

IGNACY BOKWA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Teologiczny w Radomiu

Ewangelizacja tęsknot na dziedzińcu pogan

Evangelization of Yearnings in the Courtyard of the Pagans

Ewangelizacja, przepowiadanie światu Jezusa Chrystusa oraz jego Ewangelii w celu realizacji zbawienia człowieka [...] w sensie ścisłym oznacza przekazywanie chrześcijańskiego objawienia Bożego niechrześcijanom przez misje w celu chrystianizacji całej ludzkości [...] i przemiany jej mentalności [...]; w znaczeniu szerszym działalność apostołską całego Kościoła pośrednicząca w przekazywaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej w sensie werbalnym (posłannictwo słowa Bożego) i realnym (udzielanie sakramentów w ramach kapłaństwa wspólnego (i hierarchicznego) poparte świadectwem własnego życia chrześcijańskiego (świadectwo życia) i stosowaniem różnych form oddziaływania duszpasterskiego¹.

W obliczu słabnącej roli Kościoła w życiu społecznym (sekularyzacji), połączonej z osłabieniem wiary tych, którzy kiedyś przyjęli Ewangelię, papież Jan Paweł II wezwał wspólnotę wierzących w Jezusa Chrystusa do nowej ewangelizacji². Świat nieustannie się zmienia, i to w coraz szybszym tempie, pojawiają się nowe wymagania czasu, pośród których należy wymienić tak zwany nowy ateizm³. Kościół nie może pozostać bezczynny wobec takich wyzwań, skoro chce pozytywnie odpowiedzieć na słowa Jezusa Chrystusa, wzywające do głoszenia Ewangelii całemu światu (Mt 28,19-20).

Słyszalne w ostatnich latach we współczesnej kulturze głosy o powrocie religii sprawiły, że Kościół dość łatwo zapomniał o religijnym sceptycyzmie, a tym

¹ A. Szafrński, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 1436.

² M. Figura, *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, w: L. Balter, *Nowa ewangelizacja*, Kolekcja „Communio”, t. VIII, Poznań 1993, s. 7-18.

³ *Wobec nowego ateizmu*, red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Warszawa 2011.

bardziej o twardym ateizmie⁴. Wielkie wydarzenia religijne następowały jedno po drugim, wiara znowu stała się młoda i atrakcyjna, a media były pełne relacji z tych wydarzeń⁵. Głosy te mieszają się jednak z głosami o powrocie ateizmu⁶. Sytuacja staje się paradoksalna, jako że współistnienie obu tych fenomenów wzajemnie sobie przeczy. Wynika to z nieostrości języka, jakim posługują się autorzy tych wystąpień. Trzeba więc sprecyzować, jaka religia powraca albo jaki ateizm jest propagowany. Aktualnie można zaobserwować powrót ateizmu w formie klasycznej, XIX-wiecznej krytyki religii. Próbuje on wykazać nieprawdziwość wszelkich takich światopoglądów czy prób wytlumaczenia świata, które liczą się z istnieniem różnego od człowieka Boga⁷. Zauważa się przy tym tendencję do atakowania religii monoteistycznych z pominięciem takich religii, które nie posługują się ideą Boga (np. buddyzmu). Michel Onfray, Richard Dawkins czy Christopher Hitchens⁸ głoszą poglądy wrogie religii, twierdząc, że nigdy nie prowadziła ona do humanizacji świata, lecz powodowała ucisk, jeśli nie wyzwała eskalacji nieopisanej przemocy. Podważają też możliwość dalszego utrzymania wiary w Boga Stwórcę i w szczególne uprzywilejowanie człowieka w obliczu takiego pojmowania nauki, która zabsolutyzowała paradygmat ewolucji. Wszystko jest naturą, zaś człowiek w najlepszym przypadku jest szczególnym gatunkiem w przyrodzie.

Pojawiające się współcześnie ateizmy odznaczają się po części sporą dozą agresji, chociaż określają się mianem lepszego humanizmu. Podejmują odwieczny teodycealny problem pochodzenia zła i konfrontują z wiarą we wszechmogącego, dobrego i sprawiedliwego Boga. W tym kontekście stawiają one pytanie o aktualność wiary w osobowego Boga⁹.

Należy zapytać, czy nawrót ateizmu oznacza dla Kościoła i wiary przekleństwo czy też szansę? Czy nie jest wystarczające ostrzeżenie, by nie szafować

⁴ J. Sochoń, *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008.

⁵ H. Joas, *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*, w: P. Walter, *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 10-18; D. Pollack, *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*, w: P. Walter, *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, s. 19-52; W. Gebhardt, *Weltjugendtag. Erlebnis – Medien – Organisation*, Wiesbaden 2007.

⁶ Por. przykładowe publikacje nt. pojęcia i historii ateizmu: F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart-Berlin 1920-1923 (nowe wyd.: Frankfurt am Main 1989); G. Minois, *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Weimar 2000 (także: Paris 1998); W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Canstatt 1998; J. Baggini, *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford 2003; H. Cancik-Lindemaier, *Gottlosigkeit im Altertum. Materialismus – Pantheismus – Religionskritik – Atheismus*, w: *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Hg. R. Faber, S. Lanwerd, Würzburg 2006, s. 15-33; *The New Encyclopedia of Unbelief*, ed. T. Flynn, New York 2007.

⁷ J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.

⁸ Dokładne wskazówki bibliograficzne zostaną podane w dalszym ciągu artykułu przy prezentacji poglądów poszczególnych autorów.

⁹ J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003.

zbytnio mówieniem o powrocie religii? Niekiedy przekonanie o takim powrocie oznacza w praktyce wymianę religijnych wrażeń, przeżyć, dzielenie się bliżej nieokreślonymi doświadczeniami metafizycznymi, zapewniającymi ich podmiotom psychiczny komfort, a przy bliższej analizie – prowadzącymi do wiary naiwnej i infantylniej, nie wspominając o jej przedmiocie¹⁰.

Odradzający się ateizm stanowi niewątpliwy znak czasu, a jednocześnie wołanie o zaspokojenie niezwykłych tęsknot człowieka. Czyżby chrześcijaństwo nie dość wyraźnie formułowało odpowiedzi na te tęsknoty – za sensem egzystencji, za życiem szczęśliwym i spełnionym, przedłużonym w nadzieję wiecznego dopełnienia w Bogu? Od dwóch tysięcy lat Kościół niezmordowanie głosi Ewangelię. Trudno nie docenić tego kolosalnego wysiłku. Papieskie wołanie o nową ewangelizację, podejmowane także przez papieża Benedykta XVI, dowodzi jednak, że jest konieczna pogłębiona refleksja nad tym podstawowym zadaniem Kościoła. Jeśli dzieło ewangelizacji ma być skuteczne, to wydaje się uzasadniony postulat uważnego wsłuchania się w to, co do powiedzenia mają ateści, w ich racje, obawy i tęsknoty. To one bowiem właśnie mają być oświetlone blaskiem Ewangelii – w nowy, dostosowany do naszych i nadchodzących czasów sposób.

W myśli ateistycznej przewijają się dwa podstawowe motywy, dwie często ze sobą połączone i zbiegające się w jedno, choć bez trudu rozróżnialne, tęsknoty: tęsknota za sensem i nadzieja ostatecznego spełnienia. Postarajmy się je wydobyć i sformułować, by następnie spojrzeć na nie w nowy sposób z perspektywy Ewangelii.

1. PRAGNIENIE SENSU Z PERSPEKTYWY ATEISTYCZNEJ

Stawiający pytania człowiek przekracza siebie, zakłada formalną transcencję i konstruuje różne formy postrzegania świata. Choć nie jest on w stanie nimi rozporządzać, to i tak nie istnieje ostateczny punkt oparcia, jako że Boga nie ma. Bycie ateistą jest powodem do dumy. Richard Dawkins konstruuje horyzonty sensu, nie zawsze jednak przejawia dostateczną dbałość o ich wystarczającą naturalizację. Nie tłumaczy na przykład, na jakiej podstawie przechodzi od oglądu świata do jego interpretacji w wymiarze nadawania sensu. Sam darwinizm nie daje bowiem najmniejszych podstaw do formułowania sądów na płaszczyźnie etyczno-moralnej. Konsekwentny utylitaryzm Dawkinsa opiera się na naturalizmie. Jest to, jego zdaniem, wystarczający powód, by etyczne postawy człowieka traktować jako część jego naturalnego wyposażenia. Należy doń ludzka

¹⁰ *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Hg. M. Striet, Freiburg-Basel-Wien 2008, s. 7-9.

tęsknota za nieśmiertelnością, ale nie istnieje żaden dowód pozwalający jednoznacznie stwierdzić, że jest ona faktem. Wszystko to, co w przekonaniu ludzi wierzących przekracza granice śmierci, jest jedynie kompensatoryczną interwencją naszej nadającej sens natury. Religie jedynie skracają drogę racjonalnego dowodzenia, a niekiedy ją zastępują. Człowiek ma bowiem naturalną skłonność do możliwie najprostszych wyjaśnień. Religia jest nazbyt często używanym, a właściwie nadużywanym, *placebo*.

Religie są rodzajem produktu ubocznego ewolucji i są przekazywane następnym pokoleniom jako część naturalnego wyposażenia człowieka, ponieważ należą do „jednostek kulturowej masy dziedzicznej” (Meme)¹¹. Religie są dziedziczone poprzez rekombinację, mutację i selekcję, w związku z czym ulegają przemianom, umierają ich konkretne formy, a w ich miejsce rodzą się nowe ich koncepcje. W rzeczywistości, sądzi Dawkins, wszystkie religijne próby wyjaśnienia rzeczywistości poniosły klęskę. Wprowadzają one bowiem przyczynę transcendentną, która może, ale nie musi istnieć, jako że jej istnienia nie potwierdzają żadne punkty odniesienia w świecie. Pierwszy poruszyciel¹² powinien właściwie wytłumaczyć, skąd się wziął, zaś zasada teleologiczna upada, jeśli dokładniej przyjrzeć się naturalnej selekcji w życiu¹³.

Richard Dawkins nie cofa się przed zabiegiem karykaturyzacji wierzeń religijnych¹⁴. Błąd w jego myśleniu polega na posługiwaniu się fałszywym modelem teologicznym, uznającym Boga za totalizatora programu wyjaśnienia świata¹⁵. Bóg nie może być bowiem funktorem własnych wyobrażeń o Nim, jak próbuje tego dowieść Dawkins, który poszukuje ostatecznych wyjaśnień dla ewolucjonistycznie pojętego człowieka i kosmosu. Wbrew swoim zamierzeniom biologiczny ewolucjonista właściwie – choć to paradoksalne – potwierdza istnienie Boga jako partnera ludzkiego umysłu, domagającego się ostatecznych wyjaśnień

¹¹ R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, s. 268. Por. F.W. Graf, *Der „liebe Gott“ als blutrünstiges Ungeheuer. Richard Dawkins und Christopher Hitchens – ein biologistischer Hassprediger und ein liberaler Skeptiker greifen in ihren Büchern die Religion an*, w: *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Hg. M. Striet, Freiburg-Basel-Wien 2008, s. 25; K. Müller, *Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema – und was Theologie daraus zu lernen hat*, w: *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Hg. M. Striet, Freiburg-Basel-Wien 2008, s. 29.

¹² F.W. Graf twierdzi, że w krytyce staroeuropejskich metafizycznych argumentów za istnieniem Boga Dawkins plasuje się o wiele niżej niż tej klasy krytycy tych argumentów, co Hume czy Kant (F.W. Graf, *Der „liebe Gott“ als blutrünstiges Ungeheuer. Richard Dawkins und Christopher Hitchens – ein biologistischer Hassprediger und ein liberaler Skeptiker greifen in ihren Büchern die Religion an*, dz. cyt., s. 24.

¹³ Por. tamże, s. 222-224.

¹⁴ Klasycznym przykładem jest tu jego interpretacja prawdy wiary o Trójcy Świętej – por. tamże, s. 49nn.

¹⁵ Por. G.M. Hoff, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009, s. 53.

dla rzeczywistości. Dawkins podziela to zainteresowanie, pozostaje konsekwentnie naturalistyczny, ale to jedynie inne sformatowanie znanego filozoficzno-teologicznego schematu myślowego¹⁶.

2. O NOWY CHRZEŚCIJAŃSKI PARADYGMAT SENSU

Zagadnienie sensu nabrało szczególnego znaczenia w dobie nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności, kiedy to został zanegowany ten sposób orzekania o rzeczywistości jako jedna z wielkich metaopowieści (Jean-François Lyotard), narzucających rzeczywistości rodzaj jej zniekształcenia z racji pomijania jej bogactwa na rzecz upraszczających schematów¹⁷. Również tak zwana teologia postmodernistyczna niesie ze sobą problemy i wyzwania, którym trzeba odważnie stawić czoła, skoro są negowane podstawowe prawdy chrześcijaństwa, w tym uznanie realności wymiaru nadprzyrodzonego, jak to ma miejsce w przypadku filozofii religii Dona Cupitta, uznającego, że realizm religijny i idea pozaludzkiego, nadprzyrodzonego świata to dwa fałszywe złudzenia, przyczyniające się w głównej mierze do kryzysu religii chrześcijańskiej¹⁸. Ponowoczesne negowanie zasadności pytania o sens¹⁹ nie musi być rozumiane dosłownie, lecz także jako forma postawienia krytycznego pytania, pewnego rodzaju zachwiania ustalonymi sposobami pojmowania tego problemu, co tym samym otwiera drogę do ponownego zajęcia się zagadnieniem.

Problematyzacja pytania o sens nastąpiła w dobie nowożytności. Kryzys średniowiecznego obrazu świata, ujętego w ramy pewnego, określonego porządku (łac. *ordo*) nastąpił w wyniku rozszerzenia tegoż obrazu wskutek geograficznych i przyrodniczych odkryć, jak też w związku z dostrzeżeniem przez psychologię

¹⁶ Por. tamże, s. 53. Por. interesujące refleksje końcowe G.M. Hoffa, *Die neuen Atheismen*, s. 68-71, np.: „Postulat całkowitej naturalizacji wszystkich pytań o znaczenie zawodzi jako konsekwentny redukcjonizm w momencie, w którym podejmuje się zadania nadawania takiego znaczenia, które zakłada naturę nie jako coś danego, lecz jako konstrukcję. W swoich kategoriach interpretacyjnych naturalizm musi zająć postawę w stosunku do naturalizacji własnych myśli. Uznanie jego programu jako obejmującego całość rzeczywistości okazuje się zmienne w warstwie interpretującej. Wielość zmieniających się ujęć «natury» niszczy nadzieję na jedną prawdę naturalną, jak okazuje się to w rozszerzonym rozszczeniu biologii ewolucyjnej jako teorii wyjaśniającej całość istnienia” (s. 70).

¹⁷ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 314-319.

¹⁸ Por. M. Zawadzki, *Teologia postmodernistyczna jako szansa dla religii chrześcijańskiej*, „Diametros” (2008) nr 15, s. 97-101, tu: s. 100.

¹⁹ Por. G. Sauter, *Was heißt heute nach dem Sinn fragen?*, München 1982; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1982.

głębi otchłani ludzkiej duszy²⁰. Karol Klauza mówi nie o sensie w ogólności, lecz konkretyzuje pytanie o sens jako pytanie o sens życia²¹. Jest to

zespół przekonań i związanych z nimi zasad postępowania, pozwalających zintegrować i ukierunkować życie osoby ludzkiej; jedno z istotnych zagadnień antropologii filozoficznej i teologicznej, podejmujące odpowiedź na tak zwane podstawowe pytania egzystencjalne człowieka: kim jestem, skąd przychodzę i dokąd zmierzam; ich interpretację i formułowane przez wiarę religijną odpowiedzi przedstawia teologia systematyczna, zwłaszcza w ramach chrystologii, soteriologii i eschatologii²².

Szwajcarski teolog, Peter Eicher, w pewnej bliskości w stosunku do egzystencjalnego ujęcia sensu przez Karola Klauzę, wyróżnia trzy zakresy tego pojęcia: działanie, mowę i upewnienie się o ludzkiej wolności²³. Pewność wiary pozwala chrześcijańskiej metafizyce skierować całe ludzkie działanie na sens historii, który może być poznany pod warunkiem, że zakłada się możliwość czystego poznania Boga. Oglądanie Boga „twarzą w twarz” stanowi o uszczęśliwiającej wizji, przebóstwiającej człowieka. Sens swojego życia, zdaniem Eichera, człowiek może odnaleźć jedynie w objawionym w Jezusie Chrystusie słowie Bożym²⁴.

W wymiarze noetycznym (poznawczym) pytanie o sens życia implikuje pytanie o człowieka jako osobę cielesno-duchową, wraz ze wszystkimi jej możliwościami, aspiracjami, ale i ograniczeniami. Osoba ludzka kieruje się w stronę wartości. Czyni to za pomocą zwłaszcza nauk humanistycznych, by w końcu, jak sugeruje Klauza, dojść do perspektywy teologicznej, wyznaczonej danymi przyniesionymi przez Boga objawienie, osiagające w Jezusie Chrystusie swoją nieprzewyższalną kulminację. Aspekt prakseologiczny pytania o sens ludzkiego życia to suma egzystencjalnych konsekwencji, wynikających z rozumowo rozpoznanego sensu życia. W tym wymiarze człowiek doświadcza sensu bądź bezsensu życia, dokonując szeregu wyborów, te zaś dzieją się w kontekście wartości, przy uwzględnieniu wszelkich ograniczeń ludzkiej wolności. Prakseologiczny wymiar pytania o sens ludzkiego życia powraca jednak do swojego podstawowego kontekstu, jakim jest norma soteriologiczna, a to dlatego, że skoro mówimy o przyjętej skali wartości, to najwyższą z nich jest zbawienie, a o nim właśnie mówi soteriologia.

²⁰ Por. W. Breuning, *Sinnfrage*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Hg. W. Beinert, Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 468.

²¹ Por. K. Klauza, *Sens życia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin-Kraków 2002, s. 1094-1097.

²² Tamże, 1094.

²³ Por. P. Eicher, *Sinn*, w: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Hg. C. Schütz, Freiburg-Basel-Wien 1988, kol. 1147.

²⁴ Por. tamże, kol. 1148-1151.

Pytanie o sens ludzkiego życia, jak zauważa Karol Klauza, ma także wymiar biblijny i filozoficzny²⁵. Sens życia jest kategorią daru²⁶, zawartego w biblijnie ukazanej prawdzie o stworzeniu²⁷. Ta z kolei jest wpisana w jeszcze szersze zagadnienie, jakim jest dziejąca się i spełniająca historia zbawienia. Analizy filozoficzne natomiast pozwalają ukazać perspektywę motywacyjną w obliczu kruchości i ułomności ludzkiej egzystencji, obciążonej chorobami i śmiercią.

Zagadnienie sensu ludzkiego życia podejmują pośrednio poszczególne dziedziny teologii systematycznej. Pierwszą z nich jest teologiczna antropologia systematyczna, bazująca na odpowiednich danych biblijnych. Pozwalają one mówić o ludzkiej osobie jako o centrum poznawczych, wolitywnych i emocjonalnych działań i doznań człowieka. Podstawową kategorią filozoficzno-teologiczną jest tu pojęcie osobowej godności człowieka²⁸. Przekonanie o ukierunkowaniu życia jest jednym z warunków koniecznych do przeżywania życia na sposób prawdziwie ludzki. Teologia moralna, współpracując z etyką, wprowadza tu kategorię sumienia, będącą rodzajem busoli dla decyzji zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Kategorie moralne znajdują oparcie w twierdzeniach dogmatyki, zwanej też niekiedy teologią systematyczną, jako że stara się ona, wychodząc od danych objawionych, ułożyć prawdy wiary tam zawarte, wyznawane przez wspólnotę wierzących, w pewien spójny, integralny system. W tym przypadku zastosowanie znajdują arystotelesowsko-tomistyczne kategorie celowe, wśród których na szczególne podkreślenie zasługują dobra osobowe człowieka, przeżywającego swoją egzystencję w obliczu i świadomości obecności Boga, jako Jego dziecko. Najgłębszym uzasadnieniem egzystencjalnego wymiaru pytania o sens ludzkiego życia jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, zwłaszcza zaś tajemnica paschalna, pozwalająca odkryć, że Bóg naprawdę angażuje się w historię²⁹, którą też sam powołał do istnienia, że przejmuje się losem człowieka, stwarzając mu perspektywę ostatecznego dopełnienia jego istnienia otwartego na wieczne, dynamiczne trwanie w przyjaźni i miłości ze swoim Stwórcą, co Biblia, a także wiara i teologia Kościoła określają mianem nieba. W ten sposób chrześcijańska teologia staje się teologią nadziei³⁰.

²⁵ Por. K. Klauza, *Sens życia*, dz. cyt., s. 1095.

²⁶ W. Breuning kategorię daru łączy z luterąską nauką o usprawiedliwieniu (por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.).

²⁷ Por. R. Le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s. 15-24.

²⁸ Por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt.

²⁹ Por. K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.

³⁰ Por. W. Breuning, *Sinnfrage*, dz. cyt., s. 468: „W tej sytuacji chrześcijańska teologia ma pilny obowiązek zrozumiałego ukazania powołania przez Boga do uszczęśliwiającej wspólnoty życia (niebo) jako aktualnego celu dla współczesnego człowieka. Tym samym teologia staje się teologią nadziei, upatrującą swojej legitymacji w tym, że Bóg daruje sens życia, a więc nie jest on rezultatem jedynie mozolnych wysiłków człowieka”.

Odpowiadając na pytanie „dokąd zmierzam?”, teologia systematyczna w nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego wyraża sens ostatecznych, najgłębszych pragnień człowieka na komunie doskonałej miłości z Bogiem. W tym znaczeniu autentycznie chrześcijański sens życia przekracza życie doczesne i przyciąga od strony przyszłości ludzkie wybory i twórcze zaangażowanie w świat; oznacza to profetyczny charakter chrześcijańskiego sensu nadawanego istnieniu osoby³¹.

Wypowiedź ta jest o tyle ważna, że podkreśla eschatologiczną strukturę ludzkiego pytania o sens życia, argumentując, iż wszelkie starania o sensowny, uporządkowany, zmierzający ku swojemu najwyższemu wypełnieniu kształt ludzkiego życia nieuchronnie prowadzą do pytania o to, co będzie po śmierci³². Wszelkie systemy eschatologii immanentnej, w tym ideologia materialistyczna, zwłaszcza w postaci marksizmu, kulminująca w obecnej kulturze w formie ateistycznego konsumizmu i praktycznego materializmu, zamykając człowieka jedynie w wymiarach doczesności, odzierając go z nadziei na wieczność w Bogu i z Bogiem, proponują wizję zredukowaną, zubożoną, niegodną człowieka i jego nieograniczonych aspiracji³³.

3. BRAK NADZIEI NA OSTATECZNE SPEŁNIENIE I JEGO EGZYSTENCJALNE SKUTKI – WYBRANE WĄTKI ZE WSPÓŁCZESNEJ LITERATURY PIĘKNEJ

W powieściach Paula Austera kreowane przezeń postaci żyją w świecie fikcji. Autor przekracza jednak granice tego świata, wskazując wyraźnie, że chodzi tu o prawdziwe historie. Fikcja miesza się z rzeczywistością w sposób niemożliwy do rozróżnienia³⁴. Anonimowym reżyserem katastrof, w których uczestniczą bohaterowie jego powieści, zawierających wiele motywów autobiograficznych, okazuje się samowola samych wydarzeń, w których ludzie zostają cudownie uratowani bądź tracą życie. Jego powieść *Czerwony notes* (*The Red Notebook*³⁵) jest pełna takich opowieści. Każda z tych historii, która kończy się pozytywnie, czyni istnienie Boga tym bardziej nieprawdopodobnym. Przypadek stanowi o wszystkim, a Boga nie ma³⁶. Autor sam wymyśla historie, rozporządza losem ludzi, jest ich

³¹ Por. K. Klauza, *Sens życia*, dz. cyt., s. 1096.

³² Por. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paris 1970.

³³ Por. H. de Lubac, *Ateizm a sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969; C.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; K. Gózdź, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988; *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011.

³⁴ Por. P. Auster, *Das rote Notizbuch*, Reinbek bei Hamburg 1996.

³⁵ P. Auster, *The Red Notebook*, New York 1995.

³⁶ H. de Lubac cytuje w tym kontekście słusze słowa A. Richardsona: „Wśród tych, którzy dzisiaj głoszą, że Bóg umarł, wielu czyni to przez «nieświadomy bunt przeciwko ckliwemu i zwietrzałowemu chrześcijaństwu swoich czasów»” (H. de Lubac, *Ateizm a sens człowieka*, s. 15).

stwórcą i mordercą zarazem. Staje się częścią historii, która sytuuje go w miejscu zagubionego Boga. Stary Bóg Biblii utracił kredyt zaufania dziecięcej wiary, stał się oszustem. Mówi o tym inna powieść Austera – *Szaleństwa Brooklynu (The Brooklyn Follies)*³⁷. Akcja powieści kończy się o godzinie 8 rano 11 września 2001 roku, kiedy to narrator, Nathan Glass, opuszcza szpital, w którym leczył swój rzekomy zawał serca. Temat religii tworzy istotny podtekst tej powieści. Religijne szaleństwo, w którym z pozoru wszystko ma sens, podkreśla jedynie bezwzględność gry przypadku. To przypadek prowadzi ludzi ku sobie, a jego konstelacje nadają wszystkiemu sens, pokazujący się w zdolności przetrwania. Nie wiadomo, czy istnieje piekło, jest za to czyściec, do którego co pewien czas muszą się udawać postaci powieści. Jest to czyściec życia pozbawionego sensu, absurdalnej egzystencji. Kończy ją śmierć, która zabiera ze sobą wszystko.

Aby uchronić się od wszechmocnej śmierci, Nathan Glass otwiera firmę zajmującą się „ubezpieczeniem biografii”. Odnosząc sukces, makler ubezpieczeniowy ratuje życie i daruje ludziom nowe egzystencje. Jedyne podejrzany, Harry Brightman, traci swoje życie, gdyż jego serce zostało dosłownie złamane.

Paul Auster zamieszcza w swojej powieści wiele historii zmartwychwstania, ale dogłębnie je profanuje. Zachowują one nieco tajemniczości dlatego tylko, że – analogicznie do całej serii przypadków – są historiami bolesnego zdwojenia, nieoznaczającego prawie nic lub nic, są mimo wszystko jednak historiami niesamowitymi. Spojrzenie na Brooklyn Bridge w pełni księżyca wydaje się krewnemu Nathana, Tomowi, prawdziwą transcendencją. Zamieszczone na końcu powieści opowiadania miłosne, stanowiące rozwiązanie intrygi, za każdym razem oznaczają wychylenie się życia w stronę śmierci. To życie napędza historię i równocześnie sięga poza nią.

Śmierć nie oznacza bynajmniej, że człowiek wpada w objęcia Boga. Stary Bóg Biblii stracił już wszelki kredyt z czasów dziecięcej wiary. Ponadto jest to Bóg oszukańczy, gdyż promuje Jakuba kosztem Ezawa. Zły odnosi sukces, a Bóg się temu biernie przypatruje i go nie karze. Pod wpływem opowieści ateisty Harry’ego, Nathan, również zdeklarowany ateista, postanawia stanąć po stronie przegranych. Przedłużanie swojego życia kosztem innych już mu się więcej nie udaje, został bowiem oszukany przez innego złoczyńcę. Harry Brightmann, który odbywał już karę więzienia za oszustwa finansowe, opracowuje plan, dzięki któremu finansuje wymyślony „Hotel Egzystencja”, fantastyczne miejsce odpoczynku zastępujące utracony raj. Jego plan jest jednak równie nieudany jak ten boskiego Stwórcy. Harry nazywa siebie „odkupicielem”, już jako dziecko miał do spełnienia pewną „misję”, polegającą na ratowaniu dzieci-sierot podczas II wojny światowej.

³⁷ P. Auster, *The Brooklyn Follies*, New York 2005. Tłum. niem.: *Die Brooklyn-Revue*, Reinbek bei Hamburg 2006.

Nawet jeśli udałoby się urzeczywistnić ten projekt, świat i tak nadal pozostałby czarną dziurą, w której wszystkie plany i zamiary mogą zakończyć się fiaskiem w groteskowych i tragicznych okolicznościach. Nasuwa się pytanie o to, kto naprawdę rządzi światem. Odpowiedź brzmi: nikt. Co najwyżej tym kimś jest autor, który swoim opowiadaniem na chwilę zawiesza działanie bezsensu. Nie można żyć wiecznie, trzeba opuścić egzystencję, jaką daje powieść. Nie ma Boga, nikt nie jest w stanie przekształcić historii. Jednak oficjalną religią w Nowym Jorku jest posiadanie, a jej bóg nosi szare, prążkowane ubranie i nazywa się pieniądź, „coraz-więcej-pieniądzy” – mówi Lune, siostrzenica Nathana. On sam nie odczuwa lęku przed śmiercią. Gwałtowna, spowodowana atakiem serca śmierć, przeniosła go bowiem do innego uniwersum, w którym pytania o życie i śmierć utraciły znaczenie. Ateistyczny kosmos opowiadań i powieści Paula Austera jest tworem powstałym w wyniku gry przypadku i jej przypadkowych znaczeń. Jest to kosmos pęknięty, rozpadający się, choć gołym okiem tego nie widać³⁸.

Dużo miejsca w swojej literackiej twórczości zagadnieniu śmierci poświęca Philip Roth, jeden z najwybitniejszych współczesnych pisarzy amerykańskich. W swojej powieści *Everymann*³⁹ prezentuje tezę, jakoby każda religia powstała z lęku przed śmiercią. Bezimienny bohater, Ktokolwiek, żyjący w XXI wieku, jest pozbawionym wszelkiej iluzji ateistą. Formułą śmierci jest samotność. To ona stanowiła o kształcie ostatnich lat życia bohatera. Religia jest kłamstwem. To, co mógłby napisać o sobie, to autobiografia pod tytułem: „Życie i śmierć męskiego ciała”. Bohater powieści *Exit Ghost*⁴⁰, Nathan Zuckermann, cierpi na utratę pamięci, impotencję i nietrzymanie moczu – oto jego pełny obraz w obliczu śmierci. Podobne wątki znajdują się w innych powieściach Rotha – w *Sabbaths Theater*⁴¹ i *The Dying Animal*⁴² bohaterowie przechodzą gehennę nieudanych, nietrwałych związków małżeńskich, przeżywają choroby nowotworowe swoich partnerów, przyglądają się, jak śmierć nikogo nie oszczędza i formatuje wszechobecność życia, poddając je próbie rzeczywistości: Co pozostaje, co jest realne, jeśli wszystko przemija? Jeśli kiedyś dojdzie do sytuacji, jakby nigdy nie istniało? Jeśli nawet ostatnie kości męskiego ciała staną się nicością? Takie pytania nie stanowiły problemu dla Ktokolwiek w jego młodości, kiedy odznaczał się radosną witalnością. Wraz z upływem czasu zastanawia się, jak oszukać śmierć. Nie jest to łatwe zadanie, jako że nie umknie przed nią nic, co żyje. Nie pomagają intelektualne triki i dystans do śmierci uzyskany dzięki sztuce. Życie w samotności i ostateczne jej dopełnienie w śmierci pozostają w niemożliwym do zlikwi-

³⁸ Por. G.M. Hoff, *Die neuen Atheismen*, s. 21.

³⁹ P. Roth, *Everymann*, New York 2006.

⁴⁰ Tenże, *Exit Ghost*, London 2007.

⁴¹ Tenże, *Sabbaths Theater*, Boston 1995.

⁴² Tenże, *The Dying Animal*, New York 2001.

dowania napięciu względem sprzeciwiającego się jej opowiadania autora o niej. Po śmierci pozostaje tylko nic. Pozostaje ono jednak w głębokiej sprzeczności z istniejącą mimo wszystko rzeczywistością i nie może być ostatnim, przekonującym słowem o niej. Dalsze opowiadanie bazuje nie tylko na samotności, zakłada nie tylko skończoną rozmowę jako pomost w stronę tego, co po prostu nieskończone w fikcji, lecz pokonuje i rozsadza ograniczenia czystego materializmu. Roth nie ukrywa, że całkowite nic na nowo stawia pytanie o swoje znaczenie. Można dyskutować o śmierci, nawet innym ją polecać, jak to czyni Nancy w stosunku do swego ojca w powieści *Everymann*, lecz zadanie to okazuje się bardzo trudne do zrealizowania w stosunku do siebie samej.

Od przytłaczającej mocy nicości nie można się uwolnić, czytając powieści wybitnego współczesnego pisarza amerykańskiego, Cormaca McCarthy'ego. Wprowadzają one czytelnika w samo centrum okrucieństwa świata, rozkładają go na części pierwsze, wykazują jego archaiczne cechy, które w końcowym rozrachunku okazują się nowoczesne. Taki świat może zmierzać jedynie ku katastrofie, sugeruje McCarthy. Pomiędzy brutalną skończonością tego świata i jego niezbywalnym okrucieństwem ukazują się fragmenty religii, nie jako godne czci fragmenty starych rękopisów, lecz realistyczne opisy tego, czym są religie we współczesnym życiu.

Śmierć jest wszechobecna, jej panowaniu nie może zagrozić nikt i nic. Za człowiekiem nie stoi żaden bóg. W powieści *Outer Dark*⁴³ dwoje rodzeństwa łączy kazirodczy związek, z którego rodzi się dziecko. Musi ono umrzeć, twierdzi jego ojciec, gdyż przychodzi do klaustrofobicznego świata brudu i nędzy. Dziecku udaje się przeżyć, a poszukiwanie go przez jego matkę stanowi główny wątek powieści. Rozgrywa się ona w ciemnej przestrzeni amerykańskiego Zachodu, w świecie nieopisanego bezwzględności, nie tylko ludzi, ale i samej natury. *Western Blood Meridian or the Evening Redness in the West*⁴⁴ jest skąpany we krwi ludzi mordowanych bez żadnej przyczyny. Nieskończoność jest postępem nicości. Nie ma w niej Boga ani sprawiedliwości. Każde zdanie na temat Boga stanowi zaprzeczenie Jego istnienia. Wspomnienie dawnego Boga przypomina fałszywie brzmiące zaklęcie.

Jednym z najważniejszych utworów McCarthy'ego jest powieść *The Road*⁴⁵. Świat przeszedł nieokreśloną bliżej apokalipsę. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o rodzaj tego wydarzenia nie ma sensu, skoro i tak świat zmierza ku nicości. Nadzieja jest nikła i krucha, jak następny oddech. Miejsce Boga zajmuje ciemność przewyższająca wszelką ciemność. Pod koniec swojego życia ojciec przypomina sobie niepokojące wspomnienie snu prowadzącego do utraconego

⁴³ C. McCarthy, *Outer Dark*, New York 1968.

⁴⁴ Tenże, *Blood Meridian or the Evening Redness in the West*, New York 1985.

⁴⁵ Tenże, *The Road*, New York 2006.

świata, w którym istniała biblioteka. Ci, którzy przeżyli, nie potrafią czytać, są kanibalami. Miejsce utraconego Boga zajmuje ojciec, który potomności pragnie przekazać resztki ognia humanizmu. Jednak i on zabija, ratując ocalałą żywność. Jego bezwzględność ma uratować życie młodego człowieka, niosącego ze sobą nadzieję sensu, który umarł. Wraz ze śmiercią człowieka umarł też Bóg. Choć ludzie próbują tworzyć historię i nadać jej sens, i tak zwycięży ostatecznie nicność. Z drogi znikli mężczyźni, przez których przemawiał Bóg. Już nigdy nie pojawi się szansa odpowiedzi na pytanie o różnicę pomiędzy tym, czego nigdy nie będzie, a tym, czego nigdy nie było.

Gregor Maria Hoff reasumuje zmagania pewnej części współczesnej literatury pięknej z problemem Boga, stwierdzając:

Literackie interwencje [...] funkcjonują jako modele. Wraz z nimi staje się uchwytne to, w jaki sposób wyobrażenie Boga i mowa o Nim odsuwają się na dalszy plan naszej percepcji rzeczywistości, jako że stają się one traumatycznie dostrzegalne wraz z siłą religijnej przemocy [...]. Jednocześnie pojawiają się pytania, w których ten Bóg występuje jako cytat. W obliczu rozsadzającej siły tego, co niemożliwe do pojęcia, a która wiąże się z Jego imieniem, nie może być mowy o wygodnym pokrywaniu się obu tych rzeczywistości. Cechy tego, co niemożliwe, wyrażają się przy pomocy zakodowanego języka nadzwyczajnej konieczności: Antropologiczny niepokój, pomyślany bądź jako nic, bądź jako nieskończoność, co rusz wynajduje różne historie. Preparują one nieodpartą myśl, że nie jest wszystkim to, co się ukazuje w świecie. Aporie naszej egzystencji nie zostają zniesione. W ich postaci religijny szyfr zyskuje na ukrytym znaczeniu, raczej rzucając cień. Pośrednio. Sprzeciw w stosunku do nicności, względem totalitaryzmu śmierci – delikatnie nacina ośnowę naszych wzorców percepcji rzeczywistości. O ten sprzeciw musi się dziś otrzeć każdy, kto dziś chce mówić o Bogu. Literackie sposoby mówienia o Bogu zachowują ten moment, w którym podczas nocnej podróży staje się widoczne to, co czeka w ciemności naszych usiłowań co do orientacji, owego przejścia Transcendencji, które ukazuje się jako pytanie, jako poszukiwanie, jako zainteresowanie, jako niepokój – właśnie ten moment, który powstaje, gdy używamy światła dalekiego zasięgu i który wskazuje poza i ponad siebie. To początek ciągle nowych historii⁴⁶.

4. NADZIEJA POWSZECHNEGO ZBAWIENIA JAKO CHRZEŚCIJAŃSKA PROPOZYCJA SENSU W DIALOGU ZE WSPÓŁCZESNYM ATEIZMEM

Nazwisko wybitnego szwajcarskiego teologa, Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988) kojarzy się nierozłącznie z jego tezą o nadziei powszechnego zbawienia⁴⁷.

⁴⁶ G.M. Hoff, *Die neuen Atheisten*, dz. cyt., s. 42nn.

⁴⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998; J. Ambaum, *Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Din-*

Nadzieja zbawienia wszystkich ludzi, która przewija się przez wszystkie dzieła Balthasara, staje się pod koniec życia dominującym motywem jego teologii. Nadzieja ta ugruntowana jest – stwierdza słusznie arcybiskup Stanisław Budzik – w konsekwentnie przeprowadzonej eschatologii chrystologicznej, odnoszącej ostateczne wypełnienie losu człowieka, w aspekcie zarówno indywidualnym, jak i społecznym do Chrystusa i jego zbawczego dzieła⁴⁸.

W pierwszym rozdziale swojej objętościowo skromnej, lecz ideowo doniosłej książki zatytułowanej symptomatycznie: *Was dürfen wir hoffen?*⁴⁹ (*Czy wolno mieć nadzieję?*) Hans Urs von Balthasar stwierdza patetycznie: „My wszyscy, którzy żyjemy wiarą [...] stoimy w obliczu sądu”⁵⁰. Punktem wyjścia do rozważań nad chrześcijańską nadzieją zbawienia dla wszystkich jest egzystencjalne doświadczenie wiary. Podpowiada ono, że Sędzią człowieka jest Ten, kto na swoje ramiona wziął grzechy całej ludzkości i poniósł je na krzyż, gdzie umarł za nas śmiercią zastępczą. Zbawcza misja Jezusa Chrystusa, osiągająca swój szczyt w misterium paschalnym, jest ostatecznym, teologicznym uzasadnieniem nadziei powszechnego zbawienia. Nie ma ona nic wspólnego z beztroską, w jakimś sensie naiwną pewnością zbawienia czy też wiedzą na ten temat⁵¹. Dla Balthasara zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa oznacza przełamanie wszelkich dotychczasowych struktur nadziei i wprowadzenie w świat nadziei eschatologicznej, która może stać się motorem napędowym i sensem życia – tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Jest to wprowadzenie w świat, a właściwiej biorąc, uświadomienie światu obecnej w nim i stale działającej mocy orędzia o zbawieniu jako propozycji skierowanej do wszystkich bez wyjątku ludzi.

Nadzieja zbawienia dla wszystkich nie znosi bynajmniej konieczności nawrócenia i uznania władztwa Boga nad kosmosem i ludzkością. Nie odrealnia też ona

ge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio“ 20 (1991), s. 33-46 (omówienie pojęcia w perspektywie historii teologii); I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, „Studia Diecezji Radomskiej”, t. VIII, Radom 2007, s. 407-422.

⁴⁸ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 225.

⁴⁹ H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen*, Einsiedeln 1986.

⁵⁰ Tamże, s. 11.

⁵¹ „Balthasar próbuje sformułować ortodoksyjny sens tej nauki, zastrzegając się wyraźnie, że na temat ostatecznych tajemnic można się wypowiadać jedynie z nadzieją, unikając jakichkolwiek stwierdzeń kategorycznych. Nadziei nie wolno identyfikować z wiedzą. Tak więc twierdzenie wyrażające pewność, że wszyscy ludzie będą zbawieni, jest niewątpliwie sprzeczne z nauką Kościoła. Prawowierny chrześcijanin może natomiast i powinien mieć nadzieję, że moc Chrystusowego krzyża dosięgnie wszystkich ludzi i nikt nie będzie obiektywnie potępiony. Nadzieja ta nie jest bynajmniej, jak zastrzega się Balthasar, maskowaniem ukrytej wiedzy. Teolog nie powinien sobie rościć pretensji do wiedzy większej niż wiedza Kościoła, który wyniósł wprawdzie na ołtarze wielu świętych i błogosławionych, nigdy jednak nie wypowiedział się jednoznacznie na temat czyjegokolwiek potępienia” (S. Budzik, *Dramat Odkupienia*, dz. cyt., s. 224).

rzeczywistości piekła, które tym samym nie zyskuje statusu czystej możliwości, zarezerwowanej jedynie teoretycznym rozważaniom. Poza tym odwoływanie się w tym kontekście do przymiotu Bożego miłosierdzia w niczym nie osłabia realizmu piekła. Balthasar uzasadnia to w odniesieniu do danych biblijnych, twierdząc, że nie tracą na znaczeniu wypowiedzi Jezusa mówiące o możliwości wiecznego zatracenia, choć wizja sądu (Mt 25,31-44) o dwóch równoważnych zakończeniach powinna być skorygowana przez nadzieję na to, że jednak przebacząca, miłosierna zbawcza wola Boga przyciągnie do siebie wszystkich bez wyjątku ludzi, oddziałując na zasadzie apelu na ich wolność, która tym samym nie zostanie zawieszona, osłabiona czy pogwałcona⁵².

Idea nadziei powszechnego zbawienia w istotny sposób stawia na nowo pytanie o obraz Boga, mocno kwestionowany przez tak zwany nowy ateizm⁵³. W Ewangelii Janowej Jezus wprawdzie mówi o sobie, że jest uosobieniem sądu Boga, lecz jednocześnie stwierdza też, że jest zbawieniem tego świata. Rozwiązania tego dylematu szwajcarski teolog upatruje w odwołaniu do fundamentalnej wypowiedzi 1 J 4,16: „Bóg jest miłością”. Jezus Chrystus to światło absolutnej miłości Boga (J 12,46). Choć, w przekonaniu von Balthasara, centralną wypowiedzią Ewangelii jest prawda o sprawowanym przez Jezusa Chrystusa sądzie, to jednak temu Sędziemu człowiek wierzący „rzuca się w objęcia”⁵⁴. Nasze zbawienie, a wraz z nim i nasza absolutna przyszłość, zostały przekazane przez Ojca w ręce tego oto Sędziego. Idzie tu o rzecz najwyższej wagi. Powaga naszej sytuacji to powaga miłości przewyższającej wszelkie prawo, nawet sprawiedliwość⁵⁵. Z teologicznego punktu widzenia, podkreśla Balthasar, jest rzeczą niedopuszczalną, by rozdzielać, antagonizując je przy tym, Boże przymioty sprawiedliwości i miłosierdzia. Taki zabieg jest niczym nieusprawiedliwionym błędem. Nie można też popadać w inną skrajność i utożsamiać tych przymiotów ze sobą, jak to uczynił Karl Barth. W centrum jego teologii stoi bowiem stwierdzenie, że Boża sprawiedliwość jest zmiłowaniem. Jeszcze tylko niewielka operacja myślowa – ostrzega von Balthasar – mianowicie ukazanie Jezusa Chrystusa jako potępionego za wszystkich, aby wszyscy odrzuceni mogli otrzymać zbawienie, a znajdziemy się w niebezpiecznej bliskości w stosunku do *apokatastasis panton* – przypisywanego Orygenesowi, nie zaś zgodnie z prawdą jego uczniom i późniejszym kontynuatorom – poglądu o konieczności zbawienia wszystkich, od którego bazylijski teolog chce znaleźć się możliwie daleko⁵⁶.

⁵² Por. I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, dz. cyt., s. 409-411.

⁵³ Jest to widoczne zwłaszcza w twórczości Richarda Dawkinsa (por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, dz. cyt., s. 291nn.).

⁵⁴ H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Einsiedeln 1987, s. 14.

⁵⁵ Por. tamże, 7.

⁵⁶ Por. I. Bokwa, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: ostateczne zwycięstwo Bożej miłości*, dz. cyt., s. 412, przyp. 26.

Czy istnieje więc możliwość rozwiązania zaistniałego dylematu, polegającego na współistnieniu w Bogu gniewu w stosunku do ludzi i miłości względem Syna Bożego w idei „podtrzymywania” (niem. *Unterfassung*) grzeszników przez miłość Jezusa Chrystusa? To właśnie w tym „podtrzymywaniu”, uważa von Balthasar, należy upatrywać podstawy teologicznej nauki o nadziei na powszechne zbawienie⁵⁷. W myśl tej koncepcji każde możliwe piekło zostało objęte oddziaływaniem Bożej miłości, co jeszcze bardziej znosi starotestamentową symetryczną wizję sądu z dwoma równoważnymi zakończeniami – zbawieniem lub potępieniem, opartą na proporcji pomiędzy winą a karą. Chrystusowa asymetria polega na zniszczeniu w swojej śmierci i zmartwychwstaniu ograniczeń śmierci i daniu człowiekowi szansy na życie wieczne⁵⁸. Nadzieja, w której człowiek jest zbawiony, wiąże się nie tylko z Jezusem Chrystusem, lecz ma także wyraźny rys pneumatyczny: To Duch Święty sprawia, że człowiek może mówić o Bogu jako o „Bogu nadziei”. W wizji von Balthasara daje się zauważyć ścisły związek pomiędzy nadzieją, zmartwychwstaniem, Trójcą Świętą a Eschatonem⁵⁹.

Balthasar często nawiązuje do egzystencjalnego wymiaru pytania o nadzieję zbawienia dla wszystkich. Przyjmuje ono dramatyczną postać: Czy mam prawo odmówić nadziei mojemu bratu, skoro złożyłem ją całą w wierze w mojego Sędziego?⁶⁰ Szwajcarski teolog wskazuje na teologię świętego Augustyna jako przykład ograniczenia cnoty teologicznej nadziei do aktualizującego ją podmiotu. Natomiast święty Tomasz rozszerzył zakres nadziei także na inne podmioty ludzkie. Nadzieja zbawienia pozwala aktualizować międzyludzką solidarność, samo zaś zbawienie okazuje się rzeczywistością społeczną⁶¹.

Dramat ludzkiej wolności, sprzeciwiającej się Bogu w akcie totalnego odwrócenia się od Niego, pociąga za sobą konsekwencję piekła. Jak jednak określić naturę tego stanu, jak przedstawia się problem jego rozciągłości czasowej? Bazylejski teolog jest daleki od prób dezawuacji piekła. Co więcej, przytacza on teksty mistyków, w których odnajduje potwierdzenie tego stanu jako miejsca szczególnie tragicznego, gdzie trwa się w poczuciu beznadziei, skrajnej rozpacz⁶². Nowy Testament z całym realizmem wypowiada się na temat możliwości wiecznej kary, która nie może być utożsamiona z czasowo ograniczoną karą po-

⁵⁷ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993, s. 352 (wyd. pol.: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004).

⁵⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 252.

⁵⁹ Por. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, Teil 2: *Neuer Bund*, dz. cyt., s. 488.

⁶⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, dz. cyt., 14.

⁶¹ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 289.

⁶² Por. H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, s. 79-92: „Zeugnisse“ („Świadectwa”).

prawczą. Gniew Boży, pojawiający się w kontekście grzechu prowadzącego do śmierci, powinno się traktować z pełną powagą⁶³. Nieprzenikniona rzeczywistość *mysterium iniquitatis* odsłania podstawową prawidłowość teodramatu: narastająca miłość Boża wywołuje narastanie nienawiści⁶⁴. Należy jednak wierzyć w przewagę łaski⁶⁵.

Do Balthasarowskiej koncepcji nadziei powszechnego zbawienia nie można jednak podchodzić bezkrytycznie. Zwłaszcza koncepcja wolności, jaką prezentuje szwajcarski myśliciel, budzi pewne wątpliwości. W wielu punktach widać tu analogie do poglądów zwolenników tak zwanej teorii „wyboru ostatecznego”. Jej zwolennicy, zwłaszcza zaś Ladislaus Boros, twierdzą bowiem, że ostateczny los człowieka zależy od jego decyzji w samym momencie śmierci⁶⁶. Tym, co niepokoi klasyczną eschatologię katolicką, jest pomijanie kształtu dotychczasowego, ziemskiego życia człowieka. Opinia ta neguje bowiem wartość wszelkich ludzkich starań o życie uczciwe, zgodne z przykazaniami Bożymi, zwłaszcza z przykazaniami miłości Boga i bliźniego. Sprzyjanie takiej koncepcji wolności oznacza też pojmowanie jej w sensie zacieśnionym, jako wyboru między różnymi możliwościami. Karl Rahner wielokrotnie wskazywał na wolność w znaczeniu o wiele szerszym, jako kształt, a nawet całą rzeczywistość ludzkiego życia, jako sumę ludzkich wyborów i wynikających z nich konsekwencji. Każdy czyn, jako owoc, a zarazem wyraz wolności, stanowi albo akceptację, albo negację Boga. Całe ludzkie życie staje się w ostatecznym wymiarze dziełem wolności. Śmierć stanowi jej moment szczytowy, jej urzeczywistnienie w stopniu najwyższym. Z tej racji Rahner przeciwstawia się koncepcji zawężonej tylko do „ostatecznego wyboru” wolności: Proces umierania jest rozciągnięty na całe życie (*prolixitas mortis*)⁶⁷. Karl Rahner nie absolutyzuje bynajmniej kształtu ziemskiego życia człowieka do tego stopnia, by zbawienie grzesznika było niemożliwością bądź by zależało wyłącznie od jakości życia doczesnego. Jego koncepcja rozkłada akcenty w sposób o wiele bardziej wyważony, przyznając wolności skończonej należne jej miejsce.

Balthasar jednak doskonale zna pozytywne źródła teologii: pisma ojców Kościoła, tradycję teologiczną, pisma mistyków, publicystykę teologiczną, w których znajduje potwierdzenie swojej tezy o konieczności chrześcijańskiej nadziei. Nie jest ona bynajmniej przykrywką dla ukrytej pewności, lecz spełnia się

⁶³ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., 260.

⁶⁴ Por. tamże, 259.

⁶⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 65: „Übergewicht der Gnade“ („Przewaga łaski”; wyd. pol.: *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002).

⁶⁶ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in seiner letzten Entscheidung*, Olten 1962 (wyd. pol.: *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Bialecki, Warszawa 1977).

⁶⁷ Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg/Br. 1958.

w modlitwie (1 Tm 2,4). Należy też pojmować ją w kategoriach właściwych chrześcijaństwu.

O ile poglądy świętego Tomasza z Akwinu odpowiadają Balthasarowi, jako że powszechność nadziei zbawienia wyprowadza on z powszechnego charakteru miłości, zaś ufająca wszystkiemu miłość nie potrafi niczego innego, jak tylko oczekiwać ostatecznego pojednania wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie, co sprawia, że taka nadzieja jest nie tylko dozwolona, ale wręcz nakazana, o tyle nie zgadza się on z Augustyńską teorią predestynacji. Jako przeciwwagę dla tej koncepcji Doktora Łaski, bazylejski teolog przytacza opinię świętego Bonawentury, twierdzącego, że nadprzyrodzona nadzieja jest nieomylna⁶⁸.

Trzeba stwierdzić, że nadzieja powszechnego zbawienia jest rzeczywistością uzasadnioną⁶⁹. Kościół nigdy nie wypowiedział się w kwestii potępionych, w tym i w sprawie ostatecznego losu Judasza, będącego szczególnym przypadkiem odrzucenia Bożej propozycji zbawienia w Jezusie Chrystusie. Von Balthasar stawia retoryczne pytanie: kto może wiedzieć o jego żalu, gdy zobaczył on skazanego Jezusa?⁷⁰

W wydanym na krótko przed śmiercią *Epilogu*, w końcowych zdaniach książki, wielki szwajcarski teolog zostawia przesłanie chrześcijańskiej nadziei na zbawienie wszystkich. Słowa te można potraktować jako jego duchowy testament:

Nie wiemy, czy ludzka wolność może się aż do końca sprzeciwiać propozycji Ducha, by podarować jej prawdziwą, właściwą Mu wolność. Gdyby to uczyniła nieodwołalnie, uczyniłaby to z pełną świadomością i popełniłaby grzech przeciwko Duchowi Świętemu, „wieczny grzech”, który „nigdy nie zostanie odpuszczony” (Mk 3,29). Tu, gdzie po prostu nie możemy nic więcej wiedzieć, istnieje jedynie przestrzeń dla nadziei. Ujmując to po chrześcijańsku, nie dla jakiegokolwiek nadziei, której zgodnie z Jezusowym przykazaniem miłości nie wypada wykluczyć żadnego ze współbraci, nikogo porzucić w połowie drogi. „J'espere en Toi pour nous” (Gabriel Marcel). Mamy „obowiązek nadziei na zbawienie wszystkich”⁷¹.

W teologii liczą się nie tyle konkretne rozwiązania problemu (tak sądziła na przykład teologia neoscholastyczna), ile o wiele bardziej rozwiązania systemowe. Eschatologia pozwala całościowo spojrzeć na ludzkie życie, przedkładając i opisując teologicznie propozycję sensu dla naszej egzystencji. Gdy na nasze życie spojrzymy z perspektywy Boga-Eschatonu, tajemnicy ostatecznej Pełni, człowiek ukaże się jako byt zdolny do spełnienia swojego podstawowego pragnie-

⁶⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁹ Por. tamże, s. 25: „Pewności uzyskać nie można, lecz nadzieję można uzasadnić”.

⁷⁰ Por. tamże, s. 22-25.

⁷¹ Por. H.U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln-Trier 1987, s. 97nn. (wyd. pol.: *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010).

nia, jakim jest wieczne trwanie. Stanie się to możliwe w Bogu. Takie ujęcie ewidentnie polemizuje z patrzeniem na ludzką eschatologię przez antropologicznie zawężający pryzmat cierpienia i śmierci. Z fragmentu jest bowiem o wiele trudniej (a w tym przypadku praktycznie niemożliwe) wnioskować o Pełni. Dopiero Boski Eschaton, przyjęty za punkt wyjścia eschatologii, umożliwia poprawną hermeneutykę ludzkiego bytowania i wyznaczanie jego sensu. Osobowy Bóg staje się gwarantem sensu ludzkiego życia. Hans Urs von Balthasar postuluje – a jest to postulat nadal aktualny i ważki – ujęcie eschatologii w kategoriach personalistycznych: człowiek-osoba w relacji do Boga-Trójcy Osób.

Kulminująca w koncepcji nadziei powszechnego zbawienia eschatologia Balthasara okazuje się szczególnie aktualna w obecnej sytuacji, w której zdolność do cnoty nadziei została wystawiona na szczególnie trudną próbę. W kulturze współczesnej coraz mocniej dominują bowiem tendencje dekadencjne, nihilistyczne i relatywistyczne, wynikające z porzucenia tradycyjnego porządku wartości, a zwłaszcza wiary w Boga jako twórcę systemu wartości absolutnych. Paradygmat nadziei na absolutną wieczność w Bogu, spokojnie i rzeczowo wyłożony w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, staje się podstawą do skutecznego w codziennym życiu wzorca sensu, porządkującego życie indywidualne i społeczne. Może też stanowić istotny wątek wymiany idei i dialogu ze współczesnym indyferentyzmem i ateizmem. Należy się przy tym odwoływać do cennych intuicji filozoficznych, pojmujących człowieka jako byt nadziei⁷².

5. WNIOSKI I PERSPEKTYWY PROBLEMATYKI

Dialog z ateizmem nie jest odkryciem naszych czasów. Wstępujemy jedynie w ślady prekursorów i ojców II Soboru Watykańskiego, którzy pragnęli szczerego dialogu z niewierzącymi, uznawanymi przez wiele wieków za ludzi mniej wartościowych od wierzących i moralnie złych. Wolę tę uroczyście deklarował kardynał Henri de Lubac SJ, podejmując wątek istotny dla ateistycznego humanizmu, jakim jest swoiście pojęty kult człowieka:

Pragniemy w duchu pokojowego współzawodnictwa wykazać, zarówno przez fakty, jak i doktrynę, że również i my, chrześcijanie, „hołdujemy bardziej niż ktokolwiek kultowi człowieka”. I bez względu na to, jaki rodzaj ateizmu reprezentuje człowiek, który staje przed nami, uważamy go za brata, wierzymy, że jest, podobnie jak my, powołany do wspólnego zbawienia, którym jest życie w Bogu. Wiemy, że winniśmy razem ze wszystkimi ludźmi żyć, pracować i wysilać się na ziemi. Staramy się najpierw człowieka wysłuchać, wniknąć w jego rozumowanie, w jego trudności, dotrzeć

⁷² Por. J. Möller, *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, tłum. M. Kaczmarowski, Paris 1969, s. 117-123.

do tego, czego on sam nie rozumie, pojąc jego niepokój lub spokój duchowy, ażeby móc z nim rozmawiać i – o ile to w ogóle możliwe – przebudzić jego świadomość i przekonać go. Przy każdej sprzyjającej sposobności, zamiast rzucać wyroki potępienia lub odsuwać się w cień – usiłujemy prowadzić prawdziwy dialog, który jest „sztuką komunikacji duchowej”, który zakłada u wszystkich „chęć postępowania w duchu uprzejmości, szacunku, współczucia i dobroci”: pragniemy nawet, by dialog ten stał się przyjazny; wymaga on nadto z naszej strony przekonania, że chrześcijanin nie może odłączyć swojego zbawienia od zbawienia innych⁷³.

Jest to wyraźne nawiązanie do encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*, której treści nabrały dziś zadziwiającej aktualności. Ateizm odsłania przy tym braki ludzi wierzących: sztywny konformizm, słodkawy sentymentalizm, umyślone leniwość⁷⁴. Rzetelnie prowadzony dialog ma pobudzać do metodycznego wysiłku refleksji nad własną wiarą i życiem, uwzględniając jego nieuchronne skutki: mianowicie konieczność konfrontacji i stawienia czoła tak argumentom, jak i prezentującym je osobom. Nierzadko będzie to też okazja do pogłębienia cnoty pokory, nie mówiąc o własnej wierze, wystawionej na poważną próbę.

Teocentryzm czy antropocentryzm? W jaki sposób „religia Boga wcielonego dochodzi przez nieuniknioną dialektykę do antropologii”?⁷⁵ Te pytania stają dziś z nową siłą i domagają się odpowiedzi, jako że nowy ateizm uparcie powraca do starej Feuerbachowskiej tezy: *homo domini deus*⁷⁶. Oznacza to bowiem wzniesienie antropologii do poziomu teologii, zaś obniżenie teologii do poziomu antropologii⁷⁷. Ma to podstawowe znaczenie dla pytania o sens dziejów i człowieka. Zapoczątkowane przez oświecenie pojmowanie wolności doprowadziło do absurdu w postaci jej zaprzeczenia – całkowitej, niczym nieograniczonej samowoli. Na pierwszy plan wysuwa się tu tęsknota za osiągnięciem stanu indywidualnej wolności w postaci samourzeczywistnienia. Człowiek jest demiurkiem samego siebie, wyłaniającym się z absurdalnego świata w całkowitym osamotnieniu, wytwarzając każdą wartość i ustalając każde znaczenie. Przygnieciony ciężarem tak dramatycznej wolności człowiek wierzy jednak uparcie w postęp zbiorowy, w racjonalną przyszłość i uszczęśliwiającą jedność celu. Wyrastające z oświecenia mity zostały dostatecznie zakwestionowane przez ponowoczesność, będącą krytyczną refleksją nad ideałami oświecenia, nie zaś nową epoką w sensie chronologicznym⁷⁸. Dążąc do zaspokojenia swoich podstawowych tęsknot, człowiek zamyka się jednak w ramach immanencji, zastępując odkupienie na-

⁷³ H. de Lubac, *Ateizm a sens człowieka*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁴ Por. tamże, s. 15.

⁷⁵ H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, s. 194.

⁷⁶ L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris 1864, s. 188.

⁷⁷ Por. tamże, s. 14.

⁷⁸ Por. np. H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1994, s. 22-26, 59-107.

miastką w postaci humanizmu społecznego⁷⁹. Musimy dziś znowu uzasadnić, że nie istnieje konieczność wyrywania sensu dziejów z rąk Boga, by po prometejsku uratować sens osoby⁸⁰. Jest to problem tym bardziej palący, jako że:

Prawdziwy ateizm nie pozwoli, aby traktować go jako system spekulatywny i hipotetyczny, który na rynku idei miałby stanąć do konkurencji z innymi systemami myślowymi. Ateizm bardziej i w większym stopniu niż jakakolwiek filozofia uznaje siebie za działanie heroiczne i wydarzenie w historii [...] Ateizm współczesny nie jest więc prostą negacją intelektualną, ale słowami Nietzschego przyznaje z pychą, iż jest zbrodnią nad zbrodniami, heroizmem nad heroizmami, myślą utożsamiającą się z działaniem bogobójczym⁸¹.

W tej sytuacji musi zadziałać szeroko pojęte duszpasterstwo⁸², które nie powinno zamykać się do działań jedynie w stosunku do już nawróconych i pozostających w żywym związku z Kościołem jako wspólnotą wiary. Objawiają się współczesne „areopagi” nowej ewangelizacji: rodzina, edukacja, praca zawodowa, kultura, media czy życie społeczno-polityczne⁸³. Cały Kościół jest na nowo powołany do umocnienia profilu swojej wiary w kontekście wyzwania ze strony sekularyzmu i ateizmu⁸⁴.

SUMMARY

In the face of a weakening role of the Church in social life (secularization), combined with the weakening of the faith of those who had accepted the Gospel, Pope John Paul II called on the community of believers in Jesus Christ to the new evangelization. The world is constantly changing

⁷⁹ Por. H. de Lubac, *Ateizm a sens człowieka*, dz. cyt., s. 50.

⁸⁰ H. de Lubac drugi rozdział swojej książki *Ateizm a sens człowieka* zatytułował: „Pełny sens człowieka i świata” (dz. cyt., s. 73-119). Jego argumentacja opiera się na soborowej konstytucji *Gaudium et spes*. Od tego czasu wiele się jednak w świecie i Kościele zmieniło, żyjemy w innych warunkach. Stąd pilna potrzeba nowego, zgodnego z warunkami i wymaganiami naszych czasów, uzasadnienia po chrześcijańsku rozumianego sensu życia i świata. Myśl de Lubaka krąży wokół dramatycznego pytania: Bóg czy człowiek? Teologia czy antropologia? Dzisiejsza kultura, zapomniawszy o Bogu, zagubiła szczytne idee ateistycznego humanizmu i dąży do maksymalnego ograniczenia człowieka jako osoby, manipulując nim i wykorzystując go w imię religii pieniądza (por. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 124-187; *pax christi* – Kommission Weltwirtschaft (Hg.), *Der Gott Kapital. Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik*. Münster 2006).

⁸¹ E. Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, tłum. J. Ritt, Paris 1968, s. 10.

⁸² Por. B. Dembowski, *Problem niewiary w perspektywie duszpasterstwa*, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny” 4 (2000), s. 177-193.

⁸³ Por. C. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei. Refleksje w oparciu o nauczanie Jana Pawła II*, Ząbki 2010, s. 337-381.

⁸⁴ Por. E. Biser, *Das Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung durch Säkularismus und Atheismus*, w: *Glaube und Verantwortung*, Hrsg. G. Baadte/A. Rauscher, Graz-Wien-Köln 1988, s. 107-125.

at an increasing rate and new demands emerge, among which the so-called new atheism should be mentioned. Reviving atheism is the indisputable sign of the times and simultaneously the call for fulfillment of inalienable human yearnings. The Pope's call for a new evangelization, also undertaken by the current successor of St. Peter, proves though that in-depth reflection on the primary role of the Church is necessary. This article deals with the problem. The author assumes that if the work of evangelization is supposed to be effective, a demand of careful listening to what atheists have to say, their anxieties and yearnings is justified. The atheist thought follows two basic, very often interconnected though easily distinguishable themes that converge into one: the yearning for sense and the hope of definitive fulfillment. This paper tries to bring out and formulate them, and look at them in a new way from the perspective of the Gospel.

Fathers of the Second Vatican Council sought to engage in sincere dialogue with non-believers, recognized for centuries as people morally wrong and less valuable than the believers. This will was declared by Cardinal Henri de Lubac SJ who addressed the essential concern of atheistic humanism – a specifically understood cult of man. Atheism reveals the imperfections of believers: rigid conformism, slightly sweet sentimentality, intellectual laziness. Diligently conducted dialogue is supposed to stimulate a methodological effort of reflection on one's own faith and life, taking into consideration its inevitable effects: the necessity to confront and deal with not only arguments but also people who present them. It will frequently be an opportunity to deepen the virtue of humility, not to mention one's own faith, put to an acute test.

In this situation, broadly understood pastoral work is in order which should not confine itself to activities only in relation to those already converted and placed in a living connection with the Church as a community of faith. The new "Areopagus" of new evangelization is being manifested: family, education, profession, culture, media as well as social and political life. The whole Church is called anew to strengthen the profile of its faith in the context of the challenge of secularism and atheism.

Key words

faith, the new evangelization, atheism, courtyard of the Pagans, the meaning of life,
the hope of ultimate fulfillment