

Krzysztof Szwarc

Kenotyczny związek śmierci człowieka ze śmiercią Chrystusa w świecie teologii Hansa Ursa von Balthasara

Łódzkie Studia Teologiczne 20, 313-332

2011

Artykuł został 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.

KS. KRZYSZTOF SZWARC
*Papieski Wydział Teologiczny
Warszawa*

KENOTYCZNY ZWIĄZEK ŚMIERCI CZŁOWIEKA
ZE ŚMIERCIĄ CHRYSYTA W ŚWIETLE TEOLOGII
HANSA URSA VON BALTHASARA

WPROWADZENIE

Śmierć człowieka od samego początku jego dziejów była przedmiotem wielorakich dociekań, poczynając od medycyny poprzez filozofię, antropologię, psychologię aż do teologii. W codziennym doświadczeniu o śmierci wiemy tyle, że jest ona zakończeniem ludzkiego indywidualnego życia na ziemi. Ale już sama nauka, która stara się ustalić istotę śmierci, daje nam do ręki poważne argumenty, abyśmy na śmierć patrzyli jako na pewien obszar tajemnicy. Nauka pozwala nam mówić o śmierci w znaczeniu metafizycznym, z nauki czerpiemy też wiedzę o śmierci klinicznej czy o śmierci biologicznej, ale sama nauka nie jest wcale jednoznaczna choćby co do wskazania wyraźnej granicy, kiedy następuje ten moment rozstrzygający o zakończeniu życia biologicznego¹.

Dla wielu śmierć jest zamkniętą bramą życia, którą próbuje się otwierać wieloma bezużytecznymi „wytrychami” iluzji czy fantazji. Wszystko to prowadzi do zbanalizowania, skarykaturyzowania lub ośmieszenia śmierci albo przeciwnie do jej adorowania, które niweluje lęk przed jej przeżywaniem².

Chrześcijaństwo proponuje inne, teologiczne spojrzenie na tajemnicę śmierci. Dla chrześcijan życie we wspólnocie z Chrystusem jest rzeczywistością największą (podstawową) i wykracza ono poza dotychczasowe granice śmierci i życia. Tak w życiu, jak i w śmierci można żyć we wspólnocie z Chrystusem. W sytuacji grzechu ciężkiego, kiedy jesteśmy odcięci od źródła życia, to tak naprawdę nie żyjemy. Wtedy, z teologicznego punktu widzenia, na skutek przerwania wspólnoty łaski następuje przebywanie w śmierci. W tym sensie takie rozumienie życia i

¹ A. Santorski, *Nasze ostateczne przeznaczenie*, Warszawa 2003, s. 22nn.

² Por. T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 15–41.

śmierci nie jest przeciwne tradycyjnemu rozumieniu tych zjawisk, lecz zostają przesunięte ich granice i zakres. Zostają wprowadzone nowe znaczenia, dominanty.

Teologia śmierci nie jest odmianą biologii z paroma cytatami biblijnymi. Jeżeli eschatologia ma być teologią, to teologia śmierci musi być refleksją nad tak rozumianą śmiercią, z tak rozumianymi granicami. *Ars bene moriendi* wypływa z *ars bene vivendi*. Człowiek, przybliżając się do szczęścia po śmierci, szuka szczęścia w życiu. Może odnaleźć je we wspólnocie miłości z Bogiem. W tym sensie śmierć biologiczna jako koniec doczesnego życia wprowadza jedynie zmianę w sposobie istnienia człowieka, o tyle, o ile ta zmiana zaczęła się już przed śmiercią cielesną. Człowiek jako *homo viator* należy do wspólnoty pielgrzymów – *communio viatorum* – która wskazuje nie na siebie, ale na cel, do którego zdąża. W tym sensie śmierć staje się przejściem, niczym bramą, do wspólnoty z Bogiem. „Rezygnacja” z owego celu w trakcie drogi, sprawia, że śmierć nie jawi się już jako przejście, ale jako zaryglowane na zawsze drzwi dla życia, asekuranckie zrzeczenie się odpowiedzialności, czy fantazyjna ucieczka w zaświaty.

1. ARS BENE VIVENDI – ARS BENE MORIENDI

Jeden z największych teologów minionego stulecia – Hans Urs von Balthasar – proponuje nam oryginalne spojrzenie na *ars bene moriendi*³ w kluczu kategorii *kenosis*. Tajemnica śmierci człowieka⁴ pozostaje w ścisłym związku z tajemnicą Życia, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Człowiek, przyjmując swoje własne życie i śmierć, w nich przyjmuje życie i śmierć Chrystusa i w ten sposób dokonuje się jego Pascha – przejście ze śmierci do życia, a także przemiana, której poddaje się człowiek w ciągu całego życia. Przyjęcie śmierci, ów kenotyczny rys istnienia człowieka, dokonuje się w ciągu całego jego życia na płaszczyźnie sakramentalnej i egzystencjalnej. Śmierć bowiem niesie w sobie konieczność codziennego poddawania się przeobrażającej mocy cierpienia. Kenotyczne oddanie się Boga i umieranie człowieka, które nie zamyka się jedynie do płaszczyzny biologicznej, pozostają bliskie sobie. Ów związek pozwala spojrzeć na umieranie człowieka, które choć jest wydarzeniem na wskroś osobistym i indywidualnym, w świetle tajemnicy, która uwalnia go z izolówki najgłębszej samotności, choć pozostawia go całkowicie wolnym w oddaniu siebie. Kenoza Boga uczy nas składać siebie w bezinteresownym „darze dla innych”⁵, który jest jednocześnie obumieraniem „dla siebie”, wywłaszczaniem siebie. Źródłem całkowitego oddania się Chrystusa braciom i siostram jest jego całkowite oddanie się Ojcu⁶, a jego pod-

³ H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci*, tłum. L. Balter, „Communio” 48 (1988) nr 6, s. 35–38.

⁴ Por. T. Halik, dz.cyt., 136–147 oraz liczne miejsca tej pozycji.

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 93.

⁶ H.U. von Balthasar, *Crucifixus etiam pro nobis*, tłum. L. Balter, „Communio” 19 (1984) nr 1, s. 18–28.

stawa i gotowość wypływa z najgłębszej samoświadomości swego posłannictwa⁷. Chrystusowa kenoza nie jest oczywiście celem samym w sobie, tak jak nie może być celem samym w sobie kenotyczny-paschalny ruch życia człowieka. Kenoza Chrystusa staje się ożywczą zasadą historii, źródłem miłości, która przyciąga do siebie ludzkość w odkupieńczym uścisku, poprzez pokorę, uniżenie, całkowite oddanie, uległość, ufność, oparcie i posłuszeństwo woli Ojca. Poczęcie i śmierć Chrystusa – Nazaret i Golgota – nie miały w sobie nic ze stylu, który urzekalby swą perspektywą odbiorców efektownych reklam, ceniących sobie pragmatyzm i skuteczność, potwierdzoną w imponującej statystyce osiągnięć⁸. To jednak ten ofiarniczy, kenotyczny aspekt życia i śmierci odsłania pełną prawdę o przyszłości człowieka u kresów dziejów. Kenotyczny rys życia staje się „śmiertelnym” przejściem ku własnemu i pełnemu człowieczeństwu.

Dzięki spojrzeniu na kenotyczny sposób istnienia Boga zmienia się perspektywa patrzenia nie tylko na Chrystusa i Jego dzieło odkupienia, ale również na świat i na człowieka. Wszystko bowiem ma swoje źródło, początek i przyczynę w Bogu – uniżającej, ogałającej się do ostatecznych granic Miłości. Kenoza Wewnętrznytrynitarnego życia Boga staje się podstawą do kolejnych Jego kenz, które objawiają się w świecie. Kenotyczna postawa Osób Boskich jest prawzorem „obumierania” pośrodku życia wiecznego, dlatego też staje się ona podstawą i źródłem dla życia człowieka, które zmierzając ku wieczności realizuje się jako „umieranie w doczesności”.

Teolog z Bazylei wskazuje, że tajemnica człowieka nie zamyka się tylko do jakiejś statycznej formy trwania, ale jest istnieniem zarazem dynamicznym, jak i dramatycznym w jego pełnym zaangażowaniu. Dynamizm i dramatyzm egzystencji człowieka dostrzegalny jest w jego drodze życia poprzez realizację otrzymanego od Boga posłania, zmierzającego do wyznaczonego mu celu. Dynamizm odpowiedzi w różnych formach przeżywania doczesności, jak i u progu wieczności w tajemnicy śmierci posłanego ma charakter dramatycznego oddania się Bogu. W życiu i w śmierci realizuje człowiek drogę swego posłania poprzez kenotyczne uniżenie, oddanie się Bogu w ogołoceniu, w życiu i w śmierci, dzięki uczestnictwu w życiu i śmierci Chrystusa⁹.

⁷ M. Pyc, *Misja Jezusa Chrystusa w Teodramatyce Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Genevensia” 14 (2000), s. 139–169.

⁸ Por. J. Życiński, *Śmierć czy kenoza?*, „Tygodnik Powszechny” 3160 (2010) nr 5 z 31 I 2010 r.

⁹ Por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, tł. L. Balter, „Communio” 8 (1988) nr 48, s. 12; S. Budzik, *Wprowadzenie. Teologia piękna, dramatu i nadziei*, w: H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tł. S. Budzik, Tarnów 1998, s. 23; K.T. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: Teologia chwały*, Kraków 2001, s. 230; Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenckiego (†1937) i Hansa Ursa von Balthasara (†1988)*, Kraków 1996, s. 153.

2. KENOZA KRZYŻA

Balthasar zauważa, że „w naszym wyjaśnieniu śmierci musimy sięgnąć nie do Adama przed jego upadkiem, lecz do Chrystusa, w którym »zbawienie« jest formą »dopełnienia« – zbawieniem przez słabość i trwogę Krzyża”¹⁰. Wskazuje jednocześnie, że Wcielenie dokonało się ze względu na paschę, czyli Chrystus narodził się po to, żeby umrzeć i zmartwychwstać: „nie wskutek narodzenia śmierć przyszła, lecz na odwrót. Bóg podjął narodzenie z powodu śmierci. Słowo przyjęło ciało, aby umrzeć”¹¹. Krzyż zatem nie jest wydarzeniem wyizolowanym, czy wyobcowanym, ale stanowi On szczyt przedpaschalnych tajemnic¹². Tym natomiast, co mocno łączy Wcielenie z Paschą jest kenotyczne znamię Osoby i Dzieła Jezusa Chrystusa. Pasyjność obecna jest w Jego czasowym istnieniu od samego momentu Wcielenia aż po wydarzenia Wielkiej Nocy. W całym ziemskim życiu Jezusa przyjęta przez Niego egzystencja Wcielonego ujawnia, że „bycie ciałem” prowadzi do „bycia-nie-przyjętym”, jest „byciem zmiądzonym” ale też „byciem wywyższonym w śmierci i w zmartwychwstaniu”¹³. Balthasar wręcz wskazuje, że wszystko, co wydarza się podczas ziemskiego życia Jezusa, należy widzieć i interpretować w świetle zbliżającej się „godziny”, której Syn Boży poddaje się jako posłany i przyjmujący otrzymane posłanie. „Zbliżająca się Godzina” jest perspektywą Jego posłanego życia, które całe w absolutnym posłuszeństwie powierza i oddaje Ojcu. Celem i kresem Inkarnacji zatem jest Pascha, natomiast formą istnienia Wcielonego, który przemierza pasyjno-paschalną egzystencję posłanego, jest kenotyczne oddawanie i wydawanie siebie i swojego życia dla innych, nie tylko w wydarzeniu Krzyża, ale już od samego początku – od poczęcia. Ten Ku-Paschalny ruch istnienia Chrystusa jednocześnie odsłania najgłębsze w swej istocie powołanie człowieka jako egzystencji osoby w posłannictwie¹⁴.

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 36.

¹¹ H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 19.

¹² H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band II/2, Teil 2: *Neuer Band*, Einsiedeln 1969, s. 187; por. M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, Poznań 2002, s. 82.

¹³ H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego...*, s. 17, 19.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 143nn: Egzystencja człowieka jest istnieniem, którego nie ma on sam z siebie, jest ono istnieniem podarowanym, a jednocześnie jest to istnienie powierzone, jakby zadane. W swych antropologicznych rozważaniach rozróżnia podmiot duchowy i osobę. To rozróżnienie staje się ważne do zrozumienia człowieka jako osoby w posłannictwie, gdyż podmiot duchowy staje się osobą dopiero wówczas, gdy Bóg oznajmi mu to, kim jest dla Niego i wskaże mu cel jego istnienia, powierzając mu jego trwale posłannictwo jako coś, co konstytuuje osobę. Posłannictwo zatem jest osobotwórcze. Zaznacza się tu szczególnie związek między posłannictwem człowieka, jego misją a egzystencją, gdyż utożsamienie się z powierzoną sobie jedyną i niepowtarzalną misją, wyznacza egzystencję człowieka poprzez wolną odpowiedź na jego posłanie, która realizuje się na drodze kenotycznego oddania.

Człowiekiem również staje się po coś, w jakiś celu – aby wejść i powtórzyć paschalną drogę Chrystusa, aby wraz z Nim przyjąć swoją egzystencję w ciele pośród świata oraz zjednoczyć się z Nim w śmierci życia, tak aby wraz z Nim umrzeć i zmartwychwstać. Tu bowiem staje się możliwe zintegrowanie w człowieku tego, co w jego śmiertelnym człowieczeństwie stanowi zasadniczą trudność w przyjęciu kenotycznej egzystencji, która oddzielnie jakby szuka odpowiedzi na pytania o: „skąd”, „jak”, i „dokąd” człowieka. Integrowanie Wcielenia z Krzyżem pozwala zobaczyć istnienie człowieka w perspektywie szerszego projektu Boga, który wzywa człowieka w ślady Chrystusowej drogi kenozy zmierzającej przez śmierć do zmartwychwstania. Tu też ujawnia się w najwyższym stopniu najgłębsza istota powołania człowieka, którym nie jest Inkarnacjonizm doczesny, ale egzystencja otwarta i gotowa na obumieranie w świecie dla świata. Owo obumieranie staje się formą kenotycznego przyjęcia i wydania, gdyż człowiek, odkrywając cel swojego powołania, wchodzi wraz z Chrystusem na drogę obumierania, aby zmartwychwstać do wspólnoty życia z Trójjedynym Bogiem¹⁵.

Śmierć Jezusa na Krzyżu staje się dla Bazylejczyka punktem wyjścia rozważań na temat śmierci człowieka. Sama śmierć jednak nie jest dla Balthasara wydarzeniem samym w sobie, a krzyż nie prowadzi do sakralizacji śmierci samej w sobie. Krzyż Chrystusa widzi on w szerokiej perspektywie życia, w którym konanie na krzyżu jest kulminacyjnym i szczytowym momentem całkowitego oddania się, bycia-całym-dla. Jednocześnie krzyż nie jest rzeczywistością wyobcowaną z kontekstu teologicznego. Wszak dotyczy on rzeczywistości teologicznej i antropologicznej, co oznacza, że odsyła zarówno do związku z życiem i śmiercią człowieka, jak i wyrasta z fundamentu trynitarnego wydarzenia. Spojrzenie na śmierć krzyżową Chrystusa pozwala odszukać znaczenie ludzkiej śmierci w zupełnie nowym świetle. Śmierć, która oznacza nie tylko dramatyczne rozdzielanie duszy od ciała¹⁶, ale nade wszystko jest rzeczywistością na wskroś duchową, sprowadzającą się do całkowitego zjednoczenia się z Chrystusem w ciągu całego życia przez wydawanie siebie Jemu, zadając sobie śmierć aż po kulminacyjny moment śmierci biologicznej, jest Bramą wprowadzającą człowieka do wieczności. Teolog zwraca przy tym uwagę na kilka zasadniczych elementów tak rozumianej śmierci, a nade wszystko związku śmierci ludzkiej ze śmiercią Chrystusa. Punktem wyjścia jest tu ukierunkowanie ludzkiej śmierci na rzeczywistość posłuszeństwa Syna Bożego w jego wydaniu się Ojcu przez całe ziemskie życie aż po śmierć na krzyżu, która ma charakter zastępczy i jest tajemnicą wewnątrztrynitarnego życia Bożego, z którego ostatecznie zbawienie dostaje się w nasz ludzki świat¹⁷.

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego...*, s. 21.

¹⁶ Por. J. Salij, *Czym nad grube ciało duch jest szlachetniejszy?*, (rozm. A. Workowski, M. Bardel), „Znak” 644 (2009) nr 1, s. 50–63.

¹⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci...*, s. 35–38.

Ze względu na trynitarzy kontekst wydarzenia krzyża, śmierć Chrystusa jako akt całkowitego posłuszeństwa ukazuje w nowym świetle śmierć człowieka. Dzięki Chrystusowi ludzka śmierć widziana jest z perspektywy nowej przyszłości, jako wejście w wieczną komunie z Trójjedynym Bogiem. A skoro tak, to na krzyż, który niejako staje się bramą wprowadzającą człowieka w tę perspektywę, nie można patrzeć inaczej jak na zbawcze działanie Trójjedynego Boga¹⁸.

Krzyż dla Balthasara jest wydarzeniem zbawczym, gdzie najpełniej ujawnia się odrębność Osób Boskich. Powodem, dla którego nastąpiło tak wyraźne rozróżnienie poprzez oddzielenie jednych Osób od innych, jest grzech. Grzech jest rzeczywistością, którą przyjmuje na siebie Syn i skoncentrowany na Synu grzech staje się powodem, dla którego Ojciec nie może dać oparcia Synowi, gdyż Syn przyjął na siebie to, co Ojciec całkowicie odrzuca. Grzech zatem staje się wyraźnym oddzieleniem Osoby Syna od Osoby Ojca, co nie oznacza, że Syn przestaje być umiłowanym Synem swego Ojca. Syn doświadcza w sobie z jednej strony bezgranicznej Boskiej miłości Ojca, a z drugiej jego gniewu na skutek przyjętego grzechu. W tym dramatycznym napięciu Balthasar widzi prawdziwy dramat misterium śmierci, który sprowadza się do pokonania rozdziału między grzechem a wolą zbawienia. Jednorodzony, Współistotny z Ojcem i niewinny, bezgrzeszny Syn przyjmuje na siebie wraz z grzechem stan oddalenia od Ojca, który istniejącą dotąd bliskość między nimi zamienia w przepaść. To tu dokonuje się najgłębszy dramat śmierci pomiędzy miłością Boga a miejscem sprzeciwu. Ostatecznie przepaść (*hiatus*)¹⁹ zostaje pokonana w taki sposób, że to ona znika i przepada w Synu, a nie On w niej. Tym natomiast, co pozwoliło zachować jedność Ojca i Syna w wydarzeniu krzyża, pomimo oddalenia spowodowanego przyjęciem grzechu, jest Osoba Ducha Świętego²⁰, który umacnia, przypieczętowanie i odnawia wieczną wymianę miłości między Ojcem i Synem²¹.

Właściwym momentem, gdzie Syn wewnętrznie doświadczył śmierci, jest właśnie owo doświadczenie oddalenia od Ojca, a właściwie opuszczenia Syna przez Ojca na krzyżu. Tu dochodzi jednocześnie do „zamiany miejsc” (*Stellvertentung*) między grzesznikiem a Chrystusem. Chrystus wchodzi w stan grzesznego człowieka, doświadczając tak jak on oddalenia od Ojca i Jego Miłości. Jednocześnie Balthasar wskazuje, że „przedziwna wymiana *pro nobis*” jest możliwa przy całkowitym rozdzieleniu Boskich Osób i dokonuje się ona nie w grzesznym człowieku, lecz w samym Bogu. Dlatego skuteczność tej zamiany uwarunkowana

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band. I: *Prologomena*, Einsiedeln 1973, 119 (*Teodramatyka*, cz. I: *Prologomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005); por. I. Bokwa, *Trynitaro-eschatologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 189.

¹⁹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka...*, cz. I, s. 64–69.

²⁰ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit II/2–2...*, s. 188.

²¹ A. Paciorkowska, *Trynitarne wymiar śmierci według Hansa Ursa von Balthasara*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne Perspectiva” 4 (2005) nr 1, s. 37.

jest tajemnicą Wcielenia Bożego Syna, który „musi być prawdziwym człowiekiem, gdyż tylko wówczas może w zastępstwie wziąć wewnątrz na siebie i cierpieć doświadczenie grzechu świata. Ale musi być również więcej niż człowiekiem, więcej niż stworzeniem, gdyż na świecie żadna istota nie może bez reszty zająć miejsca innej wolnej istoty [...]. Ukazuje się jako Ten, który jest tak żywy, iż może objawić swoje życie właśnie w śmierci, swoją trynitarną wspólność właśnie w opuszczeniu, a Jego podstawowe cechy, sprawiedliwość i miłość, ani nie zlewają się nieodróżniane, ani nie istnieją obok siebie bez wzajemnego związku, lecz w sposób najwyższym stopniu dramatyczny ukazują się jako tworzące całość i ostatecznie jako tożsame”²². Bezgraniczna miłość Ojca i Syna dokonuje rozdział, sprawiając bezwzględność ich bliskość. W ten sposób grzech, który spowodował rozdzielenie, przez bezwzględne posłuszeństwo Syna, zmienia się w drogę, która prowadzi do Ojca²³.

Krzyż jest miejscem, gdzie objawia się pełnia trynitarnego daru zbawienia ofiarowanego człowiekowi. W ten dar zaangażowane są wszystkie Osoby Trójcy. Oprócz zbawczej aktywności Ojca i Syna w wydarzeniu krzyża, Balthasar dostrzega też obecność i działanie Ducha Świętego. Osoba Ducha jest dla niego gwarantem, a jednocześnie „pomostem miłości” między oddzieleniem Ojca i Syna. Podczas całego swego ziemskiego posłania Syn dysponuje Duchem, którego otrzymał od Ojca, dysponuje nim również w tajemnicy krzyża. W doświadczeniu oddzielenia od Ojca, obecność Ducha staje się ostatecznym narzędziem pojednania między Ojcem a ludźmi, którzy od wydarzeń zbawczych dokonanych w tajemnicy krzyża są synami w Synu. Duch po dokonaniu dzieła odkupienia jest przez Syna zwrócony Ojcu, aby w ostateczności stał się On darem udzielonym człowiekowi. Duch Święty zatem, będąc osobową miłością Ojca i Syna, jest Duchem Chrystusa i Duchem Ojca, ale również jest On przez Ojca i Syna podarowany człowiekowi, aby wskazywał mu drogę do życia wiecznego i nią prowadził go. Duch jest nie tylko gwarantem pomyślności dzieła odkupienia, ale również gwarantem jego realizacji i skuteczności. Dzięki Jego obecności ofiara Chrystusa w tajemnicy krzyża zyskała charakter nieskończonej i nieprzemijającej wartości²⁴.

Oderwanie Krzyża od Wcielenia, tak jak życia człowieka od jego kenotycznego rysu, jest nie tylko spłyceniem tajemnicy życia i misji Syna Bożego, ale też spłyceniem tajemnicy dramatu życia i śmierci człowieka. Każde odejście od krzyża, wypreparowanie go z jego paschalno-chrystologicznego związku, dokonuje niebezpiecznego i ryzykownego zabiegu, którego finalnym produktem staje się wyjąłowane ze swego *specificum christianitatis* człowieczeństwo aż po złudzenie autosoterii²⁵.

²² H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 221.

²³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 236.

²⁴ A. Paciorkowska, *Trynitarny wymiar śmierci...*, 39; por. M. Pyc, *Chrystus Piękno-Dobro-Prawda...*, s. 85, 555.

²⁵ Por. J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice-Ząbki 2004, s. 66–67.

3. „ŚMIERTELNE” ODDANIE SIĘ CZŁOWIEKA W ŻYCIU

Każdy człowiek we właściwy sobie sposób jest powołany, aby uświęcić swoją egzystencję. To dzieło życia Balthasar określa jako posłannictwo powierzone przez *słowo Dawcy istnienia*. Każde posłanie pociąga za sobą świadome zaangażowanie w wypełnieniu tego, do czego człowiek jest posłany. Spełnienie swego posłannictwa przez zaangażowanie urzeczywistnia się na drodze kenozy, która oznacza ogołocenia siebie, przez całkowite oddanie siebie dziełu, którego się podejmują. Od tego oddania się dziełu z własnej woli, a jednocześnie rezygnacji z siebie, zależy w dużej mierze powodzenie powierzonej misji²⁶.

Każdy człowiek jest obdarowany swoim własnym powołaniem i choć droga realizacji powierzonej mu życiowej misji przybiera wielorakie formy, to sposób jej realizacji sprowadza się do wprowadzenia w czyn przeżywanej wiary na miarę własnych możliwości w przestrzeni własnego życia i powołania. Rozciąga się ona między ofiarnym, całkowitym oddaniem siebie Bogu w modlitwie, a zgodą na rozporządzanie własnym życiem w jego codzienności²⁷.

Odpowiedź człowieka na życiowe zawołanie Boga sprowadza się zatem do pracy nad kształtem chrześcijańskiej egzystencji, pośród której człowiek realizuje swoje specyficzne indywidualne powołanie życiowe, osobiście powierzone mu posłanie. Praca ta obejmuje zarówno zakres wewnętrzny, jak i zewnętrzny jego życia i sprowadza się do nieustannego zharmonizowania jego wewnętrznego usposobienia, gotowości i zaangażowania z jego aktualizacją w zewnętrznych przejawach jego życia. Zawsze dokonuje się to przez przyjęcie posłania i oddania siebie temu posłaniu, co pociąga za sobą ruch kenotycznego ogołocenia, które w praktyce oznacza wewnętrzne, duchowe obumieranie dla siebie, w sobie, dla własnej woli, aby dać miejsce ujawniającej się i chcącej rozporządzać człowiekiem woli Bożej, która prowadzi człowieka w stronę powierzonego mu życiowego celu.

Początek pracy nad własną chrześcijańską egzystencją, w której człowiek realizuje własne specyficzne powołanie, dokonuje się w przestrzeni duchowej, na modlitwie i kontemplacji, która na pierwszy rzut oka wydaje się czymś niezwykle statycznym i biernym. Ale to tu właśnie dochodzi do ujawnienia się żądania Boga wobec egzystencji człowieka i powzięcia w akcie wiary odpowiedzialności, bez żadnych kalkulacji i wyrachowania za to, co człowiekowi zostało ujawnione²⁸. Tu najpierw ma miejsce „ogółocenie całego życia i oddanie go Bogu do dyspozycji”²⁹.

²⁶ H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci...*, s. 36.

²⁷ H.U. von Balthasar, *Kim jest laik?*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 7 (1987) nr 39, s. 38; tenże, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paryż 1976, s. 123; tenże, *W pełni wiary...*, s. 460.

²⁸ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, 459; tenże, *Duch chrześcijański...*, s. 137; tenże, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. M. Wycisk, Paryż 1971, s. 69–70.

²⁹ H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami swej dobroci*, tłum. M. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 1991, s. 237.

Modlitwa i kontemplacja, jak zauważa Balthasar, jest drogą codziennej uporczywej walki, szkołą własnego obumierania, przez które człowiek staje się mało ważny dla siebie, a przez to może oddać się innym, przybliżając się do świętości³⁰.

Kenotyczne oddanie się człowieka jest formą szczególnego rodzaju zaangażowania się człowieka bez reszty w powierzone mu posłanie, życiową misję. Im większe ogołocenie, im pełniejsza kenoza, wyzbycie się siebie i swojej własności, tym większa skuteczność i płodność w realizacji posłania. Balthasar w sposób szczególny zwraca uwagę na ten istotny element kenozy. Płodność, wynikająca z kenotycznego oddania się człowieka do dyspozycji Bogu w życiowym posłaniu przez rezygnację z siebie i swoich pragnień, zamierzeń i planów, ujawnia rzeczywistość o wiele szerszą i bogatszą niż cel, który człowiek sam sobie stawia w życiu lub odczytuje go, dochodząc do niego poprzez wydajność swoich ludzkich wysiłków, upatrując w tej wydajności osiągnięcia sukcesu własnych intencji i zamierzeń. Sfera aktywnego kształtowania siebie i świata nie spoczywa zatem w pierwszym rzędzie na własnym działaniu człowieka, ale na uległości Bogu, z której wypływa, wynika aktywne działanie zmierzające do realizacji powołania, a przez nie do przekształcania świata, w którym się ono wypełnia³¹. Można by wręcz owej aktywności dopatrywać się najpierw w samooddaniu się człowieka Bogu. Natomiast aktywne działanie w konkretnym życiu, przez które człowiek ujawnia realizowanie powierzonej sobie misji jest jakby konsekwencją owej pierwotnej aktywności, wewnętrznej zgody wydania siebie do dyspozycji Bogu.

Teolog z Bazylei wskazuje na egzystencję Jezusa Chrystusa jako wzór owej kenotycznej płodności, który sam pozwala Ojcu niejako siebie „zaplanować; dać się zużyć i nadużyć dla zbawienia świata tak gruntownie, że sam w żaden sposób nie mógł siebie tak użyć”³². Balthasar zwraca jednocześnie uwagę na fakt, że owocność owej płodności wynikającej z kenotycznego oddania się Bogu, zależy tak od anonimowości oddania się, jak i od trwałości owego oddania. Anonimowość staje się zasadą płodności, gdyż człowiek w oddaniu się Bogu nie tylko pomija siebie, ale staje się wręcz w tym oddaniu kimś milczącym, zapominając o sobie samym, co nie oznacza oczywiście deprecjonowania własnego „ja”. Milczące stają się własne zamierzenia człowieka w jego wolnym i posłusznym oddaniu się Bogu, które ustępują miejsca zamierzeniom Boga wobec niego³³.

Owocna płodność powierzonego życiowego posłania zależy też od trwałości milczącego oddania się człowieka do dyspozycji Bogu. Balthasar dostrzega tu wagę decyzji człowieka podjętej raz na zawsze. Bezwarunkowe, całkowite i bez-

³⁰ H.U. von Balthasar, *Duchowość Elżbiety z Dijon*, tłum. J. Adamska, w: *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej*, red. J. Adamska, Kraków 1987, s. 200–202; tenże, *W pełni wiary...*, s. 462.

³¹ H.U. von Balthasar, *Życie oddane Bogu. Sens życia według rad ewangelicznych w dzisiejszych czasach*, tłum. A. Niklewicz, „Znak” 24 (1972) nr 219, s. 1165–1166.

³² H.U. von Balthasar, s. 1166.

³³ H.U. von Balthasar, *Wieniec z rok darami...*, s. 231; tenże, *Duch chrześcijański...*, s. 74, 137.

powrotne oddanie się Bogu, staje się wręcz ustaloną formą życia człowieka. Nieodwracalny i ostateczny charakter decyzji człowieka możliwy staje się przez ciągłe posłuszeństwo, które jest formą ofiarnego oddania się Bogu przez obumieranie dla samego siebie. To z kolei wprowadza człowieka w szczególny rodzaj wspólnoty z Bogiem, gdzie przez ofiarę posłusznego wydawania siebie Bogu, człowiek uczestniczy w trynitarniej jedności Ojca i Syna w Duchu Świętym. Trwałe zachowanie i utrzymanie owej wspólnoty wynikającej z posłuszeństwa Bogu, staje się możliwe w wyniku czujnej postawy w życiu wierzącego. Czujność bowiem usposabia człowieka w jego gotowości wypełnienia zamierzeń Boga względem niego. Postawa czujności jest zatem jakąś formą stałej dyspozycyjności człowieka wobec Boga i Jego zamierzeń. Tu wyraźna staje się też konieczność modlitwy, która jawi się jako stałe i wewnętrzne kształtowanie życiowej czujności zachowania wspólnoty z Bogiem, przez budzenie gotowości do oddawania się Mu do dyspozycji w konkretnie życiowego posłania³⁴.

Dopiero takie oddanie wprowadza człowieka na drogę autentycznej miłości, która upodabnia jego zdolność kochania do miłości Boga i daje mu udział w życiu Trójcy. Miłość bowiem Boga realizuje się na drodze kenotycznego oddania Osób Boskich sobie. Oddanie to kształtuje w nim obraz i podobieństwo Boga. „Chrześcijańskie działanie jest zaistniałym dzięki łasce włączeniem w czyn Boga, jest »współkochaniem« z Bogiem [...]. Miłość oznacza tu owo bezwarunkowe zaangażowanie, które implikuje (wtedy, kiedy było to konieczne) także śmierć [...]»³⁵.

Balthasar istotę owego zaangażowania się we 'współkochanie' z Bogiem przez oddanie siebie, gotowe aż na śmierć, omawia na podstawie dwóch szczególnych form kenotycznej egzystencji człowieka, która realizuje swoje wyjątkowe powołanie w życiu doczesnym – małżeństwa i życia zakonnego. W małżeństwie dostrzega on wyraz kenotycznego wyłączenia się na rzecz bliźniego poprzez spotkanie osób, które dopuszczają się wzajemnie do udziału w swojej wolności. Nie oznacza to, że któreś z małżonków ma jakieś szczególne prawo do rozporządzania współmałżonkiem, ale gotowość do wzajemnej bezinteresownej posługi miłości. Istota tej miłości sprowadza się najpierw do obustronnej otwartości na siebie, wyrażającej się w przyjęciu siebie nawzajem, a następnie do pozbywania samego siebie jakichś cech, zalet, majątku, po to, aby darować siebie drugiej osobie. W szczególny sposób uwidacznia się to w samym akcie seksualnym małżonków: „mąż, właśnie w akcie seksualnym, jest całkowitym kochającym oddaniem się, które zarazem łączy się z oddaniem kobiety i wzbogaca ją. Żona pozwala się ubogacić i nie ogranicza wewnętrznie danej jej miłości”³⁶. Istotę miłości małżeńskiej widzi w wyłączności oddania siebie nawzajem, które tworzy

³⁴ H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 72, 73; tenże, *Duch chrześcijański...*, s. 116, 141, 146; tenże, *Duchowość Elżbiety z Dijon...*, s. 243.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 91; por. tenże, *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 72.

³⁶ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, s. 154.

wspólnotę. Jednocześnie Teolog podkreśla, że źródłem owej miłości jest miłość Boga w Chrystusie. Z tego całkowitego i bezwarunkowego oddania się sobie małżonkowie czerpią siłę i moc do wzajemnej łączności w oddawaniu siebie sobie. Jednocześnie Bazylejczyk podkreśla związek między miłością Boga i miłością ludzką: „Syn Boży, który stał się człowiekiem i ciałem, rozpoznaje od wewnątrz dzieło swego Ojca oraz wykańcza je poprzez całkowite oddanie siebie samego, nie tylko swoich sił duchowych, ale właśnie cielesnych, nie tylko dla jednego człowieka, ale dla wszystkich. Bo czymże jest Jezus – Eucharystia? Czyż ona to coś innego niż niekończący się akt owocnego oddania się nam całego Ciała Chrystusa, podczas gdy człowiek w akcie małżeńskim może się dać tylko w sposób cząstkowy, i fizycznie, i czasowo? Akt płciowy kończy się, a serce ludzkie rzadko tak się oddaje, jak wyraża to akt fizyczny: zupełnie aż do zatracenia siebie w miłości, która ‘nie szuka swego’, ani rozkoszy, ani korzyści dla siebie samej”³⁷.

Życie zakonne natomiast Balthasar postrzega jako doskonalszą formę chrześcijańskiej egzystencji, która realizuje się w postawie posłusznego i ofiarnego przyjęcia wezwania do ścisłego współdziałania z Chrystusem. Życie według rad ewangelicznych w myśl Teologa to nic innego jak dyspozycyjne oddanie się Chrystusowi poprzez uczestnictwo w Jego oddaniu się Kościołowi³⁸. Istotą tego oddania jest gotowość do całkowitego i bezwarunkowego oddania się do dyspozycji Bogu³⁹, które realizuje na drodze sakramentalnej, przez Chrzest i Eucharystię, akt wyzbycia się siebie w wierze i przyłgnięcie do Boga⁴⁰. Tu tak samo, jak i w małżeńskiej drodze realizacji powołania, istotną formą życia powołanego staje się trwałe i nieodwracalny charakter tego życia i realizuje się nie w wyniku przymusu, ale możliwości, którą Teolog nazywa chrystologiczną powinnością⁴¹, gdyż domaga się od powołanego radykalizmu w formie jego egzystencji. Ów radykalizm, który staje się drogą kenotycznego oddania powołanego, ujawnia się w takim naśladowaniu Chrystusa, które przez opuszczanie, wyzucie się ze wszystkiego, prowadzi go przez Krzyż do Zmartwychwstania. W zewnętrznym wyrazie form uwidacznia się to również w posłuszeństwie, regule życia przez podporządkowanie się Duchowi Świętemu i przełożonym oraz ich działaniu pod natchnieniem Ducha. Będąc tak zakorzenionym w Chrystusie, realizuje on drogę bezwarunkowego umierania w doczesności dla świata⁴².

Niezależnie od realizacji drogi powołania, człowiek w odpowiedzi Bogu na posłanie, jakim został obdarowany, odpowiada bezinteresowną służbą przez wy-

³⁷ Tamże, s. 154–155.

³⁸ H.U. von Balthasar, *Życie oddane Bogu...*, s. 1164.

³⁹ Tamże, s. 1170.

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość...*, s. 104; tenże, *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 79; tenże, *Życie oddane Bogu...*, s. 1167.

⁴¹ H.U. von Balthasar, *Czym są święcy w Kościele?*, tłum. K. Czulak, „Communio” 1 (1981) nr 6, s. 10.

⁴² Tamże, s. 9.

rzeczenie, cierpienie czy obumieranie, które przybiera formę wychodzenia od siebie, aby znaleźć drogę ku innym i stać się dla nich egzystencją posłanego przez ofiarowanie siebie. Ten kenotyczny ruch życia człowiek pokonuje najpierw w relacji do Boga, a następnie uwidacznia go we wspólnocie ze swoimi braćmi i siostrami. Kenoza oddanego życia Bogu i ludziom dokonuje się najpierw w wewnętrznej przestrzeni życia, skąd we wspólnocie z Chrystusem naśladuje pokorną postać Jego miłości w zewnętrznych formach życia⁴³. Zawsze jest to indywidualny i wolny wybór człowieka, który Balthasar nazywa wolnością o charakterze służby, gdzie człowiek doświadcza pewnego paradoksu podczas doczesnej egzystencji⁴⁴. W swoim posłaniu staje się osobą świadomą siebie i swojej misji, a jednocześnie w posłaniu odczytuje nakaz Chrystusa polegający na konieczności służenia wobec innych. Ów nakaz z kolei nie jest dla niego przymusem, ograniczającym jego wolność, ale dziełem Boga, płynącym z Jego łaski⁴⁵. Zgoda na posłuszne włączenie się w służbę Chrystusowego współdziałania jest jednocześnie uwolnieniem własnej egzystencji człowieka od pokusy pozostawienia swojego życia zamkniętego jedynie dla siebie i w sobie⁴⁶.

Egzystencja osoby w posłannictwie to życie chrześcijanina, który nie może ukryć swej identyfikacji z przekazaną mu misją życiową. Motywem zarówno posłania człowieka przez Boga, jak i przyjęcia posłania przez człowieka jest miłość, która wzywa posłanego do szczególnej odpowiedzialności nie tylko za swoje życie i posłanie, ale również do odpowiedzialności za świat i ludzi, pośród których jego misja się spełnia⁴⁷. Tu działanie człowieka, które jest konsekwencją najpierw jego wewnętrznej kenozy, ujawnia się w pominięciu-siebie-samego aż do zapomnienia-o-sobie-samym⁴⁸. Kenotyczny charakter chrześcijańskiego życia posłanego, sprowadza się do całkowitego i dobrowolnego zjednoczenia się z miłującym Chrystusem, uniżonym przez wolne i posłuszne oddanie siebie, aż do wypełnienia przykazania miłości w kontekście Krzyża⁴⁹, gdzie ujawnia się najpełniej istota i misja człowieka: być-dla, być-z, być-odpowiedzią i być-do-dyspozycji⁵⁰.

Wezwanie człowieka na drogę naśladowania Chrystusa w jego osobistym powołaniu jest wezwaniem go do powtórzenia paschalnej drogi Chrystusa – przez Krzyż do Zmartwychwstania. Jest to droga kenozy polegająca na trudnym podporządkowaniu się woli Boga w ciągu całego życia człowieka. Przyzwolenie Bogu

⁴³ H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański...*, s. 170.

⁴⁴ H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 78.

⁴⁵ H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański...*, s. 170; tenże, *Kim jest chrześcijanin?...*, s. 80.

⁴⁶ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, s. 124; por. S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tamów 1997, s. 205.

⁴⁷ Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, s. 205; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 61.

⁴⁸ H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. Klub, Kraków 1997, s. 53.

⁴⁹ Tamże, s. 52.

⁵⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Duchowość Elżbiety z Dijon...*, s. 229.

na kierowanie ludzką wolą, a w konsekwencji na spełnienie podstawowego wezwania Boga, jest zaangażowaniem człowieka w to, co najważniejsze w jego życiu, a co ostatecznie stanie się treścią jego życia wiecznego. Jest to nieustanna zgoda na umieranie w doczesności dla siebie samego, swoich słabości, zamierzeń i planów, aby mogła rodzić się w nim zdolność do życia Bożego i spełnienia w Nim własnej egzystencji osoby w posłannictwie⁵¹.

4. KENOTYCZNE ODDANIE SIĘ CZŁOWIEKA W ŚMIERCI

Balthasar, mówiąc o śmierci człowieka, wskazuje najpierw na to, że wciąż pozostaje ona dla człowieka tajemnicą, co z jednej strony jest charakterystyczne dla istnienia zależnego od Boga, a z drugiej strony pokazuje, że jest to tajemnica pełna miłości i miłosierdzia⁵², która swoje wyjaśnienie znajduje w paschalnej tajemnicy Chrystusa⁵³. Jak wykazaliśmy wcześniej, Balthasar w krzyżu Chrystusa, w jego śmierci widzi zasadniczy moment, w którym Syn Boży przez zamianę miejsc bierze na siebie grzech człowieka i dzięki obecnemu w Nim darowi Ducha Świętego pokonuje rozdział, jaki przez grzech następuje pomiędzy Nim a Ojcem. Tu ma miejsce nie tylko pokonanie owego oddalenia od Ojca, ale również tego co stanowi najpoważniejsze konsekwencje owego oddalenia. Śmierć odtąd nie ma już nad człowiekiem władzy, została pokonana w śmierci Chrystusa. Owa przepaść jako niedostępność w relacji Boga i człowieka, która jest konsekwencją grzechu, przepadła w Chrystusie dzięki więzi miłości między Ojcem i Synem, którą podtrzymał Duch Święty, stając się ich milczącą bliskością w oddaleniu.

Dochodzimy zatem do tego, co otwiera przed człowiekiem zupełnie inną, bo nową perspektywę w spojrzeniu na tajemnicę śmierci. Śmierć nadal jest dla człowieka tajemnicą, ale tajemnicą, w której została pokonana stara perspektywa beznadziejności w ludzkiej egzystencji. Dzięki wydarzeniom paschalnym Chrystusa przestała być ona jedynie wydarzeniem związanym z grzechem i karą, a stała się bramą, przez którą wchodzi wierzący do życia Bożego. Klucz do przewartościowania tej tajemnicy spoczywa w misterium Krzyża Jezusa Chrystusa, który daje człowiekowi nadzieję na kontynuację, na życie, na trwałą relację z Bogiem i ludźmi. Pozwala dostrzec, że śmierć nie jest ostatecznym słowem na temat istnienia człowieka i że jej treść nie ogranicza się tylko do charakteru negatywnego czy finalnego momentu doczesnego życia. Śmierć Chrystusa staje się jakby przełomem, który prowadzi człowieka do nowego życia w Bogu. To wszystko stanowi owoc Krzyża Chrystusa, z którego człowiek żyje tylko wówczas, gdy najpierw w życiu swoim żyje *ku Krzyżowi*⁵⁴.

⁵¹ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, s. 453.

⁵² H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci...*, s. 35.

⁵³ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka...*, II/2, s. 44nn.

⁵⁴ Tamże.

Oznacza to związek życia i śmierci człowieka z tajemnicą Chrystusowego krzyża, który jest wejściem w osobową relację człowieka z Bogiem. To tu Bóg staje się kimś bliskim i osobowym, jednoczącym się i solidaryzującym z człowiekiem, dając mu rozwiązanie śmierci w tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa. Osobowe zatem zjednoczenie człowieka z Bogiem w życiu i w śmierci jest z jednej strony zjednoczeniem zobowiązującym w posłuszeństwie wiary wobec życiowego wezwania, a z drugiej strony przez to posłuszne życiowe wydawanie się do dyspozycji Bogu, Bóg przeprowadza człowieka przez śmierć do życia.

Balthasar wskazuje przy tym na wieczną wartość ludzkiego cierpienia, które jest nierozzerwalnie związane z Krzyżem Chrystusa. Krzyż bowiem ujawnia, że cierpienie nie jest tylko wspomnieniem. Tu Bóg w sposób wyraźny solidaryzuje się z człowiekiem, z jego cierpieniem, a w tajemnicy zmartwychwstania nadaje mu nowe znaczenie i sens. Choć dokonuje się ono w życiu doczesnym, to ma ono wartość dla wiecznego życia człowieka. W tajemnicy paschalnej Chrystus, podejmując dobrowolnie cierpienie, wskazuje na jego wartość zbawczą, przemieniającą życie⁵⁵. Tym samym zaprasza człowieka do przyjęcia jego własnego cierpienia w kenotycznej postawie. Przyjęcie bowiem cierpienia oznacza zgodę na pozbawienie niejako siebie samego. W tym życiowym ruchu towarzyszy człowiekowi lęk. I choć wydaje się on czymś kwestionującym wiarę, nadzieję i miłość, to w istocie jest działaniem, które zmierza w kierunku pominięcia-siebie-samego, do zapomnienia-o-sobie-samym⁵⁶. W dobrowolnym bowiem przyjęciu cierpienia, i co się z tym wiąże, pokonaniu własnego lęku, człowiek wchodzi w kenotyczne ślady Chrystusa, z Nim się utożsamia – pozbawia się siebie samego, dając miejsce Bogu w sobie⁵⁷.

Kenotyczne wydanie się człowieka Bogu przez współcierpienie z Chrystusem, zawiera już w sobie jakiś przedsmak chrześcijańskiego współumierania⁵⁸. Śmierć bowiem dotyczy najpierw całej doczesności człowieka, w której coraz ściślej jednoczy swoje życie z życiem Chrystusa przez zgodę na umieranie. Następnie w ostatnim momencie swego doczesnego życia, człowiek oddaje się Bogu ostatecznie, wchodząc w doskonałą wspólnotę życia z Nim. Oddanie w śmierci biologicznej jest konsekwencją jego ciągłego wydawania się Bogu do rozporządzenia jego życiem. Kenoza bowiem ujawniająca się i w obumieraniu i w śmierci, sprowadza się w swej istocie do postawy, w której człowiek wyraża swoją zgodę na nieuchronną rzeczywistość śmierci, „niezależnie od tego, jak długa, czy krótka, łatwa czy bolesna będzie droga wiodąca nas do tego kresu”⁵⁹. Nie da się zatem

⁵⁵ H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami...*, s. 263; tenże, „Credo”. *Medytacje o Składzie Apostolskim*, tłum. J. D. Szczurek, Kraków 1997, s. 80.

⁵⁶ H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk...*, s. 53–54.

⁵⁷ I. Bokwa, dz.cyt., s. 229.

⁵⁸ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, s. 128: „Śmierć jest równie zagadkowa jak samo istnienie (narodziny), a nawet jeszcze bardziej pełna tajemnic, gdyż z jednej strony radykalnie znosi to, co już zostało wprowadzone w istnienie, a z drugiej strony nie może przecież tego znieść”.

⁵⁹ H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci...*, s. 35.

oddzielić w sposób wyraźny życia człowieka od jego śmierci. Razem stanowią one tajemnicę jego istnienia, które w kenotycznym oddaniu się Bogu, w posłusznej zgodzie na realizację Bożego planu względem życia człowieka, jednoczy życie ze śmiercią, prowadząc człowieka przez śmierć do życia. Związek życia i śmierci w egzystencji człowieka pozwala doświadczać mu pewnych paradoksów: jak śmierć obecna jest w życiu i jak życie ujawnia się w śmierci. „[...] Element ‘śmierci’ działa już uprzednio w tym, co jest najbardziej żywotne w życiu. [...] Sen uważany od zarania dziejów za ‘brata śmierci’, odzwierciedla ją tylko zewnętrznie, będąc w gruncie rzeczy bardziej bratem życia, które winno się właśnie odzyskiwać przez śmierć działania [...]”⁶⁰.

Przy tak rozumianej tajemnicy śmierci, trudno jest wyznaczyć jej wyraźne granice, gdyż człowiek, umierając, umiera w Chrystusie i w Nim zmartwychwstaje⁶¹. Sama natomiast śmierć nie sprowadza się do tragedii, rozpacz czy beznadziei, ale jest powrotem do Życia, z którego istnienie człowieka wzięło początek. Ten powrót dokonuje się przez oddanie swego skończonego życia – Życiu Nieskończonemu, swej ograniczonej wolności – Wolności Nieograniczonej⁶². „Przez śmierć człowiek nie wraca do natury, lecz wraca do Boga: z jego wieczności się narodził i w obliczu Jego wieczności musi też stanąć ze swymi czynami dobrymi i złymi, wolny od wszelkiej ‘natury’ staje bezpośrednio przed Absolutem. Krańcowe ogołocenie w śmierci jest zarazem znakiem jego najwyższej godności – jego nadziei na wieczność”⁶³.

Tak rozumiana śmierć staje się tajemnicą przejścia do wiecznego życia Boga, które jest dla człowieka dostępne przez związanie, w wyniku posłuszeństwa, własnej śmierci i zdolności umierania ze śmiercią Chrystusa Zbawiciela, który skutkami swojej śmierci i zmartwychwstania ogarnął każde istnienie ludzkie, które przez grzech utraciło dostęp do Boga. Śmierć człowieka w swoim obiektywnym odniesieniu do życiodajnej śmierci Syna Bożego straciła swój oścień. Umieranie Chrystusa było czynem życia i miłości, dlatego stało się ono zwycięstwem na korzyść człowieka⁶⁴. Powrót do życia jest zatem uczestnictwem w śmiertelnym przejściu Chrystusa⁶⁵, przez podporządkowanie mu posłuszeństwa i woli w zdolności kochania. Ostatecznie bowiem śmierci w sensie absolutnym, rozumianej jako grzeszne odpadnięcie od Boga na zawsze, istnienie pozbawione sensu i nadziei, pozostające w całkowitej izolacji od życia Bożego, ulega człowiek, który nie kocha. Miłość bowiem Chrystusa zawsze gotowa wydawać siebie samego dla innych jest podstawową zasadą życia i stawia wyraźne granice

⁶⁰ Tamże, s. 36.

⁶¹ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band IV..., s. 121.

⁶² Tamże, s. 309.

⁶³ H.U. von Balthasar, *Eschatologia...*, s. 33.

⁶⁴ H.U. von Balthasar, „Credo”..., s. 46, 79; I. Bokwa, *Trynitarno-eschatologiczna interpretacja...*, s. 228–229.

⁶⁵ E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 183.

śmierci, która przeprowadza przez bramę życia, a nie przez bramę nicości (por. 1 J 3, 16). Chrystus, poddając się śmierci, wszczepił w nią zmartwychwstanie, tak że rzeczywistość umierania człowieka została włączona w proces życia wiecznego⁶⁶.

Śmierć zatem w swym wyrażnie kenotycznym rysie w łączności ze śmiercią Chrystusa oznacza wydanie swojego życia do całkowitej dyspozycji Boga, tak aby mogło ono stanowić dar dla innych, z pominięciem własnej korzyści. Umieranie dla własnych korzyści, dla siebie samego jest ofiarą życia człowieka, jego życiowym podchodzeniem pod Krzyż. Tu jednoczy swoje życie z życiem Chrystusa i swoją śmierć z Jego śmiercią, tu umiera dla siebie, a rodzi się do życia dla innych. Pozytywne spojrzenie na tajemnicę śmierci jako rzeczywistości koniecznej dla odzyskania życia w Bogu jest możliwe dzięki zażyłej relacji z Chrystusem Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Od tego, wskazuje Balthasar, „zależy to, czy śmierć fizyczna nas zaskoczy kogoś dania jak ktoś obcy, a nawet wrogi, czy też przeciwnie, przyjdzie jak przyjaciel znany od dawna, z którym się zaprzyjaźniliśmy wyrzekając się siebie codziennie i odsłaniając tym samym prawdziwe jego oblicze [...]. W takim autentycznie bezinteresownym zaangażowaniu realizuje się właściwe przygotowanie na śmierć ('Każdego dnia umieram' – 1 Kor 15, 31). Związany z tym ból oczyszcza nas nieubłagalnie z plam egoizmu kierującego nas wciąż ku sobie oraz wprowadza w stan, w którym zostaniemy zabrani sobie samym dla naszego zbawienia”⁶⁷. Dar z własnego życia nie oznacza końca tegoż życia, ale przejście przez śmierć do samego jego centrum. W jakimś stopniu i w pewien sposób możliwe staje się to już w doczesnej egzystencji człowieka jako osoby w posłannictwie, natomiast w pełni dokona się w przejściu przez Bramę śmierci wraz z Chrystusem.

Kenotyczne znamię śmierci, Balthasar widzi w całkowitej zgodzie człowieka na nieuchronność tego wydarzenia, w posłusznym poddaniu się jej tajemnicy⁶⁸. To śmierć ma człowieka w swoim władaniu, a nie człowiek ją – tak co do czasu jej przyjścia, jak i sposobu, w jaki się ona dokona. Posłuszne poddanie się jej tajemnicy polega zatem również na wyrzeczeniu się takiej śmierci, jakiej człowiek życzyłby sobie, jakiej by pragnął i jaką chciałby przewidzieć dla siebie⁶⁹. Co w konkretnie oznacza, że w śmierci, jakakolwiek by ona nie była, człowiek przez jej przyjęcie zawiera całe swoje oddanie się Bogu. Kenoza w tajemnicy śmierci sprowadza się zatem do wydania siebie Bogu w tym, co w śmierci najgłębsze i najbardziej osobiste. Przez zgodę na taką śmierć, jaką wyznaczył Bóg, śmierć człowieka staje się najbardziej osobistym darem człowieka dla Boga, przez kenotyczne posłuszeństwo i zaufanie⁷⁰. Kenoza w śmierci, która jest ogołoceniem siebie przed Bogiem, oznacza całkowite zdanie się na to, co spotyka człowieka w

⁶⁶ A. von Speyer, *Teologia śmierci*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1999, s. 38.

⁶⁷ H.U. von Balthasar, *Tajemnica śmierci...*, s. 38.

⁶⁸ Tamże, s. 35.

⁶⁹ A. von Speyer, *Teologia śmierci...*, s. 45.

⁷⁰ Tamże, s. 44.

wydarzeniu śmierci, pomimo naturalnie pojawiającego się w nim lęku. Dla wielu rzeczywistość śmierci wydaje się bezsens i pustką, którą pogłębić może pojawiający się wobec jej nieuchronności lęk czy strach. Chrześcijanin natomiast dzięki naśladowaniu kenotycznej drogi Chrystusa ku śmierci, może pokonać w sobie lęk, przez ufne ofiarowanie swojej trwogi umierania Bogu⁷¹.

Balthasar wskazuje jeszcze na inny aspekt *misterium mortis*, rozumiany jako końcowy moment doczesności. Teolog podkreśla, że śmierć jest czymś osobistym i niezwykle indywidualnym przez to, że człowiek musi zmierzyć się ze śmiercią w samotności, każdy bowiem umiera samotnie⁷². Owa samotność umierania wyraża się w tym, że człowiek w momencie śmierci, która stawia go wobec Boga, nie ma już nic, czym mógłby się przed Nim zasłonić. Staje przed Bogiem, jak ktoś całkowicie odkryty⁷³. Z całą prawdą o sobie staje przed Bogiem w samotności i w opuszczeniu. To doświadczenie w niezwykle sposób stwarza człowiekowi okazję do powtórzenia kenotycznej postawy Chrystusa w jego własnym umieraniu, gdzie poprzez swoją śmierć człowiek upodabnia się do śmierci Chrystusa⁷⁴.

Śmierć jako doświadczenie opuszczenia jest jakby оголоceniem w prawdzie, gdzie człowiek staje wobec Boga, z którym prowadził dialog miłości w ciągu całego doczesnego życia i który jest dla Niego Sędzią w momencie jego śmierci⁷⁵. Tu dokonuje się niezwykle spotkanie prawdy na temat człowieka – tego kim jest, kim był w ciągu swojego ziemskiego życia, z prawdą Boga, która ujawnia człowiekowi kim Bóg chce, aby człowiek był, dokąd sięgają jego ludzkie możliwości i jakie były jego doczesne wysiłki. Jest to spotkanie człowieka „oko w oko” z miłością Boga⁷⁶, która staje się miarą sądu Boga. Człowiek bowiem jest „[...] w swym wnętrzu dialogiem z Bogiem: jak zaczyna w Bogu, tak też kończy, stając przed Bogiem oko w oko z Nim, i słowem odpowiadając Słowu. Bóg, który go chciał i chciał dla siebie samego, musi go przyjąć takiego, jaki, gdy nadejdzie jego koniec, do Niego powraca – całego, z ciałem i duszą. To bezpośrednie spotkanie z Pierwszym Początkiem ujawnia jednocześnie, że także każda chwila między narodzeniem i śmiercią była przeżywana nie z dala od Niego, nie w domniemanej, zamkniętej immanencji tego świata, lecz w ścisłej łączności zarówno z Bogiem, jak i ze światem”⁷⁷. W tej godzinie największej samotności, której to-

⁷¹ H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański...*, s. 141; tenże, *Wieńczysz rok darami swej dobroci...*, s. 259; A. von Speyer, *Teologia śmierci...*, s. 10.

⁷² H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego...*, s. 136; tenże, *Duch chrześcijański...*, s. 113.

⁷³ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, s. 132.

⁷⁴ H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami...*, s. 131.

⁷⁵ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, s. 125; por. tenże, *Eschatologia...*, s. 28.

⁷⁶ H.U. von Balthasar, *Eschatologia...*, s. 98–103.

⁷⁷ Tamże, s. 34.

warzyszy osamotnionemu człowiekowi „w milczeniu” Kościół⁷⁸, otrzymuje on odpowiedzialność wyłącznie dzięki Ukrzyżowanemu⁷⁹.

Jest to spotkanie, w którym spojrzenie Ukrzyżowanego jakby na nowo stwarza człowieka, przez to, że człowiek zwraca ku Bogu całą swoją duszę, oddając Mu do dyspozycji wszystko, co ma, całe swoje istnienie⁸⁰. „Spełnienie życia polega na tym, że w chwili śmierci staje się ono nicością, pozostawiającą całkowicie wolne miejsce nowemu życiu”⁸¹. To całkowite i radykalne oddanie siebie Bogu jest wyrazem kenozy, która jednocześnie staje się warunkiem życia wiecznego w komunii z Bogiem.

Owoce kenotycznego wyniszczenia i ogołocenia się człowieka w tajemnicy jego umierania i śmierci uwidaczniają się we wspólnotcie świętych. Dopiero życie tej wspólnoty ludzi zbawionych ujawnia ostateczny cel kenotycznej śmierci poszczególnych ludzi – w ogołoceniu, w opuszczeniu, w oddaniu. W ich ofierze życia i śmierci nie chodziło przecież o ofiarę śmierci samej w sobie. Tak jak człowiek żyje po coś, dokądś zmierzając, tak umiera też dla kogoś i po coś – *nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana* (Rz 14, 7–8). Społeczność zbawionych to wspólnota życia, w której nikt nie jest świętym sam dla siebie samego, ale dokonuje się w niej nieustanna wymiana obdzielania się nawzajem, oddawania się do rozporządzenia, wyrzekania się własnego celu, aby wypełniły się cele Boga, na wzór kenotycznego istnienia Osób w Trójcy⁸². Tu „każdy żyje dzięki innym, ale również udziela innym ze swego. [...] Wszyscy razem myślą o wielkim wspólnym zadaniu zleconym przez Pana, o Królestwie Bożym, które powinno być wznoszone i rozwijane między ludźmi”⁸³.

5. PODSUMOWANIE

Balthasar za pomocą kategorii *kenosis* podejmuje próbę teologicznego wyjaśnienia, czym jest ludzkie *umieranie*. „Rodzenie się i umieranie to dwa ściśle ze sobą powiązane, wzajemnie się wyjaśniające i inicjujące procesy”⁸⁴. Człowiek jako „duchowa osoba w śmierci powierza się w ręce Boga”. Teolog bowiem istnienie człowieka widzi jako podarowane, a jednocześnie zadane. Jego życie od samego początku zmierza w kierunku śmierci, gdyż nie egzystuje on inaczej jak

⁷⁸ H.U. von Balthasar, *Catolica...*, s. 50.

⁷⁹ H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami...*, s. 260.

⁸⁰ A. von Speyer, *Teologia śmierci...*, s. 10.

⁸¹ A. von Speyer, *Lumina*, tłum. J. Koźbiał, Kraków 1998, s. 39.

⁸² H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański...*, s. 72.

⁸³ H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami...*, s. 232; por. tenże, *Duch chrześcijański...*, s. 72, 214.

⁸⁴ H.U. von Balthasar, *Eschatologia...*, s. 32.

tylko w sposób śmiertelny⁸⁵. Jednocześnie śmiertelny sposób istnienia człowieka, przybiera kenotyczny rys drogi, na której wchodzi on w ślady paschalnej drogi Chrystusa. Kenotyczne istnienie człowieka staje więc przed człowiekiem jako zadanie życiowe, które upodabnia go i przybliża do Boga. Ograniczony ze swej natury i grzeszny człowiek, przez dzieło zbawienia Trójjedynego Boga został uzdolniony do życia wiecznego⁸⁶. Tu zaznacza się związek życia doczesnego i wiecznego, gdzie śmierć odgrywa znaczącą rolę zarówno dla doczesności, jak i wieczności człowieka. „Życie wieczne nie jest kontynuacją życia doczesnego, ono nie zaczyna się po śmierci; ono stoi w poprzek niego, jest objawioną stroną całości, która chwilowo dostępna jest przez zasłonę”⁸⁷.

„Umieranie w życiu”, jak i „oddanie się w śmierci” są drogą człowieka do wiecznej komunii z Trójjedynym Bogiem. Śmierć zatem nie jest rzeczywistością, która ogranicza się jedynie do procesów biologicznych, ale obejmuje ona szeroką perspektywę istnienia człowieka zawołanego przez Boga. Przez dobrowolną zgodę na własną kenozę życia, w którym człowiek obumiera dla siebie, oraz kenozę śmierci, w której przyjmuje swój skończony sposób istnienia w doczesności i nieuchronność owego wydarzenia, wchodzi w dialog miłości z Bogiem. W ten sposób *ars bene vivendi* staje się *ars bene moriendi* w jego życiu i w śmierci. Dzięki obecności Boga w świecie, która jest obecnością wiecznej miłości Boga rozlanej na zewnątrz poza Niego, doczesność zawiera się w wieczności i na nią jest ukierunkowana. Tak samo życie zawiera się (wyłania się z) w śmierci, poprzez jej kenotyczne znamię. Sensem istnienia człowieka bowiem jest wiekiusta miłość Boga.

Wydarzenie kenozy jako ruchu Boskiej miłości zmieniło zakres znaczeniowy śmierci i dokonało jej przewartościowania. Śmierć nie jest końcem, ale przejściem, niejako wejściem do wspólnoty Bożego życia, przez dobrowolną zgodę i wydanie siebie do całkowitego rozporządzenia sobą woli Bożej. Cała ludzka egzystencja jako posłanej osoby jest ukierunkowana na pełnię miłości, która jest wieczna. Człowiek, który został powołany do wiecznej szczęśliwości, jest prowadzony do niej przez miłość w którą wierzy, by w wieczności stać się miłującym „ogładaniem” miłości⁸⁸. Droga, którą się przybliża do tej pełni, jest drogą kenozy. Człowiek, napotykać na rozmaite przeszkody i bariery, zajmuje wobec nich odpowiednią postawę przez ofiarne i wolne oddanie siebie Bogu zarówno w życiu, jak i w śmierci.

Ofiara bowiem kieruje człowieka ku głębi jego wnętrza, gdzie krystalizuje się nadzieja na to, że pełnię swego szczęścia będzie mógł osiągnąć dopiero w Bogu. Do owej pełni człowiek przybliża się przez ofiarę składaną Bogu z siebie zarówno w życiu, jak i w śmierci, która oznacza całkowite ukierunkowanie działań człowieka na Boga, oddanie siebie Bogu bez żadnych uwarunkowań ze strony

⁸⁵ H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami...*, s. 104.

⁸⁶ H.U. von Balthasar, „Credo”..., s. 46.

⁸⁷ H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV...*, s. 456.

⁸⁸ E. Piotrowski, *Wprowadzenie*, w: H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość...*, s. 12.

człowieka. Wymaga to oczywiście niemałych wyrzeczeń, całkowitego porzucenia egoizmu, który gnieździ się w każdym ludzkim sercu. Stąd ważny wniosek: istnienie człowieka wówczas jest autentyczne, egzystencjalnie szczere i ostatecznie spełnione, kiedy jest ofiarowane, to znaczy wychylone z całych sił ku Bogu zarówno w życiu, jak i w śmierci⁸⁹.

A KENOTIC CONNECTION OF MAN'S DEATH WITH THE DEATH OF CHRIST IN THE LIGHT OF HANS URS VON BALTHASAR'S THEOLOGY

Summary

An article tackles the issue of human death and its connection with the death of Christ in the key of the *kenosis* category, as proposed by Hans Urs von Balthasar, theologian of the past century. The theologian sees human existence as a donated and simultaneously as an assigned one. From the very beginning, a man's life heads for death, as man does not exist otherwise in a mortal way. At the same time this mortal way of human existence assumes a feature of kenotic path, wherein a man follows in the footsteps of Paschal's way of Christ. Kenotic human existence comes before man as a task in life, which makes a man similar and closer to God. Through a work of the Triune God's salvation, limited in nature and a sinful man was gifted with eternal life. Here, the relationship marked by temporal and eternal life, where death plays a significant role both for the temporal and the eternal man.

"Dying in life" and "dedication to the death" are the way of man to the eternal communion with the Triune God. Thus death is not a reality, which is only limited to biological processes, but it covers a broad perspective of human existence, being primarily called by God. Through voluntary consent to its own kenosis of life, wherein a man dies away for himself, and death of kenosis, wherein a man accepts a finite way of existence in the temporal and the inevitability of this occurrence, the man enters into a dialogue of love with God. In this way *ars bene vivendi* becomes *ars bene moriendi*. Thanks to God's presence in the world, which is a presence of eternal divine love, pouring out beyond Him, temporality is contained in the eternity and it is guided to the eternity. In the same way, life emerges from a death through its kenotic mark. The eternal divine love of God is the meaning of human existence.

An occurrence of kenosis as a movement of God's love has changed a meaningful way of death and has caused its reevaluation. Death is not the end but it is a transition, somewhat like an entrance into the community life of God, through a voluntary consent and an release of man to Divine will. All of human existence as this one of a called man, is guided to the fullness of love, which is eternal. The man being called to the eternal happiness, is guided to it through love we believe that in eternity to become a loving "watching" love. The road, which approaches that fullness is the way of kenosis. When man faces different obstacles and barriers, man takes a proper attitude towards them through the sacrifice and devotion to free himself of God both in life and in death.

Słowa kluczowe: kenoza człowieka, Kenoza Chrystusa, kenoza Krzyża, śmierć człowieka, śmierć Chrystusa, Balthasar Hans Urs von

⁸⁹ Por. J. Sochoń, *Widzimy tylko znaki. O wierze chrześcijańskiej*, Kraków 2011, s. 18–19.