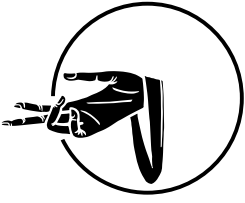


Łaska i wolność
u Hansa Ursa
von Balthasara
i Józefa Tischnera



100

Myśl Teologiczna to kolekcja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Czytelnik znajdzie w niej zarówno monografie dotyczące dziejów teologii, jak i systematyczne opracowania jej szczegółowych problemów. Kolekcja jest próbą wyjścia naprzeciw wierze, „która szuka zrozumienia”: jej ambicją jest zarówno wysoki poziom akademicki, jak i przydatność dla życia duchowego i pastoralnego. Symbolem serii jest *dextera Dei*, wyciągnięta prawica Boga, który przekracza granice swojej niedostępności, aby wyjść człowiekowi na spotkanie z ofertą zbawienia.

ks. Lech Wołowski

Łaska i wolność
u Hansa Ursa
von Balthasara
i Józefa Tischnera

100

Publikacja dofinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2018.

© Wydawnictwo WAM, 2019

© ks. Lech Wołowski, 2019

Recenzenci: ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron
ks. prof. dr hab. Robert Woźniak

Opieka redakcyjna i adiustacja: Dagmara Małyszka
Korekta: Arkadiusz Ziernicki, Marek Gurba
Uzupełnienie indeksu: Arkadiusz Ziernicki
Projekt okładki: Studio Graficzne Punkt Widzenia
Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-1710-8

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
www.wydawnictwowam.pl

Druk: K&K • Kraków

Spis treści

Wykaz skrótów	9
Wstęp	11
I. SPOJRZENIE HISTORYCZNE HANSA URSA VON BALTHASARA I JÓZEFA TISCHNERA NA ROZWÓJ PROBLEMATYKI ŁASKI I WOLNOŚCI	
1. Pogańskie fatum i antyczny dramat	19
1.1. Tischner: od pogańskiego fatum do chrześcijańskiej łaski	20
1.2. Balthasar: od pogańskiego dramatu zniewolenia do chrześcijańskiego teodramatu wolności	26
2. Patrystyczna kontrowersja między Pelagiuszem a Augustynem	35
2.1. Balthasar: królestwo łaski wobec królestwa natury	36
2.2. Tischner: problem łaski wobec problemu zła	44
3. Średniowieczna zmiana warty i następcy: Tomasz i reformacja	53
3.1. Balthasar: tomizm i scholastyczna wizja łaski	54
3.1.1. Specyfika przejścia od patrystyki do scholastyki	54
3.1.2. Ogólna krytyka tomizmu i neoscholastyki	58
3.1.3. Wybrane zagadnienia szczegółowej krytyki tomizmu	61
3.2. Tischner: tomizm i ontologizacja łaski	66
3.2.1. Historyczny kontekst powstania i znaczenie tomizmu	66
3.2.2. Kwestia kryzysu chrześcijaństwa tomistycznego	70
4. Współczesna propozycja charytologiczna Karla Rahnera	75
4.1. Tischner: transcendentalna odskocznia Rahnera	76

4.1.1.	Charytologiczne perspektywy metody transcendentalnej	77
4.1.2.	Tischnerowska krytyka propozycji Rahnerowskiej	80
4.2.	Balthasar: problematyka „nadprzyrodzonego egzystencjału”	84
4.2.1.	Problematyka „nadprzyrodzonego egzystencjału”	84
4.2.2.	Od postulatu Rahnera do koncepcji de Lubaca	87

II. ORYGINALNY WKŁAD HANSA URSA VON BALTHASARA I JÓZEFA TISCHNERA WE WSPÓŁCZESNĄ REFLEKSJĘ NAD ŁASKĄ I WOLNOŚCIĄ

91

5.	Wolność i łaska u Balthasara	93
5.1.	Wolność skończona	95
5.1.1.	Ogólna charakterystyka pojęcia wolności skończonej	95
5.1.2.	Dwa bieguny wolności skończonej	97
5.2.	Wolność nieskończona	100
5.2.1.	Ogólna charakterystyka wolności nieskończonej	101
5.2.2.	Przestrzenie wolności nieskończonej	104
5.3.	Wzajemna relacja pomiędzy obiema wolnościami	107
5.3.1.	Problem „ukrywającego się” Boga	108
5.3.2.	Problem wzajemnej partycypacji	111
5.3.3.	Dialogiczny charakter relacji między dwiema wolnościami	117
5.4.	Łaska	120
5.4.1.	Fundamentalna zależność pomiędzy łaską i wolnością	122
5.4.2.	Szczegółowa charakterystyka relacji łaski i wolności	124
5.4.3.	Punkt kulminacyjny teodramatu łaski i wolności	127
6.	Łaska i wolność u Tischnera	133
6.1.	Łaska w rozumieniu Tischnera	134
6.1.1.	Problem ontologizacji łaski	135
6.1.2.	Deontologizacja pojęcia łaski	143
6.1.3.	Łaska w ujęciu Tischnerowskim	147
6.2.	Wolność w refleksji Tischnera	151
6.2.1.	Spór o istotę wolności	151
6.2.2.	Tischnerowska walka o wyzwolenie wolności	157
6.2.3.	Relacja łaski i wolności	160

Zakończenie	167
Indeks osobowy	173
Bibliografia	175
I. Źródła	175
1. Dzieła Hansa Ursa von Balthasara	175
2. Dzieła Józefa Tischnera	176
II. Opracowania i literatura pomocnicza	176

SPOJRZENIE
HISTORYCZNE
HANSA URSA
VON BALTHASARA
I JÓZEFA TISCHNERA
NA ROZWÓJ
PROBLEMATYKI
ŁASKI I WOLNOŚCI

Pogańskie fatum i antyczny dramat

Jedną z najciekawszych wspólnych cech charakteryzujących spojrzenie na historyczny rozwój rozumienia łaski i wolności zarówno w przypadku Balthasara, jak i Tischnera jest sięgnięcie do przedchrześcijańskiego podejścia do tej problematyki. Obaj myśliciele czerpią obficie z bogatego dorobku antycznej myśli greckiej. Punktem wyjścia do rozważań o łasce i wolności staje się dla nich problematyka pogańskiego fatum oraz antycznej tragedii. Tischner rozwinie w ten sposób swą sławną opozycję fatum–łaska, Balthasar natomiast, wychodząc od fatalistycznego zniewolenia bohatera antycznego dramatu, dojdzie do konstrukcji chrześcijańskiej idei teodramatu łaski i wolności.

1.1. Tischner: od pogańskiego fatum do chrześcijańskiej łaski

Tischner w swym spojrzeniu na historyczny rozwój pojęcia łaski wyraża głębokie przekonanie, iż refleksji charytologicznej nie można sprowadzić jedynie do rozważań wewnątrzchrześcijańskich. Jego zdaniem nie da się wyczerpać ani nawet dobrze zrozumieć problematyki łaski i głęboko związanej z nią kwestii wolności, studiując same tylko wewnątrzchrześcijańskie kontrowersje charytologiczne. Korzenie tej problematyki wyrastają bowiem nie tylko z przeogromnej spuścizny starotestamentalnej – czego dziś się już raczej nie kwestionuje – ale są też bardzo głęboko wrosnięte w przedchrześcijański świat pogański.

Ten drugi wątek zdaje się umykać wielu badaczom, dlatego na początku swej refleksji krakowski myśliciel zwraca uwagę na wyraźny brak badań nad problematyką łaski na pograniczu świata chrześcijańskiego i pogańskiego w literaturze teologicznej i proponuje podjęcie studiów w tym właśnie kierunku:

Wszystkie opracowania zagadnienia łaski, jakie znam, opisują spory toczące się we wnętrzu chrześcijaństwa, w szczególności spory wokół pelagianizmu i augustynizmu. Ale sprawa łaski to nie tylko wewnętrzna sprawa chrześcijaństwa, to także sprawa stosunku do „pogaństwa”, a zwłaszcza do przenikającego „pogaństwo” przekonania, że życiem ludzkim rządzi tajemnicze fatum, które niejako z góry przeznacza człowieka do zwycięstwa lub klęski¹.

1 PPB, s. 11–12.

Rozpoczynając własne badania nad korzeniami pojęcia łaski, Tischner skupia się na antycznym dramacie oraz mitologii greckiej i rzymskiej. Jego szczególną uwagę przykuwa idea *fatum*². Pojęcie to stanie się od tego momentu centralne w jego badaniach nad pozachrześcijańskimi korzeniami pojęcia łaski:

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*³.

Po tych obserwacjach stało się dla Tischnera jasne, że aby móc dogłębnie zrozumieć problematykę łaski i wolności w ujęciu chrześcijańskim, trzeba najpierw zgłębić pogańskie pojęcie *fatum* i na zasadzie kontrastu wypracować właściwe rozumienie tych terminów.

Należy od razu podkreślić, że omawiany przez nas proces szukania „korzeni” charytologii w kontekście pozachrześcijańskim nie ma nic wspólnego z próbą wyprowadzenia tego pojęcia z centrum teologii chrześcijańskiej gdzieś na jej peryferie czy wręcz na obszar wzajemnego przenikania się z innymi religiami. Nie należy też mylić korzeni ze źródłem – nie mamy tu do czynienia z próbą doszukiwania się pogańskich „źródeł” łaski⁴. Jest wręcz przeciwnie. Tischner chce pokazać,

2 Termin *fatum*, pokrewny wobec łac. *fatus* (mowa, prorocstwo, przepowiednia, wróżba), wskazuje na wyrocznię bogów, nieubłagany los, złowieszczą przepowiednię czy zapowiedzianą z góry klęskę (por. art. 'fatum' w: J. SONDEL, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, s. 375). Źródłostowu należy szukać w czasowniku *fari*, tj. „mówić”, „przemówić”. *Fatum*, jako imiesłów bierny, odnosi się do tego, co „się rzekło”, co „zostało wypowiedziane”, tj. do decyzji (bogów), która już zapadła i jedyne, co (człowiekowi) pozostaje, to ponieść jej konsekwencje.

Warto zauważyć, że we współczesnym języku potocznym termin „fatum” został w dużym stopniu wyparty przez terminy takie jak „los” czy „przeznaczenie”. Nie są to jednak synonimy i nie będziemy ich używać zamiennie, rezerwując termin „fatum” na określenie tej specyficznej, pogańsko-antyczny-tragicznej rzeczywistości.

3 PPB, s. 12.

4 By lepiej wyjaśnić tę różnicę, posłużymy się obrazem drzewa. Jeśli łaskę, a ściślej to, jak ją postrzegamy, przedstawimy jako drzewo, to jego część widoczna powyżej ziemi będzie się odnosić do łaski rozumianej w ścisłe chrześcijańskim ujęciu. Wyrasta ona jednak z tego, co kryje się pod ziemią, tj. z całej rzeczywistości przedchrześcijańskiej z pogańskim środowiskiem zewnętrznym oraz starotestamen-

jak bardzo – właśnie dzięki posiadaniu pojęcia łaski – chrześcijaństwo wyróżnia się na tle pozostałych wierzeń i jak bardzo pojęcie to jest potrzebne nie tylko po to, by zrozumieć tę różnicę, ale także po to, by właściwie rozumieć chrześcijańską nowość i świeżość zawartą dzięki centralnej roli łaski w pojmowaniu pozostałych pojęć, takich jak np. wolność, które w innych kulturach i religiach mogą mieć zupełnie odmienny sens.

Trzeba podkreślić, że dla Tischnera pogańskie fatum w żadnej mierze nie stanowi pogańskiego „prototypu” łaski ani jakiegokolwiek jej odpowiednika. Jest natomiast jej radykalnym zaprzeczeniem i wskazaniem, jak wielki brak musiała odczuwać ludzkość, gdy o istnieniu łaski nie była jeszcze uświadomiona. To właśnie ten brak, będący swoistym drogowskazem (informującym, jak dużo pozostaje jeszcze do celu), był dla antycznej ludzkości zapowiedzią i motywacją do oczekiwania na coś, co przyniosło jej dopiero chrześcijaństwo.

Rozwijając swą refleksję na temat fatum, Tischner zauważa przede wszystkim, iż działa ono zawsze poza świadomością człowieka i ponad jakimkolwiek zasięgiem ludzkiej woli. Człowiek poddany działaniu fatum zostaje postawiony wobec faktu dokonanego: ktoś, gdzieś, kiedyś niezależnie od jego wiedzy i woli podjął decyzję co do jego przyszłego losu. Zapadła nieodwołalna i nieubłagalna wyrocznia i nie pozostaje nic innego, jak czekać, aż się spełni, i przyjąć wszystkie jej konsekwencje. Nawet jeśli człowiek nie zgadza się z tą wyrocznią, a znając ją, podejmuje z góry działania, by jej uniknąć, stoi na z góry straconej pozycji:

Fatum tym się bowiem charakteryzowało, że rozstrzygało o życiu człowieka poza jego plecami. Człowiek był jak piórko na rzece, miotany jej falami. Nawet gdyby poznał zamysły losu, nie byłby w stanie ująć jego władzy⁵.

Na potwierdzenie, jak bardzo świadomość ta była rozpowszechniona wśród antycznych pogan, Tischner przywołuje sławne powiedzenie Wergiliusza: „porzuć nadzieję, że prośbami zmienisz los przez bogów wyznaczony”⁶.

talnym korzeniem. Na tym świadomość łaski mogła dopiero „wyrósnać”. Czym innym jest zaś źródło łaski, które pokrywa się z ewangelicznym źródłem „wody żywej”; a jest nim sam Bóg.

5 PPB, s. 12.

6 POR. WERGILIUSZ, *Eneida* VI, 376: „Desine fata deum flecti sperare precando”.

Fatum nie da się więc przebłagać modlitwą, nie da się też przechytrzyć go własnym sprytem. Starożytne tragedie greckie to przecież historie bohaterów, którzy ponieśli sromotną klęskę w tej beznadziejnej walce:

Przykładem choćby los Edypa, Prometeusza, Antygony. Żadna ucieczka, żadna walka, żadna wymiana słów, żadna rozmowa nie jest przeszkodą dla zamierzeń fatum. Życie ludzi i narodów toczy się tak, jak chce tego zły los, a los-fatum prowadzi człowieka w sposób nieunikniony w stronę ostatecznej kęski. Edyp zna swój własny los, bo mu o nim powiedziała wróżba. Chce od niego uciec, ale właśnie ucieczka z miasta sprawia, że wchodzi w jego złe objęcia⁷.

Kolejną cechą fatum, świadczącą o jego brutalności, jest to, iż nie liczy się ono w najmniejszym nawet stopniu z godnością osoby ludzkiej. Jednostka nie ma w fatalistycznej perspektywie jakiegokolwiek znaczenia. Nie może liczyć ani na litość, ani na współczucie. Staje się samotną i bezbronną ofiarą, która nie ma absolutnie nic do powiedzenia w starciu z bezduszną wyrocznią losu:

Był męczennikiem Prometeusz, był męczennikiem Edyp, była męczennicą Antygona. Wszyscy oni byli męczennikami podziemnego fatum. W ich losie ukrywała się ostateczna prawda o dramacie człowieka. Od losu uciec nie można – ta prawda nie przyniosła żadnego wyzwolenia. Bohater grecki przegrywał w starciu z fatum. Kiedy przegrywał, milczał, bo nie miał już nic do powiedzenia ani bogom, ani ludziom⁸.

Czy fatum jest więc w ogóle do przezwyciężenia? Jeśli chodzi o pojedynczego człowieka antyczna kultura grecka przekonuje, że nie. W teatrze greckim ta porażka jednostki w jej tragicznej walce z nieprzezwyciężoną siłą fatum mogła być co najwyżej częściowo pozytywnie zinterpretowana w dwóch bardzo szczególnych przypadkach, o których niżej. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że w żadnym z nich ani godność jednostki, ani jej wola, ani nawet jej wolność nie były brane pod uwagę.

7 NCS, s. 247.

8 NCS, s. 264.

Pierwszym przypadkiem jest poświęcenie się jednostki dla dobra społeczeństwa w stylu Prometeusza: „Grecy w walce z fatum poświęcili jednostkę po to, aby uratować gatunek”⁹. Jednostka taka przepada – dla niej nie ma już żadnej nadziei – ale dzięki niej zachowany zostaje gatunek.

W drugim przypadku tragiczna ofiara fatum mogła stać się „pięknym” bohaterem, jakby sama w sobie była dziełem sztuki. Jedyny pozytywny, jaki teatr grecki potrafił wyciągnąć z takiej tragicznej śmierci swojego bohatera, to przekształcenie jej w estetyczne dzieło sztuki:

Zamiast rozpaczać nad losem bohatera, można było los ten ubrać w kategorię piękna i uczynić przedmiotem podziwu. Sztuka grecka dokonuje cudu: skłania do podziwiania tragicznej historii ludzi. To przynosi jakąś ulgę, to powoduje dystans, odległość, w pewnym sensie wyzwala. Ale wyzwala w tym sensie, że oddala od wzroku¹⁰.

Tischner nazywa to zjawisko estetycznym przewyciężeniem tragicznej porażki spowodowanej przez fatum. Oczywiście tego typu przewyciężenie fatum nie może być satysfakcjonujące, ale przynajmniej wskazuje, poprzez argument estetyczny, jakąś drogę wyjścia ze zła w kierunku dobra.

Ideą centralną Tischnera jest tu fakt, że przewyciężenie estetyczne narodziło się w łonie pogańskim i nie było zdolne przekroczyć jego granic o własnych siłach. Takie przewyciężenie oferuje bardzo przelotną ulgę. Nie podpowiada, jak wyrwać się z zamkniętego kręgu pogańskiego fatalizmu, wskazuje jednak na nadzieję, że przewyciężenie to w ogóle jest możliwe, musi jednak przyjść z zewnątrz pogańskiego świata.

Estetyczne przewyciężenie klęski nie jest jednak jej przewyciężeniem do końca. Ono wyrasta z pogaństwa i pozostaje w ramach pogaństwa nawet wtedy, gdy uznać trzeba, że taka estetyka jest najwyższym wykwitem pogańskiego ducha. A dlaczego tak jest, że nie ma przewyciężenia? Jest tak dlatego, że estetyka nie stwarza więzi. Nikt im nie jest za nic wdzięczny¹¹.

9 NCS, s. 255.

10 NCS, s. 264.

11 NCS, s. 264.

Z takiego ujęcia widać wyraźnie, że łaska musi posiadać specyficzną, oryginalną, chrześcijańską charakterystykę, która będzie ją wyróżniać spośród pojęć, jakimi operowali poganie.

Po zidentyfikowaniu tych podstawowych charakterystyk fatum Tischner przechodzi do konstrukcji bardzo ciekawej anty-analogii. Zauważa mianowicie, że koncepcja fatum jest ściśle związana z wierzeniami pogańskimi. Pomimo iż była szeroko rozpowszechniona, zwłaszcza w antycznej kulturze greckiej, nie zdołała przebić się do chrześcijaństwa. Można nawet powiedzieć, że wraz z nastaniem chrześcijaństwa niemal całkowicie zamarła. Co było tego przyczyną? W tym właśnie zjawisku Tischner upatruje kluczową rolę łaski. Tak jak pogaństwo jest ściśle związane z fatum, tak chrześcijaństwo jest ściśle związane z łaską. Tworzy się więc tu para antonimów: pogaństwo–chrześcijaństwo, fatum–łaska.

Przy okazji warto zauważyć, że dzięki takiemu podejściu można dużo wyraźniej określić jasną różnicę pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem. Odkrycie, iż chrześcijańska łaska jest antonimem pogańskiego fatum lub też ogólniej, że relacja *chrześcijaństwo – pogaństwo* daje się wyrazić w terminach relacji *łaska – fatum* (i odwrotnie), stanie się później jednym z filarów, by nie powiedzieć podstawowych aksjomatów Tischnerowskiej myśli charytologicznej. Warto więc przyjrzeć się tej koncepcji bliżej.

Przekaz jest jasny: pogaństwo polega na bezwolnym poddawaniu się działaniu fatum, chrześcijaństwo polega na dobrowolnym współdziałaniu z łaską¹². Zdaniem Tischnera pogaństwo stanowi warunek *sine qua non* istnienia fatum i na odwrót: wiara w fatum definiuje istotę pogaństwa. W przypadku chrześcijaństwa podobną rolę odgrywa łaska, w szczególności ta łaska, która daje ludziom siłę pokładania swej wiary i nadziei w słowie Boga:

Podstawowym zgorzeniem i skandalem pogaństwa była, z chrześcijańskiego punktu widzenia, jego absolutna niewiara w słowo i – będącą drugą stroną owej absolutnej niewiary w słowo – absolutna wiara w fatum. Pogaństwo to przede wszystkim świat fatum. Chrześcijaństwo to przede wszystkim uwierzenie słowu¹³.

12 Dokładniej Tischner określi to tak: „Musimy zapytać o to, co jest przeciwieństwem chrześcijańskiej wiary. Co jest jej najbardziej radykalnym zaprzeczeniem? Czy ateizm? Czy laicyzm? Nic podobnego. Zaprzeczeniem jest coś, co chrześcijanie, a jeszcze przedtem Żydzi nazywali słowem «pogaństwo»” (NCS, s. 246).

13 NCS, s. 246–247.

By jasno zilustrować zarysowaną powyżej opozycję, Tischner zestawia wspomniane wyżej przykłady tragicznych postaci antycznej tragedii greckiej z historią apostołów zaczerpniętą z Ewangelii. To właśnie w życiu apostołów można wyraźnie zauważyć, jak zwycięstwo Chrystusa nad największą bronią fatum, tj. nad śmiercią, raz na zawsze zmieniło równowagę sił.

Ostatnie słowo nie należy już odtąd do fatum i do śmierci. Łaska zbawienia tworzy więź pomiędzy Chrystusem i Jego apostołami. Więż nie do pokonania przez jakąkolwiek fatalistyczną siłę zewnętrzną. W tym właśnie tkwi misterium absolutnej nowości i oryginalnego wkładu chrześcijaństwa w dzieje ludzkości:

Chrystus nie jest sam. Chrystus od samego początku rodzi wyznawców, to znaczy tych, którzy wiedzą, co to jest wierna wdzięczność. I dlatego łaska zajmuje miejsce fatum. Fatum wiązało człowieka z tym, co poniżej człowieka. Łaska, czyli wdzięk ducha, łączy Chrystusa z Piotrem, Piotra z Pawłem, Pawła z Teofilem, mnie z tobą¹⁴.

1.2. Balthasar: od pogańskiego dramatu zniewolenia do chrześcijańskiego teodramatu wolności

Balthasar z całą pewnością podzieliłby opinię Tischnera, iż rozważań dotyczących problematyki łaski i wolności nie da się sprowadzić do studium wewnątrzchrześcijańskich kontrowersji na ten temat. Obserwacja ta dotyczy obu aspektów spojrzenia na problemy charytologiczno-libertologiczne, o których wspominaliśmy już we wstępie, czyli zarówno „zasięgu” czasowego, jak i problemu uniwersalności.

Do obu tych aspektów Balthasar podchodzi, bazując na podstawowym założeniu o powszechnej woli zbawczej Boga. Generalnie można powiedzieć, że stara się on zająć stanowisko maksymalnie przeciwne wszelkiego rodzaju ekskluzywizmowi, który miałby na celu wyłączenie *a priori* kogokolwiek spod działania łaski. Nie oznacza to jednak próby włączenia „na siłę” wszystkich pod to działanie. Chodzi tu raczej o fundamentalną ideę nieograniczonego dostępu do łaski, w której każde stworzenie jest zanurzone:

14 NCS, s. 265.

w porządku świata, w którym Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi, nie ma miejsca na wydarzenie czysto przyrodzone, zarówno w obiektywnym Bożym darze zbawienia, jak i w jego subiektywnym dopełnieniu w człowieku¹⁵.

Zdaniem Balthasara łaska jest więc obecna w pewnym sensie i do pewnego stopnia w każdym wydarzeniu czasoprzestrzennym od samego początku stworzenia, a więc ma swoje miejsce w życiu każdego człowieka. Problem dotyczy jedynie poziomu świadomości i stopnia partycypacji osoby ludzkiej w charytologiczno-soteriologicznym działaniu Bożym.

Od razu warto podkreślić, że przeciwstawiając się jawnie wszelkiemu ekskluzywizmowi i elitaryzmowi w zakresie łaski, Balthasar nie wpada w pułapkę banalnego egalitaryzmu i nie twierdzi, że taki sam równy udział w łasce przypada każdemu człowiekowi w każdym czasie:

Łaska, zaoferowana ze strony Boga niewątpliwie wobec wszystkich ludzi, a tym samym także jej automanifestacja, nie staje się udziałem wszystkich z taką samą jasnością i intensywnością¹⁶.

Tu uwidacznia się subtelność podejścia Balthasara. Choć nie odmawia on nikomu dostępu do łaski, a wręcz zapewnia o jej towarzyszeniu przynajmniej w tak zwanym tle, to jednak wyraźnie zaznacza, że nie wszyscy w łasce tej uczestniczą jednakowo i nie wszyscy korzystają z niej w równym stopniu.

Podobnie rzecz się ma z kwestią zasięgu czasowego łaski. Dla Balthasara jest oczywiste, że łaską objęte jest całe stworzenie od początku jego istnienia. Nie oznacza to jednak, że całe stworzenie było w stanie od początku uczestniczyć w pełni tej łaski. Z historiozbawczego punktu widzenia w tym kontekście absolutnie przełomowym wydarzeniem jest przyjście na świat Chrystusa:

w płynącym dalej zbawczym czasie coś się zmieniło w stosunku do czasu przedchrześcijańskiego: „Gdybym nie dokonał wśród

15 TD 2/2, s. 385.

16 ThD 3, s. 154. Odwołując się do cytatów z 3 i 4 tomu *Teodramatyki*, które nie ukazały się w polskim tłumaczeniu, podajemy tłumaczenie własne z niemieckiego oryginału (tak jak w obecnym przypisie). Tomy 1 i 2 cytujemy za wydaniem polskim (patrz bibliografia).

nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu” (J 15,24). [...] Nie znaczy to, że przed Nim (o czym wiedzieli Ojcowie Kościoła) Jego królestwo i Jego łaska nie mogły już istnieć w ukryciu jako „egzystencjalne” albo historyczno-transcendentalne przeznaczenie¹⁷.

Nie ulega więc wątpliwości, że zdaniem Balthasara także przed Chrystusem, być może w sposób ukryty, nie całkiem uświadomiony, ale z pewnością prawdziwy, realny i egzystencjalny, ludzkość uczestniczyła w łasce Bożej. Uczestnictwo to nie mogło być jednak pełne, zarówno jeśli chodzi o wewnętrzną ludzką świadomość, jak i o zewnętrzne efekty, jakie współpraca z łaską mogła przynieść.

W tym momencie rodzi się więc naturalne pytanie: co takiego stało na przeszkodzie, by człowiek mógł w pełni uczestniczyć w łasce? Klasyczną, powszechnie znaną odpowiedzią jest wskazanie na grzech¹⁸. Odpowiedź ta nie wyczerpuje jednak problemu. Balthasar stara się go zgłębić, szukając odpowiedzi również w kierunkach mniej eksplorowanych przez większość badaczy.

Jednym z takich bardzo ciekawych wątków, które Balthasar zaledwie poruszy, zasygnalizuje czy zainicjuje – a następnie, jak mieliśmy się już okazję przekonać, podejmie i rozwinie Tischner, choć zupełnie niezależnie od niego¹⁹ – jest problematyka p r z e z n a c z e n i a, a dokładniej f a t a l i z m u. U Balthasara rozważania te mają charakter raczej marginalny, ale warto przedstawić tutaj intuicje szwajcarskiego teologa, by móc je potem porównać z poglądami Tischnera.

Balthasar podchodzi do tego zagadnienia od strony charakterystycznego dla siebie ujęcia teodramatycznego. Nawiązując do starożytnego dramatu greckiego, rozważa problem relacji wolności osobistej bohaterów dramatu wobec działania bezosobowych sił, które w przemożny sposób działają przeciwko owym bohaterom i skutecznie utrudniają im realizację ich misji:

17 TD 1, s. 28.

18 Nie wchodzimy w naszych rozważaniach w zagadnienie relacji pomiędzy łaską, wolnością i grzechem. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do ThD 3 do rozdziału II.D pt. *Die Freiheit, die Macht und das Böse*, s. 125–186, oraz do pracy BALTHASARA pt. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951. Na ten temat pisze również ROBERTO CARELLI w *La libertà colpevole: perdono e peccato nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1999.

19 Kwestię niezależności myśli Balthasara i Tischnera poruszymy w odrębnej publikacji.

wolności muszą współgrać ze sobą nawzajem, a każda z nich – nawet jeżeli są ze sobą sprzeczne – może powołać się na absolutną misję. [...] Taka wewnętrzna wolność posłannictwa występuje jednak tylko w kontrakcji z siłami, które – niezależnie od tego, na jakim poziomie – zakładają jej kajdany, przeszkadzają, paraliżują, zatrzymują, zaprzeczają jej, wyzywają ją na pojedynek²⁰.

Przykładów takich sytuacji można wymieniać wiele. Balthasar przywołuje najbardziej znane w historii literatury:

Chwycenie się absolutnej kotwicy na przekór wszystkim upadkom i wszystkim złowrogim bogom, jak w *Odysei*, na przekór wszystkim przemożnym wrogim siłom, jak w *Antygonie*, nawet gdyby siłą taką miała być sama śmierć, tak jak w *Alceście*. Rezystencja, pośród wszystkich katastrof, gdzie nic już nie jest możliwe oprócz szlachetności oporu, jak w zakończeniu *Pieśni o Nibelungach*²¹.

Wymiar transcendentny, a nie tylko horyzontalny starcia człowieka z fatalistycznymi siłami przeznaczenia staje się kluczowy dla dramaturgii całej sytuacji. To właśnie ten wymiar wertykalny, niezależnie od tego, czy dotyczy pozytywnego czy negatywnego odniesienia do działania bóstwa, stanowi o istocie rozgrywającego się dramatu:

gdzie znikłaby wszelka widoczność boskiego w świecie, całkowicie zamilkłoby pytanie o Boga – być może jeszcze w postaci rewolty czy zwątpienia – dramat straciłby swój najistotniejszy wymiar²².

Powyżej pisaliśmy o działaniu „bóstwa”, a nie Boga, aby pozostawić miejsce na kluczowe dla naszych rozważań rozróżnienie. Jeśli bowiem nawiązujemy do starożytnych wierzeń greckich, to pod pojęciem „bóstwa” nie możemy rozumieć Boga w sensie chrześcijańskim. W dramacie greckim, nawet jeśli nie działają konkretne bóstwa, zawsze obecna jest swego rodzaju pozanaturalna siła wyższa, określana najczęściej mianem *fatum*. W takim przypadku to właśnie siły fatalistyczne decydują o dramaturgii całej akcji:

20 TD 1, s. 333.

21 ThD 3, s. 106.

22 TD 1, s. 336.

Trzeba powiedzieć jeszcze więcej: Tam, gdzie „przeznaczenie” byłoby tylko zawieszoną nad postaciami, igrającą z nimi siłą, „fatum” albo gdzie horyzontalnie zrównałoby się ono do zwykłych socjologicznych czy charakterologicznych wyznaczników, tam dramat ponownie straciłby wszelkie zainteresowanie²³.

Jeżeli zestawimy teraz współczesny dramat chrześcijański ze starożytnym dramatem greckim, to zauważymy, że w obu musi być miejsce na działanie transcendentnej i n s t a n c j i w y ż s z e j. W przypadku chrześcijańskim instancją tą będzie łaska, w przypadku grecko-pogańskim f a t u m. W zależności więc od tego, jaką perspektywę przyjmujemy, możemy podać różne interpretacje tego samego wydarzenia dramatycznego, np. gdy bohater wpadnie w tarapaty, można to interpretować jako skutek popełnionego grzechu (utrata łaski) albo przyczynę tego upatrywać w dostaniu się pod działanie fatalistycznych sił pogańskich:

Czy owo egzystencjalne doświadczenie ulegania sile fatum będzie rozumiane w sensie pogańskim (wiara w przeznaczenie, *heimarmene*, klątwa rodowa), czy też chrześcijańskim (grzech pierworodny, *servum arbitrium*), dramatyczne stanie się dopiero w dialektycznej opozycji do możliwego uwolnienia w odniesieniu do ratującej instancji²⁴.

Zarysowuje się tu pewna dialektyka pomiędzy łaską chrześcijańską a pogańskim fatum. Balthasar jest oczywiście świadom, że obu tych sił nie można rozpatrywać jako sobie równych, inaczej popadlibyśmy w gnostycki dualizm²⁵. Niemniej jednak zrozumienie idei fatum okazuje się niezbywalne, jeżeli chcemy dobrze, na zasadzie kontrastu zrozumieć, na czym polega działanie łaski, a zwłaszcza jeżeli chcemy

23 TD 1, s. 336–337.

24 TD 1, s. 338.

25 Balthasar uściśla, iż obraz ten tylko z pozoru przypomina niedopuszczalny w chrześcijaństwie gnostycki dualizm: „Obraz świata, który się odsłania poprzez taką dialektykę, z początku wydaje się być niebezpiecznie podobny do gnostyckiego: dwie sfery nałożone jedna na drugą: sfera «fatum» (mająca przewagę nad wolnością) i sfera łaskawej «opatrzności» (chcąc określić tym abstrakcyjnym mianem ratującą instancję, która komunikuje się z ludzką wolnością). Trzeba jednak wystrzegać się ostemplowania tego dualizmu jako niedopuszczalnej gnozy” (TD 1, s. 338).

zrozumieć, dlaczego na poszczególnych etapach dziejów ludzkości łaska nie mogła działać w jednakowy sposób.

To prawda, że łaska Boża była obecna w świecie od początku jego stworzenia. Łaska nie działa jednak w ludziach automatycznie, nie rządzi nimi ponad ich głowami, lecz cierpliwie czeka, aż osiągną oni taki stopień świadomości, by mogli z nią choćby częściowo i ułomnie współpracować. Pogańska wiara w fatum i przeznaczenie okazuje się tu największą przeszkodą w drodze do takiej współpracy – do tego stopnia zaciemniającą pole duchowego widzenia człowieka, iż nie jest on już w stanie przy tak silnej przesłonie dostrzec nie tylko działania, ale nawet istnienia łaski.

Dlatego właśnie wydarzenie Chrystusa stanowi dla Balthasara kluczowy punkt historii zbawienia, kiedy to łaska w osobie Chrystusa zajaśniała tak wielkim blaskiem, iż od tego momentu wiara w fatalistyczne przeznaczenie zostaje nieodwracalnie pokonana dzięki otwarciu człowieka na działanie łaski.

W ten właśnie sposób człowiek-poganin, upokorzony i zniewolony bezduszną mocą fatum, w spotkaniu z Chrystusem odkrywa i odzyskuje swą godność, pojawiawszy po raz pierwszy w życiu różnicę pomiędzy nieubłagalną i niezrozumiałą wyrocznią fatum a pełną wolności i dającą głębokie zrozumienie – dzięki światłu łaski – ewangeliczną propozycją życia według przykazań Bożych:

Przeznaczenie, które się wypełnia bez wolnej możliwości decyzji ze strony człowieka, nie jest dramatyczne, jest nieludzkie (*untermenschlich*). Wolne zrozumienie, rozumna wolność „przykazania” wywodzącego się z absolutnego światła (przykazania, które nie jest czymś innym od światła i nie przesłania go) i rozumnie przełożona na historię odpowiedzialna decyzja są podstawowymi elementami wszelkiej dramatyki rozgrywającej się na scenie świata²⁶.

Właśnie na tym, zdaniem Balthasara, polega nieskończona różnica pomiędzy antyczną tragedią grecką a teodramatem chrześcijańskim. Różnica, której sedno tkwi w przewyżczeniu ślepej, bezrozumnej, pogańskiej wiary w fatum za pomocą nieskończonej przerastającej ją rozumnej, chrześcijańskiej wiary w opatrność i łaskę Bożą:

26 ThD 3, s. 102–103.

Co się tyczy znaczeniowego horyzontu gry, który ma się przez nią uwidaczniać, który staje się w niej coraz jaśniejszy i w nią się wciela – niepojęty świat bogów, w teatrze przedchrześcijańskim rozpościerający się pomiędzy osobową opatrnością i bezosobowym przeznaczeniem, budzący w widzach *phobon* i *eleon*, a przez to samo *katharsis* – horyzont ten rozjaśnił się w dramacie chrześcijańskim, w którym stał się wszechogarniającym wydarzeniem Trójcy historiozbawczej. Ogarniającym całość horyzontem nie jest już bezlitosne przeznaczenie, lecz jest to łaska i przebaczenie²⁷.

Na tym jednak nie kończą się teodramatyczne rozważania Balthasara nad relacją pomiędzy łaską a fatum wpisaną w szerszą relację pomiędzy dramatem chrześcijańskim a tragedią grecką. Trzeba jeszcze koniecznie zwrócić uwagę na drobny z pozoru, lecz bardzo istotny szczegół.

Mianowicie właśnie ustaliliśmy, że wiara chrześcijańska przewyciężyła pogańską wiarę w przeznaczenie. Dobrowolna i rozumna współpraca człowieka z łaską Bożą w chrześcijaństwie zajęła miejsce bezrozumnego i niewolniczego poddania się nieubłagalnemu działaniu fatum, tak charakterystycznego dla starożytnej tragedii greckiej. Czy oznacza to jednak, że w chrześcijaństwie przewyciężony i pokonany został wszelki element tragiczności? Balthasar nie udziela odpowiedzi na to pytanie. Odwołuje się jednak do ciekawych dociekań Reinholda Schneidera i zwraca uwagę na wykazane przez niego bardzo ważne rozróżnienie:

Istnieje esencjonalnie chrześcijański dramatyzm i tragizm, który jest niczym innym jak tysiącrotnym, zawsze niewystarczającym odbiciem bezprzykładnego dialogu prowadzonego przez spętanego Króla, który jest Prawdą, z Piłatem. Tragizm przekracza granice ziemi [...]. Dla chrześcijan istnieje zarówno tragizm wśród łaski, jak i pozbawiony łaski. Tragizm wśród łaski poznaje człowiek, który chce czynić prawdę i ponosi klęskę, bo nie można jej czynić w tym świecie; zaś tragizm pozbawiony łaski jest udziałem człowieka, który nie chce prawdy. A zatem nieprawdą jest, że chrześcijaństwo zlikwidowało tragizm poprzez głoszenie łaski²⁸.

27 TD 2/2, s. 502.

28 TD 1, s. 109–110. Por. R. SCHNEIDER, *Rechenschaft. Worte zur Jahrhundertmitte*, Einsiedeln 1951, s. 23.

Można więc zakonkludować, iż w wydarzeniu, a dokładniej w osobie Chrystusa, łaski wcielonej, nie tylko dramat ludzki osiąga swą pełnię, stając się – jak by to powiedział Balthasar – teodramatem, ale również pojęcie tragiczności, początkowo totalnie zanurzone w ciemnościach fatalistycznego przeznaczenia pogańskiego, odzyskuje zupełnie nowe, chrześcijańskie oblicze w świetle Chrystusowej prawdy. Łaska nie pokonuje tragizmu, łaska pokonuje fatalizm.