

# Korneliusz Wencel

---

## Chrystologiczne podstawy nauki o pełni człowieczeństwa w "Theodramatik" Hansa U. von Balthasara

---

Collectanea Theologica 76/3, 53-82

---

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KORNELIUSZ WENCEL, BIENISZEW

**CHRYSOLOGICZNE PODSTAWY NAUKI  
O PEŁNI CZŁOWIECZENSTWA  
W THEODRAMATIK HANSA U. VON BALTHASARA**

W teologii H. U. von Balthasara perspektywa trynitarna jest zarysowana na tyle mocno i wyraźnie, iż nie sposób oddzielić od niej żadnego z aspektów jego myśli, a w tym nade wszystko chrystologii i antropologii.<sup>1</sup> Zarówno tajemnica Chrystusa, jak i człowieka są wpisane w kontekst misterium Boga Trójjedynego, dzięki czemu przyjmują one zdecydowaną orientację teocentryczną.<sup>2</sup> Ukazana w Jezusie Chrystusie prawda o Bogu stanowi dla człowieka źródło nadziei na jego osobiste spełnienie. W Nim bowiem historia ludzkich dziejów zyskuje nową, boską formę trwania.<sup>3</sup> W Chrystusie otwiera się Trójjedyna żywotność Boga, w Nim i przez Niego Bóg staje się obecny w ludzkiej historii. W Jego misji wertykalny wymiar Objawienia, łączący niebo z ziemią, przekłada się na płaszczyznę horyzontalną przez posłanie Ducha Świętego.

W otwartej przez Chrystusa „teodramatycznej grze” objawia się struktura trynitarniej Bożej miłości.<sup>4</sup> Ale nie tylko; Chrystus jest zarazem centralnym punktem, w którym ukazuje się chrześcijańska prawda o tym, kim jest człowiek w swojej pełni.<sup>5</sup> Toteż antropologia teologiczna odnajduje swe zasadnicze kryteria, perspektywę i optykę jedynie w szeroko rozumianym kontekście

<sup>1</sup> Monograficzne opracowanie postaci i dzieła teologa por. K. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: Teologia Chwały*, Kraków 2000.

<sup>2</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik. IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 48 (dalej: TD IV).

<sup>3</sup> Por. *tamże*, s. 182.

<sup>4</sup> Por. *tenże*, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*, cz. 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, s. 465 n. (dalej: TD II 2).

<sup>5</sup> Por. *tenże*, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*, cz. 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, s. 372, s. 372 (dalej: TD II 1).

chrystologicznym. W Chrystusie bowiem, człowiek będąc „powołanym z nicości” odkrywa jedynie pewne „miejsce” relacyjnego, dialogicznego odniesienia do rzeczywistości absolutnej. Toteż dla teologa z Bazylei jedyną „miarą” antropologii jest zasadniczo chrystologia, z której ta pierwsza niejako w sposób naturalny wypływa.<sup>6</sup> Nie istnieje żadna forma antropologii „neutralnej”, lecz tylko ta jej postać, która może być odniesiona i ostatecznie objęta przez chrystologię.<sup>7</sup>

### Osoba Chrystusa przestrzenią personalizacji człowieka

W swym egzystencjalnym zmaganiu się człowiek poszukuje ostatecznego zaspokojenia swych pragnień – personalnego spełnienia. W rozumieniu chrześcijańskim drogę do zbawienia, realizowaną przez każdego z ludzi, określa się mianem powołania. Urzeczywistnianie powołania w kontekście konkretnego ludzkiego doświadczenia jest coraz pełniejszą aktualizacją Bożego podobieństwa w człowieku na wzór pierwotnego Obrazu (*Urbild*), którym jest Chrystus. Pozostaje On zarazem objawieniem jak i urzeczywistnieniem pełni, do jakiej zmierza każdy człowiek. Dlatego ludzka egzystencja musi przybrać, w sposób niejako naturalny, chrystologiczną orientację. W posłuszeństwie i posłaniu Chrystusa ukazuje się bowiem całe spektrum osobowego bogactwa, jakie nosi w sobie człowiek. Jednocześnie postać Chrystusa jest czytelną odpowiedzią na wszystkie pytania i zagadki, w których kontekście rozgrywa się ludzkie życie. Dla Balthasara Chrystus jest nie tylko aktorem w rozgrywanym dramacie stojącym niejako „naprzeciw” człowieka, lecz nade wszystko pozostaje On warunkiem możliwości teodramatu.<sup>8</sup> Dzieje się tak dlatego, iż

<sup>6</sup> W powyższym kontekście pisze Balthasar: „... antropologia swą pełną formę odnajduje jedynie w chrystologii i dlatego już na samym wstępie przyjmie od niej swą miarę (*Mass*). Człowiek, który działa, w pierwszym rozważaniu będzie przemyślany ogólnie w relacji nieskończonej i skończonej wolności. W drugim [rozważaniu, będzie on ujęty – przyp. K. W.] jako konkretna postać skończonej wolności, której duchowo-cieleśna istota rekapitułuje w sobie kosmos i przekracza samą siebie na rzecz nieskończonej wolności. W trzecim zaś [przemyślany – przyp. K. W.] fakt, że może on uzyskać swe spełnienie tylko «en Christo»”; *tamże*, s. 182.

<sup>7</sup> Por. TD II 2, s. 12.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, s. 37.

przez Wcielenie określił On zarówno horyzont, jak i zakres sceny dramatycznej gry i „poszerza” (*ausweitet*) je do ostatecznych granic.<sup>9</sup>

Rzeczywistość Bożego królestwa ukazana w posłaniu Chrystusa jest pełnym otwarciem się Trójjedynego Boga na egzystencję człowieka i świata, a jednocześnie skierowanym doń wezwaniem do zawązania z Nim nowych jakościowo relacji.<sup>10</sup> Jezus jako istota królestwa Bożego (*autobasielia*), urzeczywistnia w sobie doskonale spotkanie Boga z człowiekiem, stanowiąc tym samym zarówno drogę, jak i cel jego ostatecznego spełnienia. Tylko w przestrzeni Bożego królestwa, ludzkiego „bycia w Chrystusie” (*In-Christus-Seins*) można mówić o realizacji teodramatu.<sup>11</sup> Osoba Chrystusa jest nie tylko formalnym założeniem scenicznej gry, lecz nadto konkretną Osobą wyznaczającą jakość jak i zakres toczącego się teodramatu, który swój szczyt osiąga w wydarzeniach Paschy – krzyża i zmartwychwstania.<sup>12</sup> Dramat ten w wizji Balthasara polega zasadniczo na wzajemnym, dialogicznym napięciu między trynitarą wolnością a wolnością człowieka, konfliktem między „niebem a ziemią” wyeksponowanym z niepowtarzalną wyrazistością w posłannictwie Syna.<sup>13</sup>

Postać Jezusa Chrystusa jest dla Balthasara przestrzenią, w perspektywie której człowiek odgrywa dramat swej wolności. Tenże teodramat rozgrywa się w odniesieniu do osoby Chrystusa, to znaczy, że Jego osoba jest zarówno warunkiem możliwości, jak i miej-

<sup>9</sup> W tym kontekście pisze Balthasar: „We wcieleniu Słowa i Syna Bożego, w Jego «poniżeniu» i «wywyższeniu» (Flp 2), są wyznaczone rozmiary (*Dimensionen*) sceny, gdyż jest ono nade wszystko zwieńczeniem ich rzeczywistej miary”; TD II 1, s. 164.

<sup>10</sup> Por. TD II 2, s. 40.

<sup>11</sup> Pisze Balthasar: „Wewnątrz pojęcia królestwa Bożego, które oznacza doskonale pojednanie «nieba z ziemią» (przyjdź królestwo Twoje... jako w niebie tak i na ziemi) i można je określić poprzez Osobę i dzieło Jezusa Chrystusa, wewnątrz tego pojęcia musi otworzyć się przestrzeń sceniczna (*Spielraum*) dla realizacji każdej z możliwych gry pomiędzy Bogiem a człowiekiem”; *tamże*, s. 42.

<sup>12</sup> Por. *tamże*.

<sup>13</sup> Pisze Balthasar: „Aby rozpoznać jak bardzo [Chrystus – przyp. K. W.] rozszerzył (*ausweitet*) sceniczną przestrzeń zamiast ją zawęzić, trzeba by móc rzucić okiem wstecz na całość chrystologii i zobaczyć wówczas, jak otwiera On jednocześnie największe z możliwych zbliżeń (*Nähe*) i oddaleń (*Distanz*) (w opuszczeniu przez Boga) pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Dlatego też gra nie tylko nie jest przed czasem rozstrzygnięta, lecz prócz tego podarowana mu i nieznaną wolność, pozwala człowiekowi przyjąć pozycję «za» lub «przeciw» w stosunku do tak zaangażowanego Boga”; *tamże*, s. 19.

scem dialogalnego spotkania między Bogiem i człowiekiem.<sup>14</sup> Dlatego uzasadnione jest twierdzenie, iż Chrystus na gruncie swego „posłania” (*Sendung*) określa konkretne „miejsce” personalizacji człowieka, przez wyznaczenie zakresu sceny dramatycznej oraz dokładne ukonstytuowanie osobowości poszczególnych aktorów, dzięki włączeniu ich w swe uniwersalne posłannictwo.<sup>15</sup> Ponieważ w Chrystusie spotykają się z sobą dwa wymiary – stworzenie i odkupienie – przeto w Nim także człowiek oglądać może już w swej aktualnej ziemskiej sytuacji swoistą pełnię, ku której zmierza jego ziemska egzystencja.<sup>16</sup>

### Rozróżnienie pomiędzy podmiotem duchowym a osobą

Od początków refleksji chrystologicznej zastanawiano się nad ontologiczną możliwością bycia Bogiem-Człowiekiem; w jaki sposób Chrystus jako równy innym ludziom we wszystkim prócz grzechu, mógł – wypowiadając „ja” – mówić jako boska Osoba?<sup>17</sup> Czy mógł jednocześnie wypowiadać swe ludzkie „ja”? W celu rozwiązania tego problemu należy zbadać (rozwijane w ciągu stuleci) zagadnienie relacji zachodzącej między naturą i osobą.<sup>18</sup>

Po pierwsze, Balthasar stwierdza, iż pojęcie „osoba”, które zrodziło się na gruncie chrześcijańskiej teologii stopniowo wyemancypowało się z jej obrębu, przez co stało się w pewnej mierze niezrozumiałe. Konieczne jest zatem ponowne podjęcie tego problemu w kontekście chrystologii i trynitologii, by na nowo odczytać jego pełne znaczenie. Po drugie, należy do końca przemyśleć wzajemną relację, jaka zachodzi między naturą i osobą w Chrystusie. Czy w kontekście jedności boskiej i ludzkiej natury, jaką stanowi należy Mu przypisywać pojedynczy czy podwójny byt? Pierwsze z tych rozwiązań zdaje się niemożliwe, gdyż *analogia entis* między Bogiem a stworzeniem przebiega przez Boga-Człowieka. Drugie natomiast zagraża rozbięciem Jego personalnej jedności, a więc popadaniem w sferę mitologii.<sup>19</sup> Po trzecie, Balthasar stawia pytanie o stosunek,

<sup>14</sup> Por. *tamże*, s. 37, 49.

<sup>15</sup> Por. *tamże*, s. 190.

<sup>16</sup> Por. *tamże*, s. 185.

<sup>17</sup> Por. *tamże*.

<sup>18</sup> Por. *tamże*.

<sup>19</sup> Por. *tamże*, s. 186.

jaki zachodzi między boską Osobą Logosu a ludzką naturą pojmowaną jako integralna całość, którą pojął z Bogiem?

Punktem wyjścia do filozoficzno-teologicznych badań nad rzeczywistością osoby jest stwierdzenie, iż każda z żyjących istot doświadcza swoistego napięcia między własną indywidualnością, która w sobie właściwy sposób uczestniczy w odpowiedniej gatunkowej naturze. „Osobnik” (*Individuum*), jako „będący-dla-siebie” (*Für-sich-Sein*) przynależy do określonego gatunku zwierząt, zaś w przypadku człowieka mówi się o „podmiocie duchowym” (*Geist-subjekt*) z odpowiadającą mu świadomością (*reflexio completa*).<sup>20</sup> W sposobie egzystowania wszystkich żywych istot można zaobserwować pewien paradoks; każda z nich uczestniczy we wspólnej dla danego gatunku naturze i partycypuje w niej w sobie właściwy i niekomunikowalny sposób. Każda z nich ma własne istnienie, którego nie dzieli z nikim innym.<sup>21</sup> W odniesieniu do egzystencji człowieka ma miejsce uczestnictwo poszczególnych „podmiotów duchowych” (*Geistsubjekt*) we wspólnej ludzkiej naturze (inkluzja), z jednoczesnym uświadamianiem sobie przez niego swej niepowtarzalności i wyłączności (ekskluzja).<sup>22</sup> Ten paradoksalny sposób egzystencji podmiotu duchowego, w którym uczestniczy on we wspólnej ludzkiej naturze, Balthasar oddaje terminem *Je-meinigkeit* jako „właśnie moje uczestnictwo”<sup>23</sup>

Podstawowe napięcie między ludzką podmiotowością a jej naturą wyraża się w spolaryzowanym odniesieniu samoświadomości człowieka, który jest podmiotem duchowym, a jego brakiem rozeznania, kim jest w wymiarze swej indywidualności. Balthasar postrzega dwie drogi, na których człowiek ma możliwość zbliżenia się do tego, co w nim zasadniczo nieuchwytnie, a co zarazem określa jakość jego egzystencji. Pierwsza z nich to empiryczne wyszczególnienie charakterystycznych dlań cech. Druga zaś droga odnosi się do możliwości bycia zbudzonym przez inny, przywołujący podmiot duchowy.<sup>24</sup> W odniesieniu do drugiej drogi Balthasar przytacza ulubiony przez siebie obraz relacji, jaka zachodzi między matką

<sup>20</sup> Por. *tamże*, s. 187.

<sup>21</sup> Por. *tamże*.

<sup>22</sup> Por. *tamże*.

<sup>23</sup> Por. *tamże*.

<sup>24</sup> Por. *tamże*, s. 187n.

i dzieckiem. Związek miłości, który odnosi matkę do dziecka, budzi w nim nie tylko świadomość osobowej godności, lecz również poczucie własnej niepowtarzalności i jedyności.<sup>25</sup>

Droga wiodąca do ukształtowania się bytu osobowego jest skomplikowanym procesem, który nie znajduje oparcia w odniesieniach do świata nieożywionego czy też do socjologicznych zachowań ludzkiej społeczności.<sup>26</sup> Samoświadomość podmiotu duchowego nie przynależy jeszcze do wymiaru osobowego, lecz do porządku natury.<sup>27</sup> Jedyną możliwością „zbudzenia” podmiotu duchowego do świadomości bycia osobą jest ustalenie personalnej relacji z Bogiem, w której przywołuje On do siebie człowieka, z jednoczesnym powierzeniem mu jego niepowtarzalnej misji.<sup>28</sup> Jedynie w dialogu między Stwórcą a stworzeniem na dramatycznej scenie świata, gdzie człowiek jest aktorem i rzeczywistym partnerem Boga, może wydarzyć się przejście ze sfery bycia podmiotem duchowym na rzecz istnienia osobowego. Tylko Bóg potrafi w sposób pełny zaświadczyć o godności człowieka, wyrażającej się w zaistnieniu komunii miłości między Nim a ludzką wolnością, która jest podłożem urzeczywistnienia niepowtarzalnego powołania. Jedynie żywa relacja ludzkiej egzystencji z Jezusem Chrystusem, jako głównym aktorem teodramatycznej gry, może ukazać i wyświetlić przed człowiekiem tajemnicę jego własnej osoby i misji.

Proces personalizacji, przejście od jednostkowej samoświadomości w stronę bycia osobą zostaje zainicjowany przez konkretny dar Bożego wezwania i związanej z nim misji. Balthasar zauważa, iż ta rzeczywistość ma pierwotne archetypiczne zakorzenienie w Chrystusie, w którym każdy z ludzi otrzymuje indywidualne „posłanie” (*Sendung*).<sup>29</sup> W Synu Bożym zachodzi doskonała tożsamość między

<sup>25</sup> Por. *tamże*, s. 188.

<sup>26</sup> Pisze Balthasar: „To zapewnienie nie może jednak wynikać ze sfery świata nieosobowego (dostarczającego impulsy natury empirycznej), czy też z wymiaru społecznego (gdzie każdy może przekazać drugiemu jedynie wątpliwe, niepewne zabezpieczenie), lecz tylko od Podmiotu absolutnego, od Boga. Tam, gdzie Bóg mówi duchowemu podmiotowi, kim on jest dla Niego, wiecznie trwałego i prawdziwego Boga, i gdzie równocześnie przekazuje mu, jaki jest cel jego egzystencji – a więc przyznając mu uwierzytelnione przez siebie posłannictwo – tam można o takim duchowym podmiocie powiedzieć, że jest osobą”; *tamże*, 189n.

<sup>27</sup> Por. P. Galtier, *L' Unite du Christ*, Paris 1939, s. 337; TD II 2, s. 188.

<sup>28</sup> Por. *tamże*, s. 201.

<sup>29</sup> Por. *tamże*, s. 190.

Jego Osobą a misją, którą otrzymał od Ojca.<sup>30</sup> Wypowiadając: „Tyś jest mój Syn umiłowany” Ojciec udziela Jezusowi Chrystusowi wiecznej „definicji” Jego własnej Osoby, ofiarowując Mu tym samym niepowtarzalną misję i rozpoznanie, kim On jest zarówno dla Boga, jak i u Boga (J 1, 1).<sup>31</sup> Tożsamość między własnym „ja” Chrystusa a Jego posłannictwem określa paradygmat w odniesieniu do ludzkiego procesu personalizacji.

Balthasar dostrzega możliwość wypracowania definicji ludzkiej osoby w ukazaniu wzajemnych powiązań duchowego podmiotu z Chrystusem. Przed każdym z podmiotów otwarta jest możliwość uczestnictwa w uniwersalnej misji Chrystusa. W Nim każdy z nich może odnaleźć konkretną przestrzeń personalizującą, która wyraża się w podjęciu analogicznego, osobistego posłannictwa. Należy pamiętać o istotnej różnicy, dzielącej misję Chrystusa od posłania chrześcijańskiego. W Jezusie zostaje uobecniiona aprioryczna synteza misji i Osoby, w przypadku zaś „osób duchowych” (*Geistpersonen*) ta synteza ma charakter aposterioryczny, a więc mniej lub bardziej niedoskonały.<sup>32</sup> Nie można jednak, w odniesieniu do człowieka, mówić o akcydentalnym charakterze owej syntezy, gdyż w Bożym zamyśle każdy z „duchowych podmiotów” (*Geistsubjekte*) jest stworzony ze względu na personalizujące go posłannictwo.<sup>33</sup>

Zakorzeniona w Osobie Chrystusa możliwość przejścia od naturalnego stanu bycia podmiotem duchowym w kierunku nadnaturalnej perspektywy bycia osobą odnosi się do stworzonego charakteru człowieka. Wymiar ten jest w swym aspekcie pozytywnym „obrazem” (*imago*) Boga, w aspekcie negatywnym zaś stanowi Jego „podobieństwo” (*similitudo*), które wskazuje na pewien brak, dystans mogący być pokonany jedynie przez Boga w Chrystusie.<sup>34</sup> Proces personalizacji, który ma ściśle teologiczną strukturę, polega na przyjęciu i odpowiedzi przez podmiot duchowy na dane mu przez

<sup>30</sup> Por. *tamże*, s. 190, 202.

<sup>31</sup> Por. *tamże*, s. 190.

<sup>32</sup> Por. *tamże*.

<sup>33</sup> Pisze Balthasar: „Wewnątrz dramatu Chrystusa, każde ludzkie przeznaczenie jest pozbawione swej prywatności i uzyskuje osobiście znaczenie uniwersalne, w tej mierze, w jakiej pozwala, w sposób wolny i czynny, włączyć się w dramatykę normującą życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa”; TD II 1, s. 43.

<sup>34</sup> Por. TD II 2, s. 191.



Boga posłannictwo. Przez odpowiedź na swe powołanie człowiek zbliża się do Boga, a zarazem do samego siebie. „Pierwotna osobowość” (*Urpersönlichkeit*) Boga przekształca stopniowo ludzką naturę w byt osobowy. Osoba to „nowe imię” przyznane przez Boga (Ap 2, 17), które pochodzi od „początku stworzenia Bożego” (3, 14), imię, które jednak zawsze oznacza zadanie bycia „filarem w świątyni mego Boga” (3, 12).<sup>35</sup>

Wysiłek wypracowania pojęcia „osoby” wymaga przejścia z obszaru spekulacji filozoficznej na grunt teologii, co nie zostało uczynione jednoznacznie, tak w przypadku myśli patrystycznej jak scholastycznej. Stosowany tutaj aparat pojęciowy zezwalał na poruszanie się w kontekście podmiotu duchowego między określoną „naturą ogólną” (*Artnatur*) a własną „indywidualnością” (*Individualität*).<sup>36</sup> Wyjątkiem jest w tym przypadku Bonawentura, dla którego możliwość bycia osobą wynika z „różnicy istotowej” (*Wesensunterschied*) a nie tylko przypadłościowej poszczególnych podmiotów duchowych (*Geister*). Ponad indywidualnością byt osobowy stanowi stopień, godność bezpośredniego odniesienia do Boga. Osoba jest czymś więcej niż tym, co ma związek z indywidualnością, gdyż uwarunkowane materialnie indywiduum naznaczone jest brakiem egzystencjalnej „pełni” (*Vollkommenheit*).<sup>37</sup>

Próba określenia ludzkiej osoby może zostać zwieńczona sukcesem jedynie przez wskazanie na niezmienne źródło gwarancji personalizacji dla duchowego podmiotu, którym nie może być nieosobowy świat czy też rzeczywistość drugiego człowieka. Personalizującym jądrem jest dlań jedynie absolutny Podmiot – Bóg, który objawia duchowemu podmiotowi, kim on jest w relacji do Niego oraz ofiarowuje mu jego własne posłannictwo.<sup>38</sup> Próba definicyjnego określenia ludzkiej osoby winna wychodzić od związku ludzkiego podmiotu z Jezusem. Jest On Osobą w pełnym tego słowa znacze-

<sup>35</sup> Por. *tamże*.

<sup>36</sup> W kontekście myśli patrystycznej i scholastycznej pisze Balthasar, iż „przedłożony, filozoficzny materiał pojęciowy, poruszał się wyłącznie w obrębie naturalnego podmiotu duchowego pomiędzy naturą ogólną (*Artnatur*) a indywidualnością (*Individualität*). Patrystyka nie przekroczyła definicji osoby (której nie odróżniano od podmiotu duchowego), jako czegoś «specyficznego», co jest «niepodzielne i niekomunikowalne» (*Un-[mit]-teilbare*), co «istnieje dla siebie» (*Fürsichseiende*) albo «jest w sobie» (*Insichstehende*)”; *tamże*, s. 191n.

<sup>37</sup> Por. Bonawentura, 2 *Sent* d 3 p 1 q 3 (*Quar. II, 109-110*); TD II 2, s. 456.

<sup>38</sup> Por. *tamże*, s. 190.

niu, w której zachodzi całkowita zgodność między Jego podmiotową tożsamością a otrzymanym od Ojca posłannictwem. Jezus jest paradygmatem i punktem odniesienia dla personalnego wzrostu każdego z ludzkich, duchowych podmiotów. Każdy z nich – w sposób analogiczny do misji Chrystusa – staje się osobą, przez przyjęcie danego mu przez Boga powołania i misji (*Bestimmung*)<sup>39</sup>. Podmiot duchowy dzięki łasce uczestniczy również na właściwej sobie drodze, w uniwersalnym posłaniu Chrystusa.<sup>40</sup> Zbliżając się do Boga człowiek coraz pełniej odnosi się do samego siebie, a Jego „pierwotna osobowość” (*Urpersönlichkeit*) nadaje właściwą orientację procesowi stawania się osobą. Dynamika personalnego zbliżenia do Boga może przebiegać tylko w wymiarze pośredniczącej funkcji Chrystusa.<sup>41</sup>

#### Zasada *en Christoi* przestrzenią personalizacji człowieka

Postać Chrystusa spina w sobie dwa ekstrema – naturę boską i ludzką, oraz zachowuje nieusuwalną różnicę między nimi.<sup>42</sup> Pytając o stosunek Osoby Jezusa do ludzkiej natury jako takiej, Balthasar wskazuje na wymiar Jego posłania jako na konkretną przestrzeń personalizującą i zbawczą. Uniwersalny charakter misji Chrystusa określa – w odniesieniu do podmiotów duchowych – możliwość uchwycenia ludzkiej osobowej tożsamości.<sup>43</sup> Spoglądając na wydarzenie Wcielenia w optyce wschodnich Ojców Kościoła (w kluczu *Logos-Sarx*), można stwierdzić, iż inkarnacja Słowa obejmuje sobą całą ludzką naturę i wynosi ją do poziomu Bożego syno-

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 455.

<sup>40</sup> Por. *tamże*.

<sup>41</sup> W tym miejscu ukazuje się wzajemna zależność między chrystologią a antropologią, które nie mogą pozostawać dla siebie – w wymiarze myśli teologicznej – dziedzinami wzajemnie ze sobą konkurującymi, lecz winny się zająbiać i dopełniać. Ostateczną normą antropologii teologicznej musi być chrystologia, gdyż związek z Chrystusem pozostaje jedyną możliwą drogą personalizacji dla człowieka dzięki możliwości odczytania swego indywidualnego, życiowego posłania w Jego uniwersalnej Osobie i misji; por. *tamże*, s. 381, 487.

<sup>42</sup> Por. *tamże*, s. 202.

<sup>43</sup> Dlatego Balthasar dostrzega w posłaniu Chrystusa dwa zasadnicze aspekty, które wynikają z Jego relacji do świata – moment negatywny, związany z dziełem odkupienia z grzechu, oraz aspekt pozytywny, odnoszący się do procesu personalizacji ludzkich podmiotów duchowych. Przy czym proces konstituowania własnej tożsamości staje się możliwy, gdy człowiek aktywnie włącza się w rzeczywistość pierwotnego posłania (*Ursendung*) Chrystusa; por. *tamże*, s. 212.

stwa.<sup>44</sup> Jezus Chrystus jest *Universale Concretum* i obejmuje swą Osobą i zbawczą misją dramatyczną sytuację każdego z ludzi.

Chrystusowe dzieło pojednania świata z Bogiem (*pro nobis*) nie ma charakteru zewnętrznego, jurydycznego, lecz wewnętrzny przez konkretne podjęcie upadłego stanu grzesznika.<sup>45</sup> Powyższa rzeczywistość opisana być może jako „cudowna wymiana” (*admirabile commercium*)<sup>46</sup> (Anzelm), czy wyrażona w obrazie ścisłego połączenia Głowy-Chrystusa z wszystkimi członkami ciała (Tomasz).<sup>47</sup> W swej istocie oznacza to jednak zawsze jedno: faktyczne wkroczenie Chrystusa w wyobcowaną, grzeszną przestrzeń ludzkiej wolności. Przez współdziałanie i współcierpienie z wolnością człowieka, Chrystus – jako „drugi Adam” (*en Christoi*) – otwiera dlań konkretną perspektywę zbawczą.<sup>48</sup> Ów ontologiczny realizm zbawczej wymiany znalazł swój wyraz w Eucharystii, w której ukazane zostaje najbardziej wewnętrzne jądro misji Jezusa. Eucharystia wyraża zarówno realizm wzajemnego powiązania członków w jednym Mistycznym Chrystusowym Ciele, jak i charakter istotnie zachodzącej – w przemienionym i podarowanym nam Ciele i Krwi – „wymiany” (*commercium*). Jest ona nadto dziękczynieniem złożonym Ojcu za to, że zezwolił na samoofiarowanie się Chrystusa-Głowy na rzecz Jego członków, jak i za życiodajną siłę dla całego Ciała (*sarx zoopios* – Cyryl).<sup>49</sup>

<sup>44</sup> W tym kontekście Balthasar cytuje Cyryla Aleksandryjskiego: „Tak więc będzie niewolnik, poprzez uczestnictwo w prawdziwym Synu, wyniesiony do godności synostwa jako przybrane dziecko, będzie do takiego dostojenstwa wezwany i podniesiony, jakie tamten ma z natury. In Joh 1, 9” (PG 73, 175; TD II 2, s. 215 p. 8). W konkluzji Balthasar stwierdza, iż w odniesieniu do Ojców greckich pojęcie Wcielenia ma charakter eliptyczny, który służy wyrażeniu – istniejącej w Chrystusie – różnicy między naturą a osobą jak i uniwersalnego charakteru Jego posłannictwa, obejmującego całość ludzkiej natury (a więc i poszczególne duchowe podmioty); por. TD II 2, s. 216n.

<sup>45</sup> Por. *tamże*, s. 221.

<sup>46</sup> Por. *tamże*, s. 218nn.

<sup>47</sup> Por. *tamże*, s. 221.

<sup>48</sup> Pisze Balthasar: „Kiedy wyjdzie się z tego założenia, które odnosi się i osadzone jest w Augustiańskim «Totus Christus, caput et membra», stanie się również jasne, że Chrystusowe «rzeczywiście-zastępcze» (*real-stellvertretende*) posłannictwo może być nie tylko (jak to pobrzmiewa w protestanckim ujęciu nauki) działaniem i cierpieniem zachowującym innych od sprawiedliwej kary. Może być także współdziałaniem i współcierpieniem z oddalonymi (*Entfremdeten*) od Boga, aby im (jako drugi Adam) otworzyć przestrzeń Chrystusowego posłania, w której mogą otrzymać uczestnictwo «en Christoi», w Jego zbawczym działaniu i cierpieniu na rzecz świata”; *tamże*.

<sup>49</sup> Por. *tamże*, s. 223.

Pojęcie posłania, które jest nicią przewodnią Balthasarowej chrystologii, wyznacza kierunek antropologii. Człowiek jako „współaktor” (*Mitspieler*) toczącego się dramatu, zostaje – w jedynej, niepowtarzalnej sytuacji (*Einmaligkeit*) swego powołania – odniesiony do uniwersalnej misji głównego aktora gry, Chrystusa. Uniwersalny wymiar posłania „pierworodnego między wielu braćmi” (Rz 8, 29)<sup>50</sup> otwiera przestrzeń personalizującą dla każdego z ludzi. W Nim – w Jego Osobie i misji – każdy odnajduje swoje indywidualne powołanie.<sup>51</sup> W sposób analogiczny do Chrystusowego posłania misja każdego z ludzi ma zarówno charakter jedynej i niepowtarzalnej, jak i uniwersalnej.<sup>52</sup> Podjęcie swego powołania w konkretnej ludzkiej wspólnoty określa wzrost człowieka ku pełni własnej osobowości, której pierwowzór ukazany jest w Chrystusie.

Możliwość personalnego rozwoju otwiera się w sposób jedynej i niepowtarzalnej „w Chrystusie” (*en Christoi*).<sup>53</sup> Ta formuła – wyjęta z teologii Pawła – posłużyła Balthasarowi do wskazania właściwej przestrzeni odnajdywania ludzkiej tożsamości.<sup>54</sup> Przy czym zasada *en Christoi* ma znaczenie nie tylko przestrzenne, lecz również instrumentalne, przyczynowe i modalne, które odnosi się do sfery osobowego zaangażowania Chrystusa w całej jego rozciągłości.<sup>55</sup> Personalny zakres działania Chrystusa – począwszy od wywyższenia na krzyżu – stoi pod znakiem wylania Ducha Świętego, które jest przedłużeniem Jego zbawczego zaangażowania. Zasada *en Pneumati* jest nowym sposobem uczestnictwa człowieka w obiektywnej rzeczywistości Chrystusa (*In-Christus-Sein*), przez subiektywnie udzieloną ludzką odpowiedź w tymże Duchu.<sup>56</sup>

W teologii Pawłowej pojawiają się formuły „my w Chrystusie” oraz „Chrystus w nas”, które są ze sobą nawzajem powiązane. Za-

<sup>50</sup> Por. *tamże*, s. 228.

<sup>51</sup> Por. *tamże*, s. 222.

<sup>52</sup> Por. *tamże*, s. 321, 412.

<sup>53</sup> Por. *tamże*, s. 225nn.

<sup>54</sup> Tę zasadniczą formułę Pawłowej teologii określa Balthasar następująco: „Owo centrum to nic innego, jak – poprzez wtargnięcie uniwersalnego posłania Jezusa – utworzona sfera działania i życia, przy czym zgodnie z naszymi założeniami, wymiar posłannictwa pokrywa się zawsze ze sferą identycznego z nim osobowego «ja»”; *tamże*, s. 225.

<sup>55</sup> Por. *tamże*, s. 226.

<sup>56</sup> Por. *tamże*.

sada „Chrystus w nas” wyraża istotny skutek Jego misji; Bóg objawia obecność Chrystusa w osobie Pawła (Ga 1, 16). Oznacza to, iż Paweł – który jest ukrzyżowany wraz z Chrystusem – żyje już nie jako on sam, lecz to Chrystus żyje w nim. Wejście Chrystusa w życie Pawła wyraża dogłębną personalizację, co w jego przypadku implikuje osobową odpowiedź na Bożą miłość przez fakt bycia dyspozycyjnym w swej apostołskiej misji.<sup>57</sup> Ten rodzaj egzystencjalnego „wywłaszczenia”, a zarazem personalizacji przez „bycie w Chrystusie”, dokonuje się w sposób analogiczny u każdego chrześcijanina. Dzięki realistycznie pojmowanej reprezentacji obiektywny charakter śmierci Ukrzyżowanego zawiera w sobie możliwość odejścia grzesznika od jego egoizmu, a zarazem skierowania go we własnym kierunku.<sup>58</sup> W ten sposób urzeczywistnia się egzystencjalne otwarcie podmiotu duchowego na rzeczywistość Boga. Przez powierzenie Chrystusowi całości swej egzystencji człowiek jest wprowadzony w przestrzeń trynitarnych odniesień. Uwidacznia się tutaj przejście od *en* do *syn* – wspólnoty miłości (*Miteinander*) w śmierci, zmartwychwstaniu i działaniu.<sup>59</sup> „Bycie w Chrystusie” jest dla Balthasara przełamaniem – na mocy obiektywnego charakteru Jego śmierci – subiektywnego zamknięcia duchowego podmiotu w jego „byciu dla siebie”.<sup>60</sup>

Świadome otwarcie się i zaangażowanie człowieka w posłannictwo Chrystusa, jego wejście we wspólnotę eklezjalną, nie może wyrażać procesu unifikacji; chrześcijanie nie są w Kościele „jedno”, lecz są „kimś jednym” (Ga 3, 28). Postać Chrystusa nie resorbuje w siebie poszczególnych podmiotów duchowych, lecz obdarza je „z góry” (Ef 4, 10nn.) osobowością oraz dającym możliwość indywidualnego spełnienia posłannictwem.<sup>61</sup> Chociaż zarówno osobowość, jak i posłannictwo każdego z ludzi mają charakter niepowtarzalny, to wszystkie są ostatecznie formą łaskawego

<sup>57</sup> Por. *tamże*, s. 227.

<sup>58</sup> Por. *tamże*.

<sup>59</sup> Por. *tamże*.

<sup>60</sup> Parafrazując *passus* z Drugiego Listu do Koryntian pisze Balthasar: „Jesteśmy przekonani, że skoro Jeden (rzeczywiście i skutecznie) umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli; a właśnie za wszystkich umarł «Chrystus», aby ci, którzy (wciąż jako podmioty duchowe) żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał (2 Kor, 5, 15)”; *tamże*.

<sup>61</sup> Por. *tamże*, s. 228.

uczestnictwa w jedynym, uniwersalnym posłaniu i osobowości Jezusa.<sup>62</sup> W takim kontekście Balthasar odnosi do Chrystusa pojęcie „uniwersalnej osobowości” (*Universalpersönlichkeit*)<sup>63</sup> rozumianej jako uwolnienie, przywrócenie (*Freigebende*) personalnej podmiotowości Jego poszczególnym członkom. W tym miejscu teolog odnosi się do Hugona od św. Wiktora, który uczył, iż Chrystus jako Głowa duchowego Ciała udziela jego poszczególnym członkom Ducha Świętego jako konkretnej mocy, która kształtuje ich rzeczywistość osobową.<sup>64</sup> Ciało Chrystusa buduje „wspólnota świętych”, którzy żyją we wzajemnym oddaniu się sobie, możliwym dzięki personalizującej mocy Chrystusa.

Tak więc na przedłużeniu Jezusowego posłannictwa otwiera się konkretna „przestrzeń gry” dla współaktorów dramatu, jako sfera ściśle personalizująca, która nie wyklucza, lecz zakłada obecność na scenie pierwszoplanowej postaci – Chrystusa. Kiedy stawiamy pytanie o wzajemne powiązanie między Chrystusem a rzeczywistością kosmosu w człowieku, należy wskazać na teologię stworzenia obecną w hymnach Listów do Kolosan i Efezjan.<sup>65</sup> Apostoł ukazuje Chrystusa jako „Alfę i Omegę”, „pierworodnego wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15) i eksponuje ściśle powiązanie Jego Osoby i misji z rzeczywistością kosmosu, człowieka i dziejów świata jako całości. Jako Ten, który „zyskał pierwszeństwo we wszystkim” naznaczony został nie tylko prymatem (*proteuein* Kol 1, 18) nad każdym stworzeniem, lecz również – przez ofiarę krzyża – wprowadza je w nową jakość egzystencji.<sup>66</sup> W Nim całość rzeczywistości stworzonej jest wybrana i przeznaczona do godności Bożego synostwa. Dlatego podkreślanie rozdziału między porządkiem stworzenia i odkupienia wydaje się nieuzasadnione.

Zbawcza perspektywa wyznacza ostatecznie cel, do którego zmierza rzeczywistość stworzona w całej swej wolności; w Chrystu-

<sup>62</sup> W powyższym kontekście pisze Balthasar: „Ta osobowość i posłanie, dla każdego pomyślana i ofiarowana, jest jednak zawsze łaskawą formą uczestnictwa w jedynej uniwersalnej misji Jezusa, a tym samym także w Jego osobowości jako Syna. W sensie teologicznym nie można być osobą inaczej jak stając się – ze wszystkimi wybranymi, w tym celu – bratem «Pierworodnego» (Rz 8, 29)”; *tamże*, s. 228.

<sup>63</sup> *Tamże*.

<sup>64</sup> Por. *tamże*.

<sup>65</sup> Por. Kol 1, 15-20; Ef 1, 3-14.

<sup>66</sup> Por. *tamże*, s. 232.

się stworzenie – włączając możliwość jego grzesznego sprzeciwu wobec Stwórcy – jest na nowo pojednane z Bogiem.<sup>67</sup> Chrystus jako „Drugi Adam” w swej konkretnej egzystencji jest przyczyną celową, dzięki której w życiu ludzkim wszystko zyskuje właściwe ukierunkowanie i spełnienie.<sup>68</sup> W Nim bowiem orientacja Bożego zbawczego zaangażowania wobec świata, odnajduje chronologię i klarowność. Nie może być ono działaniem „uprzednim” (*Vor-*) lub „następującym” (*Nachher*), lecz przede wszystkim musi (*in ordine executionis*) zaistnieć naturalny ludzki podmiot zdolny do przyjęcia łaski.<sup>69</sup> Odwieczny Syn jest Obrazem Ojca, a więc i Archetypem każdego stworzenia, w którym dzięki zasadzie *analogia entis* są odzwierciedlone poszczególne stopnie obrazu Boga w świecie stworzonym. Według Maksyma Wyznawcy, Chrystus jest konkretnym urzeczywistnieniem *analogia entis* – we wcielonym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Synu jako pośredniku, każde ze stworzeń odnajduje pierwotną ideę (*Urídee*) Boga.<sup>70</sup>

Jezus Chrystus jako główna postać toczącego się teodramatu jest z jednej strony odtwórcą powierzonej mu przez Boga roli, z drugiej zaś strony Jego prawomocnym reprezentantem. Historia Jezusa stanowi konkretną manifestację i wykład rzeczywistości Boga Trójjedynego, który staje się dostępny w Jego Osobie i posłaniu dla każdego z ludzi. Wzorcza postać Chrystusa jest zarazem miejscem rozdziału ról i posłańctw (charyzmatów) dla poszczególnych chrześcijan, a więc przyjmuje charakter wybitnie personalizujący w stosunku do ludzkich podmiotów duchowych. Przyjęte posłańctwo jest dla człowieka – dzięki pośrednictwu Chrystusa – konkretną możliwością uczestnictwa w życiu Bożym. Jego skończoność i śmiertelność ukazane na scenie „teatru świata”, mogą być przełamane i wyniesione wraz z Chrystusem w przestrzeń trynitarnych odniesień.

<sup>67</sup> Pisze Balthasar: „Pismo nie wypowiada się inaczej jak tylko zestawiając ze sobą te dwa momenty: że Chrystus przyszedł jako Odkupiciel ludzkości, ale nie wyjednał dla niej w żadnym razie jedynie zniesienia winy, lecz pełnię wszystkich boskich dóbr. Wyrażają się [one – przyp. K. W.] w pojęciu «przybranego dziecięctwa», które Ojciec nam jako oczywiste współpodarował, kiedy oddał nam swego jedynego Syna”; *tamże*, s. 232n.

<sup>68</sup> Pisze Balthasar: „On został ustanowiony jako Dopełniający (*Vollender*) nie przez żadną inną instancję jak tylko przez Stwórcę, który Go postawił w tej roli. Inaczej nie mógłby uskutecznić jej od wewnątrz, lecz musiałby, skądinąd, naznaczyć rzeczy stworzone swym zwiędzającym stemplem od zewnątrz”; *tamże*, s. 236.

<sup>69</sup> Por. *tamże*.

<sup>70</sup> Por. *tamże*, s. 337.

### Krzyż centralnym momentem dramatycznego spotkania między Bogiem a człowiekiem

Rozwijana przez Balthasara chrystologia posłannictwa zmierza konsekwentnie do jej punktu szczytowego, jakim jest misterium paschalne. W tajemnicy krzyża zbiegają się wszystkie zasadnicze wątki uprawianej przez niego teologii – trynitologii, kreatologii, soteriologii i antropologii.<sup>71</sup> Przy czym teolog proponuje bardzo szerokie spojrzenie na rzeczywistość krzyża, który, w jego optyce, obejmuje swym zakresem zarówno zmartwychwstanie Chrystusa, jak i zesłanie Ducha Świętego. Świadome staurologiczne ukierunkowanie chrystologii, a zarazem antropologii, Balthasara wynika z jego metodologicznych założeń budowania „asystematycznej” teologii. Krzyż, w całym spektrum swych paradoksalnych napięć, przekracza każdą próbę systematyki.<sup>72</sup>

#### *Stellvertretung* zasadą przymierza Boga z człowiekiem

Śledząc historię rozwoju myśli soteriologicznej, Balthasar wykazuje, iż jej jądrem jest pojęcie „zastępstwo” (*Stellvertretung*), które określa jednocześnie samo centrum teodramatu.<sup>73</sup> Konceptję *Stellvertretung* teolog rozwija w relacji do dwóch pokrewnych pojęć – zasady *pro nobis* oraz „zamiany miejsc” (*Platztausch*). Całość ziemskiej egzystencji Jezusa jest ukierunkowana na wydarzenie krzyża. W celu pełniejszego zrozumienia tej rzeczywistości teolog wskazuje na fakt przymierza, które ma strukturę prawną.

W swej analizie tekstów Nowego Testamentu – w kontekście zasady *Stellvertretung* (*pro nobis*) – Balthasar odnajduje kilka jej aspektów, które są owocem powielkanocnej medytacji nad samoświadomością Jezusa. Teolog wyszczególnia pięć zasadniczych aspektów zbawczego pojednania, które się nie wykluczają, lecz po-

<sup>71</sup> Balthasar twierdzi, iż „nauka o Trójcy Świętej jest ciągle obecnym, wewnętrznym założeniem staurologii”; H. U. von Balthasar, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 296 (dalej: TD III).

<sup>72</sup> Por. *tamże*, s. 297.

<sup>73</sup> We wprowadzeniu do trzeciego tomu *Teodramatyki* Balthasar twierdzi, iż głównym zadaniem tego tomu jest opracowanie terminu *Stellvertretung*; por. *tamże*, s. 11. Pojęcie *Stellvertretung* oznacza zastępczy charakter śmierci Jezusa.



zostają na siebie wzajemnie otwarte.<sup>74</sup> Niewątpliwie *Stellvertretung* wyznacza główną oś soteriologii Balthasara. Ponieważ jest to pojęcie spinające w jedną całość zasadnicze traktaty teologii, dlatego też określa ono centralny moment w dramatycznym spotkaniu między Bogiem i człowiekiem.<sup>75</sup>

Zasadę *Stellvertretung* Balthasar przejął od Anzelma, który rozwija swą koncepcję zbawienia w dziele *Cur Deus homo?*, ukazując je w perspektywie przymierza, rozumianego jako dwustronne porozumienie prawne między Bogiem a człowiekiem. Swą soteriologię Anzelm opiera na pojęciu „zadośćuczynienia zastępczego” (*satisfactio*)<sup>76</sup>, do którego odnosi on motyw wykupu człowieka z wpływu złych mocy oraz naukę o „zamianie miejsc” (*Platztausch*), w której wolny dar Syna wyraża akt miłości Ojca. Przy czym rozumienie zbawczego wyzwolenia człowieka w sensie pozytywnym, jako wprowadzenie go w przestrzeń trynitarnego życia jest u Anzelma obecne jedynie *implicite*.<sup>77</sup>

Anzelmiański model soteriologiczny oparty na zasadzie „zadośćuczynienia zastępczego” (*satisfactio*) jest obciążony wieloma brakami i niedoskonałościami. Balthasar szuka nowych dróg ekspresji i próbuje dokonać swoistej syntezy między czysto zewnętrznym, prawnym rozumieniem *Stellvertretung*, jakie pojawia się u Anzelma, oraz zradykalizowaną doktryną Lutra o „zamianie

<sup>74</sup> Wyszczególnione przez Balthasara w nowotestamentalnej teologii modele pojednania to: 1) pojednanie jako „wydanie” (*Dahingabe*) przez Boga „Jedynego Syna” (por. Rz 8, 32); 2) oddanie się „dla nas” jako wymiana miejsc (*Platztausch*), tak że Poświęcony uczyniony został „grzechem” (por. 2 Kor 5, 21) i „przekleństwem” (por. Ga 3, 13), przez co uzyskaliśmy udział w „Bożej sprawiedliwości”; 3) pojednanie jako działanie, które owocuje wyzwoleniem (*Freisetzung*) człowieka (por. Rz 7; J 8, 34); 4) wyzwolenie z kajdan (por. Łk 13, 16) związane jest z udzieleniem Ducha Świętego i wezwaniem do współ-synostwa w Chrystusie (por. Ga 4, 6; Ef 1, 5nn.), co w sensie pozytywnym oznacza wprowadzenie w boskie, trynitarnie życie; 5) całość zbawczego zaangażowania sprowadza się do Bożej miłości (por. J 3, 16; 2 Kor 5, 19); por. *tamże*, s. 226nn.

<sup>75</sup> Balthasar czyni z zasady *Stellvertretung* podstawę swej teodramatycznej soteriologii i przedkłada ją zdecydowanie nad inne modele soteriologiczne. W niniejszej pracy, zagadnienie zbawczej inicjatywy Boga na rzecz człowieka nie będzie omówione w całym jego spektrum, lecz zostanie podjęte o tyle, o ile posłuży ono lepszemu naświetleniu związku między chrystologią a antropologią. Powyższa uwaga jest o tyle istotna, iż Balthasar nie oddziela w sposób jednoznaczny nauki o zbawieniu od chrystologii, lecz włącza soteriologię w szeroki kontekst zagadnień chrystologicznych.

<sup>76</sup> Pojęcie to zakorzenione jest w nauce Ojców łacińskich – Tertuliana, Hilarego, Ambrozego; por. *tamże*, s. 235.

<sup>77</sup> Por. *tamże*, s. 236.

miejsce” (*Platztausch*). *Stellvertretung* nie może być pojmowane jako proste utożsamienie się Chrystusa z grzesznym sprzeciwem świata. Faktu opuszczenia Chrystusa na krzyżu nie wolno zestawiać z Jego doświadczeniem piekła, choć występuje tutaj sporo analogii. Ma ono natomiast ontyczną podstawę w wewnątrztrynitarnej różnicy.<sup>78</sup> U Anzelma brakuje jasnego powiązania między zbawczym posłannictwem Syna (*missio*) a Jego pochodzeniem od Ojca (*processio*), pomiędzy Trójcą ekonomiczną a immanentną.<sup>79</sup> Balthasar czerpie inspirację z różnych źródeł i próbuje zbudować soteriologię, której zasadniczy punkt ciężkości oparty jest na zasadzie relacji między posłuszeństwem Chrystusa w wypełnianiu Jego zbawczej misji, a (stanowiącym stałe założenie Jego posłannictwa) kontekstem trynitarным. Zbawczy czyn Boga dla człowieka w Chrystusie jest jedynym w swym rodzaju wyrazem odwiecznej miłości Ojca. Posłannictwo Syna, które przełamuje panowanie grzechu, osiąga moment szczytowy w zastępczym charakterze (*Stellvertretung*) Jego krzyżowej śmierci. Dlatego też krzyż wyznacza ogniskową zarówno trynitologii, jak i antropologii Balthasara.<sup>80</sup> W swej dramatycznej nauce o zbawieniu teolog podkreśla w sposób szczególnie wyraźny dwa zasadnicze momenty: pierwszym z nich jest rzeczywistość krzyża, jako kulminacyjne miejsce ustanowienia przymierza między Bogiem a Jego ludem. Drugim zaś momentem jest koncepcja człowieka jako współfaktora w toczącym się teodramacie, który znajduje się w sytuacji ciągłego personalnego zaangażowania w dzieło zbawienia.<sup>81</sup>

Najbardziej znaną cechą rozwijanej przez Balthasara soteriologii jest ciągle odnoszenie jej do perspektywy trynitarnej. Rzeczywistość „cudownej wymiany” między Słowem Wcielonym a grzeszną ludzkością ma swe źródło w Trójcy, gdyż posłannictwo Syna (*missio*) zakorzenione jest w Jego pochodzeniu od Ojca (*processio*). Ostatecznie warunkiem możliwości realizacji Chrystusowej misji aż po grozę opuszczenia i śmierci na krzyżu jest „całko-

<sup>78</sup> Por. *tamże*, s. 313.

<sup>79</sup> Por. *tamże*, s. 241.

<sup>80</sup> Dla Balthasara trynitologia jest nie tylko wewnętrznie powiązana ze staurologią, lecz rzeczywistość Trójcy Świętej stanowi warunek możliwości wydarzenia krzyża; por. *tamże*, s. 296n.

<sup>81</sup> Balthasar prezentuje zasadę *Stellvertretung* w bezpośrednim odniesieniu do wczesnochrześcijańskiego terminu *pro nobis*, osadzonego w kontekście krzyża; por. *tamże*, s. 219.

wity rozdział” (*vollständige Trennung*) między hipostazami Ojca i Syna.<sup>82</sup> Jednakże tak radykalne, mające wydźwięk paradoksu, wyrażenie, zostaje przez teologa zrównoważone zasadą wszelkiej jedności, Osobą Ducha Świętego.<sup>83</sup> Międzyosobowa różnica i napięcie motywowane tym rozdziałem określa „warunek” wzajemnej otwartości hipostaz i procesu wymiany miłości, która ma postać osobową – Ducha.<sup>84</sup>

Ostatecznie zbawcze przełamanie grzesznej kondycji ludzkości jest możliwe dlatego, iż Jeden z Trójcy przyjął człowieczą naturę. Wcielenie daje bezpośrednią podstawę do zaistnienia „cudownej wymiany” (*admirabile commercium*).<sup>85</sup> Rzeczywistość inkarnacji wyznacza moment faktycznego, całkowitego utożsamienia się Chrystusa z egzystencjalną sytuacją grzesznika w wymiarze indywidualnym i socjologicznym. Posłannictwo Jezusa – począwszy od momentu Wcielenia – przyjmuje orientację staurologiczną. Krzyż jest momentem granicznym, który ukazuje wszystkie ekstrema owej „cudownej wymiany”, łącznie z napięciem między życiem i śmiercią, unicestwieniem i ocaleniem.<sup>86</sup>

### Krzyż miejscem konfrontacji wolności Boga i człowieka

Zbawcze posłannictwo Syna znajduje wypełnienie w krzyżu. W nim przecinają się i nabierają ostatecznego znaczenia wszystkie główne linie dramatycznego spotkania między Bogiem i człowiekiem. Jedyną możliwością zbliżenia się do tajemnicy krzyża jest spojrzenie nań w kontekście Trójcy Świętej, gdyż tylko horyzont trynitarny może dać odpowiedź na pytanie o stopień zaangażowania Boga w proces toczącego się teodramatu. W opinii Balthasara, trynitologia wyznacza stałe, wewnętrzne założenie wydarzenia krzyża.<sup>87</sup> Historia człowieka to w zasadzie proces narastającego sprzeciwu ograniczonej ludzkiej wolności wobec Boga. Dramatyczne napięcie spotkania wolności absolutnej z ograniczoną osiąga punkt szczytowy w krzyżu. Jest to moment, w którym dochodzi do

<sup>82</sup> Por. TD IV, s. 237.

<sup>83</sup> Por. *tamże*.

<sup>84</sup> Por. TD III, s. 310n.

<sup>85</sup> Por. TD II 2, s. 218nn.

<sup>86</sup> Por. *tamże*, s. 219.

<sup>87</sup> Por. TD III, s. 296.

ostatecznej konfrontacji między miłością Boga i ludzkim grzechem, gdzie misterium nieprawości dotyka Go w Jego trynitarnym posłannictwie. Krzyż jest zarazem kulminacją przymierza Boga z człowiekiem.<sup>88</sup> Rozdział między Osobą Ojca i Syna ukazany na krzyżu nie ma jednak swego źródła w grzechu, który Syn przyjmuje w charakterze zastępstwa na siebie i w swym zbawczym zaangażowaniu na rzecz świata. Krzyż odślania odwieczny wewnątrzboży dystans między Osobami Trójcy. Podtrzymywana w czasie agonii diastaza między Ojcem a Synem jest dziełem Ducha i to w ten sposób, iż to, co człowiekowi przedstawia się jako rozdział, jest paradoksalnie potwierdzeniem ostatecznej jedności.<sup>89</sup>

Krzyż ukazuje podwójny moment sądu i zbawienia i nie ma odniesień przedmiotowych, lecz ściśle personalne, które odnoszą się w swej istocie do spotkania człowieka z Chrystusem-Odkupicielem. Dramat relacji między Bogiem a człowiekiem osiąga w krzyżu swoje *akme*; w nim skończona wolność całą perwersję swego grzechu niejako „przerzuca” na Boga, jako jedyne oskarżonego i kozła ofiarnego.<sup>90</sup> Krzyż wyznacza niepowtarzalny paradoksalny w swym charakterze, moment graniczny w relacji między Bogiem i człowiekiem, gdyż prowadzi do śmiertelnego końca, a zarazem określa początek nowego życia, w które włączone jest stworzenie. W jego rozpiętości okazuje się, kim jest Bóg i człowiek, w całym bogactwie swych wzajemnych odniesień. Objawia on w końcu siłę Bożej miłości, która przełamuje zniewolenie ludzkiego grzechu i wprowadza człowieka w przestrzeń zbawczą, w której odnajduje on horyzont nowego życia i osiąga ostatecznie spełnienie w Bogu.<sup>91</sup> Otwarcie ludzkiej wolności na konkretność skierowanego nań zbawczego czynu Chrystusa, który kulminuje w wydarzeniu krzyża, wyznacza dramatyczną scenę spotkania człowieka z Bogiem w „teatrze świata”.

<sup>88</sup> Por. *tamże*, s. 295.

<sup>89</sup> Por. TD IV, s. 347.

<sup>90</sup> Pisze Balthasar: „Dramat pomiędzy człowiekiem i Bogiem dosięga tutaj swego *akme*, gdyż perwersyjna skończona wolność, całą swoją winę zrzuca na Boga jako jedyne oskarżonego i kozła ofiarnego; i Bóg zezwala na bycie przez nią ugodzonym, nie tylko w człowieczeństwie Chrystusa, lecz również w Jego trynitarnym posłannictwie. Przy czym misterium ciemności i wyobcowania między Bogiem a niosącym grzech Synem, ukazuje się jako swoiste miejsce zastępstwa (*Stellvertretung*) wszechmocnej niemocy miłości Boga; to, co «doświadczane» stanowi przeciwieństwo tego, co dzieje się faktycznie”; TD III, s. 312

<sup>91</sup> Por. *tamże*.

Zbawcze działanie Chrystusa określa dramatyczną formę objawienia tego, kim w swej istocie jest Bóg i człowiek. Krzyż w żaden sposób nie znosi napięcia między wolnością absolutną i ograniczoną, przeciwnie, ukazuje w całej wyrazistości istniejący między nimi konflikt, który wyrasta z ludzkiego grzechu. Z jednej strony krzyż eksponuje całą tragedię sprzeciwu ludzkiej wolności wobec Boga. Z drugiej zaś objawia i otwiera przed człowiekiem możliwość spełnienia w przestrzeni wolności absolutnej. Owa możliwość pozostaje na zawsze darem i propozycją, co oznacza, iż wymaga ona czynnego podjęcia jej ze strony ludzkiej wolności.<sup>92</sup> Krzyż jest miejscem konfliktu między grzesznym człowiekiem a Bogiem. Sytuacja grzechu jako owoc ludzkiej wolności może być rozwiązana jedynie „od wewnątrz”, przez rzeczywiste przyjęcie tej sytuacji we Wcieleniu i zmierzeniu się z nią na krzyżu.<sup>93</sup> Ludzki grzech rozumiany jako otchłań motywuje wolną odpowiedź Syna, który pokonuje otchłań mocą miłości.<sup>94</sup>

Na krzyżu objawia się kenotyczny charakter Bożego Słowa; w śmierci Chrystusa przełamana zostaje beznadzieja ludzkiej egzystencji, która kończy się mrokiem umierania. Wnosi on perspektywę nadziei i wyznacza punkt zbiegu wszystkich głównych linii historii zbawienia.<sup>95</sup> Śmierć Chrystusa, motywowana miłością, nadała ostateczny kierunek ludzkiemu umieraniu. Oddanie życia przez Jezusa ma pierwotny wzorzec w Trójcy, gdzie wzajemna personalna relacja jest nieustannym początkiem nowego życia. Kenozą śmierci Jezusa jest źródłem życia dla człowieka.<sup>96</sup> Możliwość przełamania grzechu przez śmierć Chrystusa spoczywa w mocy samego Boga, który utożsamia się z losem grzesznika. Syn, który stał się człowiekiem, wkracza w ciemność grzechu, nie przestając jednocześnie być Bogiem. „Absolutna różnica”, która istnieje między hipostazami, umożliwia Bogu przyjęcie niejako „w siebie” ciemności ludzkiego

<sup>92</sup> Por. *tamże*, s. 295n.

<sup>93</sup> Por. TD IV, s. 284; TD III, s. 314.

<sup>94</sup> Pisze Balthasar: „W czasie, gdy wszystko wewnątrz teodramatycznego wydarzenia ukazuje się jako centrum i najwyższy punkt, [krzyż – przyp. K. W.] staje się istotą – zarówno miłości Boga jak grzechu świata, sądu oraz zbawienia, skrytości i jawności trynitarnego Boga wobec świata, a świata przed Nim – istotą, która pozostaje dla całej akcji ramą i horyzontem”; TD II 2, s. 46.

<sup>95</sup> Por. *tamże*.

<sup>96</sup> Por. TD IV, s. 226.

sprzeciwu. Jezus – w swej zastępczej śmierci – przeżywa kwintesencję ludzkiego „nie” wypowiedzianego Bogu. Doświadczenie absurdu grzechu przez Jezusa nie ma czysto zewnętrznego, psychologicznego charakteru. Sięga ono znacznie głębiej i odnosi się bezpośrednio do przyjęcia przez Niego stanu grzesznika w relacji do Boga, który wyraża się w opuszczeniu Jezusa przez Ojca. Syn przyjmuje na siebie oddalenie od Ojca i odnosi je – mocą miłości – do trynitarnych relacji. W ten sposób Jego droga posłuszeństwa czyni z grzechu drogę prowadzącą ku Bogu.<sup>97</sup>

W kontekście teologii krzyża Balthasar podejmuje problematykę cierpienia Boga. Tradycyjna teologia, czerpiąc z klasycznej filozofii greckiej, odrzucała możliwość jakiegokolwiek zmienności, a więc i podleganiu cierpieniu przez Boga. Balthasar wskazuje na trynitarny wymiar cierpienia Boga – odnosi się ono nie tylko do ludzkiej natury Chrystusa, lecz transcendentnego charakteru posłannictwa Syna.<sup>98</sup> Skoro na krzyżu cierpiał Jeden z Trójcy, to ów ból odnosi się także do Ojca i Ducha.<sup>99</sup>

Wydarzenie krzyża ma znaczenie ponadczasowe i wieczne, dlatego obejmuje sobą wszystkie czasy.<sup>100</sup> W teodramacie nie istnieje inny punkt Omega. Krzyż, jako wydarzenie ponadczasowe, spina całość dramatycznego zaangażowania Boga w los człowieka. Ostatecznie wieńczy on ten proces i stoi nie tyle pośrodku linearnie ujmowanej historii zbawienia, ile u jej kresu.

Jak zaznaczono, zakres rozumienia krzyża przez Balthasara jest bardzo szeroki. W optyce teologa obejmuje on sobą zarówno Wcielenie Słowa, jak również rzeczywistość zmartwychwstania. Niewątpliwie teodramat osiąga swój szczyt w wydarzeniu krzyża, a niejako ostatnią fazą tegoż wydarzenia jest zmartwychwstanie.<sup>101</sup> Słynne stwierdzenie, iż „Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanym”<sup>102</sup> potwier-

<sup>97</sup> Por. *tamże*, s. 236n.

<sup>98</sup> Por. TD III, s. 312.

<sup>99</sup> Więcej na ten temat zob. T. Krens ki, *Passio caritatis*, Freiburg 1990.

<sup>100</sup> Pisze Balthasar: „W każdym razie, opuszczenie na krzyżu jest w doświadczeniu wieczne (i pod tym względem także analogiczne do piekła), przez co utrzymuje swą aktualność we wszystkich czasach. Agonia Jezusa trwa aż do skończenia świata (Pascal), a właściwie z powrotem aż do początku świata Jego śmiertelne rany pozostają otwarte (Bérulle). Tę ponadczasowość potwierdzają chrześcijańscy mistycy, którzy mogli doświadczyć czegoś z ciemnej nocy Krzyża”; TD III, s. 313.

<sup>101</sup> Por. *tamże*, s. 219.

<sup>102</sup> *Tamże*, s. 337.

dza kierunek myśli Bazylejczyka, iż wydarzenie Wielkiej Nocy i wszystko, co po nim następuje, nie wnosi nic nowego do Objawienia ukazanego w rzeczywistości krzyża. W wizji teologa istotnym momentem, który odnosi Wielki Piątek do zmartwychwstania, jest doświadczenie kenozy Boga, osiągającej swój szczyt w czasie śmierci krzyżowej. Posunięte do swego ekstremum oddalenie Ojca od Syna, jest przekształcone w największą bliskość i intymność.<sup>103</sup> Prawda krzyża, która jest decydującym momentem ukazania się trynitarnej miłości, objawia się w wydarzeniu zmartwychwstania, wieńczy rewelacyjną rolę posłannictwa Jezusa w Jego życiu i śmierci. W ten kontekst włączone jest również posłannictwo Ducha Świętego; w czasie Wielkanocy Jezus tchnie na uczniów swego Ducha.<sup>104</sup> Ow Dar – Duch Jezusa – jest tym, dzięki któremu Kościół partycypuje w wolności Zmartwychwstałego i może sprawować posługę jednania.

Zmartwychwstanie stawia przed ludzkimi oczyma możliwość nowej jakości egzystencji. W swym zbawczym posłannictwie Chrystus otwiera niejako „wewnątrz” czasu chronologicznego bramę nowej rzeczywistości. Nie wyznacza ono kresu czasu ziemskiego, lecz stoi pośrodku niego i jest spełnieniem pragnień człowieka w odniesieniu do wiecznego trwania. Zmartwychwstanie nie wypływa z chronologicznego następstwa czasowego, lecz je przekracza i wyznacza pomost między jego początkiem a końcem. Zmartwychwstały przyjmuje „w siebie” całą skończoność stworzenia wraz z jego śmiercią i określa tym samym ostateczną przyszłość człowieka i ludzkości, jej kres w Bogu.<sup>105</sup>

### „Nowy człowiek” w Chrystusie

Zmartwychwstały Chrystus, który udziela człowiekowi swego Ducha, czyni go nowym stworzeniem. W tymże Duchu człowiek rodzi się na nowo do życia, przez urzeczywistnienie Bożego synostwa. Chrystus pokonuje jarzmo grzechu i wprowadza człowieka w strumień wymiany miłości przepływający między Ojcem i Synem.<sup>106</sup> Dzięki całkowitemu utożsamieniu się Chrystusa z grzeszną ludzką

<sup>103</sup> Por. *tamże*, s. 337.

<sup>104</sup> Por. *tamże*, s. 339.

<sup>105</sup> Por. *tamże*, s. 440.

<sup>106</sup> Por. *tamże*, s. 341.

egzystencją, człowiek jest odnowiony i przemieniony. Na „drzewie życia” rodzi się „nowy człowiek”, pojednany z Bogiem dzięki Ofierze Chrystusa.<sup>107</sup>

Łaska dialogiczną postacią miłości między Bogiem a człowiekiem

Zbawienie, jako wyraz Bożej łaskawości, pozostaje niezastużonym darem, który wprowadza człowieka w nową jakość nadprzyrodzonego życia. Jest to egzystencja osoby, która narodziła się na nowo w Chrystusie i włącza się coraz pełniej w uniwersalny charakter Jego posłannictwa.<sup>108</sup> Jediną możliwością pełnego urzeczywistnienia ludzkiej osobowości jest coraz dojrzalsza otwartość człowieka wobec woli Ojca, w czym odwzorowuje on postawę Syna Bożego w Jego posłuszeństwie, uniżeniu i kenozie krzyża. We Wcieleniu Chrystusa ofiarowane jest człowiekowi źródło i cel jego spełnienia urzeczywistniane w jego żywej, personalnej relacji z Bogiem.<sup>109</sup>

Przyjęcie łaski odkupienia wyznacza początek „uwolnienia” (*Freisetzung*), które jest stałym założeniem teodramatu. Wyzwolenie w łasce Chrystusowej wyraża się egzystencjalnie w pełnym ukonstytuowaniu obrazu Bożego w człowieku, który może być rozwinięty ostatecznie w Boże „podobieństwo” (*Ähnlichkeit*).<sup>110</sup> Zawiązanie nadprzyrodzonej relacji między Bogiem a człowiekiem opiera się na zasadzie dialogu; wezwanie skierowane od Boga w stronę skończonej wolności na rzecz przekroczenia siebie (*Über-sich-hinaus-gerufen-Sein*)<sup>111</sup> ma charakter daru. Przez wskazanie na systemy gnostyckie Balthasar podkreśla, iż różnica między Absolutem a stworzeniem została w nich wymazana. Gnoza znosi nieprzekraczalną granicę między „nieboskością” (*Nichtgötlichkeit*) stworzonego „obrazu” (*Bild*) a kresem jego spełnienia, boskim „Praobrazem” (*Urbild*). W takim przypadku łaska jest podporządkowana prawom ludzkiego myślenia i stanowi pewien określony moment w procesie samoubóstwienia ludzkiej wolności. Oparta na orzeczeniu IV So-

<sup>107</sup> Por. *tamże*, s. 332nn.

<sup>108</sup> Por. *tamże*, s. 444.

<sup>109</sup> Por. *tamże*, s. 346.

<sup>110</sup> Por. *tamże*, s. 354.

<sup>111</sup> Por. *tamże*.



boru Laterańskiego<sup>112</sup> zasada *analogia entis* pozwala uniknąć stałej pokusy mieszania ze sobą nieprzekraczalnej różnicy między Bogiem a człowiekiem. Zasada ta określa jednocześnie podstawę do zbudowania teodramatyki w rozumieniu chrześcijańskim.<sup>113</sup> Jej rys historiozbowczy, oparty jest na definicji Chalcedonu o „niepomieszonym i nierozdzielonym” charakterze odniesień dwóch natur w Chrystusie.

Wychodząc z założeń greckiej chrystologii Balthasar wyjaśnia, iż we Wcieleniu Syna jako „Pierwowzorce” (*Urbild*) stworzenia, wpisana zostaje możliwość „przebóstwienia” (*theosis*) człowieka. Tak więc we Wcielonym, odwiecznym Synu Bożym otwiera się przestrzeń do ustalenia dziecięcej relacji łaski między Bogiem Ojcem a człowiekiem.<sup>114</sup> Na krzyżu Chrystus przejmuje rozdział między grzesznikiem a Bogiem (*admirabile commercium*) i wprowadza go w przestrzeń immanentnych relacji między Ojcem a Synem. Dlatego też rzeczywistość przebóstwienia osiąga we Wcielonym Słowie Bożym swą najgłębszą podstawę i ostateczny kres. Rozwijana wokół wydarzenia krzyża grecka soteriologia wskazuje, iż ostateczne uwolnienie człowieka z grzechu i obdarowanie go łaską, wpisane zostaje w przestrzeń wyznaczoną z jednej strony przez zstąpienie Syna na świat, z drugiej zaś strony Jego wstąpienie do Ojca. Inchoatywny charakter obrazu Bożego w człowieku (*imago Dei*), jego „bycie z siebie” (*autexusion*) może zostać w pełni zaktualizowany w urzeczywistnieniu „podobieństwa” (*Verähnlichung*) z Tym, który jest „z-samego-siebie” (*Aus-sich-selbst*) w sposób absolutny, z Bogiem.<sup>115</sup> Dlatego też łaskawe wyniesienie człowieka do poziomu Bożego życia, związane jest z uprzednim zstąpieniem Boga w świat i przyjęciem na siebie grzesznej sytuacji ludzkości.<sup>116</sup>

W kontekście greckiej soteriologii (rozpiętej między zstąpieniem a wstąpieniem Bożego Syna) Balthasar dochodzi do wniosku, iż zbawienie – rozumiane jako obdarowanie człowieka łaską Bożą – wyraża prawdę, iż człowiek może odnaleźć swą najbardziej

<sup>112</sup> Przeciw stałej tendencji zamazywania granicy między Bogiem a stworzeniem opowiedział się IV Sobór Laterański: „Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (DS 806); *tamże*, s. 355.

<sup>113</sup> Por. *tamże*.

<sup>114</sup> Por. *tamże*.

<sup>115</sup> Por. *tamże*, s. 356.

<sup>116</sup> Por. *tamże*.

pierwotną tożsamość jedynie w Bogu.<sup>117</sup> Miłosna relacja człowieka z Bogiem, urzeczywistniana dzięki darowi łaski, nie tylko nie wnosi niebezpieczeństwa ludzkiej alienacji, lecz nadto określa jedyną możliwość odnalezienia samego siebie. Zbawienie ofiarowane w Chrystusie można odnieść do łaskawego otwarcia możliwości dialogu między człowiekiem i Bogiem, na co wskazywał już Maksym Wyznawca.<sup>118</sup> Przy czym łaska zbawienia pełni funkcję pośredniczącą w otwarciu ludzkiej wolności na sferę absolutnej wolności, która określa podstawę urzeczywistnienia ludzkiej osoby w Bogu. Przez rozwinięcie swej nauki o łasce udzielonej w Chrystusie, Balthasar powraca do podstawowego zagadnienia swej prolegomeny, jakim jest droga odnajdywania ludzkiej tożsamości w personalnej relacji i dialogu. Dla zabezpieczenia dramatu zbawienia przed popadnięciem w niebezpieczeństwo „platonizacji”, który rozgrywa się na „scenie świata” (tzn. by uniknąć zagrożenia rozplynięcia się wolności człowieka w przestrzeni absolutnej wolności Boga), zasada *analogia entis* jest podstawowym założeniem każdej teodramatyki. Dzięki niej można zachować ontyczną różnicę między Stwórcą a stworzeniem (także obdarowanym łaską). Dlatego unika się jakiegokolwiek rodzaju „stopienia” czy zmieszania obu porządków.<sup>119</sup> W sensie pozytywnym zaś, owo rozróżnienie służy zobrazowaniu procesu coraz pełniejszego uczestnictwa człowieka w immanentnym życiu Bożym, co Balthasar ukazuje w swej eschatologii.

Łaska odkupienia ofiarowana człowiekowi w zbawczym posłannictwie Chrystusa, włącza go w dynamikę trynitarnych relacji, które jednoczą Ojca z Synem. Wyzwolony przez krzyż człowiek jest obdarowany konkretną łaską, która ma formę osobową; jest nią Duch Święty. To Duch Ojca i Syna, łaska i Boża miłość „rozłana w naszych sercach” (Rz 5, 5), która ożywia wspólnotę uczniów – Kościół.<sup>120</sup> Wyzwolony z grzechu człowiek jest – za pośrednictwem Ducha – włączony w egzystencję Chrystusa, a tym samym w relację z Ojcem. Przyjęcie daru łaski nie stawia człowieka przed ko-

<sup>117</sup> Pisze Balthasar: „Człowiek może odnaleźć swą «wzorcą tożsamość» jedynie w Bożej wolności”; *tamże*.

<sup>118</sup> Por. Maksym Wyznawca, *Ambigua* 7, PG 91, 1084 BD; TD III, s. 357, p. 48.

<sup>119</sup> Por. *tamże*, s. 357.

<sup>120</sup> Por. *tamże*, s. 358.

niecznością odtwarzania w swym życiu faktów, jakie zaistniały w historii Jezusa. Wraz z darem Ducha, chrześcijanin otrzymuje uczestnictwo w egzystencji Chrystusa jako takiej. Przyjmuje on niejako w siebie krzyż, mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie (por. Rz 6, 4. 5. 8; 8, 17; 2 Kor 10, 11; 13, 4).<sup>121</sup> Łaska jest tym momentem, który umożliwia osobie wierzącej pełnię życia w Chrystusie (*en Christoi*).<sup>122</sup> Toteż przyjęcie w siebie daru odkupienia wprowadza człowieka w nową egzystencjalną sytuację, która ma wyraźne znamiona paradoksu. Chrześcijanin, jako ukrzyżowany wraz ze swoim Panem, również z Nim zmartwychwstaje do nowego życia.<sup>123</sup> Paradoksalność życia w wymiarze łaski ukazuje również fakt, iż w swym naśladowaniu Chrystusa osoba wierząca jest zarazem zanurzona w swej ziemskiej, historycznej egzystencji, a jednocześnie żyje w konkretnym odniesieniu do Boga Trójjedynego, przez pośrednictwo Boga-Człowieka. Inaczej mówiąc, jedyna możliwość pełnego urzeczywistnienia chrześcijanina w wierze, odnosi się wprost do partycypacji w egzystencjalnej postawie synowskiego „dziękczynienia” (*Verdankung*), skierowanej do Ojca. Podstawowym momentem relacji Syna z Ojcem jest postawa dziękczynienia. Balthasar mówi tutaj o eucharystycznym dziękczynieniu Syna w stronę Ojca, które przejawia się w pełnym oddaniu Jego woli.<sup>124</sup>

W takiej perspektywie teolog wykazuje, iż zarówno Kościół jak i poszczególni wierni (reprezentowani typicznie przez Maryję), są egzystencjalnie włączeni w dziękczynienie – Eucharystię Syna. Przez zjednoczenie się z eucharystyczną postawą Syna, każdy wierny jest otwarty (w miłości i wolności) wraz z Nim wobec woli Ojca aż po Jego ofiarę.<sup>125</sup> Krzyż i Eucharystia pozostają w najgłębszej, wzajemnej relacji. Przestrzeń krzyża określa najbardziej czytelny

<sup>121</sup> Por. *tamże*.

<sup>122</sup> Pisze Balthasar: „«Sfera», w której żyje chrześcijanin, i która jako całość określana jest «en Christoi», obejmuje równocześnie Jezusa historycznego jak i rekapitulującego w sobie wszystko co ziemskie, Chrystusa zmartwychwstania i wiary”; *tamże*, s. 359n.

<sup>123</sup> Paradoksalność sytuacji chrześcijanina, zjednoczonego zarazem z wymiarem męki jak i zmartwychwstania Chrystusa, ukazuje się również w przestrzeni sakramentu pokuty, o którym pisze Balthasar, iż jest „krzyżującym (*kreuzigendes*) światłem i uwalniającym wezwaniem z ciemności”; *tamże*, s. 360.

<sup>124</sup> *Dramatik der Eucharistie*; *tamże*, s. 363nn.

<sup>125</sup> Por. *tamże*, s. 366, 376.

wyraz zupełnego wydania się Ojcu w posłuszeństwie i wdzięczności dla zbawienia świata. Eucharystia z kolei jest dla człowieka darem konkretnego uczestnictwa w łasce i owocach Chrystusowego krzyża.<sup>126</sup> Włączone w przestrzeń Eucharystii ludzkie życie i śmierć są tutaj przemienione mocą śmierci Tego, który umarł jako jeden z nas. W męce i śmierci Chrystusa, który przyjął ludzką naturę, zawierają się zarówno śmierć, jak i narodziny każdego z ludzi do nowego życia. Możliwość otwarcia przed człowiekiem perspektywy nowej jakości egzystencji – przez uczestnictwo w Eucharystii Syna – zostaje ofiarowana w przestrzeni zastępczego charakteru Jego ofiary (*Stellvertretung*). Chrystus przyjmuje na siebie aktualną sytuację człowieka (*Platztausch*) i daje mu uczestnictwo (przez wspólnotę eklezjalną) w swej Eucharystii.<sup>127</sup> Dlatego nowa jakość egzystencji podarowana ludziom w Chrystusowym *Stellvertretung*, wyraża się możliwością łaskawego, wolnego uczestnictwa w bycie Syna.<sup>128</sup> Ontologicznie zakorzeniona relacja człowieka do Chrystusa jest podstawą naświetlenia teodramatycznej wizji Eucharystii, jako wolnego współdziałania między Bogiem a człowiekiem we eklezjalnej wspólnotcie.<sup>129</sup>

Ostatecznie teodramatyczny charakter relacji między Bogiem a człowiekiem aktualizuje się jedynie „w Chrystusie” (*en Christoi*) przez dar łaski w wymiarze sakramentalnym. W eucharystycznej postawie Syna człowiek może odnaleźć miejsce dla swego własnego, indywidualnego oddania się Ojcu i w tym oddaniu urzeczywistnić w pełni swą osobowość w sensie teologicznym. Sakramentalna postać łaski pośredniczy w odniesieniu człowieka do wymiaru absolutnej boskiej wolności i włącza go – przez Eucharystię Chrystusa (w Duchu Świętym) – w odwieczną miłość Ojca.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Por. TD IV, s. 294nn.

<sup>127</sup> Por. *tamże*, s. 378.

<sup>128</sup> Por. *tamże*, s. 378, 379.

<sup>129</sup> Pisze Balthasar: „Wcieleni w posłuszeństwo Chrystusa, będziemy wraz z Nim posłuszni, włączając się zaś w Jego wolność, będziemy prawdziwie wolni. Jako członki Jego Ciała, «które jest Kościołem», będziemy obdarzeni przez Ducha Świętego naszym osobistym posłannictwem (*Sendung*) – które jest jak wskazano, jądrem naszej osobowości – jednakże to nasze posłannictwo nie może być czym innym jak uczestnictwem w jednym posłaniu (*Sendung*) Syna, które wszystko obejmuje”; *tamże*, s. 379.

<sup>130</sup> Por. *tamże*.

## Człowiek we „wspólnocie świętych”

Rzeczywistość Chrystusowego posłannictwa określa w wymiarze wertykalnym, otwarcie się Bożej rzeczywistości w kierunku stworzenia, a tym samym wyznacza konkretną (podarowaną człowiekowi) możliwość ustalenia relacji z Trójcą. Dzięki łasce „odgórny” wektor posłannictwa jest przełożony na płaszczyznę horyzontalną; w Nim ludzki duchowy podmiot przyjmuje swe posłannictwo i aktualizuje tym samym swą osobowość w sensie teologicznym. Terminem *homo ecclesiasticus* Balthasar określa osobę otwartą zarówno w kierunku Boga, jak i ku chrześcijańskiej wspólnocie miłości.<sup>131</sup>

W Chrystusie, w darze Jego miłości realizuje się egzystencjalne otwarcie człowieka i przejście od „bycia-w-sobie” (*In-sich-Stehen*) na rzecz bycia „dla-siebie” (*Für-einander*). Społeczność eklezjalna wyrasta z pierwotnej trynitarniej Wspólnoty Osób, otwartej przed człowiekiem w wymiarze Chrystusowego krzyża. Sakramenty: chrzest dający udział w śmierci i zmartwychwstaniu (Rz 6, 3-11) oraz Eucharystia, która jest uczestnictwem w Ciele Chrystusa (1 Kor 10, 16n.) wprowadzają człowieka w „przestrzeń wspólnotową” (*Gemeinschaftsraum*)<sup>132</sup>, w której przyjmuje on i rozwija dar łaski zbawienia.<sup>133</sup> Wzajemna otwartość realizowana w wymiarze *communio sanctorum*, wypływa z ofiary krzyżowej Chrystusa, który umarł raz za wszystkich po to, by ludzie żyli nawzajem dla siebie. Wyraża się ona w komunijnym obdarowywaniu się w miłości (modlitwą, ofiarą), w których uczestniczą wszyscy wierzący. Nieograniczony charakter komunikowania dóbr we wspólnocie świętych, odnosi się do uniwersalnego wymiaru daru Chrystusa (*pro nobis*) z samego siebie.<sup>134</sup> Ograniczenie wzajemnej otwartości i miłości wprowadza grzech.<sup>135</sup>

*Communio sanctorum* nie może być ujmowane nade wszystko w wymiarze naturalnym, jako solidarne „współbycie” (*Mitsein*), co staje się dla Balthasara punktem krytyki ujęć Claudela. Teolog opowiada się natomiast za koncepcją Péguy’ego, dla którego

<sup>131</sup> Por. TD II 2, s. 482.

<sup>132</sup> Por. TD II 1, s. 246; TD III, s. 416.

<sup>133</sup> Por. TD II 2, s. 258; TD III, s. 391.

<sup>134</sup> Por. TD III, s. 384n.

<sup>135</sup> Por. *tamże*, s. 381.

*communio sanctorum* to wewnętrzna solidarność miłości (*caritas*) wypływająca z Chrystusowego krzyża i Eucharystii.<sup>136</sup> Wspólnota świętych jest więc dla teologa komunią osób zjednoczonych z Chrystusem w wymiarze łaski-miłości, udzielanej jej nieustannie w sakramentach. Jest ona komunią, której podstawą staje się nieustanny proces wymiany miłości między poszczególnymi jej członkami, który ma swe oparcie w Chrystusowym „byciu-dla” (*Für-sein*).<sup>137</sup>

Człowiek uczestniczy we wspólnocie świętych tym pełniej, im bardziej staje się osobą, tzn. im mocniejsze jest jego usytuowanie w rzeczywistości łaski-miłości. Owo usytuowanie w miłości i wynikające zeń działanie, stanowi dar uczestnictwa każdego z ludzi w powszechnym posłannictwie Chrystusa. Łaska odkupienia wprowadza go w wymiar relacji miłości z Bogiem i wspólnotą uczniów i umożliwia tym samym coraz doskonalsze przejście od wymiaru bycia podmiotem duchowym do bycia osobą w Chrystusie.<sup>138</sup> Relacyjny, osobowy charakter odniesień w *communio sanctorum*, który dokonuje się w miłości, daje sposobność – na zasadzie analogicznej do Chrystusowego *Stellvertretung* – do wzajemnej wymiany darów duchowych: modlitwy, ofiary za drugich. Możliwości wymiany tychże dóbr są z zasady nieograniczone wymiarem czasowo-przestrzennym i obejmują sobą także Kościół niebieski.<sup>139</sup>

Wspólnota świętych jest rzeczywistością osobową, zgromadzoną wokół Chrystusa mocą Ducha Świętego. W niej każdy z członków zachowuje swą niepowtarzalną tożsamość i misję. Ma ona swą wybraną, archetypiczną cząstkę, którą jest osoba Maryi.<sup>140</sup>

\* \* \*

Nie ulega wątpliwości, iż jednym z centralnych momentów teologicznego namysłu H. U. von Balthasara jest człowiek z tajemnicą swej wolności. Jego myśl antropologiczna wolna jest od wszelkiej statyki; rzeczywistość człowieka ukazana zostaje w całej pełni

<sup>136</sup> Por. *tamże*, s. 391.

<sup>137</sup> Por. *tamże*.

<sup>138</sup> Por. *tamże*, s. 392.

<sup>139</sup> Por. *tamże*, s. 385n.

<sup>140</sup> Por. TD II 2, s. 259nn.; 275n.

w przestrzeni wytwarzanych przezeń relacji, a więc w egzystencjalnym dramacie.

Poczucie własnej ograniczoności i skończoności, które wynika z faktu stworzenia inicjuje w człowieku akt przekraczania samego siebie, zmierzający w kierunku pozyskania ostatecznej pełni, którą jest zbawienie. W kontekście antropologicznym, droga człowieka ku zbawieniu winna być określona jako realizacja powołania pochodzącego od Boga. Urzeczywistnianie ludzkiego powołania to ciągle podejmowany wysiłek aktualizowania w sobie Bożego „obrazu i podobieństwa”. W tym wysiłku człowiek zbliża się coraz bardziej do „pierwotnego Obrazu” (*Urbild*) Boga, jakim jest Jezus Chrystus – Jego doskonały wzór i ostateczna pełnia. W ten sposób, jak powie Maksym Wyznawca: „Bóg i człowiek są dla siebie nawzajem wzorcem (*paradigmata*)”.<sup>141</sup> Coraz dojrzalsze odniesienie ludzkiej egzystencji do Chrystusa daje możliwość odpowiedzi na pytanie, jaka jest ona sama w sobie.<sup>142</sup>

*Korneliusz WENCEL ec*

---

<sup>141</sup> Por. TD II 1, s. 182.

<sup>142</sup> Por. *tamże*, s. 107.