

O. Waldemar Linke CP: Medytacje Hansa Ursa von Balthasara nad Apokalipsą: teologia czy egzegeza mistyczna?

„Apokalipsa” jest Objawieniem Bożej miłości, które jest równoznaczne z prawdą, prawdomównością i wiernością, którą Bóg oferuje i której oczekuje. Dotyczy to także sądu Bożego, który też ukazuje miłość Boga, podobnie jak Jego gniew. Dlatego za kluczowe pojęcie w „Apokalipsie” von Balthasar uznaje termin „świadek”, a więc ktoś, kto „z absolutną powagą poświęca się na służbę Baranka” – pisze o. Waldemar Linke OP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Hans Urs von Balthasar. Z perspektywy transcendentalistów”.

Czym jest zbiór tekstów Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988) o *Apokalipsie*? Jak ma się do komentarza Adrienne von Speyr (1902-1967) do ostatniej księgi chrześcijańskiego kanonu biblijnego? O to będziemy pytać w tym tekście. Czy warto? Szwajcarski teolog napisał tyle ważnych tekstów teologicznych, więc czemu zajmować się marginesem jego twórczości: próbą interpretacji biblijnej, która wyszła spod jego pióra? Zakładamy, że istnieją poważne powody ku temu i spróbujemy je tu pokazać. Można bowiem postawić tezę, że przygody von Balthasara z *Apokalipsą* pokazują bardzo istotne cechy jego teologii, które nie zawsze znajdują miejsce wśród źródeł i głównych idei jego dorobku.

Czemu von Balthazar zajął się interpretacją Pisma Świętego?

Hans Urs von Balthasar nie był egzegetą. To oczywiste dla wszystkich, którzy mają choć skromną wiedzę o jego dorobku. Od ważnej dla niego postaci – Karla Bartha (1886-1968) różni go to, że teolog kalwiński zaczął swą wielką twórczość teologiczną od komentarza do *Listu do Rzymian* (wyd. I 1919, wyd. II 1922, polski przekład: K. Barth, *List do Rzymian* [wersja druga] 1922, tłum R. Borski, Suchy Las: Jedutum 2023). Tymczasem von Balthasar zaczął od badań nad recepcją motywów teologicznych we współczesnej kulturze. Na ile egzegeza Bartha mieściła się w kanonach ówczesnej metodologii badań biblijnych, to już inna sprawa. Słynna jest opinia ucznia Julisa Wellhausena, Hugo Gressmanna (1877-1927), że w tym tekście Barth przedstawił nie tyle Pawła, jakim był, ale takiego, jakiego sobie wyobraził, i napisał nie tyle interpretację tekstu Pawła, ile własny list do kierowanej przez siebie wspólnoty religijnej. Dla von Balthasara nie był to zarzut, a jeśli już – to pod adresem liberalizmu teologicznego, który reprezentował Gressmann. Dialektyczny charakter teologii Bartha był von Balthasarowi zdecydowanie bliski, ale realizował go w inny sposób, zapożyczony raczej od Henri de Lubaca (1896-1991) i z *nouvelle théologie*.

Nową sytuację stworzyło spotkanie von Balthasara z Adrienne von Speyr w 1940 r. Ich współpraca nad tekstami zajęła półtorej dekady (1944-1960). Jaki był podział ról w tym tandemie, to trudna kwestia. Teolog nie był wyłącznie sekretarzem, który by spisywał to, co lekarka dyktowała. Autor portretu teologicznego von Balthasara zdaje się dostrzegać ten problem: „z trudem tylko można niekiedy wykryć, co jedno drugiemu zawdzięcza”. Do tych obszarów, w których wzajemne

wpływy mają nieokreślony wektor, należy „szczególne umiłowanie pism św. Jana w Nowym Testamencie” [1]. John O'Donnell próbuje znaleźć formułę tej relacji: przypisuje on von Speyr twórcze inspiracje, które von Balthasar przynosił „na grunt teologicznej tradycji Kościoła” [2]. Sam von Balthasar nie miał złudzeń, że von Speyr nie posiadała szerszej wiedzy religijnej, zwłaszcza egzegetycznej [3]. Za najistotniejszą inspirację przejętą od von Speyr uważał natomiast „tajemnice Wielkiej Soboty”, relację między krzyżem Chrystusa (zbawieniem) a misterium piekła [4].

Pisząc o zainteresowaniu się von Balthasara pismami św. Jana Ewangelisty Kehl miał na myśli komentarze Adrienne von Speyr. Prace komentujące poszczególne księgi zaczęła ona wydawać pod koniec piątej dekady XX w. Cztery tomy zatytułowane *Johannes, Kommentar zum Johannesevangelium* ukazały się w założonym przez von Balthasara Johannes Verlag w 1949 r. W roku następnym ukazał się komentarz do *Listu do Efezjan* (A. von Speyr, *Kinder des Lichtes*, Wien: Herold 1950), która to pozycja została wznowiona jako *Der Epheserbrief*, Johannes Verlag: Einsiedeln und Freiburg 1983) oraz *Apokalypse. Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, Johannes Verlag: Einsiedeln 1950, który został wznowiony przez tego samego wydawcę w 1977. Komentarze von Speyr poprzedzane były przedmowami von Balthasara. W tym, który znajduje się w tomie poświęconym Listowi do Efezjan, teolog zwraca uwagę, że znaczenie tego tekstu Nowego Testamentu jest przede wszystkim teologiczne, a nie historyczne. Jest to więc podejście do tekstu, w którym widać cechy podobne do komentarza do Listu do Rzymian autorstwa Bartha. Jeśli lekarka-wizjonerka nie była odczytana w literaturze teologicznej i egzegetycznej, to albo von Balthasar nauczył ją podejścia, które stosował kalwiński teolog, albo wówczas jeszcze jezuita dostrzegł u wizjonerki spojrzenie, które było niezależne od egzegezy akademickiej

tamtego czasu. W przedmowie do komentarza do *Apokalipsy* von Balthasar wskazuje, że treść wizji w *Apokalipsie* ma charakter obiektywny, cechuje się prawdziwością szczególnego typu charakterystyczną dla wizji i podkreśla pierwszeństwo tekstu biblijnego przed postacią autora widzianą bądź historycznie, bądź pod kątem psychologicznym. W tekście komentarza von Speyr podkreśla, że Objawienie jest możliwe, gdyż wizjoner jest podmiotem obiektywnej miłości i jego miłość do objawiającego Boga jest obiektywna. Pierwsza część tego komentarza, poświęcona Ap 1,1-3 jest *de facto* zbiorem założeń przyświecających autorce [5].

Od pierwszej strony swego tekstu podkreśla, że rzeczywistość niebiańska opisywana w *Apokalipsie* jest obiektywna, tak jak działanie łaski wiary, która umożliwia bezpośrednie doświadczenie tej rzeczywistości. Jednak jej oddziaływanie nie jest ograniczone do samego wizjonera, ale jest taka sama, a więc posiada tę samą witalną moc, także wtedy, gdy nie wizja, ale jej werbalny, językowy ekwiwalent dostarcza tego samego doświadczenia działania Boga w życiu poszczególnego chrześcijanina i wspólnoty kościelnej. Pismo Święte to także działanie Boga, które otwiera niebo i z ziemi czyni miejsce działania Boga. Formą tego działania jest Jezus Chrystus, który na mocy Wcielenia, otwiera dla wierzących w Chrystusa i wiernych Mu możliwość udziału w misterium Bożego życia [6]. *Apokalipsa* jest realizacją przekazania przez Ojca władzy nad wszystkim w niebie i na ziemi Synowi [7]. Prawda wizji jest związana jednoznacznie z Bożą transcendencją. Nie zbliża do jej zrozumienia przekładanie tych wizji na doczesność (historyczną, psychologiczną), ponieważ oznaczałoby to fundamentalne fałszowanie tego Objawienia misterium Bożego życia i działania [8].

W tych sformułowaniach widać podejście odpowiadające metodologii zaproponowanej w pracy Anselma Stolza OSB (1900-1942) *Theologie der Mystik* (Salzburg: Pousset 1936, tłum. pol. B. Sawicki, por. *Teologia mistyki*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2024), jedynej książki zacytowanej przez von Balthasara w przedmowie do interpretacji *Apokalipsy*. Ten benedyktyński teolog zakładał w swej bardzo wpływowej książce, że punktem wyjścia teologii mistyki jest obiektywne doświadczenie mistyczne, którego paradygmatem jest w tej pracy doświadczenie św. Pawła Apostoła poświadczane przez niego w 2 Kor 12,1-5. Praktycznie cała książka Stolza jest analizą tego fragmentu i jego teologicznych konsekwencji. Stolz odrzuca badania historyczno-porównawcze jako punkt wyjścia dla badania istoty mistyki [9], jak wcześniej odrzucił badania psychologiczne [10], natomiast wskazuje na doświadczenie Boga i Jego życia danego obiektywnie (w tym przede wszystkim w sakramentach [11]). Stolz dowodził, w czym szedł śladem Réginalda Garigou-Lagrange'a, że mistyka jest właściwym życiem chrześcijanina, a w związku z tym teologia jest obiektywnym narzędziem badania, opisu i klasyfikacji przejawów owego życia [12]. Teologia mistyczna (nie tylko teologia poznania mistycznego, ale mistyczny charakter poznania teologicznego) to podstawa rozumienia chrześcijaństwa u von Balthasara, w którym chrześcijaństwo możemy opisać, nawiązując do teologii Bartha, jako zorientowanie całej egzystencji na Boga, a nie na doczesność.

Dalszy ciąg komentarza ma charakter scholiów teologicznych do poszczególnych wersetów księgi. Dobrym przykładem takiego charakteru komentarza von Speyr do *Apokalipsy* mogą być jej rozważania poświęcone Ap 8, 2-5, a więc fragmentowi, na który w swych medytacjach von Balthasar wskazał jako przykład obrazu miłości zawoalowany językiem gróźb i kar wychodzących od Boga [13].

Komentarz von Speyr zaczyna od założeń interpretacyjnych, które są nieobecne w tekście *Apokalipsy*. Pierwsze z nich to ciągłość między motywem siedmiu aniołów w Ap 8,2 a siedmioma duchami, które są przed tronem Boga (Ap 1,4). Z tym założeniem wiąże ona kolejne, mianowicie pneumatologiczną interpretację siedmiu duchów, która co prawda nie jest prostym utożsamieniem siedmiu duchów z Duchem Świętym, ale jednak jest wyraźnym powiązaniem siedmiu duchów z Trzecią Osobą Trójcy Świętej [14]. Szwajcarska mistyczka przypisuje też owym aniołom postawę doskonałego posłuszeństwa, której nie znajdziemy w tekście biblijnym. W objaśnieniu Ap 8,3 autorka komentarza idzie w nieco innym kierunku, który dobrze znamy z tradycji interpretacyjnej starożytnego chrześcijaństwa. Postawę anioła („stał na ołtarzu”) odczytuje ona symbolicznie: jako obraz specyficznej relacji Bóg – człowiek, w której człowiek zostaje obdarzony przez Boga zadaniem tak wielkim, że znika ograniczony podmiot ludzki, a zostaje samo zadanie [15]. W sposób bardzo czytelny von Speyr chce wyjaśnić to, co dzieje się w sakramentach, a zwłaszcza rolę i naturę kapłaństwa sakramentalnego. Czyni to jednak nie domykając alegorii, przed czym nie ustrzegłby się zapewne żaden interpretator starożytny. Zachowuje obiektywne podejście do tekstu biblijnego w tym przynajmniej sensie. W objaśnieniu Ap 8,4 dominuje zaś motyw modlitwy, który kulminuje w miłości Boga do ludzi, ludzi do Boga i wspólnototwórczej [16]. Motyw miłości kontynuowany jest w objaśnieniu do Ap 8,5 jako rozwinięcie obrazu płomienia, a więc znowu w interpretacji symbolicznej [17]. Tak więc to, co von Speyr rozwija w formie obrazowo-symbolicznej, von Balthasar syntetyzuje w skonceptualizowany model teologiczny. Z drugiej jednak strony widać, że choć z trudem, ale von Speyr trzyma się ram metodologicznych wyeksplikowanych w przedmowie von Balthasara i we wstępie swego komentarza.

Można zaryzykować stwierdzenie, że to von Balthasar zorientował teologicznie komentarz Adrienne von Speyr do Ap, co znalazło wyraz w przedmowie podpisanej nazwiskiem von Balthasara i we wprowadzeniu, które formalnie pochodzi od samej von Speyr. Z drugiej jednak strony to od von Speyr wyszedł impuls, by źródła mistyki, a w związku z tym źródła teologii szukać w akcie odczytania Pisma Świętego rozumianym jako akt religijny par excellence, moment początkowy każdej prawdziwej mistyki i teologii.

Medytacje von Balthasara nad *Apokalipsą*

Sam von Balthasar napisał rozważania do *Apokalipsy* na użytek książki, która ukazała się nakładem Katholische Bibelanstalt w 1980 r. zatytułowanej *Die Bilder der Bamberger Apokalypse. Mit Interpretationen von Hans Urs von Balthasar*. Szerzej znana jest wydana przez Informationszentrum Berufe der Kirche we Fryburgu Bryzgowijskim w 1985 pod tytułem *Ja, ich komme bald. Die Endzeit in Licht der Apokalypse* książka zawierająca na 143 stronach 7 ilustracji będących reprodukcjami miniatur z *Apokalipsy* Bamberskiej (rękopis iluminowany z pocz. XI w. przechowywany w Bibliotece Państwowej w Bambergu, sygnatura *Msc. Bibl.* 140) oraz teksty napisane przez von Balthasara (s. 106-143). Autorem pomysłu tego wydania był teolog ks. Emil Spath (1931-2008) z Fryburga, który interesował się teologicznym wymiarem religijnej sztuki średniowiecznej. Teksty te są praktycznie tożsame. Wydawnictwo założone przez von Balthasara we Fryburgu, Johannes Verlag, wznowiło teksty szwajcarskiego teologa w latach 2004 i 2010 i zostały one przetłumaczone na włoski, francuski, hiszpański i polski. Wersja polska ukazała się drukiem w 2005 r. i oparta jest na wznowieniu z 2004 r.

Musimy jednak pamiętać, że nie było to pierwsze spotkanie von Balthasara z *Apokalipsą*, bowiem jeszcze jako duszpasterz akademicki w Bazylei opublikował trzytomową pracę *Apokalipsa duszy niemieckiej* złożonej z tomów: *Idealizm niemiecki*, *Pod znakiem Nietzschego* i *Gloryfikacja śmierci* (H.Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, t. 1-3, Salzburg-Leipzig: Pustet 1937-1939). Na prośbę redakcji katolickiego tygodnika „Schönere Zukunft” z Wiednia streścił swe poglądy w artykule o tytule tożsamym z tytułem trylogii (H.Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*. „Schönere Zukunft” 14 [1938], s. 57-59, tłum. pol. w: H.Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków: WAM 2006, s. 144-151). To czas, w którym zainteresowania literackie są u von Balthasara jeszcze bardzo żywe, fascynacja Barthem wyraźna i deklarowana. W tym spotkaniu apokalipsa (nie *Apokalipsa*) jest dla niego figurą czy modelem przeinterpretowania „tego co światowe – w to, co chrześcijańskie, tego, co pozornie czysto naturalne – w nadprzyrodzone, tego, co przemijające i fragmentaryczne – w ostateczne” [18]. Ktoś mógłby powiedzieć – częściowo nie bez racji – że to inny porządek myślenia niż w pismach o Apokalipsie. W drugiej połowie lat 30. wskazywał, że „Biblia jako Słowo Boże weszła bez reszty w formę treści ludzkiego mówienia i myślenia, tak i całe mówienie i myślenie chrześcijańskie musi bez reszty wejść i zanurzyć się w mówieniu i myśleniu świata, dokładniej rzecz biorąc, w mówieniu i myśleniu tej epoki, której posłanie to przekazywane jest ciągle na nowo” [19]. Próbował więc „tłumaczyć” Ewangelie i pisma św. Pawła Apostoła na ówczesny język niemieckiej kultury. *Apokalipsa (Apokalypse)* to droga poszukiwania i sam fakt odsłonięcia „źródeł wody żywej w duszach wielkich Niemców od Lessinga, Herdera i Kanta do Nietzschego, Rilkego, Heidegera i Bartha”. Był głęboko przekonany, że w ich dorobku można odkryć głębię religijną i „duszę niemiecką”, która

jest *naturaliter christiana* lub przynajmniej *religiosa* [20]. W opozycji do egzystencjalizmu Rudolfa Bultmanna (1884-1976), dowartościowywał on mitologiczny wymiar przekazu (w tym biblijnego), a zamiast demitologizacji proponował szukanie nowoczesnych ekwiwalentów dla prawd, jakie można odnaleźć w mitach. Mit postrzegał jako postać prawdy pozostającej w równym oddaleniu od „czystego pojęcia” i „czystej naoczności” [21]. Pozostając w ramach terminologicznych rozróżnień kojarzonych z Immanuelem Kantem (1724-1804) zaprzeczył jednak kantowskiemu krytycyzmowi w tym przynajmniej zakresie, że ani pojęcia nie uznał za „puste”, ani naoczności za „ślepe”. Można przypuszczać, że jest to ślad realizmu Objawienia, który jednych zachwycał, innych zniesmaczył w komentarzu Bartha do Listu do Rzymian [22]. Ten właśnie realizm von Balthasar powiązał z apokalipsą-odsłonięciem duszy niemieckiej i *Apokalipsą* rozumianą jako konkretny tekst biblijny. Ich rozróżnienie utrudnia fakt, iż w języku niemieckim zarówno rzeczownik pospolity, jak i nazwa własna pisane są dużą literą. W żadnym jednak razie nie możemy pominąć tego wczesnego spotkania von Balthasara z *Apokalipsą*. Nie wpływa na znaczenie medytacji szwajcarskiego teologa nad ostatnią księgą Nowego Testamentu, czy spotkanie z tym tekstem biblijnym było bezpośrednie czy zapośredniczone.

Przeczytaj również: S. Joanna Nowińska: Apokalipsa a malarstwo Beksińskiego – klimaty kolorystyczne

Pierwszym rysem spojrzenia von Balthasara na *Apokalipsę* jest jej chrystocentryzm, bowiem już na samym początku medytacji podkreśla, że Jezus Chrystus jest w tym tekście zarazem podmiotem objawiającym i przedmiotem Objawienia [23]. Objawienie jest Jego darem, ale też Bóg daje w nim poznawczo swego Syna [24]. Buduje ono oczekiwanie przyjścia Chrystusa: fakt przyszły, ale formujący oblicze

teraźniejszości. Dlatego czas w *Apokalipsie* to czas „krótki”, jak powiada von Balthasar, „czas nagłący” [25]. To samo przenikanie się kategorii czasowych widać w obrazie Chrystusa w *Apokalipsie*: Wywyższony jest Zabitym i Żywym na wieki, w Nim zagłada śmierci już się dokonała [26].

Pozostaje to w ścisłym związku z tym, że tylko w Chrystusie „świat” (nie tylko Kościół, ale cała ludzkość) może zrozumieć siebie i swoje dzieje [27]. Samozrozumienie Kościoła wpisuje się w ten proces przez słuchanie słów Ducha Świętego [28]. Stawką Objawienia nie jest więc „tylko” wtajemniczenie w dogmat chrystologiczny, ale świadomy udział świata w dramacie dziejowym. Oznacza to coś zupełnie innego niż tak częste w interpretacjach *Apokalipsy* przekładanie jej na scenariusz historyczny lub futurystyczny. Takie podejście do *Apokalipsy* von Balthasar wykluczał bez dyskusji, ponieważ nie znajdował żadnych powodów uzasadniających taką praktykę. Właściwym przedmiotem *Apokalipsy* jest według niego relacja między „niebem” a „ziemią”, a więc między Boską a doczesną rzeczywistością. Funkcjonują one jako powiązane, odzwierciedlające się wzajemnie [29], co odsłania dynamizm rzeczywistości Bożej i pewną stałość doczesności, która nie jest iluzją czy efemerydą. Z takiej perspektywy, obejmującej niebo i ziemię, patrzy Jan – wizjoner [30]. Podobnie też i zbawieni, są „jednocześnie w obydwu miejscach” [31]. Objawiający Chrystus ukazuje więc poprzez znaki w doczesności, to, co zrozumiałe dla ludzkich odbiorców Objawienia, a przede wszystkim konieczne dla ich zbawienia. W Chrystusie dopełnia się misterium Boga, podczas gdy misterium zła także ma odniesienie do Boga, jako sprzeciw przeciw Niemu [32].

Apokalipsa jest Objawieniem Bożej miłości, które jest równoznaczne z prawdą, prawdomównością i wiernością, którą Bóg oferuje i której oczekuje [33]. Dotyczy to także sądu Bożego, który też ukazuje miłość Boga [34], podobnie jak Jego gniew [35]. Dlatego za kluczowe pojęcie w *Apokalipsie* on Balthasar uznaje termin „świadek”, a więc ktoś, kto „z absolutną powagą poświęca się na służbę Baranka” [36]. Świadczenie w *Apokalipsie* jest zawsze świadectwem „aż do śmierci” [37]. Prawda ma wymiar wspólnototwórczy, jest bowiem udzielaniem siebie w przekazie [38] sięgającym poza Kościół, do świata [39]. Wspólnota opiera się na Przymierzu, które jest jedno w całej historii zbawienia, choć Chrystus wyznacza w niej istotny zwrot. Jednak Izrael i Kościół tworzą jedność ilustrowaną przez 24 prezbiterów przy tronie Boga i Baranka oraz ciągłości obietnic Bożych wyrażanych przez proroków Starego Testamentu i ich spełnienie w Chrystusie. Jednak to w Chrystusie słowo Pisma nabiera swego ostatecznego kształtu, dlatego w *Apokalipsie* nie jest cytowane dosłownie, ale reinterpretowane w świetle Chrystusa. Także instytucje religijne judaizmu dezaktualizują się w Chrystusie, co wyraża zniknięcie związanych z nimi budowli [40]. Jedność Izraela i Kościoła ma bowiem charakter procesualny: cała płodność Izraela koncentruje się w matce mesjasza – Chrystusa [41].

Apokalipsa koncentruje się na celebracji chwały Bożej, która jest niewidzialna, a mimo to zobrazowana. W przeciwieństwie do pełnych splendoru, ale ubogich w konkrety wizji Boga, akty kultu ukazane są w detalach choreograficznych (procesje, upadanie na twarz czyli *proskynesa*) i w używanych formułach modlitewnych (hymnicznych), podobnie jak wizja szczęścia zbawionych [42]. Podobną konkretność mają też sceny sądu Bożego.

Jak *Apokalipsa* znaczy? Odpowiedź, której zabrakło

W interpretacji *Apokalipsy* von Balthasar zakłada, że jest to księga zapieczętowana i otwarta, jak sama rzeczywistość. Wywodzi ten wniosek z zasady współczesności i paralelizmowi doczesności i wieczności, tego, co doczesne i tego, co Boże. „Pokrewieństwo”, faktyczny związek unieważnia wszelkie działania sztuczne, obliczone na zawężony względem pełnego kontaktu z rzeczywistością, kontakt poznawczy, który krystalizuje się w formie metody interpretacyjnej. *Apokalipsa* ma uświadomić chrześcijanina i każdego, do kogo dotrze chrześcijańskie świadectwo, dramatyzm rzeczywistości, będącej kotłem walki sił dobra i zła oraz areną wyboru pójścia za Bogiem, lub przeciw Niemu [43]. Metoda w podejściu von Balthasara do tekstu to tylko oznaka ogromnego zainteresowania *Apokalipsy* na przestrzeni dziejów. Nie ma więc do spełnienia żadnej roli w procesie rozumienia tekstu [44]. Podobnie jak von Speyr, von Balthasar chce podejść do *Apokalipsy* obiektywnie, wejść w nią z bezpośredniością udziału w tym dziejowym dramacie, który został wywołany i realizuje się we wcieleniu i uwielbieniu Chrystusa.

W medytacjach von Balthasara, podobnie jak w komentarzu von Speyr, *Apokalipsa* to tekst czytany jako jednolity, przy czym von Balthasar czyni pod tym względem jeden istotny wyjątek. Ap 17,9-17 uznaje on za obce ciało, które „wyraźnie należy usunąć z tekstu”. Uważa on, że tekst ten można interpretować tylko w duchu antyrzymskim, a to podważa sposób interpretacji osiowego w *Apokalipsie* konfliktu Jeruzalem – Babilon, a więc Bóg – moce związane z buntem przeciw Niemu. Z drugiej strony zaś teolog posługuje się argumentacją historyczną, którą trudno połączyć z przyjętymi przez niego założeniami. Postuluje

bowiem, by usunięcie wspomnianego fragmentu uzasadnić ich późniejszym niż powstanie *Apokalipsy* pochodzeniem [45]. Innym elementem warsztatu interpretacyjnego von Balthasara, na który warto zwrócić uwagę, jest konstrukcja myślowa odnosząca się do interpretacja Ap 19,20. Brak w tekście biblijnym stwierdzenia *explicite*, że zło uległo samospaleniu. Myśl ta została wyinterpretowana wbrew danym tekstu, bowiem w Ap 19,20 mowa jest o działalności innego podmiotu przy wrzuceniu („zostali wrzuceni”) i – w konsekwencji – spaleniu bestii i fałszywego proroka w jeziorze ognia. Nie ma więc żadnych podstaw do wniosku, że postacie obrazujące działanie sił zła dokonały samospalenia, które komentatorowi jest potrzebne, by przeciwstawić je i powiązać z samouwielbieniem, którego postacie te dopuściły się wcześniej [46].

Te dwa elementy warsztatu interpretacyjnego von Balthasara są z pozoru drobną rysą na jego krystalicznej wizji. Jednakże pokazują, że nie udało mu się odciąć od historycznego myślenia o tekście biblijnym, które wydaje mu się skądinąd nie do pogodzenia z naturą tekstu biblijnego. To pęknięcie pokazuje, gdzie pojawia się problem w rozumieniu teologii jako opisu doświadczenia religijnego o charakterze mistycznym. Jego ślad znaleźliśmy w przywołaniu książki Stolza *Teologia mistyki*, której założenia miały posłużyć za podstawę komentarza von Speyr do *Apokalipsy*, jednak z perspektywy 30 lat von Balthasar dostrzegł, że konieczne jest, aby poszerzyć bazę interpretacji biblijnej o elementy metodologii historycznej oraz rozumowania opartego na przesłankach wyprowadzanych z tekstu nie wprost. Hans Urs von Balthasar nie domknął swej wizji egzegezy. Miał jednak odwagę postawienia problemu, którego nie był w stanie rozwiązać. Ważnym krokiem w stronę tego rozwiązania były jego słowa o człowieczeństwie wolnego Ty, które, w dialektyce rozumienia i uznania (von Balthasar powie „podarowania”) wolności znajduje przestrzeń dla „pojęcia tego,

czym może być Boże Objawienie w Jezusie Chrystusie” [47]. Rozumiemy to, co Bóg nam objawia, ponieważ dokonuje tego przez swoje zaangażowanie „dla nas”, przez które dotyka nas w sposób najbardziej intymny, w postaci wybrania do służby Jemu, które realizuje się w postaci osobowej i egzystencjalnej, a nie w formie kolektywistycznej [48]. Gdy mówi on o wieczności jako wszechczasowości – otwarciu „na każde rozprzestrzenienie trwania” [49], otwiera możliwość włączenia w tę wieczność naznaczonych ograniczonością działań, które włączają się w doświadczenie w Chrystusie prawdy tak, jak dzieła sztuki (niedoskonałe w swej konkretności) włączają się w doświadczenie piękna [50].

o. dr hab. Waldemar Linke CP

Przypisy:

[1] M. Kehl, *Hans Urs von Balthasar (portret)*, w: H. Urs von Balthasar, *W pełni wiary*, red. W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Znak 1991, s. 9-77, zwłaszcza s. 63.

[2] J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków: WAM 2005, s. 25.

[3] W. Giertych, „*Niezwykłe świadectwo Adrienne von Speyr*”. w: A. von Speyr, *Trzy kobiety i Pan. Lumina*, tłum. J. Koźbiał, Poznań: W drodze 1989, s. 129-140, zwłaszcza s. 130

[4] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, s. 565

[5] A. von Speyr, *L'Apocalisse. Meditazioni sulla rivelazione nascosta*, tłum. C. Danna, Milano: Jaca Book 1983, t. 1, s. 19-40

[6] Tamże, s. 21.

[7] Tamże, s. 23.

[8] Tamże, s. 23.

[9] Por. *Teologia mistyki...*, s. 224.

[10] Tamże, s. 223.

[11] Por. tamże.

[12] Tamże, s. 19.

[13] H. Urs von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona, Kraków: WAM 2005, s. 99.

[14] A. von Speyr, *L'Apocalisse...*, s. 229.

[15] Tamże, s. 230.

[16] Tamże, s. 232.

[17] Tamże, s. 233.

[18] H.Urs von Balthasar, *Pisma wybrane...*, t. 1, s. 147.

[19] Tamże, s. 144-145.

[20] Tamże, s. 146.

[21] Tamże, s. 148

[22] Por. J. Guja, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, Kraków: Wydawnictwo A 2009, s. 34-35.

[23] H. Urs von Balthasar, *Księga Baranka...*, s. 41

[24] Tamże, s. 47.

[25] Tamże, s. 49.

[26] Tamże, s. 52.

[27] Tamže, s. 42.

[28] Tamže, s. 45.

[29] Tamže, s. 43.

[30] Tamže, s. 45.

[31] Tamže, s. 83.

[32] Tamže, s. 44.

[33] Tamže, s. 46.

[34] Tamže, s. 71-72n.

[35] Tamže, s. 100.

[36] Tamže, s. 84.

[37] Tamže, s. 48.

[38] Tamże, s. 47.

[39] Tamże, s. 48.

[40] Tamże, s. 53n.

[41] Tamże, s. 75.

[42] Tamże, s. 64n, por. s. 95.

[43] Tamże, s. 103.

[44] Tamże, s. 98-99.

[45] Tamże, s. 86.

[46] Tamże, s. 87.

[47] H. Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań: W drodze 1998, s. 26.

[48] H. Urs von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina w świecie*, tłum. K. Kubis, A. Porębski, Kraków: WAM 2003, s. 36-37.

[49] Tamże, s. 44.

[50] H. Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków: WAM 2007, s. 96.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
