

Balthasar

Hans Urs von

EPILOG

Przekład
Juliusz Zychowicz

Wydawnictwo WAM
Kraków 2010

Tytuł oryginału

EPILOG

© Johannes Verlag Einsiedeln 1987

© Wydawnictwo WAM, 2010

Konsultacja merytoryczna
ZDZISŁAW J. KIJAS OFMConv

Redakcja
TOMASZ GRODECKI

Projekt okładki
ANDRZEJ SOCHACKI

ISBN 978-83-7318-567-8

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,
ks. Krzysztof Dyrek SJ, prowincjał. Kraków, 2 lipca 2005 r., l.dz. 265/05.

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl
Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
wydawnictwowam.pl

SPIS TREŚCI

SKRÓTY	6
PRZEDMOWA	7
I. PRZEDSIONEK	9
1. Integracja jako metoda?	11
2. Nie postawione pytanie	14
3. Pytanie z perspektywy człowieka	16
4. Słowo Boga	21
II. PRÓG	31
1. Refleksja nad istnieniem	33
2. Istnienie i byt.....	35
3. Zjawisko i ukrytość	38
4. Biegunowość w istnieniu	40
5. Ukazywanie siebie	42
6. Dawanie siebie	48
7. Wypowiadanie siebie	54
III. SANKTUARIUM	63
1. Chrystologia i Trójca	65
2. Słowo staje się ciałem	72
3. Płodność	80

PRZEDMOWA

Niniejszy epilog rozrosł się do piętnastu tomów trylogii, na którą składają się *Estetyka*, *Teodramatyka* i *Teologika*, winien dać znużonemu Czytelnikowi coś w rodzaju wglądu w cały ten zamysł. Nie będzie to jednak jakiś amerykański *digest*, jakieś zwięzłe streszczenie, lecz przede wszystkim usprawiedliwienie tego, że tradycyjna teologia oparta na traktatach czy topice teologicznej została tu przedstawiona zupełnie inaczej, a mianowicie z perspektywy transcendentalistów, z której to perspektywy przejście od prawdziwej (a tym samym religijnej) filozofii do teologii opartej na biblijnym Objawieniu dokonuje się z najmniejszym trudem. Dlatego część środkowa, w której to pokazano, zatytułowana jest *Próg*.

Próg ten poprzedzony został pewnym niezbędnym, jakkolwiek niewystarczającym rodzajem apologetyki. Otóż Biblia i chrześcijaństwo występują pośród całej pełni religijnych „ofert”, które tylko pozornie są usytuowane obok siebie jako tyleż samo warte, przy głębszym bowiem wejrzeniu stanowią pewną hierarchię zawartych w nich treści. Można próbować wykazać, że te mniej treściowo rozległe mogą się zawierać w treściowo obszerniejszych, i postawić na koniec pytanie, gdzie ma miejsce najwyższa integracja. Poszukujący prawdy nie powinien z tej metody rezygnować; aby jednak stała się ona dla niego płodna, nie może pominąć tego, co zostało szerzej omówione w *Estetyce*.

Za *Progiem* znajdują się nie dające się wysnuć z żadnej filozofii religii „tajemnice chrześcijaństwa”. Mogą one zostać przedstawione jedynie w skąpych zarysach i z pominięciem wielu momentów koniecznych dla ich właściwego zrozumienia; dwutysiącletnie dzieje teologii Kościoła dostarczają tu jednak aż nadto wystarczającego materiału.

Tak więc nie wspominamy o wielu rzeczach, szeroko omówionych w innych miejscach: o modlitwie, o życiu chrześcijańskim jako teorii i praktyce, o osobie i posłannictwie, o stanach kościelnych, ale także o Trójcy Świętej, chrystologii, mariologii, o wielkich postaciach Kościoła – świę-

tych, teologach. Po co powtarzać to, co zostało już powiedziane? Pozostańmy przy tym, co w starych francuskich balladach zwie się „*envoi*”.

Czy te końcowe słowa przydadzą się wiele dydaktyce i katechetyce w odniesieniu do ludzi, z jakimi dzisiaj się spotykamy, wydaje mi się nader wątpliwe. Mówi się, że człowieka należy zabierać stamtąd, gdzie on się znajduje. „W Ameryce młody człowiek w wieku siedemnastu lat spędził średnio piętnaście tysięcy godzin, a więc niemal pełne dwa lata, przed telewizorem”. U nas według najnowszych badań dzieci już między czwartym a siódmym rokiem życia siedzą przed ekranem przeciętnie pięć do sześciu godzin, a między dziesiątym a trzynastym nawet ponad dwanaście... „Czy również w epoce mediów będziemy przekazywać jakieś dziedzictwo kulturalne (i jakąś wiarę religijną), czy też na koniec wraz z utraconą zdolnością mówienia zaniknie w nas także zdolność słyszenia i widzenia?” – zapytuje słusznie Hans Maier. Cóż to są za ruiny, które tam (wbrew ich woli) trzeba „zbierać”, pyta dzisiaj – równie słusznie – bardzo wielu nauczycieli religii. Misjonarz w buszu ma sytuację stosunkowo łatwą: spotyka być może bardzo prymitywną „*anima naturaliter christiana*”; to, co tutaj zostaje wyłożone w teologicznej chińszczyźnie, mógłby łatwo przełożyć na język możliwie najprostszy. Ale gdzie jest punkt zaczepienia w stosunku do „*anima technica vacua*”? Nie wiem. Trochę spirytyzmu, trochę buddyzmu zen, trochę teologii wyzwolenia: to i tak już sporo.

Ta niewielka praca nie może i nie zamierza być niczym więcej, jak tylko rzuconą w morze butelką; gdyby fale wyrzuciły ją gdzieś na brzeg i ktoś ją znalazł, byłby to cud. Ale i cuda niekiedy się zdarzają.

Hans Urs von Balthasar

I. PRZEDSIONEK

1. Integracja jako metoda?

Możliwość bycia chrześcijaninem jest wśród mnogości będących do wyboru światopoglądów jedną z wielu propozycji. Nie może się ona przeciskać na pierwsze miejsce przemocą, byłoby to bowiem sprzeczne z duchem Założyciela chrześcijaństwa i Jego najlepszych przedstawicieli. Swoją wiarygodność oraz – zgodnie z postrzeganiem samej siebie – swój szczególny charakter musi starać się wykazać za pomocą argumentów czysto duchowych, które, rzecz paradoksalna, nie mogą być nawet „nieodparte”, ponieważ nie powinny udaremniać aktu wolnej woli i wpływającego z niej oddania siebie. Musi się najpierw ustawić w szeregu pozostałych kandydatów, z których każdy zgłasza roszczenie do posiadania wszechobejmującej prawdy albo przynajmniej słuszności, i ze swego miejsca sprawdzić kolejno zasadność wszystkich tych roszczeń i uznać jako względny ich udział w prawdzie; w ten sposób powstanie z jej punktu widzenia coś w rodzaju hierarchii dających się zaakceptować prawd, które można uporządkować według zasady: „Kto dostrzega więcej prawdy, ma głębszą rację”. Jest to zgodne ze starochrześcijańską nauką o „*logoi spermatikoi*” rozproszonych w całym ludzkim świecie duchowym – nie w tym sensie wprowadzając, jakoby wykluczające się wzajemnie doktryny i poglądy mogły mieć jednakowy udział w owym rozproszonym Logosie (musiałby on w takim wypadku nieustannie sam sobie przeczyć), ale w takim, że węższe horyzonty włączają się w bardziej rozległe. Ten, kto w swoim horyzoncie zdoła zintegrować najwięcej prawdy, miałby roszczenie do posiadania jej najwyższego osiągalnego poziomu. Byłby, jeśli wolno się tu posłużyć słowami świętego Pawła, nieco ich nadużywając, owym człowiekiem duchowym, który może wszystko osądzać, sam jednak przez nikogo nie jest osądzany (1 Kor 2,15), nikt bowiem poza nim nie ma tak rozległego wglądu w prawdę.

Z takim naiwnym wyobrażeniem o „apologetyce” natrafia jednak chrześcijanin jako duchowy alpinista na niemożliwą do przebycia rozpadlinę. Za pomocą tej sumującej i integrującej metody osiąga wprowadzając pewną określoną wysokość, dostrzega jednak nagle, że postępując dalej tą drogą (jeśli da się nią iść), dojdzie nie do Chrystusa, lecz do Hegla, a mianowicie do wchłaniającej w siebie (być może *optima fide*) wiarę chrześcijańską „wiedzy absolutnej”, jeśli nawet wiedza ta dla ostatecznej syntezy łączącej Boga ze światem potrzebuje chrystologii, spekulatywnego Wielkiego

Piątku i spekulatywnego dnia Pięćdziesiątnicy. Wielu chrześcijan sądzi (może wraz z samym Heglem?), że w ten sposób dotarli do najgłębszego sensu własnej religii, nie dostrzegając wszakże, iż przeoczyli przy tym wolność Boga w Jego samoobjawieniu, a tym samym niepojętość dobrowolnie dającej siebie miłości („wiarygodna jest tylko miłość”). Niechęć przeszli ponad nią, mają ją za plecami albo w kieszeni, zamiast widzieć ją stale przed sobą jako godną adoracji tajemnicę.

Co robić? Z metody postępującej coraz wyżej integracji nie można po prostu zrezygnować, jeśli mamy być zawsze gotowi „zdać sprawę z naszej nadziei” (1 P 3,15). Jednakże sama w sobie metoda ta nie powinna prowadzić do celu, nawet gdyby przy tej coraz wyższej integracji uwzględniała moment coraz wyższej wolności, bowiem również wtedy historycznego objawienia Boga z Chrystusem jako zwornikiem nie można by wydedukować, a nawet postulować. Ta niemożność może się przy pewnym zastanowieniu okazać czymś pozytywnym, ponieważ waga czystej, nie dającej się wydedukować faktyczności materii historycznej okazuje się w dziejach świata i w rozwijających się w nich światopoglądach tak przyniatająca, że fakty drwią sobie z wszelkiego nanizywania idei jakby pereł na naszyjnik. Jeśli istota chrześcijaństwa nie ma zostać racjonalistycznie spłyconą ani też rozpląnąć się w irracjonalnej mgłę, to oba aspekty, które początkowo wydają się wzajemnie nie do pogodzenia, trzeba będzie ze sobą połączyć. Wprawdzie z perspektywy rzeczywistości chrześcijaństwa podejmowane są próby zrezygnowania z wszelkich immanentnych dróg integracji: Ten, kto w ślad za Karlem Barthem uznaje fakt Przymierza za wewnętrzną podstawę stworzenia, może faktem tym objąć całość stworzonego świata, który własną mocą jest w stanie wytwarzać tylko najrozmaitsze, ale pod względem wartości jednakowo nic nie znaczące idole, jakie tylko dzięki ofierze Chrystusa na krzyżu mogą zostać wyzwolone ze swego odrzucenia, stając się w obliczu Tego jedyne prawdziwie za nich odrzuconego niczym. Mniej radykalny, ale jednak podobny był u Schellinga stosunek między (tragiczną) mitologią a (pozytywnym) objawieniem, ponieważ tutaj całkowite odwrócenie tego ostatniego wydawało się być możliwe do pogodzenia z pewną gradacją mitów. (E. Drewermann przyjmuje dzisiaj analogiczny sposób widzenia, tyle że zrównując po prostu mit z chrześcijańskim Logosem, jednakowo obecnymi w człowieku jako archetypy). W sposób z grubsza porównywalny ze stanowiskiem Bartha K. Rahner jeden centralny fakt chrześcijańskiego Objawienia przedstawia za

pomocą „egzystencjału nadprzyrodzonego” jako rozciągający się na całe dzieje ludzkości, wskutek czego „kategorialnie” różnym formom wyobrażeniowym religii i światopoglądów przypada znaczenie wtórne.

Te i tym podobne punkty wyjścia stawiają nas w obliczu wspomnianej aporii: w jaki sposób metoda polegająca na integracji oddzielnych punktów widzenia może zmierzać ku wolnemu od wydarzenia stwórczego unikalnemu Objawieniu? Czy należy w ślad za Augustynem i Tomaszem ważyć się na koncepcję, że włączona w pierwotną postać stworzonego ducha, pobudzająca do oglądania Boga dynamika wytwarza „poszukujące” (Dz 17,27) koncepcje, które wspierane i kierowane przez uprzednio już obecną łaskę (wzgl. nadprzyrodzony egzystencjał), zmierzają w kierunku tego, czego nie można wytworzyć na zasadzie natury, aby następnie w zrządzonym drogą wolnej inicjatywy Boga, osądzającym i spełniającym zarazem Objawieniu znaleźć się na wyższym poziomie: „*gratia non destruit sed elevat et perficit naturam*” – zarazem jednak „*sanans naturam aegrotam*”? W takim wypadku rezygnowałoby się z góry z hipotezy jakiejś *natura pura* i zakładało jednocześnie dwie rzeczy: pozorny paradoks natury ukierunkowanej na nieosiągalne siłami przyrodzonymi pojęcie Boga oraz – przekraczając ten paradoks – włączoną już w „czysto naturalną” wolność łaskę Bożego samoodśłonięcia się, które wypływając z chrystologicznego centrum promieniuje na całą historię.

Można by wtedy, opierając się na takim założeniu, zaryzykować najpierw coś w rodzaju (apologetycznej) próby integracji koncepcji wewnętrzdziejowych. Trzeba jednak uwzględnić przy tym z góry dwie rzeczy. Po pierwsze: tam, gdzie często na płaszczyźnie takich koncepcji poglądy są sobie diametralnie przeciwstawne, tak że na razie wykluczają integrację i tym samym zagrządzają drogę do jednolitej wizji łączącej prawa obu stanowisk, oba one mogą jednak na wyższej, niedostępnej im płaszczyźnie wnieść elementy przydatne dla takiej jednolitej wizji. Po drugie: jak radykalnie koncepcje, powstałe *przed* poznaniem chrześcijańskiego Objawienia, różnią się od tych, które *po* jego poznaniu świadomie odrzucają zjednoczenie, jakie nastąpiło w Chrystusie (jako centrum i punkcie szczytowym biblijnej historii Przymierza), i twierdzą, że zastępują je czymś bardziej zrozumiałym. Jakkolwiek oba te stanowiska są pod względem strukturalnym jednakowe, to jednak w swojej najbardziej wewnętrznej intencji zasadniczo się od siebie różnią. Co prawda, ponieważ dzisiaj zaczyn chrześcijański przeniknął całą ludzkość, trudno będzie nawet w światopoglądach

(na przykład azjatyckich) trwających na pozór od czasów przedchrześcijańskich znaleźć coś naiwnie „przedchrześcijańskiego”; zbyt często przyswoiły one sobie chrześcijańskie (czy biblijne) elementy, aby pokazać, że dla podtrzymania swego własnego roszczenia do całej prawdy nie potrzebują chrześcijaństwa.

2. Nie postawione pytanie

Jak wiadomo, teoretyk pozytywizmu August Comte zakazał dalszego zastanawiania się nad pytaniami, na które nie ma odpowiedzi – jakie stawia dobiegająca kresu epoka filozofii – i postulował, aby stawiać jeszcze tylko takie, które w epoce nauk mogą ze strony tych nauk znaleźć odpowiedź. Otóż jest rzeczą zdumiewającą, jak bardzo program ten jest dzisiaj nieświadomie albo nawet całkiem świadomie realizowany również przez koncepcje światopoglądowe zwracające się zdecydowanie przeciwko pozytywizmowi. Filozofia zadawała pytanie o podstawę, istotę, sens i ostateczny cel „istnienia w ogóle”; wielkie „systemy” religijne nigdy tego pytania nie pomijały, jakkolwiek dawały (albo zdawały się dawać) na nie odpowiedzi radykalnie przeciwstawne. Każda religia chciała bowiem (i ciągle jeszcze chce) wiedzieć, jaki jest ostateczny sens świata, w nim zaś ludzkiej egzystencji, a więc zawiera w sobie pytanie filozoficzne.

Pozytywizm wyklucza to pytanie i dlatego też występuje świadomie jako ateizm. Otóż gdziekolwiek pojawia się twierdzenie, że wszelkie pytanie ma sens tylko wtedy, jeśli teraz lub później może na nie odpowiedzieć jakaś nauka „ściśła”, mamy do czynienia z pozytywizmem, a tym samym pytanie o Boga (co to jest, z „naukowego” punktu widzenia, Bóg?) jest z góry pozbawione sensu. Tak jest w przypadku wszystkich światopoglądów, które wychodzą od „tego, co namacalne” – czy będzie to kosmos, którym rządzące prawa się zgłębia, czy człowiek, którego bada się pod względem medycznym, fizjo- i psychologicznym oraz socjologicznym, które to badanie przeważnie nie jest celem samym w sobie, lecz zmierza do „zmiany”, jawiącej się wyobraźni jako ulepszenie. Obok wszystkich nauk szczegółowych należałoby tu wspomnieć marksizm w różnych jego odmianach. Zazwyczaj nazywa on siebie „materializmem”, ale w gruncie rzeczy jest to tylko skierowane przeciwko „idealizmowi” hasło; zainteresowanie Marksa istotą materii jest znikome, cały jego patos koncentruje

się na (sterowanej jakoby przez dające się naukowo dowieść prawo dialektyki w rozwoju ludzkości) „przemianie” człowieczeństwa dla osiągnięcia przez nie optymalnego stanu. Ludzkość, tak jak ona się pod względem socjologicznym przedstawia, jest punktem wyjścia, który wiele z tego, co w ludzkiej egzystencji decydujące, jak na przykład śmierć, pomija jako nieistotne albo – z perspektywy pewnych dziewiętnastowiecznych sytuacji społecznych – próbuje wskazać jego w przyszłości leżący sens.

Wbrew skierowanej przeciwko Comte'owi polemice Marksa jest to socjologiczny pozytywizm, ponieważ przyjmuje istniejącą aktualnie ludzkość jako fakt dany i nie pyta o głębsze przyczyny tego faktu. W taki sam sposób można coraz dokładniej badać przyrodę i jej ewolucję – metodą darwinowską albo inną – nie zastanawiając się w ogóle nad „faktem” przyrody, materii, życia, „rozwoju”; można wszystko sprowadzać do prawybuchu, nie dziwić się w najmniejszej mierze, dlaczego on nastąpił (jeśli nastąpił).

Można następnie, powracając raz jeszcze do człowieka, odkryć go jako miejsce w kosmosie, w którym pojawiają się zasadnicze pytania, i z tej perspektywy konstruować (w sposób „naukowy”) antropologię, która opiszę fenomen pytającego bytu, nie zadając pytania, jaki sens ma taka pytająca o sens istota jako taka. Przedmiotem tej nauki jest człowiek jako istota pytająca, ale nie to, jaki sens ma on sam – ten, który pyta o swoje własne istnienie tu i teraz, a w tym o istnienie w ogóle: dopiero z chwilą postawienia tego nowego pytania nastąpiłoby przejście od wiedzy antropologicznej do filozofii. Widać z tego, że formy psychoanalizy (czy to według Freuda, czy Junga, czy Adlera) są gałęziami wiedzy wewnątrzpsychologicznej, nastawionymi na „zmianę” pytania o sens z nieodpowiedniej pod względem antropologicznym formy tego pytania na odpowiednią dla człowieka, „zdrową”. Również „metapsychologia” Junga nie uchyla się przed takim sformułowaniem pytania. Przedmiotem tej wiedzy jest konkretny człowiek, właściwe przedstawienie jego postawy wobec człowieczeństwa, a bynajmniej nie pytanie o sens istnienia w ogóle (inaczej ma się rzecz w logoterapii V. Frankla, gdzie przyjrzenie się bliżej temu pytaniu staje się warunkiem ludzkiego uzdrowienia).

W zupełnie innym wymiarze historii ludzkości pojawia się analogiczne pytanie, czy konfucjanizm i szintoizm są czymś innym niż psychologiczno-socjologiczną etyką. Głównym problemem Konfucjusza było przywrócenie w niespokojnych czasach ładu etycznego, wychodzącego

od postawy jednostki, która osiągnąwszy doskonałość w swojej ludzkiej dobroci staje się „człowiekiem wspaniałym” i nadaje się do sprawowania rządów. Etyka ta jest wspierana przez dwa filary: przekonanie o istnieniu kosmicznego ładu i spojrzenie wstecz ku wielkim wzorcom przeszłości. Taka etyka, nie mając w gruncie rzeczy charakteru religijnego, może się łączyć z najrozmaitszymi formami wiary religijnej. Podobnie różne formy szintoizmu (państwowy został po drugiej wojnie światowej zlikwidowany) są niczym innym jak próbą zachowania historyczno-narodowej mentalności w obliczu importu religii zagranicznych (elementy mitologiczne w szinto od dawna utraciły znaczenie), przy czym mentalność ta może, tak samo jak w Chinach, łączyć się z różnymi systemami religijnymi. Pragnie ona czystości serca, wdzięczności, harmonii życia; pytanie o to, co będzie po śmierci, nie jest stawiane – takie metafizyczne pytanie nie wchodzi w grę.

Nie może ono jednak – jak wynika wyraźnie z tego, co zostało właśnie powiedziane – być po prostu filozoficzno-religijnym pytaniem o „istnienie jako istnienie”, lecz musi też jednocześnie dotyczyć znaczenia czy wartości owego istnienia, które dla każdego jest czymś stwierdzalnym. Postawione z perspektywy samego człowieka, pytanie o istnienie zawiera więc w sobie poszukiwanie światła, które rozjaśnia jego sens: może wskazując na to, że pytania o sens w ogóle nie można stawiać albo, jeśli znalazłaby się na nie jakaś odpowiedź, że jest ona dla człowieka nie do zgłębienia; może ukazując jakiś ostateczny sens ponad całością bytu i jakoś również w tej całości; może wreszcie zwracając człowieka ku niemu samemu i jego pytaniom, poza czym żaden sens nie istnieje, a jeśli jakiś jest, to w najlepszym razie w postaci nie dających się rozwiązać szyfrów. Pierwsze „światło” byłoby zatem światłem sceptycyzmu, trzecie – światłem sprowadzenia filozofii do antropologii; tylko drugie pozostawiałoby otwartą przestrzeń dla pytania natury filozoficzno-religijnej. Nad jego możliwymi postaciami trzeba się właśnie w pierwszym rzędzie zastanowić.