystus poprzez wcielenie staje się podobnym do każdego człowieka we wszystkim, z wyjątkiem grzechu, jak zauważa Autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 4,15). Niemniej narażony jest na pokusy tego świata, doświadcza złych mocy i trudności w oparciu się im. W takiej perspektywie na prowadzenie wychodzi Chrystusowa postawa posłuszeństwa. Oddając się całkowicie Bogu i będąc Mu posłusznym bezwzględnie opowiada się za wolą Boga. Tylko ostateczne posłuszeństwo Syna wobec woli Ojca czyni Go całkowicie odpornym na pokusy diabła, rabując jednocześnie mienie mocarzowi ciemności<sup>157</sup>. Różnica pomiędzy Chrystusem a grzesznikiem jest taka, że grzesznik nade wszystko pragnie być panem swojego życia, utrzymywać sam kontrolę nad tym co robi, Chrystus natomiast wszystko w posłuszeństwie oddaje Ojcu, oddaje Mu siebie do dyspozycji<sup>158</sup>.

Analizując scenę kuszenia, von Balthasar dostrzega jej mesjański charakter. Chodzi tu przede wszystkim o charakter Chrystusowego posłuszeństwa, które kształtować się ma na podstawie cierpienia i pomocy tym, którzy są poddani próbom. Aktualizacja dogłębnego posłuszeństwa możliwa jest tylko na drodze indywidualnej próby opowiedzenia się za Bogiem pomimo antycypacji w tym, co nie Boskie. W tym zawarta jest kwintesencja przymierza, w którym z jednej strony znajduje się Bóg, dobro wszelkiego stworzenia, z drugiej zaś człowiek, który w akcie posłuszeństwa musi postawić wszystko na jedną kartę, zaryzykować bez żadnych wahań. Człowiek nie zostaje w całej tej konfrontacji ze złem sam, gdyż ma oparcie

---

<sup>155</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s.72.

<sup>156</sup> H I, s. 638-639

<sup>157</sup> KJ, s. 26-32.

<sup>158</sup> Zob. J. O' Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 72.

w Bogu, który „ogłocił” samego siebie, aż do doświadczenia samego kuszenia<sup>159</sup>.

Konfrontacja z diabłem była dla Chrystusa jeszcze jednym doświadczeniem. Wcielony Syn nieustannie musiał dokonywać ciągłego rozróżnienia pomiędzy prawdziwą a fałszywą wiarą, zaufaniem Bogu, a także pomiędzy prawdziwą a fałszywą mocą otrzymanej do wypełnienia misji. Przebiegłość szatana wymaga zatem uwagi i koncentracji. W takiej sytuacji von Balthasar wskazuje również na aspekt pomieszania pomiędzy Bogiem a szatanem, pomiędzy Duchem Świętym a duchem złym. Było to możliwe tylko przez kenotyczne zstąpienie Syna w świat, który jeszcze wtedy znajdował się pod władzą Złego<sup>160</sup>. Walka Chrystusa ze złem, która się wtedy rozpoczęła, była podłożem Jego wielkiej misji i powtarzać się będzie wielokrotnie w ziemskim życiu. Poprzez swoje posłuszeństwo, oddanie Bogu i zawierzenie, krok po kroku, zdobywa On szatańskie włości. Niemniej jednak jeszcze wielokrotnie będzie kuszony i nagabywany, jak i wielokrotnie będą zastawiane na Niego pułapki. Duch kłamstwa jeszcze wielokrotnie będzie o sobie przypominał, choćby w postawie Piotra odwodzącego Syna od męki. Kuszenie było wymierzone zatem w absolutne posłuszeństwo Chrystusa, w którym ostatecznie zatriumfuje miłość, zwycięstwo i chwała Boga.

Wydarzenie chrztu jak i scena kuszenia Chrystusa implikują kolejne momenty mocnego i namacalnego objawienia *Herrlichkeit* w świecie, które dokonywać się będzie w znakach i cudach. Treść misji Chrystusa zatem jest naznaczona nie tylko nauczaniem, ale przede wszystkim znakami i cudami, jakie towarzyszą każdemu momentowi Jego ziemskiej egzystencji. Znaki, które Chrystus czyni były nie tylko uwidocznieniem misji jaka została Mu powierzona, ale wskazują i odkrywają głębszy jej sens.

Von Balthasar na samym początku wskazuje Chrystusa jako pierwszy i najważniejszy w świecie znak. Nie można go jednak traktować jako zwykły przekaz treści, gdyż Chrystus sam w sobie jest pełnią wszystkiego co ma

---

<sup>159</sup> H III/2/2, s. 65-66.

<sup>160</sup> Tamże, s. 67-68.

zostać przekazane. To, co robi i czego dokonuje wypływa z Jego jestestwa i jedności z Bogiem. Wskrzesza, bo sam jest Zmartwychwstaniem, przywraca wzrok ociemniałym – bo sam jest Światłością świata, rozdziela chleb – bo sam jest Chlebem życia<sup>161</sup>. W takim ujęciu Chrystus jest wszelkim działaniem i przyczyną wszelkich działań Bożych, które zmierzają do ostatecznego dopełnienia powziętego zbawczego dzieła Boga w krzyżu i zmartwychwstaniu<sup>162</sup>.

Wśród dzieł, których dokonuje Chrystus w objawieniu miłości i chwały Boga doniosłe miejsce zajmują cuda, które były uwiarygodnieniem Jego misji zaprowadzania Królestwa Bożego<sup>163</sup>. Można zatem stwierdzić, iż cudowne znaki były również niejako epifanią wszelkiego panowania nad mocami i znakiem danej Mu przez Ojca władzy. Ta władza objawia się zatem w uzdrowieniach, wskrzeszeniach, wypędzaniu złych duchów, lecz także w podporządkowywaniu sobie sił kosmicznych wyzwolonych przez złe moce<sup>164</sup>. Chrystus zatem jest niejako wyposażony w cuda, dzięki którym przywraca do normalnego porządku prawa natury, które zostały zakłócone, aby chwała Boża mogła zajaśnieć w świecie. Cuda były więc doskonałym środkiem wskazującym na chwałę Boga, która przynależy do całości objawienia Boga.

Charakterystycznym wymiarem cudów dokonywanych przez Chrystusa był ich wymiar personalny. Oznacza to, że dokonywały się one nie w jakiejś nieznaczącej rzeczywistości, lecz dotyczyły konkretnych sytuacji i ludzi. Chorzy i potrzebujący spotykali się z samym Chrystusem doświadczając wszelkich łask. W takim wymiarze doskonale widoczna jest relacja Tego, który staje się ciałem i w całkowitej radykalności spotyka swojego bliźniego, w pełnym wymiarze, w każdej sytuacji. Poprzez taką postawę Chrystus wznieca wiarę w spotkanych ludziach, doprowadzając ich jednocześnie do zaufania, zawierzenia jak i oddania się Bogu w postawie posłuszeństwa.

---

<sup>161</sup> H I, s. 644.

<sup>162</sup> H III/2/2, s. 308.

<sup>163</sup> Tamże, s. 307.

<sup>164</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 75.

Dokonanie cudów niosło ze sobą szczególny wymiar osobowy, ale też tajemniczości, w którym to Chrystus ukazywał swoją niepewność do niewłaściwego ich odczytania, dokonując ich na osobności i wzywając do milczenia<sup>165</sup>.

Nawiązując do trudności zrozumienia przesłania dokonywanych przez Chrystusa cudów i znaków, von Balthasar wskazuje na uczniów Chrystusa jako fundament tych niepewnych postaw. Zdumienie, zatwardziałość serc, strach, brak wiary czy dezorientacja towarzyszy każdemu z uczniów Chrystusa wobec cudownych znaków. Poza tym sceneria ukrycia, które towarzyszy każdej sytuacji, wprowadza swoistego rodzaju tajemniczość. W skrytości tych czynów tkwi jednak objawiająca się chwała Trójjedynego Boga. Cudowne znaki odnoszą się bezpośrednio do Ojca, który ich dokonuje przez swojego Syna, nie szukającego własnej chwały, a chwały Boga. Cuda były dla Chrystusa nieodłącznym elementem Jego misji, w nich się objawia i również w nich się ukrywa. Już w perspektywie pierwszego cudu dokonanego w Kanie Galilejskiej, można zauważyć bardzo doniosłą relację św. Jana, który wskazując na chwałę Chrystusa, przy okazji dokonywania cudu, jednocześnie dodaje „Uwierzyli w Niego jego uczniowie” (J 2, 11). Zatem nie tylko dokonanie cudu zajmuje tutaj strategiczne miejsce ale również postawa tych, którzy będąc uczestnikami zaistniałej sytuacji, stają się nie tylko uczestnikami ale i świadkami Chrystusa. W tym też momencie, w ukryty sposób ma swój początek, to co ostatecznie swoją kulminację osiągnie w niepowtarzalnym cudzie paschalnego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania, w którym definitywnie zostaną pokonane moce zła i zajaśnieje, zatriumfuje chwała Boga. Dlatego też, zdaniem von Balthasara, konieczność ukrycia, daje możliwość właściwej interpretacji dokonanego wydarzenia oraz ukierunkowuje na ukazanie pełni w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Wszystkie cuda są więc aluzją, odniesieniem

---

<sup>165</sup> H I, s. 308-309.

i odesłaniem ku ostatecznej ukrytej rzeczywistości zwycięskiej tajemnicy paschalnej<sup>166</sup>.

Nie należy jednak zapominać o dwóch ważnych jeszcze aspektach związanych z cudowną działalnością Chrystusa, którymi są słowa i przypowieści. Chrystus - wcielone Słowo, przekazuje tajemnice Boga nie w jakiś niezrozumiały sposób czy w niezrozumiałym językiem, lecz mówi o Nim w języku swojej ziemskiej egzystencji. Każde wypowiedziane przez Niego słowo było wskazaniem na konkretną sytuację, wydarzenie, ale było również wezwaniem skierowanym do człowieka<sup>167</sup>. Chrystus przemawiał więc całą swoją egzystencją odsłaniając serce samego Boga, a Jego nauczanie było teologią umiejscowioną w działaniu<sup>168</sup>.

Szczególne miejsce w nauczaniu Chrystusa zajmowały przypowieści, które jak wskazuje Bazylejczyk, były zarówno słowem, jednocześnie odsłaniającym i ukrywającym, ważność przesłania, jak i znajdującym się w drodze ku pełnej realizacji. Przesłanie Boga pozostawało tak długo ukryte, jak długo wydarzenie krzyża rozpatrywane było w perspektywie przyszłości. Każde słowo jest implikacją wydarzeń paschalnych i popaschalnych, w których nabierze wszelki sens i jasność. Nie oznacza to jednak, że wypowiedziane przez Chrystusa w czasie ziemskiej egzystencji słowa pozbawione były przesłania. Były one przepełnione ukrytą chwałą Boga, która objawiła się w pełni w tajemnicy paschalnej<sup>169</sup>. Dopiero w perspektywie wypełnionego dzieła śmierci i zmartwychwstania jesteśmy w stanie zrozumieć przekazane nam przez Chrystusa słowa, w których daje świadectwo o sobie<sup>170</sup>.

Wszelkie dzieła i cuda, których Chrystus dokonywał, pochodziły od Ojca - źródła wszystkiego, a więc były ostatecznie Jego czynami i słowami, wyrażającymi dogłębną jedność w miłości między Synem a Ojcem. Dlatego też właśnie w nich von Balthasar widzi objawiającą się chwałę Boga. Objawia

---

<sup>166</sup> H III/2/2, s. 310-312.

<sup>167</sup> H I, s. 642.

<sup>168</sup> KJ, s. 93.

<sup>169</sup> H III/2/2, s. 312-313.

<sup>170</sup> Tamże, s. 315.

się ona zarówno w znakach dokonywanych przez Chrystusa jak i we wszystkich wypowiedzianych słowach, ukierunkowanych na znak o absolutnym znaczeniu, jakim będzie jaśniejący pełnią chwały Boga krzyż widziany w kontekście całej tajemnicy paschalnej<sup>171</sup>.

Poszczególne etapy ziemskiej egzystencji i działalności Chrystusa skoncentrowane były na objawieniu nieskończonej miłości i chwały Bożej, stopniowo zmierzały ku ostatecznemu wypełnieniu w godzinie krzyża i zmartwychwstaniu. W tych poszczególnych etapach swoje ważne miejsce miało również wydarzenie przemienienia na Górze Tabor. Wydarzenie to było szczególne, gdyż w swej treści wyraźnie ukierunkowane na potwierdzenie tożsamości Syna i objawieniu majestatu Jego bóstwa. Nietypowa była sceneria tego wydarzenia: wysoka góra, lśniąca szaty mogące wskazywać na niebiańskie objawienia, twarz jaśniejąca jak słońce, świetlisty obłok, wskazujący na obraz chwały Bożej i w końcu trzy namioty, przypominające namiot Bożej chwały między ludźmi<sup>172</sup>. Wyjątkowy był też głos z wysoka, głos Ojca, który jasno i niepodważalnie potwierdza tożsamość Syna „To jest mój Syn umiłowany”. Te słowa jednak były już słyszane przy okazji chrztu w Jordanie. Ojciec umiłował Syna, w którym zjednoczone zostaje to, co najważniejsze, posłuszeństwo i miłość. Owo umiłowanie było tak mocne, że wyraża się nie tylko w obdarowaniu go ukrytą chwałą, ale było manifestacją tej chwały<sup>173</sup>.

Przemienienie Chrystusa w swej istocie było wydarzeniem, w którym uniżenie Syna było do głębi wypełnione chwałą. Chrystus został przyobleczony w chwałę, która nie była dla Niego czymś obcym, czy zewnętrznym, ale była Jego osobistą chwałą: „Gdy się ocknęli ujrzeli Jego chwałę” (Łk 9,32). Doświadczając tego wydarzenia uczniowie byli więc świadkami przemienienia Syna z postaci Sługi w Boga, wydarzenia, które poza tym momentem nigdy wcześniej nie miało miejsca. Niemniej jednak von

---

<sup>171</sup> H III/2/2, s. 270; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 79.

<sup>172</sup> H I, s. 646.

<sup>173</sup> HWL, s. 71-72.

Balthasar próbuje podkreślić jeszcze większą głębię Taboru. Przemianie Sługi w Boga odpowiada odwrotna relacja, przemiany Boga w Sługę. Tego mieli nauczyć się uczniowie Chrystusa. Zatem wszystko to, czego doświadczamy i widzimy w Chrystusie w aspekcie ludzkim, należy odczytać jako właściwą manifestację działania i miłości Boga, a tym samym jako objawienie Jego chwały<sup>174</sup>.

Całe ziemskie życie Chrystusa przenikała chwała, która była zarówno skrajnie ukryta jak i ciągle manifestująca. Chrzest w Jordanie, dokonywane znaki i cuda, przemienienie Chrystusa były wydarzeniami, w których, w namacalny sposób objawiała się miłość i chwała Boga. Były one jednak jedynie wprowadzeniem, ważnym etapem prowadzącym do kulminacyjnego momentu, w którym rozbłyśnie chwała Boga, a którymi są krzyż i zmartwychwstanie. To w wydarzeniu paschalnym wydarzenie Chrystusa osiąga szczyt i kulminację i to wówczas całkowicie zostanie odkryta przed ludźmi tajemnica serca Boga przenikniętego chwałą.

## **2.2. *Herrlichkeit* w wydarzeniu Triduum Paschalnego**

Ziemska misja Chrystusa miała swoje źródło w odwiecznym planie zbawczym Boga. Polegała ona przede wszystkim na ukazaniu miłości Trójjedynego do stworzonego świata. Zamyśl ten powzięty przed wiekami spełnił się w rzeczywisty sposób poprzez zrodzenie Syna i wcielenie, które mocno i dogłębnie wskazało zaangażowanie Boga w świecie. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego dał” i jest to niepodważalny dowód na bezgraniczną miłość, którą zostało obdarowane stworzenie. Chrystus, wcielony Syn, przychodzi na świat w określonym celu, aby objawić i przekazać tę miłość i chwałę Boga w stosunku do stworzenia. Każdy etap jego ziemskiej egzystencji, naznaczony był pełnym posłuszeństwem i oddaniem Ojcu, prowadził do najważniejszego wydarzenia w historii

---

<sup>174</sup> H I, s. 645-646.

zbawienia, zbawienia grzesznej ludzkości i włączenia jej w wyniosłą chwałę Boga.

Poszczególne etapy działalności Chrystusa były ukierunkowane ku godzinie, jawiącej się jako krzyż, męka, cierpienie i śmierć<sup>175</sup>. Wszystko, cokolwiek miało miejsce w ziemskiej działalności Chrystusa było, jedynie wprowadzeniem do najważniejszego wydarzenia, które dokona się na krzyżu, kiedy weźmie na siebie grzech świata<sup>176</sup>. Wydarzenie Krzyża stanowi zatem integralne wydarzenie, w którym ostatecznie zostanie objawiona miłość i chwała Boga, a w cieniu którego wszystko, co się wcześniej wydarzyło nabrało właściwego sensu. Każdy moment poprzedzający mękę jest więc ściśle związany z paschalnymi wydarzeniami, jest drogą prowadzącą ku krzyżowi. Krzyża zaś, jak podkreśla von Balthasar, nie można zrozumieć inaczej, jak tylko jako działanie Trójjedynego Boga, w którym dokonało się zbawienie człowieka<sup>177</sup>.

Wydarzenie Krzyża jest więc wydarzeniem wielopłaszczyznowym. To w tym momencie zostają dopełnione wszystkie obietnice dane przez Boga człowiekowi. To właśnie wówczas następuje przewartościowanie człowieka, wybawienie go z jego grzechów, to wówczas również, w sposób na wskroś wyjątkowy i pełny, zostaje objawiona chwała i misterium samego Boga. Krzyż w swym początku ma więc charakter trynitarny, gdyż swój początek posiada w zbawczym zamyśle Ojca, który posyła swojego Syna, by cierpiał i umarł w opuszczeniu<sup>178</sup>. Jak już wspomnieliśmy, każdy moment życia Chrystusa ma w sobie implikacje godziny krzyża. Nawet wydarzenie zrodzenia Syna zawiera w sobie misterium męki, śmierci i zmartwychwstania. Każde wydarzenie towarzyszące ziemskiej egzystencji Chrystusa było więc doskonale zaplanowane i doskonale objawione, było jednocześnie wprowadzeniem do najważniejszego misterium, w którym dokonało się zbawienie całego świata. To Ojciec, w tym procesie, jest pierwszym

---

<sup>175</sup> GL, s. 55.

<sup>176</sup> DK, s. 45.

<sup>177</sup> TD I, s. 119.

<sup>178</sup> Zob., M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 84.



działającym, gdyż wszystko pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa. Jest On przyczyną wszelkich relacji interpersonalnych, cierpi jako pierwszy, „wcześniej i dogłębniej”<sup>179</sup>, ponieważ oddaje swojego Syna, by cierpiał i umarł w opuszczeniu, aby człowieka nie pozostawić w zatraceniu<sup>180</sup>. W tajemnicy tej jest niezmierna głębia, wskazująca na wielką żywotność, którą Ojciec jest w stanie objawić nawet śmierci. Krzyż i śmierć były miejscem objawienia obfitości życia, ale także zaakcentowania najważniejszych dwóch przymiotów Bożych jakimi są sprawiedliwość i miłość. W tym to momencie oba przymioty stają się niejako dwoma biegunami, które ukazują tajemnicę krzyża w perspektywie zbawienia. Zarówno sprawiedliwość, jak i miłość Boża, są ze sobą nierozzerwalnie związane, uzupełniają się w doskonałym związku tworząc harmonijną całość, w której dokona się pojednanie<sup>181</sup>.

Właśnie w wydarzeniu krzyża zrodzenie Syna osiągnęło swój szczyt. W nim dochodzi do absolutnego wywłaszczenia i skrajnego oderwania, w którym obserwujemy zaakcentowanie odrębności Osób w Trójcy<sup>182</sup>. Zrodzony Syn właśnie wówczas doświadcza absolutnego opuszczenia przez Ojca, gdyż to w Nim zostaje skoncentrowany wszelki grzech świata. Syn dźwiga w sobie dwa przeciwstawne bieguny: grzech, który na siebie przyjął i wolę zbawczą Ojca, której się podjął. W takim kontekście jest On zdany jedynie na siebie, nie może liczyć na Ojca, gdyż to co przyjął na siebie, Ojciec od siebie odrzuca. Można więc zauważyć ową różność, którą jednoczy Duch Święty, towarzyszący Synowi w każdej sytuacji. Owa różnica między Osobami w Trójcy zauważona w wydarzeniu krzyża, o której wspominamy, jest jednocześnie wszelką przesłanką Ich wiecznej miłości i wszelkiego dialogu. Tu także objawia się ich inność w działaniu, na mocy którego oddalony od Boga świat zostaje z Nim pojednany. Jednakże w Ukrzyżowanym dochodzi również do bardzo mistycznego odczucia;

---

<sup>179</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 189.

<sup>180</sup> PI, s. 402.

<sup>181</sup> Tamże, s. 402.

<sup>182</sup> DK, s. 64.

z jednej strony gniew Boga, który pod żadnym pozorem nie chce paktować z grzechem, z drugiej zaś miłość Boga rozprawiająca się z tym, co Bogu się nie podoba<sup>183</sup>. Syn, niewinny i bezgrzeszny, przyjmuje stan oddalenia od Boga, a istniejąca bliskość między Nimi zamienia się w niewyobrażalną przepaść, określaną przez von Balthasara mianem *hiatus*<sup>184</sup>. Chrystus umiera w tej przepaści pomiędzy Bogiem miłości a miejscem sprzeciwu. Ostatecznie jednak to nie Chrystus znika w przepaści, ale ona w Nim<sup>185</sup>. Oznacza to, że w Chrystusie, dzięki niezmierzonej miłości Boga, wszystko zostaje przewartościowane oraz nabiera innego wymiaru prowadząc do Boga, a istniejący rozdział między Ojcem a Synem jest w rzeczywistości ich wzajemną bliskością<sup>186</sup>.

„Całkowity rozdział” Osób w Trójcy, doświadczany w perspektywie krzyża, związany jest z zastępczym charakterem śmierci Chrystusa. Von Balthasar, aby lepiej ukazać ten soteriologiczny wymiar śmierci, posługuje się wyrażeniem *Stellvertretung*, które stanowi do niego swoistego rodzaju pomost w wyjaśnieniu śmierci Chrystusa za każdego człowieka. Bazylejczyk używa terminu *Stellvertretung* w perspektywie wczesnochrześcijańskiego pojęcia – *pro nobis* – odniesionym do wydarzenia krzyża i absolutnie w nim wyrażonego<sup>187</sup>. Ową teorię zastępstwa możemy też szukać w Piśmie Świętym i teologii św. Anzelma, gdzie rozumiana jest jako „wymiana” między Synem Bożym a grzesznym człowiekiem<sup>188</sup>. Podążając za tą myślą von Balthasara, możemy wnioskować, że zastępstwo śmierci jest swoistą zamianą miejsc między grzesznikiem a Chrystusem. Doznanie całkowitego oddalenia Syna od Ojca jest tożsama z oddaleniem człowieka od Boga, przyczyną zaś jednej i drugiej sytuacji jest rzeczywistość grzechu. Doświadczenie zaś opuszczenia

---

<sup>183</sup> DK, s. 64-66.

<sup>184</sup> TD I, s. 64-69.

<sup>185</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 198.

<sup>186</sup> TD IV, s. 236.

<sup>187</sup> PI, s. 401-408.

<sup>188</sup> TD III, s.309.

i samotności, a tym samym spełnienie funkcji zastępczej, jest możliwe tylko i wyłącznie dzięki istniejącej różnicy między boskimi hipostazami<sup>189</sup>.

W akcie wcielenia Syn wkracza w „ciemność”, a ponieważ nie opuszcza łona Boga, może zająć jej miejsce stając się światłością. W takiej perspektywie *Stellvertretung* następuje w samym Bogu, a nie w grzesznym człowieku<sup>190</sup>. Zastępczość śmierci jest możliwa tylko wówczas, kiedy Syn będzie człowiekiem, a to misterium dokonało się już w akcie wcielenia. Chrystus – człowiek ma możliwość wzięcia na swoje barki grzechu świata, ale w całym tym wydarzeniu musi być jednocześnie kimś więcej niż człowiekiem, ponieważ tylko wówczas może zająć miejsce całkowicie innej wolnej istoty<sup>191</sup>.

W perspektywie wydarzenia krzyża, Chrystus, ujawniając swoje jestestwo, jako Narzędzie Boże przeznaczone do zbawienia świata, objawia jednocześnie swoje Bóstwo. Tylko prawdziwy Bóg jest w stanie oddać się aż po kres opuszczenia, w wymiarze swojej całkowitej wolności<sup>192</sup>. Doniosłe znaczenie ma tu również pojawiające się w godzinie krzyża milczenie Syna. Jest ono zaskakujące i niezrozumiałe. Chrystus prowadzony na krzyż w całkowitym milczeniu, nie wypowiada ani słowa, nie otwiera ust, aż do doniosłego momentu, bliskości śmierci. Również wtedy, w rzeczywistości krzyża, kiedy dochodzi do absolutnej identyfikacji Chrystusa z „ciałem grzechu” milczenie ma najwyższą rolę. Nawet wtedy, na tle doniosłego misterium Chrystusa, panuje całkowita cisza, aby do głosu mogła dojść wola Ojca<sup>193</sup>, wyraźna, jedyna i doniosła. W śmierci Chrystusa Bóg bez reszty otwiera się przed ludźmi, zwracając się do nich w cierpiącym Synu, aby obdarzyć ich bezgraniczną miłością przewyższającą wszelką wiedzę<sup>194</sup>. W absolutnej ciszy, wyrzekając się jakiegokolwiek słowa, Chrystus manifestuje donośnie Słowo Ojca, odbłask chwały i odbicie istoty Boga. W Jego osobie ściera się całkowite uniżenie objawione w absolutnym

---

<sup>189</sup> Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych...*, s. 52.

<sup>190</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chryzologiczna interpretacja...*, s. 198.

<sup>191</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 221.

<sup>192</sup> H III/2/2, s. 195-196.

<sup>193</sup> Tamże, s. 175.

<sup>194</sup> Tamże, s. 78.

posłuszeństwie z wyniesionym i uwielbionym Panem. Zarówno w jednym jak i drugim aspekcie objawia się doskonała miłość Boga a krzyż staje się szczytowym jej świadectwem. Miłość przelewa się na człowieka i jawi się jako chwała Boga<sup>195</sup>.

Ważnym aspektem wydarzenia krzyża jest tajemnica Bożej mądrości. Towarzyszący całemu wydarzeniu aspekt ukrycia i tajemnicy jest ważnym wymiarem misterium krzyża, który jednocześnie akcentuje wspomnianą wcześniej kenozę Boga, właśnie teraz osiągnającą swoją kulminację. Kenoza implikuje jednocześnie to, co negatywne w świecie, a mianowicie skandal i zgorszenie, które z różnych perspektyw są inaczej rozumiane i interpretowane. Dla Chrystusa wszystko, co oddala Go od misji, którą powierzył mu Ojciec, wszystko, co może Go oddalić od jej realizacji, jest skandalem i zgorszeniem. Natomiast sam Chrystus staje się podmiotem zgorszenia w oczach Żydów prowokując jednocześnie własne odrzucenie. Zgorszenie i odrzucenie jest jednak uwarunkowane poprzez wspomnianą tajemniczość, skrywanie wszystkiego, co najważniejsze do momentu męki i śmierci. To wówczas jest ten moment, kiedy wszystko co niezrozumiałe staje się jasne i czytelne. Krzyż rozumiany jako wydarzenie skandaliczne, a słowo krzyża jako słowo skandaliczne, jest jednocześnie czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym, jest tajemnicą mądrości Boga, gdyż „to bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a to, co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 2,7)<sup>196</sup>. Objawiająca się prawda krzyża jest dla Żydów i pogan skandalem i głupstwem i może świadczyć o niemocy i słabości Boga, lecz rzeczywiście jest najwspanialszym sposobem manifestacji mocy i mądrości Bożej<sup>197</sup>. Krzyża nie można zniweczyć, a wręcz przeciwnie należy mocno go zaakcentować, gdyż zawarta w nim prawda Wielkiego Piątku, prowadzi każdego człowieka ku prawdzie Bożej miłości. To w wydarzeniu krzyża misja Chrystusa nabiera wszelkiej mocy i objawia się mądrość Boga

---

<sup>195</sup> MP, s. 182.

<sup>196</sup> H III/2/2, s. 204-206.

<sup>197</sup> MP, s. 138.

w absolutnej miłości, przewyższającej moc i mądrość ludzi<sup>198</sup>. W takiej właśnie perspektywie, niepojętej scenerii Bóg objawia swoją chwałę.

W umierającym na krzyżu Synu objawia się pełna prawda o Bogu, który w swej istocie jest Miłością. Stając się prowadzącym na zabicie Barankiem, Chrystus w postawie całkowitego posłuszeństwa, doświadcza mocy krzyża, lecz jednocześnie w swoim przyzwoleniu, realizuje zbawcze plany Ojca, w których jaśnieje Jego chwała<sup>199</sup>. W bezgranicznym posłuszeństwie Syna zawarte jest więc Jego uwielbienie, gdyż „jeżeli Bóg został w Nim otoczony chwałą, to i Bóg Go otoczy chwałą w sobie samym, i to zaraz Go chwałą otoczy” (J 13, 32)<sup>200</sup>.

Jak zauważa von Balthasar, teologia krzyża nie jest oderwana od teologii chwały i na odwrót. Opierając się na myśli K. Bartha podkreśla, iż teologia chwały, czyli uwielbienia tego, co Chrystus przyjął dla nas i Kim jest jako Zmartwychwstały, nie miałaby większego znaczenia, gdyby nie zawierała w sobie teologii krzyża, czyli tego, czego Chrystus dokonał dla nas w wydarzeniu śmierci i Kim jest dla nas jako Ukrzyżowany<sup>201</sup>. To właśnie na krzyżu ludzka nieprawość spotyka się z Bożą sprawiedliwością, a Chrystus jest jednocześnie uwielbionym i ukrzyżowanym. To z krzyża jaśnieje chwała Chrystusa jako chwała Ukrzyżowanego i to właśnie Chrystus poprzez krzyż przyciągnął wszystkich do siebie<sup>202</sup>.

Wydarzenie krzyża Chrystusa jest ostatecznie, dla von Balthasara, epifanią chwały Boga<sup>203</sup>. Chrystus wszędzie doświadcza Bożej chwały. Każde wydarzenie, każda chwila jest niewątpliwie nią naznaczona. Męka, śmierć, wkroczenie światłości w ciemność, uniżenie czy zstąpienie motywowane bezgraniczną miłością były wydarzeniami ukazującymi chwałę Boga<sup>204</sup>. Krzyż i chwała to jedno. Tak samo jak wywyższony i ukrzyżowany to Chrystus.

---

<sup>198</sup> GL, s. 93.

<sup>199</sup> TD IV, s. 458.

<sup>200</sup> TD II/I, s. 75-76.

<sup>201</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 622.

<sup>202</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 90.

<sup>203</sup> H III/2/2, s. 295.

<sup>204</sup> H I, s. 305.

Dlatego też nie jest możliwa interpretacja chwały inaczej jak tylko jako wspaniałości ukrzyżowanej Miłości, czyli *Herrlichkeit*<sup>205</sup>. Wywyższony na krzyżu Chrystus jest więc nie tylko *Ecce Homo*, lecz jest *Ecce Deus*. Jest definitywnym objawieniem się chwały Boga, którego nikt nigdy nie widział<sup>206</sup>.

Von Balthasar podkreśla jeszcze jeden istotny fakt: powrót Syna do Ojca, który dokonuje się w wywyższeniu na krzyżu, ale także w zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Wydarzeń tych nie należy rozważać w oderwaniu czy odosobnieniu. Są one ze sobą mocno i nierozzerwalnie związane, stanowiąc teologię uwielbienia. Dlatego też wydarzenie krzyża jest „godziną”, w której Bóg w sędzie miłości, otacza chwałą siebie i swoje Imię, uwielbia siebie w Synu, którego czyni manifestacją swojej chwały<sup>207</sup>. *Herrlichkeit* rozbłyśnie jednak jeszcze mocniejszym blaskiem, kiedy Jezus zmartwychwstanie.

Zmierzanie ku zmartwychwstaniu implikuje również prawdę o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Kolejne wydarzenie, które nie tylko wskazuje na rzeczywistość śmierci Chrystusa czy solidarność z każdym człowiekiem, ale również jest drogą ku wypełnieniu i jeszcze większemu objawieniu jaśniejszej już chwały Boga. Konieczność zstąpienia do piekieł von Balthasar umiejscawia w kontekście teologii starotestamentalnej, gdzie śmierć określana była jako utrata życiodajnej relacji z Bogiem. Oznaczała zatem nie tylko śmierć ciała będącą konsekwencją grzechu, ale również swoistego rodzaju udrękę duszy wynikającą z braku oglądania Boga<sup>208</sup>. Św. Paweł jasno i dogłębnie opisuje śmierć grzesznika „Wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3,23), co implikuje urzeczywistnienie wszelkich wyobrażeń rzeczywistości śmierci. Można zatem, podążając za von Balthasarem, pokusić się o postawienie tezy, iż wszyscy przed Chrystusem, bez wyjątku i znaczenia jaką funkcję i rolę sprawowali, po śmierci zstępowali

---

<sup>205</sup> DK, s. 68.

<sup>206</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 91.

<sup>207</sup> MP, s. 210-211.

<sup>208</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 91.

do szeolu<sup>209</sup>. Pojęcie szeolu do dnia dzisiejszego budzi spore zainteresowanie w kontekście wyjaśnienia jego rzeczywistości. Możemy rozumieć je jako ideę królestwa umarłych, w którym nie istnieje rozróżnienie między dobrymi a złymi. To przedsionek, w którym umarli oczekują na przyjscie Chrystusa, stanowiącego drogę powrotu do Ojca. Chrystus nadaje owej rzeczywistości piekieł nowe znaczenie, otwierając przejście przez przepaść pomiędzy Bogiem a grzesznikami<sup>210</sup>.

Wydarzenie Wielkiego Piątku nie stanowi końca zbawczych historii. Jego kontynuacją jest tajemnica Wielkiej Soboty, ujawniająca oczekiwania umarłych na światło Chrystusa, przenikające ciemności i mroki śmierci. Chrystus, który doświadczył rzeczywistości śmierci, zstępuje do otchłani, aż po najniższy stopień prorockich „schodów posłuszeństwa”<sup>211</sup>. By móc odkupić grzeszną ludzkość i wykonać misję daną mu od Ojca, przyjął na siebie ciężar grzechów i zaniósł je na krzyż. Jednak samo wydarzenie krzyża nie wystarczyło. Ukrzyżowany zstępuje do piekieł, aby stać się jeszcze bardziej solidarnym z umarłymi, doświadczając wszystkiego, czego umarli doznają w sensie zarówno fizycznym jak i duchowym<sup>212</sup>. Jak zauważa von Balthasar, w krzyżu będącym konsekwencją wcielenia, jest jednocześnie zawarte „pójście ku umarłym”, czyli pogrzebanie ciała i zstąpienie duszy umarłego Chrystusa do królestwa zmarłych, aby się we wszystkim upodobnić do braci<sup>213</sup>.

Pierwszym i najważniejszym aspektem wydarzenia zstąpienia Chrystusa do piekieł była solidarność z braćmi. Chrystus solidaryzuje się z każdym człowiekiem, nie tylko w momencie wcielenia poprzez przyjęcie ludzkiego ciała, przeżywając i doświadczając wszystkiego co ludzkie, ale przede wszystkim w śmierci, stając na równi z każdym umarłym bratem<sup>214</sup>.

---

<sup>209</sup> H III/2/2, s. 211-212.

<sup>210</sup> H. U. von Balthasar, *Zstąpienie do piekieł*, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 5(1985) 1, s. 3-4.

<sup>211</sup> H III/2/2, s. 212.

<sup>212</sup> H. U. von Balthasar, *Zstąpienie do piekieł*, s. 3.

<sup>213</sup> MP, s. 240.

<sup>214</sup> Tamże.

Umiera, aby znaleźć się w miejscu i w stanie takim samym, w jakim znajdują się umarli, by być razem z umarłymi. Będąc pogrzebanym po śmierci doświadcza tego samego, co każdy umarły, znajdując miejsce spoczynku w odosobnieniu i samotności. Przyjmując taki stan rzeczywistości, Chrystus doświadcza takiego samego opuszczenia, takiej samej samotności jak umarli, samotności i oddalenia<sup>215</sup>.

Chrystusowe bycie solidarnym, von Balthasar umiejscawia w starotestamentowym szeolu, w którym nie jaśnieje żadne światło odkupienia. Dopiero przyjście Chrystusa, Jego zstąpienie do piekieł, przynosi światło, dające ostateczne zwycięstwo nad śmiercią i szatanem. Bycie solidarnym zakłada tutaj wszystkie aspekty tajemnicy paschalnego wydarzenia. To światło, które Chrystus przynosi umarłym, zawiera w sobie wszystkie wydarzenia paschalne od cierpienia po krzyż. Doświadczenie opuszczenia przez Ojca, aż po stan całkowitego oddalenia od Boga. W tak beznadziejnej sytuacji Chrystus przynosi upragnioną nadzieję, światło, które rozbłyska nieograniczoną miłością i chwałą Boga<sup>216</sup>.

Wielka Sobota jest wyjątkowym wydarzeniem w misji Chrystusa. Jest to nie tylko solidaryzowanie się z oddalonymi od Boga, ale jednocześnie doświadczenie przez Chrystusa rzeczywistości tego oddalenia. Umarli w tym stanie znajdują się ze względu na własny wybór, który dokonują w perspektywie wolnej woli opowiadając się po stronie własnego egoistycznego „ja”. W taką rzeczywistość wkracza wcielony Syn, jako Ten, którym w pełni rozporządza Ojciec, uniżony i bezwzględnie posłuszny. W takiej perspektywie Chrystus jest umarłym razem z nimi, a zatem nie podejmuje On żadnej aktywnej solidarności. Towarzyszy umarłym, uczestnicząc w stanie w jakim się znajdują, nie ingerując przymusowo czy zakłócając istniejący stan. Niemniej jednak uczestniczy we wszystkim, co się dokonuje w tej rzeczywistości oddalenia od Boga, dotykając jednocześnie jej eschatologicznego wymiaru. W takim kontekście można doświadczyć

---

<sup>215</sup> Tamże, s. 227.

<sup>216</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 94.



niezrozumiałego kontrastu, w którym z jednej strony umarli podejmując decyzje doświadczą odosobnienia i samotności świadomie izolując się od Boga, z drugiej zaś spotyka Go na nowy sposób, jako Boga w niemocy, który solidaryzując się z nim, skazuje siebie na potępienie. Wszystko jednak, cokolwiek się dokonuje, respektuje wolność stworzenia.

Zstąpienie do piekieł nie może być rozpatrywane w odosobnieniu i odizolowaniu od wydarzenia krzyża. Nie jest zatem tak, że tajemnica śmierci Chrystusa na krzyżu kończy się z chwilą słów: „wykonało się”, lecz swój dalszy ciąg ma właśnie w aspektach Wielkiej Soboty. Oba te wydarzenia stanowią integralną jedność. Chrystus, który w Krzyżu objawia niewyobrażalną miłość Boga do człowieka, który w całkowitym oddaniu się woli Ojca doświadczą beznadziejności śmierci i jednocześnie ją przebóstwia, w konsekwencji zstępuje do piekieł, aby zwiastować radosną nowinę pojednania człowieka z Bogiem, które właśnie wykonało się w Jego osobie. Chrystus nie tylko objawia Dobą Nowinę o zbawieniu, ale tą nowiną jest, ukazując się jako Sprawiedliwy, który umiera za niesprawiedliwych, wysługując zbawienie dla tych, którzy zatracili się w beznadziei<sup>217</sup>.

Wielka Sobota i jej tajemnica jest w końcu niepodważalnie tajemnicą trynitarną. Każda z Osób Trójcy w niej uczestniczy, jak i przez nią działa. Ważne znaczenie w tym aspekcie ma opuszczenie Syna przez Ojca, a także zgoda na bycie opuszczonym ze strony Syna. Oba te aspekty w swej dogłębnej tajemnicy pozostają zjednoczone w Duchu Świętym. Rozpatrując ten kontekst von Balthasar powraca do pojęcia posłuszeństwa<sup>218</sup>. Chrystus, posłuszny woli Ojca, pozwala dysponować sobą w sposób nieograniczony, doświadczając oddalenia, opuszczenia czy umierania. Owe posłuszeństwo, jak zauważa Bazylejczyk, jest motywowane w pełni wolną miłością do Ojca. Również wydarzenie zstąpienia do piekieł jest dogłębnie naznaczone tą miłością, w której Chrystus, w solidarności z grzesznikami posuniętej do wejścia w ekstremalny stan ich zatracenia wypełnia powierzoną Mu wolę Ojca. Można

---

<sup>217</sup> MP, s. 236.

<sup>218</sup> H III/2/2, s. 215.

zatem zauważyć, że przynależne Jego osobie i misji posłuszeństwo nie kończy się wraz z ziemską działalnością, ale przedłuża się w sferę, w której dominuje przymus i brak wolności. Nie jest to więc posłuszeństwo rozumiane na sposób ludzki, ale wolny kenotyczny akt posłuszeństwa, i jako jedyny wśród umarłych ma moc pozostania całkowicie wolnym. W takiej perspektywie jest zatem możliwa wieczna i trynitarna wola posłuszeństwa Syna, który staje twarzą w twarz z obnażoną w szeolu grzeszną egzystencją, oznaczającą odseparowanie od Boga i utratę Jego chwały<sup>219</sup>.

Przebywanie wśród umarłych von Balthasar ujmuje w kategorii ostatniej konsekwencji misji otrzymanej od Ojca. Można zatem dostrzec w tym wydarzeniu kolejne ważne aspekty, jakimi są sąd i piekło. Dla zbawienia świata Syn otrzymuje moc sądu, który może urzeczywistnić tylko w ostatnim etapie wolności, czyli w piekle. Zatem Wielka Sobota jest przeprowadzeniem zaplanowanego sądu, który urzeczywistnia się w Osobie Chrystusa zstępującego do krainy umarłych. Wtedy umarli otrzymują szansę usłyszenia głosu Syna Bożego i trwania przy życiu. Chrystus przechodzi przez największe piekło, nie będąc skrupowanym żadnym łańcuchem grzechu, dlatego też jest On całkowicie wolnym pośród umarłych<sup>220</sup>. Dzięki temu Chrystus nie tylko doświadcza rzeczywistości piekła, ale także wchodzi w jego posiadanie, stając się w tej perspektywie Sędzią, który doświadczył wszystkiego, czego doświadcza człowiek<sup>221</sup>.

Ostatecznym wymiarem wydarzenia zstąpienia Chrystusa do piekieł jest ukazanie jaśniejszej chwały Boga. Chwała Boga w skrajnie kenotycznym zstąpieniu Syna do piekieł, objawia się w swej ostatecznej prawdzie jako bezinteresowna miłość, czyniąca z siebie dar, w postawie absolutnego ogołocenia<sup>222</sup>. Zstępując do szeolu Chrystus, zstępuje tam jako umarły człowiek, jednak zupełnie inny niż znajdujący się tam zmarli, gdyż umarł ze względu na czysto bosko-ludzką miłość. W akcie największej doświadczonej

---

<sup>219</sup> Tamże.; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 99.

<sup>220</sup> MP, s. 248-249.

<sup>221</sup> H III/2/2, s. 216.

<sup>222</sup> RS, s. 28-29.

samotności, ogłasza On ewangelię miłości wszystkim umarłym<sup>223</sup>, a jaśniejący chwałą Bóg objawia swoją wszechmoc, wyrażoną jako *Selbstverherrlichung*, czyli autogloryfikację. Jaśniejąca chwała zaś osiągnie swój szczyt w zmartwychwstaniu, które von Balthasar rozumie jako wewnętrzną konsekwencję doświadczenia Wielkiej Soboty przez Chrystusa<sup>224</sup>.

### **2.3. *Herrlichkeit* a tajemnica zmartwychwstania**

Wydarzenie krzyża, jak i rzeczywistość śmierci Chrystusa, nabierają znaczenia dopiero w całości wydarzenia paschalnego. Oznacza to, że Zmartwychwstanie Syna jest wydarzeniem, które łączy w jedno poszczególne momenty paschalne, prowadząc do ich dogłębnego poznania i doświadczenia. Zmartwychwstały Chrystus nie jest więc, jednym z umarłych, ale tym umarłym, który przyjął na siebie grzech świata, aby ostatecznie się z nim rozprawić. Jak można zauważyć, całe ziemskie życie Syna ukierunkowane zostało na „godzinę”, w której poprzez krzyż dokonało się pojednanie grzesznej rzeczywistości z Bogiem, tak w konsekwencji krzyż ukierunkowany jest na coś dalej, na tajemnicę zmartwychwstania. W tym zaplanowanym wydarzeniu Chrystus przyjmuje formę egzystencji, która raz na zawsze pozostawia za sobą śmierć i otwiera drogę do Ojca. Chrystus zaś zwraca się od śmierci ku zmartwychwstaniu, żyjąc odtąd dla Boga na wieki wieków.

Zmartwychwstanie Chrystusa w swej istocie jest nie tylko objawieniem miłości Boga skierowanej ku stworzeniu, nie tylko objawieniem chwały Trójjedynego, lecz jest przede wszystkim wydarzeniem trynitarnym, w które zaangażowana jest każda z Osób w Trójcy<sup>225</sup>. Von Balthasar podejmując myśl św. Jana określa misterium paschalne jako „drogę do Ojca”<sup>226</sup>. Słowo, które pochodzi od Ojca, żyje na ziemi jako Człowiek, teraz powraca do Ojca

---

<sup>223</sup> CR, s. 46-47.

<sup>224</sup> PI, s. 399.

<sup>225</sup> H III/2/2, s. 476.

<sup>226</sup> MP, s. 256-319.

(J 16,27). Owy powrót zainaugurowany poprzez zmartwychwstanie jest swoistym zanurzeniem w chwałę Boga<sup>227</sup>. Życie Chrystusa, które jest misją daną Mu od Ojca, a ukierunkowane na „godzinę krzyża”, jest jednocześnie oddaniem się Syna w pełnym posłuszeństwie. Teraz właśnie, w tym posłuszeństwie, wraz ze swoim ludzkim duchem Chrystus oddaje Ojcu także Ducha Świętego. Ten akt Syna, w którym w pełni zostaje ofiarowane wypełnienie misji, nie pozostaje bez odpowiedzi ze strony Ojca, który wskrzesza Syna z martwych mocą tegoż Ducha i Go wywyższa<sup>228</sup>. Jest to więc podkreślenie najważniejszej relacji jaka między Ojcem i Synem istnieje od wieków. Syn zstępuje na ziemię przyjmując postawę Sługi, będąc wierny Ojcu i Jego misji aż po krzyż, teraz natomiast zostaje wywyższony ponad wszystko. W tym akcie można więc odkryć najważniejsze przesłanie misji Chrystusa, która właśnie teraz zostaje zakończona. Wywyższenie Syna jest potwierdzeniem i przypieczętowaniem Jego misji oraz zmanifestowaniem jej w świecie<sup>229</sup>. Analizując ten punkt widzenia zmartwychwstania Chrystusa, można również dostrzec, iż główna inicjatywa tego wydarzenia jest przypisana Ojcu i interpretowana przez von Balthasara jak odpowiedź na wierność Syna w realizacji planu zbawienia<sup>230</sup>. W tym kontekście zmartwychwstanie jest wydarzeniem zawierającym wszystkie poprzednie wydarzenia w zbawczym planie Boga. To w zmartwychwstaniu swój sens ma każde wydarzenie i działanie Boga przez Chrystusa w świecie<sup>231</sup>.

Zmartwychwstanie dokonuje się w ramach szerokiego i dogłębnego dialogu miłości Boskich Osób, stanowiąc epifanię chwały Trójjedynego Boga<sup>232</sup>. W tak szeroko rozumianym wydarzeniu von Balthasar podkreśla, iż zmartwychwstanie jest uroczystą akceptacją i przyjęciem przez Ojca ofiary krzyża, która na wskroś posiada charakter ofiarniczy. W słowach Chrystusa „Poświęcam w ofierze samego siebie” (J 17,19) jest zawarte całe przesłanie

---

<sup>227</sup> DK, s. 76-77.

<sup>228</sup> Tamże, s. 71-72; MP, s. 267.

<sup>229</sup> MP, s. 256.

<sup>230</sup> CR, s. 51.

<sup>231</sup> DK, s. 71-72.

<sup>232</sup> H III/2/2, s. 476.

misji Syna, który bezgranicznie poświęca się w ofierze. Jest Barankiem, który gładzi grzech świata, wydając siebie za wielu, aby byli uświęceni w prawdzie (J 17,19). Ten akt nie jest jednak aktem przynależącym do Syna. Chrystus wszystko składa w ręce Ojca, który przyjmując synowską ofiarę, czyni ją znaczącą i przynoszącą owoce. Ku tej akceptacji skierowana jest również modlitwa ofiarującego się Syna „Ojcze otocz mnie u siebie chwałą, którą miałem u Ciebie pierwaj, zanim świat powstał” (J 17,5). Chrystus zmartwychwstaje. Modlitwa Syna zostaje więc wysłuchana i wyrażona w zwrocie ze śmierci ku życiu, które jest wyjątkową manifestacją Boskiej chwały<sup>233</sup>. Wydarzenie to jest nie tylko wskazaniem wszechmocy Ojca ale przede wszystkim dokonaniem i ukończeniem dzieła stwórczego. Chrystus zmartwychwstaje dzięki chwale Ojca, a więc niejako na mocy uwielbienia przez Niego, ukazując się równocześnie jako Bóg żyjący i wierny<sup>234</sup>. Zmartwychwstanie staje się chwałą samego Boga.

Bóg Ojciec nie kończy jednak objawiać *Herrlichkeit* na dokonanym dziele zmartwychwstania. Ukazuje On swojego Zmartwychwstałego Syna jako Tego, który bezgranicznie zanurzył się w posłuszeństwie, oddając siebie prawdzie. Staje się pomostem, przymierzem Boga z człowiekiem, ukazując chwałę całemu stworzeniu. Zmartwychwstały Chrystus zasiada po prawicy Ojca, dzierży daną Mu władzę, pieczętując ostatecznie swoje przymierze ze światem<sup>235</sup>.

W dokonanym akcie wskrzeszenia należy jeszcze zwrócić uwagę na aspekt postępowania, rozwoju, awansowania wcielonego Słowa. Można byłoby mieć wrażenie, że zmartwychwstanie jest niejako cofnięciem się, zrobieniem kroku w tył w akcie wcielenia. Tymczasem von Balthasar podkreśla, że jest to nadanie Synowi nowej władzy, ofiarowanie Mu uczestnictwa w objawieniu eschatologicznym<sup>236</sup>. Zmartwychwstały Syn nie zostaje więc wycofany ze świata, a wręcz przeciwnie w Jego

---

<sup>233</sup> CR, s. 51.

<sup>234</sup> MP, s. 270.

<sup>235</sup> Tamże, s. 270-272.

<sup>236</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 106.

zmartwychwstaniu dokonuje się Jego uwielbienie, usprawiedliwienie wobec świata, ale także potwierdzenie słuszności wszelkich Jego roszczeń. Zmartwychwstanie dokonuje ostatecznego dzieła intronizacji Syna jako Kyriosa<sup>237</sup> i jest definitywnym objawieniem chwały.

W dziele Zmartwychwstania Syn nie przyjmuje biernej postawy, lecz czynnie w nim uczestniczy. W swojej osobie posiada moc życia, które może nie tylko oddać, ale także może je odzyskać. W zmartwychwstaniu Syn ukazuje więc całą swoją misję i manifestuje samego siebie. Staje się darem posiadania życia w samym sobie i przyobleka się w ofiarowane mu insygnia wszechwładzy właściwej Bogu. Oznacza to zatem nie tylko uwieńczenie powierzonej Mu misji chwalebny zmartwychwstaniem, ale przede wszystkim rozpoczęcie nowego etapu, nowej misji wobec całego stworzenia. Chrystus doświadcza wywyższenia i uwielbienia, bycia po prawicy Ojca, manifestowania swojej władzy, która ostatecznie ukazana zostanie na końcu czasów, przy powszechnym zmartwychwstaniu ciał<sup>238</sup>.

Dopełniając wizję trynitarną von Balthasar akcentuje rolę Ducha Świętego, w mocy którego dokonuje się Zmartwychwstanie. Jest On Pośrednikiem między niebem a ziemią w zbawczym dziele<sup>239</sup>, jest również Mocą, która stwarza nierozzerwalną jedność Chrystusa Ukrzyżowanego, który jednocześnie jest Zmartwychwstałym i umarłego, będącego Żyjącym<sup>240</sup>.

Von Balthasar przedstawia Ducha Świętego jako przestrzeń, w której dokonuje się dzieło zmartwychwstania. Chrystus zostaje powołany do życia Duchem, usprawiedliwiony zostaje w Duchu, ustanowiony przez Ducha Synem Bożym<sup>241</sup>. W akcie wcielenia przyjmuje grzeszne ciało jako swoje, ciało, które jest przeznaczone na śmierć i zatracenie, a po śmierci w tym właśnie przyjętym ciele staje się „duchem ożywiający”. Grzeszne ciało mocą Ducha przemienia się w zmartwychwstaniu w ciało duchowe, cielesność

---

<sup>237</sup> MP, s. 271-273.

<sup>238</sup> MP, s. 274.

<sup>239</sup> CR, s. 51.

<sup>240</sup> H III/2/2, s. 336-337.

<sup>241</sup> MP, s. 276.

wyniesioną w sferę chwały<sup>242</sup>. Bazylejczyk widzi zmartwychwstanie w Duchu jako tajemnicę chwały. Przy wskrzeszeniu Ojciec udziela Synowi Ducha jako przynależnego Mu. Jest to boski Duch, Duch chwały, który przepelnia Syna i sprawia, że w Nim jaśniej chwała<sup>243</sup>. Duch jest więc gwarantem posłania Kościołowi chwały Trójjedynego Boga, dostrzeganej oczyma wiary<sup>244</sup>.

Zmartwychwstanie, które jest uwieńczeniem tajemnicy Triduum Paschalnego oraz zakończeniem ziemskiego posłannictwa Syna, nie oznacza jednak zakończenia dzieła objawienia chwały Boga przed ludźmi i światem. Wręcz przeciwnie, dopiero teraz zaczyna się centralna część objawienia chwały całemu światu poprzez posługę Kościoła, który jest dziełem Ojca i Syna w Duchu, a w którym dokonuje się doskonała epifania miłości Boga do świata<sup>245</sup>. Duch, który przenika głębię samego Boga, zostaje dany Kościołowi jako Duch Prawdy i Jedności, która poświadcza bezgraniczną miłość, a tym samym i objawioną chwałę<sup>246</sup>.

Reasumując, należy wyraźnie podkreślić, iż przepelniająca wnętrze samego Boga chwała, która zostaje objawiona światu w postaci i dziele Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, zostaje udzielona całemu stworzeniu. Wcielenie, znaki i cuda, w końcu szczyt objawionej miłości Boga do człowieka wyrażone zostały w Triduum Paschalnym, a więc męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a teraz rozlewają się na cały stworzony świat i każdego człowieka. Chrystus przyszedł na świat, cierpiał, umarł i zmartwychwstał nie dla siebie i swojej chwały, lecz w tym celu, aby każdy człowiek mógł doznać wielkiej miłości Boga. Owa miłość została już dana nam w Chrystusie, a teraz każdy człowiek może w niej żywo i prawdziwie uczestniczyć poprzez etapy swojego posłania i życia, przede wszystkim poprzez wydarzenia eschatologiczne, w których rozbłyśka Boska chwała w sposób doskonały i niepowtarzalny.

---

<sup>242</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 109.

<sup>243</sup> MP, s. 276-277.

<sup>244</sup> H III/2/2, s. 342.

<sup>245</sup> H I, s. 394.

<sup>246</sup> Tamże, s. 475.

## 2.4. Podsumowanie

Słowa Pisma Świętego, że „Bóg jest Miłością”, stały się aksjomatem będącym punktem wyjścia dla teologii Hansa Ursa von Balthasara. Bazylejczyk wskazuje w niej na opiekę jaką Bóg otacza wszystko co stworzył. Z miłości stworzył świat. Z miłości zrodził Syna i ofiarował Go ludzkości. Przepelniająca wewnątrz samego Boga chwała, która zostaje objawiona światu w postaci i dziele Jezusa Chrystusa, wcielonego Bożego Syna, teraz zostaje udzielona całemu stworzeniu. Wcielenie jest nie tylko wejściem Boga w życie świata, ale ugruntowaniem Jego obecności i zaangażowania w plan zbawienia. Chrystus nie przyszedł na świat bez celu. Przyjął ludzkie ciało, aby wypełnić powierzone Mu zadanie. Stał się człowiekiem, aby zagubioną ludzkość przyprowadzić z powrotem do Ojca. Chrystus przyjmując ludzkie ciało, fizycznie staje się podobnym do człowieka, lecz duchowo oddany jest woli i posłannictwu Ojca. Wszystko to natomiast możliwe jest jedynie w pełnym posłuszeństwie Syna wobec Ojca, w całkowitym zawierzeniu i oddaniu się Jego woli. We wcielonym Chrystusie człowiek dostępuje udziału w Bożym przedsięwzięciu, otoczenia miłością i chwałą. Poprzez każdy moment życia i działalności Chrystusa widoczny jest udział Boga w świecie. Wcielenie, znaki i cuda są namacalnym dowodem, iż Bóg w Jezusie Chrystusie pragnie otoczyć miłością całą stworzoną rzeczywistość i ostatecznie otoczyć ją swoją chwałą. W znakach i cudach, które towarzyszą działalności publicznej Chrystusa obecna jest cała Trójca Święta, Ojciec, Syn i Duch Święty, ale także objawiona została tożsamość Chrystusa jako Syna Bożego. Wszystko, co Chrystus czyni i działa, ukierunkowane jest jednak ku celowi, ku godzinie, która dokona się na krzyżu.

Szczyt objawionej miłości Boga do człowieka zostaje wyrażony w Triduum Paschalnym, w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, zostaje rozlany na cały stworzony świat i każdego człowieka. Wydarzenie krzyża jest miejscem doskonałego objawienia się miłości Boga do człowieka. Z krzyża na stworzoną rzeczywistość rozplywa się chwała Boża. Tu zawarte



zostało przymierze, w nim człowiek został przebóstwionym i w nim dokonało się zbawienie. Krzyż Chrystusa jest nie tylko objawieniem wspaniałości Boga i jego miłości, ale również miejscem, gdzie dokonują się wszystkie najważniejsze wydarzenia związane z eschatologią człowieka. Na krzyżu dokonuje się sąd nad grzesznikiem, ale i jego usprawiedliwienie. Chrystus przyszedł na świat, cierpiał, umarł i zmartwychwstał nie dla siebie i swojej chwały, lecz po to, aby każdy człowiek mógł doświadczyć wielkiej miłości Boga. Zstąpienie do sheolu i solidarność z grzesznikami są wymiarem nie tylko wielkości postaci Chrystusa, ale wielkości Boskiej *Herrlichkeit*. Wspaniałość i chwała Boga nie zna już granic i w pełni zostaje udzielona grzesznikowi w dziele zmartwychwstania, które jest zwycięstwem dobra nad złem, prawdy nad fałszem, miłości nad nienawiścią. Owa miłość została ofiarowana człowiekowi w Chrystusie Skazanym – Ukrzyżowanym – Zmartwychwstałym. Dzięki temu teraz każdy człowiek może w niej żywo i prawdziwie uczestniczyć poprzez etapy swojego posłania i życia, przede wszystkim poprzez wydarzenia eschatologiczne, w których rozbłyska Boska chwała w sposób doskonały i niepowtarzalny.

## ROZDZIAŁ III

### ***HERRLICHKEIT* JAKO ESCHATON**

Objawienie poprzez wcielonego Syna zbawczego zamiaru Boga rozpoczęło powrót stworzonego świata swego Stwórcy. Można zatem śmiało stwierdzić, że przyście Chrystusa na świat, jako Syna Bożego, posłusznego we wszystkim Ojcu, rozpoczęło eschatologię całego stworzenia. Wszystko, co dotyczy ostatecznego wypełnienia człowieka, a więc powrotu stworzenia do doskonałej komunii z Trójjedynym, należy rozpatrywać, zdaniem von Balthasara, w perspektywie całego Triduum Paschalnego. Wydarzenie krzyża, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa umożliwiło człowiekowi udział w zbawieniu i jego przebóstwieniu. Człowiek nie tylko uczestniczy we wszystkim, do czego zaprasza go Bóg, lecz także otrzymuje niesamowity dar bezgranicznej miłości i zostaje otoczony chwałą samego Boga. Każde wydarzenie ostatecznego wypełnienia człowieka czy to śmierć, czy sąd, czyściec, niebo czy piekło powinny być interpretowane tylko i wyłącznie w kluczu dokonanego zbawienia i objawienia chwały Boga. *Herrlichkeit* jest zatem obecna w każdym wydarzeniu, które czeka człowieka. Towarzyszy mu i wskazuje drogę do Boga, w której uczestniczy cały świat. W tej tajemnicy pierwsze miejsce zajmuje więc miłość i chwała Boga dana stworzeniu.

#### **3. 1. *Herrlichkeit* a niebo**

Dążenie człowieka do ostatecznego wypełnienia ma swoje źródło w Bogu, który jako Eschaton jest ostatecznym i absolutnym celem, a więc również tym, co dla człowieka najważniejsze, a więc niebem<sup>247</sup>. Podejmując próbę przybliżenia i wyjaśnienia rzeczywistości nieba, von Balthasar odwołuje

---

<sup>247</sup> Zob. Z.J. Kijas, *Niebo. Dom Ojca*, Kraków 2001.

się do głównego postulatu swojej eschatologii, twierdząc, iż niebem jest sam Bóg w Trójcy Osób, a więc Bóg miłości i chwały. Przyjęcie takiej tezy i dowodzenie jej rzeczywistości nie ogranicza się, w teologii von Balthasara, do pojmowania nieba jako oglądania Boga, lecz jest urzeczywistnieniem go jako uczestnictwa w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga<sup>248</sup>. Takie ujęcie już na początku wszelkich rozważań implikuje wieczne szczęście zbawionych, uczestniczących w nieprzerwalnej miłości Bożej i Jego chwale. Ostateczne opowiedzenie się człowieka za dobrem jest więc ostateczną implikacją uczestnictwa w Boskiej *Herrlichkeit*.

Rzeczywistość Trójcy jest nieustanną dynamiką miłości. W takim kontekście, według von Balthasara, niebo jest dla człowieka „wieczną niespodzianką” (*ewige Uberraschung*)<sup>249</sup>. Taka teza odrzuca wszelkie przestrzenno-czasowe wyobrażenie nieba, a ponieważ człowiek, jako istota stworzona, nie potrafi sam sobie stworzyć idei wyzwolenia, potwierdza się teza postawiona przez Bazylejczyka, iż eschatologia człowieka ma swoje źródło i centrum w zbawczej woli Boga<sup>250</sup>. Prawda o stworzeniu świata przez Boga jest podstawą do mówienia o wiecznym trwaniu stworzenia w swoim Stwórcy. Świat nie jest, jak twierdzi von Balthasar, poza Bogiem, gdyż żadnego „poza” nie ma<sup>251</sup>. Stworzona rzeczywistość musi mieć miejsce w wewnątrztrynitarnych relacjach. Powrót stworzenia do Boga nie jest jakimś ruchem „z zewnątrz” Boga ku „wnętrzu”, lecz przemianą stanu świata w jego niezmiennej bliskości Boga i immanencji w Nim<sup>252</sup>. Dlatego też o dystansie i różnicy między niebem a ziemią możemy mówić jedynie wówczas, kiedy ziemię pojmujemy jako stan pielgrzymującej wolności, a niebo jako jej definitywność<sup>253</sup>.

Przebóstwienie człowieka oznacza wejście w zasięg wymiany miłości w Trójcy. Przebóstwienie nie jest procesem prostym, lecz dokonuje się

---

<sup>248</sup> PI, s. 418-420.

<sup>249</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 226.

<sup>250</sup> PI, s. 344.

<sup>251</sup> TD, s. 310.

<sup>252</sup> TD IV, s. 236.

<sup>253</sup> Zob. E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 119.

stopniowo. Głównymi drzwiami, przez które człowiek musi przejść, jest osoba Jezusa Chrystusa, który poprzez wcielenie objawił i uobecnił w świecie pełnię Trójjednej miłości i chwały<sup>254</sup>, a w konsekwencji przybliżył i wyjaśnił relacje między niebem a ziemią. Początek nieba nastąpił więc w momencie zstąpienia Syna Bożego do świata, gdyż w tym zstąpieniu zawiera się wywyższenie człowieka<sup>255</sup>.

Niebo otwiera się dla człowieka w osobie Chrystusa jako wcielonego Syna Bożego, niosącego orędzie nieskończonej miłości i niezmierzonej chwały Boga. To On, który jest Bogiem, staje się człowiekiem, aby tych, którzy byli ludźmi uczynić bogami<sup>256</sup>. Chrystus, który objawia tajemnicę Trójjednego Boga, staje się teraz Jego żywą, trynitarną świątynią na ziemi. On jest jedynym, który z nieba zstąpił (J 3,13) i do Niego powraca zabierając ziemskie ciało i nas, aby tam do końca świata dokonywać wymiany między niebem a ziemią, więcej, aby nią samą być<sup>257</sup>.

Moment ziemskiej egzystencji Syna jest jednocześnie momentem zaistnienia nieba, ponieważ przychodząc nie porzuca nieba, lecz go urzeczywistnia. Żyjąc na ziemi, obdarowuje życiem jako zainicjowaną wiecznością<sup>258</sup>. Ziemia i niebo są rzeczywistościami wzajemnie na siebie ukierunkowanymi. Wszystko, co ziemskie, wzrasta ku niebu, które nie jest jedynie przyszłością, ale ukrytą rzeczywistością<sup>259</sup>. Zamiana ziemi w niebo dokonuje się w śmierci Chrystusa w sposób doskonały, implikując jednocześnie fakt zmartwychwstania. Zmartwychwstały Jezus, powracając do Ojca może więc obiecuje człowiekowi mieszkanie w Jego domu (J 14,2). Miejsce to jest nam przyobiecane na tej zasadzie, że w Pierworodnym spośród powstałych z martwych, to co ziemskie wchodzi do nieba, którym jest ostatecznie sama Trójca Święta w pełni chwały<sup>260</sup>.

---

<sup>254</sup> PI, s. 418-420.

<sup>255</sup> H I, s. 290.

<sup>256</sup> Św. Augustyn, *Sermo* 192,1; TD III, s. 226.

<sup>257</sup> Zob. TD IV, s. 96.

<sup>258</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 325.

<sup>259</sup> TD IV, s. 383.

<sup>260</sup> Tamże, s. 343-345.

Istotą udziału człowieka w niebie jest uczestnictwo w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga. Nie może być ono jedynie zwykłym oglądaniem Boga, statycznym i bezowocnym, ponieważ Bóg nie jest obiektem do obejrzenia, lecz jest odwiecznie i nieustannie dającym się życiem. O oglądaniu Boga w niebie możemy mówić jedynie w sensie kontemplacji Boskiego piękna. Uczestnictwo człowieka w wiecznej wymianie miłości między boskimi hipostazami ma charakter uczyty i wesela. Sam Chrystus zapowiada uroczyste „picie wina” wraz z uczniami w Królestwie Bożym (Mk 14,25; Mt 26,29) i bezpośrednio wskazuje na „ucztyę godów Baranka”. Zaproszenie na ucztę jest wielkim szczęściem dla człowieka. W tym wydarzeniu dokonuje się weselne zjednoczenie, gdzie ma miejsce wzajemne przenikanie się, gdzie powstaje „jedno serce” i „jeden duch” (J 6, 56.58)<sup>261</sup>. Jednocześnie należy pamiętać, iż istotą Królestwa Bożego jest sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym.

*Communio Santorum*, wspólnota świętych, jest pojęciem, które musi się pojawić, aby lepiej odkryć i ukazać wydarzenie wiecznego, ostatecznego uczestnictwa człowieka w Bogu. Archetypem *communio* są istniejące relacje Boskich hipostaz, ich bezgraniczne bycie dla siebie<sup>262</sup>. Jest ona wzajemnym otwarciem się na siebie wszystkich zbawionych i uczestnictwem w Trójjedyniej tajemnicy<sup>263</sup>. Zamieszkanie Boga w nas jest więc zamieszkaniem całej Trójcy, a zwłaszcza Ojca ( J 14,23). By mogło to nastąpić, człowiek musi wyzbyć się wszystkiego, co stawia go wyżej niż Boga. Wyzbycie się wszelkich skłonności powoduje powstanie w człowieku pustej przestrzeni, która zostaje wzięta w posiadanie przez Chrystusa. Następuje wówczas potwierdzenie tożsamości człowieka odznaczonego jako Syna Ojca. Cały ten proces następuje przez Ducha w Synu i jest odnalezionym obrazem Trójcy Świętej w nas (*imago Trinitatis*)<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 277.

<sup>262</sup> Tamże, s. 279.

<sup>263</sup> TD IV, s. 445.

<sup>264</sup> Tamże, s. 304.

Z powyższych rozważań wynika, iż niebo nie jest statycznym oglądaniem istoty Bożej, lecz aktywnym udziałem w Jego wewnętrznym życiu, w odwiecznej wymianie miłości i obdarzaniem się wzajemną chwałą. Człowiek, wchodząc w zasięg wewnętrznej miłości Ojca, Syna i Ducha, znajduje się w samym „sercu” Boga, jest tam obecny wszystkimi wymiarami swojej egzystencji. To odkrycie jest dla człowieka źródłem prawdziwej radości. Może jednak zdarzyć się, że ktoś definitywnie i absolutnie odrzuci miłość Stwórcy, wówczas nie będzie uczestniczyć w wiecznej komunii miłości z Trójjedynym Bogiem, ale znajdzie się na przeciwnym biegunie, który powszechnie nazywamy piekłem.

### **3. 2. *Herrlichkeit* a piekło**

Rzeczywistość piekła towarzyszy ludzkości od samego początku. Zastanawiając się nad jego istotą, człowiek bardzo często przyjmuje różne jego definicje, z których najbardziej powszechną jest rozumienie piekła jako oddalenia od Boga i Jego miłości<sup>265</sup>. Chociaż człowiek ma nadzieję na zbawienie, może się jednak zdarzyć, że odrzuci on dobroć Boga, skazując się na absolutną samotność. Tematowi piekła dużo miejsca poświęcił również Hans Urs von Balthasar. Podążając za intuicją mistyczki Adrienne von Speyr, zatrzymał się on nad wydarzeniem zstąpienia Chrystusa do piekieł, które wspominamy w Wielką Sobotę.

Wydarzenie Wielkiej Soboty, obok Wielkiego Piątku i wydarzenia zmartwychwstania, są kluczowe dla każdego chrześcijanina. W tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł zostaje ogłoszone zbawcze orędzie Boga wszystkim zmarłym. Podkreślenie tego faktu pozwala na wyeksponowanie odwiecznego posłuszeństwa Syna względem Ojca w Duchu Świętym. Przejście od Wielkiego Piątku do zmartwychwstania z pominięciem Wielkiej

---

<sup>265</sup> Zob. Z. J. Kijas, *Piekło. Oddalenie od domu Ojca*, Kraków 2002.

Soboty oznaczałoby opuszczenie istotnej fazy dzieła odkupienia<sup>266</sup>. Konieczność zstąpienia Chrystusa do piekieł wyływa z faktu doznawania śmierci, przez której bramy, każdy człowiek musi przejść. W nawiązaniu do teologii starotestamentalnej, von Balthasar ukazuje śmierć jako karę za grzech, ale zwraca również uwagę na udrękę duszy, która jest wynikiem braku widzenia Boga. W takiej scenerii bardziej widoczne są wyobrażenia dotyczące królestwa śmierci, tj. „ciemne lochy tartaru” (2P 2,4), „otchłań” (Ap 1,18), królestwo wiecznych ciemności, proch i milczenie, egzystencja w nicości i zapomnieniu, bez siły, działania, radości, bez poznania tego, co się dzieje na ziemi, bez wychwalania Boga i powrotu<sup>267</sup>. Przejście bariery śmierci w eschatologii starotestamentalnej jest równoznaczne z sądem ostatecznym, który rozstrzygał sytuację grzesznika w oparciu o jego ziemską egzystencję. Stąd też przed przyjściem Chrystusa wszystkie dusze zstępowały do szeolu<sup>268</sup>.

Refleksja teologiczna von Balthasara nad tajemnicą Wielkiej Soboty w dużej mierze inspirowana była wizjami mistycznymi Adrienne von Speyr, która doświadczyła w szczególny sposób męki Chrystusa<sup>269</sup>. Poddając się rozważaniom zbawczego wydarzenia Chrystusa można dostrzec wiele aspektów tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł, takich jak solidarność z grzesznikami czy ogłoszenie orędzia zbawczego. Wszystko jednak sprowadza się do Trójjedynego Boga, Jego miłości i chwały, do Ojca, który w swej zbawczej decyzji na tyle opuszcza Syna, aby Ten mógł zanieść dobrą nowinę przebywającym w ciemnościach szeolu. Boży zamiar zbawienia nie został jednak ostatecznie urzeczywistniony poprzez śmierć krzyżową, implikując wydarzenie, iż Syn, jako umarły, stał się „solidarny z umarłymi”. Aby zaś kara za grzechy została zadośćuczyniona Chrystus nie tylko umarł,

---

<sup>266</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 213.

<sup>267</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 91.

<sup>268</sup> H I/2/2, s. 211-212.

<sup>269</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 214.

ale ponadto „zstąpił do piekieł”<sup>270</sup>. „Zstąpienie do piekieł” jest więc spełnieniem przez Syna powierzonego Mu zadania<sup>271</sup>.

Zstąpienie do piekieł posiada kilka aspektów. Pierwszym z nich jest solidarność z grzesznikami. W opisie Jezusowego zstąpienia von Balthasar świadomie posługuje się kategoriami personalistycznymi podkreślając, iż Chrystus jako prawdziwy człowiek doświadcza śmierci. Tak jak podczas ziemskiej egzystencji solidaryzował się z żyjącymi, tak w śmierci pozostaje solidarny z umarłymi<sup>272</sup>. Śmierć człowieka grzesznego, zrywa wszelką więź zarówno z ludźmi jak i z Bogiem. Z powodu bezgranicznej miłości Chrystus solidaryzuje się z grzesznikami, uczestnicząc w ich samotności poprzez znalezienie się w takiej samej sytuacji<sup>273</sup>. Wielkosobotnie wydarzenie jest więc drogą ku zmarłym – Osamotnionego ku samotnym<sup>274</sup>. Chrystus, poprzez swoje zstąpienie do piekieł, w zastępczym cierpieniu doświadcza cierpienia grzesznika. To cierpienie wyraża się przez fakt opuszczenia ze strony Boga, oglądania Go jedynie „z daleka”, wyłącznie jako Sędziego. Dlatego czyn Chrystusa jest czynem na wskroś zbawczym, gdyż zanosi on radość zbawienia i chwały tam, gdzie brak jej najbardziej<sup>275</sup>.

Zstąpienie do piekieł, postrzegane jest jako pełna solidarność Chrystusa z grzesznikami w „bez-czasie”. Temu pełnemu wydarzeniu towarzyszy postawa absolutnie posłusznego Syna, zstępującego w pełni mocy, nie jako ktoś, kto idzie tam wyłącznie ogłosić orędzie zbawcze, lecz idzie tam jako Ten, który chce zakłócić samotność grzesznika, aby jeszcze bardziej ukazać miłość Boga. Wszystko zależy już potem od grzesznego człowieka, od jego ostatecznej decyzji, czy chce, poprzez wydarzenie Chrystusa, przyjęcia miłości Boga i zostania przebóstwionym. Grzesznik, który chce być z dala od

---

<sup>270</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 93.

<sup>271</sup> TL II, s. 322.

<sup>272</sup> H III/2/2, s. 227.

<sup>273</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 93.

<sup>274</sup> Zob. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1999, s. 663.

<sup>275</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 217.



Boga w swojej decyzji, ostatecznie odnajduje Go ponownie w swej osobistej samotności<sup>276</sup>.

Wydarzenie zstąpienia Chrystusa do piekieł, w perspektywie którego możemy rozpatrywać rzeczywistość piekła, nie jest osobnym i odizolowanym miejscem czy wydarzeniem. Jest ono ściśle powiązane z całym planem zbawczym Boga, który został powzięty z pełnej miłości by objawić chwałę Trójjedynego, a zwłaszcza z wydarzeniem krzyża. Orędzie zbawienia i głoszenie Dobrej Nowiny o usprawiedliwieniu tam, gdzie panuje absolutna samotność i brak wszelkiej nadziei, jest interpretacją odkupienia dokonanego przez Chrystusa na krzyżu. Chrystus, który solidaryzuje się z umarłymi duchowo i fizycznie, zanoszą grzesznikom Ewangelię zwiastującą pojednanie Boga ze światem w Chrystusie. Pojednanie to dokonało się już na krzyżu, teraz pozostaje już tylko w decyzji grzesznika, który ostatecznie opowie się za miłością Boga lub przeciw niej. Chrystus w całym swoim ziemskim wydarzeniu doświadczył już substancji „piekła”, czyli „grzechu jako takiego” przewyciężając go w śmierci krzyżowej. Stąd też, możemy posunąć się do interpretacji wskazującej, że piekło to zło pokonane mocą miłości i chwały krzyża. Von Balthasar podkreśla jeszcze jeden ważny aspekt piekła, jego chrystologiczno-soteriologiczny wymiar, twierdząc, że Chrystus w piekle spotyka własne dzieło odkupienia<sup>277</sup>. Doświadczenie piekła jest więc doświadczeniem trwałym, choć mocą Chrystusowego krzyża zostało przemienione: „tam gdzie było potępienie, wkracza łaska”<sup>278</sup>.

Pojęcie tajemnicy piekła nie jako odizolowanego miejsca, ale jako stanu osamotnienia, jest rezultatem absolutnego braku miłości. W takim stanie znajdują się wszyscy ci, którzy w swoim uporze przeciwstawili się Trójjedynemu Miłości. Ci, którzy już nie kochają, trafiają do piekła. Potępienie nie jest więc inicjatywą Boga, ale konsekwencją wolności człowieka. Jedynie sam człowiek obdarowany wolnością aż do samego końca, może potępić

---

<sup>276</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 94.

<sup>277</sup> TD III, s. 315; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 208.

<sup>278</sup> TD III, s. 313.

samego siebie poprzez odrzucenie miłości i prawdy. Wola zbawcza Boga dotyczy każdego człowieka, a Bóg pragnie zbawić wszystkich grzeszników, ponieważ Chrystus umarł za wszystkich bez wyjątku.

Rozważania nad piekłem i powiązanie go z miłością i chwałą Trójjedynego Boga, implikuje jeszcze jedną perspektywę rozumienia tej rzeczywistości. Kontekst powszechnej nadziei zbawienia pojawia się w teologii von Balthasara, w książce „Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?”<sup>279</sup>. Podstawą takiej hipotezy, jest myśl, że wszyscy, którzy żyją wiarą, podlegają sądowi<sup>280</sup>. Ten egzystencjalny punkt widzenia pociąga za sobą prawdę pełną nadziei, iż sąd dokonany po śmierci człowieka, będzie przeprowadzony przez Sędziego, który jednocześnie jest naszym Zbawicielem. Wierzący człowiek może mieć nadzieję na pomyślny wynik, jeżeli tylko się nawróci i będzie trwał przy Bogu. Bóg, który jest Miłością i pełnią chwały, jest zarówno uosobieniem sądu jak i zbawieniem świata. Miłość będzie sądzić każdego człowieka i to w jej ramiona „rzuca się” każdy wierzący<sup>281</sup>. Konsekwentna wizja Boga jako bezgranicznej miłości otoczonego wszelką chwałą, emanującą w pięknie, dobru i prawdzie, implikuje przekonanie, że żaden człowiek nie może powiedzieć z całym przekonaniem, że kochał Boga z całego serca, lecz raczej: „Panie nie jestem godzien”. W ten sposób człowiek całkowicie powierza się Miłości na dobre i na złe<sup>282</sup>.

Możliwość zbawienia wszystkich ludzi niesie ze sobą pytanie o wieczność piekła<sup>283</sup>. Nie można jednak zestawić tej cechy wieczności z wiecznością nieba, gdyż są to dwa różne sposoby bytowania. Wieczność jest przynależna tylko Bogu, a więc tam, gdzie jest Bóg, tam jest niebo, a człowiek

---

<sup>279</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998; zob. I. Bokwa, *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, w: S.C. Napiórkowski, K. Klauza, *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, Lublin 1992, s. 192-144.

<sup>280</sup> Tamże, s. 39.

<sup>281</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję...*, s. 159.

<sup>282</sup> H. U. von Balthasar, *Krótki dyskurs o piekle*, w: *Czy wolno mieć nadzieję*, s. 161.

<sup>283</sup> Zob. B. Ferdek, *Pustostany w niebie, tłok w piekle? Teologia o wiecznych losach człowieka*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001) nr 2, s. 45-54.

może jedynie partycypować szczęście wieczne. Piekło natomiast przynależy do wymiaru czasu. Potępieni więc nie są ani wieczni, ani nie mają udziału w szczęściu. Sposób ich bytowania, to brak końca, nieustanność, która w konsekwencji może prowadzić do samozniszczenia<sup>284</sup>.

W takim kontekście von Balthasar wprowadza termin „samounicestwienie zła”, opierając się na tekstach biblijnych, zwłaszcza Apokalipsie (por. Ap 1,18; 18,4; 19,3; 22,11), mówiących o zniszczeniu wszelkiego zła przed kosmicznym władztwem uwielbionego Pana<sup>285</sup>. Von Balthasar nie precyzuje jednak, czy piekło również zostanie poddane temu procesowi, lecz bierze pod uwagę taką możliwość. Oznacza to, że piekło nie musi być rzeczywistością „wieczną”, a odwrócenie się od Boga nie musi stanowić decyzji definitywnej. Piekło jest więc przypomnieniem o realnej możliwości utraty zbawienia<sup>286</sup>. W takim kontekście w sprawie nadziei zbawienia można by stwierdzić, iż jest nie tylko dozwolona, ale wręcz nakazana<sup>287</sup>, gdyż wypływa z powszechnego charakteru miłości, a ufająca miłość nie potrafi niczego innego, jak tylko oczekiwać ostatecznego pojednania wszystkich ludzi i Boga. Powszechna nadzieja jest więc uzasadnioną rzeczywistością, w odróżnieniu od pewności, której nie da się absolutnie zdobyć<sup>288</sup>.

Droga człowieka jest związana z wydarzeniem Chrystusa i planem zbawienia Trójjedynego Boga. Bóg, który jest miłością, daje siebie światu i człowiekowi, aby mógł dostąpić wszelkiego dobra, piękna i został otoczony chwałą. Eschatologia człowieka, która pojawia się w kontekście wypełnienia drogi ziemskiej człowieka, sprowadza się do wszelkich dążeń, które stoją przed wyborem człowieka. Bóg się ofiarowuje, a człowiek przyjmuje Go, bądź nie. Każdy jednak etap tejże drogi przepełniony jest miłością i chwałą Boga, głosząc orędzie zbawienia. *Herrlichkeit* jest więc obecna w całym

---

<sup>284</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 238.

<sup>285</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję...* s. 131-136.

<sup>286</sup> Tamże, s. 135.

<sup>287</sup> Tamże, s. 188-189.

<sup>288</sup> Tamże, s. 169.

planie zbawienia i przepelnia wszelką rzeczywistość zmierzając ku definitywnemu triumfowi.

### 3. 3. *Herrlichkeit* a czyściec

Chwała w postaci dobra, piękna i prawdy towarzyszy człowiekowi w każdym etapie jego życia, jak i w etapach jego eschatologii. Czyściec, który należy do „ostatnich rzeczy” człowieka, wywodzi się z sądu ostatecznego i przepelniony jest rzeczywistością *Herrlichkeit*. Inspirowany wizjami Adrienne von Speyr, von Balthasar, zauważa, że czyściec nie może wywodzić się skądinąd, jak tylko z wydarzenia Wielkiej Soboty, kiedy Syn, dzięki zstąpieniu do piekieł i przejściu przez krainę śmierci, przyniósł orędzie miłosierdzia słusznie potępionym<sup>289</sup>.

W nawiązaniu do wizji von Speyr, von Balthasar umieszcza zaistnienie czyścica w wydarzeniu Wielkiego Piątku, nawiązując tym samym do wydarzenia krzyża. Bóg wykorzystuje owoc krzyża, aby jeszcze bardziej obdarować miłosierdziem tych, którzy doświadczyli wyroku sprawiedliwości. Dla grzeszników pojawia się nadzieja – czyściec, na który składają się miłosierdzie i sprawiedliwość<sup>290</sup>. Wydarzenie krzyża dla von Balthasara to również idea ognia oczyszczającego, którego działaniu jako pierwszy poddał się Chrystus, w bezgranicznym posłuszeństwie, oddając się działaniu ojcowskiego ognia wraz z całym nagromadzonym ludzkim grzechem<sup>291</sup>. Ogień jest charakterystycznym atrybutem Boga, który nie akceptuje wszelkiego zła. W ogniu Bóg trawi wszystko to, co nie jest czyste (Hbr 11,29). Czyściec więc, powstaje niejako pod stopami przechodzącego Syna Bożego<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> TD IV, s. 331; Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 221; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 378.

<sup>290</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*s. 221.

<sup>291</sup> M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 379.

<sup>292</sup> TD IV, s. 331.

Refleksja nad ogniem czyścica w teologii von Balthasara oparta jest na przesłaniu św. Pawła, który wspomina o Dniu Pańskim naznaczonym eschatologicznym ogniem sądu, służącym „wypróbowaniu” człowieka. Przyjęcie takiego stanowiska wskazuje, iż von Balthasar bardziej opowiada się za czyścicem jako próbą a nie miejscem oczyszczenia<sup>293</sup>. Czas spędzony w czyścicu jest czasem samotności. Dusza przebywa sama, w głębokiej koncentracji na relacji do Boga. Brak jest tu jakichkolwiek relacji do bliźnich, oprócz relacji z Chrystusem. Ten czas, jest więc czasem oczyszczenia, który zmierza do pełnej harmonii w człowieku po to, by mógł stanąć „twarzą w twarz” z Panem. W osobistym spotkaniu człowiek odkrywa, że stoi przed Bogiem w nagiej prawdzie. To, co teraz się liczy, to prawdziwe spojrzenie Pana. W mocy miłującego spojrzenia Boga, człowiek doznaje całkowitej przemiany. Przemiana ta jest możliwa dzięki istniejącej w czyścicu sile ognia Bożego, który spala w duszy człowieka wszelki grzech. Cały ten proces jest możliwy dzięki wolności człowieka, który sam podejmuje decyzje. W tym kontekście von Balthasar mówi o wolności człowieka w sensie zgody na bycie poddanym oczyszczającemu działaniu Boga. Całkowita przemiana i oczyszczenie jest możliwe dzięki mocy krzyża: „Będą patrzeć na tego, którego przebodli” (J 19,37).

Podążając za intuicją Adrienne von Speyr, von Balthasar wskazuje na właściwy obraz czyścica, opartego na wizji krzyża, w obliczu którego dostrzega się nieprawości własnych grzechów. Ostatecznym etapem, po przemianie w kontemplacji i naśladowaniu miłości objawionej w krzyżu, jest radość kroczenia wraz z Panem drogą prowadzącą do Ojca<sup>294</sup>. Droga ta usiana jest pięknem oglądania Boga, dobrem doświadczanych łask i dobrodziejstw i prawdą, że Trójjedyny Bóg jest Miłością ogarniającą każdego człowieka. Zanurzony w tej miłości człowiek zostaje obdarzony we wszystkim co Bóg mu ofiaruje stając się całkowicie przebóstwionym.

---

<sup>293</sup> Zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 221.

<sup>294</sup> TD IV, s. 328.

### 3. 4. *Herrlichkeit* a sąd

Teologiczne rozważania nad sensem człowieczego życia i jego kontynuacji skierowane są również ku rzeczywistości sądu, z którym spotka się każdy człowiek po przekroczeniu tajemnicy śmierci. Już na wstępie należy podkreślić, iż temu zagadnieniu bardzo dużo uwagi poświęca Pismo Święte. Von Balthasar wskazuje, że sąd będzie ogłoszeniem i potwierdzeniem przed całym światem pojedynczych wyroków<sup>295</sup>.

Życie każdego człowieka naznaczone jest rzeczywistością grzechu, który przynależy do cielesnej jego sfery. Uwolniony jednak z ciała w tajemnicy śmierci, człowiek rozpoznaje swoje grzechy dzięki światłu prawdy<sup>296</sup>. Po śmierci przyjdzie taki moment, kiedy każdy stanie wobec Boga w całej prawdzie. W takiej perspektywie pozna Bożą miłość i roszczenie. To zaplanowane spotkanie Boga i człowieka będzie spotkaniem z Bogiem jako Sędzią w sprawie, w której oskarżać go będą jego własne czyny. Św. Augustyn bardzo trafnie podsumowuje tę sytuację, mówiąc, iż: „należy (...) przyjąć, że jest jakaś moc Boga, która sprawia, iż każdemu zostaną przypomniane jego czyny, zarówno dobre jak i złe. Zostaną one ogarnięte wyrokiem duszy, aby oskarżyć i uniewinnić sumienie”<sup>297</sup>. W takim rozumieniu sąd jest nie tylko wyłożeniem na szale złych czynów, ale i dobrych. Jest nie tylko inwentaryzacją sumienia, ale przede wszystkim spotkaniem z miłością, pięknem i prawdą samego Trójjedynego Boga.

Sąd, to moc Boża, objawiona w krzyżu Chrystusa, na który zostały zanesione już wszystkie grzechy człowieka i osądzone poprzez nieograniczoną miłość Boga. Von Balthasar niejednokrotnie podkreśla nierozzerwalny związek między sądem Boga nad człowiekiem, a wydarzeniem krzyża, utożsamiając jednocześnie te dwa wydarzenia. Będąc pod wpływem św. Jana, Bazylejczyk stwierdza, że „w krzyżu dokonuje się sąd nad światem”

---

<sup>295</sup> Tamże, s. 311.

<sup>296</sup> Zob. E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków 1999, s. 261.

<sup>297</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym XX, XIV*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 466.

(J 12,31). W takiej przyjętej refleksji dostrzegalny jest wszelki paradoks zawarty w słowach Chrystusa, wyrażający się w fakcie, iż z jednej strony Chrystus jest posiadaczem całego sądu (J 5,22), dla którego przyszedł (J 9,39) i go realizuje ( J 8,16.26), z drugiej zaś nie przyszedł On po to, aby sadzić, lecz aby świat zbawić (J 3,17; 12,47)<sup>298</sup>.

Von Balthasar zagłębiając się w tej perspektywie, stara się jak najdokładniej wyjaśnić te sprzeczności, zwracając uwagę na to, że sam fakt wcielenia Słowa Bożego, a więc zstąpienie odwiecznej osobowej Miłości do grzesznego świata, jest osobowym wymiarem sądu. Sąd jest miarą każdego człowieka i przebiega pod znakiem ziemskiej egzystencji Syna, wcielonej Miłości<sup>299</sup>. Przyjście Syna Bożego na świat jest świadectwem miłości Ojca, który jako wcielone Słowo, staje się Sędzią i Rozjemcą pomiędzy dobrem a złem, a więc staje się ostatecznym, eschatologicznym kryterium sądu<sup>300</sup>. Słowo Boże, które przyjęło wymiar człowieka i doświadczyło wewnątrz wszystkich wymiarów grzechu, staje się Sędzią wobec świata. I to właśnie w tym Słowie, jak podkreśla von Balthasar, będziemy sądzeni<sup>301</sup>, gdyż „Ojciec nie sędzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu (J 5,22-23). Syn sędzi świat nie jako Zbawiciel i Odkupiciel, lecz jako Słowo Ojca, które jest Stwórcą i obrońcą porządku w świecie. W takim rozumieniu rzeczywistości sądu jest dostrzegalny jeszcze jeden jego wymiar, wrażliwy się w fakcie, iż nie pochodzi on od Syna, ale z faktu odrzucenia Go przez ludzi. „Sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność niż światło” (J 3, 17-19). Człowieka osądza więc miłość i chwała Syna. Odrzucając je, potępiamy samych siebie. Zatem, każdy kto buntuje się przeciw Bogu, nosi sąd w sobie<sup>302</sup>.

---

<sup>298</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 345.

<sup>299</sup> VC, s. 36.

<sup>300</sup> H III/2/2, s. 354-356.

<sup>301</sup> Por. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 345.

<sup>302</sup> Tamże, s. 346.

Wcielony Syn, jest dla von Balthasara, znakiem miłości, w której dokonuje się osąd człowieka. Jezus jest nie tylko posiadaczem sądu, jego znakiem, który otrzymał od Ojca, ale jest przede wszystkim Miłością, która poprzez całkowite oddanie zbawia człowieka. Chrystus nie przyszedł sądzić świat, ale go zbawić, ponieważ sąd jako taki już się dokonuje w człowieku, który odrzucił zbawiającą miłość.

Najważniejszą i główną cechą sądu jest jego obecność w samym Sędzi, co sprawia, że jest to sąd dokonany<sup>303</sup>, „gdyż Sędzia nie potrzebuje niczego robić, jak tylko być”<sup>304</sup>. Von Balthasar wyjaśnia ten fakt, kładąc mocny i wyraźny akcent, iż sam Sędzia jest Tym, którego opluto, policzkowano, cierniem ukoronowano, ukrzyżowano, aż wreszcie wysmiano jego bezsilę i opuszczenie przez Boga. Tak rozumiany sąd implikuje aspekt jego dobrowolności. Syn jako Sędzia, jest tym, który dźwigał grzech każdego człowieka, którego sądzi. W takim kontekście należy zatem mocno podkreślić, iż centralnym wydarzeniem sądu Boga nad człowiekiem jest wydarzenie krzyża. Sąd i krzyż nie są od siebie odizolowane, różne czy oddzielne, lecz mocno ze sobą związane, a wręcz wzajemnie się uzupełniające. W krzyżu, Chrystus jako Sędzia, ogarnia miłością cały świat, który zasłużył na gniew Boży i sprawiedliwe potępienie.

Sąd krzyża jest rzeczywistością, w której role są wyraźnie rozgraniczone. Sędzią jest Wybawca i Osądzony zarazem, a sąd krzyża staje się sądem łaski<sup>305</sup>, w którym dominuje sprawiedliwość i miłość, a raczej sprawiedliwość i łaska. K. Lehmann, którego von Balthasar wielokrotnie przytacza w swojej myśli teologicznej, mocno podkreśla, iż idea sądu musi być widziana w świetle całości zbawczego dzieła Chrystusa, co oznacza, że w wydaniu Syna na śmierć wyraża się cała sprawiedliwość Boga, która musi dominować nad prawem, aby każdy mógł być zbawiony<sup>306</sup>. Miarą przeprowadzonego sądu jest więc miara miłości, a zatem Syn, jako Sędzia ma

---

<sup>303</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 580.

<sup>304</sup> H. U. von Balthasar, *Gericht*, cyt. za E. Piotrowski, *Teodramat*, s. 232.

<sup>305</sup> TD I, s. 121.

<sup>306</sup> Por. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 376.



podwójną rolę: jest jednocześnie Sędzią i Adwokatem, gdyż, jak zauważa von Balthasar, „w Ukrzyżowanym zostaliśmy wypowiedani”<sup>307</sup>.

W teologicznym rozważaniu nad wydarzeniem sądu Bazylejczyk odwołuje się również do myśli K. Bartha, twierdząc, że Sędzia utożsamia się z osądzanym, co jest możliwe jedynie dzięki misterium krzyża, wobec którego wszyscy stają się jedno w Chrystusie. Wszyscy, którzy Czekają na sąd, nie są Sędziemu obojętni. On jest ich bratem, reprezentantem przed Bogiem (Hbr 5, 1-10)<sup>308</sup>. Chrystus jest więc dla człowieka adwokatem i obrońcą, a tej podwójnej roli nie da się inaczej wytłumaczyć, jak tylko poprzez fakt, że Chrystus, jako Bóg i człowiek, jest uosobionym Przymierzem Boga z ludźmi<sup>309</sup>. Chrystus jest uosobieniem miłości i chwały Boga, uwidocznionej i uosobionej w wydarzeniu sądu.

Von Balthasar był przeciwnikiem rozdziału rzeczywistości sądu na szczegółowy i ostateczny, opowiadając się za jednym sądem powszechnym, kiedy to przed Synem Człowieczym zgromadzą się wszystkie narody (Mt 25,32). Takie stanowisko jest również tożsame z myślą kard. J. Ratzingera, opowiadającego się za przekonaniem, iż Chrystus – Sędzia jest Eschatonem. Nie jest możliwe rozróżnienie w Nim między Sędzią sądu ostatecznego i Sędzią po śmierci<sup>310</sup>. W takiej myśli sąd jest jeden i ostateczny, dokonany nad wszystkimi, i nad każdym z osobna, zaraz po śmierci. Argumentując swoje stanowisko, von Balthasar, opiera się na tradycji Janowej. Wskazuje przy tym jeszcze jeden aspekt sądu, a mianowicie jego aktualność „tu i teraz”. Podjęta w czasie decyzja opowiedzenia się „za” lub „przeciw” Bogu w Chrystusie ma nie tylko znaczenie eschatologiczne, ale również zabarwienie miłości i chwały Boga. Sama egzystencja wcielonego Syna, już wskazuje na te ważne wymiary, a Jego słowa i czyny ustanowiły miarę sensownego życia. Kto opowie się już za życia ziemskiego za Chrystusem, dostąpi wiecznego szczęścia w niebie, kto zaś go definitywnie odrzuci, sam wybierze oddalenie

---

<sup>307</sup> H. U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, Kraków 1998, s. 36.

<sup>308</sup> PI, s. 439-441.

<sup>309</sup> H. U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna?*, s. 34.

<sup>310</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 250.

od miłości i chwały Trójjedynego Boga. Celem sądu nie jest proste rozliczenie i zniszczenie, lecz zbawienie, przyjęcie do domu Ojca, spełnienie, przepełnienie miłością i chwałą.

Refleksja nad sądem prowadzi więc do wniosku, iż wydarzenie to ma niewątpliwie wymiar na wskroś osobisty i egzystencjalny. Jest doświadczeniem samotności dla człowieka, spowodowanej oddaleniem od wiecznej Miłości. Każdy przeżywa go osobiście i indywidualnie<sup>311</sup>. Można również stwierdzić, iż jest swoistego rodzaju formą wychowania człowieka jako osoby do dojrzałych, pogłębionych relacji interpersonalnych<sup>312</sup> a więc i uczestnictwa w miłości, chwale i życiu Trójjedynego Boga. *Herrlichkeit*, wspaniałość i miłość jest więc tym dobrem i doskonałością, którą w sądzie już partycypujemy, a którą możemy osiągnąć, jeśli tylko w akcie i postawie wiary opowiemy się za Chrystusem.

### **3. 5. *Herrlichkeit* a zmartwychwstanie**

Wypełnienie stworzenia w Bogu jest procesem ciągłym i nieustającym. Powszechny charakter otrzyma ono w wydarzeniu powszechnego zmartwychwstania umarłych, kiedy Chrystus przyjdzie powtórnie wskrzesić wszystkich z martwych. Po tym wydarzeniu ci, którzy odrzucili miłość Boga pójdą na wieczne potępienie, a ci którzy się za nią opowiedzieli, osiągną wieczne szczęście, otoczeni miłością i chwałą Trójjedynego.

Wskrzeszenie z martwych poprzedzi wydarzenie paruzji, które oznacza powtórne przyjście Chrystusa na końcu czasów<sup>313</sup>. W takim kontekście całe życie i dążenie człowieka do wiecznego szczęścia, miłości i uczestnictwa w chwale, ma przyszłościowy charakter. Jest zatem wydarzeniem, na które należy się przygotować, nie znając ani czasu ani godziny, w którym przyjdzie. Von Balthasar rozmyśla nad paruzją z zupełnie innego punktu widzenia.

---

<sup>311</sup> H I, s. 655.

<sup>312</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 207.

<sup>313</sup> R. Popowski, *Słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 251; D. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 233-234.

Widzi ją jako wydarzenie, które dokonuje się już w życiu ziemskim każdego chrześcijanina. Tym wydarzeniem jest decyzja wiary w Chrystusa, który został posłany przez Ojca.

Przyjście Syna Bożego w postaci człowieka, czyli Wcielenie, już jest paruzją, przyjściem nieskończonej miłości Boga do człowieka, i ta prawda jest pierwszym aspektem tego wydarzenia. Drugim, jest każdorazowe przychodzenie Chrystusa w Eucharystii, podczas której Umiłowany Syn powraca nieustannie, aby być z każdym człowiekiem i przyprowadzić go do Ojca w Duchu Świętym. Powtórne przyjście Syna jest powiązane z objawieniem eschatologicznej chwały Boga, *Herrlichkeit*, która w wydarzeniu paruzji rozbrłyśnie w sposób definitywny. Pełny jej triumf jest podstawą osobistej chwały człowieka, opartej na prawdzie, że Bóg z miłości do świata wyrzekł się niebiańskiej formy chwały, aby ją razem z nami ponownie odnaleźć. *Herrlichkeit* objawiona światu w osobie Syna, Jezusa Chrystusa, potwierdzona w krzyżu, w dniu paruzji osiągnie swój szczyt, kiedy Syn podda swojej mocy wszelką zwierzchność, władzę i moc, i gdy przekaze królowanie Ojcu. Wówczas i Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby jaśniejący wspaniałością swej miłości Bóg, mógł być wszystkim we wszystkich (1Kor, 15,24-28)<sup>314</sup>.

W wydarzeniu paruzji i woli zbawczej można dostrzec wielką mądrość Bożą. Bóg, Pan wszystkiego, po dokonanej dziele, nie pragnie jedynie swojej chwały, ale chwały swojego stworzenia. Eschaton, którym jest Trójjedyny Bóg, nie zabiera chwały tylko dla siebie, ale staje się również naszą chwałą<sup>315</sup>. Obdarowani tą chwałą stajemy się jeszcze doskonalsi i pełniejsi, albowiem to On nas wybrał i przeznaczył, abyśmy się stali podobni do Jego Syna (por. Rz 8,29). Chwała, którą zostaniemy obdarzeni w wydarzeniu paruzji jest zespoleniem z Trójjedynym Bogiem miłości i udziałem w Jego wiecznym życiu.

---

<sup>314</sup> H III/2/2, s. 478.

<sup>315</sup> Tamże, s. 373.

Zatrzymując się nad ponownym przyjściem Chrystusa, rozważamy prawdę wiary przyjścia Syna *stamtąd*. Wyrażenie to ma bardzo dogłębny sens wskazując na miejsce przebywania Syna po spełnionym wydarzeniu paschalnym. Miejszem tym jest prawica Ojca i właśnie stąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych. Syn przychodzi znowu od Ojca, od którego zawsze pochodził, bo taka jest Jego istota. „Stamtąd” jest jednak wyrażeniem, które nie wskazuje na jakieś konkretne miejsce, bo miejsce Ojca ogarnia każde miejsce na ziemi<sup>316</sup>. Zatem kiedy wypowiadamy słowa „stamtąd”, podkreślamy charakter istotnego wyjścia od Ojca z niczym nie umniejszoną władzą, którą Syn będzie używał jako Ten, którym jest, a więc jako posłany dla zbawienia świata. Przyjście *stamtąd* ma zatem podwójne znaczenie. Jest przyjściem Syna od Ojca, od którego zawsze pochodzi, a także wyraża ponowne posłanie na świat Jednorodzonego, aby dopełnić dzieła zbawienia<sup>317</sup>. Ponowne przyjście od Ojca jest możliwe jedynie w Duchu, wzajemnej miłości Ojca i Syna. To dzięki Duchowi urzeczywistnia się jedność tego, co już przyszło i tego, co dopiero ma nastąpić, a co my odróżniamy i oddzielamy od siebie jako paschalną tajemnicę męki, śmierci i zmartwychwstania z jednej strony, a powrotem Chrystusa na końcu czasów z drugiej strony<sup>318</sup>.

Paruzja ma jednak nie tylko przyszłościowy charakter, ale także teraźniejszy. Opierając się na centralnym temacie, jakim jest posłuszeństwo Syna, von Balthasar uwypukla fakt wiecznej ofiary składanej ojcu przez Syna. Choć w pełni ofiara Syna dokonała się na krzyżu, dziś urzeczywistnia się i spełnia w tajemnicy Eucharystii, która jest przychodzeniem zmartwychwstałego Chrystusa do każdego człowieka, a więc Jego paruzją. Ustanowiona jako uobecniająca pamiątka Jego męki, jest znakiem, że paschalne wydarzenie Boga nie należy jedynie do przeszłości, ale jest uobecniane tu i teraz<sup>319</sup>. Przyjście Boga w Eucharystii dokonuje się w całej wspólnocie Kościoła, którą Syn powierzył Duchowi Świętemu. Ważnym

---

<sup>316</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s. 55.

<sup>317</sup> Tamże, s. 55.

<sup>318</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 411.

<sup>319</sup> Tamże, s. 411.

elementem tej wizji jest decyzja wiary w Chrystusa, którą człowiek musi podjąć, aby mieć udział w życiu wiecznym. Związek Eucharystii i paruzji wyraża się zatem w Dniu Pańskim, jakim jest niedziela, gdy gromadząca się wspólnota Kościoła świętuje rzeczywistą i prawdziwą obecność Chrystusa<sup>320</sup>.

Teologia niejednokrotnie łączy paruzję z przyjściem Syna na sąd ostateczny, mówiąc o wydarzeniu, kiedy Syn Boży ostatecznie dokona sądu nad złymi i dobrymi. Prawda wiary o sądzie ostatecznym mówi, że Bóg będzie sądził żywych i umarłych. Pierwsi chrześcijanie spodziewali się sądu ostatecznego jeszcze za życia, co oznaczało, że człowiek jest w stanie uczestniczyć w życiu Boga bez pokonania granicy śmierci<sup>321</sup>. Tekst Pisma Świętego, zwłaszcza Apokalipsy, przedstawia sąd ostateczny jedynie jako sąd nad zmarłymi: „I osądzono zmarłych (...) według ich czynów (...)” (Ap 20,12), co nie neguje w żadnym wypadku sądu żywych. Można przyjąć za rzeczywistość, iż w myśl *Credo* żywymi, są osoby, które wyjdą zwycięsko z sądu i będą miały udział w życiu i chwale Trójjedynego Boga. A ponieważ podążając za myślą, von Balthasara nie dokonujemy podziału między sądem ostatecznym i szczegółowym. Za prawdę możemy przyjąć, iż w Ukrzyżowanym zostaliśmy wypowiedani<sup>322</sup>, w Nim otoczeni miłością i chwałą. Zatem wraz z paruzją, ponownym przyjściem Chrystusa nastąpi konfrontacja nieskończonej wolności z wolnością skończoną. Nie w aspekcie sądu, a poprzez Chrystusowe przyciągnięcie wszystkich ku Ojcu. Ta prawda zainauguruje kolejne wydarzenie, którym jest powszechne zmartwychwstanie umarłych, oparte na zmartwychwstaniu Chrystusa.

Powszechne zmartwychwstanie umarłych jest wydarzeniem, w które zaangażowana jest cała Trójca Święta w dialogu miłości. Wydarzenie poranka wielkanocnego nie jest bynajmniej dodatkiem do historii zbawienia, lecz epifanią Trójjedynego Boga<sup>323</sup>. Każde wydarzenie i fakt przepełniający

---

<sup>320</sup> Zob. B. Ferdek, *Teologiczna futurologia*, Legnica 2001, s. 203.

<sup>321</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s. 57.

<sup>322</sup> H. U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna?*, s. 36.

<sup>323</sup> H III/2/2, s. 478.

wydarzenie Triduum Paschalnego jest „drogą do Ojca”<sup>324</sup>. Słowo, które wyszło od Ojca, teraz ku Niemu powraca. Powrót dokonuje się poprzez zmartwychwstanie Syna spośród umarłych. Misja zbawienia świata przyjęta w absolutnym posłuszeństwie, zostaje spełniona przez Syna na krzyżu. W dokonanym wydarzeniu krzyża Chrystus razem ze swoim ludzkim duchem powierza Ojcu również Ducha Świętego. W odpowiedzi na ten dar, Ojciec mocą tegoż Ducha, wskrzesza Syna z martwych i Go wywyższa<sup>325</sup>. Inicjatywa wskrzeszenia Syna pozostaje więc jedynie w gestii Ojca i Jego wszechmocy. Jak podkreśla von Balthasar, bez zmartwychwstania podjęty zbawczy zamysł Trójcy Świętej pozostałby niezrozumiały, a misja Syna nie miałaby sensu<sup>326</sup>.

Poprzez wskrzeszenie Syna z martwych, Trójjedyny objawia się jako wierny i żywy. Jest Tym, który przez wydarzenie wielkanocnego poranka przypieczętowanie swoje przymierze ze światem w osobie Syna. W złożonej przez Niego ofierze Ojciec pojednał ze sobą wszystko, co na ziemi i wszystko co w niebiosach. Dlatego też całe działanie żyjącego Boga ukierunkowane jest na zmartwychwstanie, w którym spełnia się historia zbawienia<sup>327</sup>. A ponieważ wcielenie Słowa i Jego śmierć jest wypełnieniem Ojcowskiego planu, wskrzeszenie Syna z martwych nie jest aktem odwołania Go po spełnionej misji – niejako wycofaniem na drodze wcielenia – ale absolutnym uwielbieniem Go przed całym światem, usprawiedliwieniem prawdy Syna oraz prawdy życia w absolutnym posłuszeństwie, a przede wszystkim jego intronizacją jako eschatologicznego Pantokratora<sup>328</sup>.

W akcie przejścia ze śmierci do życia uczestniczy również Syn, co powoduje, że akt zmartwychwstania nie jest tylko czynnym aktem Ojca a biernym Syna. Syn jest Tym, którego Ojciec obdarował życiem w akcie

---

<sup>324</sup> „Der Gang zum Pater” – tak zatytułował von Balthasar rozdział mówiący o zmartwychwstaniu Chrystusa; zob. H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 179-266.

<sup>325</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 106.

<sup>326</sup> Tamże, s. 106.

<sup>327</sup> H. U. von Balthasar powołuje się na W. Kennetha, *teologie der Auferstehung*, Munchen 1968, s. 127; zob. H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 199; M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii H. U. von Balthasara*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne” t. 10 (2001), s. 159-172.

<sup>328</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 199.

inkarnacji, a więc ma życie w sobie samym (J 5,26). Może zatem życie, które posiada oddać, ale również i odzyskać. Choć dzieło zmartwychwstania leży w sferze działania Ojca, Syn odgrywa istotną rolę, która zawarta jest w Jego absolutnym posłuszeństwie pozwalającym na wskrzeszenie siebie z martwych, obdarowanie życiem i powierzenie insygniów władzy<sup>329</sup>. Ukrzyżowany, który powstaje z martwych, ma miejsce przygotowane po prawicy Ojca, dzierżąc przy tym należną władzę.

W perspektywie mocnego i wyraźnego podkreślenia ofiarniczego charakteru śmierci Chrystusa, o którym ciągle wspomina von Balthasar, powstanie z martwych jest akceptacją i przyjęciem przez Ojca ofiary Syna. Syn jako Baranek, nie jest Tym, który sam siebie wynosi na niebiański ołtarz, lecz Tym, który składa dar z siebie, aby wypełnić powierzona misję. Syn składa siebie w ofierze Ojcu i pragnie by ta ofiara została przyjęta, gdyż tylko wtedy będzie mogła przynosić owoce. Ku tej akceptacji ofiary przez Ojca, skierowana jest modlitwa Syna „Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą, którą miałem u Ciebie wpierw zanim świat powstał” (J 17,5)<sup>330</sup>. Syn, który poprzez krzyż uwielbił Ojca, teraz prosi o otoczenie chwałą. Prośba ta zostaje wysłuchana i wyrażona w przemianie śmierci w życie<sup>331</sup>. Poprzez zmartwychwstanie Syna, Ojciec dopełnia stwórczego działania, a więc jest dziełem potęgi Ojca. W akcie tym decydującą rolę odgrywa chwała, *Herrlichkeit*. Dzięki niej i dla jej uwielbienia Syn zmartwychwstaje, a Trójjedyny Bóg ukazuje się jako żywy i wierny<sup>332</sup>.

Po akcie zmartwychwstania Ojciec ukazuje światu wskrzeszonego i uwielbionego Syna. Nie skrywa On spełnionego Słowa w niewidzialnej postaci, lecz pozwala by Syn ukazywał się ludziom uprzednio wybranym, aby ci byli Jego świadkami (Dz 10,41). Ukazujący się Zmartwychwstały jest tożsamy z ukrzyżowanym, a więc i gwarantem realizacji przymierza zawartego między Bogiem a ludźmi. A ponieważ Syn cały czas pozostaje

---

<sup>329</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s.108.

<sup>330</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 201.

<sup>331</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s. 51.

<sup>332</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 199.

obrazem Ojca, w swoich chrystofaniach absolutnie objawia nie samego siebie, lecz Ojca<sup>333</sup>.

Tajemnica zmartwychwstania jest dziełem całej Trójcy. W odkupieńczym dziele śmierci i zmartwychwstania, miłość Ojca i Syna przenikają się wzajemnie w Duchu. Jest On Duchem Ojca i Duchem Syna, ale także tym, który pośredniczy między niebem a ziemią w dziele zbawczym. Poprzez Jego pośrednictwo dokonuje się zmartwychwstanie Syna. Jest On nie tylko narzędziem zmartwychwstania, ale przestrzenią, w której ono się spełnia. Syn powołany do życia Duchem, jest również w Duchu usprawiedliwiony. Po przyjęciu ciała oraz śmierci w tymże ciele, zmartwychwstały syn staje się „Duchem ożywiającym”. Dzięki Duchowi Świętemu otrzymuje ciało duchowe, czyli chwalebne, a zanurzenie w Duchu w akcie zmartwychwstania jest tak dogłębne, iż można stwierdzić, że sam Zmartwychwstały jest Duchem<sup>334</sup>. W takim kontekście należy zwrócić szczególną uwagę na najważniejszy aspekt zmartwychwstania, jakim jest tajemnica chwały. Wskreszenie z martwych jest udzieleniem chwały Ojca Synowi. Otrzymanie Ducha jest otrzymaniem daru, który Synowi jak najbardziej się należy. Udzielony Synowi Boski Duch jest tożsamy z mocą i chwałą samego Boga, którego jako dar nie zatrzymuje dla siebie samego lecz udziela Go tym, którym obiecał, Kościołowi<sup>335</sup>. Zmartwychwstanie Chrystusa przynosi jeszcze jedną rzeczywistość, w której ekonomiczna forma Trójcy Świętej przestaje być aktualna. „Inwersja trynitarna” zostaje ostatecznie wyeliminowana, a Zmartwychwstały, który w posłuszeństwie wypełnił wolę Ojca zasiada teraz po Jego prawicy, pełen chwały i uwielbienia.

Chrześcijańska pewność zmartwychwstania nie opiera się więc na spekulacjach, lecz rzeczywistym fakcie zmartwychwstania Syna. Należy zatem wierzyć i mieć nadzieję, że także sprawiedliwi po śmierci osiągną życie

---

<sup>333</sup> Tamże, s. 202.

<sup>334</sup> H III/2/2, s. 336-337.

<sup>335</sup> Tamże, s. 342



wieczne w Bogu, i że wydarzenie to będzie dziełem całej Trójcy Świętej<sup>336</sup>. Zmartwychwstanie wszystkich umarłych jest zatem dopełnieniem historii zbawienia i choć czeka na nas ono dopiero na końcu czasów, jest antycypowane już w ziemskim życiu każdego człowieka. Von Balthasar wielokrotnie podkreślał, iż nasze życie nie jest ograniczonym etapem historii, lecz naszym własnym życiem, w którym poprzez realizację własnych zadań potwierdzamy naszą wolność i szansę na życie wieczne. Decyzja jaką podejmiemy w tym czasie, jest podstawą, a nawet gwarantem naszej wieczności<sup>337</sup>. Ważnym aspektem takich rozważań jest położenie akcentu na powiązanie zmartwychwstania ze śmiercią, gdyż nie sposób sobie wyobrazić *communio sanctorum* złożonej z bezielesnych dusz, apostołów i świętych oczekujących jeszcze dziś na zmartwychwstanie, na ponowne zjednoczenie dusz i ciał, aby móc panować z Chrystusem<sup>338</sup>. Opozycją do takiego ujęcia rzeczywistości eschatologicznej przez von Balthasara jest konstytucja eschatologiczna Benedykta XII z 1336 r. *Benedictus Deus*, w której czytamy, iż „dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci zstępują do piekła, gdzie doznają kar piekielnych, lecz w dniu sądu stawiają się wszyscy ludzie przed trybunałem Chrystusa w swoich ciałach, aby zdać sprawę ze swoich uczynków”<sup>339</sup>.

Powiązanie zmartwychwstania z wydarzeniem śmierci jest następstwem interpretacji wydarzeń eschatologicznych w świetle wydarzenia krzyża. Krzyż zajmuje centralne miejsce w chrześcijańskiej egzystencji i jest objawieniem chwały Trójjedynego Boga, dlatego też, wszystko to, co dotyczy zbawienia człowieka musi dokonać się właśnie w nim. Zarówno sąd, czyściec i piekło, a przede wszystkim zmartwychwstanie mogą być wypełnione jedynie w świetle tajemnicy krzyża i tajemnicy Trójcy Świętej.

---

<sup>336</sup> KKK 989.

<sup>337</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 591.

<sup>338</sup> TD IV, s. 328.

<sup>339</sup> Benedykt XII, *Benedictus Deus (1336)*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2000, s. 597.

Ostatecznym wydarzeniem eschatologicznym dotyczącym całej rzeczywistości stworzonej, w którym dokonuje się objawienie i udział chwały Bożej jest reintegracja kosmosu. Związane ze zmartwychwstaniem oczekiwanie lepszego stworzenia, ma dokonać się właśnie teraz, aby wszyscy, którzy żyją odtąd w Chrystusie, mogli razem z Nim królować w nowej, odmienionej rzeczywistości.

### **3. 6. *Herrlichkeit* a reintegracja kosmosu**

Oczekiwanie nadejścia Dnia Pańskiego i związanego z nim zmartwychwstania niesie ze sobą zapowiedź radykalnego odnowienia całego kosmosu. Powrót całej rzeczywistości do Boga nie może nastąpić nagle, ale musi przejść proces odnowy. Von Balthasar, zatrzymując się nad tą zagadnieniem, odwołuje się do tajemnicy zmartwychwstania Syna i ostatecznego zwycięstwa Trójjedynego Boga. Podkreśla przy tym, że w tym ostatecznym zwycięstwie dostąpią uczestnictwa nie tylko ludzie, ale również cała stworzona rzeczywistość<sup>340</sup>.

Wydarzenie zmartwychwstania i reintegracji kosmosu są ze sobą ściśle powiązane. Wydarzenie zmartwychwstania już jest przejściem ze „starego eonu” do „nowego eonu”. „Starym eonem” jest rzeczywistość, w której żyjemy<sup>341</sup>. Nowy eon tworzy się wokół Boga, i to On jest jego centrum. H. U. von Balthasar odwołuje się w tym miejscu do Eucharystii, w której Ojciec nieustannie oddaje swojego Syna w ofierze, a Duch Święty przychodzi z pomocą stworzonemu światu<sup>342</sup>. Eucharystia jest więc tęsknym spoglądaniem człowieka ku życiu Boga, i wyczekiwaniem „Nowej Ziemi i Nowego Nieba”, którego ośrodkiem i fundamentem będzie Ojciec, zmartwychwstały Syn i Duch Święty<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 326.

<sup>341</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 119.

<sup>342</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 591

<sup>343</sup> Zob. A. Żychliński, *Życie pozagrobowe*, Kraków 1994, s. 181.

Przemiana kosmosu w rozumieniu von Balthasara nie jest wyczekiwaniem innego, drugiego stworzenia, ale przemianą tego świata, który już raz został stworzony przez Boga. W wydarzeniu tym, zmartwychwstanie człowieka rozciągnie się na cały świat, który również domaga się dopełnienia. W Liście do Rzymian św. Paweł wyraźnie podkreśla, że całe stworzenie z upragnieniem oczekuje odkupienia i pragnie być wyzwolone z niewoli zepsucia, z marności i bezskuteczności (Rz 8,23). Zmartwychwstanie rozpoczyna się więc od ludzi i jest kontynuowane w stosunku do świata. Materialność świata uzyska nową postać nie podlegającą zepsuciu<sup>344</sup>. Nowa Ziemia i Nowe Niebo, dzięki ich zjednoczeniu w Synu staną się ostateczną eschatologiczną formą stworzenia, która nigdy nie będzie unieważniona, ani przekroczona. Czas wkroczy w wieczność, przemijająca ziemia w nieprzemijające niebo, a ludzki byt w wieczny byt Syna<sup>345</sup>. Wtedy ostatecznie Bóg będzie wszystkim we wszystkich, bo gdzie cała stworzona rzeczywistość wchodzi w życie trynitarne, definitywnie dopełnia się odkupieńcza misja Syna<sup>346</sup>.

Wszystkie rozważania na temat *Herrlichkeit* istniejącej w wydarzeniach eschatologicznych człowieka i świata wskazują na nowy program eschatologiczny wypracowany przez H. U. von Balthasara. Poniekąd jest on tradycyjny, choć w wielu punktach pojawia się novum, którym jest konsekwentny trynitaryzm. Trójca Święta jest dla von Balthasara centrum wszystkich wydarzeń eschatologicznych. W takim kontekście eschatologia zaczyna się w wewnętrznym życiu Trójcy i oparta jest na relacjach między Boskimi Osobami: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Gwarantem i istotą tych relacji jest absolutna i bezgraniczna miłość, która nie zamyka się w sobie samej, lecz otwiera na całą rzeczywistość stworzonego świata.

Wszystkie rozważania von Balthasara oparte są więc na wydarzeniu paschalnym Chrystusa, który jako wcielony Syn Ojca, kierowany Duchem

---

<sup>344</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, s. 81.

<sup>345</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda*, s. 327.

<sup>346</sup> TD IV, s. 475-476.

Świętym dokonał w Nim pojednania z Bogiem. W tej teologicznej refleksji widoczna jest jedyna w swoim rodzaju myśl eschatologiczna, w której wszystko sprowadzone jest ku Bogu. Człowiek natomiast dostępuje Go już tu na ziemi przez decyzje wiary w Niego. Właściwe życie według nakazów Pana i poprzez Eucharystię, która uobecnia i czyni żywym dokonane przez Jezusa zbawienie świata.

### 3.7. Podsumowanie

Fundamentem rozważań nad eschatologią człowieka i świata jest tajemnica Trójcy Świętej. Bóg przyjął plan odzyskania i zbawienia grzesznego stworzenia, a także otoczenia go miłością i chwałą. Eschatologia zaczęła się wraz z przyjściem na świat Chrystusa jako wcielonego Syna. W Jego dziele, a przede wszystkim w wydarzeniu Triduum Paschalnego, zawarty został każdy etap eschatologii człowieka i świata. Wszystkie rozważania na temat *Herrlichkeit* istniejącej w wydarzeniach eschatologicznych człowieka i świata wskazują na nowy program eschatologiczny wypracowany przez H. U. von Balthasara. Poniekąd jest on tradycyjny, choć w wielu punktach pojawia się *novum*, którym jest konsekwentny trynitaryzm. Trójca Święta jest dla von Balthasara centrum wszystkich wydarzeń eschatologicznych. W takim kontekście eschatologia zaczyna się w wewnętrznym życiu Trójcy i oparta jest na relacjach między Boskimi Osobami. Gwarantem i istotą tych relacji jest absolutna i bezgraniczna miłość, która nie zamyka się w sobie samej, lecz otwiera na rzeczywistość jaką jest stworzony świat. Powołany do istnienia z miłości i w całkowitej wolności świat i człowiek, zdąża ku temu co ostateczne, a więc ku swojemu Początkowi – Alfie, od której wyszedł i Końcowi – Omedze, którą jest Trójjedyny Bóg. „Przeszkodą” na tej drodze jest podarowana człowiekowi wolność, która nieraz utrudnia podjęcie decyzji opowiedzenia się za Bogiem. I choć Bóg dopuszcza możliwość odwrócenia się człowieka, nie pozostawia go jednak samego. Pozwala, aby Jego Jednorodzony Syn zstąpił na ziemię i w absolutnym posłuszeństwie oddał

swoje życie za wielu. Misji Syna bezustannie towarzyszy Duch Święty. To On przekazuje wolę Ojca Synowi. Jest On obecny podczas Jego ziemskiej egzystencji, a przede wszystkim jest w Nim we wszystkich wydarzeniach paschalnych. Syn w posłuszeństwie Ojcu, umocniony Duchem Świętym zmierza ku wyzwoleniu rzeczywistości. Dokonuje się ono w wydarzeniu krzyża, kiedy Syn oddaje podarowane Mu życie za każdego człowieka. To właśnie w krzyżu von Balthasar umiejscawia całą eschatologię człowieka i świata. W nim swoje miejsce ma sąd, zmartwychwstanie i niebo. W perspektywie zaś wydarzenia Wielkiej Soboty, von Balthasar wyjaśnia tajemnicę piekła, odwołując się do prawdy, że Syn po śmierci na krzyżu zstąpił do piekieł. W akcie tym uwidacznia się solidarność z każdym grzesznym człowiekiem. Wszystkie rozważania von Balthasara oparte są więc na wydarzeniu paschalnym Chrystusa, który jako wcielony Syn Ojca, kierowany Duchem Świętym dokonał w Nim pojednania z Bogiem. Nie można zatem tych dwóch rzeczywistości oddzielić od siebie, gdyż z wydarzenia Chrystusa wypływa eschatologia człowieka i świata. W tej refleksji widoczna jest jedyna w swoim rodzaju myśl eschatologiczna, w której wszystko sprowadzone jest ku Bogu. Człowiek natomiast dostępuje Go już tu na ziemi przez decyzję wiary w Niego.

## ROZDZIAŁ IV

### ZNACZENIE KATEGORII *HERRLICHKEIT* DLA WSPÓŁCZESNEJ ESCHATOLOGII

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

#### 4.1. Trynitaryzacja *Herrlichkeit*

Eschatologiczna myśl przełomu XIX i XX wieku stanowiła dla całej teologii punkt wyjścia dzisiejszych rozważań i dociekań naukowych. W katolickiej teologii drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX w., a więc okresie teologii neoscholastycznej, eschatologia znajdowała się w części zatytułowanej *de novissimis* i zajmowała ostatnie miejsce<sup>347</sup>. Charakterystyczne cechy teologii neoscholastycznej, takie jak brak ogólnej perspektywy historiozbawczej, przerost spekulacji dotyczącej jak

---

<sup>347</sup> A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: L. Balter, *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 449.

najdokładniejszego przewidzenia „końca świata”, a także brak jakiegokolwiek powiązania między faktami wykładu eschatologii, miały wpływ na rys ówczesnej eschatologii, która stała się de facto ostatnim traktatem, skrajnie urzeczowionym, przypominającym swoisty „reportaż z przeszłości”<sup>348</sup>.

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

Odnowa myśli eschatologicznej XIX i XX w, która nastąpiła w katolickiej teologii, rozpoczęła się pod wpływem protestanckiej teologii reprezentowanej przez takich teologów jak: J. Weiss, A. Schweitzer, C. Dodd, K. Barth, R. Bultmann, a przede wszystkim o. Cullmann, E. Brenner, J. Moltmann, E. Jungel czy W. Pannenberg. Teologowie ci reprezentując własne koncepcje teologiczne wypracowali bieguny eschatologii XX wieku. I tak eschatologia konsekwentna reprezentowana przez J. Weissa i A. Schweizera skupiła się na nowotestamentalnym oczekiwaniu na przyjście Pana. Według tej koncepcji Chrystus zapowiadał nadejście Królestwa Bożego, czyli wydarzeń eschatycznych, ale nie wiązał ich z Kościołem ziemskim<sup>349</sup>. W takim ujęciu Kościół nie był więc narzędziem zbawienia człowieka przez Boga, gdyż eschatologia zaczynała się dopiero po śmierci, a nie za życia człowieka<sup>350</sup>.

Po przeciwnej stronie w stosunku do eschatologii konsekwentnej znajdują się poglądy Rudolfa Bultmanna reprezentującego tzw. eschatologię

---

<sup>348</sup> I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003, s. 11.

<sup>349</sup> Zob. A. Zubierbier, *Modele refleksji eschatologicznej...*, s. 450.

<sup>350</sup> Zob. J. Finkenzyler, *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 2000, s. 47-48.

egzystencjalną<sup>351</sup>. Według Bultmanna najważniejszą rolę w eschatologii zajmuje egzystencjalna decyzja każdego człowieka w odpowiedzi na Słowo Boże, i to właśnie ta decyzja ma charakter ostateczny. Wszystkie zatem apokaliptyczne obrazy są właściwe jedynie dla ówczesnych wyobrażeń o świecie, ale nie stanowią żadnego innego znaczenia jak tylko wezwania do podjęcia decyzji w sprawie wiary<sup>352</sup>. Charles H. Dodd natomiast skupił się nad ziemską misją Chrystusa występując z poglądem, iż wszystkie wydarzenia eschatologiczne zostały już zrealizowane w życiu Chrystusa. Zatem zapowiadane Królestwo Boże nie miałyby nastąpić gdzieś w nieznannej przyszłości, ale zostało objawione i darowane człowiekowi w osobie Wcielonego Syna Bożego<sup>353</sup>.

Wszystkie powyższe interpretacje eschatologiczne reprezentują w teologii tzw. „tradycyjną eschatologię”, której charakterystycznym rysem było ukazywanie wydarzeń eschatycznych, które będą miały miejsce po śmierci i po tamtej stronie czasu i historii. Przeważała w nich refleksja nad stanem duszy ludzkiej w wieczności, nie zaś nad wydarzeniami kosmiczno – apokaliptycznymi<sup>354</sup>. Jeśli zaś chodzi o różnice w koncepcjach tradycyjnej eschatologii pomiędzy eschatologią historyczną, egzystencjalną czy zrealizowaną, to trzeba przyznać rację Tymoteuszowi Rastowi, który twierdzi, iż można je odróżnić tylko na papierze, ponieważ w rzeczywistości wzajemnie się przenikają<sup>355</sup>.

Charakterystycznych zabarwień nurtu eschatologii egzystencjalnej i historycznej unika refleksja eschatologii „już i jeszcze nie”. Jednym z reprezentantów tegoż nurtu jest Hans Küng, który przekonany jest, że eschatologia Ewangelii nie posiada jedynie charakteru przyszłościowego, ale przyszłościowo – teraźniejszościowy<sup>356</sup>. Model eschatologii „już i jeszcze nie” zapoczątkowany przez O. Cullmana podzielił eschatologię na trzy okresy.

---

<sup>351</sup> Tamże, s. 451.

<sup>352</sup> Tamże.

<sup>353</sup> Tamże, s. 49-50.

<sup>354</sup> Tamże, s. 452

<sup>355</sup> T. Rast, *L'eschatologie*, w: *Bilan de teologie du XX siecle, II*, Tournai-Paris 1970, s. 517.

<sup>356</sup> A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej*, s. 453.



Pierwszym z nich jest stworzenie, drugim okres od stworzenia do paruzji, a trzecim czas po powtórny przyjsciu Chrystusa. Zaproponowany podzial eschatologii stal sie dla Cullmana punktem wyjścia dla stwierdzenia, iz jesli ostatni etap, a wiec okres po paruzji, jest okresem eschatycznym, to zostal on zapoczatkowany wraz z przyjsciem Chrystusa. Dlatego tez wedlug tej koncepcji Królestwo Boze zostalo zapoczatkowane na ziemi wraz z przyjsciem Jezusa, ale trwa jeszcze nie ostatecznie, gdyz ciagle przeciwstawia mu sie grzech<sup>357</sup>.

Nie poprzestajac na stwierdzeniu, iz biblijne wypowiedzi eschatologiczne dotycza zarowno terazniejszosci jak i przyszlosci, wielu teologow podejmowalo probe ukazania zwiazku terazniejszosci z przyszloscia. Próby takiej dokonuje W. Pannenberg i J. Moltmann. Dannenberg zwraca uwage na fakt, ze historia powszechna, a wiec historia kazdego czlowieka, zmierza do ostatecznej przyszlosci, ktorej doswiadczyliśmy juz w Chrystusie. dzieki antycypowanej w Chrystusie przyszlosci poznajemy lepiej ukierunkowanie calej przeszlosci i terazniejszosci<sup>358</sup>. Takiemu ujeciu jednak zdecydowanie przeciwstawia sie J. Moltmann, ktory twierdzi, ze historii i jej sensu nie mozemy poznac z wydarzen zycia Jezusa, ani nawet z Jego zmartwychwstania. Historia, jak twierdzi, nie moze byc ujmowana calosciowo, gdyz przyszlosc nie bedzie wyplywac z tego, co juz minelo albo jeszcze trwa, lecz bedzie dzielem samego Boga, calkowicie nowa rzeczywistoscia, nowym stworzeniem<sup>359</sup>.

Model eschatologii „już i jeszcze nie” w tak zarysowanych akcentach jest niewatpliwie modelem dynamicznym, w odróznieniu od statycznego modelu eschatologii tradycyjnej. Wprowadza ona charakterystyczny i wazny dla eschatologii fakt ukierunkowania chrzescijanina na swiat, historie, ukazujac wiecznosć jako wewnetrzny, a jednoczesnie transcendentny wymiar

---

<sup>357</sup> Tamże, s. 454.

<sup>358</sup> Tamże, s. 456.

<sup>359</sup> Tamże, s. 456; zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 52-53.

teraźniejszości<sup>360</sup>. Oznacza to, że człowiek odkrywa i przeżywa wieczność już podczas ziemskiego życia, a nie dopiero w momencie własnej śmierci. Niemniej jednak najważniejszym faktem pierwszego etapu odnowienia eschatologii neoscholastycznej, pozostaje przywrócenie centralnego miejsca w traktacie Bogu, który, jak podkreśla Y. Congar, w neoscholastyce stał się „fizyką rzeczy ostatecznych”<sup>361</sup>.

Nowe spojrzenie na eschatologię XX wieku mieli nie tylko teologowie protestanccy, ale także katoliccy, tacy jak właśnie K. Rahner, Y. Congar, J. Ratzinger czy W. Kasper<sup>362</sup>. Głównym postulatem tej odnowy stała się próba uwolnienia eschatologii z ograniczeń narzuconych przez kosmologię. Celem stała się chęć ukazania w nowym świetle wartości eschatologicznego orędzia. Pierwszym krokiem ku odnowie stała się nowa interpretacja tekstów Starego i Nowego Testamentu, a także wykorzystanie wszelkich wysiłków naukowych innych dyscyplin takich jak filozofia czy nauki przyrodnicze, aby stworzyć nową koncepcję czasu i teologii dziejów<sup>363</sup>. Rezultatem podjętych wysiłków był powrót do augustynowskiej koncepcji Boga jako jedynej „rzeczy ostatecznej” człowieka.

Konsekwencją wdrożonej odnowy stała się widoczna również w przeszeregowaniu ważności eschatologii na tle innych traktatów teologicznych. Zaprzestano ujmowania jej jako ostatniego traktatu nadając jej rolę podstawy i filaru całej współczesnej teologii. Odtąd eschatologia nie skupiała się jedynie na przyszłości, ale także na teraźniejszości. Zyskała również nowy, osobowy charakter spotkania człowieka z Bogiem<sup>364</sup>.

Wśród nowych nurtów teologii na szczególną uwagę zasługuje myśl szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara, która stała się fenomenem XX wiecznej myśli eschatologicznej. Bazylejczyk rozpoczyna swoje spojrzenie na eschatologię od interpretacji dotychczasowych modeli, które

---

<sup>360</sup> A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej*, s. 458.

<sup>361</sup> I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, s. 12

<sup>362</sup> Zon. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 53-58.

<sup>363</sup> Tamże, s. 13.

<sup>364</sup> E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, „Concilium” 1-5 (1969), s. 39

stają się dla niego punktem wyjścia do przedstawienia swojego stanowiska w dwóch artykułach – *Umriss der Eschatologie*<sup>365</sup> i *Eschatologie im Umriss*<sup>366</sup>. Pierwszy z nich przedstawia współczesną von Balthasarowi eschatologię i stanowi przyczynek do poszukiwań nowych i lepszych rozwiązań w dziedzinie eschatologii. Drugi natomiast jest rodzajem sumy propozycji von Balthasarowskich rozwiązań i odznacza się tendencją do uporządkowania podstawowych zagadnień eschatologicznych. Nowy program eschatologiczny zatem sprowadza się do trzech podstawowych postulatów: trynitarno-chrystologicznej redukcji eschatologii, trynitarno-chrystologicznej ekspansji eschatologii i integralnej wizji eschatologii<sup>367</sup>.

Postulat trynitarno – chrystologicznej interpretacji eschatologii jest jednym z głównych postulatów i fundamentów teologii H. U. von Balthasara. Termin „redukcji”, który ma wyznaczyć koniec „rzeczy ostatecznych”, rozumianych jako scenariusz wydarzeń działających się poza bogiem i „obok” Niego, zapożyczył od A. von Speyr<sup>368</sup>. Eschaton w takim ujęciu nie jest żadnym systemem teologicznym, lecz stanowi źródło dla teologicznej refleksji nadając jej właściwy kierunek i formę. Analizując i poddając krytycznej ocenie eschatologię tradycyjną, von Balthasar nie zamierzał podważać dogmatycznych orzeczeń Kościoła, do których należy twierdzenie o powszechności śmierci, o końcu zasługiwanie z momentem śmierci, o sądzie szczegółowym, o niebie, piekle, o paruzji Pana na końcu czasów, czy też o cielesnym zmartwychwstaniu na sądzie ostatecznym. Bazylejczyk zamierzał poddać je analizie w aspekcie języka, w jakim zostały wyrażone.

Von Balthasar w całej swojej refleksji teologicznej mocno podkreślał, iż „rzeczy ostateczne” przybrały zupełnie inny wymiar, stając się raczej

---

<sup>365</sup> VC, s. 276-300.

<sup>366</sup> PI, s. 410-455.

<sup>367</sup> Zob. I. Bokwa, *Hansa Ursa von Balthasara program chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, w: „Colloquia Theologica Adalbertina – Systematica” 1, Poznań 2000, s. 121-130; Tenże, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996) nr 2, s. 51-54; Demothy E., *Misterium chrześcijańskie w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: „W drodze” 8 (1980), s. 16-27.

<sup>368</sup> A. von Harnack użył terminu „redukcji” w stosunku do protestantyzmu określając go mianem „krytycznej redukcji” mającej pomóc w wykrystalizowaniu istoty chrześcijaństwa, zob. A von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München 1964, s. 160.

wydarzeniami ostatecznymi w wymiarze aktywnym. Nie godził się na urzeczowienie eschatologii. Odwołując się do św. Augustyna, von Balthasar stwierdził, że Bóg jest „ostateczną rzeczą” człowieka. Jako zdobyty jest On niebem, jako utracony – piekłem, zaś jako oczyszczający – czyścem<sup>369</sup>. W rezultacie takiego myślenia wszystko, co dotyczy ostateczności człowieka zamyka się w Trójcy Świętej. W eschatologii nie chodzi więc o jakieś stany czy procesy eschatyczne, ale o samego Boga, działającego przez swojego wcielonego Syna Jezusa Chrystusa - Eschatona<sup>370</sup>, który ukierunkowuje człowieka i cały związany z nim świat na ostateczne wypełnienie w Bogu. W zobrazowaniu tego postulatu von Balthasarowi pomagają dwa zasadnicze wydarzenia, którymi są zstąpienie Chrystusa do piekieł oraz sąd.

Zstąpienie Chrystusa do piekieł było wydarzeniem między krzyżem a zmartwychwstaniem, w którym uwidacznia się absolutny koniec upokorzenia, jak i początek chwały jeszcze przed zmartwychwstaniem<sup>371</sup>. Refleksja nad wydarzeniem sądu pozwala Bazylejczykowi zasugerować zmianę w rozumieniu czyścica jako stanu, a nie jak to było dotąd – miejsca. Sąd jest wydarzeniem rozumianym w kategoriach osobowych jako pełne miłości i zaufania poddanie się całej osoby grzesznika osobowej prawdzie Ojca w Synu<sup>372</sup>.

W takiej perspektywie dla von Balthasara wszystko, co należy do „rzeczy ostatecznych”, należy pojmować w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa, a w konsekwencji należy je rozumieć w perspektywie Trójcy Świętej. Z powodzeniem zatem możemy mówić o ekspansji eschatologii w kluczu rozważań trynitarno-chrystologicznych<sup>373</sup>. Sprowadzanie „rzeczy ostatecznych” do Boga, domaga się rozbudowy eschatologii w kontekście współczesnego świata i człowieka<sup>374</sup>. W tym rozumieniu eschatologia nie ma

---

<sup>369</sup> VC, s. 282.

<sup>370</sup> Tamże; Balthasar powołuje się na poglądy J. Danielou, który twierdził, że w swojej hipostatycznej jedności natur Jezus Chrystus jest Eschatonem.

<sup>371</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 70.

<sup>372</sup> I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, s. 24.

<sup>373</sup> Tamże, s. 25; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 72-73.

<sup>374</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 72.

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

Ukoronowaniem programu odnowienia eschatologii zaproponowanej przez von Balthasara jest postulat ujmowania eschatologii integralnie<sup>375</sup>. Tradycyjna eschatologia sprowadza się jedynie do wydarzeń „końca czasów”, zapominając o filarze eschatologii jakim jest zbawcza wola Boga. Zdaniem von Balthasara zbawcza wola Boga stanowi ujście protologii i bez niej nie jest ona możliwa do wyobrażenia. W takim kontekście eschatologia jest teologiczną refleksją nad ujściem Bożych dróg zbawienia w świat<sup>376</sup>. Tak pojmowana eschatologia nie jest więc suchą refleksją lecz nabiera charakteru antropologicznego. Refleksja ta ukierunkowana jest na człowieka, który odczuwa napięcie między aktualną sytuacją egzystencjalną, a tym co nieskończone. Wszystko ostatecznie sprowadza się do przedstawienia człowieka jako pytania, na które odpowiedź znajduje się w Jezusie Chrystusie<sup>377</sup>.

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

---

<sup>375</sup> Tamże, s. 73-76.

<sup>376</sup> PI, s. 410.

<sup>377</sup> I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 74.

i pragnienia bycia z Nim na zawsze. Eschata nie jest więc już miejscem, które możemy sobie wyobrazić i opisywać, ale wielką tajemnicą uczestnictwa w absolutnej miłości Trójjedynego Boga. Zaproponowana przez von Balthasara myśl eschatologiczna jest odpowiedzią, której szuka człowiek pytając o wieczność. Tą odpowiedzią nie będzie fakt przedstawienia jej jako kosmicznych miejsc, ale Trójjedyny Bóg, który w tajemnicy swojej miłości i chwały jest istotą eschatologii, prawdziwą Pełnią<sup>378</sup>.

Zaproponowana przez H. U. von Balthasara redukcja eschatologii niesie ze sobą szansę całkowitego zerwania z tradycyjną eschatologią. Choć w pełni nie została ona jeszcze zaakceptowana, to dyskusja i analiza jej trwa. Pod wpływem myśli von Balthasara pozostaje polska myśl eschatologiczna, którą reprezentuje, zbliżony do niektórych kwestii von Balthasara, W. Hryniewicz ze wspólnym tematem kwestii nadziei powszechnego zbawienia<sup>379</sup>.

#### **4.2. Przywrócenie do teologii kategorii piękna**

Znaczenie teologii von Balthasara ujawnia się również w przywróceniu zainteresowania kategorią piękna, która przez wieki uległa zapomnieniu. Piękno przez wieki stanowiło podstawę odniesienia dla wielu rozważań egzystencjalnych czy też estetycznych. Było nieodłącznym atrybutem Boga<sup>380</sup>. Zaniedbanie kategorii piękna pociągnęło za sobą zubożenie myśli chrześcijańskiej, która będąc niepełną nie była już tak żywa i barwna jak być powinna. W takiej perspektywie von Balthasar wzywa do przywrócenia pięknemu jego teologicznej godności obok dwóch pozostałych transcendentaliów jakimi są dobro i prawda. Przyrównując piękno do aureoli, która koronuje

---

<sup>378</sup> Tamże, s. 79.

<sup>379</sup> Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1989; Tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; S.C. Napiórkowski, K. Klauza, *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką Ks. W. Hryniewicza „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, Lublin 1992.

<sup>380</sup> Zob. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 42

podwójną konstelację dobra i prawdy i ich nierozzerwalną więź<sup>381</sup>, wskazał na ważny postulat ku któremu współczesna teologia powinna podążać.

Hans Urs von Balthasar znany z integralności spojrzenia na teologię, chcąc uniknąć kosmologicznej i antropologicznej redukcji istoty chrześcijaństwa obiera drogę refleksji opartą na miłości. Dlatego też pierwszą część swojego dzieła ujmuje w kategorii estetyki teologicznej skupiającej się na transcendentnym pięknie. Ta estetyka teologiczna nie jest jednak „estetyczną teologią” i nie ma nic wspólnego z estetyzmem. Piękno, dla von Balthasara, jest podstawą dla wszelkich refleksji teologicznych i przynależy mu się centralne miejsce w sercu teologii<sup>382</sup>, gdyż to właśnie piękno jest gwarantem autentyczności i historycznie owocnej teologii. Piękno w świecie jest więc „horyzontalnym dowodem niezgłębioności zstępującego wertykalnie wstrząsu. Dowód odnosi sukces dopiero wtedy, gdy dochodzi istotnie do wstrząsu”<sup>383</sup>. Von Balthasar w tajemnicy piękna widział zespolenie „nieuchwytnego blasku” z „określoną formą”, które przede wszystkim domagają się jedności wiary i widzenia, w czym możemy jednocześnie dostrzec tajemnicę ważności kontemplacji chrześcijańskiej. W takim kontekście piękno jest równocześnie obrazem i mocą, doskonale doświadczonym w Bogu – Człowieku, w Chrystusie<sup>384</sup>.

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

---

<sup>381</sup> H I, 16

<sup>382</sup> GL, 6; R. Spiazzi, *Lineamenti di una teologia della bellezza*, *Sacra Dottrina* 38 (1993) 2, s. 228-259

<sup>383</sup> H. U. von Balthasar, *Offenbarung und Schonheit*, w: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, s. 100-134.

<sup>384</sup> H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, w: „*Communio*” 8 (1988) 6, s. 16.

się wzajemna perychoreza piękna, dobra i prawdy, gdyż wszystko co prawdziwe jest jednocześnie dobre i piękne<sup>385</sup>.

Przyjęta w refleksji teologicznej przez von Balthasara droga miłości staje się podstawą do jego rozważań nad pięknem. Podarowana człowiekowi przez Boga miłość jest darem bezinteresownym i dobrowolnym. Owa miłość jest doświadczona, nie tylko w dziele stworzenia, ale również w akcie inkarnacji Słowa Bożego. Właśnie wtedy stworzeniu zostaje udzielona bezgraniczna miłość wyrażona w dostrzeżeniu z całą oczywistością światła Bożego Objawienia<sup>386</sup>. Poszczególne akty objawienia miłości są jednak tylko wprowadzeniem do ukazania „wspaniałości” i wielkości miłości w osobie Jezusa Chrystusa<sup>387</sup>. Oddając się powyższej refleksji należy jednak pamiętać o istotnej różnicy pomiędzy pięknem ziemskim a pięknem w sensie teologicznym, rozumianym przez von Balthasara jako teologiczna chwała, która jest jedyna i niepowtarzalna. Zatem teologiczne piękno jest widoczne i dostępne w doskonałym akcie samoobjawienia Boga w Jezusie Chrystusie, które jest zarówno jedyne i niepowtarzalne.

W pięknie Boga, który objawia się w Chrystusie, von Balthasar rozróżnia dwa aspekty – postać i splendor<sup>388</sup>. Chrystus jest obrazem, formą objawiającą piękno Boga, a splendor tym, co z niego wypływa. Postać jednocześnie wskazuje na coś spełnionego, dopracowanego we wszystkich wymiarach, skoncentrowana na formie, strukturze, jedności i harmonii. W tym wszystkim postać ukazuje się człowiekowi w specyficznym pięknie i w tym kontekście staje się przedmiotem kontemplacji<sup>389</sup>. Dzięki postaci, w której skoncentrowana zostaje miłość Boga, piękno zostaje poznane w sposób materialny. Sama postać jest piękna, nie poprzez swój indywidualny wygląd, ale poprzez związek z głębią, która emanując skoncentrowanym pięknem udziela go w sposób doskonały postaci. Widzialna postać odsłania to, co

---

<sup>385</sup> H III/2/2, s. 224

<sup>386</sup> GL, s. 33-34.

<sup>387</sup> GL, s. 98-99.

<sup>388</sup> H I, s. 111.

<sup>389</sup> G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 18.



niewidzialne dla ludzkich oczu, z jej głębi promieniuje blask, który odsłania tajemnicę jej wewnętrznego piękna. Zatem odkrycie i doświadczenie piękna, a więc osoby Jezusa Chrystusa, niesie ze sobą odkrycie jej wewnętrznej treści, którą niewątpliwie jest miłość Boga skierowana do każdego człowieka<sup>390</sup>.

W postaci Chrystusa staje się widoczne piękno Boga, który sam przychodzi w stworzoną widzialność. Poprzez postać, obecność Trójjedynego staje się prawdziwa i rzeczywista. Akt wcielenia staje się sposobem ukazania postaci, w której Bóg może zostać poznany na sposób nad wyraz ludzki. Chrystus, stając się poprzez wcielenie postacią, wyjaśnia i wypełnia Bożą tajemnicę, sprawiając, że staje się ona historyczną i rzeczywistą. Postać nie oznacza jednak tylko zewnętrznego kształtu, ale odnosi się do konkretnej osoby, czyli Jezusa Chrystusa<sup>391</sup>, który objawia Boga w Trójcy Świętej.

Postać Chrystusa posiada własną oczywistość, jest sama w sobie przekonywująca, dzięki światłu, które promieniuje z jej wnętrza. Z tego wnętrza emanuje prawda Bożego objawienia, która ukazywana jest przez Chrystusa w pełnej oczywistości. Owa oczywistość jest oczywistością miłości, która nie tylko pozostawia stworzenia wolnymi, ale takimi czyni. Ta oczywistość jest przepełniona mocą przekonywania miłości, co oznacza dawanie takiego świadectwa, które wykracza ponad wszelką obiekcję oraz prowadzi do prawdy, że wiarygodna i przekonywująca jest ostatecznie tylko miłość<sup>392</sup>.

Piękno jest więc pierwszym słowem, które inicjuje dobro i prawdę. Do piękna też zdąża całe życie człowieka. Piękno jest dla H. U. von Balthasara, podstawą eksponowania kategorii *Herrlichkeit*. Staje się ono wspaniałością i chwałą Trójjedynego Boga, który w osobie Chrystusa oddaje się stworzeniu, aby i ono mogło doświadczyć owej wspaniałości i zostać zanurzonym w pięknie Boskiej istoty. W takiej perspektywie Bóg przepełniony miłością

---

<sup>390</sup> H I, s. 111.114; TD II/1, s. 20-21.

<sup>391</sup> G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 18.

<sup>392</sup> H I, s. 464.446.493.

w swym wewnętrznym pięknie, staje się przedmiotem wszelkiej kontemplacji, które jeszcze bardziej zbliża nas do źródła miłości.

### **4.3. Przywrócenie równowagi między działaniem a kontemplacją**

Hans Urs von Balthasar był postrzegany jako teolog kontemplatyk<sup>393</sup>. Swoją postawą wskazywał ważność kontemplacji w życiu chrześcijanina. Podkreślał, że to właśnie kontemplacja pobudza do działania. Ubolewał również nad zachwianiem równowagi między działaniem a kontemplacją we współczesnej teologii, oczywiście na korzyść działania. Cały ten wymiar, zdaniem Bazylejczyka, powinien być kontemplatywny, inicjujący głębię ludzkiej postawy wiary.

Termin „kontemplacja” używany jest do określenia odmiany modlitwy myślniej, podczas której rozum i wyobraźnia wykazują mniejszą aktywność, a wierzący kieruje swój wzrok ku Bogu i Boskim tajemnicom w aspekcie nieskończonej miłości<sup>394</sup>. Na wartość kontemplacji uwagę zwrócił już Arystoteles, który ujmował ją jako najwyższą działalność istoty ludzkiej, najbardziej zbliżający do wieczności. Teza ta stała się również podstawą odniesienia dla Ojców Kościoła, którzy w kontemplacji dostrzegali radość, podążanie ku wieczności w postawie pełnego oddania. Kontemplacja zajmuje więc pierwsze miejsce, a wszelkie działanie powinno wypływać tylko z jej źródeł. W takim kontekście nie ma chrześcijańskiego działania bez aktywnej kontemplacji, która powinna być motorem wszelkich podjętych aktywności. Za takim stanowiskiem stoi postawa św. Tomasza z Akwinu, który argumentował, że życie łączące kontemplację i działanie jest wyższe niż życie wyłącznie kontemplacyjne, ponieważ życie, w którym kontemplacja pociąga za sobą wszelką działalność prowadzi człowieka do Boga<sup>395</sup>. Niemniej jednak

---

<sup>393</sup> J. Ratzinger, *Wiem że wybawca mój żyje*, w: „Communio” 8 (1988) 6, s. 33.

<sup>394</sup> G. O’Collins, E. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 145.

<sup>395</sup> J. O’ Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 217.

kontemplacja stoi na pierwszym miejscu, stając się inicjatorem wszelkich chrześcijańskich działań, prowadzących do jeszcze głębszej więzi z Bogiem.

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

Wzorem i przedmiotem chrześcijańskiej kontemplacji jest Chrystus, Bóg – Człowiek. Nie jest jednak możliwe głoszenie kontemplacji Bożego dzieła jeśli stworzenie samo w nim nie uczestniczy. Implikuje to, co jest duchowe i prawdziwe zaangażowanie chrześcijanina we wszystkie aspekty Bożego Objawienia, zarówno na sposób duchowy jak i poprzez aktywną postawę wiary<sup>396</sup>.

Chrześcijanin zatem powinien oddać się kontemplacji tajemnicy Boga w Trójcy Osób, kontemplacji jego miłości jak i kontemplacji *Herrlichkeit*. Włączony w dzieło zbawcze człowiek, dzięki działaniu Ducha Świętego zostaje uzdolniony do udziału w wewnętrznym życiu Boga, co implikuje możliwość kontemplacji Boga jak i rozmówanie w Nim. Von Balthasar wskazuje na dwa aspekty działania Ducha Świętego. Pierwszym jest uczestniczenie Trzeciej Osoby Boskiej w wydarzeniu Chrystusa, w którym

---

<sup>396</sup> H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele...*s. 17-18.

wyraża się miłość trynitarna, drugim zaś bezpośrednio działaniem w sercach wierzących poprzez odcisnięcie pieczęci miłości, która prowadzi do jej uzewnętrznienia w życiu<sup>397</sup>. Zatem Duch Święty przybiera niejako rolę Uświęciciela, który formułuje człowieka według formy Chrystusa, gdyż tylko w ten sposób jest możliwe dostrzeżenie przez chrześcijanina Chrystusa jako daru miłości Ojca, a następnie przyjęcie jego formy jako własnej w ukształtowaniu nowego ja<sup>398</sup>. Chrześcijanin, poprzez ten proces kontemplacji, niejako wyrzeka się samego siebie, wyłącza aby móc skoncentrować się na postaci Chrystusa i móc kontemplować tajemnicę Trójjedynego Boga. Dzięki uczestnictwu w misji Chrystusa człowiek staje się osobą w Synu Bożym.

Wartość kontemplacji należy upatrywać w sercu chrześcijańskiego Objawienia, w którym życie Trójcy jest dostrzegane jako jedność kontemplacji i działania. Osoby Boskie żyją w nieprzerwalnej miłości będąc jednocześnie najbardziej aktywne we wzajemnym oddaniu siebie. W tym akcie upatrywać można również niezmienności Trójcy. Również Chrystus, jako wcielony Syn Boży, jest wydarzeniem zarówno kontemplacyjnym jak i aktywnym, gdyż zawsze robił to, co widział, że robi Ojciec<sup>399</sup>. Aktywność i kontemplacja towarzyszy Chrystusowi w każdym etapie ziemskiej egzystencji, osiągając kulminacyjny punkt w wydarzeniu krzyża. Jest to moment, którym Chrystus już nic nie może, może jedynie pozwolić, by coś się z Nim stało. W takiej postawie możliwa jest realizacja dzieła zbawienia i odkupienie grzechów świata. Człowiek zostaje odkupiony, a teraz poprzez swoją postawę kontemplacji może żywo uczestniczyć w misterium Chrystusa. Człowiek może więc być z Bogiem w świecie, kontemplować jego piękno i *Herrlichkeit*, wyrażoną we wspaniałości i chwale. Kontemplacja nie zamyka się jednak tylko w swoich ramach, lecz doświadczana jest na co dzień

---

<sup>397</sup> H I/2/1, s. 267-361, zob. KKK 356.

<sup>398</sup> H. U. von Balthasar, *Skizzen zur Theologie II, Sponsa verbi*, Einsiedeln 1961, s. 108.

<sup>399</sup> J. O' Donnell, *Klucz do teologii ...* s. 218.

w działaniu chrześcijanina w świecie. Tylko wzajemna korelacja daje możliwość doskonałego chrześcijańskiego życia.

Kontemplacja postaci Chrystusa implikuje postawę wiary, która bezpośrednio wprowadza człowieka w życie Boga. Światło wiary zostaje udzielone każdemu chrześcijaninowi zgodnie z jego naturą, jednocześnie zobowiązując do wysiłku kontemplacji objawiającej się postaci. Udzielona wiara jest więc odpowiedzią na inicjatywę Boga, który w Chrystusie odsłania samego siebie i daje możliwość poznania tego, co Bóg pragnie ukazać, a co dostępne jest tylko w wierze<sup>400</sup>. W takiej perspektywie zauważalny jest jeszcze jeden aspekt, który wyraża fakt, iż piękno Boga wymaga odpowiedzi całego człowieka. Owa odpowiedź powinna być integralna, angażująca całego człowieka w akcie posłuszeństwa i wiary. Dotyczy to w szczególności piękna Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Dlatego też Bóg pragnie mieć przed sobą całego człowieka bez reszty oczekując jednocześnie pełnej odpowiedzi, danej nie tylko intelektem, ale i wolą, nie tylko duszą, ale i ciałem<sup>401</sup>. Człowiek zatem powinien dać Bogu odpowiedź, która harmonizuje jednocześnie ciało i duszę, a więc odpowiedź, która angażuje całego człowieka, nie wykluczając żadnej z jego sfer. Chodzi przede wszystkim o globalne zaangażowanie człowieka, będącego nierozzerwalną jednością duszy i ciała<sup>402</sup>. Tylko poprzez całe zaangażowanie człowieka w wierze, możliwe jest prawdziwe zgłębienie się w przestrzeń wewnątrzboskiej prawdy, która prowadzi do odkrycia miłości jako i pełniejszej kontemplacji chwały Bożej<sup>403</sup>.

Wiara i pełne życie duchowe chrześcijanina w doskonały sposób realizuje się we wspólnocie, którą jest Kościół. To we wspólnocie Kościoła chrześcijanin zostaje wprowadzony w życie trynitarnie otrzymując konkretną misję w służbie Chrystusowi<sup>404</sup>. Zatem duchowość, która przeżywana jest

---

<sup>400</sup> H I, s.150.

<sup>401</sup> H I, s. 211-212.

<sup>402</sup> H I, s. 235.

<sup>403</sup> H I, s. 125-127.

<sup>404</sup> TD II/1, s. 278; H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz Leben*, s. 59.

w sposób indywidualny, inicjuje wszelkie zadania i posługi na płaszczyźnie wspólnotowej. Przepelniony Duchem Świętym chrześcijanin zostaje w pełni wprowadzony w uczestnictwo Misterium Paschalne, otrzymując tożsamość eklezjalną, nowe ja, które jest efektem świadomości bycia posłanym z Chrystusem i w Chrystusie<sup>405</sup>. W takim kontekście człowiek otrzymuje zadanie pośredniczenia trynitarniej miłości w świecie za pomocą darów, charyzmatów, posług czy urzędów. Spełniając swoją rolę, nie tylko urzeczywistnia wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem, ale na wzór Chrystusa przeżywa jedność posłania i osoby. Dostrzegalna w tym kontekście świętość staje się rzeczywistym zjednoczeniem z Chrystusem w Jego zbawczej misji zbawienia świata.

Życie w Duchu, które przeżywa wierzący chrześcijanin jest ostatecznie objawieniem chwały Bożej, a więc ukazaniem *Herrlichkeit*. Poprzez zaangażowanie chrześcijanina w świat zostaje mu udzielona trójjedyna miłość a także zostaje on włączony w jej rzeczywistość. Ta miłość jest Bożą miłością, wlaną w serca wierzących przez Ducha Świętego i ogłoszoną światu w życiu wspólnoty<sup>406</sup>. Zatem naśladowanie Chrystusa skupia się w dwóch aspektach, z których pierwszy skoncentrowany jest na mistycyzmie wyrażonym jako zjednoczenie z Chrystusem, czyli posiadający charakter bardziej kompletatywny i drugim apostołskim wyrażonym w partycypacji w zbawczej misji Chrystusa. Uczestnicząc w takiej misji chrześcijanin uczestniczy w niej w sposób integralny i całościowy, zarówno na płaszczyźnie kontemplacji jak i działania<sup>407</sup>. Dzięki temu eschatologiczny wymiar kategorii *Herrlichkeit* nabiera nowego teologicznego i ekumenicznego znaczenia.

---

<sup>405</sup> PI, s. 193.

<sup>406</sup> H III/2/2, s. 393.

<sup>407</sup> Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne XVII/2004*, s. 89-108.

#### 4.4. Przywrócenie nadziei powszechnego zbawienia

Eschatologiczna myśl H. U. von Balthasara skupia się nie tylko na nowym spojrzeniu w kierunku wydarzeń eschatologicznych, ale powraca również do tematu możliwości powszechnego zbawienia, który we współczesnej teologii jest bardzo aktualny. Zagadnienie, któremu U. von Balthasar poświęcił wiele uwagi, ma swoją długą historię<sup>408</sup>. Nauka o apokatastazie sięga czasów Orygenesusa z Aleksandrii<sup>409</sup>. W rozumieniu Aleksandryjczyka *apokatastasis* oznacza odnowienie pierwotnej jedności świata, w którą zostaną włączone wszystkie istoty rozumne<sup>410</sup>. Nauka o powszechnym pojednaniu, zdaniem Bazylejczyka, koresponduje z Pismem Świętym Nowego Testamentu, gdyż użyty przez Orygenesusa zwrot *apokatastasis* przypomina *apokatastasis panton* w Dziejach Apostolskich (3, 21). Niemniej jednak, to nie tekst Dziejów Apostolskich był źródłem rozważań o powszechnym pojednaniu, lecz 1 Kor 15,25-28, a szczególnie jego ostatni wers. Spełnienie będzie polegać na tym, że Bóg będzie wszystkim we wszystkim. Drogą wiodącą do tego wypełnienia jest prawdziwe „poddanie” wszechświata Synowi, Syna zaś Ojcu. „Poddanie” pełni jednak dla Orygenesusa funkcję wychowawczą i terapeutyczną. Logos jest więc nauczycielem i lekarzem istot rozumnych, a wszystkie kary pośmiertne pełnią jedynie funkcję leczniczą, a więc w konsekwencji nie mogą być wieczne<sup>411</sup>. Dla Orygenesusa koniec musi być podobny do początku. To wysunięte przez

---

<sup>408</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję...*; I. Bokwa, *Powszechna nadzieja zbawienia...*, s. 129-144; M. Pyc, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie nadziei*, s. 97-119; W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*; Tenże, *Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią*, w: „Więź” 1978 nr 1, s. 25-44; Tenże, *O nadziei powszechnego zbawienia raz jeszcze*, w: „Więź” 1978 nr 11, s. 91-98; Tenże, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczne – ekumeniczne*, Opole 1989; Tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996; Tenże, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenie*, Warszawa 1997; Tenże, *Pytania o piekło*, w: „Przegląd Powszechny” 1996 nr 38, 1-7.

<sup>409</sup> Zob. Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 107-112; J. Buxakowski, *Wieczność i człowiek*, t. VIII, Pelplin 2001, s. 85-86; H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, w: „Collectanea Theologica” 1992 nr 3, s. 21-41; Z. J. Kijas, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, s. 99-104.

<sup>410</sup> Zob. F. J. Nocke, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, s. 77.

<sup>411</sup> Tamże.

Aleksandryjczyka twierdzenie stanowi w konsekwencji przyjęcie możliwości zbawienia także dla szatana i jego aniołów.

W postawieniu takich hipotez nie przeszkodziły Orygenesowi biblijne zdania o wieczności kar dla potępionych. Uważał on, że taki termin jak *aion* i odpowiadające mu łacińskie terminy *aeternitas* i *saeculum*, mogły oznaczać wieczność jako taką, a więc pewien odcinek czasu<sup>412</sup>. W takim rozumieniu wieczności można mówić o jej czasowości, a więc dopuszczać myśl o jej skończeniu. Na potwierdzenie swoich tez Orygenes przytaczał twierdzenie, że prawdziwa wieczność możliwa jest tylko w Bogu i tylko w takim rozumieniu możemy mówić o wieczności w sensie absolutnym. Poza Bogiem nie ma żadnej wieczności.

Pogląd Orygenesusa został odrzucony przez Kościół. Oficjalne stanowisko Kościoła w tej sprawie ogłosił w 543 r. Synod konstantynopoliński. W kanonie 9 Synod jasno stwierdza, że „jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa, i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi *apokatastaza* dla diabłów i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty”<sup>413</sup>. Przyjście nauki Orygenesusa stanowiłoby zatem odrzucenie nauki o wieczności piekła, która została przez Kościół katolicki zdogmatyzowana.

W refleksji eschatologicznej H. U. von Balthasara nadzieja na zbawienie wszystkich ludzi i całego świata również znalazła swoje miejsce. Wpływ na to miało nie tylko zainteresowanie Orygenesem, ale również spotkania von Balthasara, z teologią Karla Bartha. Barth w swojej teologii podkreślał, że Chrystus jest wybrańcem Bożym, który został odrzucony zamiast wszystkich grzeszników, „tak by nikt poza Nim nie zginął”<sup>414</sup>. Również spotkanie z Adrienne von Speyr nie pozostało bez wpływu na myśl von Balthasara. Jej doświadczenie Wielkiej Soboty, pozwoliło von

---

<sup>412</sup> H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, s. 130.

<sup>413</sup> Synod Konstantynopoliński (543), Kan. 9, w: *Breviarium Fifei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2000, s. 592; zob. I. Bokwa, *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, w: „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1992 nr 2, s. 165-171.

<sup>414</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1*, s. 551.



Balthasarowi na wypracowanie własnej drogi dotyczącej nadziei na zbawienie wszystkich pomiędzy potępioną teorią Orygenesusa, a klasyczną nauką o piekle.

Podstawą teologicznych rozważań H. U. von Balthasara stał się problem rzeczywistego istnienia wiecznego piekła. Zdaniem Bazylejczyka, *Infernum* to nie miejsce, ale stan, więc nie można go rozumieć jako wspólnoty potępionych i szatana. „Miejscem” piekła jest więc wewnątrz człowieka, który tworzy je sam dla siebie poprzez ograniczenie, zamknięcie się w sobie, czy odrzucenie jakiegokolwiek formy miłości, trwając w beznadziejności, uporze i samotności<sup>415</sup>. Implikuje to fakt, iż skoro bierzemy pod uwagę nadzieję powszechnego zbawienia, oznacza to, że albo do piekła nikt nie trafia, albo nikt nie pozostaje tam wiecznie<sup>416</sup>.

Pojawiająca się nadzieja zbawienia jest dla von Balthasara mocno ugruntowana w zaprezentowanej przez niego eschatologii trynitarno – chrystologicznej, która skupia się na wypełnieniu człowieka i całego otaczającego go świata w Bogu<sup>417</sup>. W tym postulacie obecna staje się prawda, iż „Bóg osiągnięty jest niebem, Bóg utracony – piekłem, Bóg egzaminujący – sądem, Bóg oczyszczający – czyśćcem”<sup>418</sup>. Zatem jedyną rzeczą ostateczną człowieka jest sam Bóg, będący jego jedynym Eschatonem. Tak przedstawiona główna teza von Balthasarowskiej eschatologii implikuje kolejne znaczące stwierdzenie, iż Ten, który będzie sądził człowieka z miłości jest jednocześnie Tym, który wziął na siebie ludzkie grzechy i zaniósł je na krzyż. Sędzia więc jest jednocześnie Ukrzyżowanym jak i Zbawicielem człowieka. Takie ujęcie inicjuje już podstawę do rozważania nad nadzieją zbawienia dla wszystkich.

H. U. von Balthasar, spekulując nad zbawieniem wszystkich ludzi, nie stawia żadnych radykalnych stwierdzeń. Za punkt wyjścia obiera interpretację

---

<sup>415</sup> Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 68; I. Bokwa, *Nadzieja powszechnego zbawienia w księżce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”*, w: „Przegląd Powszechny” 1995 nr 2, s. 197-200.

<sup>416</sup> R. M. Rynkowski, *Nadzieję można uzasadnić inaczej. Pytania Hansa Ursa von Balthasara do ks. Wacława Hryniewicza*, w: „Więzi” 1999 nr 2, s. 128.

<sup>417</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno – chrystologiczna...*, s. 232.

<sup>418</sup> VC, s. 282.

tekstów Pisma Świętego na temat piekła. Przyznaje on rację, że wypowiedzi są od siebie zdecydowanie różne, ale nie sprzeczne i prowadzą do wiedzy, iż jakaś część ludzkości będzie potępiona. Ponadto von Balthasar dokonał podziału biblijnych wypowiedzi na „zbawienne” i „piekielne”. Wypowiedzi „piekielne” pojawiają się w ustach Chrystusa przedpaschalnego, wypowiedzi „zbawienne” możemy znaleźć jedynie u św. Pawła i św. Jana, i odnoszą się do spełnionego na krzyżu dzieła odkupienia<sup>419</sup>. Von Balthasar unika jednak syntetyzowania tych wypowiedzi, aby wskazać i podkreślić fakt, iż jedne wypowiedzi występują obok drugich, a więc w konsekwencji nie możemy mieć żadnej pewności, że wszyscy będą zbawieni.

Rozróżnienie tekstów prowadzi więc von Balthasara do stanowczego stwierdzenia, iż wypowiedzi przedpaschalne mówią o wiecznym potępieniu. Przewagę nadziei nad lękiem wprowadza refleksja nad wypowiedziami „zbawiennymi”. Dopiero umieszczenie przez von Balthasara jednych i drugich wypowiedzi w kontekście całości Objawienia, pozwala mieć uzasadnioną nadzieję, bez wykluczenia lęku<sup>420</sup>.

Uzasadniona nadzieja nie prowadzi jednak do pewności naszego zbawienia. Człowiek, jako wolna istota, zawsze może utracić pewność związaną z nadzieją poprzez wykroczenie przeciwko miłości, a tym samym nie zasługiwać na zbawienie. Niemniej jednak przekonanie von Balthasara, że Bóg zawsze znajdzie sposób, by przekonać człowieka, aby opowiedzieć się za Nim, podtrzymuje go w ufności i nadziei. Jednak nadal istnieje możliwość odrzucenia Boga przez człowieka i nie jest to tylko teoretyczna możliwość, ale rzeczywista decyzja stworzonej rzeczywistości. W takim kontekście można mówić o „pewności nadziei”, ale nigdy o „pewności wiedzy”<sup>421</sup>.

Von Balthasar rozważa i charakteryzuje różnice pomiędzy „pewnością wiedzy” a „pewnością doktryny”, co pozwala na stwierdzenie czy pewność, która zawsze znajduje się blisko nadziei, i jest jeszcze tą pewnością, która nie

---

<sup>419</sup> Zob. R. M. Rynkowski, *Nadzieję można uzasadnić inaczej*, s. 122.

<sup>420</sup> Tamże, s. 123.

<sup>421</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję...*, s. 95.

sprawa, że nadzieja przestaje być nadzieją i staje się doktryną<sup>422</sup>. W takim rozumieniu i podejściu teologicznym wymowne stają się słowa „jeżeli ktoś jako chrześcijanin może być szczęśliwy jedynie wtedy, kiedy odbierze nam powszechność nadziei, dzięki czemu może być pewnym przepełnionego piekła, to nie będziemy mu się sprzeciwiać: był to podgląd wielkiej liczby ważnych teologów po Augustynie. Ale chcemy prosić o odwzajemnienie się poprzez dopuszczenie nadziei, że dzieło Bożego zbawienia w stosunku do stworzenia powiedzie się. Pewności zdobyć się nie da, ale nadzieję można uzasadnić”<sup>423</sup>.

#### 4.5. Ekumeniczne otwarcie kategorii *Herrlichkeit*

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

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

Wspólnym mianownikiem dla podzielonych chrześcijan jest z pewnością misterium paschalne, ono jest jakby preludium do eschatologii. To właśnie w Krzyżu nastąpiło objawienie miłości i chwały Boga. Krzyż i związana z nim śmierć jest wydarzeniem na wskroś trynitarnym. Sam zbawczy zamysł został powzięty już na początku dziejów. W wydarzeniu Krzyża i związanej z nim śmierci objawia się obfitość życia, nowego i doskonalszego w sercu Boga<sup>424</sup>. Śmierć Chrystusa, jak podkreśla von

---

<sup>422</sup> R. M. Rynkowski, *Nadzieję można uzasadnić inaczej*, s. 284.

<sup>423</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję...*, s. 169.

<sup>424</sup> GL, 402.

Balthasar, ma zastępczy charakter<sup>425</sup>. Zastępstwo śmierci jest swoistą zamianą miejsc między grzesznikiem a Chrystusem. Doznanie całkowitego oddalenia Syna od Ojca jest tożsamy z oddaleniem człowieka od Boga, przyczyną zaś jednej i drugiej sytuacji jest rzeczywistość grzechu. Śmierć jest drzwiami, które otwierając się, wytaczają nową drogę człowieka ku ostatecznemu wypełnieniu.

Krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa są osią teologicznych refleksji Kościoła ewangelickiego. Widać to chociażby w teologii Dietricha Bonhoeffera, który pisał: „Specyfiką chrześcijaństwa jest Krzyż, który pozwala chrześcijaninowi być poza światem i daje mu dzięki temu zwycięstwo nad światem”<sup>426</sup>. Ten pochodzący z Wrocławia teolog nawiązuje do swojej luterkańskiej tradycji, według której: „Chrystus na Krzyżu, Chrystus ukryty, Król ukrytego Królestwa – to orędzie Kościoła ewangelickiego”<sup>427</sup>. Właśnie na tej linii krzyża i zmartwychwstania skupiona jest eschatologia protestancka. „Zmartwychwstanie Jezusa jest więc dziełem stwórczej mocy Boga i jako takie należy do *creatio nova*, które oznacza „nowe stworzenie cielesności”. Ta nowa cielesność Chrystusa zachowuje jednak tożsamość ze starą cielesnością. „Ciało Jezusa wychodzi z grobu i grób jest pusty. Nigdy się nie dowiemy, jak to możliwe, że to śmiertelne i niszczone ciało teraz staje się ciałem nieśmiertelnym, niezniszczalnym, przemienionym. Różnorodność opisów spotkania Zmartwychwstałego z uczniami jest najlepszym dowodem, iż nie potrafimy sobie wyrobić żadnego pojęcia o nowej cielesności Zmartwychwstałego. Wiemy, że jest to to samo ciało, bo grób jest pusty, i że jest to nowe ciało, bo grób jest pusty”<sup>428</sup>. Ciało Zmartwychwstałego jest tym samym ciałem, co ciało Ukrzyżowanego i równocześnie nie takim samym ciałem, bo należy ono do *creatio nova*”<sup>429</sup>. Podobną teologię przedstawia

---

<sup>425</sup> TD III, 309.

<sup>426</sup> D. Bonhoeffer, *Krzyż i zmartwychwstanie*, Kraków 1999, 4.

<sup>427</sup> Tamże, 8.

<sup>428</sup> Tamże, 53.

<sup>429</sup> B. Ferdek, *Eschatologia Dietricha Bonhoeffera – czyli nadzieja dla bezreligijnego świata*, w: J.M. Lipniak (red.), *Wierzyć w Tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, Świdnica 2006, 12-13.

J. Moltman. Twierdzi on, że eschatologia powinna być ujmowana nie tylko chrystologicznie, lecz także konkretnie. Skoro Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanym, to eschatologia musi stać pod znakiem krzyża, a to oznacza, że nie można jej spirytualizować i łączyć z tamtym światem, lecz trzeba ją wiązać z bezreligijnym światem<sup>430</sup>.

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

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

W dużym zbliżeniu ekumenicznym pozostaje też perspektywa wydarzenia paruzji, a więc przyjście Chrystusa na ziemię, aby sądzić żywych i umarłych. Von Balthasar przyjście Chrystusa rozważa w aspekcie objawienia eschatologicznej chwały Boga, *Herrlichkeit*, która w wydarzeniu paruzji rozbłyśnie w sposób definitywny. Chwała rozbłyśnie więc w nieograniczony i doskonały sposób, aby jaśniejący wspaniałością swej miłości Bóg mógł być wszystkim we wszystkich (1Kor, 15,24-28)<sup>431</sup>. Paruzja jest ukazaniem pragnienia Boga, który nie chce jedynie swojej chwały ale chwały swojego stworzenia. Eschaton, którym jest Trójjedyny Bóg, nie zabiera chwały tylko dla siebie, ale staje się również naszą chwałą<sup>432</sup>. Obdarowani tą chwałą stajemy się jeszcze doskonalsi i pełniejsi, albowiem to On nas wybrał i przeznaczył, abyśmy się stali podobni do Jego Syna (por. Rz 8,29). Chwała, którą zostaniemy obdarzeni w wydarzeniu paruzji, jest zespoleniem z Trójjedynym Bogiem miłości i udziałem w Jego wiecznym życiu.

---

<sup>430</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, 174.

<sup>431</sup> H III/2/2, 478.

<sup>432</sup> Tamże, 373

W rozumieniu von Balthasara paruzja ma jednak nie tylko przyszłościowy charakter, ale także teraźniejszy, co oznacza, że już dziś urzeczywistnia się i spełnia przyście Chrystusa w tajemnicy Eucharystii, która jest przychodzeniem Zmartwychwstałego do każdego człowieka, a więc Jego paruzją. Przyście Chrystusa jest więc przyciągnięciem wszystkich ku Ojcu.

Inaczej na wydarzenie paruzji spogląda Kościół prawosławny, twierdząc, iż będzie ona miała zupełnie innych charakter i cel niż pierwsze przyście Chrystusa we Wcieleniu. Chrystus w paruzji jest ten sam, lecz przychodzi już nie w kenotycznym stanie, ale otoczony i emanujący pełnią chwały sądzić świat w sprawiedliwości. Paruzja więc ma wymiar kosmiczny i w tym sensie dotyczy całego stworzenia. Jej ostatnim aspektem będzie przemiana wszystkiego, nastanie „nowa ziemia i nowe niebo”, powrót kosmosu do Boga i urzeczywistnienie się Królestwa chwały, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor, 15,28)<sup>433</sup>.

Teologia protestancka, opisując paruzję, daleka jest od opisywania jej scenarii. Chrystus, który powtórnie przyjdzie na świat, jest już obecny w samym środku rzeczy przedostatecznych i dlatego eschatologia nie może być ucieczką. Taka postawa ucieczki wyraża się w traktowaniu Boga jako *Deus ex machina*. Przejawia się to w tym, że Bogu „każą wkraczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *Deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”<sup>434</sup>. Ewangelicki męczennik stwierdza: „Chrześcijańska nadzieja zmartwychwstania tym się różni od mitologicznej, że w całkiem nowy i – w porównaniu ze Starym Testamentem – jeszcze bardziej zdecydowany sposób kieruje uwagę człowieka ku jego życiu na ziemi. Chrześcijanin – inaczej niż wierzący w mit wybawienia – nie ucieka wciąż od ziemskich zadań i trudności, lecz musi –

---

<sup>433</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, 351-354;

<sup>434</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, Warszawa 1970, 241.

jak Chrystus (*Boże mój, czemuś mnie opuścił?*) – wypić ziemskie życie aż do dna, i tylko wówczas, gdy to uczyni, jest przy nim Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, i on sam jest krzyżowany i zmartwychwstały z Chrystusem”<sup>435</sup>. Takie spojrzenie na paruzję pokazuje, że różne denominacje chrześcijańskie są bardzo zbliżone w aspekcie teologii von Balthasara. *Herrlichkeit* rozbrzmiewa więc w osobie samego Pana, który obiecał, że powróci.

Von Balthasar ujmuje powszechne zmartwychwstanie umarłych w kontekście zarówno chrystologicznym jak i trynitarnym. Zmartwychwstanie umarłych widzi w kontekście zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie wszystkich umarłych jest dopełnieniem historii zbawienia i choć czeka na nas ono dopiero na końcu czasów, jest antycypowane już w ziemskim życiu każdego człowieka. Von Balthasar podkreśla powiązanie śmierci ze zmartwychwstaniem. Śmierć wprowadza człowieka w nową rzeczywistość, zmartwychwstanie zaś jest ofiarowaniem nowego ciała, aby w doskonały sposób móc uczestniczyć w życiu Trójjedynego Boga. W teologii prawosławnej widzimy podobnie położony akcent. Wydarzenie zmartwychwstania umarłych, które ma wymiar na wskroś uniwersalny, dotyczy wszystkich ludzi, sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Zmarli oczekują zmartwychwstania w różnych postawach, jedni z radością, drudzy z obawą i strachem, a jeszcze inni z obojętnością. Zmartwychwstanie więc jest ostatnim podniesieniem, odkrywającym byt do jego własnej miary. Zmartwychwstali zostaną powołani do nowego życia otrzymując jednocześnie nowe ciało. Ciało to nie będzie nowym ciałem w sensie fizycznym, ale tym samym ciałem, które umarło, lecz będzie przemienione i upodobnione do ciała zmartwychwstałego Chrystusa. W takim wymiarze dostąpią zjednoczenia z Chrystusem, aby móc dostąpić życia wiecznego<sup>436</sup>. Również teologia protestancka z paruzją łączy powszechne zmartwychwstanie umarłych, które uczyni człowieka podobnym do przemienionego i zmartwychwstałego

---

<sup>435</sup> Tamże, 50.

<sup>436</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, 351-352.

Chrystusa. Będzie to wypełnienie w stosunku do człowieka obietnicy zawartej w misterium paschalnym Chrystusa. Obietnica zmartwychwstania jest źródłem nadziei, która jednak nie znosi rzeczy przedostatecznych, lecz jest bodźcem do zaangażowania się w te rzeczy. Kościół protestancki również odnosi się do zmartwychwstania, jako jednego z naczelných spraw eschatologicznych człowieka umiejscawiając go w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Podstawą zmartwychwstania jest wiara w Pana. Kto wierzy w Niego i słucha Jego słowa oraz według Niego żyje a także spożywa Jego Ciało i pije Jego Krew ma zapewnione zmartwychwstanie i życie wieczne (por. Mt 25,31-46). W dniu ostatecznym, którego terminu nikt nie zna i znać nie może, na wzór Chrystusowego zmartwychwstania nastąpi powszechne zmartwychwstanie ciał.

Sąd dla von Balthasara, to moc Boża, objawiona w krzyżu Chrystusa, na który zostały zaniezione już wszystkie grzechy człowieka i osądzone poprzez Jego nieskończoną miłość. Bazylejczyk podkreśla nierozzerwalny związek między sądem Boga nad człowiekiem, a wydarzeniem krzyża, utożsamiając jednocześnie te dwa wydarzenia. Zwraca uwagę na to, że sam fakt wcielenia Słowa Bożego, a więc zstąpienie odwiecznej osobowej Miłości do grzesznego świata, jest osobowym wymiarem sądu. Sąd jest miarą każdego człowieka i przebiega pod znakiem ziemskiej egzystencji Syna, wcielonej Miłości<sup>437</sup>. Przyjście Syna Bożego na świat jest świadectwem miłości Ojca, który jako wcielone Słowo, staje się Sędzią i Rozjemcą pomiędzy dobrem a złem, a więc staje się ostatecznym, eschatologicznym kryterium sądu<sup>438</sup>. Słowo Boże, które przyjęło wymiar człowieka i doświadczyło wewnątrz wszystkich wymiarów grzechu, staje się Sędzią wobec świata.

Również teologia protestancka podkreśla, że z paruzją związany jest także sąd ostateczny. Ten sąd Boga nad grzesznikami objawia już ukrzyżowanie *bezgrzesznie-winnego*<sup>439</sup> Jezusa Chrystusa, który będzie sądził

---

<sup>437</sup> VC, 36.

<sup>438</sup> H III/2/2, 354-356.

<sup>439</sup> D. Bonhoeffer, *Podjęcie winy*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór Pism*, 197.



grzeszników jako *osądzony* za nich Sędzie. Takie ujmowanie przez D. Bonhoeffera Bożego sądu idzie po linii luterkańskiej tradycji. Znajduje ona ekumeniczne powiązania z katolicką liturgią. Według *Pierwszej Prefacji o Męce Pańskiej* „Na krzyżu dokonał się sąd nad światem”. Ze względu na ten sąd nad światem, który dokonał się na krzyżu, sąd ostateczny nie będzie oderwany od Bożego miłosierdzia<sup>440</sup>.

Podczas sądu Jezus objawi swoje okazane na krzyżu miłosierdzie, którego doświadczą wszyscy grzesznicy. Również prawosławny teolog P. Evdokimov pisze, że śmierć Chrystusa na krzyżu jest sądem nad samym sądem. Dlatego należy odrzucić pedagogiczny argument strachu, który zbliżał chrześcijaństwo do islamu<sup>441</sup>. Zaś według J. Moltmanna sąd ostateczny będzie dobrą i wyzwalającą nowiną, bo w ręku Sędziego będzie także łaska<sup>442</sup>. „Wszyscy przemienieni na wzór zmartwychwstałego Chrystusa będą tworzyli niebiańską wspólnotę, której środowiskiem będzie *niebo nowe i ziemia nowa*. Taka wizja nieba przybiera u Bonhoeffera formę świątyni zmartwychwstałego ciała Chrystusa. Takie ujęcie nieba wykazuje ekumeniczne współbrzmienie z eschatologią katolicką”<sup>443</sup>.

Niebo jest tą rzeczywistością, do której dąży całe stworzenie. Podstawowa teza eschatologicznych przesłań von Balthasara skupia się na stwierdzeniu, że ostatecznym celem człowieka jest Bóg – Eschaton, a więc również tym, co dla człowieka najważniejsze, niebem<sup>444</sup>. Nie jest to jednak tylko bierny stan polegający na oglądaniu wspaniałości Boga, ale aktywne uczestniczenie w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga<sup>445</sup>. Takie ujęcie już na początku wszelkich rozważań implikuje wieczne szczęście zbawionych, uczestniczących w nieprzerwalnej miłości Bożej i Jego chwale. Ostateczne opowiedzenie się człowieka za dobrem jest więc ostateczną implikacją uczestnictwa w Boskiej *Herrlichkeit*. Idąc za myślą von Balthasara, należy

---

<sup>440</sup> Ferdek, *Eschatologia Dietricha...*, 128-129.

<sup>441</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, 424.

<sup>442</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, 200.

<sup>443</sup> Ferdek, *Eschatologia Dietricha...*, 126-127.

<sup>444</sup> Z.J. Kijas, *Niebo. Dom Ojca*, Kraków 2001.

<sup>445</sup> PI, 418-420.

podkreślić, że niebo jest dla człowieka „wieczną niespodzianką” (*ewige Uberraschung*)<sup>446</sup>. Miejscem nieba jest sam Bóg, gdyż żadnego „poza” nie ma<sup>447</sup>. Jednocześnie należy pamiętać o wprowadzeniu przez Bazylejczyka formy rozróżnienia pomiędzy ziemią, która jest stanem pielgrzymującej wolności, a niebem, które jest jej definitywnością<sup>448</sup>.

Takie ujęcie przez von Balthasara rzeczywistości wiecznego szczęścia, którym jest niebo, zbliża go niewątpliwie do prawosławnego przedstawienia nieba. Przechodząc przez kolejne etapy eschatologiczne takie jak wstąpienie dusz do świata nadmysłowego, do sfery niebiańskiej, do Edenu, który stał się przedsionkiem Królestwa, zwanego inaczej „łonem Abrahama”, człowiek dociera do miejsca światłości, ochłody, spoczynku<sup>449</sup>. W tym aspekcie Kościół prawosławny mówi o drodze udoskonalenia i oczyszczenia, przyrównując ją do przejścia przez płomieniste miecze Cherubinów. Przechodzenie z miejsca na miejsce jest więc wprowadzeniem, wtajemniczeniem w misterium nieba. Królestwo to nazywane jest Królestwem Ducha Świętego, w którym aniołowie i ludzie we wstępnej interkomunii w towarzystwie śpiewu Sanctus wchodzą do przedsionka „Domu Przedwiecznego”. Na szczególną uwagę zasługuje niewątpliwie ujęcie tego miejsca jako Sanktuarium, w którym znajduje się sam Pan, natomiast „zranieni przyjaciele Oblubieńca” są zgromadzeniu w *communio sanctorum* dookoła Pana. Egzystencja, w której znajdują się teraz wierni jest życiem bezcielesnym, odzianym w obecność Chrystusa. Wzrok wszystkich natomiast skierowany jest w stronę momentu doskonałego zjednoczenia z Ojcem. Przygotowaniem do tego najważniejszego wydarzenia jest Eucharystia, wprowadzająca w rzeczywistość już nam nadaną. Refleksja ta jest więc uświęceniem teraźniejszości i wprowadzeniem do komunii z Bogiem<sup>450</sup>.

---

<sup>446</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, 226.

<sup>447</sup> TD, 310.

<sup>448</sup> Zob. E. Piotrowski, *Teodramat*, 119.

<sup>449</sup> J. Danielou, *Platonisme et Theologie mystique*, Paris 1944, rozdz. III.

<sup>450</sup> Św. Maksym, *De ambiguis*, P.G. XCI, 1196B.

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

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

#### **4.6. Podsumowanie**

Refleksja w teologii nad tym, co będzie może być tak różna, jak różne jest spojrzenie na rzeczywistość, która otacza na co dzień człowieka. Zaproponowana przez H. U. von Balthasara redukcja eschatologii niesie ze sobą szansę całkowitego zerwania z tradycyjną eschatologią. Choć w pełni nie

została ona jeszcze zaakceptowana, to dyskusja i analiza jej trwa. Pod wpływem myśli von Balthasara niewątpliwie pozostaje wielu teologów, którzy zgadzają się z niektórymi wysuniętymi przez Bazylejczyka postulatami teologii, a także pod tym kątem redukując swoją myśl. Proces wdrożenia jednak nowych postulatów nie został jeszcze w pełni wprowadzony. Trudnym i zarazem ważnym zadaniem w tej kwestii pozostaje przełożenie wypowiedzi kosmologicznych eschatologii na wypowiedzi ukierunkowane na personalizm, stawiające Trójjedynego Boga wraz z całą Jego miłością i chwałą w centrum refleksji eschatologicznej. Niewątpliwie spojrzenia na te kwestie teologiczne są różne, jak i różni są ich przedstawiciele. Tradycyjność ujęcia teologii a zwłaszcza eschatologii, koncentrującej się na odwołaniu do konkretnych miejsc czy wydarzeń jest dostępna na każdym kroku. Niemniej jednak coraz bardziej widać wpływ balthasarowskiej refleksji skupiającej się na odkosmologizacji eschatologii, dzięki której eschatologia stała się na wskroś osobowa a nie rzeczowa. Dla von Balthasara wszelkim spełnieniem człowieka jest Bóg w Trójcy Osób, uczestnictwo w jego życiu, otoczenie miłością i obdarowanie wszelką chwałą.

Bóg jest Eschatonem, pełnym miłości, piękna, prawdy i chwały. Ten postulat powrócił w teologii von Balthasara na pierwszy plan. Piękno ma swoje źródło w Bogu, i Jemu jest przynależne. Jest podstawą wszelkich zamierzonych celów, jak i źródłem i podstawą *Herrlichkeit*. Zatytułowanie pierwszej rozprawy „estetyka teologiczna” stawia już na piedestale kategorię piękna, z którą związany jest cały zamysł Boży. Z piękna powstaje również obraz – Chrystus, który doskonale odwzorowuje i objawia *Herrlichkeit* Boga. Przyjęcie tajemnicy Boga, przepełnionego miłością i chwałą, objawiającego się jako osobowe *Herrlichkeit*. W tym celu von Balthasar wywyższa kontemplację nad działaniem w stosunku wiary. Kontemplacja chrześcijańska staje na piedestale ważności. Wierzący powinien oddać się kontemplacji Boga w całej Jego wspaniałości. Ten ogląd i doświadczenie natomiast zainicjuje działanie chrześcijanina w sferze wiary, całkowite zawierzenie i oddanie. Z tej kontemplacji Boga, Jego piękna i wspaniałości rodzi się nadzieja na zbawienie

wszystkich ludzi i całego świata. Przed von Balthasarem tematem tym zajmowało się kilku teologów, wśród nich Orygenes, którego poglądy o głoszonej „apokatastazie” zostały odrzucone przez Kościół. Bazylejczyk jednak bardzo ostrożnie wrócił do tematu, skupiając się na nadziei, a nie na pewności zbawienia, która decydująco podważałaby istnienie piekła. Głoszona nadzieja oparta jest w oparciu o tajemnicę Boga, jak i o Jego piękno i wspaniałość. Z teologii von Balthasara wynika, iż zaprzestanie nadziei zbawienia wszystkich byłoby pierwszym krokiem do zanegowania piękna Boga i Jego *Herrlichkeit*, czyli wspaniałości i chwały. Takie podejście natomiast jest dla niego nie do przyjęcia. Nadzieja jest słuszna, gdyż zamysł zbawczy dotyczy każdego człowieka, a więc każdy objęty jest skutkami misterium Chrystusa. Dlatego uzasadniony staje się powrót do rozważań na tej płaszczyźnie. Von Balthasar uznawany był za jednego z najwybitniejszych teologów XX wieku. Jego myśl teologiczna stała się inspiracją dla teologów nowych pokoleń, dlatego też słusznym wydaje się przywołanie eschatologicznych idei prawosławia i protestantyzmu. W swych założeniach i interpretacjach spojrzenia te są różne, niemniej jednak w niektórych punktach dostrzec możemy kompatybilność wszystkich tych myśli. Ową osią, głównym punktem jest Trójjedyny Bóg znajdujący się w centrum wszelkich odniesień eschatologicznych. A co za tym idzie, przyjęta teza powszechności *Herrlichkeit*, staje się aktualna i coraz bardziej powszechna. Indywidualność balthasarowskiej koncepcji *Herrlichkeit*, otworzyła nową perspektywę nie tylko spojrzenia teologicznego, ale i kontemplacji chrześcijańskiej, stanowiącej centrum myśli eschatologicznej.

## ZAKOŃCZENIE

Człowiek nieustannie poszukuje odpowiedzi na pytania związane z przyszłością i tym, co czeka go po śmierci. Teologia stara się odpowiedzieć na nurtujące ludzkość pytania. Czyni to stawiając akcent zarówno na klasyczne kosmologiczne podejście do zagadnień eschatologicznych, jak również szuka nowego spojrzenia chociażby w kontekście redukcji kosmologicznej zaproponowanej przez szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara. Teolog z Bazylei większość swoich teologicznych poszukiwań poświęcił tajemnicy Boga, wskazując na kierunek eschatologiczny, który uczynił podstawą rozważań o Trójjedynym Bogu. Teologiczna refleksja Bazylejczyka o rzeczach ostatecznych okazała się czymś na wskroś innowacyjnym i spowodowała duże zainteresowanie jego badaniami. Poza chrystologicznym i trynitarnym podłożem rozważań teologicznych przekazywał on nowe spojrzenie na nurtujące człowieka pytania. Nie tylko redukcja kosmologiczna „rzeczy ostatecznych”, ale i spojrzenie na Boga jako Prawdę, Dobro i Piękno.

Celem niniejszej pracy było ukazanie eschatologicznego wymiaru kategorii *Herrlichkeit* w teologii Hansa Ursa von Balthasara. Przedmiot badań niniejszej dysertacji skoncentrowany był na kategorii *Herrlichkeit*, rozumianej jako wspaniałość, piękno, chwała. Zainteresowanie kategorią *Herrlichkeit*, która ostatecznie otrzymuje wymiar osobowy, stało się tym bardziej mocne, gdyż jest ona ściśle związana z głównymi obawami człowieka oczekującego na to, co będzie po śmierci. Dokonana przez szwajcarskiego teologa rewolucja „odrzeczowienia” eschatologii stała się nowym spojrzeniem w przyszłość, nową wiedzą, która skłania się ku prawdzie, że ostateczną i jedyną „Rzeczą Ostateczną” człowieka jest Bóg. Jako posiadany jest On niebem, jako utracony - piekłem, jako oczyszczający - czyścem.

Analizując eschatologiczny wymiar kategorii *Herrlichkeit*, von Balthasar podkreśla, że Bóg zwrócił się do świata w swoim Synu Jezusie

Chrystusie, który jest objawieniem Ojca, a tym samym stanowi kwintesencję rzeczy ostatecznych. Bóg, jako Eschaton, jest taki w całym swoim pięknie, chwale i wspaniałości.

Realizując cel pracy podjęto najpierw próbę ukazania Trynitarnego wymiaru kategorii *Herrlichkeit*. Następnie ukazano ją jako objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie. Kolejnym etapem było ukazanie *Herrlichkeit* jako Eschatonu. Czwarta, najważniejsza część pracy, poświęcona została znaczeniu omawianej kategorii dla współczesnej eschatologii.

Niniejsza praca wykazała, że opisując eschatologiczny wymiar kategorii *Herrlichkeit*, von Balthasar skupił się na Trójcy Świętej i istniejących w Niej relacjach. Tajemnica Trójcy Świętej i refleksja na tej płaszczyźnie jest dla Hansa Ursa von Balthasara jądrem całej teologii, zarówno chrystologii, soteriologii, sakramentologii czy eschatologii. Zaproponowana przez niego refleksja ukazuje Trójcę w perspektywie trójjedyniej pełni, która jest zarówno początkiem jak i wypełnieniem całej stworzonej rzeczywistości. Taki kierunek pozwolił mu na wyodrębnienie dwóch płaszczyzn w całej Trójjedyniej rzeczywistości i przedstawienie ich jako immanentności Trójcy i jednocześnie jej ekonomiczności. O ile pierwszy kierunek zwraca naszą uwagę na wszelkie relacje, jakie zachodzą w Trójcy Świętej i Osobach ją tworzących, to druga wskazuje na otwarcie się bezgranicznej Trójjedyniej Miłości na całe stworzenie.

W perspektywie wzajemnych relacji w Trójcy dostrzegamy wielkie objawienie *Herrlichkeit*, które przybiera charakter wolności i definitywności. Ukazanie wewnętrznego życia Boga jako Trójcy Osób dostrzegalne jest już w interpersonalnych relacjach wewnątrztrynitarnych, których niepodważalną istotą jest Trójjedyna Miłość. Ojciec, Syn i Duch Święty są nierozdzielalną wspólnotą miłości, która otwiera się na całą stworzoną rzeczywistość w akcie obdarowania i przyjmowania, tego co najważniejsze, a mianowicie rzeczywistości miłości. Bóg jest Miłością, nie dlatego, że kocha nas ludzi, ale jest Miłością, ponieważ jest On takim w samej swojej istocie, darem i wzajemną miłością Osób. Idąc myślą Bazylejczyka, trzeba podkreślić

poszczególne zaangażowanie Osób w Trójcy, gdzie Bóg jako Ojciec jest postrzegany jako Miłość stwarzająca, Syn jako Miłość zawdzięczająca swoje istnienie, a Duch jako doskonała wymiana tejże Miłości. Tak rozumiana Boża tajemnica miłości jest urzeczywistnieniem się relacji wzajemnego obdarowywania się, które zachodzą między Osobami w Trójcy, jest „nicia” która Ich wiąże, jednością miłości, węzłem ich wzajemnej relacji i wymiany.

Droga miłości i perspektywa stawiania jej jako podstawy wewnątrztrynitarnych procesów implikuje w pierwszej kolejności pojmowania *Herrlichkeit* jako przymiotu samego Boga, który oznacza Jego absolutny majestat, wspaniałość nieograniczonej miłości, początek objawienia i obdarowania tym, co najcenniejsze i na wskroś Boskie. Chwała Boża jest więc nie tylko czymś objawiającym się w Boskiej miłości, ale inicjatorem, początkiem wszystkiego, co boskie, a co von Balthasar obiera za punkt wyjścia w rozważaniach teologicznych. Jest ona obecna w samej Trójcy, stworzeniu, historii zbawienia a ostatecznie osiąga swój punkt w dziele Chrystusa. Każdy moment aktywności i życia w Trójcy przesycony jest więc rzeczywistością *Herrlichkeit*, objawiającą się w akcie odwiecznej miłości. Trójca, jako wspólnota Osób, trwa w nieustannym dialogu miłości i obdarzeniu chwałą, wspaniałością i pięknem. Podstawą tego dialogu jest Bóg Ojciec, desygnowany przez Balthasara jako podstawa wszelkich relacji, prapoczątek wszelkiego stworzenia. Ojciec jest prapoczątkiem, tajemnicą miłości, a to oznacza, że nie może być sam, ale otwiera się ku drugiej osobie w akcie ofiarowania. Akt przyzwolenia Ojca na bycie początkiem wszystkiego co istnieje, przedstawia go jako Pełnię, jako Początek i Koniec w blasku wiecznej chwały. Bóg Ojciec nie pozostawia niczego jednak dla siebie, lecz w akcie odwiecznego oddania i ofiarowania wszystko, co ma i czym dysponuje przekazuje Synowi w Duchu Świętym i stworzonej rzeczywistości. Owy akt jest nie tylko aktem obdarowania miłością, ale krokiem do uczynienia wszystkiego w Bogu na obraz i podobieństwo, zarówno w miłości jak i odwiecznej chwale. *Herrlichkeit* jest więc niejako implikowana w akcie Bożym zakładającym bycie i trwanie w miłości. Relacje wewnątrztrynitarne



między Boskimi Osobami nie są więc jakimiś abstrakcyjnymi stosunkami ale prawdziwą i rzeczywistą wymianą i otoczeniem chwałą i wspaniałością. Trójjedyny Bóg nie pozostawia również niczego dla siebie, ale otwiera się w akcie stworzenia, wcielenia aby jeszcze dogłębniej został przekazany dar miłości i wspaniałości.

Wejście Boga w świat dokonuje się poprzez akt Wcielenia, który nie może być interpretowany inaczej, jak tylko jako akt wiecznej miłości. Wcielony Chrystus jest obrazem samego Boga, jest objawieniem miłości i chwały, na które czekał świat, a więc i rzeczywistej *Herrlichkeit*, stając się jednocześnie jej osobowym wymiarem. Wchodząc w stworzoną rzeczywistość Chrystus uczestniczy we wszystkich etapach ludzkiego życia poprzez dzieciństwo, młodość, dorosłość. Nie pozostaje nigdy w ukryciu, gdyż poprzez czynione znaki i cuda, przekazuje światu swoją misję jaką otrzymał od Ojca. Wejście w świat, aby mogło być pełne, musiało dokonać się w całkowitym posłuszeństwie i oddaniu woli Ojca. Przez cały okres realizacji ziemskiej misji, Syn pozostaje w dialogu z Ojcem. Za pośrednictwem Ducha Świętego przyjmuje od Ojca misję jako Ten, który zdecydował się na ofiarowanie siebie na rzecz spełnienia Bożego planu zbawienia. Relacja między Ojcem a Synem wyrażona w przekazaniu misji jest ekonomiczną formą wiecznej harmonii między Nimi, niejako widzialną i odczuwalną relacją. W absolutnym posłuszeństwie Syn wypełnia nie swoją misję, ale wolę tego, który Go posłał. Cała osoba Syna jest zaangażowana w dzieło na rzecz odkupienia świata. Syn jest świadomy wagi powierzonego Mu zadania, którego owocem będzie odkupienie oddzielonego od Boga świata. Każdy moment Jego ziemskiej egzystencji jest zdaniem się na wolę Ojca. Syn realizuje misję stopniowo, ostatecznie natomiast zostanie ona dopełniona na krzyżu, gdzie objawi się miłość i chwała Trójjedynego Boga. Przez całą ziemską egzystencję Chrystus ukazuje stworzeniu Ojca, pełnego miłości i chwały, zmierzając ku ostatecznemu wypełnieniu, które nastąpi w wydarzeniu Triduum Paschalnego. Całe życie i misja Chrystusa ukierunkowane są na „godzinę”, która rozpoczęta w Wieczerniku, dokonana

na krzyżu i uwieńczona w zmartwychwstaniu jest najdoskonalszym objawieniem miłości i chwały Trójjedynego Boga, co jeszcze mocniej i pełniej zostanie ukazane w wydarzeniu Triduum Chrystusa.

*Herrlichkeit* jest dla Balthasara *Eschatonem*. Wynika to z wydarzenia Chrystusa, który w doskonały sposób objawił miłość Trójjedynego Boga i zanosząc na krzyż całą stworzoną rzeczywistość w ostateczności obdarzając ją chwałą, jest punktem odniesienia dla najważniejszych pytań człowieka dotyczących przyszłości. W wydarzeniu Chrystusa wszystko, co ostateczne zostało przewartościowane. Niebo, piekło oraz czyściec nie są odizolowanymi miejscami, ale rzeczywistościami związanymi z Bogiem. Człowiek i świat, w którym przyszło mu żyć zostali powołani do istnienia z miłości i w całkowitej wolności. Wspólnie więc zdążają ku Temu, co ostateczne, a więc ku swojemu Początkowi – Alfie, od której wyszedł i Końcowi – Omedze, którą jest sam Trójjedyny Bóg. „Przeszkodą” na tej drodze bywa czasem podarowana człowiekowi wolność. I choć Bóg dopuszcza możliwość odwrócenia się człowieka, nie pozostawia go jednak samego. Pozwala, aby Jego Jednorodzony Syn zstąpił na ziemię i w absolutnym posłuszeństwie oddał swoje życie za wielu.

Ukazując eschatologiczny wymiar kategorii *Herrlichkeit* von Balthasar wskazuje na rolę Ducha Świętego, który towarzyszy misji podjętej przez Syna. To On przekazuje wolę Ojca Synowi, jest podczas Jego ziemskiej egzystencji, a przede wszystkim jest w Nim we wszystkich wydarzeniach paschalnych. Syn, w posłuszeństwie Ojcu, umocniony Duchem Świętym, zmierza ku wyzwoleniu rzeczywistości. Dokonuje się ono w wydarzeniu krzyża, kiedy Syn oddaje podarowane Mu życie za zbawienie całego świata. To właśnie w krzyżu von Balthasar umiejscawia całą eschatologię człowieka i świata. Tutaj swoje miejsce ma sąd, zmartwychwstanie, niebo. W perspektywie zaś wydarzenia Wielkiej Soboty, wyjaśnia von Balthasar tajemnicę piekła, odwołując się do prawdy, że Syn po śmierci na krzyżu zstąpił do piekieł. Wszystkie rozważania von Balthasara oparte są więc na wydarzeniu paschalnym Chrystusa, który jako wcielony Syn Ojca, kierowany Duchem

Świętym dokonał w Nim pojednania z Bogiem. W tej refleksji widoczna jest jedyna w swoim rodzaju myśl eschatologiczna, w której wszystko sprowadzone jest ku Bogu. Człowiek natomiast dostępuje Go już tu na ziemi przez decyzję wiary w Boga, właściwe życie według nakazów Pana i poprzez Eucharystię, która uobecnia i czyni żywym dokonane zbawienie świata.

Wkład von Balthasara dla współczesnej eschatologii uwidacznia się w przywróceniu teologii zainteresowania kategorią piękna, które przez wieki stanowiło podstawę odniesienia dla wielu rozważań egzystencjalnych czy też estetycznych, było nieodłącznym atrybutem Boga. Zaniedbanie kategorii piękna pociągnęło za sobą zubożenie myśli chrześcijańskiej, która będąc niepełną nie była już tak żywa i barwna jak być powinna. W takiej perspektywie von Balthasar wzywa do przywrócenia pięknu jego teologicznej godności obok dwóch pozostałych transcendentaliów jakimi są dobro i prawda. Przyrównując piękno do aureoli, która koronuje podwójną konstelację dobra i prawdy i ich nierozzerwalną więź, wskazał na ważny postulat ku któremu współczesna teologia powinna podążać. Analizując kategorię *Herrlichkeit* Bazylejczyk pierwszą część swojego dzieła poświęca estetyce teologicznej skupiającej się na transcendentalnym pięknie. Ta estetyka teologiczna nie jest jednak „estetyczną teologią” i nie ma nic wspólnego z estetyzmem. Piękno, dla von Balthasara, jest podstawą dla wszelkich refleksji teologicznych i przynależy mu się centralne miejsce w sercu teologii<sup>451</sup>, gdyż to właśnie piękno jest gwarantem autentyczności i historycznie owocnej teologii. Piękno w świecie jest więc „horyzontalnym dowodem niezgłębioności zstępującego wertykalnie wstrząsu. Piękno zatem stanowi centrum teologii, wskazując na jej autentyczność, znaczenie i historyczność. O pięknie nie należy mówić w odosobnieniu, jako jedynym wymiarze, lecz w perspektywie prawdy i dobra, a więc w odniesieniu do całego bytu.

---

<sup>451</sup> GL, 6; R. Spiazzi, *Lineamenti di una teologia della bellezza*, Sacra Dottrina 38 (1993) 2, s. 228-259

Eschatologiczna myśl H. U. von Balthasara przywróciła nadzieję zbawienia dla wszystkich. Nauka o powszechnym pojednaniu, zdaniem Bazylejczyka, koresponduje z Pismem Świętym Nowego Testamentu. Wpływ na to miało nie tylko zainteresowanie Orygenesem, ale również spotkania von Balthasara z teologią Karla Bartha. Posiłkując się reformowaną teologią Bartha, podkreśla, że Chrystus jest wybranym Bożym, który został odrzucony zamiast wszystkich grzeszników, tak by nikt poza Nim na zginął. Również spotkanie z Adrienne von Speyr nie pozostało bez wpływu na myśl von Balthasara. Jej doświadczenie Wielkiej Soboty pozwoliło von Balthasarowi na wypracowanie własnej drogi dotyczącej nadziei na zbawienie wszystkich pomiędzy potępioną teorią Orygenesesa, a klasyczną nauką o piekle. Podstawą teologicznych rozważań H. U. von Balthasara stał się problem rzeczywistego istnienia wiecznego piekła. Zdaniem Bazylejczyka, *Infernum* to nie miejsce, ale stan, więc nie można go rozumieć jako wspólnoty potępionych i szatana. „Miejscem” piekła jest więc wewnątrz człowieka, który tworzy je sam dla siebie poprzez ograniczenie, zamknięcie się w sobie, czy odrzucenie jakiegokolwiek formy miłości, trwając w beznadziejności, uporze i samotności. Implikuje to fakt, iż skoro bierzemy pod uwagę nadzieję powszechnego zbawienia, oznacza to, że albo do piekła nikt nie trafia, albo nikt nie pozostaje tam wiecznie. Główna teza balthasarowskiej eschatologii implikuje stwierdzenie, iż Ten, który będzie sądził człowieka z miłości jest jednocześnie Tym, który wziął na siebie ludzkie grzechy i zaniósł je na krzyż. Sędzia więc jest jednocześnie Ukrzyżowanym jak i Zbawicielem człowieka. Takie ujęcie inicjuje już podstawę do rozważania nad nadzieją zbawienia dla wszystkich. Von Balthasar rozważa i charakteryzuje różnice pomiędzy „pewnością wiedzy” a „pewnością doktryny”, co pozwala na stwierdzenie czy pewność, która zawsze znajduje się blisko nadziei jest jeszcze tą pewnością, która nie sprawia, że nadzieja przestaje być nadzieją i staje się doktryną.

Przedkładana dysertacja nie pretenduje do tego, aby stanowić wyczerpujące ujęcie eschatologicznego wymiaru kategorii *Herrlichkeit* w teologii von Balthasara. Niemniej jest to pierwsza praca, która podjęła to

trudne teologicznie zagadnienie. *Herrlichkeit*, a więc wspaniałość Boga, czyli Jego chwała i miłość to fundament nowego spojrzenia na wszystko, co nas czeka. Życie we wspólnocie Osób w Trójcy, otoczenie miłością i chwałą jest celem każdego człowieka. *Herrlichkeit*, wyraża prawdę, że Bóg jest wszystkim czego tylko człowiek potrzebuje. Zatem eschatologia jak i kategoria *Herrlichkeit* w jej aspekcie to temat ciągle otwarty na nowe spojrzenia czy interpretacje. Eschatologia stanowi więc orędzie, które człowiek powinien podjąć i rozpatrywać je w perspektywie Bożej miłości, chwały i sprawiedliwości, gdyż jedyną „rzeczą ostateczną” człowieka jest Bóg w Trójcy Osób, objawiający się jako *Herrlichkeit*, Wspaniałość i Miłość.