

## **Ks. Ignacy Bokwa: Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara**

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 – pisał ks. Ignacy Bokwa.

### ***Schau der Gestalt.* Teologiczna fenomenologia**

Dla Balthasara, piszącego na temat myśli Karla Bartha, problem analogii w teologii jest ostatecznie problemem chrystologii i to na sposób wyłączny [1]. Pomimo przejścia Bartha od stosowania metody dialektycznej do analogii, co zaznacza się w dziele *Die christliche Dogmatik im Entwurf* [2], 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 paradoksem [3]. Pomimo jednoznacznego opowiedzenia się za analogią jako jedynie możliwym sposobem uprawiania teologii, myśl Balthasara pozostaje pod wpływami egzystencjalizmu S. Kierkegaarda 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 transcendentualno-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 Bartha [4]. 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 Objawienia [5].

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 [6]. 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 pograżeniu w zadumie” (*Entruckungslehre*), 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 Bóg [7]. Natomiast przedmiot formalny teologii stanowi jedyność postaci Objawienia, sprawiająca ukazanie się Boga w Jego Bóstwie, w Jego chwale (*Herrlichkeit*): Boga jako Boga [8].

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 Chrystusa [9], prześwietlając fenomeny w ich polaryzacji pomiędzy podstawą (*Grund*) a ukazaniem się/postacią (*Erscheinung/Gestalt*), tak dalece, że daje się wyczuć podstawę ukazania się w nieuchwytniej głębi objawiającej się miłości [10]. 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 Balthasara „nie-postać” (*Ungestalt*) Krzyża jako „ponad-postać” (*Übergestalt*) Bożej chwały [11].

Balthasar pozostaje wierny swojej metodzie fenomenologicznej. Jest to wyraźne określenie swojej pozycji teologicznej w odniesieniu do interpretacji dokonanych przez R. Bullmanna [12].

Estetykę teologiczną można określić mianem teologii strukturalnej, będącej odmianą metodycznego aprioryzmu: historyczne Objawienie w Chrystusie zostaje potraktowane jako (fenomenologiczny) *eidos*. 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 teologicznej pozostaje „obchodzenie” (*Umschreiten*) oglądanej postaci [13]. Działanie to nie jest bynajmniej ograniczeniem się do poziomu spekulatywno-zjawiskowego czy odmianą statyczno-estetycznego oglądu postaci. Estetyka teologiczna jest wyśrodkowaniem pomiędzy tradycyjnymi metodami teologicznymi, unikającym związanych z nimi redukcji [14].

**Przeczytaj również: Ks. Jan Sochoń: Forma Kierkegaarda – między filozofią, teologią i poezją**

Balthasar podejmuje świadomą próbę dowiedzenia oczywistości swojego estetycznego założenia i wprowadzenia pojęcia postaci do teologii. Jezus Chrystus jest bowiem *centralnym Bożym dziełem sztuki* [15] i *Bożą sztuką pośrodku historii* [16].

Należy mówić o fundamentalnym znaczeniu pojęcia postaci w teologii Balthasara. Związane z tym terminem zaniechanie pojmowania nie oznacza hołdowania postmodernistycznej irracjonalności, lecz budzi świadomość oglądania kogoś nieskończenie przewyższającego człowieka.

Jezus Chrystus stanowi centrum postaci Objawienia [17]. Jest to „postać postaci” (*Gestalt der Gestalten*) Objawienia [18].

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 Balthasara, nadający całemu dziełu wewnętrzną jedność i spójność. Teologia ta odznacza się homocentrycznością: cała rzeczywistość bierze swój początek w Jezusie Chrystusa i w Nim się ponownie zbiega. Stanowi to o egzystencjalnym wymiarze tej postaci.

Pojęcie postaci (*eidos, Gestalt*), a zwłaszcza zastosowanie go w teologii, należy do najbardziej własnych elementów twórczości Balthasara i stanowi o jej oryginalności. Dzięki niemu dokonuje się przejście do „teo-logiki” przy dużym zaangażowaniu sfery 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 historiozbawczym. 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 Schleiermachersa, 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 „ogląd istoty” (*bloÙe*, „*Wesensschau*”) [19]. 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 zradykalizowany poprzez pojęcie tradycji [20].

Balthasar określa Jezusa Chrystusa mianem „konkretnej powszechności” (*universale concretum*), „konkretnej 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.

Ciągłe nawiązywanie do historycznej konkretności i jedyności Jezusa, do Jego konkretno-szczegółnej historyczności, pozwala Balthasarowi umieścić chrystologię w perspektywie trynitarno-katologicznej 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 Boga [21]. Eschatologiczna pełnia Boga wyraża się pośrednio w bogactwie strukturalnej konkretności Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła.

### **Chrystocentryzm 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* [22]. 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 Chrystusa [23].

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, zdolnego utrzymać i właściwie ukazać całość tej wiary [24].

Jezus Chrystus stanowi o jedności pojedynczych wypowiedzi dogmatycznych, o ich wzajemnym wynikaniu i powiązaniu. Dlatego ta postać centralna jest punktem krystalizacji wewnętrznej organizacji teologii. Balthasar 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 spoistość. 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* [25]. Teologia zachowuje swoją żywotność przez ciągłe wychodzenie i powracanie do nadającego jej sens centrum [26].

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

## **Język i styl**

Pomimo deklarowanej niechęci do jakichkolwiek systemów Balthasar 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 Balthasara przedstawia się jako niezwykle dynamiczna rzeczywistość wzajemnego przenikania się i zazębiania, 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 Balthasara na wszelkie próby przerwania racjonalizowania teologii i uznania, że sprawa Boga jest już ostatecznie wyjaśniona i „załatwiona”. Stałym ostrzeżeniem jest tu dla niego Hegel i jego dzieło [27].

Konsekwentne założenie niesystemowości teologii Balthasara stanowiłoby jednak poważną przeszkodę, a wręcz uniemożliwiłoby 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 teologii [28].

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* [29].

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 Bóg [30].

Język Balthasara jest bardzo mocno związany z poglądownością 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*). Używane przez Balthasara pojęcia służą opisaniu oglądanej żywej, syntetycznej, wymykającej się abstrakcji postaci. Zasadniczym bowiem momentem tej teologii, odróżniającym ją od pozostałych, jest „ogląd” (*Anschauung*) postaci. Używane słownictwo ma 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 kongenialnego „współoglądania” prezentowanej całości i jednocześnie przestrzega przed lekturą niemedytatywną. Wtedy bowiem teologia ta staje się jedynie zbiorem teologicznych „banałów”. Jedynie odwołanie się do całości może prowadzić do poznania prawdy [31].

### **Przeczytaj również: Paweł Grad: Sekularyzacja i język religii**

Forma myśli Balthasara bywa różnie określana. W. Treitler 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 Krzyżu [32]. K.J. Wallner nie zgadza się na określenie

formy myśli Balthasara mianem „Analogia Caritatis” (Lochbrunner) czy „Analogia exinanitionis” (Krenski), proponując model trynitarny, a w związku z tym „symfoniczność” sposobów przedstawiania myśli i modeli argumentacji [33].

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 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 Rouaulta* [34]. Język Balthasara odznacza się niezwykle mocną, wręcz plakatową, 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 niezwykłą 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. Barth). 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 lat [35]. 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 egzegezą [36].

Należy zwrócić uwagę na teologiczny aparat pojęciowy Balthasara. Wykazuje on daleko posuniętą ostrożność w stosunku do fachowego języka teologii. W dyskusjach trynitologicznych i chrystologicznych Balthasar najchętniej odwołuje się do interpretacji związanej z poszczególnymi soborami i zasadniczo przy nich pozostaje, nie wdając się w subtelności scholastycznych rozróżnień. Odznacza 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. Przywary, G. Siewertha czy F. Ulrichsa. Balthasar 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 logiki [37].

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, Claudel i 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 [38].

*ks. prof. Ignacy Bokwa*

Przedruk za: *Studia Theologica Varsaviensia* 1996, nr 34/2, s. 61-71.

### **Przypisy:**

[1] Por. Balthasar, *Karl Barth*, dz. cyt., s. 63.

[2] Por. tamże, s. 93.

[3] Por. tamże. s. 84n.

[4] Por. J. Naduvilekut, *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasar*, St. Ottilien 1987, s. 60.

[5] Por. Balthasar, *Karl Barth*, dz. cyt., s. 36. 202n.

[6] Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, dz. cyt., s. 118.

[7] Por. tamže, s. 112.

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

[9] „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” (Danet, dz. cyt., s. 53).

[10] Por. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I, dz. cyt., s. 27, przyp. 53.

[11] Por. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt/M. 1975, s. 40.

[12] Por. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 359.

[13] „Eine Gestalt kann man umschreiten 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).

[14] „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“ (Wallner, dz. cyt., s. 363).

[15] Balthasar, *Verbum Caro*, dz. cyt., s. 124.

[16] Balthasar, *Herrlichkeit*, B d. I, dz. cyt., s. 175.

[17] Por. tamże, s. 445-505.

[18] Por. tamże, s. 163.

[19] Por. Balthasar, *Karl Barth*, dz. cyt., s. 237. 231.

[20] Por. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg/Br. 1978, s. 58.

[21] Por. K.J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992, s. 81. W przyp. 249 odwołuje się on do poglądów

R. Schwagera, T. Pröppera i W. Schachtana w tym względzie.

[22] *Comprendre ce que l'on croit*, Paris 1971, s. 34.

[23] Por. Marchesi, dz. cyt., s. 33.

[24] Por. A. Moda, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari 1976, s. 482.

[25] *Nur wenn*, w: *Einfaltungen*, dz. cyt., s. 147, przyp. 1.

[26] „Ohne den entrückenden Blick zur Mitte hin und von ihr her wird an den Rändern nichts verständlich” (Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. III/2, dz. cyt., s. 15n.).

[27] Por. *Geist und Feuer*, dz. cyt., s. 75. Por. także Lochbrunner, dz. cyt., s. 74n.

[28] Por. Wallner, dz. cyt., s. 21.

[29] Lochbrunner, dz. cyt., s. 58.

[30] Por. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. III/2, dz. cyt., s. 15.

[31] Por. Geist und Feuer, dz. cyt., s. 75.

[32] Por. *Gotteswort im Menschenwort. Das Problem theologisch-methodischen Redens*

*nach Hans Urs von Balthasar*, Wien 1988, s. 303-334 (mps).

[33] Por. Wallner, dz. cyt., s. 267-269.

[34] *Theologische Portraits: Hans Urs von Balthasar*, w: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. IV, Freiburg/Br. 1970, s. 123.

[35] Por. Lochbrunner, dz. cyt., s. 63n.

[36] Por. Naduvilekut, dz. cyt., s. 380n.

[37] Por. Lochbrunner, dz. cyt., s. 61.

[38] Por. Wallner, dz. cyt., s. 79.