

Korneliusz Wencel

Paradoksalny charakter ludzkiego istnienia w "Theodramatik" Hansa U. von Balthasara

Collectanea Theologica 76/4, 81-107

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KORNELIUSZ WENCEL, BIENISZEW

PARADOKSALNY CHARAKTER LUDZKIEGO ISTNIENIA W *THEODRAMATIK* HANSA U. VON BALTHASARA

Dramat człowieka to w ujęciu H. U. von Balthasara gra ograniczonej wolności, otwierającej się lub zamykającej na perspektywę wolności absolutnej. Wypływa on z samych podstaw ludzkiej egzystencji, jako stworzonej i wolnej. Człowiek jest istotą stworzoną i grzeszną – znamionuje to dramatyczny charakter jego usytuowania w świecie. Jako stworzenie pozostaje obrazem swego Źródła (*imago trinitatis*). „Obraz i podobieństwo” Boże w człowieku (*Abbild*), jako refleks Bożego Słowa (*Urbild*) wyraża pewną formę uczestnictwa w immanentnym życiu trynitarnym, otrzymanym w darze. Egzystencja człowieka jako „Bożego obrazu” (*Imago Dei*) z samej swej natury wskazuje na potrzebę dopełnienia jej ze strony jej „Obrazu źródłowego” (*Urbild*), czyli Boga. Możliwość ostatecznego spełnienia człowieka na wszystkich poziomach jego egzystencji, czyli zbawienia leży w jego otwarciu, swoistej „przezroczyście” wobec Boga, który pozostaje możliwością pełnej aktualizacji wolności stworzonej.¹

Antropologia teologiczna zakorzeniona w biblijnym przekazie o Bożym „obrazie i podobieństwie” w człowieku, który objawia się w ludzkiej naturze, wskazuje na relacyjny charakter egzystencji człowieka. Stworzony charakter ludzkiego istnienia jako „obrazu” (*Abbild*) Boga podkreśla dwie zasadnicze sprawy. Po pierwsze, możliwość zrozumienia i interpretacji jego egzystencji pojawia się jedynie z chwilą odniesienia jej do „Praobrazu” (*Urbild*). Po drugie zaś, złożona struktura „obrazu” (*Bild*), określona trzema podstawowymi napięciami, może znaleźć ostateczne spełnienie jedynie w Bogu.²

¹ Por. H. U. Balthasar, *Die Personen des Spiels*, cz. 2, *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, s. 126, 130, 134 (dalej: TD II 2).

² Por. tenże, *Die Personen des Spiels*, cz. 1, *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, s. 205 (dalej: TD II 1).

Spolaryzowany charakter ludzkiej egzystencji

Zdaniem Balthasara, ludzkie istnienie jest ożywiane przez trzy podstawowe „napięcia” (*Spannungen*), które określają elementy konstytutywne ludzkiej egzystencji. Chodzi mu mianowicie o napięcie, które istnieje między duszą i ciałem, mężczyzną i kobietą oraz między jednostką a społeczeństwem. Pojawienie się owych polaryzujących ludzkie życie łuków, które określają całość horyzontu doświadczenia człowieka, sprawia, iż jest on w swej istocie tajemnicą, nie do końca rozpoznaną i zdefiniowaną.³

Duch i ciało

Źródło napięć określających egzystencję człowieka tkwi w złożonej ontologicznej strukturze jego natury, w pierwotnej polaryzacji wyznaczonej przez sferę zmysłową i duchową. Z jednej strony stworzony charakter człowieka jest zakorzeniony w jego wymiarze cielesnym, który przynależy do porządku kosmicznego i uwarunkowany jego prawami. Z drugiej zaś strony jego istnienie wyznacza sfera ducha i możliwości z niej wynikające.⁴ Tę ontologiczną złożoność człowieka, jego zależność od świata zwierzęcego i zarazem transcendowanie go, Balthasar ukazuje w dwóch obrazach przejętych z mitologii: sfinksa⁵ oraz centaury.⁶ Przy czym w obrazie centaury teolog wyraża cielesno-duchową złożoność człowieka i związane z nim napięcia. Natomiast sfinks odnosi się do wymiaru Bożego „obrazu i podobieństwa” w człowieku, do jego tajemniczej, ciągle przekraczającej siebie natury.⁷

Wytworzone napięcie między przeciwstawnymi biegunami – cielesnym i duchowym – ludzkiej natury nie prowadzi do jej dezintegracji, lecz konstytuuje określoną strukturalną całość. Struktura ta nie jest jednak rzeczywistością statyczną, ale – dzięki wza-

³ Por. *tamże*, s. 325.

⁴ Por. *tamże*, s. 308, 325.

⁵ Por. TD II 2, s. 18.

⁶ Por. H. U. Balthasar, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 180 (dalej: TD III).

⁷ W odniesieniu do tajemniczego, nie do końca rozpoznawalnego charakteru człowieka Balthasar mówi o „antropologii negatywnej”, która z kolei winna być dopełniona aspektem pozytywnym, wychodzącym z zasady *Deus semper major*. W odniesieniu do tej zasady człowiek jako Boży „obraz i podobieństwo”, zawsze przerasta wszystko to, co można w nim racjonalnie rozpoznać i określić na drodze racjonalnej; por. TD II 1, s. 316.

jemnemu zwróceniu biegunów ku sobie – ma zdolność pokonywania własnych granic, a więc transcendencji.⁸ W człowieku, jako istocie obdarzonej duchem, całość stworzenia (a więc świat materii nieożywionej, roślin i zwierząt) dostępuje ukoronowania i spełnienia. Balthasar mówi tu o zasadzie rekapitulacji.⁹ Zakłada ona wyższość świata duchowego w stosunku do rzeczywistości materialnej, toteż wewnętrzna dynamika materii jest ukierunkowana w stronę wymiaru ducha.¹⁰

Balthasar podkreśla, iż antropologia odnoszona do trzech podstawowych napięć określających ludzką naturę, winna brać pod uwagę „dwuznaczność” (*Zweideutigkeit*) każdego z tych bipolarnych zróżnicowań. Z jednej strony polaryzacja ta ma charakter naturalny, z drugiej zaś strony wykazuje rys „nienaturalności”.¹¹ Istniejące w człowieku napięcie na linii duch-ciało można postrzegać jako oznakę jego godności. Człowiek zakorzeniony w świecie materialnym jest jego syntezą a zarazem kimś niepomernie go przekraczającym, jako korona i pan świata. Owo „przekraczanie” (*Überstieg*) kosmosu przez człowieka dostrzegane było zarówno przez myśl antyczną, jak i chrześcijańską.¹² Obiektywne spojrzenie na człowieka nie pozwala jednakże przemilczeć faktu ubóstwa i słabości, który wypływa z napięcia duchowo-cielesnego jego natury. Zgodnie z twierdzeniem Pawła te dwa aspekty ludzkiej kondycji wzajemnie się zwalczają, trzymając człowieka w niewoli (Rz 7, 23).

Paradoks człowieka można określić jako *methorion*, swoisty „fenomen granicy” (*Grenzfänomen*).¹³ W sensie pozytywnym pojęcie to wskazuje na pośredniczącą funkcję ludzkiej egzystencji między światem niższym a wyższym przez zanurzenie ducha w naturze, jak

⁸ Por. *tamże*, s. 325.

⁹ Por. *tamże*, s. 326.

¹⁰ Balthasar odnosi się w powyższym kontekście do czterech prądów myśli filozoficznej: arystotelizmu, który ruch rozwoju wyraża w sile przechodzenia od *dynamis* do *energia*; augustinianizmu, który wszelkie formy kosmicznego rozwoju odnosi do pierwotnych *rationes seminales*; w koncepcji Tomaszowej ludzki embrion stanowi rekapitulację wszelkich stworzonych form substancjalnych; ewolucjonizm natomiast widzi w formie ludzkiej owoc finalny złożonego procesu mutacji; por. *tamże*.

¹¹ Por. *tamże*, s. 328.

¹² W tym kierunku biegła myśl Platona, Filona z Aleksandrii, Orygenesza czy też Bazylego, którzy w powyższym dwubiegunowym napięciu dopatrywali się podstaw dowodzących wielkości człowieka; por. *tamże*.

¹³ Por. *tamże*, s. 329.

i podnoszenie natury przez ducha. Negatywne znaczenie słowa *methorion*, które występuje w pismach Platona, ukazuje człowieka jako „strefę graniczną” (*Grenzzone*), rozpostartą pomiędzy dwoma sferami „ziemię niczyją” (*Niemandsland*).¹⁴

Dwa powyższe aspekty w spojrzeniu na bipolarną strukturę ludzkiej egzystencji, pozytywny i negatywny, wypływają z faktu, iż rzeczywistość światów, na granicy których stoi człowiek, może być rozumiana dwojako. W pierwszym ujęciu istnieje ciągłość i możliwość przejścia między obydwojema wymiarami; w drugim natomiast świat niższy i wyższy znajduje się w całkowitej nieprzekraczalnej opozycji.¹⁵ W pierwszym ujęciu człowiek stanowi naturalną syntezę tychże światów, w drugim natomiast pozostaje w relacji z tym, co poniżej i powyżej niego przez aktualizację swej otwartej wolności w opowiedzeniu się za jednym lub za drugim.¹⁶

Wszystkie powyższe stwierdzenia spotykają się w centralnym punkcie, który teologia nazywa duszą, będącą egzystencjalną zasadą personalnej struktury człowieka.¹⁷ Podczas gdy dla Tomasa z Akwinu, podążającego za filozofią naturalną antyku, dusza jest gwarantem syntezy między sferą duchową i cielesną, Grzegorz z Nyssy rozumie ją jako linię graniczną między dwoma wymiarami: materialnym i duchowym, z możliwością wyboru jednego z nich. Toteż Grzegorzowi przede wszystkim chodzi nie tyle o wskazanie na cielesno-duchową rozpiętość ludzkiej natury, lecz idąc głębiej, o ukazanie ośrodka wolności człowieka jako możliwości opowiedzenia się za dobrem lub złem.¹⁸ Dusza zdolna do podejmowania wyboru przynależy do określonej struktury fizjologicznej, która stanowi niezbędne „podłoże” (*Unterbau*) dla jej funkcji.

¹⁴ W powyższym kontekście pisze Balthasar: „Jeśli człowiek, poprzez swą pozycję pośrednika [*Mittlerstellung*], w pozytywnym sensie, jest «spełnieniem kosmosu» [*Vollender des Kosmos*], ponieważ, według Grzegorza z Nyssy, stoi on na granicy [*methorios*] pomiędzy boską, nie cielesną naturą, a życiem bezrozumnym i zwierzęcym, dla Plotyna znaczy to – w sensie negatywnym, że dusza w jej pośredniej pozycji [*mese taxis*] pomiędzy tym, co rozumne [*Intel ligibeln*] a zmysłowe [*Sensibeln*], nie jest zdolna do afirmacji obu natur”; *tamże*, s. 329n.

¹⁵ Por. *tamże*.

¹⁶ Balthasar, powołując się na Grzegorza z Nyssy, przeprowadza granicę między tym, co cielesne i tym, co duchowe w człowieku, w samym centrum duszy. Podobne ujęcie spotyka się u Nemezjusza z Emesy i Kierkegaarda; por. *tamże*, s. 331n.

¹⁷ Definicja duszy ze słownictwa Rahnera.

¹⁸ Por. TD II 1, s. 331.

Dynamika przeciwnie spolaryzowanych biegunów ludzkiej natury, z jednej strony znajduje swój centralny punkt odniesienia (dusza), w którym dokonuje się ich synteza. Z drugiej strony natomiast sprawia, iż osoba ludzka nie jest rzeczywistością statyczną, lecz jej istnienie określa horyzont dramatyczny.¹⁹ Jeśli człowiek nie ma być określony jako arystotelesowski „punkt środkowy” (*Mitte*), to musi mu być podarowana określona przestrzeń życiowa w postaci „archetypu” (*Urbild*), który wyzwoli go z owego ograniczonego, ciasnego „punktu środkowego”. Ten rodzaj archetypicznej przestrzeni winien doprowadzić do wzajemnego dopełnienia dwóch przeciwstawnych prądów – niższego przez wyższy i na odwrót. Proces ten dokonuje się „odgórnie” jako zstępujące w ciało Boże tchnienie, które je wyznosi w wymiar transcendentny. Aktualizowana tutaj rzeczywistość ma charakter przemiany, a nie bezcielesnego „uduchowienia” (*Vergeistigung*), co proponują szkoły gnostyckie czy buddyjskie.²⁰

Jednakże Balthasar zaznacza, iż w tym teologicznym „archetypie” (*Urbild*) musi zostać przekroczona ostatnia granica, która wyznacza kres każdego z antropologicznych napięć, czyli śmierć.²¹ Dwubiegunowość ciała i ducha, konieczność ich urzeczywistnienia we wzajemnym odniesieniu zawiera w sobie sprzeczność. Ostatecznie, czy można rozstrzygnąć bolesną zagadkę ludzkiej śmiertelności? Jeśli człowiek jest śmiertelny, to jaki sens ma próba odcisnięcia w jego śmiertelnej materialnej kondycji czegoś „nieśmiertelnego”? Ludzka istota pozostaje otwartym pytaniem, na które odpowiedź może dać jedynie Chrystus.²²

Mężczyzna i kobieta

Egzystencję każdego człowieka określa wymiar płciowości, toteż jedność ludzkiego bytu może znaleźć swe oparcie jedynie w odnie-

¹⁹ W ten sposób Balthasar ukazuje, iż dramatyczny charakter ludzkiej egzystencji ma swe głębokie zakorzenienie ontologiczne. Będąc analogicznym odbiciem pierwotnego dramatu, jaki dokonuje się w Ionie Boga Trójjedynego, struktura osoby ludzkiej z jej dynamicznymi napięciami określa dramatyczny charakter jego życia. Oczywiście dramat człowieka znajduje swą właściwą przestrzeń oraz możliwość nadania ostatecznego sensu i spełnienia, jedynie w relacji do swego Praobrazu (*Urbild*); por. *tamże*, s. 332.

²⁰ Por. *tamże*, s. 332n.

²¹ Por. *tamże*, s. 333.

²² Pisze Balthasar: „W takiej sytuacji wszelako znajduje się człowiek i ponieważ pozostaje on, jak powiedziano na początku, otwartym pytaniem, nie otrzyma innej odpowiedzi, jak tę Chrystusową”; *tamże*, s. 334.

sieniu do pierwotnego napięcia wytworzonego między biegunem męskim i żeńskim. Dynamika ludzkiej płciowości winna odnosić się do podstawowej struktury istnienia człowieka, które – jak powyżej wskazano – jest również wewnętrznie spolaryzowane.²³ Dlatego też dualną jedność ludzkiej płciowości odnosi Balthasar do napięcia duchowo-cieleśnego; osobowa wolność człowieka wyrażająca się w otwartości na drugiego wypływa ze złożonego charakteru jego natury.²⁴

Polaryzacja ludzkiej natury w wymiarze płciowym określa strukturę jej doświadczeń empirycznych, jak i świadomość podmiotowego „ja”.²⁵ W ten sposób owa natura nie pozostaje w żaden sposób „neutralna”, lecz jest określona przez dwa bieguny płciowego zróżnicowania. Napięcie między męskim „ja” a żeńskim „ty” pozostaje nieprzekraczalne, a zarazem porządkuje dynamizm relacji między dwoma podmiotami. Podmiotowość mężczyzny dąży do spotkania z kobietą w całej jej odmienności. Zróżnicowanie płciowe odnosi jedną osobę do drugiej z zachowaniem jednakże ich niepowtarzalności i specyfiki. Człowiek pozostaje „dualną jednością”, dwoma odmiennymi, nakierowanymi na siebie biegunami, z których każdy stanowi dopełnienie drugiego.²⁶ Toteż możliwość zbadania i opisanie tajemnicy człowieka ujawnia się wtedy, gdy bada się mężczyznę wraz z jego towarzyszem – kobietą.

Zestawiając seksualną bipolarność ludzkiej natury z pierwotnym napięciem rozgrywającym się między ciałem a duchem, Balthasar wskazuje na kosmiczno-metakosmiczny charakter człowieka. Przy czym kosmiczna strona ludzkiego istnienia, która odnosi się do cia-

²³ Por. *tamże*, s. 334, 337.

²⁴ Zgodnie z przekazem biblijnym Księgi Rodzaju po stworzeniu świata Bóg stwierdza, iż nie jest dobrze, by człowiek był sam i stwarza dla niego pomoc i towarzysza, kopię (*Gegenbild*) jak powie Scheeben, czy kogoś „naprzeciw”, by użyć słów Bartha. Ta pomoc i towarzystwo przyjmuje dwa wymiary: kosmiczny, który odnosi się do sfery ludzkiej płciowości, orazetakosmiczny, który ma swe odniesienie do pierwiastka boskiego (*theon*). Za Westermanem Balthasar stwierdza: „Każda ludzka wspólnota posiada swój rdzeń i centrum we wspólnocie pomiędzy kobietą a mężczyzną”; C. Westerman, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1974; por. TD II 1, s. 334.

²⁵ Por. *tamże*.

²⁶ Cytując A. Frank-Duquesene’a, Balthasar pisze: „Dwoista, bez dzielenia jedności na dwoje, po prostu dwa bieguny jednej rzeczywistości, dwie odmienne świadomości jednego bytu [*Sein*], dwie istoty [*entia*] w jednym bycie [*esse*], jeden byt [*Existenz*] w dwóch istnieniach [*Leben*], nie stanowią dwóch różnych kawałków jednej całości, które następnie, na podobieństwo puzzli, muszą być na nowo zestawione”; A. Frank-Duquesene, *Creation et Procreation*, Paris 1951, s. 42-46; por. TD II 1, s. 335.

ła, określa jego płciowość, zaś wymiar meta-kosmiczny odniesiony zostaje (przez wymiar ducha) do jego zdolności sięgania w przestrzeń boskości (*theion*).²⁷ Określając płciowe zróżnicowanie człowieka w wymiarze mikrokosmosu z zastosowaniem kategorii metafizycznych, myśl różnych kultur osadzała męsko-żeńskie napięcie płciowe w kontekście podstawowej ontologicznej rytmiki kosmosu.²⁸ W ten sposób dwa bieguny ludzkiej seksualności zostają odniesione chociażby do kosmicznego napięcia między niebem a ziemią, czy też – sięgającego czasów przedtaoistycznych – rozróżnienia między dwoma kosmicznymi zasadami *Yang* i *Yin*. W tego rodzaju ujęciach, gdzie to, co męskie, odnosi się do wymiaru duchowego, natomiast pierwiastek żeński utożsamiony zostaje z tym, co ziemskie, pojawia się niebezpieczeństwo redukcji.²⁹ Usiłowania wyprowadzenia zróżnicowania ludzkiej płciowości z metafizycznego spolaryzowania kosmosu sprawiają, iż światowy dualizm staje się „archetypem” (*Urbild*) płciowego zróżnicowania człowieka. Pojawia się tutaj ogromne ryzyko redukcji ludzkiej osoby do pewnego, być może najwyższego, „przypadku” (*Fall*) w rzeczywistości całego kosmosu, z pominięciem transcendentnego wymiaru osoby.³⁰

Jedyną możliwością uniknięcia powyższych uproszczeń jest przyjęcie rozumienia człowieka, zaprezentowanego w opisie stworzenia Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26n.).³¹ Stworzenie ludzkiej istoty jako mężczyzny i niewiasty w przekazie biblijnym znajduje się niejako „w cieniu” stwierdzenia o „obrazie” i „podobieństwie” Bożym w człowie-

²⁷ Por. *tamże*.

²⁸ Por. *tamże*, s. 336.

²⁹ Balthasar wykazuje, iż jest to nie tylko potencjalne niebezpieczeństwo, lecz tego typu uproszczenia i redukcje miały miejsce w historii ludzkiej myśli. Działo się tak chociażby w przypadku Platona czy Arystotelesa, ale nie tylko. Również, zakorzeniona w myśli greckiej, patrystyka czy scholastyka daje wyraz postawie wrogiej kobiecie. Dlatego też przedchrześcijańska antropologia włączyła problematykę ludzkiej płciowości w szerszy horyzont ogólnych zagadnień metafizycznych; por. *tamże*.

³⁰ Ujęcie biblijne ma natomiast zupełnie odmienny personalny punkt wyjścia w spojrzeniu na dynamikę ludzkiej płciowości. W tym kontekście pisze Balthasar: „Początek Biblii stwarza wolną przestrzeń dla fenomenologii płciowości [*Geschlechtlichen*], która następnie jest postrzegana w obojętnych [*nüchternen*] ramach stworzoneści. W żadnym innym miejscu człowiek nie jest bardziej świadomy swej kondycji [*Kontingenz*] niż wówczas, gdy każda z płci przekonuje się o swej zależności od drugiego; żadne z nich nie może być dla siebie w pełni ludzką osobą; jest nią zawsze «naprzeciw» [*gegenüber*] drugiego, dla niej niedostępnego, sposobu bycia człowiekiem”; *tamże*, s. 337n.

³¹ Por. *tamże*, s. 338.

ku. Jak zaznaczono powyżej, najpełniejszą możliwością odczytania tajemnicy człowieka jest spojrzenie na jego rzeczywistość w bezpośrednim odniesieniu do Stwórcy. Podstawowym założeniem antropologii biblijnej jest wskazanie na absolutną zależność człowieka od Boga, co Księga Rodzaju ukazuje, akcentując wzajemny związek, istniejący między „Pierwowzorem” (*Urbild*) a Jego „odbiciem” (*Nachbild*). Przy czym, idąc za Erichem Przywarą, Balthasar podkreśla, iż Boży obraz w kontekście płciowości ukazuje się nie tyle w partnerskiej relacji między mężczyzną a kobietą (*Gegenüber*)³², ile „w nim” i „ponad” nim samym (*In-über*). Jest to punkt kluczowy, w którym objawione zostaje podobieństwo do Boga wyrażone w biblijnych obrazach ojcostwa i macierzyństwa czy też stosunkiem oblubieńczym w odniesieniu do Izraela. Z drugiej strony wyrażone zostaje tutaj niepodobieństwo, w którym charakter ludzkiej płciowości włączony jest w całość rzeczywistości stworzonej.³³

W naturalistycznej myśli antyku człowiek pozostaje niejako zawieszony między immanentną rzeczywistością kosmiczną, która odnosi się do jego płciowości, a stałą tendencją do przekraczania własnego wymiaru stworzonego, w wychodzeniu w kierunku boskiej rzeczywistości (*theion*). Przedchrześcijański krąg kulturowy umieszczał ludzką płciowość w wymiarze bądź to kosmicznym (jak to ma miejsce w przypadku kultów dionizyjskich), bądź też postrzegał ją jako pierwiastek boski. Te dwa przeciwstawne sobie bieguny mogą się spotrzeć z sobą i zmieszać, jak to ma miejsce w przypadku gnozy.³⁴

Jednostka i społeczeństwo

Kolejny łuk polaryzujący ludzkie istnienie wyznaczają dwa bieguny określone z jednej strony przez jednostkę, z drugiej zaś przez społeczeństwo. Jest to ostatnie z trzech antropologicznych napięć, jakie pojawiają w myśli przedchrześcijańskiej, przy czym, zdaniem Balthasara, ma ono najbardziej łagodny charakter.³⁵ Znajduje się

³² Jest to moment, w którym Balthasar odchodzi od Barthowej koncepcji Bożego „obrazu i podobieństwa” w człowieku, rozumianego jako partnerska relacja pomiędzy mężczyzną a kobietą (*Gegenüber von Mann und Frau*); por. *tamże*.

³³ Por. *tamże*.

³⁴ Por. *tamże*, s. 350.

³⁵ Por. *tamże*.

bowiem w bezpośredniej relacji do dwóch poprzednich bipolarnych odniesień, zwłaszcza zaś do relacji, jaka zachodzi między duchem i ciałem. Duchowo-cieleśna struktura ludzkiego istnienia sprawia, iż stanowi ono syntezę rzeczywistości kosmicznej jako takiej. Przy czym człowiek, niejako „rekapitulując” (*rekapituliert*) w swym istnieniu całość wszechświata, przekracza go w stronę wymiaru transcendentnego. Ukonstytuowany przez swą cielesność ludzki byt nie może istnieć poza ludzką „wspólnotą” (*Gemeinschaft*). Nie do pomyślenia jest ludzkie życie wyrwane z szeroko pojmowanego kontekstu społecznego. Podobnie też, jak wielokrotnie teolog podkreślał, niemożliwa jest ograniczona wolność człowieka, która dąży do urzeczywistnienia siebie niejako w pojedynkę, z wyłączeniem odniesień społecznych.³⁶

Możliwość bycia człowiekiem rozciąga się między dwoma stojącymi naprzeciw siebie biegunami, które wzajemnie się warunkują i dopełniają. Jeden z nich zakłada drugi, oba pozostają we wzajemnym odniesieniu, nie dając się wykluczyć czy zniwelować.³⁷ Bycie człowiekiem implikuje indywidualne, samoświadome, wolne istnienie nieredukowalne do wymiaru gatunkowego.³⁸ Każdy człowiek urzeczywistnia a zarazem konkretyzuje potencjalną możliwość ludzkiego istnienia jako takiego. Bycie człowiekiem odnosi się głównie do świadomego, wolnego, osobowego istnienia, obdarzonego indywidualnym powołaniem i godnością.³⁹ Jest on kimś, kto będąc świadomy samego siebie, istnieje niejako „osadzony” w sobie i przez siebie. Jego niepowtarzalna indywidualność pozostaje niesprowadzalna do żadnego innego ludzkiego istnienia.

Ukonstytuowany ontologicznie status egzystencjalnej „niekomunikowalności” (*Inkommunikabilität*) osobowego ludzkiego istnienia stanowi warunek możliwości każdej formy międzyosobowej relacji.⁴⁰ Podmiotowa „niekomunikowalność” człowieka

³⁶ Pisze Balthasar: „(...) konkretna postać wolności ograniczonej, byt cielesno-duchowy, który rekapitułuje [*rekapituliert*] w sobie kosmos, przekracza go w kierunku nieskończoności [*Unendlichen*]. (...) wolność ograniczona jawi się w istocie – na podstawie swej ograniczoności [*Endlichkeit*] jak i powiązania z cielesnością [*Leibgebundenheit*] – jako wspólnota [*Gemeinschaft*]; ludzka wolność w pojedynkę [*einzelne*] jest nie do pomyślenia”; *tamże*, s. 182n.

³⁷ Por. *tamże*, s. 355.

³⁸ Por. *tamże*.

³⁹ Por. *tamże*.

⁴⁰ Por. *tamże*, s. 356.

określa podstawowe założenie wszelkich jego duchowych związków, zarówno w sferze poznawczej jak i w politycznej, które umożliwiają mu rozpoznanie „inności” świata osób i rzeczy, a jednocześnie nie pozwalają zatracić własnej integralności i odmienności.

Personalna odmienność każdego człowieka, podmiotowa wyłączność ludzkiego istnienia, jego „niekomunikowalność” kreuje moment międzyosobowego napięcia, które określa warunek możliwości relacji i odniesień między podmiotami. Wytworzone w ten sposób wzajemne spolaryzowanie ludzkich istnień daje możliwość wzajemnego spotkania, w ciągłym przechodzeniu od „bycia dla siebie samego” (*Für-sich-Seienden*) do „bycia dla siebie nawzajem” (*Für-einander-Sein*).⁴¹ Świadome, wolne ludzkie „ja”, jest nie do pomyślenia bez odniesienia do drugiego „ty”. Człowiek zostaje niejako zbudzony do pełnego osobowego istnienia przez podmiot drugiej osoby, jak to widać wyraźnie na przykładzie matki i dziecka.⁴² Dlatego między ludzkim „ja” a wspólnotą osób wytwarza się charakterystyczna relacja zależności, w której człowiek powierza się danej społeczności z pełnym zaufaniem. Akt otwartości i powierzenia się danej osobie warunkowany jest wiarygodnością określonej wspólnoty, czyli jej możliwością odpowiedzi na konkretne oczekiwania podmiotowego „ja”. Możliwość zbudzenia się do pełnego osobowego istnienia człowieka wpisana jest – to na sposób pierwotny – w kontekst społeczny, w swoistą koegzystencję (*Mit-menschlichkeit*).⁴³ Istnienie osobowe staje się możliwe jedynie w środowisku innych osób.⁴⁴

Zbudzone do samoświadomości podmiotowe „ja” (co w języku filozoficznym wyraża się terminem *cogito sum*) istnieje w ciągłym napięciu w odniesieniu do ludzkiej społeczności. Co więcej, proces upodmiotowienia człowieka przebiega zawsze w kontekście

⁴¹ Por. *tamże*.

⁴² Por. *tamże*, s. 35.

⁴³ Por. *tamże*.

⁴⁴ Pisze Balthasar: „Jak człowiek poprzez wezwanie drugiego [*Mitmenschen*] budzi się do bycia świadomym siebie i świata, jak jego wolność budzona jest przez inną wolność, tak postać jego życia [*Lebengestalt*] dojrzewa nieustannie na polu sił wspólnych jemu i innym wolnościom: przyjęcie na służbę i zwolnienie, przyciąganie i odpychanie, otwarcie i ponowne wyobcowanie, afirmacja i negacja obowiązujących norm, opinii, przyzwyczajzeń, pretensji”; *tamże*, s. 34n.

społecznym tak, że żyć w pełni „dla siebie” można jedynie wspólnie z innymi podmiotami (*Für-sich-mit-Anderen*). Spotkanie dwóch rozumnych podmiotów rodzi świadomość, iż osobowe „ja” istnieć może w nierozłącznej jedności z „ty” drugiego. Relacja z osobą drugiego daje szansę odnalezienia własnego „ja”. Ludzkie „ja” poczuwa się do obowiązku wdzięczności względem „ty”; istniejąc, samoświadome „ja” zawdzięcza siebie (*Selbstverdankung*) „ty” drugiego.⁴⁵ Dlatego zarówno podmiotowe „ja” jak i społeczność znajdują się we wzajemnej zależności, mającej swe pierwotne odniesienie do „nieuwarunkowanego” absolutu. „Nieuwarunkowane” (*Unbedingt*) pozostaje źródłem własnej i cudzej „określoności” (*Bedingtheit*).⁴⁶

Przy czym Balthasar wskazuje na pośredniczącą funkcję ludzkiego „ty” w spotkaniu z absolutnym „Ty” Boga. Relacja matki do dziecka, zakorzeniona w akcie macierzyńskiej miłości, stanowi jednocześnie odniesienie do „Ty” absolutu, w którym „ty” matki znajduje swe pierwotne źródło. Dlatego też możliwość relacji „bezpośredniości” (*Unmittelbare*) Boga z ludzkim „ja” pozostaje perspektywą, w której funkcję pośredniczącą przyjmują wzajemne „między-ludzkie” (*mitmenschliche*) odniesienia.⁴⁷

Napięcie na linii jednostka – społeczność stanowi bez wątpienia *modus* podstawowej polaryzacji ludzkiej natury, rozgrywanej się między ciałem i duchem. Cieleśno-duchowa złożona struktura ludzkiego istnienia wskazuje na jej ograniczoność i skończoność, a zarazem stanowi podłoże dla jego relacyjnego, społecznego charakteru. To naturalne otwarcie egzystencji człowieka na „ty” drugiej osoby buduje przedpole nadprzyrodzonej wspólnoty *communio sanctorum*, opierającej się na podstawowej relacji z Chrystusem w przestrzeni eklezjalnej. Relacyjny charakter ludzkiej natury stanowi w końcu odbicie pierwotnej trynitarniej wspólnoty Osób.⁴⁸

⁴⁵ Por. *tamże*, s. 265, 358.

⁴⁶ Por. *tamże*, s. 360.

⁴⁷ Podkreślając, iż bezpośredniość (*Unmittelbare*) relacji z Bogiem możliwa jest tylko, na drodze międzyludzkiego (*mitmenschliche*) pośrednictwa. Balthasar wskazuje, iż relacja do Boga (*Gottesverhältnis*) nie ma charakteru wyłącznie apriorycznego, a odniesienia międzyludzkie (*Mitmensch-Verhältnis*) aposteriorycznego; *tamże*, s. 359.

⁴⁸ Por. *tamże*, s. 351, 355, 370.

Zasada stworzoneści jako wyznacznik paradoksalnego charakteru egzystencji człowieka

Opisane powyżej trzy zasadnicze luki polaryzujące egzystencję człowieka określają w sposób najbardziej pierwotny całość ludzkiej natury. Ontologiczna złożoność bytu człowieka, jego stworzoneść i wynikające z niej ograniczenia, a w końcu śmiertelność, sprawiają, iż człowiek natrafia w swym konkretnym życiowym doświadczeniu na pewien fundamentalny brak. Przy czym nie chodzi w tym miejscu o poczucie braku zaspokojenia którejs z życiowych potrzeb, koniecznych do jego prawidłowego funkcjonowania. Chodzi tutaj raczej o ten moment ludzkiego istnienia, który rozstrzyga w sposób zasadniczy o jakości jego egzystencji, a więc o dramatyczne w swym charakterze napięcie w konkretnym doświadczeniu człowieka. Jest to napięcie między jego ograniczonością a dążeniem do nieskończoności, czasowym charakterem jego istnienia a pragnieniem wieczności, doświadczeniem cierpienia a oczekiwaniem szczęścia i spełnienia. Powyższe aporie i związany z nimi dramat mają charakter czysto naturalny i odnoszą się w sposób bezpośredni do stworzonego charakteru ludzkiej kondycji. W tym kontekście Balthasar mówi o zagadce i paradoksie człowieka, które mogą być rozjaśnione jedynie w perspektywie posłania Chrystusa. Tylko On stanowi ostateczny horyzont sensu ludzkiego losu.

Paradoksalny charakter ludzkiego istnienia

Życie człowieka naznaczone jest bolesnym dualizmem, sprawiającym, iż przybiera ono postać paradoksu. Stoi ono niejako wobec świata, do którego przynależy w wymiarze *biosu*, jako podłoża jego podmiotowego urzeczywistnienia się. Z drugiej jednak strony odkrywa siebie jako wolność, która otwiera się na to, co absolutne, a więc wykracza poza całość struktury stworzonej. Z tego wynikają wszystkie ludzkie wysiłki, by stworzyć coś, co wykroczy poza czasowość i ograniczoność stworzonej natury, coś, co przynajmniej intencjonalnie wskazywać będzie na jej dążenie ku temu, co absolutne. Władcy tego świata wyrażali to pragnienie w postaci znaków rzeźbionych w kamieniu czy odlewów z metalu. Faraonowie i cesarowie, „twórcy historii”, wznosząc swe piramidy i łuki tryumfalne, objawiali poczucie własnej skończoności, a zarazem pragnęli wy-

kroczyć z nurtu czasowości w kierunku tego, co ostateczne (*endgültig*).⁴⁹

Balthasar zaznacza, iż paradoks człowieka jako „względnej absolutności” (*relative Absolutheit*)⁵⁰ nie ma wydźwięku teoretycznego, lecz wypływa z doświadczenia codzienności.⁵¹ Człowiek nosi w sobie swoistą nieprzewycięzalną sprzeczność, egzystencjalną aporię, która wyznacza dramat, a nawet tragizm jego losu. Wynika on z rozpięcia ludzkiej egzystencji między tym, co skończone i nieskończone, między materią a duchem.⁵²

Paradoksalność i wynikający z niej dramat człowieka ukazuje się w sposób jeszcze bardziej jawny w perspektywie historii Izraela i jego Przymierza z Bogiem.⁵³ Balthasar pyta o możliwość relacji, wręcz Przymierza, między „absolutną śmiertelnością” (*absoluten Sterblichkeit*) – człowiekiem a totalną żywotnością Boga, którego człowiek pozostaje stworzonym „obrazem” i „podobieństwem”. Nie może on jednak rościć sobie żadnego prawa do życia wiecznego.⁵⁴ Przykład Izraela pozostaje archetypem paradoksalnego charakteru istnienia człowieka, gdyż historia jego Przymierza z Bogiem nie została pokryta „farbą” metafizycznych systemów, jak to miało miejsce chociażby w Babilonii czy Egipcie. Pozostaje ona natomiast żywym świadectwem, „figurą prawdy” (*Wahrheitgestalt*).⁵⁵

Przeżywany przez człowieka bolesny dualizm, warunkujący wszelkie aporie, z którymi zderza się on w doświadczeniu codzienności, zdaje się dodatkowo oddalać możliwość rozpoznania misterium jego tożsamości. Próby dawania odpowiedzi na pytanie o tajemnicę człowieka przyjmowały w dziejach ludzkiej myśli bar-

⁴⁹ Por. TD III, s. 74n.

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 75.

⁵¹ Pisze Balthasar: „Rozpoznanie tegoż paradoksu nie ma nic wspólnego z metafizyką. Jest ono po prostu codziennym doświadczeniem, do którego nawiązując, myślenie metafizyczne szuka rozwiązania we wszystkich kierunkach. Zatem, im konkretniej egzystencja [*Dasein*] będzie oglądana i przemyślana, tym mocniej narzuca się myśl o jego wrodzonej anomalii”; *tamże*, s. 78.

⁵² Balthasar podkreśla, iż próby interpretacji tegoż faktu przebiegały w różnych kierunkach. W kontekście platonizmu i gnozy pisze: „... sposób, w jaki duch nadnaturalny [*übernatürlicher*] tworzy napięcie [*verspannt*] z naturą śmiertelną, wskazuje na tragiczny moment w dziejach świata, jakieś wzburzenie. Platon mówi: upadek ze [*świata*] idei, gnostycy: wypadnięcie [*herausfallen*] mądrości ze swej pełni; *tamże*, s. 78n.

⁵³ Por. *tamże*, s. 79n.

⁵⁴ Por. *tamże*, s. 80.

⁵⁵ Por. *tamże*.

dzo zróżnicowaną postać.⁵⁶ Nadzieja odnalezienia zadowalającej odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek? pozostanie niespełniona, jeśli nie zostanie ono odniesione do perspektywy przekraczającej ograniczone ludzkie istnienie. Kultury niechrześcijańskie, które przyjmują najczęściej postać religii, podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, jednoznacznie zamykają się na przyjęcie odpowiedzi na nie danej przez Boga w Jego Wcielonym Słowie. Sprzeczność ludzkiego istnienia może być rozwiązana jedynie w odniesieniu do paradoksu Chrystusa, ostatecznego Słowa i czynu Boga dla człowieka. Rzeczywistość wcielenia, krzyża i zmartwychwstania budują podłoże, w kontekście którego wszystkie fragmentaryczne usiłowania człowieka (poszukiwania pełni) okazują swą całkowitą niewystarczalność. Chrystus określa warunek możliwości rozwiązania i spełnienia wszystkich aporii tkwiących w ludzkim bycie.⁵⁷

Człowiek i czas

Niewątpliwie podstawowym czynnikiem, który wyznacza paradoksalny a zarazem dramatyczny charakter ludzkiego istnienia, jest czasowa forma jego egzystencji.⁵⁸ Przy czym dla Balthasara czas antropologiczny ma charakter daru; wyznacza on początek i kres życia człowieka, jednakże sam w sobie jest zasadniczo poza zasięgiem ludzkiej kontroli. Człowiek jest nim obdarowany, nie mając wpływu na początek i zakończenie życia. Wolność jego działania przejawia się w przestrzeni trwania życia, rozpiętej pomiędzy dwoma ekstremami – narodzinami i śmiercią.⁵⁹

Wymiar czasu zakreśla nie tylko ramy ludzkiego życia, lecz stanowi najbardziej właściwą formę egzystencji człowieka; żyje on w czasie, który jest mu podarowany. Czas ma z całą pewnością charakter zagadkowy i paradoksalny, stanowi konkretne wyzwanie dla

⁵⁶ Por. H. U. Balthasar, *Prolegomena*, Einsiedeln 1973, s. 453nn. (dalej: TD I).

⁵⁷ Por. TD III, s. 205.

⁵⁸ Por. *tamże*, s. 88.

⁵⁹ Pisze Balthasar: „Jednostka żyje w czasie skończonym. Nie obdarza się ona czasem, lecz jest on jej dany (i ukazuje jej jaśniej wszystko inne, iż także jej egzystencja jest podarowana), jednakże wewnątrz tego daru [*Gabe*] decyduje o własnym działaniu [*Tun*], bądź niedziałaniu [*Lassen*]. Darowany charakter czasu wyraża się najjaśniej w tym, że człowiek nie rozporządza ani swoim początkiem, ani końcem”; *tamże*.

ludzkiego istnienia.⁶⁰ Czas jest człowiekowi ofiarowany w formie daru, ale jednocześnie jest mu odbierany. Zarówno moment jego „podarowania” jak i „odebrania” nie zależy od niego samego. Dlatego też tak przeszłość jak i przyszłość mają charakter autonomiczny, jeśli nie odnoszą się do poszczególnych momentów aktualnego ludzkiego istnienia.⁶¹

Czas ma zatem charakter „personalny” (*persönlichen*).⁶² Dla Augustyna jest on jest darowanym „pozbawieniem” (*distentio*). Odnosi się on do „mocy” (*Kraft*) ludzkiej pamięci, która zachowuje i odzwierciedla przeszłość, ukazuje to, co niewidoczne (*Niegeesehenes*) obecnie i pozwala oczekiwać przyszłości.⁶³ Czas w powyższym ujęciu jest rzeczywistością dynamiczną, rozpiętą między przeszłością a przyszłością, jest toczącym się procesem, ruchem rozgrywającym się między aktualnością terażniejszości, a nadchodzącą przyszłością. *Distentio* nie ma zatem nic wspólnego z określoną statyczną rozpiętością, lecz stanowi uwarunkowany wewnętrznym napięciem (*extensio, intensio*) ruch, który zmierza do określonego kresu. Proces historii nakierowany jest niejako w stronę ludzkiego podmiotu, przez co sam człowiek pozostaje istnieniem całkowicie historycznym.⁶⁴

Człowiek wraz ze swą pamięcią egzystuje niejako zanurzony w przepływający między przeszłością a przyszłością strumień czasu, nad którym ma bardzo ograniczoną kontrolę. Jako łaska, czas jest dla Balthasara rzeczywistością, która istnieje w sposób obiektywny. Nie może on być produktem podmiotowej świadomości, indywidualna jaźń też nie ma mocy kontrolowania przepływu czasu. Człowiek jest natomiast „obdarzony” (*gegeben*) czasem, jest w nim niejako „zanurzony” (*eingelassen*).⁶⁵ Doświadcza on siebie zawsze w wymiarze czasowym, tzn. czas jest najbardziej podstawową charakterystykę jego egzystencji. Toteż strumień czasu nie tylko odno-

⁶⁰ Por. *tamże*, s. 90.

⁶¹ Pisze Balthasar: „Zatem jest mi on tak bardzo właściwy, że jest dla mnie nie tylko wewnętrznym środowiskiem [*Medium*] poruszania się, lecz jest mi podarowany jako najbardziej właściwa forma egzystencji [*Existenzform*] i zabierany tak, że nie posiadam kontroli nad całą swą przeszłością i przyszłością, jeśli się nie wychodzi od konkretnego punktu mej terażniejszości [*Gegenwart*]”; *tamże*.

⁶² Por. *tamże*.

⁶³ Por. Augustyn, *Conf.* XI, 20, 26; TD III, s. 90, przyp. 5.

⁶⁴ Por. *tamże*, s. 91.

⁶⁵ Por. *tamże*.

si się, lecz nadto niejako „przeptywa” przez sam środek ludzkiego życia. Człowiek jest istnieniem na wskroś historycznym, a czas z kolei ma wymiar ściśle personalizujący. Ponieważ czas, jako „dar” (*Gabe*) ma charakter ponadsubiektywny, jego źródłem może być jedynie „nadczas” (*Überzeit*), czyli wieczność.⁶⁶

Obiektywny a zarazem personalizujący charakter czasu odnosi się do konkretnej egzystencji człowieka, do ludzkiego „ja” i otwiera się jednocześnie na podmiotową rzeczywistość pozostałych istnień ludzkich. Względny charakter czasu ludzkiego „ja” nie może być zamknięty na czas innych podmiotów, drugiego „ty”. Zatem czas ma moc personalizującą na tyle, na ile zakres jego działania obejmuje społeczny, wspólnotowy wymiar ludzkiego doświadczenia.⁶⁷ Przez kontakt jednej osoby (z jej „czasem ku śmierci”) z drugą (która również ma swój „czas ku śmierci”) ukonstytuowane jest nowe „teraz” (*Jetzt*).⁶⁸ Owo „teraz” dla starszego partnera międzyludzkiej relacji jest czymś późniejszym, dla młodszego z kolei może być czymś wcześniejszym. Jednakże każdego z nich, zależnie od intensywności przeżywanej „wspólnoty” (*Mitsein*), zasadniczo wprowadza w całość ludzkich dziejów i przeznaczeń.⁶⁹

Dzięki wzajemnej komunikacji jednostkowy czas poszczególnych podmiotów zostaje wpisany w społeczny wymiar „czasowego continuum” (*Zeitkontinuum*), który nie ma już charakteru jednostkowego, lecz wspólnotowy.⁷⁰ Doświadczenie indywidualnego czasu jest zawsze – niejako z konieczności – wpisane w szerszy kontekst czasu społecznego, tak że im bardziej świadomie ludzkie „ja” przeżywa swój podmiotowy czas, tym mocniej partycypuje w powszechnym czasie ludzkich dziejów.

Istniejące między tymi dwoma formami czasu napięcie musi zostać zachowane i nie może być w żaden sposób pomijane czy zama-

⁶⁶ Por. *tamże*

⁶⁷ Pisze Balthasar: „Jednakże obecnie jednostkowe [*je-meinigen*] czasy poszczególnych ludzi, nie są na siebie nawzajem zamknięte. Bez zacierania jednego w drugim, komunikują się one nawzajem, ze względu na aprioryczność wspólnoty [*Mitmenslichkeit*]. W procesie wzrostu jednostkowej świadomości «ty» jest różne od «ja», które odpowiada na wychodzące ze strony «ty» wezwanie [*Anruf*], przy czym «ty» (jak matka naprzeciw dziecka) wzbudza w «ja» zasadniczą gotowość [*Bereitschaft*], która gwarantuje przestrzeń, ponad zamkniętym kręgiem «ja» – «ty», dla niezliczonych «my»”; *tamże*, s. 92.

⁶⁸ Por. *tamże*, s. 93.

⁶⁹ Por. *tamże*.

⁷⁰ Por. *tamże*.

zywane. Osobowe istnienie nie może dopuścić do sytuacji, w której jej czas byłby pochłaniany przez czas społeczny. Stałe wspólnotowe ukierunkowanie podmiotu, jako „bycie dla” (*Für-sein*), jego wezwanie do służby na rzecz pomnażania dobra ogólnego, nie może odbywać się kosztem wzrostu własnego indywidualnego dobra.⁷¹

Jak się zdaje, napięcie, które uwidacznia się między czasem jednostkowym i społecznym, to pewne odzwierciedlenie trzech podstawowych łuków polaryzujących egzystencję człowieka, jakie zarysowano w poprzednich paragrafach. Chodzi tutaj zwłaszcza o napięcie między duchem i ciałem oraz wypływające zeń napięcie na linii jednostka – społeczność. Jak zaznaczono również i w przypadku tej polaryzacji, do prawidłowego funkcjonowania ludzkiego podmiotu niezbędne jest utrzymanie jej dynamicznego charakteru. Względny czas ziemski, zarówno indywidualny, jak i społeczny, ma swe obiektywne uzasadnienie w tym, co Balthasar nazywa „nadczasem” (*Überzeit*). Aporia czasu względnego może znaleźć rozwiązanie jedynie w pełni czasów, w czasie Chrystusa. Tylko w wieczności „trwanie” czasu antropologicznego znajduje swe ostateczne potwierdzenie.⁷²

Człowiek i śmierć

Dynamika ludzkiego życia rozciąga się między dwoma biegunami – narodzinami i śmiercią. Śmierć wyznacza stały horyzont ludzkiego istnienia; człowiek jest „czasem ku śmierci” (*Zeit zum Tode*).⁷³ Śmierć jest mu dana w doświadczeniu, z którym może się skonfrontować, lecz którego w żaden sposób nie może przekazać. Tragizm ludzkiej śmierci objawia się zasadniczo w tym, iż niweluje ona wszystkie antropologiczne napięcia: duch-ciało, kobieta – mężczyzna, jednostka – społeczeństwo, a tym samym wyznacza kres życia.⁷⁴

⁷¹ Używając terminów teologicznych, powyższą rzeczywistość można zobrazować następująco: mimo faktu, iż człowiek realizuje swe zbawienie w ludzkiej wspólnotie i zabiega jednocześnie o zbawienie wszystkich ludzi, troska o zbawienie drugiego człowieka nie zwalnia go z odpowiedzialności dążenia do własnego zbawienia; por. *tamże*.

⁷² Por. H. U. Balthasar, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 48n. (dalej: TD IV).

⁷³ Por. TD III, s. 93.

⁷⁴ Pisze Balthasar: „Patos egzystencjalnych gestów [*Daseingebarde*] osiąga swój punkt szczytowy w tajemnicy śmierci, przed którą, jako przed ekstremalną granicą, i z którą jako swoją wewnętrzną pewnością, egzystencja gestykuje [*gestikuliert*]”; *tamże*, s. 108; por. też, TD II 1, s. 361.

Z całą pewnością struktura i swoista „logika” śmierci jest odbiciem paradoksalnej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek. Z jednej bowiem strony, określa ona ostateczną granicę ludzkiego istnienia, bolesny finał jego życiowej drogi wiodącej do biologicznego rozpadu; jest manifestacją istotnego prawa natury. Spotkanie z jej surową rzeczywistością nie musi jednak budzić poczucia absurdalności egzystencji. Świadome wychodzenie na spotkanie ze śmiercią może stanowić – z drugiej strony – wyraz głębokiej dojrzałości ludzkiej wolności (*Freiheit zum Tode*), które nadaje sens całości jego losu.⁷⁵ Niosąc z sobą krańcową możliwość manifestacji ludzkiej wolności, śmierć może być najpełniejszym ukoronowaniem drogi życia.

Dwubiegunowa a zarazem paradoksalna struktura śmierci, przejawiająca się również w fakcie, iż jest ona dla człowieka jednocześnie czymś naturalnym, jak i nienaturalnym, ma logiczne uzasadnienie, a jednocześnie wnosi poczucie absurdu.⁷⁶ Napięcie to ma swe uzasadnienie w omawianej powyżej paradoksalnej sytuacji człowieka jako „względnej absolutności” (*relative Absolutheit*),⁷⁷ pierwotnej polaryzacji na linii skończoności i „śmiertelności” (*Sterblichkeit*), jaką jest człowiek, a nieskończoną żywotnością Boga, z którym zawiera Przymierze.⁷⁸ Dopóki człowiek postrzega siebie w kontekście całości dynamiki życia kosmicznego, jako elementu jego naturalnego biologicznego wzrostu i zaniku, śmierć jest dlań czymś oczywistym a nawet koniecznym.⁷⁹ Natomiast z chwilą, gdy zaczyna poszukiwać zasady absolutu, rozpoznaje ją i zgodnie z nią postępuje, śmierć jawi mu się jako nierozwiązywalne misterium, nieprzewycięzalna aporia własnej egzystencji.⁸⁰ Oczywistość i absurdalność śmierci, jej naturalność oraz nienaturalność, wskazują na pozytywny i negatywny charakter śmierci, która odnosi się do samego centrum ludzkiej natury, a jednocześnie jest dla niej rodzajem jarzma i kary. Jest to moment, w którym dotyka się biblijnego przekazu o ludzkim upadku, grzeszności i wynikających z tego konsekwencjach.⁸¹

⁷⁵ Por. TD III, s. 119.

⁷⁶ Por. *tamże*, s. 111.

⁷⁷ Por. *tamże*, s. 75.

⁷⁸ Por. *tamże*, s. 79n.

⁷⁹ Por. *tamże*, s. 108.

⁸⁰ Por. *tamże*.

⁸¹ Pisze Balthasar: „Tak więc śmierć znajduje się pomiędzy naturą i nienaturą [*Unnatur*] na sposób nierozwiązywalny. Wszystkie teologiczne próby rozdzielenia negatywnego aspek-

W tekstach Starego Testamentu dwa wątki grzechu i śmierci nie stoją bynajmniej w opozycji. Po pierwsze, w przebiegu historii Izraela precyzuje się problem wzajemnego związku śmierci i grzechu (pierworodnego). Śmierć jest dla człowieka starotestamentalnego zamknięciem życia poświęconego chwale Jahwe, gdyż Bóg Izraela jest Bogiem żyjących, z którymi związał się Przymierzem.⁸² Po drugie, historia stworzenia również łączy obydwie zagadnienia – śmierć jest karą za przyjętą za poduszczeniem kusiciela rozkosz.⁸³ Księga Mądrości wtóruje: „Bóg nie uczynił śmierci” (Mdr 1, 12); „to przez zawiść diabła przyszła na świat” (Mdr, 2, 24). Paweł idzie po tej linii: „To przez grzech przyszła śmierć na świat” (Rz 5, 12), i to na cały kosmos, który z powodu upadku człowieka nie zaś z własnej woli, został poddany w niewolę zepsucia (por. Rz, 8, 20n.).⁸⁴ Ostateczną odpowiedzią daną przez Boga, na paradoksalną a zarazem dramatyczną sytuację pierwszego Adama jest wydarzenie Wcieleńia Słowa.⁸⁵

Konsekwencją napięcia na linii ciało – duch i wynikającego zeń rozróżnienia na czas indywidualny i zbiorowy jest polaryzacja, która występuje także w wymiarze ludzkiej śmierci.⁸⁶ Balthasar wskazuje na dwa jej aspekty – śmierć indywidualną („moja śmierć”) oraz śmierć kolektywną („nasza śmierć”). Na tyle, na ile człowiek uczestniczy w życiu organicznym całego kosmosu, na ile jego własne istnienie jest owocem powszechnego dynamizmu życia, na tyle jego śmierć ma wydzźwięk ogólnoludzki, jest konkretnym „przypadkiem śmierci” (*Todes-Fall*) między innymi podobnymi przypadkami.⁸⁷ Natomiast z chwilą, gdy człowiek jako myślący, świadomy podmiot przygląda się możliwości swej własnej personalnej śmierci, sprawa przyjmuje odmienną postać. W tej sytuacji człowiek uprzytamnia sobie nieuniknioną konieczność własnej śmierci jako „(już-więcej) nie być” (*Nichtmehrsein*). W takiej perspektywie jego własna śmierć jako „(już-więcej) nie ja” (*Nichtmehr-Ich*)

tu śmierci od jej pozytywnej naturalności [*Naturhaftigkeit*], jakoby nie była konsekwencją grzeszności «Adama», pozostają w najwyższym stopniu fantastyczne”; *tamże*, s. 111.

⁸² Por. *tamże*, s. 110.

⁸³ Por. *tamże*, s. 111.

⁸⁴ Por. *tamże*.

⁸⁵ Por. *tamże*, s. 110.

⁸⁶ Por. *tamże*, s. 112.

⁸⁷ Por. *tamże*, s. 116.

przestaje być włączona w kontekst ogólnokosmicznego procesu, nie jest już jeszcze jednym z wielu przypadków śmierci.⁸⁸ Przeciwnie, w tym personalnym kontekście jego własna śmierć nabiera absolutnej powagi.⁸⁹

Paradoksalny charakter ludzkiej egzystencji, jej pragnienie urzeczywistnienia tego, co absolutne, w ograniczonych kategoriach przestrzeni i czasu, domaga się ostatecznie podjęcia i rozwiązania. Śmierć, jako zagadka na scenie świata, została potraktowana jako moment neutralny i żadne dualistyczne filozofie nie mogą przynieść jej rozwiązania. Zawodzi metafizyka, która rozdziela w śmierci duszę i ciało, gdyż w rzeczywistości umiera cały człowiek jako jedność cielesno-duchowa.⁹⁰ Człowiek nie chce być jedynie żyjącą duszą, lecz pragnie być traktowany poważnie, jako ktoś związany z konkretnym ciałem. Śmierć stanowi dlań wielki finał doczesności, który odsłania jej końcowy cel. Człowiek, jako istnienie paradoksalne, niestrudzenie poszukuje usprawiedliwienia swego skończonego bytu wobec absolutu.⁹¹

Jest oczywiste, iż możliwość usprawiedliwienia człowieka w wymiarze ontologicznym przerasta jego indywidualne siły. Usprawiedliwienie może być przezeń przyjęte jedynie w postaci daru-łaski.⁹² Toteż wyjaśnienie tajemnicy śmierci znajduje się z całą pewnością poza człowiekiem; jest to rozwiązanie przychodzące ze strony absolutu, a mówiąc teologicznie – jest rozwiązaniem ofiarowanym przez Boga żyjącego. Ostateczne przełamanie aporii człowieka z śmiercią włącznie, jakie oferowane jest przez Boga w postaci zbawienia, pozostaje nieprzewidywalne, nie można go wymyślić czy założyć *a priori*, można je jedynie przyjąć w formie daru.⁹³

⁸⁸ Por. *tamże*, s. 112.

⁸⁹ Pisze Balthasar: „Jeśli natomiast mogę, a w istocie muszę, ustosunkować się duchowo do mojej własnej śmierci, do mego własnego, absolutnie pewnego, choć czasowo nieznanego (już-więcej) «niebycia», to moja śmierć jest czymś całkowicie innym od jakiegoś «przypadku» [*Fall*], jest ona samotnym spotkaniem z mym własnym (już-więcej) «nie ja», od którego wychodząc, całość przyznanego mi jeszcze czasu, upływa w świetle absolutnej «powagi» [*Ernstens*]”; *tamże*.

⁹⁰ Por. *tamże*, s. 119.

⁹¹ Por. *tamże*, s. 121n.

⁹² Por. *tamże*.

⁹³ Por. *tamże*, s. 70.

Tajemnica ludzkiego upadku i cierpienia

Zarysowana przez Balthasara struktura ludzkiej egzystencji, ze wszystkimi jej napięciami i ograniczeniami, objawia swą złożoność i wielowątkowość.⁹⁴ Oczywiście, iż tajemnicy ludzkiego istnienia nie można prześledzić poddając ją statycznej analizie. Przeciwnie, jedyną możliwością naświetlenia misterium człowieka jest próba ukazania go w kontekście dziejącego się dramatu.⁹⁵ Jest to dramat między Bogiem a człowiekiem, niebem a ziemią, łaską i grzechem, życiem i śmiercią. Jest dramatem, który wieńczy rzeczywistość zbawienia.

Pragnienie zbawienia dotyka każdego człowieka; historie ludzkich kultur dostarczają w tym względzie konkretnych dowodów. Wyrasta ono z wewnętrznej potrzeby przekraczania własnej grzeszności, cierpienia i śmiertelności, ukazanej w niej sprzeczności ludzkiego bytu. Spotkanie ze śmiercią powiązane jest jednocześnie z przeświadczeniem o istnieniu motywującej ją pierwotnej winie, negatywnej ludzkiej decyzji, która może zostać przełamana i odpokutowana.⁹⁶

Rzeczywistość grzechu

Podjmując próbę analizy egzystencji człowieka w kontekście *imago trinitatis*, wskazano powyżej, iż obraz ten najwyraźniej przejawia się w międzyosobowym spotkaniu między ludzkim „ja” i „ty”. Ludzki podmiot doświadcza w nim siebie jako tego, który ma samego siebie i może o sobie decydować. Oczywiście zarówno akt „samoposiadania”, jak i „samodecydowania”, które wyrażają personalny charakter ludzkiej wolności, mogą uzyskać spełnienie jedynie w otwarciu się na inne podmioty.

Z drugiej strony podmiotowe „ja”, jako istnienie podarowane, winno pozostawać otwarte na rzeczywistość innych podmiotów, dzięki którym osobowość „ja” nabiera głębi i niepowtarzalno-

⁹⁴ Por. TD II 1, s. 307.

⁹⁵ Píše Balthasar: „Jedynie w trakcie dramatu, który się dzieje można pytać, czy we wszystkich aktach i stanach ludzkiego bytu pozostaje coś istotowego i (względnie) niezmiennego, i czym to coś może być”; *tamże*, s. 306.

⁹⁶ Por. *tamże*, s. 349; TD III, s. 146.

ści.⁹⁷ Analiza duchowych aktów człowieka odnoszących się do procesu wymiany miłości wskazuje, iż „ja” może zostać zbudzone do miłości jedynie przez podmiotowe „ty”. Podarowany akt miłości domaga się jednoznacznej i czytelnej odpowiedzi ze strony podmiotowego „ja”. Wyływa ona z wewnętrznej potrzeby oddania otrzymanego przez podmiot daru, który zostaje wzbogacony indywidualnymi, osobowymi doświadczeniami. Według Balthasara, w decyzji oddania zawiera się możliwość aktualizacji otrzymanego wcześniej istnienia i włączenia się w egzystencjalny proces otrzymywania i obdarowywania.⁹⁸

Balthasar wskazuje na dwa zasadnicze momenty ludzkiej wolności: „samoposiadanie” i otwarcie się na osobowe „ty” w duchu wdzięczności.⁹⁹ Odnosi je w sposób pierwotny do ludzkiej postawy wobec absolutnego „Ty” Boga. Wezwane do wolności i osobowego spełnienia ludzkie „ja” związane jest z postawą wdzięczności wobec Wolności Nieskończonej jako niewyczerpanego źródła istnienia, a zarazem jako do przywołującego je personalnego „Ty”.¹⁰⁰ Ludzkie „ja” w spotkaniu z Boskim „Ty” rozpoznaje siebie w ciągłej relacji i zależności od Niego. Przyjęcie daru Bożej miłości – łaski w otwarciu absolutnego „Ty” na ludzki podmiot, winno motywować pozytywną odpowiedź ze strony ograniczonej wolności w postaci daru z siebie.¹⁰¹

Jedną z najbardziej źródłowych cech, które charakteryzują wolność człowieka jest jej dwubiegunowy charakter.¹⁰² Z jednej strony doświadcza jej integralności i autonomii, z drugiej zaś strony jest ona dlań zawdzięczanym (*sich verdanken*) darem.¹⁰³ Potencjał ludzkiej wolności aktualizuje się w dokonywaniu konkretnych wyborów, które dotyczą zarówno wymiaru egzystencjalnego jak i moralnego.

⁹⁷ Pisze Balthasar: „To wzajemne przenikanie się obydwu aspektów, pokazuje dokładnie strukturę skończoności [*Endlichkeit*] autentycznej (rzeczywiście uwolnionej) wolności: nie może ona dokonać samoafirmacji i nie popaść w wewnętrzną sprzeczność, bez wdzięcznego uznania otchłani wolności [*Freiheitsabgrunds*], z której została samej sobie ofiarowana (miłości Boga), oraz afirmującego przyjęcia innych wolności (miłość bliźniego)”; *tamże*, s. 345.

⁹⁸ Por. *tamże*, s. 136.

⁹⁹ Por. *tamże*.

¹⁰⁰ Por. *tamże*, s. 127.

¹⁰¹ Por. *tamże*, s. 130, 135.

¹⁰² Por. TD II 1, s. 345, zob. też s. 188, 217.

¹⁰³ Por. TD III, s. 137, 145.

Możliwość dokonania zła moralnego leży właśnie w spolaryzowanej strukturze ludzkiej wolności.¹⁰⁴

Rzeczywistość grzechu jest owocem skierowania potencjału stworzonej wolności wyłącznie w stronę ludzkiej autonomii, z jednoczesnym odrzuceniem jej odniesienia do wymiaru wolności absolutnej, od której wolność ograniczona pochodzi i do której ostatecznie zmierza. Grzech określa jednoznaczne „nie”, skierowane w stronę Boga, które przekreśla zarówno możliwość pełnej realizacji „obrazu i podobieństwa” w człowieku, jak również relację miłości odnoszącej go do Boga.¹⁰⁵

Taki sposób teologicznego spojrzenia na rzeczywistość grzechu nie pozwala na zawężenia jej zakresu do sfery etyczno-moralnej. Przeciwnie, ukazanie grzechu jako swoistego zamknięcia się ludzkiej wolności w sobie samej, zerwanie przymierza miłości z Bogiem ma nade wszystko znamiona ontyczne. Odmowa odpowiedzi na dar Bożej miłości musi prowadzić do negacji własnej podmiotowej egzystencji przez odcięcie się od źródła własnego istnienia.¹⁰⁶ Egzystencja osobowego „ja” człowieka bez absolutnego „Ty” jest po prostu niemożliwe.

Grzech pierworodny

Upadek pierwszych rodziców w grzech jest świadectwem tragedii człowieka, która pozostałaby niepokonalna, gdyby nie konsekwentne udzielanie się Bożej miłości. „Grzech pierworodny” (*Ursprungssünde*) oznacza najpierw zniszczenie podobieństwa Bożego w człowieku (Rdz 1, 26), dotyka bezpośrednio rzeczywistości stworzenia. Z drugiej strony, wyznacza horyzont dramatycznego zmagania się człowieka o możliwość odkupienia i eschatologicznego spełnienia.¹⁰⁷ Przy czym okazuje się, iż pytanie o grzech pierworodny musi pozostać otwarte, bowiem niemożliwe jest znalezienie jednoznacznego wyjaśnienia tej skomplikowanej rzeczywistości.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Por. *tamże*, s. 148.

¹⁰⁵ Por. TD II 2, s. 420.

¹⁰⁶ Por. TD III, s. 306; 406.

¹⁰⁷ Por. TD II 1, s. 306; TD III, s. 168.

¹⁰⁸ Pisze Balthasar: „To, co teologia nazywa «peccatum originale», grzechem pierworodnym – niemieckie pojęcie «Erbsünde» (...) jako głęboko zakorzenione w teologii Starego i Nowego Testamentu, pozostaje jednak nie do końca wyjaśnionym misterium biblijnego Objawienia”; TD III, s. 168.

Istota biblijnego przesłania odnosząca się do grzechu pierworodnego, wskazuje na decyzję rajskiego człowieka opowiedzenia się przeciwko Bogu, co w konsekwencji postawiło go w sytuacji „deficytu łaski”.¹⁰⁹ W takim kontekście grzech wyraża naruszenie właściwych proporcji między naturą a pierwotną łaską. Z tym faktem wiąże się popadanie człowieka w stan pierwotnie niezamierzonego nieporządku jak również obarczenie go – nieprzewidzianą dla niego – formą umierania, niejako z dala od Boga.¹¹⁰ Tego rodzaju postać umierania znamionuje rozszerzenie się pierwotnej winy na całą ludzkość. Jest to sytuacja ukazana przez Pawła (Rz 5, 12); dla niego każdy indywidualny grzech ma swe źródło w grzechu pierworodnym.¹¹¹ Ostateczne przełamanie tej tragicznej sytuacji stanie się możliwe wraz z posłaniem Chrystusa.

Grzech pierworodny pozostaje źródłem każdego buntu i egoistycznego zamknięcia się człowieka na Boga i Jego miłość, nazywany jest przez Balthasara „deficytem łaski”. Stan wyobcowania i upadku ludzkiej wolności prowadzi go w konsekwencji do niewoli, ukrytego wewnętrznego buntu skierowanego przeciw Bogu i Jego łasce.¹¹² Sytuacja grzechu pierworodnego wyraża nie tylko zaburzenie porządku na linii Bóg – człowiek, lecz nadto określa dotkliwie naruszenie relacji międzyludzkich. Przy czym socjologiczny wymiar grzechu odnosi się nie tylko do „powszechnego” zakresu jego skutków. Okazuje się bowiem, iż stanowi on konkretne obciążenie każdej ludzkiej relacji i w przeciwieństwie do aktów miłości oddziela człowieka od bliźnich, zaciera bądź niszczy jego związek ze wspólnotą.¹¹³ Taki stan rzeczy stawia w jeszcze bardziej wyraźnym świetle dramatyczny a zarazem tragiczny charakter ludzkiej egzystencji.¹¹⁴ Upadek w grzech związany jest jednocześnie z oddziaływaniem

¹⁰⁹ Pisze Balthasar: „Podstawowym stwierdzeniem [Biblii – przyp. K. W] jest, że decyzja jednego człowieka przeciwko Bogu, i to nie jakiegoś dowolnego człowieka, ale tego, który zakładał rodzinę ludzką, że ta decyzja spowodowała upadek całej tej rodziny nie tyle w grzech osobisty, ile raczej w «deficyt łaski» [*Manko an Gnade*] (ze wszystkimi następstwami dla konstytucji natury). Ten deficyt jest nie tylko źródłem niezliczonej liczby grzechów osobistych jednostki, lecz przyczyną niezdolności wszystkich, by dzięki siłom, które pozostają w nich dążyć do rzeczywistnienia swego ostatecznego celu w Bogu”; *tamże*.

¹¹⁰ Por. *tamże*, s. 174.

¹¹¹ Por. *tamże*.

¹¹² Por. TD II 1, s. 307.

¹¹³ Por. TD III, s. 168.

¹¹⁴ Por. *tamże*, s. 174.

czynników znajdujących się poza człowiekiem, które wyraża termin „pokuszenie”. Istotnie Biblia informuje o istnieniu na scenie teodramatu sił sprzeciwiających się Bogu i człowiekowi, których zgubne oddziaływanie obrazuje rajski upadek. Ich wpływ staje się szczególnie wyraźny w kontekście paschalnego zwycięstwa Chrystusa.¹¹⁵

Solidarnościowe rozumienie grzechu spotykane w wielu kulturach i religiach, opartych na klanowej genealogii, odnosi się nade wszystko do ludów nomadycznych, w tym do Izraela. Dla wyznawców Jahwe oczywisty jest fakt, iż potomkowie pierwszej pary rodzą się w grzechu i mają udział w jego konsekwencjach.¹¹⁶ Zarówno pierwszy jak i drugi Adam wyrażają ową zasadę solidarności – pierwszy w grzechu, drugi w łasce. Solidarność grzechu jak i łaski opiera się na tej samej naturze stworzonej, jednakże jej drugi rodzaj niepomrotnie przewyższa pierwszy, choćby przez sam fakt Wcielenia.¹¹⁷ Balthasar zaznacza, iż w powyższym kontekście nie jest istotne, czy grzech pierworodny będzie się pojmować monogenistycznie, czy też poligenistycznie. Jego konsekwencją jest zawsze niezdolność natury do przyjęcia łaski i pozostawienie jej w stanie chaosu.¹¹⁸ Przez grzech pierworodny w człowieku zostało osłabione naturalne pragnienie Boga (*desiderium naturale*), natomiast możliwość jego całkowitego spełnienia w wieczności została utracona. Drugi Adam – przez przyjęcie „agonalnej” postaci egzystencji człowieka – przez bramę własnej śmierci prowadzi pierwszego Adama i całą ludzkość ku spełnieniu.¹¹⁹ Tragedia grzechu pierworodnego nie powstrzymała Boga od zaangażowania się na rzecz ocalenia człowieka. W Chrystusie dokonuje się swoista transformacja łaski stworzenia w łaskę zbawienia, która znosi na drzewie krzyża grzech świata. W swej wierności człowiekowi Bóg objawia bezmiar tajemnicy swej miłości i zaprasza go do uczestnictwa w jej niezmiernych głębinach.¹²⁰

¹¹⁵ Por. *tamże*, s. 344n.

¹¹⁶ Por. *tamże*, s. 170.

¹¹⁷ Por. *tamże*, s. 172n.

¹¹⁸ Por. *tamże*, s. 174.

¹¹⁹ Pisze Balthasar: „Toteż nasza solidarność w grzechu, w kontekście najwyższej perspektywy, wyznacza warunek możliwości objawienia ostatecznego zaangażowania się Boga na rzecz całej ludzkości, gdyż nie wziął On na siebie winy jedynie wybranych, lecz bez ograniczeń [winy – przyp. K. W.] wszystkich (DS 624, 2005). W tym leży jądro «teodramatu»”; *tamże*, s. 176.

¹²⁰ Por. *tamże*, s. 175n.

Tajemnica cierpienia

Wraz z rzeczywistością grzechu pierworodnego los człowieka zostaje naznaczony cieniem cierpienia. Stanowi ono niewątpliwie jeden z największych problemów jego egzystencji, dotyka za pośrednictwem człowieka także świata zwierząt i znajduje się niewątpliwie na krawędzi ludzkiego rozumienia.¹²¹ Cierpienie zadają sobie grzeszni ludzie, którzy zaprzęgają nierzadko wszystkie swe zdolności do doskonalenia metod zabijania. Popelniane zło burzy zarówno porządek istnienia jak i ludzką naturę i musi zostać odpokutowane. Pokuta dotyczy tutaj własnej winy lub też grzechów innych ludzi, w miejsce których człowiek cierpi.¹²²

Cierpienie jest dla Balthasara nie tylko czynnikiem, który umożliwia zachowanie swoistej harmonii w świecie. Niewątpliwie jest ono odzwierciedleniem dramatycznej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek. Teolog widzi w nim narzędzie Bożej pedagogii – gniew Boga jest aspektem Jego miłości. Działa On przez cierpienie i wychowuje człowieka do przyjęcia z całą powagą odpowiedzialności za własne życie i śmierć.¹²³ Cierpienie uczy czynnej miłości bliźniego, otwiera na potrzeby głodnych, chorych, więźniów. Mając konkretne usytuowanie w dramacie dziejącym się między niebem a ziemią, cierpienie pozostaje rzeczywistością nieodgadnioną, której ostatecznie znaczenie i sens może wyświetlić jedynie misterium krzyża Chrystusa.¹²⁴

Mówiąc o cierpieniu, Balthasar zbliża się do tego zagadnienia w kontekście teologii Pawłowej. Apostoł widzi możliwość przełamania dramatu ludzkiego cierpienia przez zestawienie go z perspektywą przyszłej chwały ofiarowanej uczniom Chrystusa: „Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku” (2 Kor 4, 17). Toteż, w ujęciu Pawła, z jednej strony relacja cierpienia do wymiaru chwały jest niewspółmierna. Z drugiej jednak strony podkreśla on bezpośredni

¹²¹ Por. *tamże*, s. 176.

¹²² Por. *tamże*, s. 177.

¹²³ Por. *tamże*.

¹²⁴ Pisze Balthasar: „Jeśli człowiek nie chce popaść w wewnętrzny sprzeciw buntu, może jedynie oczekiwać na właściwą odpowiedź, która pochodzi od Boga. A Bóg nie daje żadnej innej odpowiedzi, jak tylko głupstwo krzyża [*Wahnsinn des Kreuzes*], który jako jedyny przewyższa «głupotę» cierpienia świata”; *tamże*, s. 179.

związek przyjętego w wierze cierpienia z możliwością uczestnictwa w chwale Chrystusa (Rz 8, 18).¹²⁵ Odsłania się tutaj logika Ewangelii, której afirmacja w wierze jest wyrazem otwarcia się na wymiar Bożego królestwa.

Drogi ludzkiego postrzegania i myślenia niekoniecznie współgrają z optyką Bożą, z tego płynie niemożność zaakceptowania przez człowieka cierpienia, które w boskiej perspektywie uchodzi za „sprawiedliwe”.¹²⁶ Odpowiedź Boga, która ma rozjaśnić mroki cierpienia, nie zostaje jednak wyrażona w klarownym systemie słów i pojęć. Respons przychodzący z Jego strony jest raczej odpowiedzią konkretnego zaangażowania w dramat ludzkiego życia na scenie świata. Rozjaśnienie zasłony grzechu i cierpienia ma wyłącznie egzystencjalną strukturę i wyraża się w Jego zbawczym zaangażowaniu na rzecz ocalenia świata. Przy czym Balthasar zaznacza, iż pytanie: *Cur Deus homo?* pozostanie zawsze aktualne.¹²⁷ Posłanie Chrystusa i zbawcze zaangażowanie Boga w dzieje świata nie polega jednak na zdeptaniu przeciwników, którzy przez złe wybory przyczyniają się do pomnażania cierpienia w świecie. Paradoksalnie, Bóg staje po ich stronie, by dopomóc im ostatecznie w osiągnięciu sprawiedliwości i wolności.¹²⁸ Toteż jedyną możliwością przełamania cierpienia jest zjednoczenie w wierze z Chrystusowym posłannictwem i Jego misją. Cierpienie ma swe źródło w grzesznych decyzjach człowieka i wskazuje na stan pewnego oddzielenia go od Boga. Jednakże Chrystus, jako prawdziwy człowiek, przyjął w krzyżu każdy rodzaj ludzkiego opuszczenia przez Boga. W cierpieniu Ukrzyżowanego niezrozumiały w sobie ból świata może zostać przemieniony i nabrać wartości zbawczej.¹²⁹

Korneliusz WENCEL *ec*

¹²⁵ Por. *tamże*, s. 184.

¹²⁶ Por. *tamże*, s. 178.

¹²⁷ Por. *tamże*, s. 186.

¹²⁸ Pisze Balthasar: „W tym miejscu, w dramacie musi być zaangażowany inny patos – ten Boży. Jednakże nie w ten sposób, że On, wyśmiawszy wykończonemu przeciwnika, wkracza na scenę, lecz w tym człowieku [rozgrywa – przyp. K. W.] nieprzeczuwalną akcję, w której staje po stronie przeciwnika, i pomaga mu od wewnątrz w osiągnięciu sprawiedliwości i wolności. Skończoność, czas i śmierć nie są zanegowane, lecz w niepojęty sposób przewartościowane”; *tamże*.

¹²⁹ Por. TD IV, s. 458.