

Ks. Lech WOŁOWSKI

## KU FATALISTYCZNYM ZNIEWOLENIU?

Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności  
w myśli Hansa Ursa von Balthasara i Henriego de Lubaca

*Winę za szerzenie się neopogaństwa ponoszą nie tylko myśliciele tacy, jak Nietzsche czy Comte, ale również – a być może przede wszystkim – współcześni chrześcijanie, których postawa odległa jest od prawdziwego chrześcijaństwa, zwłaszcza tego z pierwszych wieków. De Lubac przyznaje, że autokrytyka ze strony chrześcijan jest niezbędna, zwraca jednak uwagę na niebezpieczeństwo przekroczenia cienkiej linii, za którą przeradza się ona w autodestrukcję.*

Od chwili wkroczenia chrześcijaństwa na arenę dziejów świata rozgorzała z nowym impetem dyskusja na temat wolności. Idea zbawienia, jaką przyniosło chrześcijaństwo, wiązała się bowiem bezpośrednio z problemem wyzwolenia: przede wszystkim wyzwolenia z więzów grzechu i kajdan śmierci, ale także wyzwolenia spod władzy fatum, arbitralnie decydującego o losach ludzi. W specyficznym chrześcijańskim ujęciu wyzwolenie jest wynikiem łaski, która stała się udziałem ludzkości za sprawą Boga-Człowieka, Boga-Wyzwolicielem, Jezusa Chrystusa.

Jeden z najbardziej znanych współczesnych myślicieli polskich, Józef Tischner, zwrócił uwagę, że w literaturze chrześcijańskiej zdecydowanie za mało miejsca poświęca się zagadnieniu relacji między nowością łaski wyzwolenia, jaką w starożytności przyniosło chrześcijaństwo, a dawnymi pogańskimi wierzeniami w fatum. Tischnera niepokoiła tendencja do zamykania problematyki wolnościowej i charytologicznej w granicach wewnątrzchrześcijańskich polemik<sup>1</sup>, takich jak kontrowersja między Augustynem a Pelagiuszem, między obrońcami doktryny Soboru Trydenckiego a luteranami czy też późniejsze już wewnątrzkatolickie spory dotyczące tak zwanego problemu de auxiliis<sup>2</sup>. Doniosłość idei łaski wyzwolenia, zdaniem Tischnera, daje się poznać i nabiera pełnego blasku nie w tego rodzaju wewnątrzkościelnych sporach, lecz właśnie

<sup>1</sup> Szarzej na ten temat por. J. T i s c h n e r, *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 49(1997) nr 12(511), s. 10-17; por. t e n ż e, *Łaska i wolność, czyli spór o podstawy liberalizmu*, „Znak” 44(1992) nr 5(444), s. 10-25.

<sup>2</sup> Spór dotyczył relacji między łaską Bożą a wolnością człowieka, a toczony był w szesnastym i siedemnastym wieku przez dwa zwaśnione zakony: jezuitów, określanych w tym sporze mianem molinistów, z Luisem de Moliną (1535-1600) na czele i dominikanów, reprezentowanych przez bańezjan występujących pod kierownictwem Domingo Bañeza (1528-1604).

w konfrontacji z dominującą w pogańskim antyku ideą rządzącego losami ludzi fatum. Krakowski myśliciel pytał: „Czy idea łaski, jaką wniosło chrześcijaństwo, nie miała żadnego związku z wiarą w fatum? Czy jest do pomyślenia, by jej wyznacznikiem były wyłącznie spory wewnętrzkościelne? W ogromnej literaturze poświęconej dziejom koncepcji łaski także nie znalazłem głębszego opracowania tematu relacji łaski do fatum”<sup>3</sup>.

Słowa te stanowią wyzwanie dla teologa i inspirują do poszukiwań. Z jednej strony trudno nie przyznać Tischnerowi racji, iż problematyka ta jest tak istotna, że zasługuje na dogłębne opracowanie, z drugiej strony jednak trudno byłoby się zgodzić, że obecnie brak literatury na temat relacji między pogańskim fatum a chrześcijańską wolnością i łaską. Sam Tischner poświęcił znaczną część swoich prac temu zagadnieniu; prace te są dobrze znane i zostały już opracowane, nie będą więc przedmiotem niniejszych analiz<sup>4</sup>. Należy jednak wspomnieć o wypracowanej przez Tischnera kluczowej, syntetycznej formule łączącej wolność z łaską: „Wolność to jakby łaska wszystkich łask”<sup>5</sup>.

Dzięki powyższej obserwacji możemy stwierdzić, że tym, co zasługuje na szczególne zainteresowanie, nie jest tylko relacja pogańskiego fatum wobec chrześcijańskiej łaski, ale także – a może przede wszystkim – relacja pogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności. Głęboką refleksję w tym zakresie podjęli dwaj inni wielcy myśliciele dwudziestego wieku: szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar i jego mistrz, a zarazem długoletni przyjaciel, francuski jezuita Henri de Lubac. Tischner do pewnego stopnia świadom był znaczenia myśli von Balthasara w zakresie refleksji nie tyle nad problematyką fatum, ile nad zagadnieniem wolności. Świadczą o tym chociażby następujące słowa: „Znakomicie pisze o tym Urs von Balthasar, choć nie on jedyny. Wolność okazuje się wewnętrznym wymiarem Boga. Nie o to chodzi, że Bóg jest wolny w stosunku do stworzeń, bo jak mogłoby być inaczej? Chodzi o to, że Bóg jest «wewnętrznie wolny»”<sup>6</sup>.

W niniejszym artykule, odpowiadając po części na wyzwanie rzucone przez Tischnera i opierając się na flagowym dziele von Balthasara, *Teodra-*

<sup>3</sup> Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, s. 12.

<sup>4</sup> Do prac tych, obok już wymienionych, należą przede wszystkim: t e n ż e, *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011; t e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011. Na temat wkładu Tischnera w rozwijanie tych zagadnień zob. np. K. T r o m b i k, *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w filozofii Józefa Tischnera*, „Analecta Cracoviensia” 50(2018), s. 173-190; L. W o ł o w s k i, *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019; t e n ż e, *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „Verbum Vitae” 40(2022) nr 2, s. 303-333.

<sup>5</sup> J. T i s c h n e r, *Wolność – łaska wszystkich łask*, w: tenże, *Nieszcześnie dar wolności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 12.

<sup>6</sup> T e n ż e, *Ksiądz na manowcach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 95.

matyce<sup>7</sup>, przeanalizujemy jego teodramatyczno-wolnościową myśl właśnie pod kątem relacji wolności do idei antycznego fatum. O tym, jak ważne jest to dzieło dla podjętej tu tematyki, świadczy trafne spostrzeżenie Stanisława Budzika: „Najważniejszym słowem *Theodramatik* jest «wolność», węzeł gordyjski filozofii i teologii chrześcijańskiej, ciągle szukającej bezpiecznej drogi pomiędzy Scyllą wszechmocy Bożej a Charybdą ludzkiej wolności i ocierającej się niebezpiecznie o rafy to jednej, to znów drugiej. Podejmując problem wolności, dotyka Balthasar jednego z najbardziej namiętnie dyskutowanych współcześnie tematów, charakteryzującego się także wyjątkową aktualnością społeczno-polityczną”<sup>8</sup>.

Na tym jednak nie wyczerpuje się współczesna literatura chrześcijańska dotycząca tej specyficznej relacji. Drugi wspomniany wyżej autor nie tylko doskonale uzupełnia myśl von Balthasara, ale również idzie dalej, dostrzegając współczesne implikacje relacji fatum–wolność. Otóż de Lubac wyraźnie zaznacza, że problematyka tej relacji nie zamyka się w ramach teologiczno-histerycznego studium dotyczącego przewyciężenia pogańskiego fatum za pomocą chrześcijańskiej idei łaski wyzwolenia, i zauważa, iż powraca dziś ona, co prawda w odwrotnym porządku, ale za to ze zdwojoną siłą. Obserwujemy bowiem próbę ponownego przewyciężenia chrześcijańskiej (a zatem opartej na łasce) koncepcji wolności i zastąpienia jej propozycjami neopogańskimi, prowadzącymi do nowych zniewoleń, dużo bardziej niebezpiecznych od tych związanych z antycznym fatum.

Francuski jezuita wskazał na swego rodzaju paradoks: w starożytności chrześcijaństwo uwolniło człowieka od pogańskiego fatum, człowiek nowożytny zaś pragnie uwolnić się z więzów chrześcijaństwa i poszukuje wyzwolenia w propozycjach neopogańskich. Szczególną uwagę zwrócił de Lubac na zagrożenia płynące z pozytywistycznego programu Auguste’a Comte’a i radykalnego ateizmu Friedricha Nietzschego.

O aktualności rozważań de Lubaca na ten temat pisze Marek Wójtowicz we wstępie do polskiego wydania głównego dzieła jezuita *Dramat humanizmu ateistycznego*<sup>9</sup>: „Książka ta jest ważna zwłaszcza dzisiaj, gdy w jednoczącej się Europie trwają dyskusje politycznych elit nad miejscem Boga i kultury

<sup>7</sup> Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Teodramatyka*, t. 1, *Prolegomena*, tłum. M. Mijałska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005; t. 2, *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006; t. 2, cz. 2, *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006. Pozostałe tomy *Teodramatyki* nie ukazały się jak dotąd w języku polskim.

<sup>8</sup> S. B u d z i k, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda*, H. U. von Balthasara i R. Schwagera, Biblos, Tarnów 1997, s. 190.

<sup>9</sup> Zob. H. d e L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

chrześcijańskiej w społeczeństwie. Kulminacyjnym punktem tej dyskusji są spory wokół projektu Konstytucji Europejskiej. Niektóre wpływowe środowiska polityczne chcą usunąć Boga chrześcijańskiego Objawienia na margines życia społecznego i kulturalnego. To swoisty powrót do pogaństwa. Tak łatwo zapomina się, jak wiele ze swego dziedzictwa kulturowego Europa zawdzięcza Kościołowi<sup>10</sup>.

Wnioski de Lubaca stanowią jeden z głównych motywów podjęcia w niniejszym artykule problematyki relacji nie tylko pogańskich, ale zwłaszcza neopogańskich wersji fatum do chrześcijańskiej wolności. Można bowiem postawić pytanie: jakie znaczenie dla dzisiejszego czytelnika mogą mieć analizy starożytnego pojęcia fatum w jego relacji do idei wolności? Wszak we współczesnym języku potocznym słowa takie, jak „fatum”, są już nieobecne. Tymczasem, jak zauważa de Lubac, termin ten wprawdzie został wyeliminowany ze społecznego dyskursu, niemniej jednak szerzą się neopogańskie wersje fatalistycznych wierzeń, stanowiąc jedno z najważniejszych zagrożeń i zarazem wyzwania dla współczesnego Kościoła<sup>11</sup>.

Powagę tych neopogańskich zagrożeń doskonale ujął w swej refleksji sam Tischner: „To paradoksalne, ale aby odpowiedzieć na pytanie, co to jest więź, którą chrześcijaństwo proponuje nam, ludziom, musimy zapytać o to, co jest przeciwieństwem chrześcijańskiej więzi. Co jest jej najbardziej radykalnym zaprzeczeniem? Czy ateizm? Czy laicyzm? Nic podobnego. Zaprzeczeniem jest coś, co chrześcijanie, a jeszcze przedtem Żydzi, nazywali słowem «pogaństwo»”<sup>12</sup>.

Warto powrócić do analiz von Balthasara i de Lubaca nie tylko po to, by przekonać się, jak wielki wkład wnieśli oni w rozważania nad tym jakże ważnym problemem, ale przede wszystkim po to, by uświadomić sobie jego aktualność i doniosłość wyzwania, jakie stanowi on dla współczesnego Kościoła. Wnioski wyprowadzone z niniejszych refleksji mają na celu uwrażliwienie współczesnych chrześcijan, a zwłaszcza filozofów i teologów, na konieczność wyraźnego odróżnienia autentycznego studium nad problemem chrześcijańskiej wolności od rozmywania i niwelowania jej istoty poprzez mniej lub bardziej świadome wprowadzanie do dyskursu na jej temat neopogańskich treści.

<sup>10</sup> M. W ó j t o w i c z, *Wstęp*, w: de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, s. 8.

<sup>11</sup> Jasno mówi o tym także *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyliczając różne formy neopogańskich zagrożeń wolności: „Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnowidztwa, posługiwanie się medium są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłą boją – które należą się jedynie Bogu” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2116, Pallottinum, Poznań 1994, s. 486n.).

<sup>12</sup> T i s c h n e r, *Nadzieja czeka na słowo*, s. 246.

POGAŃSKIE FATUM W KONTEKŚCIE TRAGEDII ANTYCZNEJ  
 Von Balthasara teodramatyczne ujęcie wolności

Von Balthasar ujmując problem relacji pogańskiego fatum i chrześcijańskiej wolności w kategoriach teatrologicznych<sup>13</sup>. Nawiązując do Heglowskiej filozofii dramatu, częściowo z niej czerpiąc, a częściowo z nią polemizując, podejmuje zadanie zbudowania własnej propozycji – teodramatyki, w której kluczową rolę odgrywać będzie analogia między dramatem immanentnym i transcendentnym: „W ten sposób zarysowała się nić przewodnia dla krytycznego osądu dramatyki heglowskiej w kontekście naszego przedsięwzięcia: znaleźć i spożytkować analogię między dramatyką świata (która znajduje swoją naoczną formę w teatrze) a dramatyką relacji Boga i człowieka (teodramatyką)”<sup>14</sup>.

Szwajcarski teolog podkreśla zasługi niemieckiego filozofa, doceniając fakt, że dostrzegł on wskazaną powyżej analogię, a w szczególności możliwość zastosowania jej w analizie zagadnienia relacji antycznej tragedii greckiej do chrześcijańskiego dramatu Getsemani i Golgoty. Von Balthasar nie kryje bezpośredniej inspiracji myślą Georga Wilhelma Friedricha Hegla: „Od początku interesował się on też grecką tragedią, o której już w 1802 roku pisze: «Absolut wiecznie gra sam ze sobą nie co innego, jak przedstawienie tragedii greckiej: przyjmuje postać obiektywną, w tej postaci poddaje się cierpieniu i śmieci i z popiołów wznosi się ku chwale». Z perspektywy tragedii to, co potem w wydarzeniu Chrystusa zostanie ukazane jako absolutnie poważne, wydaje się początkowo grą Absolutu z samym sobą; ale schemat, na którym opiera się chrześcijaństwo (samoprezentacja Absolutu, przy czym osoby są tylko «maskami» ducha) jest zasadniczo taki sam”<sup>15</sup>.

Inspiracja nie oznacza jednak bezkrytycznej asymilacji. W zakresie, w jakim mówimy o analogii – jak wiadomo, niepodobieństwo analogonów niepomernie przekracza ich podobieństwo – von Balthasar pozostaje w zgodzie z Heglem. Szwajcarski teolog zwraca jednak uwagę, że Hegel bynajmniej nie poprzestawał na analogii i posunął się niemalże do utożsamienia absolutnej powagi i niepowtarzalności ofiary Chrystusa z filozoficznie wyabstrahowaną teorią gry Absolutu z samym sobą. Wobec takiej redukcji von Balthasar występuje ze zdecydowaną krytyką, wskazując na niedopuszczalność zamazywania granicy między pogańskimi przedstawieniami i filozoficznymi abstrakcjami a chrześcijańską rzeczywistością. Zwraca przy tym uwagę, że tego typu pró-

<sup>13</sup> Syntetyczne wprowadzenie do teatrologicznego instrumentarium *Teodramatyki* von Balthasara zawarł w swojej pracy Stanisław Budzik (por. B u d z i k, dz. cyt., s. 155-189).

<sup>14</sup> V o n B a l t h a s a r, dz. cyt., t. 1, s. 60n.

<sup>15</sup> Tamże, s. 61.

by kończą się najczęściej popadnięciem w którąś z herezji: „W ten sposób chrystologia zostaje zdystansowana filozoficznie (i to zarówno wedle wzorca nestoriańskiego, jak i monofizyckiego, bo *czysty* człowiek jest również czystym przedstawieniem Boga), podobnie jak nauka o Trójcy Świętej (wedle wzorca sabeliańskiego i patrypasjańskiego) między tragedią jako grą a Pasją chrześcijańską jako dziedziną powagi, analogia (konieczna, by stworzyć teodramatykę) przechodzi w tożsamość. A nieosobowość losu czy też «substancji moralnej» w tragedii zachowuje przewagę w stosunku do personalizmu Pasji i Zmartwychwstania; [...] podczas gdy przecież teologicznie osobowy Chrystus wyniósł się ponad wszystkie te siły”<sup>16</sup>.

Von Balthasar podkreśla więc wyraźnie, że wyjątkowość i niepowtarzalność wydarzenia Chrystusa w nieskończony sposób przekracza zarówno abstrakcyjne dywagacje filozoficzne, jak i nieosobowe siły losu, czyli wszystko to, co w antycznej tragedii nosiło miano fatum. Oczywiście teolog z Bazylei nie lekceważy problematyki fatum, poświęca jej w pierwszym tomie *Teodramatyki* specjalną sekcję zatytułowaną „Śmierć jako fatum”, podkreślając – co istotne – że kwestii tej nie można ograniczyć tylko do obszaru tragedii antycznej, dotyczy ona bowiem także dramatu współczesnego: „Dramat może polegać na tym, że [jego bohater – L.W.] żyjący, zaszczyty, pchany ku śmierci, zostaje przez nią osaczony. W antycznych dramatach prowadzącymi ową nagonkę mogą być bogowie: Atena ściga Sofoklesowego Ajaksa: «Bogini [...] dręczy mnie śmiertelnie», Hera mroczy umysł powracającego ze świata podziemnego Eurypidesowego Heraklesa, by zamordował swoich synów. We współczesnym dramacie to ludzie, niekiedy mitycznej wielkości, urządzają polowanie na ludzi: tak bezlitosna *Starsza pani* Dürrenmatta, która zubożałemu rodzinnemu miasteczku Güllen ofiarowuje miliard, i tym samym kupuje sobie sprawiedliwość: jeden z mieszkańców ma zamordować Alfreda Illa”<sup>17</sup>.

Należy jednak podkreślić, że według von Balthasara to, co odróżnia antyczne fatum od jego współczesnych odpowiedników, opiera się na charakterystycznym dla ludów we wczesnych stadiach kultury braku kluczowego rozróżnienia między „winą obiektywną i subiektywną”<sup>18</sup>. To bardzo delikatna kwestia. Jeśli bohater antycznej tragedii greckiej popełnił błąd, dopuszczając się czynu obiektywnie karygodnego, to ponosi jego konsekwencje, nawet gdy okoliczności powodują, że subiektywnie pozostaje on bez winy. W dramacie chrześcijańskim sprawca czynu ze względu na owe okoliczności zasługiwałby na wybaczenie, bohater antyczny zaś nie mógł na to liczyć: „Owego błędu w kilku największych tragediach nie da się dowieść jako subiektywnej winy

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 350.

<sup>18</sup> Tamże, s. 428.



jak np. w przypadku Edypa czy Antygony, ale także Orestesa, który mord na matce popełnia przecież wyraźnie na rozkaz boga Apollina. Ich sytuacje, czy czyny, obiektywnie są straszne, ale oni sami subiektywnie są niewinni, dlatego Orestesa sąd wprawdzie uniewinnia, ale nie wybacza się mu «jak chrześcijańskiemu grzesznikowi»<sup>19</sup>.

Tragedia antyczna pozostawia otwarte pytanie o sprawiedliwość – ze względu na wszechobecne w niej i wszechwładne fatum udzielenie satysfakcjonującej odpowiedzi nie jest możliwe. Jakościową zmianę przynosi dopiero chrześcijaństwo, w którym „na pierwszy plan wysuwa się osobista odpowiedzialność”<sup>20</sup>. „Dopiero przez chrześcijaństwo kwestia osobistej odpowiedzialności zyskuje nieznaną w antycznej tragedii ostrość”<sup>21</sup>. Rzeczywistość winy obiektywnej i kwestia związanych z nią okoliczności zewnętrznych zawsze pozostają niejako w tle, na pierwszy plan wysuwa się jednak nowa interpretacja winy oraz paradoksalna rola i całkowicie odmienna instancja sędziego: „Również w obszarze chrześcijańskim istnieje otaczający stan świata, mający coś wspólnego z winą w ogóle, a zatem także z winą jednostki, która tu solidaryzuje się ze wszystkimi winnymi; swojej winy i pokuty nie może wyprowadzić często z ogólnego losu. Jedynym sędzią świata, uznanym w chrześcijaństwie, jest ten, który, sam niewinny, solidaryzował się ze wszystkimi winnymi i swojej prawdy nie mógł objawić inaczej jak poprzez śmierć złoczyńcy”<sup>22</sup>.

Chrześcijańskie przewycięzanie antycznej idei fatum dokonywało się stopniowo i nie było łatwe. Problemy winy obiektywnej, winy pokoleniowej czy współodpowiedzialności nadal pozostają, ale Chrystus – z perspektywy łaski – rzuca na nie nowe światło: „Wolność walczy tu nie tylko z hamującymi siłami, ale może natrafić na warstwę, gdzie fatum winy – posługując się językiem chrześcijańskim: misterium winy pokoleniowej («grzech pierworodny»), współodpowiedzialności za coś, o czym nie wiem, staje się nieuniknione: wedle Pascala najciemniejsze z misteriów chrześcijańskich. A być może tylko rozbłyskujące za tą ciemnością światło Chrystusa jest w stanie dać podjętej w sposób wolny współodpowiedzialności przynajmniej znak możliwego rozjaśnienia”<sup>23</sup>.

Niewątpliwie kluczowym elementem występującym w powyższym cytacie jest rozumiana po chrześcijańsku wolność.

Wprawdzie w chrześcijaństwie mowa jest nie tylko o łasce i opatrności, lecz także o powinności i przeznaczeniu, to jednak te ostatnie nie będą już miały nic wspólnego z bezosobowym, igrającym sobie ponad ludzkimi głowami

<sup>19</sup> Tamże, s. 427.

<sup>20</sup> Tamże, s. 431.

<sup>21</sup> Tamże, s. 430.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 71.

albo za plecami, fatum: „Tam, gdzie «przeznaczenie» byłoby tylko zawieszoną nad postaciami, igrającą z nimi siłą, «fatum» albo gdzie horyzontalnie zrównywałyby się ono do zwykłych socjologicznych czy charakterologicznych wyznaczników, tam dramat ponownie straciłby wszelkie zainteresowanie. «Powinność», która płonie w sercu bohatera jako coś, co należy realizować w wolności, nie jest po prostu wiszącym nad nim kategorycznym imperatywem, ona musi się w nim jednocześnie do głębi zadomowić, jako specjalne zadanie, które podejmuje on z narażeniem czy poświęceniem swojej całej empirycznej indywidualności»<sup>24</sup>.

Oczywiście wolność chrześcijanina także podlega licznym ograniczeniom. Von Balthasar nie bez powodów nazywał ją „wolnością skończoną”<sup>25</sup>, niemniej jednak, w przeciwieństwie do sytuacji bohatera antycznej tragedii, jest to wolność prawdziwa: „W natłoku propozycji człowiek, by móc żyć, jest zmuszony do wyboru, ale – o ile całkowicie nie pokona go sytuacja krytyczna – w swoich zasadniczych, być może bardzo ukrytych decyzjach pozostaje wolny. Ta wolność odnosi się nie tylko do możliwości wyboru w ogóle, lecz do wyboru właściwego i fałszywego, co zakłada istnienie rozsądnych kryteriów. Owe kryteria są uchwytnie nie w kategoriach albo-albo czysto obiektywnego i czysto subiektywnego porządku świata, jak gdyby człowiek mógł abstrakcyjnie wybierać albo «dobro samo w sobie», albo «to co dobre dla niego», lecz w owym splocie obu punktów widzenia, który wynika z obcowania z bliźnimi [Mitmenschlichkeit], dialogicznego charakteru egzystencji»<sup>26</sup>.

Przezwyciężenie fatalizmu przez chrześcijaństwo, które wraz z łaską niesie prawdziwą wolność, nie oznacza wejścia w sferę beztroskiej sielanki. Przeciwnie, dopiero z prawdziwą chrześcijańską wolnością wiąże się prawdziwa odpowiedzialność oraz wezwanie do solidarności. Chrześcijańska defatalizacja rzeczywistości nie ma nic wspólnego z jej banalizacją. Von Balthasar, przywołując poglądy Dietricha Macka, pisze: „Ma rację D. Mack, przypominając tym, którzy zredukowali chrześcijaństwo do «niezmaconej harmonii Boga, świata i człowieka», «że antyczne *Nemo contra deum nisi deus ipse* w okrzyku Chrystusa *Eloi, Eloi lema sabachthani* znalazło swoją nowotestamentową paralełę; że w chrześcijańskim obszarze całkowicie możliwa jest najgłębsza wątpliwość, największe uchybienie, cierpienia i walka, niewiara i pozorny bez-

<sup>24</sup> Tamże, s. 336n.

<sup>25</sup> Zagadnieniu wolności skończonej w relacji do wolności nieskończonej von Balthasar poświęca najważniejszą część drugiego tomu swojej *Teodramatyki* (por. t e n ż e, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 178-321). Warto dodać, że termin „wolność skończona” (niem. endliche Freiheit) w pismach von Balthasara występuje w dwóch znaczenia: (1) jako przymiot wolności, jakim obdarzona jest i dysponuje dana jednostka, oraz (2) jako podmiot dysponujący tym przymiotem, czyli owa jednostka.

<sup>26</sup> T e n ż e, dz. cyt., t. 1, s. 392n.



sens. Chrześcijanin nie jest określony optymistycznie, lecz wydany na ryzyko wolności, a tym samym możliwości tragicznej porażki»<sup>27</sup>.

Von Balthasar zauważa, że jednym z najbardziej wysublimowanych przykładów jednoznacznego przewyciężenia antycznego fatalizmu bez popadania w trywialny optymizm jest w przypadku nowożytnego dramatu chrześcijańskiego twórczość Szekspira: „Według chrześcijańskiej zasady przebaczącej łaski, dramaturg pozwala zwyciężyć dobru, nie mając obowiązku sprowadzania dziejów świata w ogóle do jednej przejrzystej formułki. Tak jak w swoich centralnych sztukach sytuuje się poza tragizmem i komizmem – ponieważ świat, który opisuje, jest mieszanką obu elementów – tak wynosi się ponad sprawiedliwość i łaskę, pozwalając trwać obu, częściowo w sobie nawzajem, po części przeciwko sobie, ale z niezachwianą wiedzą, że najwyższe dobro polega na przebaczeniu”<sup>28</sup>.

Przewyciężenie fatum przez prowadzącą do wolności łaskę, zwłaszcza kluczową dla właściwego rozumienia chrześcijańskiej idei wyzwolenia łaskę przebaczenia, nie oznacza zakończenia zmagania i bynajmniej nie umniejsza dramaturgii zachodzących przemian. Ciągłe przemiany, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, dotyczące poszczególnych jednostek, jak i globalne, zawsze będą nam towarzyszyć. Balthasar podkreśla, że należą one do istoty dramatu: „W dramacie chodzi o przemianę, czy to samego człowieka, czy też świata współczesnego, otoczenia”<sup>29</sup>.

## POGAŃSKIE I NEOPOGAŃSKIE FATUM A CHRZEŚCIJAŃSKA WOLNOŚĆ

Ujęcie de Lubaca

Zagadnienie współczesnych, jakże dramatycznych przemian w zakresie relacji nie tylko pogańskich, ale przede wszystkim neopogańskich wersji fatum do wolności w rozumieniu chrześcijańskim opracował de Lubac.

Podobnie jak von Balthasar, de Lubac w swoich rozważaniach dotyczących tej kwestii wychodzi od antyku, rozpoczyna jednak refleksję od problematyki antycznego mitu i jego relacji do tajemnicy chrześcijańskiej. Francuski jezuita zauważa, że chociaż pogański mit i chrześcijańską tajemnicę łączy fakt, iż obie dotyczą sacrum i wiary, to jednak kryją się za nimi radykalnie odmienne pojęcia.

<sup>27</sup> Tamże, s. 404n. Por. D. M a c k, *Ansichten zum Tragischen und zur Tragödie*, Fink, Mo-nachium 1970, s. 128.

<sup>28</sup> V o n B a l t h a s a r, dz. cyt., t. 1, s. 454.

<sup>29</sup> Tamże, s. 391.

Zdaniem de Lubaca mit jest niezbędnym elementem rozwoju kultury ludzkiej, niemniej jednak związanym głównie z jej pogańskim wymiarem. Przeciwstawia on zatem sacrum pogańskiego mitu sacrum chrześcijańskiej tajemnicy. Píše: „Istnieje sacrum mitu, które niczym opary wydobywające się z ziemi, wznosi się z regionów podludzkich, i istnieje sacrum właściwe tajemnicy podobne do majestatycznego spokoju, spływającego z rozgwieżdżonego nieba. Pierwsze łączy nas z Naturą i harmonijnie zestrzaja nas z jej rytmem, ale też wtrąca nas w niewolę fatalnych sił; drugie jest darem Ducha, który nas wyswobadza. [...] Mówiąc krótko i konkretnie: jest pogański mit i jest chrześcijańska tajemnica”<sup>30</sup>.

„Mit” w myśli de Lubaca zawsze będzie miał konotacje pogańskie, „tajemnica” zaś – rozumiana jako tajemnica wiary – konotacje ściśle chrześcijańskie. Jak zauważa Nicola Ciola, włoski znawca poglądów autora *Dramatu humanizmu ateistycznego*, mit, pełniąc niejako służebną rolę wobec tajemnicy, może być pożyteczny, pod pewnymi wszakże warunkami: „Mit musi więc zostać oczyszczony, zrewidowany, pozbawiony tych czysto ludzkich i jednostronnych elementów, które mogłyby zredukować go do wytworu fantazji. Pomaga mu w tym ludzki rozum, który może go oczyścić, nadając mu bardziej realistyczne, a nie fantastyczne ukierunkowanie. Ale mit jest również użyteczny dla tajemnicy, która go nie odrzuca, lecz po części przejmując, filtruje, oczyszcza, niemal egzorcyzmuje. Innymi słowy, mit zostaje schryścianizowany i przewartościowany pod względem drzemającego w nim potencjału. Pozostawiony sam sobie przyczyniłby się do narodzin «mistyki przyziemnej», czyli czegoś niebezpiecznego, ale zanurzony w tajemnicy ukazuje pełnię i złożoność ludzkiego fenomenu, którego nie da się wyrazić jedynie pojęciowo”<sup>31</sup>.

Różnica między podejściem pogańskim i chrześcijańskim dużo wyraźniej rysuje się w przypadku zagadnienia wiary. Podejmując tę kwestię, zarówno de Lubac, jak i von Balthasar odwołują się wprawdzie do problematyki fatum, przyjmują jednak nieco inną perspektywę. De Lubac zwraca uwagę, że – paradoksalnie – słowo „wiarą” może odnosić się do krańcowo różnych postaw. Wiara antycznych pogan w nieubłagalne fatum kierujące ich życiem stanowi jednakże przeciwieństwo wiary chrześcijańskiej, która zdaniem de Lubaca oznacza wyzwolenie. „Dzięki niej – pisze francuski teolog – człowiek został wyzwolony we własnych oczach z pęt niewoli ontologicznej, którymi związało go Fatum. Zatem to nie gwiazdy w swym niezmiennym biegu bezlitośnie rządzą naszym losem! Człowiek, każdy człowiek, kimkolwiek by był, ma bezpośrednią więź ze Stwórcą, Panem gwiazd! Niezliczone moce – bogowie,

<sup>30</sup> De Lubac, dz. cyt., s. 108n.

<sup>31</sup> Por. N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranese, Roma 1980, s. 96 (tłum. fragm. – L.W.).

duchy i demony – które kępowały życie ludzkie siecią swych tyranicznych woli, ciężąc na duszy wszystkimi swymi okropnościami, rozpadają się w pył, a święta zasada, która w nich zblądziła, odnajduje się, zjednoczona, oczyszczona i wysublimowana w Bogu-Wyzwoliciele!”<sup>32</sup>.

Wiara w bezlitosne, bezosobowe i zniewalające fatalistyczne moce jest czymś radykalnie przeciwnym wobec wiary w wyzwalającą moc łaskawego i osobowego Boga-Wyzwolicieła. Różnicę między tymi dwiema postawami de Lubac opisuje w kategoriach przejścia ze stanu pogrążenia w ciemnościach (totalnego zniewolenia przez fatum) do stanu świadomego kroczenia w światłości (powszechnego wyzwolenia w Chrystusie): „Już nie tylko mała elita może mieć nadzieję na wymknięcie się jakimś tajemnym wyjściem z tego zakłętego kręgu: cała ludzkość, siedząca w mroku, nagle ujrzała światło i uświadomiła sobie swą królewską wolność. Nie ma już żadnego kręgu! Koniec ze ślepym losem! Koniec z Heimarmene! Koniec z Fatum! Transcendentny Bóg, Bóg «przyjaciel ludzi», objawiony w Jezusie, otworzył wszystkim drogę, której nic już nie zagrozi”<sup>33</sup>.

Przedstawiona wyżej refleksja de Lubaca nie odbiega istotnie od omówionej wcześniej myśli von Balthasara. De Lubac nie poprzestaje jednak na analizie wydarzenia przejścia od antycznego, fatalistycznego pogaństwa do chrześcijańskiej ery wolności, lecz – co charakterystyczne jest dla jego rozważań – podejmuje także problem zupełnie innej, nowożytniej, a zwłaszcza współczesnej przemiany: ustępowania chrześcijaństwa pod naporem tendencji neopogańskich. Według de Lubaca zjawisko to przyjmuje postać pozytywistycznego i antyteistycznego zamachu na chrześcijaństwo<sup>34</sup>.

W punkcie wyjścia tej części refleksji de Lubac zwraca uwagę na znamienny paradoks: to, co dla starożytnych było wyzwoleniem, w pewnym momencie nowożytności stało się dla ludzi uciążliwym zniewoleniem: „Jeśli z biegiem wieków dojdziemy do zarania «czasów nowożytnych», dokonamy dziwnego odkrycia. Oto ta sama chrześcijańska idea człowieka, którą witano jako wyzwolenie, zaczyna być odczuwana jako jarzmo. Oto ten sam Bóg, w którym człowiek nauczył się widzieć pieczęć swojej wielkości, zaczyna mu się wydawać antagonistą, wrogiem jego godności”<sup>35</sup>.

Dochodzi zatem do powtórnego odwrócenia porządków. W starożytności drogą do wyzwolenia z tyranii pogańskiego fatum było przyjęcie chrze-

<sup>32</sup> De Lubac, dz. cyt., s. 37.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Należy zwrócić uwagę, że de Lubac dokonuje wyraźnego rozróżnienia neutralnego ateizmu, rozumianego jako czysto intelektualna i nieinwazyjna negacja istnienia Boga, i programowego, agresywnego antyteizmu, stawiającego sobie za cel całkowite wyeliminowanie idei Boga z życia i dyskursu społecznego (szerzej na ten temat por. tamże, s. 25-29).

<sup>35</sup> Tamże, s. 37n.

ścijańskiej wiary w jedyne Boga-Wybawiciela, obecnie zaś do wolności prowadzić ma odrzucenie Boga: „Człowiek eliminuje Boga, żeby odzyskać swą ludzką godność, którą, jak mu się wydaje, ktoś mu bezprawnie odebrał. Zwracając się przeciw Bogu, w gruncie rzeczy obala on przeszkodę, która w jego przekonaniu zagraża mu drogę do wolności”<sup>36</sup>.

Oczywiście puste miejsce po Bogu trzeba czymś zapełnić. I tu właśnie otwiera się przestrzeń dla neopogaństwa. Określenie „neopogaństwo” odnosi się do zjawiska znacznie groźniejszego niż powrót do dawnego pogaństwa. De Lubac, podążając za Charles’em Péguyem, dokonuje wyraźnego rozróżnienia pogaństwa antycznego – bynajmniej niepozabawionego wartości i w pewnym zakresie zasługującego na szacunek – i ziejącego pustką neopogaństwa współczesnego: „Péguy przez świat «antyczny» rozumiał świat pogański, przed Chrystusem, w jego najwyższym wysiłku moralnym i religijnym. Miał on na myśli tę część duszy antycznej, która była cenniejsza od jej bogów, od jej mitów. Miał na względzie Sofoklesa i jego *Antygonę*, miał na względzie Sewera z *Polieukta*, miał na myśli Platona. A od czasu, gdy tworzył i przeżywał swój dialog duszy antycznej z duszą chrześcijańską, problem się przetasował. Potężny w niszczeniu laicyzm, który Péguy piętnował, nie potrafił być równie mocny w budowaniu. Wydrążył tylko łożysko nowemu pogaństwu, którego fale huczą dziś nad nami, a jest ono całkowicie inne niż to, które otaczał szacunkiem Péguy. To nie jest antycypowany symbol świata chrześcijańskiego, lecz pogaństwo antychrześcijańskie, które zaczyna się od «śmierci Boga» i którego prorokiem był Nietzsche”<sup>37</sup>.

Istota różnicy między obiema omawianymi tu historycznymi przemianami polega na tym, że przewyciężając antyczne pogaństwo, chrześcijaństwo odrzuciło to, co było autentycznie złe (wiarę w fatum), ale zachowało wypracowane w antyku godne poszanowania wartości (cnoty). Tymczasem neopogaństwo zmierza do całkowitej destrukcji chrześcijaństwa, proponując jedynie antywartości, których przyjęcie równoważne jest z odrzuceniem wartości chrześcijańskich. De Lubac z całą mocą stawia następującą tezę: „O ile chrześcijaństwo może i powinno wchłonąć cnoty pogaństwa antycznego, o tyle chrześcijanin, który chce pozostać wiernym, może tylko odrzucić z kategorycznym *nie* neopogaństwo, które się ukonstytuowało przeciw Chrystusowi”<sup>38</sup>.

Francuski jezuita zauważa przy tym, że neopogański atak na chrześcijaństwo przybrał niespotykane wcześniej rozmiary. Występujące na przykład w czasach oświecenia formy ateizmu i walki z Kościołem, zachowywały przynajmniej pozory walki z tym, co w Kościele uznawane było za złe. „Jakże

<sup>36</sup> Tamże, s. 39.

<sup>37</sup> Tamże, s. 110n.

<sup>38</sup> Tamże, s. 149.

nieśmiali wydają się teraz ci, którzy walczyli z Kościołem, chcąc jednocześnie zachować Ewangelię!”<sup>39</sup> – stwierdza de Lubac.

Podkreśla przy tym, że obserwowany w obecnych czasach antyteistyczny (a nie tylko ateistyczny) atak na Kościół charakteryzuje się bezprecedensową brutalnością i bezwzględnością: „Dziś walka z chrześcijaństwem kieruje się już nie tylko ku jednemu z jego fundamentów czy też jednej z jego konsekwencji: celuje się prosto w jego serce. Chodzi o samą chrześcijańską koncepcję życia, chrześcijańską duchowość, wewnętrzną postawę, która przed każdym czynem i wszelkim zewnętrznym gestem świadczy o chrześcijaninie”<sup>40</sup>. Istotą tego ataku jest neutralizacja i zniweczenie zwycięstwa, jakie w czasach starożytnych chrześcijańska łaska i chrześcijańska wolność odniosły nad pogańskim fatum. Neopoganizm to powrót do pogaństwa w jego najgorszym wymiarze, polegający na tworzeniu bożyszcz, które mają zająć miejsce Boga prawdziwego. „Jezus – pisze francuski teolog – dokonał «przewartościowania wartości»: teraz oni dokonują swojego przewartościowania wartości. Ideałowi chrześcijańskiemu przeciwstawiają ideał pogański. Przed Bogiem, którego wielbią chrześcijanie, dumnie wznoszą swe nowe bożyszcza”<sup>41</sup>.

Źródło tego powrotu do pogaństwa czy też nasilenia się fali neopogaństwa w czasach nowożytnych de Lubac upatruje między innymi w oddziaływaniu poglądów Nietzschemu. Zauważa, że Nietzsche, zachwycony kulturą pogańską, zwłaszcza grecką, niezwykle sugestywnie apeluje „o życie twórcze, potężne, heroiczne”<sup>42</sup>, dokonując „przeciwstawienia «dostojności» greckiego bohatera i «niskości» chrześcijańskiego niewolnika”<sup>43</sup>, oraz przekonująco wyraża swoje uwielbienie dla Dionizosa i pogardę dla Ukrzyżowanego<sup>44</sup>. Jak stwierdza de Lubac, Nietzsche zdołał zafascynować (a raczej zainfekować) neopogaństwem współczesnych ludzi, i to nie tylko zajadłych przeciwników Kościoła: „Że udało mu się to aż nazbyt dobrze, pokazują to fakty. Jego wpływ jest dzisiaj powszechny. Neopogaństwo jest wielkim fenomenem duchowym naszych czasów. Mimo okropnych i wulgarnych form, jakie przybiera, szerząc się coraz bardziej, dalej wciąga dusze szlachetne, czasem nawet dusze chrześcijańskie, których ślepotą przyprawia o dreszcze”<sup>45</sup>.

Korzenie ataku na chrześcijańską ideę wolności de Lubac dostrzega również w poglądach francuskich myślicieli, przede wszystkim w pozytywistycznym programie Auguste’a Comte’a. Zdaniem teologa program ten stanowi próbę

<sup>39</sup> Tamże, s. 132.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 133.

<sup>42</sup> Tamże, s. 138.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 139.

dokonania ponownej fatalizacji religii i – mimo że wynika z przesłanek społecznych, a nie metafizycznych – w swej istocie sprowadza się do projektu Nietzschego: „Pozytywistyczny ład jest akceptacją Fatalności. Nie ma w człowieku niczego, co by wymykało się jej ślepej sile. Również «Wielka Istota» jest całkowicie zdominowana przez «Wielkie Środowisko», które ją kiedyś pochłonie. [...] I oto stajemy bardzo blisko Nietzschego... rozwiązania problemu człowieka i jego przeznaczenia wcale nie są aż tak liczne! Podwójne zniewolenie, społeczne i metafizyczne. Nieuchronny bilans podwójnej, namiętnej negacji!”<sup>46</sup>.

Dla Comte’a – wyróżniającego trzy etapy rozwoju ludzkości: etap religijności prymitywnej (pogański politeizm), etap religijności monoteistycznej (a w tym chrześcijaństwo) i wreszcie zastąpienie religii pozytywistyczną „naukowością” (z jego ulubioną, swoiście rozumianą socjologią, jako ukoronowaniem nauk) – podstawowym celem jest eliminacja etapu drugiego, nawet za cenę konieczności cofnięcia się w okresie przejściowym do etapu pierwszego<sup>47</sup>.

Etap ten był jego zdaniem naturalny i warto przywrócić z niego to, co najbardziej użyteczne, a zwłaszcza to, co pozwoli przewyciężyć etap drugi: „Doskonały fatalizm pierwszych ludzi, czyż domaga się dla siebie czego innego niż «systematyzacji pozytywnej, by mógł służyć za podstawę naszym normalnym rozważaniom?»”<sup>48</sup>.

Pozytywizm Comte’a zmierza zatem do przewyciężenia chrześcijańskiej idei wolności, między innymi poprzez powrót do prymitywnego pogańskiego fatalizmu, ubranego jednakże w atrakcyjną, nowoczesną i wzorowaną na naukowej – ale w istocie neopogańską – szatę językową.

De Lubac uczciwie stawia jednak pytanie, czy odpowiedzialność za postępującą w zastraszającym tempie współczesną falę neopogańskiej fatalizacji ponoszą jedynie jej prekursorzy, jak choćby Nietzsche i Comte, ewentualnie również ich zwolennicy. Możliwe przecież, że współczesne chrześcijaństwo daje powody do krytyki, jaką przeprowadził na przykład Nietzsche. Może sami chrześcijanie dostarczają aż za nado powodów, by inni, zgorzeleni ich postawą, odwrócili się od chrześcijaństwa i wpadli w objęcia neopogańskich propozycji. Dlatego też, odnosząc się do Nietzschego krytyki chrześcijaństwa, de Lubac pisze: „Jego chłostająca wzgarda jest wymierzona w naszą mierność i hipokryzję. Celuje w nasze słabości, ozdobione pięknymi nazwami. Przypominając nam radosną i silną surowość «pierwotnego chrześcijaństwa», zawstydza on nasze «chrześcijaństwo aktualne», czasem rzeczywiście «mdłe i mgliste». Czy można mu całkowicie odmówić racji?”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Tamże, s. 284n.

<sup>47</sup> Szerzej na temat Comte’a trójpodziału dziejów por. tamże, s. 157-177.

<sup>48</sup> Tamże, s. 175. Por. A. C o m t e, *Système de politique positive*, t. 3, L. Mathias, Paris 1853.

<sup>49</sup> D e L u b a c, dz. cyt., s. 142.



Francuski teolog przyznaje więc, że winę za szerzenie się neopogaństwa ponoszą nie tylko myśliciele tacy, jak Nietzsche czy Comte, ale również – a być może przede wszystkim – współcześni chrześcijanie, których postawa odległa jest od prawdziwego chrześcijaństwa, zwłaszcza tego z pierwszych wieków. W tym kontekście de Lubac cytuje pouczające fragmenty korespondencji Jacques’a Rivière’a do Paula Claudela, w pewnej mierze przyznając mu rację: „Nikt już nie wie, po co jeszcze wznoszą się nad naszymi miastami te strzeliste wieże, które nie wyrażają już niczyich modlitw; nikt już nie wie, co mają znaczyć te wielkie budowle, w których mieszczą się dziś dworce i szpitale, a z których lud wypędził mnichów”<sup>50</sup>.

De Lubac przyznaje, że autokrytyka ze strony chrześcijan jest niezbędna, zwraca jednak uwagę na niebezpieczeństwo przekroczenia cienkiej linii, za którą przeradza się ona w autodestrukcję. Podkreśla, że chrześcijanie nie mogą dopuścić, aby ich samokrytyka prowadziła do samoponizania i samopokarzania. Dlatego bardzo krytycznie odnosi się do następujących zarzutów: „Chrześcijaństwo klerykalne, chrześcijaństwo formalistyczne, chrześcijaństwo przygasłe i zastygłe... wydaje się, że wielki prąd Życia, które nigdy nie ustaje, jakiś czas temu wyrzucił je na brzeg...”<sup>51</sup>, i przestrzega: „W tym właśnie punkcie [...] odważna trzeźwość zaczyna się przekształcać w satyryczną deformację, wkrada się pokusa. Pokusa «zezowania», jak mówili niegdyś prorocy, w stronę nowego pogaństwa, żeby wydrzeć mu coś z tej siły i życia, w których na pozór się pławi. Zarzuty formułowane pod adresem *naszego* chrześcijaństwa nieopatrzenie zamieniają się w krytyki chrześcijaństwa jako takiego”<sup>52</sup>.

Autor *Dramatu humanizmu ateistycznego* uświadamia swoim czytelnikom subtelną, ale kluczową kwestię: Trzeba odróżnić wynikające z właściwie rozumianej chrześcijańskiej wolności zdrową samokrytykę i otwarcie się na słuszną krytykę ze strony innych od bezkrytycznej, noszącej znamię neopogańskiego zniewolenia uległości wobec nacisków przeciwników chrześcijaństwa – nacisków wywieranych w celu wymuszenia na chrześcijanach postawy obwiniania się, i powielenia zarzutów godzących nie w błędy, lecz w samo chrześcijaństwo. „Dusza wierna jest zawsze duszą otwartą”<sup>53</sup> – pisze de Lubac, dodaje jednak, że „czymś [...] śmiertelnym byłoby utracić, choćby w najmniejszym stopniu, zaufanie do bogactw naszego dziedzictwa chrześcijańskiego i zacząć szukać lekarstw na zewnątrz”<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Tamże, s. 143. Por. List Jacques’a Rivière’a do Paula Claudela z 17 marca 1907 roku, w: J. Rivière, P. Claudel, *Correspondance. 1907-1914*, Plon, Paris 1961, s. 15.

<sup>51</sup> De Lubac, dz. cyt., s. 145.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 146.

<sup>54</sup> Tamże. Problematyka właściwej samokrytyki słabych i grzesznych ludzi Kościoła, dokonywanej ze świadomością konieczności jego obrony jako skarbnicy najwyższych i najczystszych

Można w tym kontekście zaryzykować wysunięcie następującej tezy: Wobec krytyki, na jaką obecnie wystawione są Kościół i chrześcijaństwo, a zwłaszcza jego idea wolności, brak umiejętności dokonania powyższego rozróżnienia stanowi słabość współczesnego chrześcijaństwa, a zarazem jedno z głównych źródeł tak licznych zdobyczy i spektakularnych sukcesów współczesnego neopogaństwa, nacechowanego fatalistycznymi zniewoleniami.

\*

Na zakończenie warto powrócić do myśli Tischnera. W swoich badaniach nad relacją fatum do wolności i łaski oraz pogaństwa do chrześcijaństwa dokonał on następującej konstatacji: (neo)pogaństwo stanowi warunek sine qua non istnienia fatum i odwrotnie, wiara w fatum definiuje istotę (neo)pogaństwa. W przypadku chrześcijaństwa analogiczną identyfikacyjną rolę pełni zdaniem krakowskiego myśliciela wiara w słowo, w Ewangelię: „Podstawowym zgorzeniem i skandalem pogaństwa była, z chrześcijańskiego punktu widzenia, jego absolutna niewiara w słowo i – będąca drugą stroną owej absolutnej niewiary w słowo – absolutna wiara w fatum. Pogaństwo to przede wszystkim świat fatum. Chrześcijaństwo to przede wszystkim uwierzenie słowu”<sup>55</sup>.

Przytoczona tu myśl Tischnera koresponduje z dokonaniem przez de Lubaca rozróżnieniem (neo)pogańskiej wiary w zniewalające fatum i chrześcijańskiej wiary w Boga-Wyzwolicieła. Francuski jezuita ostrzegał współczesnych chrześcijan, że porzucenie tej prawdziwej wiary i związanej z nią prawdziwej wolności na rzecz fałszywych wierzeń (również tych oferowanych pod pozorem naukowości) i związanych z nimi zniewoleń stanowi realne, poważne zagrożenie: „Chrześcijaństwo ze wszystkich stron jest pod ostrzałem, a serca wielu ochrzczonych zaczęły się już poddawać. Krążą pogłoski o apostazji. Niekiedy pod wpływem odurzenia zataczają się nawet najtęższe głowy”<sup>56</sup>.

Obawy de Lubaca zdaje się podzielać von Balthasar, który ostrzega współczesnych teologów przed zagubieniem głębi i radykalizmu przekazu ewangelicznego w głoszonych hasłach – „chwytliwych” i powszechnie akceptowanych,

---

wartości, jest częścią eklezjologicznego paradoksu: Kościoła jako Casta Meretrix. Warto przytoczyć w tym kontekście jeszcze jedną znamioną myśl de Lubaca: „Kościół trwa, mimo nas wszystkich. Trwa dzięki boskiej Sile. A poza nim nie ma trwania. Każdego dnia przysparzamy nowych okazji do nieufności, gniewu, pogardy, żalu i bluźnierstwa skierowanych przeciw niemu. I każdego dnia, za sprawą tej samej Siły Bożego Ducha, duża liczba owych okazji zmienia się w narzędzie oczyszczenia wiary” (H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 134; zob. też: t e n ż e, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997).

<sup>55</sup> T i s c h n e r, *Nadzieja czeka na słowo*, s. 246n.

<sup>56</sup> D e L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, s. 141.

lecz wywodzących się ze źródeł odległych od Ewangelii: „Teologia – pisze – wywodząca się z pryncypiów zawartych w wielkich hasłach jest zawsze teologią niwelowania, ułatwiania, potaniania, wreszcie wyprzedzaży i likwidowania; zbliża się asymptotycznie, czy tego chce, czy nie, do ateizmu”<sup>57</sup>.

Z przeprowadzonych w niniejszym artykule rozważań nie należy oczywiście wyciągać przedwczesnych fatalistycznych wniosków o dominacji propozycji neopogańskich nad wiarą chrześcijańską. Z pewnością jednak należy poważnie traktować realne zagrożenia i pokusy, na jakie wystawiony zostaje współczesny chrześcijanin, filozof i teolog. Prawdą jest, że przez całą twórczość von Balthasara i de Lubaca przebijają wielka troska o chrześcijaństwo i świadomość rozgrywającego się dramatu, zarówno teandrycznego (o którym mówi *Teodramatyka*), jak i czysto antropologicznego (o którym pisze de Lubac w *Dramacie humanizmu ateistycznego*). Ostatecznie jednak von Balthasar na horyzoncie tego dramatu zawsze dostrzega dobro: „W teodramatyce chodzi o dobro”<sup>58</sup>. De Lubac zaś wyraża przekonanie o niewzruszonej trwałości Kościoła pośród nieustannego dramatu walki i rozdarcia: „Kościół nie próbuje ucieczki. Umiejscowiony przez swego założyciela w samym środku świata, musi w nim pełnić dzieło, które z tego świata nie jest. Trawa zatem, zawsze walcząca, zawsze wewnętrznie rozdarta. Zawsze lojalny i zawsze obcy. Zawsze obecny i zawsze wpatrzony gdzieś dalej”<sup>59</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- von Balthasar, Hans Urs. *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*. Translated by Franciszek Wycisk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- . *Teodramatyka*. Vol. 1. *Prolegomena*. Translated by Magdalena Mijalska, Monika Rodkiewicz, and Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- . *Teodramatyka*. Vol. 2. *Osoby dramatu*. Part 1. *Człowiek w Bogu*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- . *Teodramatyka*. Vol. 2. *Osoby dramatu*. Part 2. *Osoby w Chrystusie*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- Budzik, Stanisław. *Dramat odkupienia: Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*. Tarnów: Biblos, 1997.
- Ciola, Nicola. *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*. Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranese, 1980.
- Katechizm kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.

<sup>57</sup> H. U. v o n B a l t h a s a r, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 94.

<sup>58</sup> T e n z e, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

<sup>59</sup> D e L u b a c, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, s. 45.

- de Lubac, Henri. *Dramat humanizmu ateistycznego*. Translated by Arkadiusz Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- . *Medytacje o Kościele*. Translated by Izabela Białkowska-Cichoń. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- . *Paradoksy i Nowe paradoksy*. Translated by Maria Rostworowska-Książek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1995.
- Tischner, Józef. *Książd na manowcach*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.
- . “Łaska i wolność, czyli spór o podstawy liberalizmu.” *Znak* 44, no. 5 (444) (1992): 4–26.
- . *Nadzieja czeka na słowo: Rekolekcje*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- . *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- . “Podglądanie Pana Boga.” *Znak* 49, no. 12 (511) (1997): 8–24.
- . *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- . “Wolność – łaska wszystkich łask.” In Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Trombik, Kamil. “Wolność a łaska: Interpretacja problemu w filozofii Józefa Tischnera.” *Analecta Cracoviensia* 50 (2018): 173–90.
- Wołowski, Lech. *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- . “The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner.” *Verbum Vitae* 40, no. 2 (2022): 303–33.
- Wójtowicz, Marek. “Wstęp.” In Henri de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*. Translated by Arkadiusz Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Lech WOŁOWSKI – Ku fatalistycznemu zniewoleniu? Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności w myśli Hansa Ursa von Balthasara i Henriego de Lubaca

DOI 10.12887/35-2022-4-140-07

Artykuł porusza problematykę relacji pogańskiego fatum i jego neopogańskich odpowiedników do chrześcijańskiego ujęcia wolności w myśli dwóch wybitnych teologów dwudziestego wieku: Hansa Ursa von Balthasara i Henriego de Lubaca. Zastosowana została metoda porównawcza oparta na analizie tekstów źródłowych, głównie *Teodramatyki* von Balthasara i *Dramatu humanizmu ateistycznego* de Lubaca. Jak wykazano, w ujęciu zagadnienia przez pierwszego w autorów istotne znaczenie ma kontekst teatrologiczny, dominujące w antycznej tragedii fatum rozpatrywane jest w relacji do teodramatycznie rozumianej wolności chrześcijańskiej. W przypadku rozważań drugiego autora na pierwszy plan wysuwa się problematyka neopogańskich wersji fatum, czyli

współczesnych zagrożeń wolności płynących z programowego, antyteistycznego odchodzenia od wartości chrześcijańskich.

Słowa kluczowe: wolność, fatum, pogaństwo, neopogaństwo, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac

Kontakt: Katedra Antropologii Teologicznej, Instytut Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. św. Marka 10/21, 31-012 Kraków  
E-mail: lech.wolowski@upjp2.edu.pl  
ORCID: 0000-0003-2012-1267

Fr. Lech WOŁOWSKI, Towards a Fatalistic Enslavement? On the Relationship between Pagan and Neopagan Fate and Christian Freedom in the Thought of Hans Urs von Balthasar and Henri de Lubac

DOI 10.12887/35-2022-4-140-07

The article examines the problem of the relationship between pagan fate (*fatum*) and its neopagan counterparts to the Christian approach to freedom in the thought of two outstanding theologians of the 20th century: Hans Urs von Balthasar and Henri de Lubac. A comparative method based on the analysis of source texts has been applied. In the case of the first author, the main source is his *Theodrama*. The results of the analysis indicate the importance of the theatrolological context, i.e., of the relation between the fate dominating the ancient tragedy and the theodramatically understood Christian freedom. In the case of the second author, the main source is his treatise *The Drama of Atheist Humanism*. The analysis reveals that the most important aspect concerns the topic of neopagan versions of fatum, i.e., the contemporary threats to freedom resulting from the programmatic, i.e., anti-theistic, retreat from Christian values.

Keywords: freedom, fate (*fatum*), paganism, neopaganism, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac

Contact: Katedra Antropologii Teologicznej, Instytut Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. św. Marka 10/21, 31-012 Kraków  
E-mail: lech.wolowski@upjp2.edu.pl  
ORCID: 0000-0003-2012-1267