

O. Marek Urban CSsR: Fenomenologia postaci. Z inspiracji Hansa Ursa von Balthasara

Kategoria piękna, wspomagana pojęciem „postaci” zaczerpniętym z twórczości Goethego, może ostatecznie uwrażliwić i wskazać na więź, istniejącą między pięknem i religią, między światem ludzkim i boskim, między filozofią i teologią, między tym, co skończone, i tym, co nieskończone – pisze o. Marek Urban CSsR.

W jednym ze swoich tekstów poświęconych fenomenologicznemu poszukiwaniu prawdy o człowieku zmarły kilka lat temu krakowski filozof Adam Węgrzecki pisał:

Człowiek jest bytem „wielopostaciowym”. Nie musi to wcale oznaczać, że zawsze w życiu człowieka zostaje zrealizowanych, w taki czy inny sposób, kilka różnych postaci [...].

„Wielopostaciowość”, przejawiająca się w bycie ludzkim, może być punktem wyjścia do postawienia pytania o prawdę człowieka, o to, w której postaci doszła ona do głosu.

Nasuujące się przypuszczenie, że prawda ujawnia się tylko w jednej postaci, nie musi się odnosić do wszystkich ludzi. Równie dobrze może się też ujawnić w kilku postaciach, o ile następują po sobie. Nie jest wreszcie wykluczone, że w żadnej osiągniętej postaci swego bytu człowiek nie doszedł do prawdy własnego istnienia [1].

Postać jest różnorodnym nośnikiem prawdy o człowieku, zarówno prawdy o życiu i działaniu, jak również o jego istnieniu. Trudno jednoznacznie zdefiniować pojęcie postaci. Metoda fenomenologiczna może być narzędziem do próby zdefiniowania tego, czym jest postać. Jednocześnie jednak w samym pojęciu postaci kryje się zrozumienie, na czym miałyby polegać taka metoda. Ukazanie tego dialektycznego związku jest celem niniejszego tekstu i wpisuje się w próby odnajdywania ukrytej fenomenologii. Jako przykład takiego poszukiwania zostanie przywołane pojęcie piękna, które ukazuje się w świecie w widocznych formach i daje się nam przede wszystkim w tajemnicy postaci lub obrazu. Spróbujmy krótko odwołać się najpierw do historii myśli filozoficznej, by rozpocząć realizację zamierzonego badania.

Pojęcie *postaci* (formy) wywodzi się pierwotnie ze świata myśli greckiej, w którym zrodziły się pojęcia *eidos* (wskazujące zarówno na obraz, jak i na ideę) i *morphe* (określające przede wszystkim postać). Zostały one przejęte z jednej strony ze świata życia organicznego, z drugiej zaś ze świata myśli i twórczości techniczno-artystycznej oraz (jeśli można tak powiedzieć) przeniesione i w sposób uszlachetniony przeznaczone do użytku filozoficznego. Pojęcie formy (postaci) zdominowało jednak nie tylko myśl grecką, lecz w takim samym stopniu również średniowieczną, gdzie wywoływało wyobrażenie czegoś pełnego, doskonałego, określającego. W filozofii nowożytnej pojęcie postaci związane ze światem życia organicznego pojawia się w myśli Johanna W. Goethego, który pojęcie grecko-klasycznej formy łączy prawie bez śladu pęknięcia w teorii sztuki i przyrody. Spróbujmy przyrzeć się bliżej koncepcji niemieckiego poety i myśliciela.

Skończoność i nieskończoność postaci

W myśli Goethego momentem istotowym postaci jest „kształtowanie”, efekt aktywnych starań o to, aby to, co ukryte, zmieniło się w widoczny obraz. Pojęcie formy, podobnie jak dopełniające je pojęcie idei (rozumianej przede wszystkim właśnie jako obraz), zachowuje wyraźną wewnętrzną skończoność. Wszystko to, co przybiera formę, posiada także wewnętrzną prawo stawania się (*entelechię*), która, jak mówi samo to słowo, wraz z wewnętrznym celem nosi w sobie także wewnętrzny koniec, granicę. W dziele *Metamorfoza zwierząt* Goethe tak opisuje ową skończoną celowość:

Celem każdy jest twór sobie sam; gotowe wybiega
Zwierzę z łona przyrody, gotowe płodzi potomstwo.
Wszystkie kształtują się członki według odwiecznych
przeznaczeń,
I nawet z form najdziwniejsza praformę kryje w swej głębi [2].

Wewnętrzna celowość wskazuje jednocześnie na wzajemną harmonię i ograniczenie poszczególnych organów. Prawo formy jawi się w ten sposób jako ograniczenie wewnętrzne:

Wewnątrz jednak zawarta jest siła u twórców szlachetnych
W świętym zamknięta okręgu ciągle żywego rozwoju.
Granic tych żaden bóg nie rozszerzy i czci je natura;
W ograniczeniu bo tylko możliwa jest doskonałość [3].

Wewnętrzna harmonia podlega jednak ciągłym napięciom ducha, które powodują zakłócenia i zmiany w obrazie zewnętrznym. Siła napięcia pojawiająca się od wewnątrz próbuje przełamać granice skończoności, ale ciągle wraca do form skończonego kręgu:

Ale wewnątrz duch zda się walczyć potężny zaciekle,
Chcący okrąg przełamać, swawolą formy obdarzyć,
Jako też wolę; ale co czyni, to czyni daremnie [4].

Według Goethego życie i rozwój istnieją tylko dopóty, dopóki nie dotrze się do zamierzonego celu, do granicy rozwoju. Granica jest jednocześnie wypełnieniem i końcem (śmiercią). Myślenie o granicy i śmierci jest zawsze trudne, także dla Goethego. Dlatego też pojawi się myśl o tym, co bezgraniczne, nieskończone [5], konieczność przekraczania wszelkich form i tworzenia nowych postaci. W *Metamorfozie roślin* i w *Fauście* Goethe wskazuje na pojęcie postaci organicznej, jednorazowej i niepowtarzalnej, postaci nieustannie rozwijającej się, mającej w sobie znamiona tego, co nieskończone: „Musiałem pozostać przy moim dawnym sposobie [myślenia], który skłania mnie do rozpatrywania wszystkich fenomenów natury w pewnym ciągu rozwoju i do uważnego śledzenia zmian w przód i wstecz. Przez to bowiem sam wyrabiam sobie żywy pogląd, z którego tworzy się pojęcie, a ono potem w linii rozwojowej napotka ideę” [6].

Przeczytaj również: Goethe. U progu nowoczesności [TPCT 312]

W ten sposób *Metamorfoza zwierząt* zwrócona jest całkowicie w kierunku immanentnego porządku natury, nie w kierunku *eidos*, lecz w naznaczoną koniecznością i błogosławionym ograniczeniem *morphe* (postać). To, co nieskończone, pozostaje źródłem i napędem ruchu, podczas gdy wszystko, co sytuacyjnie ograniczone i określone, jest ostatecznie tylko formą, na podstawie której coś poznajemy, która jednak, skoro tylko poznanie pójdzie dalej, zostaje przełamana i ustępuje miejsca innej. W ten sposób jedynie to, co nieskończone, jako ruch, jest tym, co rzeczywiste. Myśl tę w różnych zabarwieniach da się odnaleźć w filozofii niemieckiej: jako postulat u Kanta, czyn u Fichtego, uczucie u Schleiermachera, w romantyzmie czy też po prostu jako życie pod koniec XIX wieku.

Hans Urs von Balthasar – postać i metoda fenomenologiczna

Do takiego rozumienia postaci przedstawianej przez Goethego odnosi się szwajcarski teolog i filozof Hans Urs von Balthasar, opisując swoją twórczą drogę: „W Wiedniu nie studiowałem muzyki, lecz przede wszystkim germanistykę, i to, czego się tam nauczyłem, umieściłem później w centrum moich pism teologicznych: umiejętność dostrzegania, oceniania i interpretowania pewnej postaci (*Gestalt*), powiedzmy. Syntetyczne spojrzenie (w przeciwieństwie do krytycznego spojrzenia Kanta czy analitycznego nauk przyrodniczych) i umiejętność dostrzegania tej postaci zawdzięczam temu, który nie odstąpił od widzenia, tworzenia i klasyfikowania [...] żywej postaci: Goethemu” [7]. W tym kontekście pojawiają się też słowa Balthasara określające metodę jego myślenia, która przyjmuje formę fenomenologicznego rozumienia rzeczywistości. Píše: „Jest książka Simmla pod tytułem *Kant i Goethe* [...]. Rahner wybrał Kanta, lub jeśli Pan woli, Fichtego,

podejście transcendentalne. A ja – jako germanista – wybrałem Goethego; jego pojęcie postaci, jednorazowej i niepowtarzalnej, organicznej, postaci rozwijającej się – myślę tu o *Metamorfozie roślin* Goethego – tej postaci, z którą Kant nawet w swej estetyce nie daje sobie rady” [8].

Pojęcie postaci, która z każdej strony wydaje się inna, a jednocześnie cały czas promieniuje pełnym światłem bytu, może stanowić wprowadzenie nie tylko w rozumienie człowieka, zwierząt czy roślin, ale w świat różnorodności spostrzeżeń tej samej rzeczywistości. Na czym miało ono polegać? Przede wszystkim na syntetycznym spojrzeniu i umiejętności dostrzegania żywej postaci.

Wydaje się, że jest to w gruncie rzeczy metoda fenomenologiczna. Wsłuchiwanie się właśnie wtedy jest pasywno-objektywne, jeśli jest jednocześnie także twórczo-spoznawcze. Kiedy bowiem Balthasar myśli o pojęciu postaci, jednorazowej i niepowtarzalnej, organicznej, postaci rozwijającej się, to kreśli postulaty myślenia fenomenologicznego, które – jego zdaniem – odpowiadają całej tradycji chrześcijańskiej, występują przede wszystkim przeciwko możliwości jednoznacznego określenia całej rzeczywistości za pomocą ogólnego pojęcia. W myśleniu bowiem jest taki moment, który „ciągle pozostaje poza pojęciem, który nie da się zawrzeć w pojęciu, a który mimo to udowadnia i uzasadnia pojęcie. Takie stanowisko jest także stanowiskiem całej tradycji chrześcijańskiej” [9]. Każdy fenomen bytu „ma swoje wymiary i perspektywę, nie wyrazi go żadne pospiesznie sformułowane pojęcie. Chce on, aby chodzono wokół niego jak wokół statuy, która z każdej strony ujawnia coś nowego, wcześniej niewidzianego, i która z żadnego ujęcia nie ukazuje się całkowicie i ostatecznie” [10]. W ten sposób fenomenologiczne ujęcie

rzeczywistości niesie ze sobą przede wszystkim opisanie postaci (form) – *Gestalten*. Formy jednak nie są wyłącznie sumą elementów tworzących całość, ale mają także znaczenie same w sobie.

We wprowadzeniu do dzieła *Origenes. Geist und Feuer* formułuje Balthasar następującą myśl:

Ze wszystkich dzieł dokonać wyboru tego, co dziś jeszcze ma znaczenie, w taki sposób, aby we wzajemnym związku najistotniejszych fragmentów jak w mozaice ukazało się prawdziwe oblicze Orygenesesa [...]. Przez to jednak, że w Orygenesowym myśleniu poszukujemy wewnętrznych „duchowych więzów”, stajemy już w oczywisty sposób poza zainteresowaniem czysto historycznym [...] i w przestrzeni nauk humanistycznych wznosimy posąg, za którego ważność musimy ponosić odpowiedzialność [11].

Z kolei na początku jednego z pierwszych swoich dzieł filozoficznych, *Apokalypse der deutschen Seele*, Balthasar tak charakteryzuje swoje myślenie: „Specyfiką niniejszych studiów jest [...] budowanie z historycznych struktur światopoglądowych, jak z pojedynczych kamieni, budowli, która ma sens pozahistoryczny” [12]. Sens ten ma zostać wydobyty poprzez refleksję filozoficzną, ale nie może zostać ograniczony myśleniem systematycznym, które nie pozwalałoby niejako transcendować uwarunkowań historycznych. Balthasar zdaje sobie sprawę, że potrzebuje pewnego dystansu do budowania systemu opartego na absolutności rozumu, podobnego do zamierzeń Hegla. Z drugiej strony zaś nie może poprzestać na ujmowaniu rzeczywistości jedynie w poszczególnych formach. Potrzebuje odwołania się do

jakiegoś centrum, jakiejś całości, która obejmowałaby różnorodność form. Taka droga wydaje się oczywiście pewnego rodzaju dialektyką: z formy do całości i na powrót, do punktu wyjścia, do formy. Czy jednak ostatecznie postrzeganie formy oddala nas czy przybliża do całości? Balthasar zdaje sobie sprawę z trudności jednoznacznej odpowiedzi. „Po pierwsze, zawsze będzie można zarzucać metodzie, że za każdym razem zakłada to, co dopiero ma zostać udowodnione – tak, jakby w ogóle można byłoby udowodnić «całość»; próba takiego dowodu dla krytycznego rozumu pozostanie zawsze czymś «przesadnym»; do całości można jedynie przybliżyć się asymptotycznie przez omawianie poszczególnych aspektów. [...]. Stosujemy tę samą metodę co zawsze, mianowicie wychodząc z całości, patrzymy, rozważamy i przyjmujemy” [13].

Poszczególne formy myślenia oderwane od centrum wydają się nie mieć same w sobie ostatecznego znaczenia. Dopiero jedność i całość otwiera na pełne rozumienie rzeczywistości, gdyż świat „przypomina wielką orkiestrę, strojącą swoje instrumenty; każdy rzępoli po swojemu [...]. Na fortepianie zostaje jednak podane A, wokół którego tworzy się pewien jednolity nastrój: strojenie zmierza ku czemuś wspólnemu. Również wybór znajdujących się instrumentów nie jest przypadkowy, poprzez wzajemne zróżnicowanie swoich właściwości tworzą one coś w rodzaju układu współrzędnych [...]. Wybór został dokonany z punktu widzenia jedności, która tymczasem spoczywa bezdźwięcznie w rozłożonej partyturze; jednak niebawem, gdy uderzy dyrygencka batuta, jedność przyciągnie wszystko ku sobie, porwie ze sobą wszystko i dopiero wtedy będzie można zobaczyć, w jakim celu każdy jest tu obecny” [14].

Myśl filozoficzną Balthasara wytyczają dwa kręgi. Pierwszy to odniesienie człowieka do ludzkiego umysłu, który „musi być otwarty na nieskończone” [15]. Drugi z nich sam Balthasar opisuje w następujący sposób: „Próbowałem zatem zbudować filozofię i teologię, wychodząc od analogii, a więc nie od abstrakcyjnego bytu, lecz raczej od bytu spotykanego konkretnie w jego (nie kategorialnych, ale transcendentalnych) własnościach. Ponieważ transcendentalia władają całym bytem, muszą być także wewnętrzne względem siebie: to, co jest rzeczywiście prawdziwe, musi być również dobre i piękne, i musi stanowić jedno. Byt «ukazuje się», następuje epifania: w niej jest on piękny i uszczęśliwia nas. Ukazując się, oddaje się, daje się nam: jest dobry. A dając się, «wyraża się», odsłania samego siebie: jest prawdziwy (w sobie i w innym, któremu się objawia)” [16].

Ostatecznie Balthasar ceni Goethego jako „późnego arystotelika [...], który każde drzenie duszy, każdy rezonans wewnętrznej głębi wykorzystuje do tego, aby pieśni pochwalnej bytów nadać stosowniejszą, aktualną postać” [17]. Ta postać ujawnia się w postrzeganiu tego, co piękne w świecie.

Postać i piękno

Piękno ukazuje się w świecie w widocznych formach i daje się nam przede wszystkim w tajemnicy postaci lub obrazu. Tylko postać rości sobie prawo do pełnego imienia piękna i jest miejscem, w którym urzeczywistnia się blask piękna odwiecznego. Balthasar postrzega piękno przede wszystkim jako podstawową obecność Boga w świecie i ludzkich dziejach. To właśnie w kategorii piękna Ten, który wydaje się niewyraźny, pozwala się niejako dostrzegalnie dotknąć.

Filozoficzne rozważania dotyczące piękna szwajcarski filozof prowadzi w ramach klasycznie rozumianych transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna. W historii filozofii i teologii pojęcie piękna powiązane było z doświadczeniem chwały Boga. Pytanie o chwałę w sposób dialektyczny stanowiło pytanie o filozoficzne i teologiczne rozumienie piękna. Piękno jest według Balthasara „ostatnią rzeczywistością, na którą może ważyć się myślący rozum, ponieważ jako niepojęty blask otacza on podwójną gwiazdę prawdy i dobra oraz ich nierozzerwalne odniesienie do siebie. Jest to najbardziej bezinteresowne piękno, bez którego dawny świat nie potrafił pojmować siebie, które jednak niezauważenie pożegnało się z nowym światem interesów, aby pozostawić je ich żądzy i smutkowi. Religia już nie lubi i nie pielęgnuje tego piękna” [18].

Wprowadzenie kategorii piękna potrzebne było po to, by uwrażliwić na objawy tego, co boskie w świecie i ludzkich dziejach. Balthasar jest przekonany, że to, co boskie, nie może być dostrzegalne przez człowieka, jeśli ten nie otworzy się na przyjęcie i zrozumienie piękna odwiecznego, które ukazuje się pod widocznymi postaciami. Filozofia grecka i średniowieczna teologia postrzegały pojęcie piękna jako „zjawisko” – *epiphaneia*. Myśl nowożytna, przede wszystkim filozofia idealizmu niemieckiego, stanowiła kontynuację myśli średniowiecznej w ten sposób, że „w przejawianiu się nieprzejawiający się (Bóg) Duch coraz wyraźniej zbiega się z duchem ludzkim, tak że oś tej epifanii przebiega przez sam środek człowieka: on jako duch przejawia się jako ciało, on jako to, co ogólne (idea), przejawia jako to, co szczegółowe, on jako Bóg jawi się jako człowiek” [19].

Przeczytaj również: Schelling. Metafizyka wolności [TPCT 438]

Balthasar był przekonany, że nieskończoność i niewyraźność boskiego elementu może być jakoś „dostrzegalna” w widocznych formach świata: „Porwać i zachwycić może tylko to, co zawiera postać. Błyskawica wiekuistego piękna dociera do nas tylko poprzez postać. Istnieje taki moment, gdy wybuchające światło, występujący Duch, opromienia wewnętrzną postać – a od sposobu i od miary, w jakiej to czyni, zależy, czy jest to piękno «zmysłowe» czy «duchowe», urok czy godność, zaś bez postaci człowiek nie może być porwany i wpaść w zachwyty” [20]. Poprzez postać skończoność staje się ukazaniem nieskończoności. W ten sposób Bóg i świat tworzą całość. Balthasar widzi tę całość jako „dzieło sztuki, w którym Bóg jest «światłem», świat «formą», Bóg jest życiem, świat kształtem. Kategorie artystycznej (świeckiej) estetyki [...] wypożyczają swój język ze szczególnym uprzywilejowaniem metafizyki. Świat jest «wyrazem» Boga” [21]. Za najbardziej estetyczną uważał Balthasar filozofię Friedricha Schellinga, którą postrzegał jako równowagę między nieskończonością i skończonością. Wszelka nieskończoność ukazuje się w postaci, która jest widoczna i zrozumiała w tym, co nieskończone, a co istnieje w formie piękna. Balthasar przywołuje tutaj słowa Schellinga: „Stosownie do swej czystej natury rozum ustanawia tylko nieskończony byt; na odwrót zatem jest on w ustanawianiu tego samego jak nieruchomy, jak odrętwiały, *quasi attonita*, lecz odrętwiały wobec pokonującego go bytu, aby przez to poddanie siebie dotrzeć do prawdziwej i wiecznej treści, której nie może znaleźć w świecie zmysłowym, do poznania której doszedł rzeczywiście, a którą dlatego właśnie posiada na wieczność” [22]. Balthasar chciał bronić przede wszystkim myśli, oddającej pięknu należne mu miejsce w teologii. Jednocześnie uważał, że stanowi ono także zwieńczenie analiz filozoficznych.

Zakończenie

Nawiązując do filozofii idealizmu niemieckiego Fichtego, można na podsumowanie niniejszych rozważań przywołać następujące słowa:

Niech Państwo pomyślą sobie na przykład świętą kobietę, która wyniesiona ku chmurom, prowadzona przez zastępy niebieskie, które zatapiają w niej swoje zachwycone spojrzenia, otoczona całym blaskiem niebios, których najwyższą ozdobą i rozkoszą jest ona sama, która – jedyna spośród wszystkich – nie jest w stanie dostrzec tego, co wokół niej się dzieje, całkowicie zatopiona i pogrążona w jednym uczuciu: jestem Pańską służebnicą, niech mi się stanie to, czego on pragnie; niech Państwo teraz nadadzą temu jednemu uczuciu w tym otoczeniu kształty ludzkiego ciała, otrzymacie Państwo bez wątpienia piękność w pewnej określonej postaci. Czym jest to, co sprawia, że postać ta jest piękna? Czy poszczególne członki i części? Czy nie jest to raczej wyłącznie jedno uczucie, które przelewa się przez członki i części? [23]

Kategoria piękna, wspomagana pojęciem „postaci” zaczerpniętym z twórczości Goethego, może ostatecznie uwrażliwić i wskazać na więź, istniejącą między pięknem i religią, między światem ludzkim i boskim, między filozofią i teologią, między tym, co skończone, i tym, co nieskończone. W historycznym doświadczeniu piękna Balthasar jeszcze raz poddał próbie cały idealizm niemiecki. Podsumowując swoją twórczość, pisał, że żaden fenomen bytu nie może być zredukowany do pochopnie sformułowanego pojęcia, lecz ma wyrażać nieustannie coś nowego, zdając sobie sprawę, że w pełni nie ukaże się całkowicie i ostatecznie.

Fenomenologia postaci prowadzi ostatecznie do twórczego poznawania świata przez człowieka. Powinno być ono widoczne przede wszystkim jako ruch wyrażający jego wewnętrzną zdolność transcendowania. Transcendowanie zaś, stanowiące istotowy moment natury ludzkiej, winno ukazać zasadniczy cel człowieka: ostateczną postać bytu osobowego mającego swoje uzasadnienie w bycie absolutnym. Dlatego też „filozofia jest ustawicznym otaczaniem pełni bytu obrazami istot, a przez to, jako aforyzm, sylogizm czy system, zawsze tylko namiastką tego, co ma się na myśli. Wszelkie myślenie ma tak bardzo wartość paraboli (przypowieści), iż zachowuje ją nawet wtedy, gdy wychodząc poza konstrukcje myślowe o konkretnej postaci, wysuwa już tylko otwarte kwestie i wątpliwości” [24].

Fenomenologiczna analiza postaci wprowadza w strukturę dialektyczną, która ma historycznie i filozoficznie odpowiedzieć na podstawowe pytania dotyczące otaczającego nas świata i ukazać sposób formowania procesu poznawczego. Czy jednak pojęcie postaci może ująć całość otaczającego nas świata? Wydaje się, że trzeba ograniczyć pojęcie postaci jedynie do części rzeczywistości, dopiero później łączyć poszczególne części w całość. Balthasar jest zarazem przekonany, że „«jak» i «dlaczego» mają w takim stawianiu pytań swoją własną, niedającą się pomylić z innymi postać, nacechowaną przez egzystencjalnego pytającego, pewien rytm myślowy, który zawsze daje się oddzielić od każdego «co» tego, co pomyślane, i który może jedynie dla siebie stanowić swój własny obraz” [25]. Ten rytm myślowy pozostaje jednak ciągle wyzwaniem dla określenia obrazu całej rzeczywistości.

o. dr hab. Marek Urban CSsR

Tekst przedrukowany z: Marek Urban, *Fenomenologia postaci. Z inspiracji Hansa Ursa von Balthasara*, w: „Logos i ethos”, Tom 28 Nr 2 (2022), s. 73-88. (licencja: Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe)

Przypisy:

[1] A. Węgrzecki, *Prawda człowieka a spotkanie*, w: A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 175.

[2] J. W. Goethe, *Metamorfoza zwierząt*, tłum. Z. Ciechanowska, w: *Wybór poezji*, opr. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 310.

[3] J. W. Goethe, *Metamorfoza zwierząt*, s. 310.

[4] J. W. Goethe, *Metamorfoza zwierząt*, s. 310.

[5] „Zaginie chętnie każde życie, by w bezgranicznym żyć wszechbycie” (J. W. Goethe, *Jedno i wszystko*, tłum. J. Gamska-Łempicka, w: J. W. Goethe, *Wybór poezji*, s. 298).

[6] J. W. Goethe, *Wolkengestalt nach Howard*, w: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebens ereignisse verbunden*, Bd. 1, H. 3, Stuttgart-Tübingen 1820 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia cytatów pochodzą od autora artykułu).

[7] H. U. von Balthasar, *Podziękowanie laureata Nagrody im. Wolfganga Amadeusza Mozarta wygłoszone 22 maja 1987 roku w Innsbrucku*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 397.

[8] H. U. von Balthasar, *Duch i ogień. Rozmowa Michaela Albusa z Hansem Ursem von Balthasarem*, w: H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 92.

[9] H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 63.

[10] H. U. von Balthasar, *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung*, Manuskript, Archiv Hans Urs von Balthasar, Basel, s. 8 – cyt. za: J. Disse, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996, s. 72.

[11] H. U. von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken*, Salzburg 1938, s. 16.

[12] H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. 1: *Der deutsche Idealismus*. Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von Alois M. Haas, Freiburg 1998, s. 10.

[13] H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976, s. 16; H. U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg 1971, s. 15.

[14] H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998, s. 5-6.

[15] H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 81.

[16] H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 82.

[17] H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 15.

[18] H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 16.

[19] H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków 2013, s. 545.

[20] H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 28.

[21] H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 498.

[22] H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 520.

[23] H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 506.

[24] H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. 1, s. 9-10.

[25] H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. 1, s. 9-10.

Bibliografia:

Balthasar H. U. von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. 1: *Der deutsche Idealismus* (1937). Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von Alois M. Haas, Freiburg 1998.

Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków 2013.

Balthasar H. U. von, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976.

Balthasar H. U. von, *Duch i ogień. Rozmowa Michaela Albusa z Hansem Ursem von Balthasarem*, w: H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 85-107.

Balthasar H. U. von, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004.

Balthasar H. U. von, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken*, Salzburg 1938.

Balthasar H. U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003.

Balthasar H. U. von, *Podziękowanie laureata Nagrody im. Wolfganga Amadeusza Mozarta wygłoszone 22 maja 1987 roku w Innsbrucku*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 396-401.

Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.

Disse J., *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996.

Goethe J. W., *Jedno i wszystko*, tłum. J. Gamska-Łempicka, w: J. W. Goethe, *Wybór poezji*, opr. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 298.

Goethe J. W., *Metamorfoza zwierząt*, tłum. Z. Ciechanowska, w: *Wybór poezji*, opr. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 310-314.

Goethe J. W., *Wolkengestalt nach Howard*, w: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebens ereignisse verbunden*, Bd. 1, H. 3, Stuttgart-Tübingen 1820, s. 97-123.

Węgrzecki A., *Prawda człowieka a spotkanie*, w: A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 175-183