

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI

St. Paul University, Ottawa

## Inspiracje teologii Hansa Ursa von Balthasara

Inspirations of the Theology of Hans Urs von Balthasar

### WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że teolodzy czerpią swe inspiracje z wielu pozateologicznych źródeł. Jednym z nich jest filozofia, która w scholastycznych ujęciach bywała nazywana wręcz „służką teologii” (*ancilla theologiae*). Proces ten można zaobserwować od czasów starożytnych aż po współczesność. W celu uzyskania wyraźnego kontrastu, upraszczając przez to jednak spojrzenie na bogatą i zawiłą historię myśli ludzkiej, można pokusić się o stwierdzenie, że tak jak filozofia obrała z jednej strony drogę Platona, a z drugiej Arystotelesa, tak i teologia była inspirowana raz bardziej myślą św. Augustyna, a innym razem – św. Tomasza z Akwinu. Nie inaczej działo się we współczesności, gdzie, obok teologii inspirowanej przez spuściznę św. Tomasza z Akwinu, teolodzy chętnie sięgali na przykład do egzystencjalizmu czy fenomenologii. Niemało współczesnych poglądów teologicznych było karmionych myślą filozoficzną, nieraz nieortodoksyjną z punktu widzenia katolickiego, a przynajmniej poglądami myślicieli niekatolickich, a nawet niechrześcijańskich o proweniencji agnostycznej czy nawet marksistowskiej.

Jednym z wybitnych przykładów tego typu zjawiska są poszukiwania naukowe szwajcarskiego teologa, Hansa Ursa von Balthasara. Nie ulega wątpliwości, że w twórczości tego teologa można doszukać się wielu inspiracji filozoficznych, które często przybierają formę krytycznej dyskusji, a następnie ich implementacji na gruncie katolickim. Niniejszy tekst jest próbą wskazania niektórych mniej eksplorowanych dotychczas źródeł inspiracji von Balthasara, które kształtowały jego poszukiwania teologiczne. Odniesiemy się w nim do myśli św. Tomasza z Akwinu, filozofów egzystencjalnych, takich jak Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, do twórcy psychoanalizy – Zygmunta Freuda, a także do rosyjskiego myśliciela, Nikołaja Bierdiajewa oraz do idealizmu Georga Wilhelma Friedricha Hegla.

Powszechnie przyjmuje się, że teolog szwajcarski korzystał bezpośrednio z myśli Henriego de Lubaca, Ericha Przywary, Karola Bartha oraz Adrienne von Speyer<sup>1</sup>. Celem niniejszej pracy jest natomiast wskazanie mniej ewidentnych, ale też być może nieco bardziej kontrowersyjnych opinii na temat inspiracji myśli Hansa Ursa von Balthasara, które wyłaniają się z lektury oraz komentarza wybranych współczesnych autorów z kręgu anglosaskiego.

Sam von Balthasar przez wszystkie lata swojej twórczości był przekonany, że filozofia i teologia pozostają głęboko związane. W jego opinii każda filozofia jest w swej istocie religijna, a zarazem teologiczna, ponieważ stawia pytanie o Ostateczną Przyczynę Wszechrzeczy, a autentyczny filozof staje się również wielokrotnie teologiem, ponieważ świadomie albo nieświadomie nieuchronnie odnosi się w końcu do pytania o Boga<sup>2</sup>.

## I. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU

Wpływ myśli św. Tomasza z Akwinu na teologię Hansa Ursa von Balthasara jest wciąż przedmiotem sporów. Trudno jednak, aby teolog tego pokroju, co Balthasar, nie był zaznajomiony z dziedzictwem tomistycznym w teologii katolickiej. Niektórzy ryzykują nawet twierdzenie, że dla szwajcarskiego filozofa św. Tomasz był najważniejszym teologiem w dziejach Kościoła. Nie znaczy to oczywiście, że von Balthasar był „wiernym uczniem” Akwinaty. Ogólny wniosek, jaki wynika z przeglądu całości spuścizny teologa szwajcarskiego, wskazuje raczej na to, że chciał się on jak najbardziej zdystansować wobec współczesnego mu neotomizmu.

Pomimo tych uwag nie można zaprzeczyć, że u Balthasara można odnaleźć wyraźne słowa uznania dla św. Tomasza. Uważał on na przykład, że św. Tomasz był duchem wybitnie afirmującym, który potrafił „nawet w niepozornych formach prawdy odkrywać wyblakłe odbicie jej pierwotnego pochodzenia” poprzez oczyszczenie nawet najbardziej heretyckich treści do tego stopnia, że staną się „częstką powszechnego uwielbienia Boga”<sup>3</sup>. Ta myśl oraz podejście metodologiczne Akwinaty były niewątpliwie bliskie umysłowości teologa szwajcarskiego, co też postaramy się uzasadnić.

Co ciekawe, sam Hans Urs von Balthasar nigdy nie napisał żadnego tekstu na temat Doktora Anielskiego. Odnosił się do Akwinaty tylko pośrednio, nawiązując polemicznie do współczesnych mu tomistów, takich jak: Erich Przywara, Henri de Lubac, Étienne Gilson, Josef Pieper czy Gustav Siewerth. Obecność

<sup>1</sup> Zob. S.M. Garrett, *Glancing into the Cathedral of Hans Urs von Balthasar's Theology – a Review Essay*, „Christian Scholar's Review” 39(2009), s. 103.

<sup>2</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 80.

<sup>3</sup> Tenże, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 28.

myśli tomistycznej w pracach Balthasara niektórzy anglosascy komentatorzy odnoszą do koncepcji analogii bytu, która ujawnia się najwyraźniej w opisie relacji Boga do świata. Dzieje się to – ich zdaniem – u Balthasara nawet pomimo nawiązań do idealizmu Hegla oraz nieustannej troski o to, aby zachować równowagę pomiędzy filozofią a teologią<sup>4</sup>.

Hans Urs von Balthasar sięga do oryginalnej myśli Tomaszowej, ale niewątpliwie dystansuje się wobec jej późniejszych interpretacji, takich jak druga scholastyka, która – jego zdaniem – zubożyła pierwotne rozumienie bytu oraz współczesnego mu neotomizmu. Teolog szwajcarski wyraża się bardzo krytycznie o przesadnej racjonalizacji metafizyki tomistycznej obecnej w schyłkowym okresie średniowiecza i początku nowożytności, która chciała, jak sam zauważa, „odrzec Boga z wszelkiej tajemnicy”<sup>5</sup>, zapoznając się zarazem z żywotnymi zagadnieniami egzystencjalnymi, tak istotnymi wcześniej w nauczaniu ojców Kościoła<sup>6</sup>.

Niektórzy współcześni komentatorzy twierdzą, że jedną z ważnych inspiracji Tomaszowych u Balthasara jest rozumienie doświadczenia człowieczeństwa jako spotkania z własną ograniczonością i skończonością, a z drugiej strony – jako harmonijnej relacji z całokształtem rzeczywistości stworzonej. Za pomocą koncepcji św. Tomasza, albo przynajmniej w zgodzie z nią, szwajcarski teolog odnosi się do intencjonalnej otwartości człowieka na świat zewnętrzny, a przede wszystkim na Stworzyciela, zarówno w aspekcie poznawczym, jak i woliowym, tj. poprzez ludzkie pragnienia. Tego rodzaju wyważona postawa, zdaniem von Balthasara, może chronić refleksję teologiczną zarówno przed popadnięciem w przesadny naturalizm – a ma tu na myśli kosmocentryzm – jak i przesadny antropocentryzm. Doktor Anielski wielokrotnie wskazywał na istnienie we Wszechświecie określonego porządku, *ordo*, którego poprawne odczytanie definiuje jednocześnie odpowiednio relację człowieka do świata oraz do Stworzyciela. Porządek ten odbija się w sercu człowieka – sercu rozumianym na sposób biblijny. Właśnie w swym sercu człowiek odkrywa transcendentne dobro, prawdę i piękno<sup>7</sup>.

Człowiek w ujęciu von Balthasara jawi się w konsekwencji powyższych założeń jako ktoś, kto wchodzi w relację ze wszystkim tym, co istnieje, a ponieważ „Tym, Który Jest” najprawdziej jest Stwórca, człowiek jest powołany przede wszystkim do budowania relacji z Nim. Co więcej, w relacji do tego, co istnieje,

---

<sup>4</sup> Zob. A. Campodonico, *Hans Urs von Balthasar's Interpretation of the Philosophy of Thomas Aquinas*, „Nova et Vetera”, t. 8, nr 1 (2010), s. 34.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, t. 2: *The Action*, tłum. G. Harrison, San Francisco 2001, s. 458.

<sup>6</sup> Tenże, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, tłum. A.V. Littledale, A. Dru, San Francisco 1989, s. 208.

<sup>7</sup> A. Campodonico, *Hans Urs...*, dz. cyt., s. 36.

niejako „dostrajając się” do rzeczywistości, człowiek przeżywa zarówno momenty swej pasywności, jak i aktywności, co wskazuje na relację wzajemności. W naturalny sposób człowiek doświadcza najpierw zewnętrznej „impresji”, tj. działania wobec siebie, na siebie, a dopiero potem pojawia się moment ekspresji ja człowieka na zewnątrz. Co ważne, Bóg nie jest w tym procesie określoną i doświadczalną zewnętrznością dla człowieka, ale objawia się raczej w głębi jego bytu, w której naturalnie odnosi się on do swej Bytowej Podstawy. Dzieje się to najczęściej w sposób nieuświadomiony<sup>8</sup>. Balthasar zgadza się najwyraźniej z Tomaszowym twierdzeniem: *Omnia naturaliter appetunt Deum, non autem explicitè*<sup>9</sup>.

Według św. Tomasza podstawowym wymiarem bycia obdarowanym przez Boga jest dla człowieka sam akt istnienia, dar egzystencji<sup>10</sup>. Wiemy, że Akwinata zaznaczył w swym ujęciu bytu bardzo mocny akcent egzystencjalny. *Esse* bytu, a w konsekwencji także *esse* człowieka, stało się dla niego ważniejsze niż *essentia*, istota. Przekładając to stwierdzenie na język teologii, powiemy, że Bóg z miłości, bez wcześniejszej zasługi ze strony człowieka, obdarza go istnieniem<sup>11</sup>. Również dla Balthasara istnienie łączy się zawsze z miłością, personalizm z dialogicznością, a z kolei miłość łączy się z klasycznymi transcendentaliami: dobrem, prawdą i pięknem<sup>12</sup>.

Szwajcarski teolog powiada, że człowiek jest skończonym bytem w skończonym świecie, ale pozostaje otwarty na całość Bytu, na Nieskończoność Boga. Dowodem na to jest w przypadku człowieka świadomość tego, że może być, ale może go także w każdej chwili nie być. Większość bytów jest w ten sposób ograniczona, ale istnieje Jeden Byt, który nie ma takiego ograniczenia<sup>13</sup>. Istnienie człowieka jest mimo to dowodem hojności Boga. Skoro człowiek nie posiada w sobie konieczności swego istnienia, mówi Balthasar, jego bycie jest znakiem dobroci Boga. Samo istnienie człowieka wskazuje na swe zewnętrzne Źródło, przyczynę własnego Bytu<sup>14</sup>. Tym, co najbardziej upodabnia człowieka do Boga, jest jego wolna wola, która zawiera w sobie moment nieskończoności, choć zawsze pozostaje dla człowieka zewnętrznym darem. Wola jest też nierozzerwalnie związana ze swoim celem, którym, pomimo wielu dóbr partykularnych, pozostaje dla człowieka ostatecznie Bóg: Najwyższe Dobro, Prawda i Piękno<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, t. 1: *Seeing the Form*, tłum. E. Leiva-Meriakakis, San Francisco 1983, s. 245.

<sup>9</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, q. 22, a. 2.

<sup>10</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 48.

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 2, tłum. P. Belch, Londyn 1977, q. 21, a. 4.

<sup>12</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *My Work in Retrospect*, tłum. K. Hamilton i in., San Francisco 1993, s. 114-115.

<sup>13</sup> Tamże, s. 112.

<sup>14</sup> Tenże, *Theo-Logic: Theological Logical Theory*, t. 2: *Truth of God*, tłum. A.J. Walker, San Francisco 1989, s. 182.

<sup>15</sup> Zob. A. Campodonico, *Hans Urs...*, dz. cyt., s. 46.

Wydaje się, że Tomaszowa koncepcja analogii pomiędzy Bogiem i światem przenika do chrystologii von Balthasara. Wydarzenie Chrystusa, które jest syntezą immanencji i transcendencji Boga, jasno ukazuje tę analogię. Porządek odkupienia wzmacnia i przenika porządek stworzenia. Analogia stworzenia oraz odkupienia, mająca najprawdopodobniej swe źródło w analogii bytu św. Tomasza, staje się – jak twierdzi Angelo Campodonico – jednym z głównych punktów odniesienia teologii von Balthasara<sup>16</sup>. Teolog szwajcarski interpretuje jednakże myśl Akwinaty w duchu niemieckiego romantyzmu (z nawiązaniem do Hegla, Schellinga i późnego Heideggera), krytykując wyraźnie przesadny racjonalizm późnej scholastyki. Myśl Doktora Anielskiego jest przez to oczyszczona, a von Balthasar zachowuje w swoim myśleniu najważniejszą jej część – egzystencjalną koncepcję bytu<sup>17</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że mamy do czynienia z trzema zasadniczymi wątkami myśli św. Tomasza, z którymi Hans Urs von Balthasar wchodzi w konstruktywny i krytyczny (z jej późniejszymi scholastycznymi czy nawet współczesnymi wcieleniami) dialog. Po pierwsze, jest to doświadczenie bytu ludzkiego jako przygodnego i istniejącego pośród innych bytów w świecie; po drugie, podkreślenie Tomaszowego rozróżnienia na istotę i istnienie u bytów przygodnych, w odróżnieniu od ujęć transcendentalnych (Kanta czy Fichtego), z jednoczesnym zaakcentowaniem wagi istnienia przed istotą; po trzecie, charakter darmowego daru istoty oraz istnienia człowieka uczestniczącego w Boskim Byciu, Wolności i Miłości<sup>18</sup>.

## II. EGZYSTENCJALIZM

Von Balthasar, będąc umysłem bardzo krytycznym, podejmuje również dialog z egzystencjalizmem. Trudno w tym miejscu przesądzać o konkretnym wpływie myśli egzystencjalistów na rozwój teologii Balthasara, jednak teolog szwajcarski nie omija w swych poszukiwaniach zasadniczych wątków egzystencjalizmu oraz komentuje je, co umożliwi ich wzajemne porównanie. Oczywiście, w przeciwieństwie do wielu egzystencjalistów, Balthasar prowadzi swe refleksje zawsze z perspektywy teistycznej. Jednym z ważniejszych wątków egzystencjalnych jest dla niego różnica pomiędzy skończoną wolnością człowieka i nieskończoną wolnością Boga, która stanowi zarazem źródło egzystencjalnego lęku człowieka, a także jest nawiązaniem do naszych wcześniejszych analiz, dotyczących dialogu teologa szwajcarskiego z poglądami Doktora Anielskiego. Balthasar podejmuje przede wszystkim próbę teologicznej interpretacji lęku człowieka, która może

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 50.

<sup>17</sup> Tamże, s. 51.

<sup>18</sup> Tamże, s. 52.

być porównana również do myśli Sørensa Kierkegaarda, Martina Heideggera, a nawet Zygmunta Freuda<sup>19</sup>.

Według Balthasara najlepszym sposobem przeżywania lęku przez człowieka jest nie tyle skupianie się na samym lęku, ile na obecności Kogoś, kto poprzez ten lęk objawia się człowiekowi. Najgorszym rozwiązaniem dla człowieka w takim wypadku jest pozostawanie sam na sam ze swoim lękiem<sup>20</sup>. Egzystencjalny lęk – zdaniem Balthasara – rodzi się w pustej przestrzeni, która powstaje pomiędzy człowiekiem a Bogiem, w spotkaniu skończonego człowieka z Nieskończonym Stwórcą. Patrząc od strony doświadczenia człowieka, pustka przywołująca ten lęk powstaje w jego sercu wtedy, gdy oddala się on od Boga i zwraca ku swemu własnemu ja. Ze względu na grzech pierworodny, który był takim właśnie odwróceniem się od Boga, pustka doświadczana przez człowieka staje się doświadczeniem radykalnej nieobecności Boga. Brak wiary i zaufania Bogu w świadomym życiu człowieka skutkuje postrzeganiem Go jako obcej i zagrażającej człowiekowi obecności<sup>21</sup>, stąd łatwo się od Boga odwrócić. Ci, którzy jednak zwracają się ku tej Tajemniczej Obecności, doświadczają pewnej niemocy w przekroczeniu granicy lęku. Tak czy inaczej, grzech opuszcza zasłonę pomiędzy człowiekiem a Bogiem, pogłębiając zarazem jego egzystencjalny lęk<sup>22</sup>.

Nieokreślona obecność Nieskończoności w sercu człowieka zakłada paradoksalnie pewien rodzaj nieobecności, która staje się źródłem ludzkiego pragnienia wciąż czegoś więcej: więcej istnienia, więcej życia, więcej Boga – zgodnie ze znanym powiedzeniem św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>23</sup>. Teologicznym początkiem lęku jest grzech człowieka rozumiany jako zerwanie intymnego obcowania z Bogiem, czyli odrzucenie „słodkiej obecności gościa jego duszy”<sup>24</sup>. Człowiek, zamiast utkwic swój wzrok w Bogu, przenosi go na siebie samego i na stworzony świat, czyniąc się miarą rzeczywistości. Gdy człowiek przestaje uznawać, że jest zależny od Boga, zaczyna się gubić i w konsekwencji tego zagubienia odczuwa lęk. Powstająca w ten sposób pustka jest miejscem, które wypełnia się własnymi obsesjami człowieka<sup>25</sup>.

Prowadząc rozważania nad lękiem egzystencjalnym człowieka i dochodząc do grzechu pierworodnego, Balthasar twierdzi, że Adam nie mógł widzieć Boga

---

<sup>19</sup> A. Cirelli, *Facing the Abyss: Hans Urs von Balthasar's reading of Anxiety*, „New Blackfriars” 2011, t. 92, z. 1042, s. 705-706.

<sup>20</sup> Tamże, s. 710.

<sup>21</sup> O takim doświadczeniu w perspektywie psychologicznej wspomina w swoich pismach często C.G. Jung.

<sup>22</sup> A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 708.

<sup>23</sup> Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7.

<sup>24</sup> H.U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1951, s. 80.

<sup>25</sup> A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 711.

„twarzą w twarz”, ponieważ w takim wypadku nie byłby w stanie odwrócić się od swego Stwórcy. Można za to powiedzieć, że pusta przestrzeń, którą w sobie odkrył wraz z wyborem skończonej wolności, była pierwotnie przeznaczona dla Boga. Adam doświadczał tej przestrzeni jako tajemnicy, jednak nieobce mu było także doświadczenie dziecięcej pewności dzięki pierwotnej miłości i posłuszeństwu. Ta dziecięca wiara nie pozwalała mu, co prawda, widzieć Boga „twarzą w twarz”, ale dawała niezwykle mocną moralną pewność Jego obecności<sup>26</sup>.

Søren Kierkegaard był właściwie pierwszym autorem, który w pełni wyartykułował problematykę lęku w życiu człowieka w perspektywie Nieskończoności Boga. Mimo tego duński myśliciel skupiał się przede wszystkim na relacji samozwrotnej człowieka, to znaczy nie wychodził wyraźnie poza granice j a człowieka. Balthasar idzie w tym względzie dużo dalej i przekonuje, że egzystencjalna pustka, w której rodzi się ludzki lęk, bierze się z braku Boga w jego życiu, z pozbawienia się przez człowieka Bożej obecności w sobie<sup>27</sup>. Twierdzi, że Kierkegaard, mimo próby powrotu do ujęcia chrześcijańskiego w filozofii, nie uwolnił się w swych analizach od „demonicznego węzła posthegłowskiego myślenia dialektycznego”<sup>28</sup>.

Martin Heidegger umieścił z kolei ludzki lęk w perspektywie doświadczenia możliwości niebycia, popadnięcia w nicość (*das Nichts*). Jest to ujęcie, które nie zawiera wprost odniesienia ludzkiego lęku do Boga. Człowiek, który rozmyśla nad swoim losem, uświadamia sobie granice swego istnienia i to wzbudza w nim lęk. Skończoność życia łączy się w przypadku człowieka ze skończonością jego możliwości poznawczych<sup>29</sup>. Balthasar w następujący sposób odnosi się (krytycznie) do postawy Heideggera:

[W]iemy jednak, iż filozofia Heideggerowska, jak prawie cała współczesna filozofia skończoności, ma zdecydowanie antychrześcijańskie oblicze. Patrząc głębiej i teologicznie: jest ona sekularyzacją myśli chrześcijańskich z zamiarem ponownego zamknięcia świata w nim samym i uczynienia go absolutnym. Tylko tym razem momentu absolutności należałoby szukać już nie w tym, co ogólne i istotowe, lecz cząstkowe, skończone i egzystencjalne. Przez to, że skończoność i „nicująca nicość” zostają uczynione warunkiem doskonałości ducha światowego, ukazuje się jego absolutna, samotna autonomia: swoją doskonałość otrzymuje od nicości, a nie od Boga<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> H.U. von Balthasar, *Der Christ...*, dz. cyt., s. 81-82.

<sup>27</sup> Tamże, s. 85.

<sup>28</sup> Tenże, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 42.

<sup>29</sup> Tenże, *Filozofia i teologia życia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 80.

<sup>30</sup> Tenże, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 123.

Koncepcja ontologicznej różnicy dwóch wewnętrznych stanów człowieka jest jednak wspólna Heideggerowi i Balthasarowi. Dla obu myślicieli punktem wyjścia do refleksji o egzystencjalnej pozycji człowieka jest analiza oraz samoświadomość jego sytuacji bytowej. Teolog szwajcarski jest jednak zdania, że mimo trafności tej refleksji Heideggerowi brakuje odwagi, aby otwarcie odnieść ją do relacji człowieka z Bogiem<sup>31</sup>.

Balthasar poddawał krytycznej analizie zarówno teksty Kierkegaarda, jak i Heideggera, które do pewnego stopnia ukształtowały także jego własne myślenie. Był jednak zdania, że najwięcej i najtrafniej na temat ludzkiego lęku powiedział Zygmunt Freud<sup>32</sup>. Choć ujęcie Freuda jest bardziej psychologiczne i zasadniczo nie ma w nim odniesień metafizycznych, to dla szwajcarskiego teologa pozostaje najbardziej odkrywcze, ponieważ, choć w sposób empiryczny, to jednak uchwytuje istotę relacji Boga do człowieka. Balthasarowi chodzi głównie o tezę Freuda głoszącą, że lęk rodzi się poprzez percepcję braku (umiłowanego) obiektu<sup>33</sup>. Freud mówi o poczuciu straty i bezradności w obliczu nieobecności tego ukochanego obiektu, co oznacza przede wszystkim umiłowaną osobę. Teolog wykorzystuje tę koncepcję Freuda do opisu sytuacji Adama i Ewy w Edenie<sup>34</sup>, a później także do opisu cierpienia Chrystusa doświadczającego opuszczenia przez Ojca.

Refleksja na temat lęku u Balthasara różni się od myśli twórcy psychoanalizy tym, że jest zwieńczona chrystologicznie. Balthasar zwraca uwagę na to, że Jezus jest Tym, który w czasie paschy doświadcza opisywanego przez Freuda lęku separacyjnego i przyjmuje go jako część swojego wydania się Ojcu za zbawienie świata. Lęk ten rodzi się w przypadku Chrystusa z poczucia bycia opuszczonym przez Ojca oraz z poczucia bycia opuszczonym przez świat, a przede wszystkim przez uczniów. Poprzez swoje doświadczenie lęku Syn Boży nadaje mu nowy sens, ukazując przez to również, jak bardzo Bóg umiłował świat. Ponieważ Chrystus jako Bóg doświadcza opuszczenia w swojej ludzkiej naturze, jest to najgłębsze i najbardziej dramatyczne doświadczenie opuszczenia w historii ludzkości. Tylko Syn wie, co to znaczy być opuszczonym przez Ojca, ponieważ tylko On jest w pełni świadomy tego, kim w swojej istocie jest Ojciec i co to znaczy być jedno z Ojcem<sup>35</sup>. Syn Boży nie przychodzi na świat, aby usunąć z niego wszelki lęk – przeciwnie, sam wchodzi w najtragiczniejsze ludzkie doświadczenie lęku, aby pokazać swoją solidarność z cierpiącą ludzkością, a z drugiej strony, aby wskazać właściwą drogę przechodzenia przez tego rodzaju doświadczenia lęku i opuszczenia. Tajemnica wcielenia nadaje w ten sposób nowy

<sup>31</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 715.

<sup>32</sup> Zob. S. Freud, *The Problem of Anxiety*, tłum. H.A. Bunker, New York 1963.

<sup>33</sup> Tamże, s. 76.

<sup>34</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 716.

<sup>35</sup> H.U. von Balthasar, *Der Christ...*, dz. cyt., s. 38.



sens ludzkim doświadczeniom lęku, potwierdzając jednocześnie ich źródło w fakcie odłączenia się od Boga – konkluduje Balthasar<sup>36</sup>.

Podsumowując ten egzystencjalny wątek w myśli Hansa Ursa von Balthasara, można stwierdzić, że spotkanie nieskończoności Boga ze skończonością człowieka jest dla teologa szwajcarskiego jednym z głównych motywów teologii, co ma zastosowanie przede wszystkim w rozumieniu ludzkiego doświadczenia lęku. Sama świadomość bycia ma w sobie element odniesienia do Nieskończoności, do Boga. Tego lęku nie da się „wyleczyć” nawet poprzez terapię typu egzystencjalnego, gdzie człowiek jest zaproszony, aby odważnie stawić lękowi czoła i wytrwać w nim do końca. Można to uczynić tylko poprzez akt całkowitego zawierzenia Bogu. Chrześcijanin nie powinien wchodzić w doświadczenie lęku w sposób czysto egzystencjalny, skupiając się jedynie na beznadziei, nieobecności obiektu (Freud), na własnym ja czy na odsunięciu się od świata. Jest raczej wezwany, aby w takich momentach spoglądać na krzyż Chrystusa, będący znakiem miłości Boga do człowieka, poprzez który bierze On na siebie cały ludzki lęk. Doświadczenie przez człowieka miłości Boga stanowi antytezę doświadczenia bycia opuszczonym z powodu własnej winy. Jest to doświadczenie uwolnienia, bezpieczeństwa, zwrotu ku życiu<sup>37</sup>. Człowiek albo poddaje się Bogu, który posłał swojego Syna, aby „rzucił most nad przepaścią egzystencjalnej pustki człowieka”, albo zanurza się w otchłani własnego ja<sup>38</sup>.

### III. BIERDIAJEW ORAZ IDEALIZM NIEMIECKI

Myśl Nikołaja Bierdiajewa była dla Hansa Ursa von Balthasara najwyraźniej jedną z ważniejszych inspiracji w kształtowaniu się jego myślenia teologicznego w odniesieniu do historycznego charakteru objawienia, rozumienia łaski Bożej, a także wiecznego przeznaczenia człowieka. Uściślając to ogólne stwierdzenie, można powiedzieć, że Bierdiajew dostarczył Balthasarowi matrycę do rozwijania refleksji na temat rzeczywistości eschatycznej. Zawierają się w niej następujące zagadnienia: (1) wcielenie Syna Bożego jako punkt zwrotny w rozumieniu historii ludzkiej, (2) trynitarny wymiar kosmosu, (3) połączenie eschatologii ze specyficznym rozumieniem mitologii jako rzeczywistości heurystycznej<sup>39</sup>.

Na rozumienie dziejów oraz prawidłowości rozwoju historycznego Hansa Ursa von Balthasara wpływ wywarła także bez wątpienia niemiecka tradycja filozofii idealistycznej reprezentowana *par excellence* przez Georga Wilhelma

<sup>36</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 719.

<sup>37</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *Der Christ...*, dz. cyt., s. 45-46, 48-49.

<sup>38</sup> Zob. A. Cirelli, *Facing...*, dz. cyt., s. 723.

<sup>39</sup> Zob. J.S. King, C.M. Shea, *The role of Nikolai Berdyaev in the early writings of Hans Urs von Balthasar: A contribution to the question of Balthasar's appropriation of sources*, „Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” 2014, 21(1), s. 230.

Friedricha Hegla. Dla teologa szwajcarskiego Hegel pozostawał punktem odniesienia właściwie przez cały czas jego pracy naukowej, choć – co trzeba od razu podkreślić – punktem odniesienia dialektycznym. Innymi słowy – w ulubionym przez Balthasara języku dramatu – był antagonistą. Wielu doniosłych myślicieli niemieckich (i nie tylko niemieckich) kształtowało swój warsztat naukowy w krytycznym starciu z teoriami Hegla. Jednym z przykładów tego rodzaju podejścia jest właśnie Balthasar oraz niektórzy myśliciele, do których sam nawiązywał, jak Søren Kierkegaard czy Karl Barth.

Również Bierdiajew odwoływał się do Hegla, ale w dojrzałym okresie swej twórczości próbował się od niego odciąć, opowiadając się za osobowym rozumieniem człowieka, Boga oraz wolności. Zarówno Bierdiajew, jak i Balthasar opowiedzieli się zdecydowanie za osobowym charakterem ludzkiej i boskiej wolności, co pozwoliło uniknąć pójścia za błędną, ich zdaniem, koncepcją wszechogarniającego Absolutu Hegla. Osobowy charakter wolności miał – zdaniem Balthasara – odróżniać katolicyzm od idealizmu oraz zapewnić ujmowanie Boga jako osoby, a właściwie wspólnoty osób. Bierdiajew wspomógł w ten sposób Balthasara w nadaniu bardziej personalistycznego rysu swej teologii, która stała się później w frazeologii Balthasara „dramatycznym”, a nie, jak to chciał Hegel, dialektycznym rozumieniem rzeczywistości człowieka i Boga<sup>40</sup>.

Myśl Bierdiajewa kierowała najwyraźniej Balthasarem w przejściu od pierwotnego, właściwego jego refleksjom, nastawienia estetycznego ku temu, co sam później nazwie podejściem „teodramatycznym”. Z czasem teolog szwajcarski doszedł do przekonania, że Bierdiajew nie wyzwolił się wystarczająco spod wpływu Hegla – szczególnie w swym rozumieniu apokaliptyki – nie dziwi więc, że szukał także poza pracami Bierdiajewa innych źródeł inspiracji eschatologicznych. Jego pragnieniem było dojście do takiej wizji eschatologii, która uniknęłaby zamykania się w czysto pojęciowych kategoriach czy też w hermetycznej terminologii<sup>41</sup>.

Wydaje się, że Balthasar przyjął od Bierdiajewa przede wszystkim jego rozumienie dziejów jako historii bosko-ludzkiej, dramatu miłości i wolności, rozgrywającego się pomiędzy Bogiem i „Jego drugim Ja”, które miłuje i przez które pragnie być miłowany. Tylko takie rozumienie dynamizmu miłości Bożej dawało – zdaniem Bierdiajewa – możliwość pełniejszego zrozumienia historii świata oraz przeznaczenia człowieka<sup>42</sup>. Balthasar również doszedł do podobnych wniosków w swych dojrzałych pismach, aczkolwiek zawsze starał się uniknąć zbytniego zbliżania się do pozycji panteistycznych, ku którym grawitował nieraz Bierdiajew<sup>43</sup>.

Jak stwierdziliśmy wcześniej, teolog szwajcarski przeciwstawiał się dialektycznemu podejściu w uprawianiu eschatologii, które dopuszczał na przykład

<sup>40</sup> Tamże, s. 231.

<sup>41</sup> Tamże, s. 232.

<sup>42</sup> N. Berdyaev, *The Meaning of History*, tłum. G. Reavey, Cleveland 1962, s. 56.

<sup>43</sup> Zob. J.S. King, C.M. Shea, *The role...*, dz. cyt., s. 239.

Karl Barth, ponieważ opowiadał się za koncepcją immanentnego postępu, nieustannego rozwoju człowieka i świata. Zdaniem Balthasara, Barth w swojej teorii nie przyznawał wystarczającego miejsca stworzonej wolności człowieka oraz jego działalności kulturotwórczej. Z kolei obaj teolodzy zgadzali się w opisie chwały i piękna Boga, choć Balthasar powoływał się tu raczej na Bierdiajewa, korygując w ten sposób niedowartościowane – jego zdaniem – przez Bartha znaczenie tajemnicy wcielenia dla historii świata – *kairosu* w Chrystusie, postrzeganego i opisywanego w horyzoncie trynitarnym<sup>44</sup>. Balthasar polemizował też z Barthem w odniesieniu do koncepcji *analogia fidei* oraz *analogia entis*. Twierdził, że analogia bytu (*analogia entis*) nie jest wyłącznie koncepcją filozoficzną, ale jest teologiczną odpowiedzią człowieka na objawianie się Boga w Chrystusie. *Analogia entis* służy Balthasarowi do opisu relacji Boga do świata, przy czym w analogii wiary (*analogia fidei*) dopatruje się uzupełnienia analogii bytu, choć, według niego, ta ostatnia ukazuje więcej odmienności niż podobieństw między Stworzycielem a stworzeniem<sup>45</sup>, na co wskazywał już wcześniej św. Tomasz i o czym wspominaliśmy na początku tego opracowania.

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że eschatologiczna myśl Bierdiajewa stała się dla Balthasara inspirująca w perspektywie integrującego ujęcia eschatologii, w którym połączył rozproszone do tej pory intuicje eschatologiczne: czasowe i pozaczasowe, czynne i bierne, indywidualne i wspólnotowe<sup>46</sup>. Zarówno dla Bierdiajewa, jak i dla Balthasara główne zagadnienia, którymi się interesowali, pozostają odniesione do życia Boga – intersubiektywnego w pierwotnym sensie tego słowa. Chodzi tu o ujęcie nieredukowalnie personalne z podkreśleniem chrześcijańskiego przesłania o wolności człowieka, która jest owocem dramatu rozgrywającego się pomiędzy Bogiem a człowiekiem w historii upadku. Historia Boga i człowieka pozostaje w takim ujęciu przepojona tragizmem, ale jednocześnie otwarta na nadzieję<sup>47</sup>. Stanowi to zarazem dyskusję z dialektycznym rozumieniem dziejów obecnym w idealizmie niemieckim.

Myśli, które Balthasar znalazł u Bierdiajewa, zostały następnie w teologii tego pierwszego ubogacone, przepracowane i skorygowane dzięki wnikliwemu studium ojców Kościoła. W ten sposób teolog szwajcarski doszedł do swojego dojrzałego ujęcia znaczenia historii w perspektywie tajemnicy wcielenia, jednocześnie uznając, że wizja Bierdiajewa nie była w pełni chrześcijańska, często panteizująca, ponieważ rosyjski myśliciel odwoływał się do pojęcia przedstworzonej ciemności, pierwotniejszej nawet od Boga<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Tamże, s. 240-243.

<sup>45</sup> Zob. S.M. Garrett, *Glancing...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>46</sup> H.U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln 1998, s. 231.

<sup>47</sup> J.S. King, C.M. Shea, *The role...*, dz. cyt., s. 248.

<sup>48</sup> Tamże, s. 250, 252.

## ZAKOŃCZENIE

Hans Urs von Balthasar w bardzo charakterystyczny dla siebie sposób przyswajał sobie intuicje zaczerpnięte od innych myślicieli, z którymi spotykał się w czasie swojej formacji intelektualnej, a potem także na kolejnych etapach swej pracy naukowej. Przykładów tego zjawiska można by podać wiele. Staraliśmy się opisać kilka wybranych spośród nich.

Jeśli mówimy o inspiracjach teologii Balthasara, trzeba zaraz dodać, że czynimy to raczej na sposób analogii. Teolog szwajcarski nie był bezkrytycznym eklektykiem, co staraliśmy się też wyraźnie zaakcentować w artykule. Jego własna refleksja rodziła się w ogniu krytycznego dialogu z innymi doniosłymi teoriami współczesnych oraz wcześniejszych myślicieli. Można zaryzykować nawet wyodrębnienie w tym procesie określonych etapów. Najwyraźniej Balthasar najpierw zaznajamiał się z konkretną myślą wybranego autora, następnie komentował ją, polemizował, poddawał krytycznej analizie, odrzucał wątki w jego rozumieniu nietrafne albo wręcz fałszywe, a dopiero końcowym rezultatem jego pracy była integracja tak przepracowanych i oczyszczonych teorii czy wątków we własnym „korpusie teologicznym”.

Dodajmy jeszcze i to, że gdy już zaczerpnięte od innych myślicieli wątki stawały się częścią własnego, kreatywnego myślenia Balthasara, przystępował zazwyczaj do krytyki praktycznie każdego autora, który wcześniej stał się dla niego inspiracją, aby w końcu zaprzestać odnoszenia się do tej myśli w sposób bezpośredni – tak jakby określone wątki były zawsze obecne w jego myśleniu. Dotyczyło to szczególnie źródeł nieortodoksyjnych, nieteologicznych (jak choćby Hegel), których jako teolog nie chciał wprost ujawniać. Niewykluczone, że taki sposób postępowania przejął od swego nauczyciela, Ericha Przywary. Sięganie do różnorodnych źródeł w poszukiwaniu ziaren prawdy (*Logosu*) afirmował już u św. Tomasza z Akwinu. Balthasar znał i wykorzystywał chętnie źródła filozoficzne i literackie – niemieckie i rosyjskie, średniowieczne (np. św. Tomasz), a także współczesne, z którymi wchodził w polemizujący dialog. Najwyraźniej interesowały go zwłaszcza źródła filozoficzne.

Aby w pełni zrozumieć myśl Hansa Ursa von Balthasara, a także jej ewolucję przez kolejne dekady jego życia, trzeba brać pod uwagę źródła, do których sięgał, myślicieli mających na niego wpływ oraz pracę, którą wykonał nad krytyczną analizą i integracją tych różnorodnych idei w korpusie swojej teologii. Nie ulega wątpliwości, że w poszukiwaniu inspiracji do swojej pracy teolog szwajcarski nie bał się sięgać do „nieortodoksyjnych” i wymagających krytycznej ewaluacji źródeł, które potem odpowiednio „oczyszczał”, a następnie integrował w swoich dziełach teologicznych. Niniejsze opracowanie pozostaje jedynie przyczynkiem do bardziej pogłębionego studium w tym zakresie.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Balthasar H.U. von, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1951.
- Balthasar H.U. von, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Balthasar H.U. von, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, tłum. A.V. Littledale, A. Dru, San Francisco 1989.
- Balthasar H.U. von, *Filozofia i teologia życia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 76-81.
- Balthasar H.U. von, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 117-126.
- Balthasar H.U. von, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln 1998.
- Balthasar H.U. von, *My Work in Retrospect*, tłum. K. Hamilton i in., San Francisco 1993.
- Balthasar H.U. von, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004.
- Balthasar H.U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *The Glory of the Lord*, t. 1: *Seeing the Form*, tłum. E. Leiva-Meriikakis, San Francisco 1983.
- Balthasar H.U. von, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, t. 2: *The Action*, tłum. G. Harrison, San Francisco 2001.
- Balthasar H.U. von, *Theo-Logic: Theological Logical Theory*, t. 2: *Truth of God*, tłum. A.J. Walker, San Francisco 1989.
- Berdyaev N., *The Meaning of History*, tłum. G. Reavey, Cleveland 1962.
- Campondonico A., *Hans Urs von Balthasar's Interpretation of the Philosophy of Thomas Aquinas*, „Nova et Vetera”, t. 8, nr 1 (2010), s. 33-53.
- Cirelli A., *Facing the Abyss: Hans Urs von Balthasar's reading of Anxiety*, „New Blackfriars” 2011, t. 92, z. 1042, s. 705-723.
- Freud S., *The Problem of Anxiety*, tłum. H.A. Bunker, New York 1963.
- Garrett S.M., *Glancing into the Cathedral of Hans Urs von Balthasar's Theology – a Review Essay*, „Christian Scholar's Review” 39(2009), s. 91-105.
- King J.S., Shea C.M., *The role of Nikolai Berdyaev in the early writings of Hans Urs von Baltasar: A contribution to the question of Balthasar's appropriation of sources*, „Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” 2014, 21(1), s. 226-257.
- Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Bełch i in., t. 1-34, Londyn 1962-1986.

**SUMMARY**

The article is an attempt at characterizing some selected thinkers, who significantly influenced the theological research of Hans Urs von Balthasar. We refer to the thought of St. Thomas Aquinas, existentialist philosophers such as Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, the founder of psychoanalysis – Sigmund Freud, as well as to that of the Russian thinker Nikolai Berdyaev and German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The intent of the author is to show von Balthasar's eclectic work, i.e. the analysis and assimilation of new ideas in the main body of the Swiss theologian theory.

**Keywords**

existentialism, transcendentals, history, theology

**Słowa kluczowe**

egzystencjalizm, transcendentalia, historia, teologia