

Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara

MAREK PYC

Wskazywanie na wielość tajemnic nie stanowiło nigdy zadowalającej odpowiedzi na pytanie o istotę chrześcijaństwa. Historia teologii mówi nam o ponawianych na przestrzeni wieków próbach uchwycenia jednoczącego wszystko, *centralnego punktu odniesienia*, syntetyzującego w sobie to, co istotne w chrześcijańskiej wierze, i uzasadniającego jej wiarygodność. Ten centralny moment, odróżniający chrześcijaństwo od innych religii, Hans Urs von Balthasar pragnie uczynić punktem wyjścia w uprawianej przez siebie teologii¹. Właśnie na tej drodze dostrzega on szansę dotarcia do tego co chrześcijańskie w całej jego pierwotnej czystości. Realizację tego zamiaru uznaje za szczególnie teologiczny *kairos* naszych czasów, zagubionych i zdeorientowanych wobec wielości i różnorodności ofert wyzwolenia i zbawienia, przed jakimi staje współczesny człowiek².

Poszukując owego centrum, Balthasar odwołuje się do podjętych w przeszłości prób rozwiązania tej kwestii. U Ojców Kościoła, a także w teologii średniowiecznej aż po czasy renesansu, ów jednoczący wszystko punkt odniesienia widziano w perspektywie kosmiczno-historycznej. Było to ściśle związane z antycznym obrazem świata jako rzeczywistości sakralnej, przenikniętej boskim tchnieniem. Aby przybliżyć wiarygodność chrześcijańskiego orędzia, Ojcowie Kościoła dokonywali tzw. *redukcji kosmologicznej*. Ich zdaniem, właśnie w chrześcijaństwie dochodzi do wypełnienia cząstkowego sensu świata (*Logos spermatikos*), który we wcielonym Słowie (*Logos sarx*) odnajduje swoje cen-

¹ Hans Urs von Balthasar: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 5 (odtąd skrót: GL).

trum, osiąga jedność, pełnię i wolność. Chrześcijaństwo czyniło się wiarygodnym poprzez zjednoczenie wszystkich rozproszonych fragmentów, wyjaśnienie zagmatwanych wątków i skorygowanie błędnych koncepcji. Tym samym jawiło się na tle innych religii jako ich wypełnienie. W ten kosmologiczny schemat spełnienia wkomponowana została wyjątkowa relacja między Starym i Nowym Przymierzem. Właśnie tu w sposób ewidentny ukazywała się profetyczna struktura Starego Testamentu, który wypełniał się w Nowym³. Jakkolwiek, według oceny naszego Autora, próbie kosmiczno-historycznej trudno całkowicie odmówić słuszności, posiada ona jednak ograniczenia uwarunkowane skończoną rzeczywistością świata i historii. Dochodząca coraz bardziej do głosu wiedza przyrodnicza, wytyczenie przez neoscholastykę ścisłych granic między naturą i łaską, a także postępujące *odbóstwienie* kosmosu sprawiły, że kosmiczne i historyczne tło widziane było coraz bardziej jako *naturalne* i nie mogło już dłużej usprawiedliwiać nadprzyrodzoności chrześcijaństwa⁴.

Tymczasem, obok redukcji kosmologicznej, torował sobie stopniowo drogę inny nurt, określony przez Balthasara mianem *redukcji antropologicznej*. Miejsce weryfikacji prawdy chrześcijańskiej przeniesione zostało z kosmologii w antropologię, a więc z coraz to bardziej *odbóstwionego* kosmosu na człowieka rozumianego jako kwintesencja świata. Nowożytność, poczynając od okresu oświecenia, ów centralny punkt odniesienia osadziła w człowieku, akcentując na wszelkie możliwe sposoby jego godność i panowanie nad kosmosem. Człowiek widziany był przede wszystkim jako partner Boga, a potwierdzenie tej prawdy stanowił fakt, że sam Bóg stał się człowiekiem. To, co chrześcijańskie, coraz bardziej oceniane było miarą ludzkiej natury⁵. U kresu redukcji antropologicznej stoi zwykle człowiek, który, będąc świadomym własnej godności, bierze w posiadanie świat i Boga. Ale tu właśnie, zdaniem naszego Autora, wyłania się nowy problem. Tam bowiem, gdzie w grę wchodzi osobowe objawienie się Boga, językiem między Bogiem i człowiekiem może być tylko i wyłącznie słowo Boga. Człowiek nie stanowi dla Boga żadnej miary, a ludzka odpowiedź nie może być miarą dla Bożego słowa. Tylko i wyłącznie sam Bóg, i to w sposób całkowicie wolny, może uczynić siebie zrozumiałym dla człowieka, i tylko On, mówiąc do człowieka, jest w stanie zinterpretować swoje słowo⁶.

To syntetyczne spojrzenie na historię teologii doprowadza Balthasara do wniosku, że ów jednoczący całość objawienia się Boga w Chrystusie punkt nie

³ Tamże, 8.

⁴ Tamże, 15.18.

⁵ Tamże, 16.19.

⁶ Tamże, 29-30.

może znajdować się ani w kosmologii, względnie religijnej ontologii, ani w antropologii. Ostatecznym kryterium prawdziwości chrześcijaństwa nie może być ani religijna filozofia, ani też sama egzystencja. Nie sposób utożsamić go z tajemną wiedzą przewyższającą religijną wiedzę świata, czy też z wiedzą o człowieku, który dzięki objawieniu i zbawieniu definitywnie staje się sobą. To, co Bóg pragnie w Chrystusie powiedzieć ludziom, nie może być normowane ani przez świat, ani przez ludzkość⁷. Tylko i wyłącznie objawiający się człowiekowi Bóg jest w stanie zinterpretować samego siebie. Nie ma poza Nim takiej instancji czy klucza, dzięki którym byłoby możliwe dla nas przeniknięcie Jego tajemnicy⁸.

I. ESTETYKA TEOLOGICZNA JAKO DOKTRYNA PERCEPCJI FORMY JEZUSA CHRYSTUSA I DOKTRYNA EKSTAZY

Hans Urs von Balthasar proponuje trzecią drogę, na której można uniknąć zasygnalizowanego wyżej podwójnego niebezpieczeństwa kosmologicznej i antropologicznej redukcji istoty chrześcijaństwa. Określa ją jako *drogę miłości*, opowiadając się za nią w uprawianej przez siebie teologii. Aby urzeczywistnić ten zamiar, obiera za pierwszą część swej teologicznej trylogii *estetykę teologiczną*, a więc teologię chrześcijańską rozwiniętą w świetle *piękna*, rozumianego jako jeden z transcendentaliów. Uważa ją za niezbędny punkt wyjścia, będący jednocześnie skompletowaniem teologicznych rozważań koncentrujących się wokół prawdy i dobra⁹. Przestrzeń estetyczna (*piękno*), obok przestrzeni myślenia (*prawda*) i postępowania (*dobro*), reprezentuje trzecią, nieredukowalną do jakiegokolwiek innej sferę¹⁰. Ta teologiczna metoda, oceniana często jako pozornie nieistotny, uboczny, czy wręcz zbędny produkt teologicznej refleksji, winna rościć sobie, jego zdaniem, prawo do znalezienia się w samym centrum teologii¹¹.

U podstaw estetyki teologicznej Balthasara stoi zatem *piękno*. Dramat współczesnego świata widzi nasz Autor w ucieczce od pojęcia piękna, uważanego za zbyt anachronistyczne. Skutki jego pomijania zauważa on na coraz to bardziej ogołoconym i smutnym obliczu otaczającej nas rzeczywistości. Można mieć nawet, jak mówi, wrażenie, że bezinteresowne piękno nie znajduje miejsca w dzisiejszym świecie interesów. Nauki ściśle w imię jednostronnie pojmowanej

⁷ Tamże, 5-6.98.

⁸ Tamże, 32.

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 9 (odtąd skrót: H1).

¹⁰ GL, 34.

naukowości unikają mówienia o pięknie. Analogiczny proces dostrzega on również w teologii, która, w miarę jak upodabnia się do nich w swojej metodzie i przeniknięta jest ich atmosferą, coraz bardziej dystansuje się w stosunku do piękna. A tam, gdzie nie widzi się już autentycznego piękna i nie liczy się z nim, również dobro traci swoją siłę przyciągania oraz właściwą mu oczywistość konieczności bycia spełnionym. Człowiek z niepokojem zaczyna wręcz pytać, dlaczego nie miałby się opowiedzieć po stronie zła, które także stanowi jedną ze stojących przed nim możliwości, i to znacznie bardziej ekscytującą. Pojawia się nawet pokusa doświadczenia otchłani szatańskich. W tej sytuacji także i argumenty na korzyść prawdy tracą swą moc logicznego wynikania. Jest coraz więcej sylogizmów, słów i danych, lecz nie przyciąga to już nikogo i nie doprowadza do ostatecznych konkluzji. Tak właśnie jest z transcendentaliami, gdy jedno z nich zostaje pominięte i zapomniane. Stąd też wołanie Balthasara o przebicie pancerza tego typu *ścisłości*, która jedynie wycinkowo i w sposób zredukowany patrzy na rzeczywistość, nie będąc w stanie ogarnąć prawdy w jej całości¹².

Nasz Autor ubolewa nad faktem, że przez utratę perspektywy piękna została w znacznej mierze zubożona myśl chrześcijańska. Dlatego też podkreśla konieczność przywrócenia pięknu należnego mu w teologii miejsca obok dwóch pozostałych transcendentaliów, prawdy i dobra. Piękno przyrównuje on do aureoli, która koronuje podwójną konstelację dobra i prawdy i ich nierozzerwalną więź¹³. Nie może być, jego zdaniem, mowy o autentycznej, znaczącej i historycznie owocnej teologii, która by nie była zrodzona i ukształtowana przy uwzględnieniu piękna. Balthasarowi nie chodzi jednak w żadnym wypadku o to, by perspektywa estetyczna zastąpiła na przyszłość w teologii perspektywę logiczną czy też etyczną. Trzeba bowiem pamiętać, że transcendentaliów nie wolno od siebie odseparować, a pominięcie jednego z nich grozi zburzeniem harmonii całości¹⁴. Oznacza to zarazem, że o pięknie należy mówić przy jednoczesnym odwołaniu się do logiki i etyki, prawdy i dobra, a więc wyłącznie w ramach doktryny obejmującej całość bytu. Ukazująca się forma jest piękna pod warunkiem, że radość, którą wzbudza, opiera się na automanifestacji i darze z siebie prawdy i dobra, tkwiących w głębi samej rzeczywistości¹⁵. Transcendentalia pozostają we wzajemnej nierozzerwalnej perychorezie. Wszystko to, co jest teologicznie prawdziwe, jest jednocześnie dobre i piękne¹⁶.

¹² H1, 15-17.

¹³ Tamże, 16.

¹⁴ Tamże, 9-10.

¹⁵ Tamże, 111.

¹⁶ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III/2: *Theologie*. Teil II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 224 (odtąd skrót: H7).

Filozoficznemu pięknu (*Schönheit*) odpowiada piękno w wymiarze teologicznym, rozumiane jako *chwała, wspaniałość (Herrlichkeit)*. Podobnie jak na płaszczyźnie filozoficznej piękno stanowi transcendentálną właściwość bytu, która dotyczy wszystkich poszczególnych bytów, tak w teologii element piękna, a więc *wspaniałości-wielkości-chwały (das Herrschaftlich-Hehre-Herrliche)*, ukazuje się jako przymiot samego Boga. Pojęcie chwały odniesione do Boga oznacza Jego absolutny majestat, *wspaniałość Jego bezinteresownej miłości*, jaka manifestuje się w Jego wolnym objawieniu się wobec świata. Chwała ta obecna jest zarówno w stworzeniu, jak i w historii zbawienia, a w Chrystusie osiąga swój nieprzekraczalny szczyt. W wieloraki sposób przenika ona wszystkie dzieła Boga i z nich promieniuje. Posiada wymiary wystarczająco rozległe, by zaznaczyć swą obecność tak w krzyżu i śmierci Jezusa, jak i w Jego zmartwychwstaniu oraz powtórным przyjsciu w chwale. Właśnie ten fakt, że chwała Boga jest w stanie objąć te przeciwstawne sobie ekstrema, stanowi charakterystyczne przesłanie Nowego Testamentu, wykraczające ponad wszelkie dotychczasowe sformułowania dotyczące chwały¹⁷.

Mówiąc o drodze miłości, nasz Autor ma na myśli przede wszystkim objawiającą się miłość samego Boga. To, co Bóg z motywu miłości pragnie w Chrystusie powiedzieć ludziom, ma charakter bezwzględnie teologiczny, a raczej teopragmatyczny, jako że chodzi ostatecznie o bezinteresowny czyn Boga skierowany ku człowiekowi. Jest on wiarygodny jedynie jako miłość, która objawia się jako Jego *chwała, wspaniałość (Herrlichkeit)*, uwielbienie absolutnej boskiej miłości przez nią samą (*Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe*)¹⁸. Tak podarowaną miłość człowiek może zrozumieć i przyjąć jedynie jako przerastający go cud. Nie sposób jej w żaden sposób naukowo rozpracować, ani też opanować ludzkim poznaniem. Balthasar wskazuje, że wyłącznie na tej drodze staje się możliwe dostrzeżenie z całą oczywistością światła pochodzącego z objawienia, nie dającego się zredukować do miary i praw reflektującego człowieka¹⁹. Tak więc ów poszukiwany, jednoczący wszystko punkt może być wyłącznie darem samego Boga i tylko przez Niego zostać objawiony. Tym wszystko ogniskującym centrum, jest *wspaniałość (Herrlichkeit) objawiającej się w Jezusie*

¹⁷ H7, 223-224. Tajemnica wcielenia i objawienie się Boga w historii powinny być rozumiane jako manifestacja najwyższego piękna. Nie jest więc dla Balthasara czystą metaforą nazwanie *boską sztuką (ars divina)* zbawczej ekonomii Boga, która wprawiona zostaje w ruch w dziele stworzenia, rozwija się w historii zbawienia Starego i Nowego Testamentu i dopełnia się w zmartwychwstaniu. Ta *sztuka* Boga powinna być rozumiana jako archetyp wszelkiego ziemskiego i ludzkiego piękna (por. H1, 65).

¹⁸ GL, 5-6.

*Chrystusie Bożej miłości*²⁰. Jednocześnie jednak musi być wyakcentowana zasadnicza różnica między pięknem w znaczeniu naturalnym i chwałą w sensie teologicznym, a więc między pięknem ziemskim i absolutnym objawieniem się miłości Boga. To, co nazywamy chwałą w sensie teologicznym, jest jedyne i niepowtarzalne. Transcenduje ponad rozumienie filozoficznego piękna, jakkolwiek je w sobie zawiera. Nie wystarczy więc, by estetyka teologiczna bazowała na ogólnym metafizycznym pojęciu piękna, lecz winna ideę piękna wydobyć z niepowtarzalnego samoobjawienia się Boga w Chrystusie²¹. Gdy więc mówimy o miłości Boga, towarzyszyć jej musi nieodłącznie fundamentalne słowo estetyki, wspaniałość, które całkowicie wyklucza wszelką możliwość zamiany pomiędzy tą miłością i jakąkolwiek inną, choćby próbowała ona nawet absolutyzować siebie. Rozumienie tej miłości nie wynika z żadnej porównawczej redukcji do tego, co człowiek od zawsze znał już jako miłość, lecz staje się możliwe wyłącznie dzięki temu, że interpretuje ona samą siebie, a czyni to tak majestatycznie, że wszędzie tam, gdzie zostanie zauważona, sprawia powstanie adoracyjnego dystansu. Promieniujący z niej majestat wspaniałości sprowadza odpowiedź człowieka do czystego, bezwzględного posłuszeństwa. Kształt chrześcijańskiego objawienia będzie, zdaniem Balthasara, odczytywany w całości jako uwielbienie absolutnej miłości przez nią samą, albo też w ogóle nie zostanie zrozumiany²².

Pierwszą część wielkiej syntezy teologicznej Hansa Ursa von Balthasara stanowi skoncentrowana wokół piękna *estetyka teologiczna*. Autor nadaje jej nazwę *Herrlichkeit*. Chodzi w niej przede wszystkim o ogólną wizję objawienia Boga, który może być uznany w całej swej prawdzie jedynie poprzez swoje panowanie i wspaniałość (*Herr-heit, Hehr-heit*), to znaczy poprzez swoją chwałę, jakkolwiek ukrytą pod wszystkimi niewiadomymi natury ludzkiej i krzyża. Oznacza to, że Bóg nie przychodzi do nas w pierwszym rzędzie jako Nauczyciel (a więc jako prawda), ani też jako Odkupiciel, który zamierza zrealizować w stosunku do nas różnorodne cele (jako dobro), lecz pragnie nade wszystko ukazać samego siebie i opromienić nas wspaniałością swej trynitarnej miłości.

²⁰ Tamże, 98-99.

²¹ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*. Band II: *Die Personen des Spiels*. Teil I: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 22 (odtąd skróty: TD2); H7, 20. Autor odwołuje się tutaj do myśli Karla Bartha, u którego znajdujemy odizolowany traktat na temat chwały i piękna Boga, konkludujący doktrynę o Jego wolności i miłości. Zob.: *Die Kirchliche Dogmatik*. Band II/1, Zürich 1940, 722-762. Barth ujmuje piękno w sensie teologicznym, odcinając się od estetyzmu: *Mówimy o pięknie Boga tylko dlatego, że chcemy wyjaśnić Jego chwałę, która zawiera i wyraża to, co my nazywamy pięknem; Bóg nie jest Bogiem dlatego, że jest piękny, lecz jest piękny, ponieważ jest Bogiem* (Tamże, 737-742. Cyt. za: H7, 18-20). Por. także: H7, 222.

²² GL, 36-39.

A czyni to z absolutną bezinteresownością (*Interesselosigkeit*), która jest wspólną cechą autentycznej miłości i prawdziwego piękna. Ku chwale Boga został stworzony świat, ku Jego też chwale będzie zbawiony. Wyłącznie też ten, kto, trafiony promieniem tej chwały, będzie miał zdolność intuicyjnego odkrycia, czym jest prawdziwa, bezinteresowna miłość, dostrzeże obecność Bożej miłości w Jezusie Chrystusie²³.

Balthasar zdaje sobie sprawę z tego, że dojście do Boga za pośrednictwem estetyki mogłoby wydawać się nietypowe i arbitralne. A jednak w spotkaniu człowieka z *divinissimum* Boga droga ta okazuje się, jego zdaniem, jedyną oddającą pełną sprawiedliwość obiektywnej rzeczywistości. Tylko bowiem na niej istnieje gwarancja, że to, co boskie, zostanie przyjęte jako takie w całej rozciągłości, bez uprzedniego zaciemnienia bądź zredukowania prawdy pragnieniem osiągnięcia określonego celu, czy to w stosunku do kosmosu, który będąc niedoskonałym, domaga się boskiego dopełnienia, czy też w odniesieniu do człowieka zagubionego w grzechu, który potrzebuje zbawienia. Pierwszym warunkiem dotarcia do obiektywnej rzeczywistości jest *pozwolić-być* (*Sein-lassen*) temu, co się ukazuje. Już w samym punkcie wyjścia należy wyeliminować niebezpieczeństwo zdominowania oglądanego przedmiotu kategoriami podmiotowymi, przyjmując wobec niego postawę służby. Ujmując to od strony teologicznej można powiedzieć, że wyłącznie w klimacie szacunku (*Ehrfurcht*), uwielbienia i adoracji (*Anbetung*) odśłania się niewypowiedziana tajemnica Bożej miłości²⁴.

Balthasar odróżnia estetykę teologiczną, a więc próbę skonstruowania estetyki na płaszczyźnie obiektywnej przy jednoczesnym użyciu metod właściwych teologii, od teologii estetycznej, w której rezygnuje się z treści teologicznej na rzecz aktualnych przekonań i opinii co do ziemskiej doktryny piękna:

Tak więc to, co zostanie tu nazwane estetyką, oznacza coś czysto teologicznego, a mianowicie dokonujące się jedynie w wierze rozpoznanie i przyjęcie samointerpretującej się wspaniałości boskiej miłości, wolnej w stopniu najdoskonalszym. Jednocześnie estetyka ta nie ma nic wspólnego ani z estetyką chrześcijańsko-filozoficzną, jak to miało miejsce w renesansie (Ficino), w oświeceniu (Shaftesbury) czy w idealizmie (Schelling, Fries), ani z teologią pośrednictwa (de Wette), ani też nawet z tym, co Schleiermacher nazwał estetyczną pobożnością. Co najwyżej, można poprowadzić pewną paralelę do fenomenologicznej metody Schelera, jak długo ta zmierza do czystego oddania się (Sich-geben-Lassen) obiektu; jednak w teologicznych rozważaniach metodyczne wzięcie w nawias egzystencji pozostaje całkowi-

²³ Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft* 1965, Einsiedeln 1965, 27-28.

²⁴ Tamże, 28-29.

cie poza obszarem jakiegokolwiek formy refleksji. Nie może tu być mowy o dążeniu do filozoficznej bezinteresowności czystego oglądu, (epoche jako *apateia* wobec gnozy), lecz wyłącznie do owej chrześcijańskiej indyferencji, jako jedynie możliwej metody nastawienia się na przyjmowanie bezinteresowności (absolutnej) boskiej miłości, będącej celem samym w sobie²⁵.

W pięknie Boga, objawiającego wspaniałość swojej miłości, odróżnia nasz Autor za św. Tomaszem dwa elementy, pozostające ze sobą w ścisłej zależności: formę (*species*) i towarzyszący jej nieodłącznie *splendor* (*lumen*)²⁶. Odpowiednio do tego spotkanie człowieka z pięknem charakteryzują dwa momenty, *percepcji* i *ekstazy*. Balthasar odwołuje się do myśli św. Pawła, który mówi o *ogłądaniu chwały Pańskiej z odsłoniętą twarzą*, dzięki któremu *zostajemy przekształceni na podobieństwo Jego obrazu* (2 Kor 3,18), i w ten sposób rozumie on percepcję i ekstazę w ścisłej jedności, jako jeden jedyny proces²⁷. Podobnie, nawiązując do prefacji z uroczystości Narodzenia Pańskiego, wyodrębnia on dwa ściśle ze sobą powiązane elementy: *oczy naszego ducha*, które, dzięki dotknięciu nowym światłem pochodzącym od Boga, są w stanie widzialnie rozpoznać Boga w tajemniczej formie wcielonego Słowa, oraz ekstazę, wywołaną za pośrednictwem tegoż spojrzenia, jako porwanie ku umiłowaniu rzeczy niewidzialnych, właśnie teraz objawionych²⁸. W oparciu o to Hans Urs von Balthasar zarysowuje wizję całości estetyki teologicznej, która obejmuje:

1. *doktrynę percepcji* (*Erblickungslehre*) formy Boga, który się objawia w Jezusie Chrystusie, czyli teologię fundamentalną, oraz
2. *doktrynę ekstazy* (*Entrückungslehre*), bycia *za-chwyconym*, *po-chwyconym*, czy też wręcz *porwanym*, a więc estetykę rozumianą jako doktrynę wcielenia chwały Boga i wyniesienia człowieka do uczestnictwa w tej chwale, czyli teologię dogmatyczną²⁹.

Tak więc estetyka teologiczna (*theologische Ästhetik*) jest nauką o subiektywnym postrzeganiu i obiektywnej samointerpretacji boskiej wspaniałości³⁰. Forma zaprezentowana przez Boga zawiera w sobie oczywistość i może sama z siebie ukazać ją oczom wiary. Właśnie ta siła potwierdzenia samej siebie przynależy do pierwotnego sensu biblijnej chwały Boga. W ten sposób widzenie i ekstaza nie znajdują się obok siebie, ale jedno w drugim³¹. Zarówno sama per-

²⁵ GL, 6-7. Por.: H1, 35.

²⁶ Tamże, 111.

²⁷ Tamże, 119.

²⁸ Tamże, 112-113.

²⁹ Tamże, 118.

³⁰ GL, 6.

³¹ H7, 25-26.

cepcja, jak i to, co zostało przyjęte jako promieniująca miłość, stanowią wspólnie przedmiot teologii.

Najogólniej mówiąc, akt percepcji oznacza przyjęcie tego, co się objawia. Jest w nim miejsce zarówno na słuchanie, jak i na wiarę, jakkolwiek akcent położony jest na widzenie, patrzenie, spostrzeganie. Dla percepcji boskiej chwały w Jezusie Chrystusie konieczne jest specjalne światło, które, oświecając tę wyjątkową formę, jednocześnie z niej promieniuje i staje się na równi przedmiotem wizji oraz warunkiem, który czyni ją w ogóle możliwą. Położenie akcentu na widzenie unaocznia, że, pomimo wszelkich osłon i ukrycia, jest jednak możliwe coś do zobaczenia i do uchwycenia. Tajemnica nie zostaje wypowiedziana przed człowiekiem w taki sposób, by był on zmuszony do posłuszeństwa na zasadzie czystej wiary w to, co pozostaje dla niego całkowicie zakryte. Trzeba raczej powiedzieć, że zostaje ona przez Boga tak ofiarowana człowiekowi, iż jest on w stanie ją zobaczyć, zrozumieć, uczynić swoją i przeżyć po ludzku³². Temat ten zostanie szerzej rozwinięty w trzeciej części naszego opracowania.

Balthasar widzi percepcję chwały Boga w ścisłym powiązaniu z wejściem w przestrzeń jej ekstatycznej mocy, a więc z wprowadzeniem człowieka w stan ekstazy ku Bogu. Mamy tutaj do czynienia z pochwyconiem (*Hingerissenwerden*) człowieka przez niewidzialnego Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się po ludzku widzialny. W rzeczywistości chodzi o dynamiczny proces wywołany przez to, co zostało ukazane przez Boga, o poruszenie, które, za pośrednictwem wizji, niesie człowieka ku Bogu. Stan *bycia-pochwyconym* trzeba rozumieć w sensie wyłącznie teologicznym, a więc jako zwrócenie się całego bytu człowieka ku Bogu, które urzeczywistnia się dzięki impulsowi światła Bożej łaski zawartej w misterium Chrystusa. Ekstaza oznacza więc w Nowym Testamencie ogarnięcie człowieka przez wspaniałość miłości Boga, tak że nie może on już dłużej pozostawać w pozycji obojętnego widza, lecz doświadcza wewnętrznego przynaglenia, by się zaangażować i stać się współpracownikiem chwały. Zdaniem naszego Autora, w teologii nie może być miejsca dla *nagich faktów*, stwierdzanych na podobieństwo jakiegokolwiek innego wydarzenia z dziejów tego świata. Obiektywny fakt, o który tu chodzi, polega na uczestnictwie człowieka w życiu samego Boga, które ze strony Boga realizuje się jako objawienie posunięte aż do wcieleń bóstwa w Chrystusie, natomiast ze strony człowieka jako wiara, aż do uczestnictwa w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa. Ta podwójna wzajemna ekstaza, Boga względem człowieka i człowieka w stosunku do Boga, stanowi treść dogmatyki, która słusznie może być określona jako doktryna ekstazy,

³² H1, 113.

³³ Tamże, 114-118; H7, 26.

a więc jako *admirabile commercium et conubium* między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie³³.

Tak więc estetyka teologiczna koncentruje swoją uwagę na wizji (*Erblickung*) formy, w której zawarta jest już ekstaza (*Entrückung*), zachwyt, wyjście poza siebie. Jako że moc oddziałująca na nas ze strony wezwania jest mocą miłości Boga, która przychodzi do nas i czyni nas zdolnymi do jej przyjęcia, ekstaza nie oznacza alienacji bytu skończonego w stosunku do siebie, dla odnalezienia swojej autentyczności poza sobą, w tym co nieskończone. Mamy tu raczej do czynienia z przewyciężeniem obcości skończonego, zamkniętego w sobie ja wobec miłości absolutnej, przyciągnięciem go w sferę chwały między Ojcem i Synem, która objawiła się w Jezusie Chrystusie. Jest to łaską i dziełem Ducha Świętego, który sprawia, że życie miłości wytryska nie wobec nas, ani też ponad nami, lecz w nas, uzdalniając nas tym samym do uwielbienia całym naszym życiem chwały nam danej i uczynionej naszą³⁴.

II. FORMA JEZUSA CHRYSTUSA JAKO MIEJSCE PERCEPCJI CHWAŁY BOGA

Piękno jest ściśle związane z *formą*, która w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara jest bliska pojęciu postaci (*Gestalt* – łac.: *species, forma*)³⁵. Jest to jedno z kluczowych pojęć naszego Autora, użyte w tym wypadku nie tyle na oznaczenie aspektu formalnego rzeczywistości, w odróżnieniu od zawartości treściowej (materii), ile raczej wskazujące na konkretną strukturę bytu, którego charakterystyczną cechą jest jedność³⁶. Forma oznacza coś spełnionego, precyzyjnie dopracowanego we wszystkich swoich wymiarach. Charakteryzuje ją konkretna struktura, jedność i harmonia. Jawi się ona człowiekowi w swoim specyficznym pięknie i może być przedmiotem kontemplacji³⁷. Forma posiada ujawniającą się stronę zewnętrzną, pod którą kryje się wewnętrzna głębia, i niemożliwe jest odseparowanie od siebie tych dwóch wymiarów. Dzięki formie piękno może być uchwycone materialnie, widziane i oceniane jako harmonia i prawo bytu. Trzeba za Balthasarem jednocześnie zaznaczyć, że forma jest piękna wyłącznie ze względu na ścisły związek z głębią, którą odsłania,

³⁴ Tamże, 363.

³⁵ H1, 18.

³⁶ Por. przepis autora włoskiego przekładu pierwszego tomu *Herrlichkeit*, Giuseppe Ruggeri (Gloria. Vol. I: *La percezione della forma*, Milano 1971, 4).

³⁷ Por.: G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1977, 18.

a która, ujęta abstrakcyjnie sama w sobie, pozostawałaby nieuchwytna i niewidzialna. Widzialna forma odsyła ku niewidzialnej tajemnicy głębi, objawia ją, choć zarazem osłania i ukrywa. Z głębi formy promieniuje blask, czyniąc ją drogocenną i godną miłości. Światło nie pada na tę formę z góry, albo z zewnątrz, lecz przebija z jego wnętrza. Forma i światło stanowią w pięknie jedno. Treść nie spoczywa poza formą, lecz w niej samej. Ten, kto nie jest w stanie dostrzec formy, konsekwentnie nie jest zdolny uchwycić zawartej w niej treści³⁸.

Tylko poprzez formę, jak zauważa nasz Autor, może stać się widzialne wieczne piękno niewidzialnego Boga, który *zamieszkuje niedostępną światłość* (1 Tm 6, 16). Bóg sam, bez posługiwania się ogniwami pośrednimi, przychodzi w stworzoną widzialność. W tajemnicy wcielenia Syn Boży przyjmuje konkretną formę w świecie i w historii, i w tej właśnie formie może być spotkany na sposób w pełni ludzki. To właśnie On, Jezus Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, jest formą, stanowiąc centrum chrześcijańskiego objawienia³⁹. Pojęcie formy, odniesione do Chrystusa, wyraża w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara niemal zawsze Jego historyczność, rozumianą jako objawienie i manifestację boskiej tajemnicy. Forma nie oznacza jednak zwyczajnie zewnętrznego kształtu, lecz jest u naszego Autora zasadniczo synonimem historycznej, konkretnej osoby Jezusa⁴⁰. Ze względu na treściową zawartość przez nią oznaczaną sytuuje się ona w samym sercu chrystologii. Balthasar zwraca uwagę na ostateczne konsekwencje wynikające z tego faktu. Gdyby bowiem, jak zauważa, w samym Bogu nie było formy, miałoby w efekcie miejsce to samo, co nieuchronnie występuje we wszystkich mistykach niechrześcijańskich, gdzie to, co skończone, zostaje wchłonięte przez nieskończone, a to, co inne, zagłuszone zostaje przez identyczność. Stąd też w kręgu pozachrześcijańskim religia stoi w nieprzewidywalnej sprzeczności z estetyką. Te dwa wymiary jest w stanie zjednoczyć jedynie chrześcijaństwo, gdzie objawienie Boga w Trójcy Świętej dokonuje się poprzez formę Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka⁴¹. Nie można zatem mówić, jakoby Bóg pozostawał w miejscu swojego nadziemskiego zamieszkania, a nawiązywał stosunki ze stworzeniem jedynie za pomocą pośredników. Podobnie błędnym jest twierdzenie, iż zbawcze objawienia Boga, osiągające swój szczyt we wcieleniu, miałyby mieć charakter czysto prowizoryczny i ostatecznie zostać zastąpione mistyczną i eschatologiczno-niebiańską bezpośredniością, efektem czego uznałoby się historyczną formę zbawienia i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa za nieprzydatne

³⁸ H1, 111.144; TD2, 20-21.

³⁹ H1, 146.290.

⁴⁰ Por.: G. Marchesi, dz. cyt., 18.

⁴¹ H1, 161.162.

i definitywnie przewyżczone⁴². Tezy takie nie są możliwe do przyjęcia, jako że Bóg, który stał się człowiekiem, już nigdy człowieczeństwa nie porzuci. Będzie ono na zawsze stanowiło dla nas otwarty przystęp do Jego nieskończonej tajemnicy. Chrześcijaństwo różni się od wszystkich innych religii tym, że forma, właśnie dlatego, że jest ustanowiona i potwierdzona przez Boga, nie stoi w sprzeczności z nieskończonym światłem. Jakkolwiek będąc formą skończoną i przynależącą do porządku tego świata, musi umrzeć tak samo jak każde inne ziemskie piękno, jednakże nie zmienia się w rzeczywistość pozbawioną formy, lecz zmartwychwstaje w Bogu jako *forma*, stając się definitywnie jednym ze słowem i światłem Bożym, które Bóg przeznaczył i darował światu⁴³.

Balthasar wielokrotnie zaznacza, że w spotkaniu z Chrystusem stajemy w obliczu autentycznej formy, a nie tylko wobec zwykłego znaku. Może być ona rozpoznana w pełni jednak wyłącznie pod warunkiem, że zostanie przyjęta jako forma bosko-ludzka, z której promieniuje głębia trynitarniej rzeczywistości⁴⁴. Jedyną w swoim rodzaju formę Chrystusa nieodłącznie towarzyszy *wspaniałość*. W niej bowiem odsłaniają się w niezrównany sposób kształty piękna Boga, a chwała Boża, czyli wspaniałość trynitarniej miłości, objawia się w *ciele*. Ma to miejsce w całym życiu Jezusa, szczególnie zaś wtedy, gdy w skrajnej kenozie męki i śmierci na krzyżu objawia On siebie jako najwyższe Piękno. Nie ma żadnej możliwości, czy to w dziedzinie filozofii, religii, czy też mistyki, wykroczyć poza tę formę, uduchowić ją, albo też w jakiś sposób pominąć⁴⁵. Jako człowiek jest On promieniującym odbiciem chwały Boga, jako że co do istoty, trynitarnie, jest równy Bogu. Jednocześnie Jego wieczna chwała może być przez nas uchwycona, ponieważ On ją otrzymał i został w nią przyobleczony jako człowiek⁴⁶.

Szczególnie w chrystologii św. Jana Chrystus ukazany zostaje jako jedyny, który zstępuje z nieba, a więc przychodzi z wysoka, w odróżnieniu od wszystkich innych, którzy są z niskości (J 3,13; 8,23). Dlatego też Jego formę cechuje jedyność, jakościowa inność i dystans w stosunku do wszystkich innych form tego świata. Bóg objawia się w tej w historycznej i przestrzenno-czasowej formie na sposób jedyny i niepowtarzalny. Nie jest ona względnie jedyną w porównaniu z innymi formami, lecz czymś jedynym w sensie absolutnym. Jako właściwe objawienie Boga zasadniczo odróżnia się ona od wszelkich tworów religijnej wyobraźni⁴⁷. Jedyność tej formy decyduje jednocześnie, zdaniem Balthasara, o tym,

⁴² Tamże, 290.

⁴³ Tamże, 208.

⁴⁴ Tamże, 146.

⁴⁵ Tamże, 30-31.224-225.

⁴⁶ Tamże, 419.

⁴⁷ Tamże, 139.163.488.506.

że stanowi ona *formę form* (*Gestalt der Gestalten*), do której mają odniesienie wszystkie inne formy świata. Z momentem wcielenia forma Chrystusa jest wielorako spleciona z innymi formami, przynależącymi tak do świata naturalnego, jak i do historii zbawienia. Syn Boży nie pozostał odizolowany od otaczającej Go rzeczywistości. Dlatego też byłoby błędem rozpatrywanie Jego formy, abstrahując od całego historycznego, bądź też historiozbawczego kontekstu, w którym jest ona osadzona. Świadełstwo, które daje Bóg o swoim Synu, jest wcielone w czasie i w historii zbawienia, które ku Niemu prowadzą i z Niego biorą swój początek. On zarówno wypełnia obietnice z Nim związane, jak również obiecuje to, co w Nim samym dostąpi wypełnienia. Bóg nadaje formie Chrystusa uprzywilejowane miejsce, nie tylko czyniąc z niej formę obiektywnie nienaruszalną i niezamienną, lecz udzielając jej także zdolności do utworzenia formy całościowej razem z formami, które ją otaczają⁴⁸. Forma ta obecna jest w świecie, aby go ostatecznie od wewnątrz naznaczyć i uformować. Coraz bardziej kształtuje ona wszystkie inne formy tego świata. Żadna z nich nie posiada kompletnego znaczenia sama w sobie, lecz dzięki Jego działaniu wszystkie one są ukierunkowane, by stać się formą Chrystusa w ludzkości i każdym poszczególnym człowieku⁴⁹.

Jezus Chrystus jest centralną formą objawienia, wokół której wszystko krystalizuje się i jednoczy. Używając wyrażenia *centrum formy objawienia* Balthasar nie chce sugerować, że chodzi tu tylko o część formy, choćby nawet centralną, która potrzebowałaby koniecznie otaczających ją części peryferyjnych, aby mogła być właściwie odczytana. Jest to bowiem centrum, dzięki któremu forma zyskuje spójność i staje się zrozumiała tak w całości, jak i w poszczególnych aspektach. Takie centrum formy objawienia, które stanowi sam Chrystus, jest cechą charakterystyczną odróżniającą chrześcijaństwo od innych religii. Jako Jednorodzony Syn Ojca jest On formą w sensie absolutnym. Wszystko, czemu daje On początek i co ustanawia, ma sens wyłącznie dzięki Niemu, w Nim ma swój punkt odniesienia i jedynie przez Niego jest utrzymywane przy życiu⁵⁰.

Forma, jaką jest Chrystus, posiada własną *oczywistość*. Dzięki światłu, którym jaśnieje i które z niej promieniuje, jest ona sama w sobie przekonująca. Chodzi o oczywistość, która emanuje z niej samej, a nie jest zależna od żadnego subiektywnego uwarunkowania i nie zostaje ustalona dla usatysfakcjonowania kontemplującego ją podmiotu. Istotnym jest również uwypuklony przez Balthasara fakt, że forma, która się objawia, przy całej swej oczywistości nie czyni gwałtu. Nasz Autor uznaje to za podstawowe kryterium jej autentyczności.

⁴⁸ Tamże, 163-164.191.506.

⁴⁹ Tamże, 506-507.

W przeciwnym razie miałyby w sobie coś z dowodzenia i oczywistości matematycznej, nie pozostawiając człowiekowi miejsca na wolność i osobową decyzję. Oczywistość, z jaką objawia się Bóg, jest najwyższą możliwą, a jest to *oczywistość miłości* (*Liebesevidenz*), która nie tylko pozostawia nas wolnymi, lecz nadto wolnymi czyni. Zawarta jest w niej moc przekonywania miłości. Przekonać (*Über-zeugen*) oznacza w tym kontekście dać takie świadectwo (*zeugen*), które wykracza ponad (*über*) jakąkolwiek obiekcję⁵¹. Wiarygodna i ostatecznie przekonywująca jest bowiem tylko miłość.

III. WARUNKI PERCEPCJI CHWAŁY BOGA W FORMIE JEZUSA CHRYSTUSA

Bóg pierwszy objawił się człowiekowi i tylko dlatego człowiek może się do Niego zbliżyć. Cóż umielibyśmy powiedzieć o Bogu, pyta Balthasar, gdyby On sam w swoim Synu nie udzielił się nam jako pierwszy i nie odsłonił przed nami samego siebie? Właśnie dzięki łasce mamy dostęp do Niego, możemy z Nim obcować, wolno nam spojrzeć w Jego wewnętrzne życie. Cała historia zbawienia to nieprzerwana, płynąca z miłości inicjatywa Boga, który w pełni swej wolności objawia się ludziom, dając im przystęp do głębi swojej własnej tajemnicy. To nadprzyrodzone objawienie, które w szczytowy i nieprzekraczalny sposób zrealizowało się w Jezusie Chrystusie, jest prawdą przerastającą naturalne możliwości poznawcze człowieka. Tylko Bóg może udzielić daru jej poznania i interpretacji⁵². Definitywne objawienie się Boga w Chrystusie wykracza ponad wszelki owoc wysiłku filozoficznej i religijnej myśli ludzkiej. Każdy krok uczyniony na drodze jego poznania naznaczony jest przez absolutną wyższość przedmiotu, jakim jest absolutna trynitarna miłość Boga⁵³. Wyłącznie też z perspektywy Boga, a więc jako *dar Jego łaski*, może być uchwycona forma Chrystusa i jej wewnętrzna harmonia⁵⁴. Zgodnie ze słowami Chrystusa, nikt nie może przyjść do Niego, jeśli go nie pociągnie Ojciec (J 6,44). Światło Ojca, które odbija się w Synu, prowadzi wierzącego na spotkanie z Nim, a jest ono dziełem Ducha Św.

Stając wobec formy Chrystusa, wkraczamy w przestrzeń nadprzyrodzonej tajemnicy. Dlatego też Balthasar wskazuje na fundamentalne znaczenie, jakie na drodze jej percepcji ma *integralnie rozumiana postawa wiary*. Światło wiary

⁵¹ Tamże, 464. 446.493.

⁵² Tamże, 172-173.

⁵³ H7, 13-14.

⁵⁴ H1, 164-165.

zostaje udzielone człowiekowi w sposób dostosowany do jego natury. O ile jednak prawdą jest, że zdolność wiary wszczepiona jest już uprzednio w człowieka, dar ten z drugiej strony nie zwalnia go od wysiłku kontemplacji i analizowania objawiającej się formy. Chrześcijańska wiara już zawsze pozostanie odpowiedzią na inicjatywę Boga, który w Chrystusie odsłania nam siebie, zdolnością dostrzeżenia tego, co Bóg chce ukazać, a co jest uchwytnie tylko w wierze⁵⁵.

Piękno wymaga odpowiedzi *całego absolutnie człowieka*. Wobec piękna, a właściwie zanurzony w nim, cały człowiek *wibruje*. Odkrycie piękna jest równoznaczne z doświadczeniem faktu bycia ogarniętym i wziętym przez nie w posiadanie. Im bardziej doświadczenie to jest całościowe, tym mniej człowiek szuka jedynie zmysłowej radości i myśli o sobie, a jest bez reszty porwany w rzeczywistość piękna, oddany jej, przez nią zdeterminowany i ożywiony. Doświadczenia te stanowią najwyższe momenty egzystencji. Urzeczywistnia się to, zdaniem Balthasara, szczególnie w odkryciu piękna Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Bóg chce mieć przed sobą całego bez reszty człowieka i oczekuje pełnej ludzkiej odpowiedzi, wyrażonej nie tylko intelektem, lecz i wolą, nie tylko duszą, ale i ciałem⁵⁶. Człowiek powinien dać odpowiedź Bogu zharmonizowany jako całość, poprzez wszystkie swoje zdolności, a więc całym sercem, które w języku biblijnym uznawane jest za siedzibę najgłębszych osobowych aktów. Chodzi o globalną reakcję człowieka, będącego nierozdzielną jednością duszy i ciała⁵⁷. Dlatego też w percepcji objawionego piękna konieczne trzeba wziąć pod uwagę ludzkie zmysły. To właśnie za ich pośrednictwem człowiek dokonuje percepcji tej rzeczywistości, pośrodku której w chrześcijaństwie objawia się Bóg. Centrum aktu spotkania winno więc spoczywać tam, gdzie naturalne zmysły ludzkie, czyniąc możliwym akt wiary, stają się *duchowymi*, a wiara, by być w pełni ludzką, staje się *zmysłowa*. Duchowy człowiek ma nie tylko intelekt i wolę duchowe, lecz także duchowe serce, wyobraźnię i zmysły (rozumiane teologicznie, a nie psychologicznie)⁵⁸.

Jako że percepcja obiektywnej formy Boga w Jezusie Chrystusie polega pierwszorzędnie na *widzeniu*, nasz Autor zwraca uwagę na potrzebę oczu wrażliwych na piękno tej niepowtarzalnej formy. Wizję formy Chrystusa osiąga się dzięki *oczom wiary, światłym oczom serca* (Ef 1,18). Konieczne jest w tym wypadku spojrzenie jak najbardziej wysubtelnione, oko wyjątkowo uformowane, które, dzięki światłu łaski, byłoby w stanie dostrzec objawiającą się formę

⁵⁵ Tamże, 150.164-165.168.172.

⁵⁶ Tamże, 211-212. 238.

⁵⁷ Tamże, 235.238.

i w duchu wiary ją zinterpretować⁵⁹. Światło przychodzi z pomocą ludzkiej naturalnej niezdolności, wzmacnia i czyni bardziej wyostrzoną zdolność widzenia. Nie uzupełnia ono niewystarczalności argumentów *naukowych*. Ono raczej daje wzrok, dostosowując oko do oglądanego przedmiotu⁶⁰. Tylko oko pełne prostoty może uchwycić coś z prostoty kryjącej się w kształcie objawienia. W Nowym Testamencie, bardziej niż gdziekolwiek indziej, ubodzy w duchu oraz ludzie o czystych sercach nazwani są błogosławionymi, jako że tylko oni zobaczą Boga i posiadą Jego królestwo. Taka właśnie prostota spojrzenia, umożliwia ostateczną percepcję prawdy. Forma Chrystusa, jak mówi Balthasar, rozbraja swoją prostotą każdą wzniesioną przeszkodę spekulatywnego despotyzmu, *wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga* (2 Kor 10,5). Ludzkiemu myśleniu o wielkości Jezus przeciwstawia dziecięcą otwartość (Mk 9,35). Prostota i wyrzeczenie się siebie są warunkiem poznania *miłości Chrystusa, która przewyższa wszelką wiedzę* (Ef 3,19). Tylko na tej drodze dosięga się tego, co niepoznawalne, co przewyższa i wykracza poza wszelkie poznanie⁶¹.

W percepcji objawiającej się formy Boga wymagane jest bezwzględne *posłuszeństwo*⁶². Balthasar poświęca temu zagadnieniu szczególnie dużo uwagi. Chodzi tu o dar z siebie w duchu posłuszeństwa światłu, które promieniuje z formy, a także o uzgodnienie i dostosowanie do niego całej egzystencji. Z im większym posłuszeństwem stanie człowiek wobec Boga, tym pełniej i dokładniej dostrzeże to, co On przed nim odsłania. Trwając w tej postawie dostępuje uczestnictwa w mądrości objawiającego się Boga. Nasz Autor zauważa, że już w samej strukturze stworzenia pasywność ma pierwszeństwo przed aktywnością. Chodzi o pasywność, która oznacza bycie aktywnym w *przyjmowaniu* (*Empfänglichkeit*), gdzie fundamentalny akt polega na zdolności przyjęcia⁶³. Z pięknem objawiającego się boskiego Logosu nie może harmonizować nic innego jak tylko całkowita ludzka *uległość i dyspozycyjność*. Czyni ona z całej egzystencji człowieka plastyczną materią, w której może być wyciśnięty Jego obraz. W chrześcijańskim doświadczeniu wiary ma się zrealizować wejście w tajemnicę Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, i w Jego doświadczenie, które domaga się postawy całkowitego i bezwzględnego posłuszeństwa. Cały człowiek i jego

⁵⁹ H7, 12; H1, 24.26. Por. także: Hans Urs von Balthasar: *Kennt uns Jesus? Kennen wir ihn?*, Freiburg i. Br. 1980, 74.

⁶⁰ H1, 168-169.

⁶¹ H7, 12-14. Por. także: Hans Urs von Balthasar: „*Der Glaube der Einfältigen*”, W: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 51-75.

⁶² H1, 161.163.

⁶³ Tamże, 236-237.

głębia powinny być wzięte na służbę⁶⁴. Posłuszeństwo wiary wyraża się w tym, że podmiot jest gotowy z góry zaakceptować i uznać wszelką dyspozycję pochodzącą od światła, a czyni to z wolnością, która jest otwarciem się na najgłębszą konieczność zawartą w świetle. Jest to tzw. *estetyczna konieczność* (*ästhetische Notwendigkeit*), *konieczność-by-było-tak-a-nie-inaczej* (*So-und-nicht-anders-sein-müssen*)⁶⁵. Nie przekreśla ona wolnej odpowiedzi człowieka, jako że Boże światło wyzwala człowieka ku pełni wolności, pozostawiając także możliwość odrzucenia i niewiary.

Nasz Autor podkreśla, że warunkiem percepcji objawiającej się formy jest wiara w sensie najbardziej uniwersalnym. Oznacza ona pozostawienie Bogu takiej przestrzeni, jakiej potrzebuje On dla zmanifestowania siebie w całej pełni. Potrzeba kredytu wiary, by percepcji formy nie ograniczyć przedwcześnie subiektywnymi uwarunkowaniami⁶⁶. W wierze i poprzez wiarę człowiek zostaje *wywłaszczony*, a pierwszeństwo dane jest tajemnicy, która go nieskończenie przerasta. Cała oczywistość subiektywna musi pozostać bezwzględnie otwarta wobec obiektywnej oczywistości objawienia. Powinna ona coraz bardziej stawiać się ofiarowaniem miejsca, w którym człowiek *wyrzeka się* samego siebie, aby Bóg, wcielając się, mógł objawić się tak, jak sam tego pragnie⁶⁷. Człowiek powinien powierzyć się źródłu, które stoi przed nim otwarte jako dar łaski, rezygnując przy tym z własnej oczywistości. Jest to równoznaczne z wyrzeczeniem się wszystkich własnych planów, a także jakiegokolwiek próby wytyczania, czy choćby tylko korygowania Bożych dróg i obietnic. Chodzi o egzystencję w duchu wiary, wywłaszczoną z roszczenia nadania sobie samemu formy, by stać się *materialem*, którym działający Bóg może rozporządzać według własnego uznania⁶⁸. Postawa taka jest uczynieniem wolnej drogi dostępu, klauzulą *nihil obstat* stworzenia wypowiedzianą Bogu, który chce dotrzeć nawet tam, gdzie wszystko jest tylko *obstat*, zdecydowanym sprzeciwem wobec Jego miłości⁶⁹.

W procesie percepcji formy istotną rolę odgrywa Duch Święty, który tak formuje człowieka, aby mógł zrozumieć to, co przyjmuje⁷⁰. Oczywistość obiektywna objawiającej się formy może bowiem zajaśnić jedynie wobec tych, którzy zostali do tego odpowiednio przygotowani i uformowani. Balthasar zaznacza, że już w samym świetle promieniującym z formy zawarta jest moc zdolna prze-

⁶⁴ Tamże, 213-214.

⁶⁵ Tamże, 156-157.

⁶⁶ Tamże, 492-493.

⁶⁷ Tamże, 404.

⁶⁸ Tamże, 33.185.

⁶⁹ GL, 55.

kształcić człowieka. Dostosowuje ona cały jego byt do objawiającej się tajemnicy i jej proporcji⁷¹. Mądrością człowieka jest *poddanie się kształtującemu działaniu Ducha*, a więc okazanie posłuszeństwa Bogu, który jest pierwotnym fundamentem jakiegokolwiek formy. Wiara oznacza gotowość i otwarcie wobec formy, która przychodzi od Boga, przyzwolenie na bycie uformowanym zgodnie z Jego zamysłem tak, aby mógł urzeczywistnić się akt percepcji boskiego piękna. Jest czymś w najwyższym stopniu właściwym wierze powierzyć siebie z zaufaniem Duchowi Stworzycielowi (Creator Spiritus), który *stwarza formę*. Pozostaje ona Jego dziełem, a jest dziełem człowieka jedynie w tej mierze, w jakiej staje się dyspozycyjny przyjąć ją bez oporu, przyzwalając w pełni na Jego działanie⁷². Na tej drodze chrześcijanin doświadcza faktu, że nie jest panem samego siebie. Nie on bowiem nadał sobie samemu formę, a jedynie ją otrzymał, by w wolności w niej uczestniczyć. Zdaje sobie sprawę, że nie jest archetypem bytu i ducha, lecz obrazem pochodnym, nie jest słowem pierwotnym (*Urwort*), lecz odpowiedzią (*Antwort*), całkowicie poddany prawu piękna. Nie pozostaje mu nic innego, jak uczynić samego siebie, całą swą duchowość i cielesność, lustrzanym odbiciem Boga, miejscem promieniowania Jego słowa, gestu i działania⁷³.

Percepcja formy Chrystusa nie ma więc nic wspólnego z widzeniem obrazu na dystans. Powołując się na słowa św. Pawła, Balthasar określa ją jako metamorfozę, przemianę, upodobnienie kontemplującego do kontemplowanego obrazu (2 Kor 3,18). Staje się ona możliwa jedynie pod warunkiem dostosowania egzystencji do miary obrazu Chrystusa. Aby tę formę uchwycić, pozwolić się ogarnąć jej urokowi oraz wejść w przestrzeń jej promieniowania i oddziaływania, trzeba się do Chrystusa wewnątrznie upodobnić. Metamorfoza, o której mówi św. Paweł (Rz 12,2; 2 Kor 3,18; Flp 3,21), jest równoznaczna *zprzyjęciem formy Chrystusa* (Gal 4,19)⁷⁴. Człowiek otrzymuje nową, wyrzeźbioną w jego egzystencji formę, mającą swe źródło w tajemnicy wcielenia⁷⁵. Takie doświadczenie oznacza wzrost własnej egzystencji w egzystencji Chrystusa, dzięki postępującemu kształtowaniu się Chrystusa w wierzącym (Ga 4,19). Prowadzi to do podporządkowania Mu całej sfery własnego ja, i to do tego stopnia, że za św. Pawłem można powiedzieć: *Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20). *Bylebym tylko pozyskał Chrystusa przez poznanie Jego... Nie mówię, że już to osiągnąłem i już stałem się doskonałym, lecz pędzę, abym*

⁷¹ Tamże, 158.233.

⁷² Tamże, 31-33.

⁷³ Tamże, 19-20.

⁷⁴ Tamże, 466-467.594.

⁷⁵ Tamże, 31-33.

też to zdobył, bo i sam zostałem pochwycony przez Chrystusa Jezusa (Flp 3, 8-12). Wszystko jest więc, zdaniem Balthasara, usytuowane na linii wyrzeczenia i oddania siebie, by żyć w ciągłym dynamicznym locie ku zjednoczeniu z Chrystusem, co można określić jako stan *bycia pochwyconym* czy wręcz *porwanym* przez Chrystusa, najwyższe piękno, który przyciąga serce człowieka. To pełne dynamizmu doświadczenie owocuje uformowaniem na Jego podobieństwo⁷⁶. Ta sama tajemnica ukazana jest przez św. Jana jako *trwanie w Chrystusie*. Jan pozostaje pod wrażeniem pierwszego spotkania z Chrystusem: *Poszli i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego* (J 1,39). Od samego początku jest on człowiekiem zawładniętym przez miłość i do tego stopnia wypoczywa w dążeniu ku Chrystusowi, że stało się ono dla niego już na ziemi obecnością wieczności, spełnioną eschatologią⁷⁷.

Człowiek powinien zakorzenić swoje życie w tajemnicy Chrystusa, czyli uzgodnić z nią całą swoją egzystencję. Posługując się językiem zaczerpniętym ze świata muzyki, nasz Autor używa pojęcia *harmonii* (*Stimmung*). Wiara harmonizuje człowieka z Bożym dźwiękiem, tak że życie wierzącego staje się egzystencją zharmonizowaną na podobieństwo instrumentu, który gra pod natchnieniem Ducha. Chodzi o bycie dostrojonym (*Gestimmtsein*), a więc uzgodnionym z rytmem samego Boga (*Übereinstimmung mit dem Rythmus Gottes*). Dopiero tak przekształcony na podobieństwo Chrystusa człowiek nabywa zdolności poznania chrystologicznej formy objawienia, a także percepcji jej wewnętrznej prawdy i harmonii⁷⁸. Jest to równoznaczne z darem uczestnictwa w doskonałej wierności Jezusa Chrystusa, który *nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala* (Hbr 12,2). Balthasar odwołuje się do myśli synoptyków, którzy ukazują proces inicjacji uczniów w wierze, rozumianej jako całkowity dar z siebie złożony Bogu. Ta właśnie postawa w sposób doskonały zrealizowana została przez samego Chrystusa. On też uzdalnia swoich uczniów do naśladowania Go, wyrażającego się w podjęciu ryzyka całkowitego powierzenia siebie Bogu, oraz bezgranicznym, pozbawionym zabezpieczeń, rozterki duszy i wątpliwości, zdaniu się na Boga. Ukazuje się On tutaj nie tylko jako Ten, przez którego i w którym, lecz i razem z którym może być urzeczywistniony akt wiary⁷⁹. Chrześcijańskie poznanie i doświadczenie Boga odnajduje swoją słuszną miarę w Chrystusie, który, zawierając w posłuszeństwie, przyzwoił, by Ojciec był miarą Jego ludzkiego doświadczenia i poznania.

⁷⁶ Tamże, 219-220.

⁷⁷ Tamże, 224.

⁷⁸ Tamże, 238-242.

Ostatecznie tylko tak integralnie rozumiana i ukazana wyżej postawa wiary umożliwia percepcję formy Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie i jej poznanie. Dlatego też Balthasar wielokrotnie zwraca uwagę na konieczność organicznej *jedności wiary i poznania*. Tajemnicę miłości Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę (Ef 3,19), człowiek jest w stanie zrozumieć pod warunkiem, że wierzy. Jest to poznanie nabyte dzięki Duchowi Boga, a tym samym całkowicie pewne. Jego pewność opiera się nie na oczywistości właściwej ludzkiej inteligencji, lecz manifestującej się w Bożej prawdzie. Nie tyle człowiek jest w stanie uchwycić tę prawdę, ile raczej on sam, jak mówi św. Paweł, zostaje przez nią pochwycony i ogarnięty. Jeszcze ściślej ukazana jest jedność poznania i wiary u św. Jana. Mówi on o znakach, które do tego stopnia są bezpośrednią epifanią nadprzyrodzonej tajemnicy, że wiara utożsamia się z widzeniem, wizją chwały Chrystusa i chwały Boga w Jezusie Chrystusie. Gdy Jan odnotowuje odpowiedź Piotra: *A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga* (J 6,69), podkreśla, że wiara i poznanie wzajemnie sobie towarzyszą. Wiara inicjuje drogę ku poznaniu (J 8,31-32; 10,38), ale też wywodzi się z poznania. Poznanie prawdy jest możliwe tylko dla tych, którzy *są z Boga* i, nie szukając własnej chwały, trwają w prawdzie (J 8,13-58). W tym wypadku ujawnia się współprzenikanie wiary i poznania. Tylko dzięki wierze można zagłębić się w przestrzeń wewnątrzbożej prawdy, by odkryć chwałę Boga. Na tej drodze dochodzi się do coraz pełniejszej kontemplacji chwały Boga (J 1,14): *Wierysz?... Zobaczysz jeszcze więcej niż to* (J 1,50)⁸⁰.

Przy omawianiu wzajemnej relacji między wiarą i poznaniem Balthasar przestrzega przed niebezpieczeństwem popadnięcia w jedną z *dwóch skrajności*. Z jednej strony nie można widzieć aktu wiary jako śmierci wszelkiej logiki, czegoś na podobieństwo: *credo quia absurdum*. Wiara to nie czysty paradoks, albo też dialektyka przeciwieństw. Nie oznacza ona w pierwszym rzędzie uznania za prawdziwe sformułowań, które, pozostając niezrozumiałymi dla ludzkiego rozumu, mogą być zaakceptowane jedynie na zasadzie ślepego posłuszeństwa autorytetowi. To ona bowiem, przy uwzględnieniu transcendencji Bożej prawdy, doprowadza człowieka do zrozumienia, kim jest Bóg objawiający się w widzialnej formie Jezusa Chrystusa. Człowiek nie może przyjąć i przyswoić Bożej prawdy inaczej, jak tylko w postawie pełnej posłuszeństwa, pokory i dystansu wiary wobec wolnej i wielkodusznej łaskawości Boga. Druga skrajność, równie niemożliwa do zaakceptowania, to próba sprowadzenia wiary do wymiarów czysto racjonalistycznych i nadania jej struktury *naukowo* sprawdzalnej. Jeżeli bowiem wiara uwarunkowana i naznaczona jest przedmiotem objawienia, to nie sposób

⁸⁰ Tamże, 125-127.

jej zredukować do samej spekulacji, a więc do detalicznego analitycznego wyjaśnienia misterium Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Tak dosłownie rozumiana analiza wiary stanowiłaby sprzeczność samą w sobie, w efekcie czego byłaby wręcz zanegowaniem samego aktu wiary. Nie można pozwolić na to, by wiara zdominowana została przez tendencję gnostycką. Wzrost poznania nie powinien osłabiać wiary, czy też prowadzić do uznania jej za zbędną. Wręcz przeciwnie, coraz doskonalszemu poznaniu Boga towarzyszyć powinny wzrost, pogłębienie i umocnienie wiary. Poznanie (gnoza) w sensie biblijnym nie spoczywa w przedsionku wiary w znaczeniu *praeambula fidei*. Takie ujęcie nie bierze pod uwagę istoty myśli zarówno Pawła jak i Jana, którzy tak bardzo akcentują dogłębną rozumność aktu i tajemnicę wiary. Poznanie nie może być ujmowane racjonalistycznie, jako stopniowe zastępowanie czy też wypieranie wiary przez gnozę. Wszelkie abstrakcyjne odizolowanie aktu wiary od aktu widzenia i rozumienia oznacza jego odcielesnienie i oderwanie od życiowego i duchowego kontekstu człowieka, który konkretnie spotyka się z Bogiem⁸¹.

Jako że objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie jest samą miłością, można je odkryć i przyjąć jedynie w postawie miłości. Szczególnie dla św. Jana poznanie jest ściśle związane z życiem w miłości. To właśnie *miłość płynąca z wiary prowadzi do najwyższego stopnia gnozy*. Wiarę rozumie on jako równoznaczne z miłością oddanie siebie Bogu, *uczynienie w sobie miejsca* Temu, który jest samą miłością, wyrzeczenie się siebie na rzecz tej miłości, wejście w przestrzeń bezinteresownej miłości Boga i zanurzenie się w nią. Akt takiej wiary, związany kontemplacją umiłowanego Boga, owocuje najpełniejszym poznaniem. Stanowi on gwarancję obiektywnego poznania objawienia. Miłość, rozlana w człowieku przez Ducha Świętego daje mu zmysł w stosunku do Boga, wrażliwość wobec Niego i, by się tak wyrazić, wyczucie Bożego gustu. Ten, kto kocha, żyje w Duchu i w tymże Duchu poznaje. Będąc namaszczonym przez Ducha, pozostaje bez błędu i poznaje wszystko (1J 2,20.27)⁸². Wyłącznie klimat miłości, czyste *fiat* zgody prowadzi do poznania prawdy i jest postawą godną Boga. Nie wolno, jak mówi nasz Autor, zadawać gwałtu Bogu, nie poznawalnemu i nie chcącemu być poznanym inaczej, jak tylko przez to, że człowiek włącza się w Jego nurt miłości⁸³.

* * *

⁸¹ Tamże, 128.130-135.

⁸² Tamże, 227-232.240.248.

Konkludując, możemy stwierdzić za Balthasarem, że percepcja formy Jezusa Chrystusa możliwa jest przede wszystkim dla chrześcijanina świętego, który regulą całej swojej egzystencji uczynił radykalny akt wiary i posłuszeństwa wobec światła, będącego darem Boga. Trzeba najpierw oderwać wzrok od siebie, aby móc *jakby w zwierciadle, z odsłoniętą twarzą wpatrywać się w chwałę Pańską* (2 Kor 3,18) i zostać olśnionym *jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa* (4,6). Właśnie na tej drodze urzeczywistnia się przeniknięte wiarą chrześcijańskie poznanie.