

Balthasar ^{Hans Urs von}

CHWAŁA

Estetyka teologiczna

3/1 *Metafizyka*

Część 1 *Starożytność*

Przekład
ks. Leszek Łysień

Wydawnictwo WAM
Kraków 2010

WPROWADZENIE

Nowe zadania

Czymże jest „chwała”, której świadectwem winno być to dzieło? Tom pierwszy był wskazaniem drogi prowadzącej do jej dostrzeżenia: tematem tego dzieła były sposoby jej przejawiania się oraz warunki umożliwiające jej rozumienie. Tom drugi nie odsłonił samego rozbłyskującego rdzenia słonecznego, lecz raczej wskazał na dwanaście wychodzących z niego promieni, które różniąc się co do istoty, równocześnie wzajemnie się warunkowały, dając świadectwo samemu centrum, z którego się wyłaniały. Nie padło jeszcze wyraźne pytanie o to, czym jest sama „chwała”. Dwanaście teologii udzieliło nam solidnej nauki, wzbudzając naszą nieufność wobec zbyt pośpiesznie udzielanych na to pytanie odpowiedzi. Teologie te nie zbudowały w rezultacie żadnego zamkniętego systemu, pozostawiły otwarte szczeliny, pomiędzy którymi nie należy przerzucać zbyt pośpiesznie budowanych mostów: mamy wiele świadectw takiego pośpiechu, już istniejących, jak również takich, które pojawiają się zapewne w przyszłości...

„Chwały” niepodobna zdefiniować. Uzasadnienie tego stanu rzeczy stawia nas wobec właściwej trudności nieustannie podejmowanego namyśłu. Biblia pełna jest wypowiedzi dotyczących chwały Bożej, zaś ich ilość jest znacznie większa, niż na ogół wyobrażają go sobie wierzący: chwała jest wszystko przenikającym, podstawowym wyrazem Pisma: sam Bóg jest pełen chwały, jest taki w swoim przejawie, swoim słowie i prawie, w orędziu niosącym przesłanie łaski, ale także w swoich zbawczych czynach, zatem w obdarzaniu łaską człowieka, które istotnie jest „ku chwale majestatu swej łaski”, *eis epainon dokses* (Ef 1, 6), w swoim Kościele oraz w całości opromienionego swoją chwałą kosmosu. Jednakże owa powszechność biblijnej chwały styka się w sposób konieczny z istniejącą od stworzenia świata uniwersalnością; właściwą dla ducha ludzkiego, już obecnego w świecie stworzonym, człowieka który z samej swojej natury otwarty jest swoją myślą na bycie wszelkich bytów, rozpatruje je ze

względu na ich transcendentalne właściwości i – być może – temu byciu, ze względu na jego ostateczną otchłanność, nie może odmówić tytułu majestatyczności (Hans André), wzniosłości, chwały (Heinrich Schlier). Jeżeli orędzie chrześcijańskie oraz teologia nie chcą się ograniczyć do wypowiedzi dotyczących wydarzeń historycznych i trwających w ich następstwie pojedynczych wydarzeń pośród miliona innych, lecz mają zamiar wznieść się na stopień powagi aspirującej do objęcia wszystkiego, co istnieje, wówczas ich mowa rozbrzmiewać musi zarówno z przestrzeni historycznej (tylko *istniejące* bycie jest *rzeczywiste*), jak i z przestrzeni metafizycznej (tylko jako *bycie* to, co istnieje, jest *uniwersalne*).

Ścisłe teologiczne zadanie rozważania chwały objawienia chrześcijańskiego nie daje się zatem oddzielić od nieustannego współmyślenia z metafizyką. Należy je ująć w całej jego najbardziej źródłowej rozciągłości (zawężenie bowiem jest równocześnie jego samo-unieważnieniem), tak, jak rozumieli je Grecy: jest ono ściśle powiązane ze „świętą wiedzą o początkach świata” (mit), oraz z całą obszernością wymiarów *alates* („nieskryty”, „prawdziwy”), *agaton* („dobry”) i *kalon* („cały”, „zdrowy”, „piękny”). Sprawą drugorzędną pozostaje historyczne następstwo epok: czas bardziej „mityczny”, w ramach którego bycie bytów napotyka się oraz wypowiada mocniej poprzez dynamiczne obrazy, czas o charakterze „filozoficznym”, kiedy to abstrahując od obrazów ujmuje się owo bycie w pojęciach, wreszcie czas w zdecydowanym stopniu religijny, który pojęcia te odnosi do tajemnicy. Już sam mit jest istotowo religijny, zaś filozofia ani nie może, ani nie chce negować swojej mitycznej przeszłości, zwłaszcza jeśli chodzi o wymiar *kalon* (piękna).

Ten jednakże, kto mówi o mityczno-religijnej interpretacji bytu, nie może rozminąć się ze *sztuką*, a mianowicie sztuką rodzącą się z własnych źródeł oraz w wodach płodowych pomyślnego rozkwitu. Zanim Platon zaczął filozofować, sztuka grecka we wszystkich dyscyplinach osiągnęła swój najwyższy rozkwit: wszystko, co nastąpiło później w Grecji, Rzymie oraz w nawiązującej do antyku Europie, pozostało echem owej sztuki pierwotnie zrodzonej z ducha mitu a zatem religii. Wszelka najwyższych lotów sztuka jest religijna: jest aktem hołdu składanym majestatowi bytu. Tam, gdzie wymiar religijny zanika, hołd degeneruje się w rozkosz i upodobanie; gdzie zanika to, co majestatyczne, wyłania się jako produkt uboczny określane tak potocznie „piękno”. Wypowiedź Goethego skierowana do Riemera wyraża to z zadziwiającą pokorą wobec jego wła-

snej epoki: „Ludzie tak długo są twórczy w dziedzinie poezji i sztuki, jak długo są religijni; później stają się po prostu naśladowcami i odtwórcami, podobnie jak *my* w odniesieniu do starożytności, której pomniki były jedynymi przedmiotami naszej adoracji i były przez nas jedynie... fantastycznie odtwarzane” (lipiec 1810). Z całą pewnością mogła pojawić się w tej epoce epigonów, wcale nie u jej schyłku, nauka estetyki, idea, która została z wielkim rozmachem przez Hegla opisana w początkowych partiach jego estetyki (czy „kallistyki” jak wolał tę naukę nazywać)¹. Hegel przyznał oczywiście (mitycznemu) pięknu wysoką rangę w swoim systemie², tym samym licząc się z jego transcendentálním charakterem; jednakże idea absolutnej wiedzy odbiera w sposób nieunikniony pięknu szczyt jego chwały. Można rozminąć się z prawdziwą wzniosłością piękna wszędzie tam, gdzie chce się jego osłabionej postaci nadać charakter chwały, tym samym demonicznie i melancholijnie je absolutyzując. U kresu naszych rozważań, w krótkiej refleksji końcowej, będziemy musieli zająć się pytaniem, co może jeszcze znaczyć i czego może dokonać ludzka sztuka w obliczu chrześcijańskiego objawienia.

Najpierw chodzi nam jednak o wzajemne odniesienie do siebie teologii i metafizyki (rozumianej w szerokim spektrum jej znaczeń). Musimy wprawdzie podjąć próbę przedstawienia najpierw treści chrześcijańskich (w tej części) w ich solidarności z myślą ludzkości oraz w ich przenikaniu do ogólnej metafizyki religijnej, zanim nakreślimy je (w ostatniej części) w ich odrębności wobec wszelkich ludzkich projektów myślowych. Antycypacja tematyki metafizycznej posiada ten zdecydowany brak, że nie odsłania przed czytelnikiem fundamentalnej refleksji teologicznej, skazując go na przebycie długiej drogi poprzez historię, bez poręcznej definicji czy przynajmniej opisu tego, co w sensie biblijno-chrześcijańskim oznacza „chwała”. Mimo to jednak przeważają liczne inne korzyści. Gdyby bowiem biblijne, fundamentalne pojęcie nie posiadało żadnej analogii we wspólnej przestrzeni ducha oraz nie budziło oddźwięku w ludzkich sercach, musiałoby pozostać całkowicie niezrozumiałe a tym samym dla człowieka obojętne. Tylko tam, gdzie między ludzką wrażliwością a objawieniem Bożym istnieje chociażby odległe podobieństwo, można najsamprzód dzięki łasce Boga zrozumieć, czym jest wzniosłość, dystans, oddalenie tego, co objawienie czyni jawnym i bliskim. Tam, gdzie czło-

¹ *Dziela* X 1 (1835) 16.

² Szczególnie w *Fenomenologii ducha* oraz w *Encyklopedii*.

wiek staje się świadom swoich najwyższych zamierzeń myśli – a te znajdują się najpierw raczej w micie oraz w mitycznej sztuce niż w filozofii – tam czuje się on dogłębnie przekonany, że zamierzonego przez Boga projektu sam nie byłby w stanie odsłonić.

Metodyczna trudność odłonięcia widoku zachodniej metafizyki w perspektywie wiodącej idei „chwały” tkwi w tym, że historia ta rozpoczyna się oczywiście w przedchrześcijańskiej, antycznej przestrzeni oraz dochodzi do czasów obecnych, które nazwać można „postchrześcijańskimi”, lecz w międzyczasie przebiega przez obszar chrześcijaństwa, które posiada swoją własną „metafizykę” chwały: głęboko naznaczoną antycznymi schematami myślenia i kategoriami, w znacznym stopniu jednak autonomiczną; ta chrześcijańska epoka musi przekonać nas o analogii pojęcia chwały, które sięga na wskroś poprzez „filozofie” (o ile ta istnieje w czystej postaci) oraz teologię (filozofia antyczna była zawsze identyczna z teologią), tak zdecydowanie i w sposób konieczny, aby chrześcijanie takiego czasu jak nasz, który nie jest w stanie „uwierzyć” w żadną metafizyczną chwałę, nie zostali raptownie i zniemacka zaskoczeni chwałą biblijną, lecz wraz z nią oraz z jej wnętrza otwarci na nowo, spojrzeli w uważaną za utraconą metafizyczną głębię bytu.

Dos moi pou stân

Stanowisko, którego tutaj poszukujemy, odznacza się możliwie najszerszej dopuszczalnym porozumieniem przebiegającym we wszystkich kierunkach, unikając jednocześnie jakiegokolwiek duchowego kompromisu. Będzie ono poważnie traktować to, co w częściowych punktach widzenia z zawartym w nich radykalizmem należy uwzględnić z całą powagą, nie powodując ich ograniczenia. Możliwa w chrześcijaństwie a nawet zalecana w nim jedność decyzji wiary dotyczącej Bożego objawienia w Chrystusie oraz uniwersalnej akceptacji wszelkiej metafizyczno-religijnej prawdy, sama stanowi sytuację jednorazową, dlatego nie można jej dowieść gdzie indziej, lecz stosownie pokazać jedynie w jej własnym urzeczywistnieniu.

1. Jest to stanowisko, z perspektywy którego można w takim samym stopniu odsłonić prawdę mitologii oraz historii religii, jak i całkowitą inność (nowość) objawienia biblijnego. Dokona się to jednak w taki sposób, że z obydwu nie wyłoni się ujednoliconą (być może nawet ustopniowaną)

całościowa historia objawienia Boga w świecie – jak to miało miejsce u niemieckich idealistów, romantyków i romantycznie zainspirowanych teologów. Tego, że Bóg działa ponad granicami pozytywnego historycznego objawienia oraz Kościołów będących jego świadectwem, suwerennie powołując do swojego królestwa oraz obdarzając łaską kogo chce, nie kwestionuje historycznej pozytywności Objawienia i Kościoła, raczej jest przez nie jasno potwierdzona i głoszona; zarysowana historycznie postać samoobjawienia się Boga samo posiada istotną funkcję bycia znakiem zbawienia w całym kosmosie.

2. Jest to stanowisko, które chce oddać sprawiedliwość powadze chrześcijańskiego wymogu pokuty i nawrócenia oraz bezwzględnego słuchania Słowa – jak mocno podkreślali to między innymi Luter, Kierkegaard, Bultmann – dlatego też nie pomija milczeniem (przecież także biblijnego) katolickiego i prawosławnego wymogu adoracyjnej kontemplacji³. Porywająca protestancka powaga, która chętnie próbuje się ukryć za lekceważącymi wypowiedziami o „estetycznej” frywolności w przestrzeni katolickiej z całą pewnością mając rację tam, gdzie kontemplacja biblijna niezauważalnie upada w „neoplatońską” estetyczną kontemplację⁴, musi jednak ze swojej strony być nieustannie kierowana ku chwale Boga, której pełne jest obiektywne Objawienie. Niebezpieczeństwo, przeciwne katolickiemu, polega na stoczeniu się w fałszywą powagę „egzystencjalnego” (tzn. subiektywnego) zatroskania grzechem, zamiast rozumiejąco umieścić siebie w obszarze wiary chrześcijańskiej w takim miejscu, w którym jesteśmy rozumiani przez samego Chrystusa.

3. Jest to stanowisko, które wewnątrz chrześcijaństwa (jak to zostanie pokazane w ostatniej części) potrafi równocześnie dostrzec „postaciowość” objawienia Chrystusa oraz bezwzględne unicestwienie wszelkiego „wdzięku i wyglądu” (Iz 53, 2) w Tym, który dla nas wszystkich „uczyniony został grzechem”. W wydarzeniu bowiem nocy Krzyża, w którym wszelka poznawalna forma stacza się w niewyobrażalny bezkształt, Pi-

³ Dokładniej o możliwym i koniecznym zjednoczeniu tych biegunów w mojej książce *Das betrachtende Gebet* (1955, ³2003).

⁴ Powinieniem zdawać sobie sprawę z tego, że zostanę wyrzucony na neoplatoński szmelc, zanim pozwoli mi się w tej kwestii wypowiedzieć. Por. H.-E. Bahr: „Cała estetyka teologiczna Balthasara jest podjętą na szeroka skalę próbą cofnięcia się poza Tomasza i jego arystotelesowsko określoną ontologię piękna (!) w celu odzyskania w odnowionej neoplatońsko-chrześcijańskiej mistyce oglądu całości, objawienia i historii”, *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 53 (1964) 122.

smo święte dostrzega zdecydowane rozbłyśnięcie chwały Boga. Mimo to, samo to Misterium nie znajduje się poza wszelką analogią, jak pokazuje rzut oka na przedfilozoficzny hellenizm, pojawiają się tutaj bowiem analogiczne kwestie, które mogą odpowiadać innym kulturom.

4. Jest to stanowisko sytuujące się wewnątrz katolicyzmu, które obiecuje strzec swobodnego, osadzonego na wolności spojrzenia na Ewangelię, nie wyrzekając się jednak kościelnego i teologicznego przekazu tradycji wspólny z jego przedchrześcijańskimi, antycznymi implikacjami. W tej relacji dostrzegalne są zbyt lekkomyślne krótkie spięcia nie tylko u protestantów, lecz w znacznej mierze również u dzisiejszych katolików. Powierzchnowe jest przeciwstawianie sobie greckich i żydowskich „form myślenia”, ciągle jeszcze rozbrzmiewające mówienie o szkodliwej hellenizacji chrześcijaństwa (już u św. Pawła, znacznie gorszej w Aleksandrii, zabójczej wręcz w epoce konstantyńskiej), a równocześnie całkowite przemilczanie neoplatonizmu św. Augustyna oraz arystotelizmu św. Tomasza. Pojawia się wymóg: „musimy wreszcie uwolnić się od Greków i śródziemnomorskiego kręgu kulturowego”, aby dojrzeć do kultury światowej i światowej misji. Oczywiście trafne jest żądanie uniwersalności, chociaż należy się obawiać, że krzewiciele wspomnianych wyżej haseł znają to, co zwalczają, tylko ze słyszenia, zaś za rzeczywistość przeżywaną uniwersalność (w wielkich filozofach Zachodu) biorą jej pojęcie uformowane na mityngach i konferencjach, a zatem ją niwelują, zamiast uporać się z nią wewnątrz.

5. Jest to w końcu stanowisko, które zdaje sobie sprawę ze ślepoty współczesnego świata na rzeczywistość chwały Boga, nie chcieli zatem owej ślepoty, czy też jej nie usprawiedliwia poprzez pseudoteologiczne deklaracje, podobne do tej chociażby: znajdujemy się w epoce „odbóstwienia kosmosu”, słuszne przeto jest zdystansowanie się od naiwnego zachwyty antyku wobec ładu przejawiającego się w świecie oraz ujawniającej się w nim bezpośrednio boskości (Dz 17, Rz 1). Pokażemy raczej, że chrześcijanie z racji szczególnego przez nich doświadczenia chwały – zapewne dla czasu obecnego trzeba będzie sformułować je na nowo i prze-myśleć z samego rdzenia Objawienia – także dzisiaj nie mogą po prostu zbyć doświadczenia bytu, aby w ten sposób stać się odpowiedzialnym strażnikiem chwały w całej jej pełni, podobnie jak wcześniej był nim Żyd, który śpiewał swojemu Bogu psalmy na cześć stworzenia, będąc w ten sposób odpowiedzialnym strażnikiem chwały przymierza i stworzenia.

Tak obrane stanowisko, jeśli nie jest w całości zwodnicze, mogłoby być bardziej klasyczne, niż wyjąłowany klasycyzm, lecz także bardziej nowoczesne, niż wiele bezpodstawnych modernizmów w Kościele i teologii, wreszcie bardziej ekumeniczne, aniżeli wszelkie przebiegłe i pobieżne próby budowania mostów pomiędzy różnymi wyznaniem. Ekumeniczny owoc zbierzemy wprawdzie w ostatniej części, zaś obecna, pozostając w przestrzeni metafizyki, *„pomija dwie wielkie teologiczne katastrofy historii Kościoła: schizmę wschodnią i protestancką.*

Obrana metoda została już szkicowo przedstawiona – aby czytelnika nie zatrzymywać zbyt długo we wstępnych partiach rozważań – w niewielkim piśmie *Glaubhaft ist nur Liebe*⁵ (*Wiarygodna jest tylko miłość*)⁶. Rdzeń objawienia Boga w Chrystusie widoczny jest tylko dla tego, kto *ostatecznego* jego sensu nie wiąże ani z kosmosem (jak to często, choć nie powszechnie, czyniła filozofia antyczna i chrześcijańska teologia aż do Renesansu), ani z człowiekiem, którego ono dopełnia, zbawia, uszczęśliwia (jak z upodobaniem czyni to nowożytność), lecz „bezinteresownie” stawia go wobec ofiarnej, dającej z siebie wszystko miłości Boga, której Bóg sam „daje chwałę”, zaś siebie i świat pojmuje jako funkcję tej chwały. Łatwo można dostrzec, że ta rezygnacja z nadania celu miłości Boga do człowieka i świata jest w takim samym stopniu najwyższym etyczno-religijnym jak i estetycznym aktem człowieka nie jako „zasługującym na rekompensatę czynem”, lecz raczej pełną posłuszeństwa odpowiedzią na miłość Boga samą siebie odsłaniającą przed człowiekiem i ku niemu skierowaną. Sama stara, niczym niezastąpiona fundamentalna zasada staje się żywotna i znacząca, że mianowicie Bóg w stworzeniu świata nie mógł mieć żadnego innego celu, poza oznajmieniem swojej własnej chwały. Wszystko inne, co można i należy jeszcze powiedzieć o świecie i człowieku, wszelka „celowość” i „ewolucja” indywiduum, społeczeństwa i kosmosu w całości na wszystkich płaszczyznach – od istot ożywionych do świadomości religijnej człowieka – powinno się tej podstawowej idei podporządkować, aby w *ostateczności* mogło zostać poddane rozumieniu w całej sensowności.

Wydaje się, iż można już na podstawie tego pobieżnego spojrzenia zrozumieć, dlaczego chcielibyśmy określić naszą metodę terminem *inte-*

⁵ Zbiór *Christ Heute*, Johannesverlag 1963, 62000.

⁶ *Wiarygodna jest tylko miłość*, przeł. E. Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.

gracja a nie ewolucja. Ta ostatnia cieszy się dzisiaj dużym powodzeniem: to, co nowe możemy osiągnąć wówczas, kiedy wyrzekniemy się starego, zaś aby to odwrócenie usprawiedliwić, dyskredytuje się przekaz tradycji, jeśli to konieczne za pomocą psychoanalizy, przekonując otoczenie, że całkowicie nie opłaci się go przyswajać, czy w ogóle z nim zapoznawać. Ponieważ zaś chrześcijaństwo, aby móc siebie rozumieć, jest skutecznie powiązane ze swoim historycznym początkiem, którego nie można nigdy głębiej zrozumieć odwołując się do wiodących „potrzeb współczesnego człowieka”, lecz wyłącznie poprzez pokorne wsłuchiwanie się w Ducha Świętym w pierwotne Słowo, zatem chrześcijanin musi posiadać zmysł ludzkiej tradycji, która winna zostać zintegrowana, jeśli chce on odnaleźć drogę ku przyszłości: drogę od niejawną jeszcze całości (z jej równowagami) do całości wyraźnej (z wyłożonymi, lecz nieutraconymi równowagami).