

ŚWIATŁO WIARY SPOJRZENIE NA ŚWIAT, CZŁOWIEKA I BOGA W EPILOGU HANSA URSA VON BALTHASARA

W hermeneutycznym „kluczu poszukiwania” można umieścić dzieło jednego z największych teologów XX wieku, szwajcarskiego kardynała Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)¹

Intelektualna przygoda, która pragnie odkryć „osobę poprzez dzieło”, w przypadku von Balthasara nie jest łatwym wyzwaniem, ponieważ musi odnaleźć się wśród tysięcy stron tekstu. Na szczęście, jeśli chodzi o twórczość szwajcarskiego Teologa, z konkretną pomocą wychodzi jego pozycja nosząca tytuł *Epilog*² Głównym przesłaniem *Epilogu* było ofiarowanie czytelnikowi balthasarowskiej trylogii (*Ästhetik, Theodramatik, Theologik*)³, pewnego rodzaju „ogarniającego / prze-

* Ks. dr Stanisław Mycek, ur. 1974 r. w Nowej Dębie. W latach 1992-1998 odbył studia filozoficzno-teologiczne w WSD w Sandomierzu. Wyświęcony na kapłana w 1998r. W latach 1999-2002 studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej na Facolta di Teologia di Lugano (CH). Tytuł rozprawy doktorskiej: *Dimensioni teodrammatiche della missione secondo Hans Urs von Balthasar*. Jest autorem: *Cristianesimo e missione*, Sandomierz 2003; *Istnieć dla drugiego*, Sandomierz 2003; *Dramatyczne oblicza wiary*, Sandomierz 2004; *Missione di salvezza*, Sandomierz 2005. Obecnie pracuje w parafii w Szwajcarii. Adres: Stanisław Mycek, Casa Parrocchiale, 6983 Magliaso (TI), Svizzera; stan_mycek@hotmail.com

¹ Na temat teologii von Balthasara m. in.: A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991; M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag*, Forum Katholische Theologie 11 (1995), 161-181; Z. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii P. A. Florenskiego († 1937) i H. U. von Balthasara († 1988)*, Kraków 1996; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998; E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999. M. Pyc, *Chrystus piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002; S. Mycek, *Dramatyczne oblicza wiary. Dialogowość chrześcijaństwa w teodramatycznej myśli Hansa Ursa von Balthasara*, Sandomierz 2004.

² H. U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln – Trier 1987 (E-stanowi odnośnik do *Epilogu*).

³ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961; Bd. II/1: *Fächer der Stile. Klerikale Stile*, Einsiedeln 1962; Bd. II/2: *Fächer*

nikającego spojrzenia”, oczywiście, jak zauważa sam Autor, bez zbytniego upraszczania całości dzieła⁴.

Epilog podzielony jest na trzy części, wraz z charakterystyczną terminologią: *Przedsionek (Vorhalle)*, *Próg (Schwelle)*, oraz *Katedra (Dom)*. *Przedsionek* podejmuje temat integracji, jako próby nakreślenia metody teologiczno-apologetycznego poszukiwania, konfrontuje egzystencjalne pytania / odpowiedzi człowieka, nakreśla objawione Słowo Boga Starego jak i Nowego Testamentu⁵ Druga część *Epilogu*, nazwana *Progiem*, fenomenologicznie interpretuje tajemnicę istnienia stworzenia, bytu konkretnie istniejącego, jego ukrycia i odsłonięcia, polaryzacji w bycie, a także w bezpośredni sposób nakreśla tzw. transcendentalia w perspektywie „ukazywania się, dawania się, wyrażania się”⁶ Trzecia część *Epilogu*, obdarzona tytułem *Katedra*, szkicuje tematy balthasarowskiej Chrystologii, Trynitologii i Eklezjologii⁷

Tak więc *Epilog* ukazuje, daje i wyraża „podstawową strukturę teologicznego dzieła” szwajcarskiego Myśliciela i stanowi zarazem doskonale „otwarcie” do jego pogłębienia.

1. Człowiek oraz pytające odpowiedzi

Szwajcarski Teolog stwierdza, że bycie chrześcijaninem w dzisiejszym (możemy dodać: pluralistycznym i relatywistycznym) świecie nie jest jakąś narzucającą się oczywistością, lecz stanowi jedną z wielu możliwości. Wobec istniejącej wielości światopoglądowych propozycji, wysuwa się pytanie o kształt chrześcijańskiej apologetyki oraz o jej metodę, a w gruncie rzeczy chodzi o poszukiwanie prawdy⁸. Pojawia

der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln 1962; Bd. III/1/1: *Im Raum der Methaphysik. Altertum*, Einsiedeln 1965; Bd. III/1/2: *Im Raum der Mathaphysik. Neuzeit*, Einsiedeln 1965; Bd. III/2/1: *Theologie. Alter Bund*, Einsiedeln 1967; Bd. III/2/2: *Theologie. Neuer Bund*, Einsiedeln 1969; *Theodramatik*, Bd I: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973; Bd. II/1: *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, Bd. II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978; Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980; Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983; *Theologik*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985; Bd. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985; Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987. *Theologik I*, VII-XXII zawiera cenne „streszczenie” całej balthasarowskiej trylogii.

⁴ E, s. 7.

⁵ E, s. 11n.

⁶ E, s. 35n.

⁷ E, s. 69n.

⁸ E, s. 11.

się jednak problem, gdyż światopoglądowa wielość proponuje prawdę lub prawdy; należy więc szukać, rozróżniać i wybierać⁹

Von Balthasar zastanawia się nad konstrukcją „integracji” jako metody „apologetycznego poszukiwania prawdy” Poszukująca integracja powinna zachować, a zarazem odkrywać, relatywną autonomiczność stworzenia wraz z jego „naturalną otwartością” (obecną łaską) oraz zachować i podkreślić wolność samo-objawiającego się Boga w historii ze swoim „chrystologicznym centrum” Tak więc integracja może być opisana jako „poszukiwanie prawdy” (dobra i piękna) oraz „twórcza / krytyczna konfrontacja chrystologicznych obecności” (*logoi spermatikoi*)¹⁰.

Integracja, jako poszukiwanie, nie jest jedynie zwykłą, teoretyczną znajomością człowieka w historii. Integracja poszukuje odpowiedzi na pytanie o sens świata jako całości, sens cierpienia i śmierci; szuka zatem odpowiedzi na pytanie o „sens” rozumiany jako „zbawienie” Według von Balthasara, w tak sprecyzowanym poszukującym pytaniu, techniczno-pozytywistyczna mentalność ma niewiele do powiedzenia, ponieważ dla tego rodzaju mentalności pytanie o sens jest nieobecne; pozostaje pytaniem nienaukowym. Jeśli nawet dotyka tajemnicy człowieka, to porusza się jedynie w naturalistycznej perspektywie, bez wyraźnie metafizycznego odniesienia¹¹ W nieco innym kierunku idzie filozofia religii, zwłaszcza jeśli chodzi o monistycznie zabarwione religijne systemy orientalne (*nirwana, awatara, maya*), które starają się przewyciężyć swoimi teoriami dualistyczne założenia. Von Balthasar stwierdza, że propozycje „współcierpienia” lub „zastępczego cierpienia”, mogą stanowić pewnego rodzaju „chrześcijańskie nakierowanie”¹². Wobec tego rodzaju „diagnozy” potencjalnych odpowiedzi lub ich braku ze strony „filozofii religii”, pojawiają się dane / odpowiedzi monoteistycznych religii objawionych, które „wymykają się” stworzonemu rozumowi, ponieważ pozostają „całkowicie inne” wobec jego naukowo-filozoficzno-religijnych założeń lub też uproszczeń.

Słowo Boga objawia się w wolności, jako absolutna „nowość”, „autorytet”, który nie daje bezpośrednio odpowiedzi na pytania człowieka, lecz powołuje / obiecuje (jednostkę i społeczność), domaga się posłuszeństwa (prawo, wierność) oraz wzywa do wstawiennictwa.

⁹ E, s. 11-12.

¹⁰ E, s. 13-14.

¹¹ E, s. 14-16.

¹² E, s. 18-22.

Słowo Boga w perspektywie Pierwszego Przymierza odsłania i podkreśla istniejący „dystans” pomiędzy Bogiem a człowiekiem (w podobnym wymiarze „podziału” pozostaje Islam).

W perspektywie Nowego Przymierza, *Verbum I Logos* objawia wolną miłość Boga, który osobowo pokonuje „stwórczy dystans” pomiędzy Sobą a stworzeniem, podkreślając jednocześnie jego pozytywność; pozytywność jego istnienia jako *drugiego / innego*. Ukrzyżowana miłość Chrystusa staje się „osobowo-hermeneutycznym kluczem”, który otwiera i wyjaśnia tajemnicę każdego istnienia, obecności drugiego, tajemnicę cierpienia i śmierci, nadając sensowność wszystkiemu poprzez miłość (definitywnie, w tajemnicy eschatologicznej jedności w wielości)¹³

Apologetycznie zabarwiona chrześcijańska integracja musi „się zderzyć” z wielością i zarazem niewystarczalnością antropologicznego punktu wyjścia filozofii religii. Z podobnym niepowodzeniem spotyka się czysto linearne, chrystologiczno-trynitarnie założenie, które jest odrzucane przez monoteistyczne religie. Von Balthasar proponuje własną, apologetycznie zabarwioną, trylogiczną propozycję / integrację, która wychodzi z konkretnie istniejącego bytu, oglądanego w świetle jego transcendentálnych własności: piękna, dobra i prawdy, które tworzą razem w bycie jedność¹⁴

2. Świat oraz progi stworzenia

2.1. Różnica i jedność

Według von Balthasara, stworzony świat ma „epifanijny charakter” Rzeczywistość „objawia się” w konkretnie istniejącym bycie / istocie, jak również konkretność bytu / istoty „odsyła” swoim istnieniem do całości rzeczywistości. Wraz z objawieniem się istnienia, jako rzeczywistości i pojedynczej istoty, objawia się realna różnica pomiędzy istnieniem a bytem / istotą. Różnica ta staje się źródłem pytania o byt i jego możliwość (istnieje, ale mógłby nie istnieć)¹⁵

Konkretna istota urzeczywistnia się i realizuje w rzeczywistości, tym samym zostaje obdarowana poprzez rzeczywistość, w której istnieje. W ten sposób można dostrzec hierarchię bytową, która osiąga swój „kulminacyjny punkt” w samoświadomości i refleksyjności ludz-

¹³ E, s. 23-32.

¹⁴ E, s. 35-37.

¹⁵ E, s. 38.

kiego ducha. Istnienie w człowieku jest nie tylko samo w sobie, lecz również dla siebie.

W biblijnej perspektywie człowiek jest „obrazem i podobieństwem Boga”, tak więc istnienie Boga staje się „otwartym uzasadnieniem”, nigdy zaś ograniczeniem istnienia człowieka. W tym świetle istnienie człowieka pozostaje zawsze „istnieniem otrzymanym / istnieniem obdarowanym”¹⁶

Należy jednak dodać, że w „fenomenologicznej analizie” stworzonej rzeczywistości nie chodzi jednak o jakiś „matematyczny dowód” na istnienie Boga, gdyż istnienie Boga nie może być skonstruowane w ten sposób: tzn. suma skończonych elementów nie jest w stanie doprowadzić do nieskończoności. Wobec tego, przygodne istnienie świata nadaje „kierunek poszukiwaniu” w swojej bytowej różnicy, w swojej możliwości istnienia i nie istnienia, a tym samym w swojej ograniczoności, objawiając się i prowadząc poszukującego w kierunku „nieskończoności”, jako „horyzontu”, dzięki któremu obdarzone jest „podstawą i sensem”¹⁷

Konkretnie istniejący byt, istniejący w sobie, dla siebie, dla innego, obdarzony jest dialektyczną dynamiką ukrycia i odsłonięcia, utwierdzenia bycia w sobie, a zarazem dawania siebie innemu. Byt, który odkrywa / objawia się, w tej „dialektycznej dynamice” wyraża swoją „wewnętrzną przestrzeń”; tak więc, aby się wyrazić, potrzebuje również „zewnątrznej przestrzeni innego / różnego od siebie”

Dialektyka odkrycia / ukrycia stworzonego bytu jest w niepowtarzalny sposób realizowana pomiędzy wolnymi podmiotami. „Dialogiczna dialektyka bytu”, który się wyraża, zostaje podkreślona przez „dialogiczną dialektykę człowieka”, zwłaszcza jego słowa. W tej dialogiczności inny / różny objawia się – jako „podmiot”, oraz daje się, jako „podmiot współistniejący”, a zarazem jako „przedmiot”, który godny jest zaufania. Tym samym inny „podmiot / przedmiot” dla własnego wyrażenia, dania swojej wewnętrznej przestrzeni, potrzebuje zewnętrznej przestrzeni, aby moje „ja” nie mogło być przez niego zdominowane, lecz „obdarowane / ubogacone” innością jego istnieniem¹⁸.

Rzeczywistość objawia różnicę pomiędzy bytami i różnicę w samym bycie, przez to objawia również „polaryzację” w między-bytowym

¹⁶ E, s. 39-40.

¹⁷ E, s. 40-41.

¹⁸ E, s. 42-43.

stawaniu się. Między-bytowa polaryzacja nie niszczy rzeczywistości, lecz stawia pytanie o jej „jedność” we wzajemnym „obdarowywaniu”. Chodzi tutaj o „jedność różnicy”, która objawia się w transcendentalnych właściwościach bytu: prawdy, dobra i piękna, wyjaśnianych w obrębie samego bytu. W ten sposób bytowa różnica może stać się „epifanijnym miejscem” objawienia i odbicia boskiej identyczności, w której istotą jest miłość.

A zatem, według von Balthasara, to właśnie miłość „oświeca” i „wyjaśnia” całą rzeczywistość. Miłość oświeca przede wszystkim zróżnicowaną rzeczywistość człowieka, w której doświadcza on jej obecności oraz jej „otwartości / żyzności” (*Fruchtbarkeit*). Tajemnica oświecającej miłości posiada w boskiej „identyczności” swoją niewyraźną „odpowiedniość”¹⁹

2.2. *Poszukiwanie, postrzeganie i zachwycenie objawiającą się postacią*

Wszystko to, co konkretnie istnieje, jest „zróżnicowaną epifanią”. Wszystko to, co się objawia, posiada swoją „postać” (*Gestalt*), poprzez którą wyraża się i daje. „Epifania postaci” zachowuje jednak pewną paradoksalność „odsłonięcia” i „zasłonięcia”. Paradoks ten w szczególny sposób objawia się i jest doświadczany w ludzkiej mowie / słowie, która w wolności wyrażania się „ukazuje się”, „daje znaczenie”, lub jedynie „zaznacza”, wymagając czasami bardziej precyzyjnego „wyjaśnienia”²⁰.

Poprzez epifanię postaci podmiot, który odbiera jej objawienie, doświadcza również jej „wewnętrznego światła”, w którym się objawia, oraz „światła”, które oświeca jej zewnętrzne objawienie (stworzona „forma i światło” – estetyczna „postać i światło”). Epifania postaci, aby być właściwie przyjęta, domaga się określonej wewnętrznej „postawy”: postawy zdumienia, zachwycenia, a przede wszystkim wdzięczności²¹.

Objawiająca się postać „odciska” w świadomości podmiotu, który ją obserwuje, „obraz” wraz ze „znaczeniem”. W ten sposób wielość obrazów ze swoimi znaczeniami w ludzkim świecie prowadzi do objawienia się estetyczno-religijnych obrazów i mitów, które dają własne tłumaczenia świata i człowieka w świecie. W podobnej perspektywie należy, zdaniem von Balthasara, interpretować „starotestamen-

¹⁹ E, s. 44-45.

²⁰ E, s. 45-46.

²¹ E, s. 47.

talne obrazy”, które „dają znaczenie”, lecz nie dają „rzeczywistości”, którą „oznaczają” Tym samym obrazy te pozostają w swojej „tragicznej (niekompletnej) przestrzeni” („estetyczne stadium religii”)²². Wielość obrazów może i powinna być objęta „jednością postaci”, tzn. objawiającą się jednością w swoim zróżnicowaniu, która otwiera tym samym proces kształcenia, poznawania i rozeznawania²³

W „transcendentalnej epifanii” stworzonego bytu (transcendentalnej, ponieważ dotyczy każdego konkretnie istniejącego bytu), a tym samym w „wielości” i zarazem „jedności postaci”, pozostaje również objawienie się „Absolutnej Rzeczywistości”, wraz ze swoim centralnym punktem w *Gestalt* / postaci Jezusa Chrystusa” Postać Jezusa może być opisana w podwójnym aspekcie: jako czystego obrazu, który sam siebie wyjaśnia w religijnej historii innych obrazów (historyczno-krytyczna metoda), bądź jako postać, która powinna być ciągle odczytywana i rozumiana. W ten sposób pojawia się temat / wyzwanie wielości postaci Jezusa Chrystusa; postać, która musi być czytana z różnych punktów widzenia, aby poprzez „różnicę wielości” dotarła do „sensu całości / jedności chrystologicznej postaci”

W bardzo ogólnym zarysie należy wspomnieć o balthasarowskiej „trylogicznej dynamice postaci Chrystusa”, która ukazuje (chwałę, *Herrlichkeit*), daje (dobro, *Theodramatik*) i wyraża (prawdę, *Theologik*). Tak więc chrystologiczna postać „odśłania” Tajemnicę Boga Ojca, oraz „daje” możliwość jej „rozpoznania” w Tajemnicy Ducha Świętego (Trójca Święta). Poza tym, w „sakramentalno-instytucjonalnym wymiarze” trzeba podkreślić Tajemnicę ustanowienia Eucharystii, która pociąga za sobą temat pozostałych sakramentów, a także Tajemnicę Kościoła, Obcowania Świętych (obecność postaci Chrystusa w historii). Śmierć Chrystusa na krzyżu – to bezczasowe pojednanie Boga ze światem, które objawia się również jako Jego „niepostać” (*Ungestalt*). Zmartwychwstanie oraz Wniebowstąpienie – to kolejne „momenty odkrywania / dawania / wyrażania się” misterium jedność postaci Chrystusa w jej wielości²⁴.

„Logika epifanii” stworzenia (jego postać / forma i jego światło) zostaje „podjęta i wykorzystana” przez „logikę epifanii boskiej miłości”, która wyjaśnia również Tajemnicę Wniebowstąpienia Chrystusa jako „zniknięcie”: aby być lepiej „zrozumiana”, oraz Tajemnicę obec-

²² E, s. 48.

²³ E, s. 48-49.

²⁴ E, s. 50.

ności Boskiego Ducha w Kościele i świecie: aby postać Chrystusa była ciągle wyjaśniana²⁵

Objawiająca się postać Jezusa Chrystusa pozostaje zawsze łaską i wyzwaniem dla ludzkiego rozumu. „Moment łaski” jest momentem decydującym w temacie piękna (chwały): ukazuje się (daje, wyraża), kiedy człowiek go oczekuje w zdumieniu i podziwie. Łaska, ukazując się, oświeca, będąc zarazem formą i światłem objawionej postaci. W ten sposób oświecona i uformowana przez łaskę postać nie jawi się już jako piękno, lecz objawia się jako Chwała; Chwała, która nie tylko zachwyca, lecz także domaga się osobistej adoracji ze strony tego, kogo obdarowuje²⁶

2.3. Postać, która objawiając się, daje i się wyraża

To, co się objawia jako piękno, dzieli się i jednocześnie się daje. Tak więc to, co jest piękne, jest również dobre. Dobro w swojej „polaryzacji” realizuje się pomiędzy „dającym i obdarowanym”, stając się równocześnie ich „normą”. Na swój sposób dobro realizuje się w naturalnym świecie stworzenia, w którym zauważa się wzajemne „naturalne obdarowanie”. Jednak jedynie w ludzkiej rzeczywistości dobro przybiera „postać miłości”, do której każdy człowiek ma prawo. Tym samym ludzka rzeczywistość, wraz z tajemnicą wolności, objawia się jako „przestrzeń” nieustannego, dramatycznego napięcia pomiędzy „obiektywną normą” a „subiektywnym punktem widzenia”²⁷

Dramatyczność sytuacji nabiera wyraźniejszych rysów, kiedy dobro dając się zaczyna działać, wpływając tym samym na międzyludzkie realizowanie się. W ten sposób stworzona wolność, która realizuje dobro i jest przez nie pociągana, wchodzi w „polaryzację” z inną stworzoną wolnością. W tym dramatycznym zderzeniu dwóch wolności pojawia się temat „siły”, która byłaby w stanie „kontrolować” to dramatyczne spotkanie.

W tym kontekście krzyż Chrystusa objawia się jako „klucz”, który może „otworzyć / wyzwolić” tajemnicę ludzkiej wolności. Jego kenotyczna siła opiera się na miłości, która się otwiera na skończoną wolność człowieka, przyjmując ją kenotycznie i zastępczo na siebie oraz czyniąc ją rzeczywiście wolną w „przestrzeni swojej miłości”

²⁵ E, s. 50.

²⁶ E, s. 51-52.

²⁷ E, s. 52-54.

Miłość oświeca to, co się objawia, i to, co się daje, stając się jednocześnie „w Chrystusie” obiektywną normą dla każdego wierzącego w Niego człowieka. Tak jak stworzone dobro porusza się w polaryzujący sposób pomiędzy „obiektywną normą a subiektywnym sumieniem”, tak też obecność „obiektywnej normy Chrystusa” nie jest jakimś „brakiem” lub „ograniczeniem”. Obiektywna norma Chrystusa ma swoją „pozytywną tożsamość” w Jego „byciu darem” ze strony Ojca dla świata oraz „byciu jednym” z Ojcem (lecz nie tożsamym jako Osoba) poprzez / dzięki „pośredniczącej normie miłości” Ducha Świętego, w swoim „kenotycznym posłuszeństwie”²⁸.

To, co się objawia i daje, również w działaniu nabiera wyrazistości poprzez wypowiedziane słowo. Wyrażone słowo otwiera bowiem „najcięższe napięcie” pomiędzy „wewnętrznością” w wolnej samoświadomości a jej „zewnętrznym wyrażeniem” w naturalnym słowie / mimice, słowie / obrazie. W tym sensie prawda, jako transcendentálna własność bytu, „zamyka” piękno i dobro, a zarazem musi „objawiać” się jako pierwsza. W „naturalnym świetle” to, co się objawia oraz daje, wyraża się również na sobie właściwy sposób, osiągając doskonale wypełnienie w ludzkim słowie (także w ciszy i milczeniu). Jednocześnie to, co się objawia – daje – wyraża, „rzuca” szczególne (teologiczne) „światło” na metafizyczność stworzonego bytu poprzez „światło Słowa” samego Boga.

Według szwajcarskiego Myśliciela, stworzony świat objawiając, dając i wyrażając się, może być opisany jako „próg Transcendencji”²⁹ Wyrażający się w wolności podmiot nie tylko ogrania rzeczywistość, lecz także „odkrywa istnienie”, będąc z jego strony „odkrytym”. W tym podwójnym rytmie „samo-odkrycia i bycia odkrytym / rozpoznanym” uwidacznia się moment „wolnego obdarowania i wolnego daru”. W ten sposób wyrażająca się prawda istnienia, poznana / odkryta przez człowieka, odsłania swoją „zależność” od Boga (także od Słowa Boga; w Bogu wszystko istnieje na sposób idei; filozoficzny realizm), nigdy zaś „zależność” od sądu człowieka (formy filozoficznego racjonalizmu)³⁰.

Von Balthasar umieszcza transcendentálne własności bytu w podwójnej perspektywie: „obiektywnej” i „subiektywnej”. Obiektywnie, transcendentálne własności bytu to: piękno (ukazuje się), dobro (daje

²⁸ E, s. 55-58.

²⁹ E, s. 59.

³⁰ E, s. 60-64.

się) oraz prawda (wyraża się). Obiektywność ujęcia daje wyjątkowe „światło” na różnicę pomiędzy „tym, co się objawia”, „tym, co jest objawiane” oraz „podstawę” ich wzajemnej relacji. Konkretna istota objawia się, przedstawia się i daje się jako „postać” (*Gestalt*) czegoś / kogoś większego, który „daje znaczenie” wszystkiemu, co istnieje.

Obiektywne, transcendentalne właściwości bytu posiadają również „subiektywne odpowiedniki” w „relacji podmiot – przedmiot” Transcendentalne piękno odpowiada zadziwieniu, które „zmusza” do lepszego poznania, transcendentalne dobro „odsyła” do wdzięczności wobec otrzymanego daru, natomiast transcendentalna prawda „przypomina” o wierze / zaufaniu³¹

Piękno, dobro i prawda w swoim „polaryzującym współistnieniu”, nie będąc jednością, tworzą „jedność” W ten sposób dają podstawę do pytania o „analogiczność bytu” oraz otwierają drogę do bytu nieskończonego. Według von Balthasara, byty stworzone w swym ukazywaniu się, darowaniu się i wypowiedaniu się, posiadają swoje analogiczne „odbicie / podobieństwo” (*Abbild*) w boskim bycie. Wobec tego, nie stanowią one przeszkody w samo-objawieniu się Boga, który, kiedy się objawia, jednocześnie wypowiada się i daje.

W myśli wielkiego Bazylejczyka, „osobowa różnica” Ojca i Syna w jedności miłości Ducha, nie będąc dedukowalna ze stworzonego bytu, „oświeca jego różnicę”, otwierając drogę do jego „przebóstwiającej jedności w sobie i ze sobą” Tajemnica Trójjedynnej Miłości jest „osobową jednością”, tak więc „poza sobą” w wolnej miłości może tworzyć „jedność z innym / różnym od siebie”³².

3. Tajemnica Boga oraz kontemplacja Trójjedynnej Miłości

Jezus Chrystus, w myśli szwajcarskiego Teologa, jest „osobową analogią bytu” W tajemnicy osoby (posłania) Chrystusa, Bóg Ojciec „objawia się, daje oraz wypowiada” Kenotyczna miłość Jezusa „oświecła” i „wyjaśnia” tajemnicę istnienia Boga, a także enigmę istnienia każdego człowieka. Jezus Chrystus, będąc „osobową epifanią” Ojca w Duchu, „objawia, daje i wyraża” trynitarną miłość „Boga do człowieka”, a tym samym „objawia, daje i wyraża w Duchu” autentyczną postawę „człowieka wobec Boga”³³.

³¹ E, s. 64-65.

³² E, s. 66.

³³ E, s. 69-71.

W osobie Chrystusa „objawia się” istota samego Boga: trynitarna *agape*. Trynitarna miłość jest „międzyosobowym darem”, obdarowaniem się, któremu towarzyszy „międzyosobowe ukazanie się oraz wyrażanie się” Trynitarna miłość realizuje się pomiędzy „darmowym daniem, przyjęciem i odpowiedzią Ojca, Syna i Ducha Świętego” W „epistemologicznym kluczu” dającej się miłości von Balthasar interpretuje wewnątrz-trynitarnie życie, a także boskie atrybuty, zwłaszcza wszechmoc i poznanie „przez” i „w dającej się (eucharystycznie) *agape*”³⁴.

Postać Chrystusa to „ekonomiczna epifania trynitarniej *agape*” Jego wcielenie, życie / działanie potwierdzone cudami, zwłaszcza Krzyż i Zmartwychwstanie, stają się „przestrzenią poznania kenotycznej *agape*”. Posłuszna miłość interpretuje życie i śmierć Chrystusa, którego istotą jest bycie zbawczym i uniwersalnym „darem miłości Boga Ojca” dla każdego człowieka.

Śmierć Chrystusa na krzyżu jest aktem dającej się i zastępczej miłości, wraz z niepowtarzalną obecnością Jego współcierpiącej / współkochającej Matki, Maryi. Według von Balthasara, tajemnica krzyża – to „wydarzenie trynitarniej miłości”, w której Wcielony Syn w Duchu „doświadcza oddalenia Ojca”, a zarazem „doświadcza On w Duchu bliskości Ojca” („mistyczna dialektyka” A. von Speyr śmierci i zstąpienia do piekieł). Tak więc krzyż Chrystusa to trynitarnie, osobowe „otwarcie się” Miłości na każdego człowieka; to „danie / tchnięcie Ducha”, który bezpośrednio „dotyka” ludzką wolność w jej otwartości, jak i zamknięciu wobec zbawczej / poszukującej Miłości³⁵

W tajemnicy krzyża „wyjaśnia się” również osobowo instytucjonalno-sakramentalne „przedłużenie” zbawczej obecności Chrystusa w Jego Kościele. Uniwersalnym zadaniem Kościoła Chrystusa, jako instytucji i sakramentu, jest „rozlewanie trynitarniej Miłości w świecie”; Miłości, która „zbawia / wyzwala” oraz „przemienia / przebóstwia”

Centralne miejsce wśród sakramentalnej obecności Chrystusa zajmuje misterium Eucharystii, w której sam Chrystus „objawia się, daje i wyraża” Każdy człowiek wchodzi w „promień oddziaływania” zastępczej Miłości Chrystusa, która otwiera i zarazem proponuje „nowy rytm istnienia” w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

Szwajcarski Teolog stwierdza, że aby „uchwycić” jedność postaci Jezusa Chrystusa (Jego zbawczej miłości), potrzebna jest szczególna

³⁴ E, s. 72-73.

³⁵ E, s. 78; 85.

wewnętrzna postawa ducha, tzn. pokorne „oczy wiary”, które zostają „oświecone światłem” poszukującej miłości / łaski³⁶. Tym samym zbawcza śmierć Chrystusa „z miłości” i „w miłości” daje „podstawę”, a nawet „obowiązek”, według von Balthasara, do nadziei powszechnego zbawienia³⁷

4. Otwierające podsumowanie

Objąć jednym, sumującym spojrzeniem „trylogiczną symfonię myśli” wielkiego Bazylejczyka nie jest zadaniem łatwym; świadczy zresztą o tym ilość publikacji na jego temat³⁸

Warto więc, jako „podsumowanie podstawowej struktury teologicznego dzieła” von Balthasara, wsłuchać się w słowa samego Autora, który stwierdza: „Człowiek istnieje jako ograniczona istota w ograniczonym świecie, lecz jego rozum otwarty jest na to, co nieograniczone, na całość bytu; dowód na to tkwi w poznaniu własnej skończoności: jestem, ale również mógłbym nie być (...). Owo rozdarcie, owa realna różnica św. Tomasza jest źródłem wszelkiej ludzkiej myśli religijnej i filozoficznej. Nie potrzeba dodawać, iż każda ludzka filozofia (za wyjątkiem tej z obszaru biblijnego i jego wpływu) jest w swej istocie jednocześnie religijna i teologiczna, ponieważ stawia pytania o Byt Absolutny, czy jest on pomyślany osobowo czy nie (...).

Żadna filozofia nie będzie mogła dać satysfakcjonującej odpowiedzi na to pytanie (...). Stąd każda filozofia przedchrześcijańska jest w swym szczyście teologiczna. Prawdziwej odpowiedzi może udzielić filozofii tylko Byt, objawiając siebie. Czy człowiek będzie zdolny przyjąć to objawienie? Pozytywną odpowiedź daje jedynie Bóg Biblii. Z jednej strony ów Bóg, Stwórca świata i człowieka, zna swoje stworzenie. «Ja, który stworzyłem oko, nie miałbym widzieć?» (...) I dodajmy jeszcze: Ja, który stworzyłem język, nie miałbym mówić i móc uczynić siebie zrozumiałym? Zakłada to także pewną alternatywę: aby móc usłyszeć i zrozumieć samo-objawienie się Boga, człowiek sam musi być poszukiwaniem Boga, stawianym Jemu pytaniem. Nie ma więc teologii biblijnej bez filozofii religijnej. Umysł ludzki musi być otwarty na to, co nieskończone.

³⁶ E, s. 75-76.

³⁷ E, s. 86-98.

³⁸ Zob. <http://www.johannes-verlag.de/>; <http://mypage.bluewin.ch/HUvB.S.Lit/>; <http://www.ratzingerfanclub.com/Balthasar/>; <http://www.aventicum.ch/>; <http://www.balthasar-stiftung.org/>

W tym miejscu rozpoczyna się moja główna myśl (...). Kosmos dopełnia się dla nas w człowieku, który jest jednocześnie streszczeniem świata i jego przekraczaniem. Nasza filozofia będzie więc w istocie meta-antropologią, której podstawą są nie tylko nauki kosmologiczne, ale również antropologiczne, i która przewyższa je w kwestii bytu i istoty człowieka (...).

Człowiek istnieje tylko w dialogu z bliźnimi. Dziecko poprzez miłość i uśmiech matki zyskuje świadomość samego siebie. W tym spotkaniu otwiera się przed nim horyzont całego nieskończonego Bytu i ukazuje mu cztery rzeczy:

1. Że w miłości stanowi «jedno» ze swoją matką, mimo iż jest jej przeciwstawione, a więc wszelkie bycie stanowi «jedno»;
2. Że miłość ta jest «dobra»: dobry więc jest cały Byt;
3. Że miłość ta jest «prawdziwa», prawdziwy jest zatem cały Byt;
4. Że miłość ta budzi radość, cały Byt jest więc «piękny» (...).

Jedno, dobro, prawda, piękno – tak nazywamy transcendentalne atrybuty bytu, ponieważ przewyższają one wszelkie ograniczenia istot i są współ-tożsame z bytem. Jeżeli między Bogiem i stworzeniem istnieje dystans nie do pokonania, ale jeżeli istnieje między nimi również analogia, która nie da się zredukować do żadnej formy tożsamości, to podobnie musi istnieć analogia pomiędzy transcendentaliami stworzenia i transcendentaliami w Bogu (...).

Próbowałem zatem zbudować filozofię i teologię, wychodząc od analogii, a więc nie od abstrakcyjnego bytu, lecz raczej od bytu spotkanego konkretnie w jego (nie kategoryjnych, ale transcendentalnych) własnościach. Ponieważ transcendentalia władają całym bytem, muszą być także wewnętrzne względem siebie: to, co jest rzeczywiście prawdziwe, musi być również dobre i piękne, i musi stanowić jedno. Byt «ukazuje się», następuje epifania: w niej jest on piękny i nas uszczęśliwia. Ukazując się, oddaje się, daje się nam: jest dobry. A dając się, «wyraża się», odsłania samego siebie: jest prawdziwy (w sobie i w innym, któremu się objawia).

Można więc najpierw nakreślić teologiczną Estetykę (*Herrlichkeit*): Bóg ukazuje się (...). Pytanie teologiczne: jak rozpoznać Jego ukazywanie się, Jego epifanię pośród tysiąca innych fenomenów tego świata? Jak prawdziwy i jedynie żywy Bóg pozwala się odróżnić od wszystkich innych bóstw dookoła, od wszelkich filozoficznych i religijnych prób zrozumienia Go? Jak pośród wszelkiej innej chwały tego świata dostrzegać niepowtarzalną chwałą Bożą w życiu, w krzyżu, w zmartwychwstaniu Chrystusa?

I tak można kontynuować Dramatykę, albowiem tenże Bóg zawiera z nami przymierze. W jaki jednak sposób wolność Boża spotyka się z relatywną, lecz prawdziwą wolnością człowieka? Czyż nie dojdzie tutaj do śmiertelnej walki pomiędzy nimi obiema, broniącymi jedna przed drugą tego, co uważają za dobre i co jako takie wybierają? Jak będzie przebiegała owa bitwa, jak wypadnie końcowe zwycięstwo?

Zakończyć można Logiką (Teologiką). W jaki sposób Bóg stanie się zrozumiałym dla człowieka, jak Słowo nieskończone może wyrazić się w skończonym, nie tracąc swego sensu? Tutaj nasuwa się problem dwóch natur Chrystusa. A jak ograniczony duch ma pojąć bezgraniczny sens Słowa Bożego? Tutaj pojawia się problem Ducha Świętego.

Na koniec powinna jeszcze zostać krótko poruszona kwestia zawierająca chrześcijańską odpowiedź na pytania postawione u początków przez religijne filozofie świata (...). Odpowiedź chrześcijańska zawarta jest w dwóch podstawowych dogmatach: o Trójcy Świętej i Wcieleniu. W dogmacie trynitarnym Bóg jest jeden, dobry, prawdziwy i piękny, ponieważ przede wszystkim jest Miłością, a Miłość zakłada, jako warunek, kogoś jednego, kogoś drugiego i ich jedność. A jeśli w Bogu musi znaleźć miejsce Inny, Słowo, Syn, to inność stworzenia, sama nie będąc Bogiem, nie jest odstępstwem ani ponizieniem, lecz obrazem Boga. Ponieważ Syn jest odwieczną Ikoną Ojca, będzie mógł bez sprzeczności zawrzeć w sobie i uszlachetnić obraz, jakim jest stworzenie, oraz nie tracąc go (w fałszywej mistyce), wprowadzić w *communio* życia Bożego. Trzeba będzie tutaj rozróżnić «naturę» od «łaski».

Każde prawdziwe rozwiązanie proponowane w wierze chrześcijańskiej związane jest z tymi dwiema tajemnicami, odrzucanymi kategorycznie przez ludzki umysł, który uważa się za absolut. Stąd też właściwa walka pomiędzy religiami zaczyna się dopiero po przyjściu Chrystusa. Ludzka wolność będzie wołała raczej zrezygnować ze stawiania filozoficznych pytań (...), aniżeli przyjąć filozofię, która swoją ostateczną odpowiedź odnajduje w Objawieniu Chrystusa³⁹

³⁹ H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 79-84. Jako inne „streszczenie” głównych balthasarowskich idei: *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2002.

Zakończenie

Można zaryzykować stwierdzenie, że podstawowa struktura teologicznego dzieła Hansa Ursa von Balthasara to „symfonia trynitarniej miłości”, która się objawia (*sich zeigen*), która się daje (*sich geben*), i która się wypowiada (*sich sagen*) w tajemnicy stworzenia i w tajemnicy zbawienia jako nowego stworzenia wraz z nowym rytmem istnienia – kulturą bycia.

Wobec „pytającego człowieka”, trynitarno-chrystologiczna *communio* miłości objawia, daje i wyraża swoją „Personalną Odpowiedź”, a zarazem „powołuje i szuka” wolnej odpowiedzi każdego człowieka, który w jej świetle widzi siebie, świat oraz innych: szerzej, głębiej i dojrzalej.

Wiara bez miłości jest martwa, tak jak codzienne życie bez przemyślanej i przeżytej wiary jest bezkształtne oraz pozbawione sensu. Wiara – w myśli wielkiego Bazylejczyka – to nie abstrakcyjna idea, lecz konkretna osoba: Jezus Chrystus, którego miłość chce kształtować każdy fragment codzienności, zarówno radosny jak i bolesny, tworząc tym samym autentyczną kulturę bycia w świecie i dla świata.