

Ignacy Bokwa

Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara

Studia Theologica Varsaviensia 34/2, 51-74

1996

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.

KS. IGNACY BOKWA

METODA TEOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA

Treść: Wstęp. 1. Okrężająca struktura myśli. 2. *Einfaltung–Entfaltung*: ruch w kierunku integrującego centrum. 3. Chrystologia odgórna. 4. Systemowa niesystemowość teologii. 5. *Schau der Gestalt*: teologiczna fenomenologia. 6. Chrystocentryzm jako metoda. 7. Język i styl. 8. Uwagi krytyczne pod adresem teologicznej metody Balthasara.

WSTĘP

Teologia Hansa Ursa von Balthasara stanowi swoiste zjawisko na tle teologii XX wieku, w tym teologii katolickiej w szczególności. Pod wpływem dialektycznej myśli Karla Barta podjął Balthasar próbę zerwania z systematyką teologiczną. W centrum teologii znajduje się postać Jezusa Chrystusa. Fenomenologiczny ogląd tej postaci prowadzi do przywrócenia refleksji teologicznej jej pierwotnej żywości i autentyczności. Teologia Balthasara wyróżnia się też poetyckim językiem, przewagą metafory nad abstrakcją i częstymi polemikami z poglądami innych teologów i filozofów.

1. OKRĘŻAJĄCA STRUKTURA MYŚLI

W teologii Hansa Ursa von Balthasara udaje się tylko z największą trudnością odnaleźć elementy systematyki, typowe dla teologii uniwersyteckiej czy tworzonej dla celów katechetycznych. W odniesieniu do swojej teologii stwierdza on, że chciałby ją uprawiać na sposób *myślenia okrężającego, które będzie często dotykać ponownie na różnych płaszczyznach tych samych bądź podobnych problemów*.¹ Cykliczna mentalność Balthasara, dążącego do coraz doskonalszego przedstawienia z różnych punktów widzenia jednego i tego samego przedmiotu kontemplacji, jakim jest postać Jezusa Chrystusa, wyraża się w zastosowaniu metody fenomenologi-

¹ H. Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, s. 14.

cznej i argumentacji przyjmującej postać spirali. Linearność wywodu zdaje się być poświęcona na rzecz wielokierunkowości i wielopłaszczyznowości, zdążając coraz bardziej ku wizji globalnej. Harmonijna jedność argumentacji zostaje niejednokrotnie zakłócona bezpośrednimi odniesieniami, zarówno zbliżeniami jak i wyraźnymi przeciwstawieniami, w stosunku do poglądów innych autorów². Cykliczny system wykładu Balthasara odznacza się poetyckim uniesieniem o wyraźnych cechach kontemplatywnych. G. M a r c h e s i uważa, że znajdujący odbicie w stylu Balthasara figuratywny język Ojców Kościoła, zwłaszcza Ojców greckich, pisarzy średniowiecznych reprezentujących kierunek mistyczny oraz wielkich postaci chrześcijańskiej duchowości obdarza okrążającą metodę teologii B a l t h a s a r a cechą abstrakcyjności, nieokreśloności i statyczności³. Sądzi on również, że jakkolwiek próba systematyzacji myśli Balthasara stanowi przedsięwzięcie niezwykle trudne, gdyż oznacza konieczność przełożenia systemu cyklicznego na formę linearną, co oznacza kwadraturę koła⁴.

Krążąca wokół centrum myśli B a l t h a s a r a powraca ustawicznie do tych samych współrzędnych. Zabieg ten można z powodzeniem uznać za przejaw wierności w odniesieniu do anzelmiańskiej zasady *fides quaerens intellectum*. B a l t h a s a r stara się w możliwie dostępny sposób pogłębić prawdę wiary zbiegające się koncentrycznie w dogmacie chrystologicznym. To dążenie stanowi o wewnętrznej strukturze jego teologii⁵. Właściwa jej tendencja do syntezy sprowadza różne kierunki myśli do wspólnego mianownika i tworzy z nich nowy obraz jednej postaci⁶.

Podstawowym elementem myśli B a l t h a s a r a pozostaje obchodzenie obrazu z różnych stron, ustawiczne zbliżanie się do niego, dające w efekcie systematyczne, myślowe rozwinięcie w formę kołowej struktury myślenia. Wynikiem tych działań jest podkreślenie autentyczności oglądanej postaci, ukazującej się oglądającemu jako obejmujące całość wydarzenie⁷.

² Por. G. M a r c h e s i, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 5.

³ Por. *tamże*, s. 32.

⁴ Por. *tamże*, s. 149.

⁵ Por. A. M o d a, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari 1976, s. 460.

⁶ Por. M. L o c h b r u n n e r, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg/Br. 1978, s. 56.

⁷ Por. K.J. W a l l e r, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992, s. 24.

2. *EINFALTUNG*–*ENTFALTUNG*: RUCH W KIERUNKU INTEGRUJĄCEGO CENTRUM

Rozwijająca się w formie spirali myśl Balthasara powraca cyklicznie do centralnej postaci Jezusa Chrystusa. Dynamika tej metody zostaje wyrażona w postaci ruchu od peryferii ku centrum (*Einfaltung*) i od centrum ku peryferii (*Entfaltung*)⁸. Teologia Balthasara odznacza się zdecydowaną tendencją homocentryczną: cała rzeczywistość ma swój początek w Chrystusie i wszystko zbiega się ku temu centralnemu wydarzeniu. W ten sposób stara się on dokonać odnowy teologii, która w formie neoscholastyki utraciła świadomość jednoczącego centrum, wprowadzając podziały, niekiedy wręcz antagonizmy, i dzieląc całość teologii na wiele odrębnych dziedzin.

Integrujące okrażanie problemu prowadzi do powstania metody „zwijania” (*Einfalten*). Stanowi ona nakierowanie całej rzeczywistości na jej centrum, jakim jest bez wątpienia Jezus Chrystus, a w ostatecznym rozrachunku na Boga⁹. Dążenie ku temu centrum oznacza wierność w stosunku do patrystycznej metody wykładu Pisma Świętego¹⁰.

Jezus Chrystus, jako centrum Objawienia, jest bezpośrednim i stałym przedmiotem teologicznej refleksji Balthasara. Wydaje się, że niekiedy koncentracja na rzeczywistości chrystologicznej jest tak intensywna, że Balthasar nie rozróżnia wystarczająco dwóch strukturalnie różnych momentów jednego i tego samego „centrum”, łącząc w jedną dwie fazy: *Entfaltung* i *Einfaltung*¹¹.

Zdaniem Balthasara *Einfaltung* jest metodą [...] integracji, nie zaś ewolucji¹². Metoda ta prowadzi do centrum, jakim jest Jezus Chrystus, a tym samym do wydarzenia Krzyża. Staurocentryzm pozwala Balthasarowi uzyskać metodyczną integrację całości teologii i filozofii, kosmologii i antropologii, wszystkich dziedzin teologii. W ten sposób zostaje teologicznie odbudowana jedność całości, której centrum stanowi tajemnica samoobjawienia i samoofiarowania się absolutnej miłości Boga poprzez kenozę Jego Syna. Krzyż jako środek chrystologii zostaje tak mocno zaakcentowany przez

⁸ Jedną z książek Balthasara nosi znamieny tytuł: *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969.

⁹ *Es ist die Methode des Einfaltens zur göttlichen Einfalt hin* (Lochbrunner, dz. cyt., s. 56).

¹⁰ Por. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, Einsiedeln 1968.

¹¹ Por. Marchesi, dz. cyt., s. 84n.

¹² H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1, Einsiedeln 1965, s. 20.

Balthasara, iż można sądzić, że pozostawia w swoim cieniu zagadnienie samej metody¹³.

Pomiędzy *Einfaltung* a *Entfaltung* istnieje wewnętrzna łączność, ustanowiona na zawsze przez Chrystusa jako centrum Objawienia Boga i zbawienia człowieka. Dynamizm ten zdaje się być czynnikiem jednoczącym chrystologię i eschatologię na płaszczyźnie metodologicznej: metoda „zwijania” stanowi bowiem zasadniczy schemat eschatologii. Powrót do centrum, ponowne zjednoczenie, przywrócenie jedności w oparciu o dynamiczne centrum, kiedy punktem wyjścia jest rzeczywistość rozproszona i peryferyczna, zdają się tworzyć istotę procesu eschatologicznego. Jest on wytrwałym marszem w kierunku centrum, stanowionego przez Jezusa Chrystusa. Balthasar podkreśla tę Jego funkcję, używając pojęć *Ein* (Jeden), *Unum* (Jedno), *Einzig* (Jedyny), *Einzigkeit*¹⁴. Eschatologia stanowi przeciwagę w stosunku do procesu przeciwnego, mającego swój początek w centrum i zmierzającego ku peryferii: *Entfaltung*, *Auslegung*, wyjaśnienie Boga w stosunku do świata dokonało się historycznie w nieporównywalny i jedyny w swoim rodzaju sposób w Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie.

Podążanie ku centrum (*Einfaltung*) jest dla Balthasara odmianą kontemplatywnej indukcji teologicznej. Indukcja nie oznacza w tym przypadku jedynie zebrania rozproszonych elementów w jedno centrum, lecz także zebranie wielu poszczególnych rzeczywistości i wskazań na nie celem wykazania prawdziwości jednej jedynej wypowiedzi czy rzeczywistości. Zdaniem Balthasara jest rzeczą oczywistą, że *metoda teologiczna [...] nie może być zasadniczo nigdy deduktywna (gdyż w przeciwnym razie podporządkowywałaby ona wolność postaci prawom ludzkiego myślenia)*¹⁵.

W układzie *Einfaltung* – *Entfaltung* Balthasar świadomie akcentuje element pierwszy, polegający na „zwijaniu” rozproszonej rzeczywistości ku Jezusowi Chrystusowi. W Nim jako centrum kołowy ruch „zwijania” osiąga swój cel. Jest nim oblicze Jezusa Chrystusa, w którym odbija się chwała Boża (por. 2 Kor 4,6). Myśl Balthasara jest powrotem do początków chrystologii (*Universale Concretum Jesus Christus*), przyjmującym postać eschatologicznego powrotu całej, rozproszonej wprawdzie, ale odkupionej przez Chrystusa, rzeczywistości do Prapoczątku, czyli Ojca. Ten dyna-

¹³ Por. J. Naduvilekut, *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien 1987, s. 52n.

¹⁴ Por. Marchesi, *dz. cyt.*, s. 84–86.

¹⁵ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, Einsiedeln 1969, s. 15n. Por. także Naduvilekut, *dz. cyt.*, s. 53.

mizm zmierzania ku pełni nadaje teologii Balthasara odczuwalną świeżość i jedność. Wyrażają ją Janowe formuły trwania i immanencji¹⁶.

Teologiczna metoda Balthasara, ukazana na przykładzie jej składnika w postaci *Einfaltung – Entfaltung*, polega więc na poszukiwaniu struktury jednoczącej, pozwalającej zrozumieć całość jako taką¹⁷.

3. CHRYSOLOGIA ODGÓRNA

Teologiczna myśl Balthasara podąża nie tylko od centrum w kierunku peryferii, lecz także z góry (*von oben*) ku dołowi (*nach unten*)¹⁸. Świadomie podkreśla on odgórność swojej teologii, która *nie wyrusza od sytuacji potrzeby w kierunku pełni, lecz koniecznie od strony pełni, promieniując tę pełnię w sytuację potrzeby i ciemność tego świata*¹⁹. Balthasar bardzo ostro krytykuje transcendentalną chrystologię Karla Rahnera, mającą punkt wyjścia w sytuacji ludzkiego doświadczenia braku pełni, niedoskonałości. Klasycznym przykładem takiej krytyki pozostaje książeczka *Cordula oder der Ernstfall*²⁰.

W Chrystusie ukazuje się w całej pełni „inicjatywa Boga”, działającego odgórnie, od siebie ku światu. Jest to Boża „katalogia”: jej pierwotnym miejscem jest sam Bóg i ustalone przez Niego, objawione w Chrystusie określenie siebie jako istoty trójjednej. Trójca Święta jest ustawicznie obecnym założeniem istniejącej rzeczywistości²¹. Bez wątpienia wiodącym założeniem teologii Balthasara jest więc „świętość Boga”, Boskie *Prius* czy też *Maius*. Eschatologiczna pełnia Boga, rozumiana jako dramatyczne spełnienie, umożliwia jeszcze bardziej dramatyczne Jego „zstąpienie” (*Abstieg*) w Synu ku światu i człowiekowi²². Katalogiczne określenie

¹⁶ Por. Lochbrunner, dz. cyt., s. 57.

¹⁷ Por. H. Danet, *Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez H. Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie*, Paris 1987, s. 243.

¹⁸ [...] *das alte und immer neue Geheimnis, daß alles Theologische, das heißt jedes Verstehen der Offenbarung, immer von oben, das heißt von der erfüllten Wahrheit her absteigend, erfolgen muß: von einem Punkt aus, der menschlich, philosophisch gesehen, die reine Utopie und ein gar nicht ernsthaft in Betracht zu ziehendes Ideal wäre*” (H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, s. 512).

¹⁹ H. Urs von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, s. 178.

²⁰ Einsiedeln 1966.

²¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II/1, Einsiedeln 1976, s. 47; tenże, *Theodramatik*, Bd. III, Einsiedeln 1980, s. 296.

²² Por. *Verbum Caro*, dz. cyt., s. 188.

Boga jako przychodzącego do człowieka rzutuje na chrześcijański obraz Boga w teologii Balthasara: jest on scharakteryzowany poprzez „eschatologiczny punkt ciężkości”. Ruch odgórny jest tak zdecydowanie podkreślony w tej teologii, że to pierwszeństwo wręcz wyklucza jakiegokolwiek usiłowanie ruchu wstępującego. Tekst J 3,13 zdaje się być myślą przewodnią całej chrystologii Balthasara, pozostającej pod wydatnym wpływem mentalności Janowej, prezentującej ruch odgórny jako pierwszy i zasadniczy. Zstąpieniu odpowiada wstępowanie, przyjsciu – powrót. Dynamizm ten jest sprawiany przez Boga jako jego głównego autora. Nawet wydarzenie Chrystusa nie znosi Bożego sposobu działania „od góry”. Analogiczny charakter wydarzenia Chrystusa jest rozumiany przez Balthasara jako wynikający z katalogicznego ruchu Boga, stanowiącego jego konieczne założenie²³.

T.R. Krenski i twierdzi, że w przypadku teologicznej gnozeologii Balthasara można mówić o teoriopoznawczym kole: *katabasis* – *anabasis* – *katabasis*²⁴. Balthasar wychodzi z założenia, że mowa teologiczna przychodzi z góry, od spełnionej prawdy (*katabasis*). Ukazanie się Boga w Jezusie z Nazaretu stanowi ontyczne założenie teologii usiłującej stawiać pytania o Bożą rzeczywistość wychodząc od człowieka Jezusa.

Jeśli zaś idzie o bezpośredni proces poznawczy, Balthasar sądzi, że do rzeczywistości Boga nie można dotrzeć inaczej jak tylko dzięki konkretnej, historiozbowczej postaci Jezusa²⁵. Podkreśla on zdecydowanie jedność teologii i chrystologii, wskazując na rzeczywistość życia trynitarnego. Krenski usiłuje mówić tu o „teologii wznoszącej się” (*Aszendenztheologie* – *anabasis*) u Balthasara. Wydaje się jednak, że ruch wznoszący pojmuje Balthasar jako konsekwencję ruchu zstępującego i jego uzupełnienie.

Stąd też zasadnym wydaje się mówienie o bezwzględnym prymacie kierunku *katabasis*. Bóg objaśnia samego siebie odgórnie, nie zaś zaczynając od człowieka Jezusa, oddolnie²⁶. Katalogiczne wyjaśnianie Boga przez siebie samego umożliwia dopiero właściwe zro-

²³ A. Schilson określa chrystologię Balthasara jako rozwinięcie trynitarniej teologii (por. A. Schilson/W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg–Basel–Wien 1974, s. 51n).

²⁴ Por. T.R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990, s. 122–126.

²⁵ *In der Caro sollen wir den Logos erkennen, der als solcher nicht sein eigener Logos, sondern der des göttlichen Vaters ist. Also beginnend bei einer 'Christologie von unten', um im Menschen Jesu die Entsprechung, den Ausdruck, das Bild dessen zu sehen, der nicht auf der Ebene des Irdischen, sondern 'doben', also nur im Emporblick ins Unsagbare zu ersehen ist* (H. Urs von Balthasar, *Theologik*, Bd. II, Einsiedeln 1985, s. 285).

²⁶ Por. *tamże*, s. 286.

zumienie sensu stworzenia, grzechu, Wcielenia, Krzyża. Trafnie ujmując ten problem W. Löser: *Tak więc nie wznoszenie się religijnego człowieka ku absolutnemu Jednemu, lecz zstąpienie trynitarnego Boga miłości ku ludziom stanowi 'point de départ' (Maréchal), punkt wyjścia teologii Balthasara*²⁷.

K.J. Wallner sądzi, że „oddolny” punkt wyjścia stanowi *rzeczywistą cechę charakterystyczną Balthasarowskiego kierunku myślenia*, zaś przystęp do centralnych tematów teologicznych prowadzi przez rodzaj „fenomenologii” naturalnego, ludzkiego doświadczenia samego siebie²⁸. Wyraża też zdziwienie, że dotychczasowa recepcja Balthasara wskazywała na tę teologię jako przykład jak najbardziej konsekwentnego potraktowania „odgórnego” punktu wyjścia, z *punktu widzenia Boga*²⁹. Wydaje się, że mówienie o „oddolnym” punkcie wyjścia w teologii Balthasara miałyby sens jedynie wtedy, gdyby autor ten uznał oba te sposoby mówienia o Bogu jako komplementarne, co ma miejsce we współczesnej teologii, a w sposób szczególny w chrystologii (K. Rahner, H. Küng, z zastrzeżeniami W. Kasper). Ponieważ jednak Balthasar świadomie tego nie czyni, trudno zgodzić się z tezami wysuwanymi przez Krenskiego, a zwłaszcza Wallnera, który chciałby za wszelką cenę ratować kierunek oddolny w myśli Balthasara³⁰. Cechą charakterystyczną tej teologii jest to, że w ostatecznym rozrachunku teologiczna zasada analogii zawiera się zawsze w katalogicznym ruchu Boga, *gdyż dopiero w oświeceniu (katalogicznym) natury stworzonej światłem objawienia łaski zostaje zapewnione jej prawdziwie wznosząca się ontyczno-epistemologiczna analogia w jej prawdziwej istocie (stworzenie jako obraz)*³¹.

Katalogiczna struktura chrystologii Balthasara uwypukla centralną pozycję wcielonego Syna Bożego jako Objawiciela Ojca. Pełnym blaskiem świeci Bóstwo Jezusa Chrystusa, natomiast problemy zaczyna stawiać Jego człowieczeństwo. Uzasadnionym w tej sytuacji wydaje się być nieco retoryczne pytanie, postawione przez H. Heinz: *Czy jednak takie uprawianie teologii 'odgórnej' nie jest gnozeologicznym monofizytyzmem, teofanizmem, który nie docenia należycie autonomii i prawdy stworzenia?*³²

²⁷ *Sein – ausgelegt als Liebe*, „Internationale Katholische Zeitschrift” 4 (1975) s. 420.

²⁸ Por. Wallner, *dz. cyt.*, s. 36n.

²⁹ Por. *tamże*, s. 37n, przypis 52, w którym Wallner cytuje szereg znanych teologów piszących na temat teologii Balthasara jako teologii wybitnie „odgórnej”.

³⁰ Por. np. Wallner, *dz. cyt.*, s. 270.

³¹ Balthasar, *Theologik*, Bd. II, *dz. cyt.*, s. 148, przypis 3.

³² H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt/M. 1975, s. 19.

4. SYSTEMOWA NIESYSTEMOWOŚĆ TEOLOGII

Dzieło Hansa Ursa von Balthasara wyróżnia się na tle pozostałej twórczości teologicznej swoją niesystematycznością, a nawet antysystematycznością. Pomimo składanych mu licznych propozycji nie włączył się on nigdy w struktury teologii akademickiej. Pewne postawy zbliżają go do postaci Romano Guardiniego. Balthasar świadomie pozbawia swoją refleksję zamierzonej sytematyki. Oznacza ona bowiem zagrożenie dla przedstawianej prawdy³³. W książce *Das Ganze im Fragment* Balthasar zawarł swój teologiczny program. W sposób zamierzony zrezygnował z uprawiania teologii w sensie klasycznych traktatów szkolnych³⁴. Niesystematyczny sposób prezentacji materii teologicznej stanowi sporą trudność w recepcji dzieła Balthasara, zwłaszcza gdy uwzględni się aporetyczność jego argumentacji. Oderwanie się od tradycyjnych schematów sterylnej scholastyki zaowocowało jednak stworzeniem nowej perspektywy. Widać to przede wszystkim na przykładzie artykułu *Umriss der Eschatologie*.

Pomimo otwarcie deklarowanej niesystemowości Balthasar dąży do stworzenia własnego, nowego systemu, który miałyby ukazać Boga w Jego immanentnym ruchu mającym cechy eschatologicznej pełni. Prowadzi to do realnego zagrożenia „usystematyzowaniem” samego Boga. Balthasar przeprowadza ostrą krytykę racjonalizmu szkolnej dogmatyki w postaci neoscholastyki, przedkładając słynny postulat „teologii kłęzącej” wobec Tajemnicy³⁵. Każde ostrzeżenie przed systematyzującym, zniekształcającym objawioną rzeczywistość racjonalizmem nosi w sobie wspomnienie Hegla, którego wszechwiedzącą „systematykę” Balthasar określał mianem „gnozy”³⁶.

Analizując teologię Karla Bartha, Balthasar podkreśla często, że nie chodzi w niej o żaden system, nawet w postaci systemu

³³ *Dieses Staunen, das wissenschaftlich unauswertbar und damit unfruchtbar bleibt, fällt für das Bewältigungsdenken weg. Für dieses reduziert sich Philosophie auf Geisteslehre (Geist an Materie er selbst werdend), und damit zulezt auf Anthropologie (Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, dz. cyt., s. 54n.).*

³⁴ *Ein zentrales Licht existiert, aber sichtbar werden davon nur verschiedene Abstrahlungen. Vielleicht könnte ein nach Systematik dürstender Geist, der durchaus aus Fragmenten ein Ganzes konstruieren möchte, die Steinchen ordnen und sie dann zu einem Mosaik zusammensetzen. Der Verfasser mißtraut solchen Unternehmungen, die das Mysterium aus seiner Verborgenheit hervorholen und unverhüllt herzeigen wollen. Gott wohnt in seinem unzugänglichen Licht (H. Urs von Balthasar, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, s. 9).*

³⁵ Por. Balthasar, *Verbum Caro*, dz. cyt., s. 224.

³⁶ Por. np. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. I, Einsiedeln 1973, s. 118.

teologicznego, lecz o sprowadzenie refleksji do tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem³⁷. Urzeczywistnienie tych postulatów B a r t h a można bez trudu zauważyć w teologii B a l t h a s a r a. Z bogactwa myśli B a r t h a wybiera on dwa rodzaje problemów, które szczególnie zaowocują w jego teologii. Są nimi kwestia analogii bytu i kwestia predestynacji w ujęciu B a r t h a, skupiającej się na Bożym wyborze Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie. Wokół tych biegunów obraca się teologiczna synteza B a r t h a i wokół nich może obracać się każda teologia chrześcijańska pragnąca posiadać pewną strukturę³⁸. Wydaje się więc, że postulat niesystemowości jest bardziej ostrzeżeniem przed przesadną, zrjonalizowaną systematyzacją niż zadaniem możliwym do wykonania.

Chrystologia B a l t h a s a r a stanowi reakcję na zaistniałe w filozofii i teologii podziały i redukcje³⁹. W tym kontekście można właściwie pojąć znaczenie postulatu redukcji całej dotychczasowej eschatologii do wydarzenia osoby Jezusa Chrystusa.

Neoscholastyka stanowi bezpośredni punkt krytycznego odniesienia B a l t h a s a r a. Nie chodzi tu o konkretnych autorów czy szkoły teologii neoscholastycznej, co o wiele bardziej o system jako całość i jego podstawowe tendencje. Zakwestionowane zostają przede wszystkim: metoda racjonalistyczna i „atmosfera rozróżnień”⁴⁰. Metoda racjonalistyczna polegała na traktowaniu dogmatów jako aksjomatów. Poprawność filozofii i teologii nie była mierzona wiernością w stosunku do historii zbawienia, lecz wiernością wobec tomistycznego systemu pojęć. Tendencja dualistyczna natomiast przejawiała się w rozdzieleniu filozofii od teologii, natury od łaski, teologii fundamentalnej od dogmatyki, chrystologii od soteriologii, dogmatyki od teologii duchowości, egzegezy od dogmatyki.

Krytyka B a l t h a s a r a dotyczy w jeszcze większym stopniu redukcji zaistniałych w filozofii i teologii. W pierwszym rzędzie jego chrystologia stanowi reakcję na redukcje, pojęte jako uproszczenie złożonej rzeczywistości i sprowadzenie jej do czegoś prostego, na wzajemną izolację elementów tworzących całość, a także utożsamienie części z całością i odwrotnie.

W perspektywie swojej powiązanej ściśle z eschatologią chrystologii B a l t h a s a r zwraca się szczególnie przeciwko trzem redukcjom: kosmologicznej, antropologicznej i futurologicznej⁴¹. Pierwsza

³⁷ Por. H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, s. 229.

³⁸ Por. M o d a, *dz. cyt.*, s. 131.

³⁹ Por. N a d u v i l e k u t, *dz. cyt.*, s. 1-51.

⁴⁰ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I, Einsiedeln 1961, s. 280.

⁴¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 8-32.

redukcja wiąże się z okresem od myśli antycznej aż po początki Oświecenia i niemieckiego idealizmu, druga jest szczególnie charakterystyczna dla czasów poidealistycznych, zaś trzecia nasila się zwłaszcza w czasach nowożytnych.

Pod pojęciem „redukcji kosmologicznej” Balthasar rozumie złożoną rzeczywistość: ograniczenie Logosu do wymiarów kosmicznych, odnoszenie problematyki chrześcijaństwa, człowieka i bytu do Logosu jako centrum świata, ograniczenie Jezusa Chrystusa do roli centrum świata, zasady jego harmonii, jego Zarządcy, Kierującego i Zbawiciela, czysto filozoficzne lub też filozoficzno-teologiczne zacieśnienie historii zbawienia do historii świeckiej. Zdaniem Balthasara każda próba ograniczenia tajemnicy Chrystusa do wymiarów kosmicznych jest nie do przyjęcia.

Najogólniej biorąc, redukcja antropologiczna oznacza postawienie człowieka w centrum uwagi, a tym samym uczynienie go punktem odniesienia świata i probierzem prawdy. Jest to więc redukcja wydarzenia Jezusa Chrystusa do wymiarów antropologii. Samozrozumienie człowieka przybiera formę rozumienia eschatologicznego. Człowiek staje się eschatonem, rzeczą ostateczną, szczytem wszystkich wydarzeń, końcem historii. W przeciwieństwie do tych tendencji Balthasar twierdzi, że Eschaton musi posiadać *swój jedyny punkt centralny w sposobie, w jaki Chrystus stoi na końcu i w jaki stawia wszystko w sytuacji końca*⁴². Balthasar poddaje ostrej krytyce poglądy wielu teologów i filozofów, którzy, jego zdaniem, dokonali takiej redukcji antropologicznej. Znajdują się wśród nich m. in.: I. Kant, J. Locke, R. Bultmann, M. Blondel, J. Maréchal, M. Buber, E. Ebner i K. Rahner (zarzut „antropologizacji chrystologii” pod adresem tego ostatniego).

Trzecią tendencją redukcjonistyczną jest tendencja futurologiczna. Wiąże się ona ściśle z redukcją antropologiczną. Polega ona na ustawieniu w centrum zainteresowania tego, czym ma się stać człowiek w społeczeństwie w oparciu o historię. Ostrze krytyki Balthasara kieruje się przeciwko teologii J. Moltmanna i P. Teilharda de Chardina.

Na podstawie krytyki podziałów i redukcji Balthasar wysuwa na bazie chrystologicznej postulat zasady analogii jako narzędzia przydatnego do adekwatnego wyjaśnienia jedności i różności rzeczywistości, jak również immanencji i transcendencji Boga. Wyraźna skłonność Balthasara do teologii dialektycznej pozwala na

⁴² H. Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. I, Salzburg–Leipzig 1937, s. 8.

przeprowadzenie całościowej krytyki wielu sposobów uprawiania teologii. Jednocześnie krytyka ta wskazuje jednoznacznie na palącą potrzebę syntetycznego ujęcia historii zbawienia, z zachowaniem, nieuchwytności, niemożności dedukcji i uzasadnienia działania Boga w Jezusie Chrystusie. Jest to zdecydowanie przeprowadzona próba zapobieżenia przepoławianiu tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie⁴³.

Refleksja nad krytyką podziałów i redukcji zmusza do zastanowienia się nad sensem jedynej w swoim rodzaju redukcji, jaką z całą świadomością przeprowadza B a l t h a s a r w swojej eschatologii. Wszystkie stany i procesy eschatologiczne redukuje on bowiem do osoby Jezusa Chrystusa. Skoro poprzednie redukcje oddalały od Wcielonego Słowa Bożego i stawiały w Jego miejsce człowieka, to ta redukcja oznacza powrót do niezgłębianej, nieogarnionej pełni i jest właściwie odwrotnością samego pojęcia redukcji. Stanowi ona bowiem powrót z peryferii ku nieogarnionemu Centrum. Metoda teologii B a l t h a s a r a zmierza więc ku ponownemu odkryciu głębi istnienia, poruszając się od fragmentaryczności ku całości, dostrzeżonej na nowo dzięki dialektyce integracji w Jezusie Chrystusie⁴⁴. Logicznym zdaje się być więc zastosowanie metody estetyki teologicznej, która odrzuca wszelkie formy ograniczenia i pomniejszenia misterium Jezusa Chrystusa, stawiając Jego postać w centrum.

5. *SCHAU DER GESTALT*: TEOLOGICZNA FENOMENOLOGIA

Dla B a l t h a s a r a, piszącego na temat myśli Karla B a r t h a, problem analogii w teologii jest ostatecznie problemem chrystologii i to na sposób wyłączny⁴⁵. Pomimo przejścia B a r t h a od stosowania metody dialektycznej do analogii, co zaznacza się w dziele *Die christliche Dogmatik im Entwurf*⁴⁶, dialektyka pełni, jego zdaniem, w teologii rolę stałego ostrzegania przed jej własnym dziełem, będąc ustawicznym faktorem korygującym. Przypomina ona bowiem teologii, której zagraża racjonalizm, że Bóg jest tajemnicą, choć prawda o Nim nie jest paradoksem⁴⁷. Pomimo jednoznacznego opowiedzenia się za analogią jako jedynym możliwym sposobem uprawiania teologii, myśl B a l t h a s a r a pozostaje pod wpływami egzystencjalizmu

⁴³ Por. N a d u v i l e k u t, *dz. cyt.*, s. 50n.

⁴⁴ Por. M o d a, *dz. cyt.*, s. 262.

⁴⁵ Por. B a l t h a s a r, Karl B a r t h, *dz. cyt.*, s. 63.

⁴⁶ Por. *tamże*, s. 93.

⁴⁷ Por. *tamże*, s. 84n.

S. Kierkegaard a i dialektycznej teologii K. Bartha, nie zgadzając się w pełni ze wszystkimi jej tezami. Rozwijana przez Balthasara metoda personalistyczno-teologiczna porusza się pomiędzy dwoma skrajnościami. Z jednej strony jest to metoda transcendentally-antropologiczna, racjonalizująca Boskie Ty, z drugiej zaś – metoda negatywno-dialektyczna, utrzymująca tezę o absolutnym dystansie pomiędzy Bogiem a człowiekiem i paradoksalnym charakterze przedmiotu wiary. Balthasar zdaje się jednak ulegać dialektycznemu ujęciu słowa i osoby przez Bartha⁴⁸. Poszukiwanie sposobu połączenia analogii z elementami dialektyki służy w teologii Balthasara konsekwentnemu powrotowi do konkretnej postaci Jezusa Chrystusa, w której zbiegają się i znajdują rozwiązanie wszelkie przeciwieństwa i paradoksy. Balthasar omawia myśl Bartha, który przeciwko Kierkegaardowi twierdzi, że nie można dokonywać podziału pomiędzy tym, co estetyczne, a tym, co religijno-etyczne. W rzeczywistości bowiem oba te wymiary można znaleźć łącznie w konkretnym wydarzeniu Objawienia⁴⁹.

W przeciwieństwie do wyabstrahowanych systemów teologicznych Balthasar zamierza powrócić do źródła, czyli do konkretnego Objawienia. Czyni to przy pomocy metody fenomenologicznej, opisującej pełnię momentów doświadczenia. Nazywa swoją metodę „estetyką teologiczną”. Jest to *nauka starająca się uchwycić kształtowanie się objawiającego się Boga*⁵⁰. Posługując się językiem obrazowo-metaforycznym Balthasar jest nie tyle teologiem epoki postkrytycznej, sprzeciwiającym się teologii teoretyczno-pojęciowej, co o wiele bardziej teologiem pragnącym uchronić w teologii tajemnicę Boga przed zakusami racjonalizmu.

Estetyka teologiczna stanowi syntezę teologicznej metody Balthasara. Swoją teologię fundamentalną określa on mianem „nauki o ujrzaniu” (*Erblickungslehre*), zaś teologię dogmatyczną nazywa „nauką o pogrążeniu w zadumie” (*Entrückungslehre*), utożsamiając ją z „teodramatyką” (*Theodramatik*), a obie razem (teologia fundamentalna i dogmatyka) stanowią „estetykę teologiczną”. Takie ujęcie metody rzutuje w zrozumiały sposób na przedmiot materialny i formalny teologii. Przedmiotem materialnym teologii nie jest „sacra pagina”, lecz Objawienie, epifania Boga, sam objawiający się Bóg⁵¹. Natomiast przedmiot formalny teologii stanowi jedyność postaci

⁴⁸ Por. Naduvilekut, dz. cyt. s. 60.

⁴⁹ Por. Balthasar, *Karl Barth*, dz. cyt., s. 36. 202n.

⁵⁰ Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I, dz. cyt., s. 118.

⁵¹ Por. tamże, s. 112.

Objawienia, sprawiająca ukazanie się Boga w Jego Bóstwie, w Jego chwale (*Herrlichkeit*): Boga jako Boga⁵².

Punktem wyjścia estetyki teologicznej jest podmiotowa oczywistość. Dlatego percepcja Bożej i obiektywnej postaci Jezusa Chrystusa nie odnosi się do Niego jako przekazanego przez wiarę, lecz raczej jako do oglądanego, choć wiara w Chrystusa nie ustaje. Estetyka teologiczna staje się praktycznie estetyką chrystologiczną, gdyż jedynie Chrystus jest widzialnym znakiem niewidzialnej chwały Bożej.

Estetyka teologiczna stanowi próbę wskazania na niezgłębione, nieogarnione bogactwo tajemnicy Jezusa Chrystusa⁵³, prześwietlając fenomeny w ich polaryzacji pomiędzy podstawą (*Grund*) a ukazaniem się/postacią (*Erscheinung/Gestalt*), tak dalece, że daje się wyczuć podstawę ukazania się w nieuchwytnej głębi objawiającej się miłości⁵⁴. Metoda ta sprawia, że w centrum teologii zostaje postawiona jedynie ważna rzeczywistość. Nie oznacza to jednak utraty ukrycia tajemnicy objawiającego się Boga. Zachowuje On w dalszym ciągu absolutną przewagę w stosunku do człowieka. Szczytem objawienia się Boga, przypadkiem ekstremalnym estetyki teologicznej pozostaje dla B a l t h a s a r a „nie-postać” (*Ungestalt*) Krzyża jako „ponad-postać” (*Übergestalt*) Bożej chwały⁵⁵.

B a l t h a s a r pozostaje wierny swojej metodzie fenomenologicznej. Jest to wyraźne określenie swojej pozycji teologicznej w odniesieniu do interpretacji dokonanych przez R. B u l t m a n n a⁵⁶.

Estetykę teologiczną można określić mianem teologii strukturalnej, będącej odmianą metodycznego aprioryzmu: historyczne Objawienie w Chrystusie zostaje potraktowane jako (fenomenologiczny) *eidōs*. Ogląd postaci (*Schau der Gestalt*) stanowi punkt wyjścia, podstawę tej metody. Jest to ogląd ostatecznej, syntetyzującej w sobie całą rzeczywistość postaci ogólnej. Dopiero później następuje analityczne i argumentatywne przedstawienie związanej z tą postacią problematyki. Ukazująca się postać decyduje o sposobie ukazania się, jaką rzeczywiście jest. Podstawowym elementem estetyki teologi-

⁵² Por. H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, 1, Einsiedeln 1967, s. 11.

⁵³ *On ne comprend vraiment l'oeuvre théologique de Balthasar, dans son ampleur et son style baroque, que si l'on tient le modèle théorique autour duquel se déploie le jeu polyphonique des 'figures'. La structure la plus déterminante paraît être l'analogie esthétique* (D a n e t, dz. cyt., s. 53).

⁵⁴ Por. B a l t h a s a r, *Herrlichkeit*, Bd. I, dz. cyt., s. 27, przyp. 53.

⁵⁵ Por. H e i n z, dz. cyt., s. 40.

⁵⁶ Por. M a r c h e s i, dz. cyt., s. 359.

czej pozostaje „obchodzenie” (*Umschreiten*) oglądanej postaci⁵⁷. Działanie to nie jest bynajmniej ograniczeniem się do poziomu spekulatywno–zjawiskowego czy odmianą statyczno–estetycznego oglądu postaci. Estetyka teologiczna jest wypośrodkowaniem pomiędzy tradycyjnymi metodami teologicznymi, unikającym związanych z nimi redukcji⁵⁸.

B a l t h a s a r podejmuje świadomą próbę dowiedzenia oczywistości swojego estetycznego założenia i wprowadzenia pojęcia postaci do teologii. Jezus Chrystus jest bowiem *centralnym Bożym dziełem sztuki*⁵⁹ i *Bożą sztuką pośrodku historii*⁶⁰.

Należy mówić o fundamentalnym znaczeniu pojęcia postaci w teologii B a l t h a s a r a. Związane z tym terminem zaniechanie pojmowania nie oznacza hołdowania postmodernistycznej irracjonalności, lecz budzi świadomość oglądania kogoś nieskończenie przewyższającego człowieka.

Jezus Chrystus stanowi centrum postaci Objawienia⁶¹. Jest to „postać postaci” (*Gestalt der Gestalten*) Objawienia⁶². Jezus jest spełnieniem, streszczeniem, syntezą, archetypem, ośrodkiem postaci Objawienia, pierwowzorem wszelkiego piękna. Tak więc punktem wyjścia nie jest logiczna dedukcja, lecz otwarcie Boga w chwale „od góry”, jako misterium zbawienia. Objawienie Boga dokonuje się w sposób konkretny, poprzez koncentrację chrystologiczną, określoną przez archetypiczną figurę Jezusa. Boża osoba Chrystusa stanowi stabilny punkt teologicznej refleksji B a l t h a s a r a, nadający całemu dziełu wewnętrzną jedność i spójność. Teologia ta odznacza się homocentrycznością: cała rzeczywistość bierze swój początek w Jezusie Chrystusie i w Nim się ponownie zbiega. Stanowi to o egzystencjalnym wymiarze tej postaci.

Pojęcie postaci (*idos, Gestalt*), a zwłaszcza zastosowanie go w teologii, należy do najbardziej własnych elementów twórczości B a l t h a s a r a i stanowi o jej oryginalności. Dzięki niemu dokonuje się przejście do „teo–logiki” przy dużym zaangażowaniu sfery

⁵⁷ *Eine Gestalt kann man unschreiten und von allen Seiten sehen. Immer wieder sieht man etwas anderes und sieht doch immer dasselbe (Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, geführt von M. Albus, „Herder Korrespondenz” 30 (1976) s. 76).*

⁵⁸ *Sie stellt vielmehr die notwendige (und relativierende) Komplementarität einer Theologieform dar, die sich einerseits ohne jene Reduktion ins Bildhafte totalitär bzw. rationalistisch geben müßte; ebenso aber andererseits ohne die Entfaltung innerhalb einer argumentativen Bewegung bloß episch und undramatisch bliebe (W a l l n e r, dz. cyt., s. 363).*

⁵⁹ B a l t h a s a r, *Verbum Caro*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁰ B a l t h a s a r, *Herrlichkeit*, Bd. I, dz. cyt., s. 175.

⁶¹ Por. *tamże*, s. 445–505.

⁶² Por. *tamże*, s. 163.

widzialności. Pozwala to na odnowione dowartościowanie konkretności i maksymalny „realizm”. Przyczynkiem do takiej historiozbowczo–konkretności chrystologii jest w myśli Balthasara teologia świętych, przedstawiona we fragmencie *Sammlung im Wort*, stanowiącym część dzieła *Das Ganze im Fragment*. Kryterium owej „realności” ma charakter strukturalno–teologiczny i jest nim egzystencja Jezusa i Jego teologiczne posłannictwo wraz z jego urzeczywistnieniem, nie zaś Jego psychologiczna świadomość samego siebie. Zaznacza się tu ukryta polemika Balthasara z tendencjami esencjalnej chrystologii neoscholastycznej, skupiającej się na rozważaniu Boskiej świadomości Jezusa i struktury Jego osoby, przy jednoczesnym zerwaniu kontaktu z wymiarem historiozbowczym. Balthasar daje do zrozumienia, że samo wydarzenie jest ważniejsze niż ujęcie go w słowa. Przesadna bowiem werbalizacja oddala od konkretności i przyczynia się do wyjałowienia teologii. Taki właśnie zarzut wysunął Karl Barth pod adresem Schleiermachera, którego myśl oddaliła się, jego zdaniem, od Chrystusa, a więc tego, co w najwyższym stopniu konkretne (*das Concretissimum*). Należy tworzyć teologię podkreślającą charakter wydarzenia, nie zaś jedynie „ogład istoty” (*bloße „Wesensschau”*)⁶³. Balthasar nie wyklucza w swojej teologii elementu abstrakcji, owszem, wprowadza go tam, gdzie jest on niezbędny. Powraca jednak ustawicznie do wymiaru życiowo–konkretnego. Dynamika procesu poznawczego, odnoszącego się do początkowej, konkretnej rzeczywistości, nie pozostaje jednak niehistoryczna, gdyż jest zapośredniczona dzięki trwałemu powiązaniu wyniku poznania z historycznym przekazem. W ramach teologii katolickiej związek ten został radykalizowany poprzez pojęcie tradycji⁶⁴.

Balthasar określa Jezusa Chrystusa mianem „konkretności powszechności” (*universale concretum*), „konkretności analogii bytu” (*konkrete Analogia entis*). Jest to przymiot przysługujący wyłącznie Chrystusowi. Ma on znaczenie nie tylko w problematyce natury i łaski, ale również – i przede wszystkim – w teologii historii. W *Theologie der Geschichte* i *Das Ganze im Fragment* Balthasar stara się wytłumaczyć znaczenie Chrystusa jako *universale concretum*. Jest On punktem, w którym zbiegają się najbardziej radykalne antynomie, jak choćby przeciwieństwo pomiędzy tym, co pojedyncze a tym, co powszechne, pomiędzy tym, co przygodne, a tym, co konieczne. Odwołanie się do konkretnej postaci Chrystusa, w którym łączą się Bóstwo i człowieczeństwo, pozwala Balthasarowi zaprezentować teologiczną metodę integracji.

⁶³ Por. Balthasar, *Karl Barth*, dz. cyt., s. 237. 231.

⁶⁴ Por. Lochbrunner, *dz. cyt.*, s. 58.

Ciągle nawiązywanie do historycznej konkretności i jedyności Jezusa, do Jego konkretno–szczegółnej historyczności, pozwala Balthasarowi umieścić chrystologię w perspektywie trynitarno–katalogicznej dynamiki. Chrystologia staje się drogą ku trynitologii. Uniwersalizm Boga jest punktem wyjścia dla refleksji o tym, co chrystologiczno–konkretne. K.J. Wallner twierdzi, że z tej racji, z punktu widzenia systematyki nie można u Balthasara upatrywać założenia jego teologii bezpośrednio pośrodku wydarzenia Chrystusa, lecz w tajemnicy Boga⁶⁵. Eschatologiczna pełnia Boga wyraża się pośrednio w bogactwie strukturalnej konkretności Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła.

6. CHRYSOCENTRYZM JAKO METODA

H. Bouillard słusznie zauważa, że w każdym artykule Balthasara, w którym pojawia się temat teologii historii, *wiara oznacza zrozumienie sensu tej historii zbawienia, a przede wszystkim znaczenie jej wydarzenia centralnego: postaci Chrystusa*⁶⁶. Myśl Balthasara poruszana jest rzeczywiście przez globalny, nie zaś częściowy dynamizm, który swoje źródło znajduje w centrum, jakim jest misterium Wcielenia i Objawienia Boga. Dynamizm ten powoduje zaistnienie serii koncentrycznych kół, które angażują po części wszystkie najistotniejsze prawdy chrześcijaństwa po to, by powrócić do swojego żywotnego centrum – do postaci Jezusa Chrystusa. W ten sposób powstaje całościowa, ubogacona wizja Chrystusa⁶⁷. Staje się ona rodzajem „mentalności”, a także wiodącą metodą uprawiania teologii i jej zasadniczą strukturą nośną. Punktem wyjścia teologicznej metody Balthasara jest stałe odwoływanie się do ludzkiej postaci Chrystusa. Metoda ta oznacza w swoim urzeczywistnieniu poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Jezus Chrystus, *Universale Concretum*, jest jedynym właściwym miejscem współistotnej Bogu realności.

W Balthasarowskiej koncepcji *intellectus fidei*, próby rozumowego przeniknięcia tajemnic wiary, intelekt odnajduje swoją rację w analogii wiary, pełniącej funkcję na wskroś chrystologiczną: wszystkie prawdy wiary chrześcijańskiej, sformułowane w postaci dogmatów, obecne w wierze i teologii wspólnoty wierzących, skupiają się wokół punktu centralnego, mającego wymiar archetypiczny,

⁶⁵ Por. Wallner, *dz. cyt.*, s. 81. W przyp. 249 odwołuje się on do poglądów R. Schwagera, T. Pröppera i W. Schachtla w tym względzie.

⁶⁶ *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971, s. 34.

⁶⁷ Por. Marchesi, *dz. cyt.*, s. 33.

zdołnego utrzymać i właściwie ukazać całość tej wiary⁶⁸. Jezus Chrystus stanowi o jedności pojedynczych wypowiedzi dogmatycznych, o ich wzajemnym wynikaniu i powiązaniu. Dlatego ta postać centralna jest punktem krystalizacji wewnętrznej organizacji teologii. B a l t h a s a r nie tylko postuluje, lecz praktycznie wprowadza do swojej teologii radykalny, surowy chrystocentryzm. Jest on w stanie skutecznie ustrzec teologię przed wszelkimi dewiacjami i nadać jej wewnętrzną spójność. W związku z tym zadaniem teologa pozostaje rozpoznanie dokonanej przez Boga w Jezusie Chrystusie syntezy.

Postać Chrystusa włącza fragment w całość, gdyż On sam jest najbardziej pierwotną prawdą: *Wszystkie najważniejsze prawdy chrześcijańskie wzajemnie się implikują, gdyż wszystkie one są jedynie aspektami Jednego – Unus Necessarius –, który sam jest Prawdą*⁶⁹. Teologia zachowuje swoją żywotność przez ciągle wychodzenie i powracanie do nadającego jej sens centrum⁷⁰.

Zarówno teologiczna metoda jak i styl wypowiedzi Balthasara są ściśle podporządkowane wymogom konsekwentnego chrystocentryzmu.

7. JĘZYK I STYL

Pomimo deklarowanej niechęci do jakichkolwiek systemów B a l t h a s a r układa swoją – zdać by się mogło niemożliwą do ilościowego ogarnięcia – teologię w trylogię na bazie transcendentaliów: estetyka – dramat – logika (obiektywnie: *pulchrum – bonum – verum*, subiektywnie: fascynacja – odpowiedzialność – wypowiedź). Już sam ten schemat wymyka się próbom usztywnienia go, gdyż całość zostaje rozłożona na różne poziomy, sfery, powiązania argumentacyjno–uzasadniające i metodologiczne cofanie się do stanu wcześniej osiągniętego celem pogłębienia rozważanej problematyki. Potęguje to wrażenie bezpostaciowości „systemu”. Myśl B a l t h a s a r a przedstawia się jako niezwykle dynamiczna rzeczywistość wzajemnego przenikania się i zazębiana, osiągnięte wyniki zostają poniekąd na nowo oświetlone i tym samym pogłębione. Czytelnik z trudem nadaża za myślą autora, coraz bardziej przekonując się, że ma do czynienia z nieogarnioną treścią i takąż formą myśli. Jest to świadoma reakcja B a l t h a s a r a na wszelkie próby przeracjonalizowania teologii i uznania, że sprawa Boga jest już ostatecznie

⁶⁸ Por. M o d a, dz. cyt., s. 482.

⁶⁹ *Nur wenn*, w: *Einfaltungen*, dz. cyt., s. 147, przyp. 1.

⁷⁰ *Ohne den entrückenden Blick zur Mitte hin und von ihr her wird an den Rändern nichts verständlich* (B a l t h a s a r, *Herrlichkeit*, Bd. III/2, dz. cyt., s. 15n.).

wyjaśniona i „załatwiona”. Stałym ostrzeżeniem jest tu dla niego Hegel i jego dzieło⁷¹.

Konsekwentne założenie niesystemowości teologii Balthasara stanowiłoby jednak poważną przeszkodę, a wręcz uniemożliwiałoby jej systematyczne badanie. Dlatego należy podkreślić znaczenie „toposu”, który pomaga umiejscowić dane pojęcie lub unaoczniony ruch teo-dramatyki wewnątrz procesualnie pojętej teo-logicznej myśli. Z tej racji uzasadnionym wydaje się badanie myśli Balthasara, połączone z przytaczaniem obszernych cytatów, ukazujących specyfikę jego estetyczno-wyrazistego języka i „rozcieńczającej” pojęciowości jako konstytutywnych momentów tej teologii⁷².

Cechą charakterystyczną formalnej strony myśli Balthasara jest dość częste posługiwanie się oglądem „z perspektywy ptaka”. Wiąże się to jednak niekiedy z mniejszą dbałością o szczegóły, co może dać podstawę do uzasadnionej krytyki. M. Lochbrunner określa typ myślenia Balthasara mianem „zintegrowanej inteligencji”. *Jest to radykalne myślenie środka, któremu pozycje ekstremalne są raczej obce*⁷³.

Uprzywilejowanymi formami argumentacyjnymi Balthasara pozostają konwergencja i integracja. Właściwa jego myśli dążność do syntezy sprowadza różne kierunki myślenia ku jednemu centrum i łączy w jedną postać, bynajmniej nie likwidując właściwych im cech. Balthasar świadomie unika budowania piramidy pojęć i analitycznej dedukcji. Jego myśl porusza się kołowo, zdążając ku centrum, jakim jest Bóg⁷⁴.

Język Balthasara jest bardzo mocno związany z poglądowością przenoszącą w sferę Kogoś Większego. To nie pojęcia abstrakcyjne, lecz pojęcia odnoszące się do konkretnego przestrzeni, pojęcia strukturalne, zdają się odgrywać w myśli Balthasara rolę kluczową, np. „w, wewnątrz” (*innerhalb*), „między” (*zwischen*), „po tamtej stronie” (w sensie wieczności) (*jenseits*), „pod” (*unterhalb*), „nad” (*oberhalb*), a także pojęcia oznaczające ruch: „ująć od spodu” (*unterfassen*), „przekroczyć” (*übersteigen*) czy „otworzyć” (*eröffnen*)⁷⁵. Używane przez Balthasara pojęcia służą opisaniu oglądanej żywej, syntetycznej, wymykającej się abstrakcji postaci. Zasadniczym bowiem momentem tej teologii, odróżniającym ją od pozostałych, jest „ogląd” (*Anschauen*) postaci. Używane słownictwo ma

⁷¹ Por. *Geist und Feuer*, dz. cyt., s. 75. Por. także Lochbrunner, dz. cyt., s. 74n.

⁷² Por. Wallner, dz. cyt., s. 21.

⁷³ Lochbrunner, dz. cyt., s. 58.

⁷⁴ Por. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. III/2, dz. cyt., s. 15.

⁷⁵ Por. np. Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II/1, Einsiedeln 1976, s. 374.

oddać wysoki stopień autentyzmu tego oglądu jak i samej postaci, a także jej charakter jako wydarzenia. Trudno się więc dziwić, że zbliżający się ustawicznie ku postaci ogląd posługuje się przede wszystkim językiem parabol i metafory. Balthasar sądzi bowiem słusznie, że jedynie refleksywny rozwój myśli nie pozwala w pełni dotrzeć do logiki misterium. Dopiero w późniejszej fazie można zainteresować się treścią oglądanej postaci. Zamierzona rezygnacja z pojęciowania abstrakcyjnego nie oznacza postmodernistycznego irracjonalizmu, lecz o wiele bardziej służy dowartościowaniu roli tajemnicy w teologii.

Balthasar domaga się od swojego czytelnika rodzaju kon genialnego „współoglądania” prezentowanej całości i jednocześnie przestrzega przed lekturą niemedytatywną. Wtedy bowiem teologia ta staje się jedynie zbiorem teologicznych „banałów”. Jedyną odwołanie się do całości może prowadzić do poznania prawdy⁷⁶.

Forma myśli Balthasara bywa różnie określana. W. Tretler nazywa ją, w nawiązaniu do Karla Bartha, „analogiczną katalogiką”, akcentując przy tym obecność Bożego Logosu w stworzeniu i historii, a zarazem dynamiczny wymiar Wcielenia zmierzającego ku eschatologicznemu wypełnieniu w Krzyżu⁷⁷. K.J. Wallner nie zgadza się na określenie formy myśli Balthasara mianem „Analogia Caritatis” (Lobruener) czy „Analogia exinanitionis” (Krenski), proponując model trynitarny, a w związku z tym „symfoniczność” sposobów przedstawiania myśli i modeli argumentacji⁷⁸.

Język teologii Balthasara odzwierciedla ciągłą zmianę, przechodzenie z płaszczyzny dramatyczno-wydarzeniowej na płaszczyznę obrazowo-metaforyczną. Przejawia się przy tej okazji niezwykle wysoka kultura tego języka, niezmiernie rzadka w teologii, zwłaszcza współczesnej. W języku tym dominuje przede wszystkim obraz, bardzo bogaty i komunikatywny, dostosowany do potrzeb, możliwości i zamiłowań współczesnego odbiorcy. Tkwią tutaj ogromna aktualność i wprost niewyczerpane możliwości tej teologii. Bogactwo obrazów i metafor służy konkretyzacji i egzemplifikacji myśli, nie stając się celem samym w sobie, lecz pozostając zupełnie do dyspozycji myśli. H. Vorgrimler konstatuje ze słusnością: *Jego styl jest nieporównanie bardziej pogładowy niż tych teologów, którzy swoją myśl umieścili w ramach scholastycznych, idealistycznych czy*

⁷⁶ Por. *Geist und Feuer*, dz. cyt., s. 75.

⁷⁷ Por. *Gotteswort im Menschenwort. Das Problem theologisch-methodischen Redens nach Hans Urs von Balthasar*, Wien 1988, s. 303–334 (mps).

⁷⁸ Por. Wallner, dz. cyt., s. 267–269.

egzystencjalistycznych abstrakcji; jednocześnie zapożyczył on stamtąd [ze studiów nad Ojcami Kościoła] (a co zostało wzmocnione jeszcze lekturą poetów) coś archaicznego, co jednak nie może być mylone ze szlachetnością antykwariatu, coś, co przejawia pokrewieństwo z malarstwem ikon, od Rublowa po Rouaulta⁷⁹. Język Balthasara odznacza się niezwykle mocną, wręcz plakatywną, kolorową formą wyrazu, będącą przejawem ogromnej wrażliwości i uważnej inteligencji autora. Krańcową różność tego języka można docenić i zauważyć w porównaniu np. z językiem teologii K. Rahnera.

Balthasar zadziwia niezwykle różnorodnością teologicznych stylów i form wyrazu. Swobodnie posługuje się formą ścisłej spekulacji (np. *Theologie der Geschichte*), epickiego opowiadania (np. H III/2), a także rozprawy naukowej (np. B a r t h). Nieobca jest mu też liryka (*Herz der Welt*) czy szeroko poprowadzona analiza historycznych powiązań (np. H III/1). Zna gatunek monografii (np. prace poświęcone poetom), rozległej sumy teologicznej (H jako całość) czy zwięzłego aforyzmu (*Das Weizenkorn*). Balthasar celuje w formie medytacji (*Das betrachtende Gebet*) czy kontemplacji Biblii (np. *Thessalonicher- und Pastoralbriefe*), potrafi być jednak polemiczny (*Cordula oder der Ernstfall*). Bliskie jest mu więc bogactwo stylistyczne, jakiego dopracowała się chrześcijańska teologia na przestrzeni prawie dwóch tysięcy lat⁸⁰. Stronice jego dzieł skrzą się mnogością obrazów, porównań, przenośni, przypuszczeń, pomagając w podążaniu za wijącą się niekiedy w formie labiryntu myślą. Wszystkie środki literackiego wyrazu mają stanowić możliwie najdoskonalsze odbicie tajemnicy Boga.

Balthasar posługuje się często obrazami biblijnymi, w przekonaniu, że ich prostota jest wystarczająco sugestywna. Nie tracą one swojego uroku na rzecz dogmatycznej surowości. Balthasar jest bowiem świadom niemożności przełożenia języka obrazu na język abstrakcji. Język jego teologii stapia się więc nierzadko z językiem Biblii. W ten sposób Pismo Święte staje się rzeczywistą duszą tej teologii. J. Naduvilekut wyraża powątpiewanie, czy należy uznać za właściwy zamiar Balthasara, polegający na próbie uzgodnienia patrystycznej metody wykładu Biblii ze współczesną egzegezą⁸¹.

Należy zwrócić uwagę na teologiczny aparat pojęciowy Balthasara. Wykazuje on daleko posuniętą ostrożność w stosunku do

⁷⁹ *Theologische Portraits: Hans Urs von Balthasar*, w: H. Vorgrimler, R. V a n d e r G u c h t (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. IV, Freiburg/Br. 1970, s. 123.

⁸⁰ Por. L o c h b r u n n e r, dz. cyt., s. 63n.

⁸¹ Por. N a d u v i l e k u t, dz. cyt., s. 380n.

fachowego języka teologii. W dyskusjach trynitologicznych i chrystologicznych Balthasara najchętniej odwołuje się do interpretacji związanej z poszczególnymi soborami i zasadniczo przy nich pozostaje, nie wdając się w subtelności scholastycznych rozróżnień. Odnacza się za to twórczym podejściem do teologii, wprowadzając do niej nowe pojęcia, zwłaszcza z zakresu estetyki teologicznej, np. *Plausibilität* („zdolność przekonywania”), *Erblickung i Entrückung* („ujrzenie” i „zachwycenie”), traktowane jako kategorie chrystologicznej oczywistości. Zastosowanie teologicznych neologizmów w znacznym stopniu utrudnia jednak właściwą recepcję myśli Balthasara w ramach teologii systematycznej.

Podobna sytuacja zachodzi w przypadku filozoficznego instrumentarium Balthasara. Przejawia on wyraźną tendencję eklektyczną, odwołując się najczęściej do twórczości E. Przywara, G. Siewertha czy F. Ulrichsa. Balthasara zna fenomenologię wczesnego E. Husserla i M. Schelera, personalizm M. Bubera, F. Ebnera, F. Rosenzweiga, G. Marcela, jak i egzystencjalną analizę M. Heideggera. Eklektyzm Balthasara nie oznacza jednak rzeczywistości negatywnej, będącej połączeniem wielu kierunków, pozbawionym wewnętrznej logiki⁸².

Balthasar przejawia również, w odniesieniu do innych kierunków myśli czy teologii, mentalność krytyka literackiego, co stanowi raczej utrudnienie we właściwym odbiorze jego myśli. Prowadzi on ustawiczny dialog, którego partnerami są najczęściej: Hegel, Rahner, Barth, Bernanos, Claudeli, Kierkegaard.

Niewątpliwą zasługą Balthasara jest przywrócenie teologii przysługującego jej w panteonie nauki miejsca. Specyfika języka pozwala na dialog wykraczający poza ramy wąskiego grona fachowców. H. Timm kreuje Balthasara na teologa „postmodernistycznego”, zaś J. Kay – na teologa „postkrytycznego”, zwracając uwagę na zamierzony brak systemowości i metodyczny pluralizm jako zasadę *symfonicznego porządku*⁸³.

8. UWAGI KRYTYCZNE POD ADRESEM TEOLOGICZNEJ METODY BALTHASARA

Teologiczna metoda Balthasara spotkała się z krytyczną recepcją ze strony autorów monografii poświęconych jego teologii. Nie jest to jednak rodzaj miażdżącej krytyki, jaką przeprowadził sam

⁸² Por. Lochbrunner, *dz. cyt.*, s. 61.

⁸³ Por. Wallner, *dz. cyt.*, s. 79.

Balthasara choćby pod adresem transcendentalnej teologii i chrystologii K. Rahnera. Są to raczej pytania pozwalające niejako z drugiej strony, z pewnego dystansu spojrzeć na teologiczne osiągnięcia metody Balthasara.

G. Marchesi w końcowej części swojej książki⁸⁴ wskazuje na najważniejsze cechy Balthasarskiej syntezy. Jej podstawowymi elementami są: teologia historii, medytacja na temat bytu, analogia, wizja całości, nierozzerwalny związek pomiędzy teologią a duchowością⁸⁵, a przede wszystkim wiodąca rola kategorii piękna (*pulchrum*) w tonie Objawienia trynitarnego i chrystologicznego, jak również centralne miejsce przyznane kategorii miłości, pojętej jako istota objawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz ścisła więź łącząca Objawienie i odkupienie.

Dzieło Balthasara ma jednak, zdaniem Marchesiego, swoje istotne ograniczenia. Pierwsze z nich związane jest z jego metodą teologiczną. Nie jest to bowiem metoda typu linearnego, co powoduje, że w niewielkim stopniu może być ona przydatna w dydaktyce. Porusza się ona ruchem spiralnym, zbliża się i oddala w stosunku do omawianego tematu, powracając w końcu do punktu wyjścia. Marchesi określa metodę Balthasara mianem fenomenologicznej i uważa, że jest ona owocem długich studiów literackich Balthasara. Ich wpływ daje się odczuć przede wszystkim tam, gdzie trudno jest rozróżnić pomiędzy cytowaniem myśli prezentowanych autorów a własną refleksją. Uwaga ta dotyczy nie tylko autorów z dziedziny literatury pięknej, filozofii i teologii, lecz także Biblii. Balthasar ma mentalność krytyka literackiego. Marchesi wysuwa także zastrzeżenia pod adresem stylu pisarskiego Balthasara. Jest to styl tyle skomplikowany, co hermetyczny i elitarny. Często brakuje precyzacji terminologicznej w sensie teologii szkolnej, co w istotny sposób utrudnia właściwą recepcję myśli Balthasara.

Bardziej zdecydowane zarzuty, choć także w przeważającej mierze w formie pytań, stawia teologicznej metodzie Balthasara J. Naduvilekut⁸⁶. Sądzi on, że Balthasar jako architekt syntezy zupełnie pomiędzy sobą różniących się kierunków myślowych, będącej efektem spotkań, dyskusji i kontrowersji, nie może być przyporządkowany do żadnego systemu czy kategorii. *Czy jest on katolickim dialektykiem, semidialektykiem, katolickim Barthem?*

⁸⁴ Por. Marchesi, *dz. cyt.*, s. 402–404.

⁸⁵ Problematyce związku pomiędzy teologią a świętością w myśli Balthasara poświęcona jest praca: J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 1991.

⁸⁶ Por. Naduvilekut, *dz. cyt.*, s. 379–382.

*Czy nie mógłby on z racji swojego chrześcijańskiego egzystencjalizmu zostać nazwanym katolickim Kierkegaardem, który intensywność subiektywności umieszcza w granicach kościelnej obiektywności? Podjęta przez Balthasara próba uzgodnienia teologii katolickiej z protestancką, a zwłaszcza z Barthowską i Kierkegaardowską, powinna zostać szczególnie doceniona*⁸⁷.

Po tych pozytywnych spostrzeżeniach N a d u v i l e k u t daje wyraz swoim zastrzeżeniom. Jego zdaniem B a l t h a s a r jest nie tyle dogmatykiem w klasycznym rozumieniu tego terminu, co o wiele bardziej encyklopedycznie ukierunkowanym teologiem, lubującym się w sporze, ostrej dyskusji, który w toku polemiki nie zawsze dokładnie wyważa swoje wypowiedzi. Cierpi na tym przede wszystkim precyzja sądów i pojęć i metodyczność przedstawienia problemu. Dochodzą do tego powtórzenia i inwektywy kierowane pod adresem swoich przeciwników. N a d u v i l e k u t wyraża też powątpiewanie, czy podjęta przez B a l t h a s a r a próba ożywienia patrystycznej metody interpretacji Pisma Świętego, idea sama w sobie godna pochwały, jest przedsięwzięciem udanym. Zasadniczym kryterium oceny jej powodzenia jest uzgodnienie jej z nowoczesną, zwłaszcza historyczno-krytyczną metodą wykładu Biblii. Wydaje się, że ten dialog obu metod nie doszedł do skutku. N a d u v i l e k u t stawia też inne pytanie: *Czy Balthasarowska mistyka spod znaku Pawła i Adrienne oraz Kierkegaardowski zapal, sformułowane w teodramatyczno-pneumatologicznej chrystologii, wystarczająco odpowiadają mentalności i pozytywnym możliwościom współczesnego człowieka?*⁸⁸ N a d u v i l e k u t ostrzega przed jednostronnym, a tym samym krzywdzącym, potępieniem naukowo-technologicznej mentalności obecnej doby.

T.R. K r e n s k i koncentruje swoją uwagę na trudnościach, na jakie natrafia recepcja teologii B a l t h a s a r a⁸⁹, powołując się przy tym na wypowiedź W. L ö s e r a: powodują je przede wszystkim objętość dzieła i skomplikowana konstrukcja wielu tekstów. Wymaga to od czytelnika cierpliwości, poświęcenia sporej ilości czasu, a także gruntownego wykształcenia teologicznego i historyczno-kulturowego. Jeszcze raz potwierdza się w ten sposób teza, że teologia B a l t h a s a r a należy do teologii elitarnych, stawiających czytelnikowi konkretne i niełatwe wymagania.

Należy przyznać, że liczba i jakość zastrzeżeń wysuwanych pod adresem teologicznej metody i pisarskiego stylu B a l t h a s a r a nie dają podstaw do poważniejszych obaw o jakość tego przedsięwzięcia.

⁸⁷ *Tamże*, s. 379.

⁸⁸ *Tamże*, s. 381.

⁸⁹ Por. K r e n s k i, *dz. cyt.*, s. 23n.

Na uwagę zasługuje tu śmiałość i konsekwencja Balthasara, który nie zawahał się przedstawić metody odbiegającej od przyjętych obecnie standardów. Wartością jego twórczości jest również fakt, że pozostał on wierny samemu sobie i obranej drodze w zasadniczych punktach zwrotnych swojej myśli⁹⁰.

Ks. Ignacy Bokwa, dr teol., adiunkt w I Katedrze Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie. Pozytywną recenzję artykułu przedstawił prof. dr hab. Jacek Salij OP.

THEOLOGISCHE METHODE HANS URS VON BALTHASARS

Zusammenfassung

Die Theologie Hans Urs von Balthasars bildet ein spezifisches Phänomen in der Theologie des XX. Jahrhunderts. Unter dem Einfluß von Karl Barth versuchte Balthasar seine Theologie unsystematisch zu gestalten. Im Zentrum seiner Theologie steht die konkrete Gestalt – *das Absolutum Concretissimum* – Jesu Christi. Die entscheidende Richtung dieser Theologie ist die Richtung „von oben“. Dazu kommt noch die Bewegung auf die Mitte hin – *Einfaltung* – und jene von der Mitte her – *Entfaltung*. *Schau der Gestalt* entscheidet über den phänomenologischen Charakter der Theologie von Balthasars. Die Sprache und der Stil des theologischen Werkes Balthasars bleiben im Dienst der theologischen Prinzipien. Balthasar versucht eine Synthese der Theologie. Die Mitte dieser Synthese ist und bleibt Jesus Christus.

Ignacy Bokwa

⁹⁰ Por. Wallner, *dz. cyt.*, s. 28.