

O. Marek URBAN CSsR

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

MIEDZY EGZYSTENCJALIZMEM A MYŚLĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Martin Heidegger w myśli Hansa Ursa von Balthasara

Hans Urs von Balthasar zawsze był zainteresowany bardziej odnajdywaniem i naświetlaniem sedna konkretnego problemu oraz wskazywaniem kierunku, w jakim należy podążać, aby pozostać wiernym temuż problemowi, niż tworzeniem długich opracowań systematycznych, zmierzających do ostatecznego rozwiązania danej kwestii. Uważał bowiem, że

problemy nie są po to, by mogły zostać rozwikłane, nie wnikiemy za „kulisy” bytu. Z milczącą pogardą spoglądamy na wszystko, co już rozwiązaliśmy. Problemy powinny coraz bardziej rozjaśniać się, tworząc wielką tajemnicę, w której żyjemy, poruszamy się i jesteśmy¹.

Cechą charakterystyczną jego pisarstwa teologicznego i filozoficznego, widoczną zarówno we wczesnych, jak i w dojrzałych dziełach, jest przytaczanie ogromnej ilości myśli i poglądów różnych postaci. Równocześnie sam rzadko w sposób jednoznaczny formułuje swój stosunek do nich, przez co trudno jest badać jego własne poglądy. Jak twierdzi P. Henrici

poszczególne postacie myślicieli nie są dla niego znaczące same w sobie. To, co dostrzega i szkicuje, to raczej ruch duchowo-historyczny, który poprzez swoje kierunki, punkty zwrotne i zagmatwania, przede wszystkim zaś rozstrzygnięcia, jakie zawiera, stanowi postać sensu [...]. Wiele naszkicowanych przez niego postaci jest właściwie kontrpostaciami, a myślenie Balthasarowskie definiuje się w kontrapozycji wobec nich – ale w postawie na ogół irenicznej, bez wdawania się w spory czy próby odparcia inaczej myślących².

Jedną z takich Balthasarowskich „kontrpostaci” jest Martin Heidegger. Głębia i rozległość zainteresowań Balthasara jego filozofią są niezaprze-

¹ H. U. von Balthasar, *Ziarno pszenicy*, Kraków 2004, s. 36.

² P. Henrici, *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, Kraków 2006, s. 160–161.

czalne. Widoczne stają się już w wydanej w roku 1930 rozprawie doktorskiej *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Postać i poglądy Heideggera przywoływane są w niej wielokrotnie, a bardziej szczegółowo przedstawione w rozdziale *Person und Tod* („Osoba i śmierć”)³, który później znalazł swe rozwinięcie w trzecim tomie *Apokalypse der deutschen Seele* zatytułowanym *Die Vergöttlichung des Todes*⁴. W całej twórczości Balthasara Heidegger jest postacią ciągle obecną, nie mogło go zatem zabraknąć również w największym dziele – *Trylogii*. Balthasar mówi o nim zwłaszcza w tomie I i III *Chwały*⁵ oraz *Teologicie*⁶. Z jednej strony chwali jego liczne zasługi, z drugiej zachowuje jednak pewien krytyczny dystans. Docenia Heideggera za to, że dokonał „przełomu w myśleniu na korzyść tego, co specyficznie chrześcijańskie”⁷, ale jednocześnie stwierdza, że cała filozofia Heideggerowska ukazuje antychrześcijański charakter. Zdaniem Balthasara Heideggerowskie myślenie otoczone jest „osobliwą atmosferą okazałej posepności i magicznej fascynacji”, a jego kluczowe pojęcia, takie jak „bycie”, „bycie-w-świecie”, „troska”, „trwoga”, „śmierć” czy „czasowość” są jak „druć kolczasty pod napięciem, w który zaplątał się cały szwadron filozofujących”⁸. Nie można jednak zaprzeczyć, iż filozofia Heideggera stanowiła dla Balthasara główny punkt wyjścia do opracowania własnej filozofii chwały.

BYCIE I SKOŃCZONOŚĆ BYTU

Poglądy Heideggera Balthasar próbuje umieścić w ramach dyskusji między myślą chrześcijańską a egzystencjalizmem. Punktem wyjścia do takiej dyskusji byłyby nie tyle ogólne rozważania kulturowo-filozoficzne i moralne, ale przede wszystkim jasne i dokładne badania ontologiczne. Balthasar uważa, że

³ Por. H. U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Freiburg 1998², s. 177–189.

⁴ H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. 3: *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg 1939.

⁵ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 (wyd. polskie: H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, Kraków 2008); Bd. 3/I: *Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Einsiedeln 1965.

⁶ H. U. von Balthasar, *Theologik I: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985 (wyd. polskie: H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, Kraków 2004).

⁷ H. U. von Balthasar, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, [w:] Tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, s. 123.

⁸ Tamże, s. 117.

w odniesieniu do Heideggera i jego uczniów należałoby na nowo rozwinąć całą złożoność kwestii istoty (*Wesen*) i bytu (*Dasein*), i to tak, aby została uwzględniona również problematyka doczesności⁹.

Z drugiej strony filozofia Heideggera postrzegana jest przez Balthasara w kontekście pewnych form myśli chrześcijańskiej. Heideggerowską filozofię trudno sobie bowiem wyobrazić

bez wielkiej tradycji chrześcijańskiej od Augustyna przez późnoscholastyczny nominalizm do Pascala, Kierkegaarda i Dostojewskiego¹⁰.

Myśl Heideggera niesie jednak ze sobą „nihilistyczną otwartość” i zapomnienie religijnych intuicji¹¹, których nie jest w stanie przeciężyć nawet jego głęboko humanistyczna interpretacja egzystencji. Owszem, jest w niej miejsce na „najbardziej subtelny analizę spotkania z drugim ‘ty’ i z nieznanym Bogiem”, ale wszystkie te rozważania Heideggera, jego

opisy najdelikatniejszych, najbardziej nieuchwytnych wymiarów i sytuacji ziemskiej egzystencji są wyłącznie odzwierciedleniem zsekularyzowanej duszy współczesnego człowieka¹².

Mimo pewnych zastrzeżeń Balthasar zgadza się z Heideggerowską oceną sytuacji człowieka: w swoim dążeniu do władzy rozwinął on techniki panowania nad światem, które ostatecznie wymknęły mu się spod kontroli, zaczęły żyć własnym życiem i w końcu zagroziły jego własnej egzystencji. W wyjaśnieniu przyczyn tego fenomenu Balthasar nie podziela jednak zdania Heideggera, który wskazuje na jego źródła nieosobowo-metafizyczne, na „epokową decyzję”. Balthasar natomiast nadaje swemu podejściu charakter filozoficzno-teologiczny, uwypukla wymiar etyczny. W swoich rozważaniach wychodzi od momentu, w którym skończona wolność odwróciła się od własnych źródeł i podjęła decyzję o nadużyciu władzy¹³. Nawet jeśli Balthasar nie może w pełni podzielać propozycji Heideggerowskich rozwiązań, zdaje się doceniać fakt, iż wskazują one na wyobcowanie człowieka, wypływające z uwarunkowań współczesnej cywilizacji technicznej.

⁹ H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, Kraków 2003, s. 70.

¹⁰ Tamże, s. 45.

¹¹ Intuicje takie można dostrzec, według Balthasara, chociażby w metafizyce szyfrów i zagadek transcendencji Karla Jaspersa.

¹² H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, s. 46.

¹³ Por. M. Imperatori, *Hans Urs von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico della modernità*, Roma 2001, s. 291 nn.

Według Balthasara fundamentalną tezę Heideggerowskiego myślenia streszczają następujące słowa:

Ludzki duch przez to jest duchem, że przewyższa poziom zwykłego bycia, że w swojej istocie jest transcendentą i że rzeczy tego świata naświetlone z takiego dystansu stają się dla niego przedmiotami poznania. Owo przewyższenie, które jako takie samo nie jest byciem, lecz poniekąd próżnią, jest wtargnięciem nicości w to bycie. Im bardziej więc bycie zbliża się do nicości, to znaczy im bardziej jest skończone, tym bardziej jest ono duchowe. Duch jako taki jest skończonością, a skoro duch jest właściwym, prawdziwym byciem, to Heidegger może uczynić własnym zdanie Hegla, według którego (właściwe) bycie i nicość pokrywają się¹⁴.

W ten sposób za najważniejszy aspekt Heideggerowskiej filozofii, który z jednej strony w zdecydowany sposób wpłynął na cały jej kształt, z drugiej zaś podsumowywał niejako główne dziewiętnasto- i dwudziestowieczne tendencje myślowe, było, zdaniem Balthasara, zrównanie ducha i skończoności. Zabieg taki ma dla niego cechy zdecydowanie antychrześcijańskie, ponieważ próbuje nadać światu i egzystencji charakter absolutu, a doskonałość wywodzić nie od Boga, lecz od nicości. Zamyka tym samym człowieka w jego skończoności poprzez to, iż doświadcza on trwogi, smutku i śmierci. Balthasar jako filozof i teolog chrześcijański zdecydowanie odrzuca Heideggerowską tezę głoszącą, że duch to skończoność, a bycie to nicość, że obie – skończoność i nicość – są warunkiem doskonałości ducha świata, oraz że doskonałość istoty jest proporcjonalna do jej skończoności. Balthasar jest przekonany, że świat pomimo swego skończonego i czasowego charakteru nie jest niezależny od Boga. Boskie bycie naznaczone w swej głębi zasadą tożsamości stoi jakby w opozycji do nietożsamego w sobie świata, przenika przez całe jego bycie, ukazując w pełni jego nicość i słabość. Owszem, bycie świata jako całość jest różne od bycia boskiego, ale jednocześnie jako całość jest jednak bytem, a nie nicością¹⁵. Balthasar powołuje się na słowa Heideggera, stwierdzając: „Nicość «przenicowuje» cały byt skończony, ale byt skończony wypełnia jako bycie również całą swoją nicość»¹⁶.

Dzięki objawieniu w Chrystusie skończoność jako cecha bytu jest dla Balthasara zarówno pozytywna, jak i negatywna. Bycie świata nie pokrywa się co prawda z byciem Boga, i w tym objawia się pewna jego znikomość, ale jednocześnie nadal jest to przecież bycie, a nie nicość, a

w bycie skończonym nie ma bynajmniej takiego miejsca, które – o ile jest to bycie – nie miałoby żadnego aspektu pozytywnego i nie byłoby niejako odbłaskiem by-

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, s. 117.

¹⁵ Por. tamże, s. 123.

¹⁶ Tamże, s. 124.

tu Boskiego. Nie ma w nim jednak bynajmniej także miejsca, które – o ile jest to „nie-Bóg” – nie miałyby żadnego aspektu negatywnego i tym samym nie byłoby wewnątrznie dotknięte nicością. Nic nie jest w nim czystą doskonałością, nic też nie jest czystą niedoskonałością. Jeśli więc stworzenie jako takie jest skończone, to owej skończoności nie możemy rozumieć jako czystej niedoskonałości¹⁷.

Dlatego, według Balthasara, Heidegger wynosząc skończoność i nicność do rangi absolutu,

był zmuszony ukazać ów ‘absolut’ na drodze, która odsyła człowieka do jego skończoności, zamyka go w niej poprzez czyste doświadczenie trwogi, troski, śmierci¹⁸.

Dla chrześcijanina, który nie nadaje skończoności charakteru absolutnego, droga ukazana przez Heideggera nie jest jedyną. Balthasar jest przekonany, że człowiek spotyka pozytywność skończoności w codziennych przeżyciach egzystencjalnych, a mianowicie w miłości, która przekracza wszelki ból ograniczenia, w sztuce, która niesie ze sobą cud

jednorazowego przedstawienia „skończenie doskonałej postaci” i w postępowaniu etycznym, które jest przeżyciem „obciążonej wiecznością wyjątkowości chwili”¹⁹.

Refleksję nad oboma aspektami skończoności, a zatem nad jej pozytywnością i negatywnością, oraz umieszczenie ich w systematyce uznał Balthasar za ważne zadanie i obowiązek filozofii chrześcijańskiej.

MEDIACJA ANTYCZNA

Wśród Heideggerowskich koncepcji Balthasar dostrzegał dokonania, których znaczenie szczególnie cenił i podkreślał. Były to przede wszystkim: destrukcja tak a nie inaczej rozumianej metafizyki, wskazywanie na związek piękna i prawdy, rozumienie przewagi niedyskursywnych form językowych nad dyskursywnymi, widzenie prawdy (*a-létheia*, czyli „nieskrytość”) jako odkrytej tajemnicy, która nigdy nie może być inna niż skończona, skoro jej tłem jest zawsze pewne ukrycie, i wreszcie przedstawienie podmiotu jako stawania się „prawdziwym” wobec prawdy jako wydarzenia (nie)zglobionego. Najwięcej zgodności między myśleniem obu filozofów odnaleźć można w *Chwale*. Balthasar rozwija w niej bowiem swoją wizję estetyki, której zarysy i język mają co prawda swe źródła

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 126.

¹⁹ Tamże.

dło u św. Bonawentury, ale której treść w swej zasadniczej części nawiązuje głównie do Heideggera. Dotyczy to choćby wagi, jaką Balthasar przywiązuje do ekstatycznego charakteru w pełni uosobionej, nie-kar-tezyjańskiej jaźni, której wrażliwość na „oświecenie” ujawnia głębię niedającą się pojąć nawet jak najbardziej przenikliwym rozumem. Przejmowanie pewnych Heideggerowskich myśli nie odbywa się jednak bezkrytycznie. Balthasar zgadza się z destrukcją metafizyki, ale zdecydowanie broni przed atakami Heideggera tradycji filozoficznej reprezentowanej choćby przez Platona, św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu.

Analizując problem metafizyki na przestrzeni wieków, Balthasar porównuje wpływ starożytności na myślenie nowożytne do zjawiska rezonansu. Wpisuje się w nie również Heidegger ze swoją tezą o „mediacji antycznej” opartej na dostrzeżeniu pewnej wyższości problemu ontologicznego nad uniwersalnością kosmiczną. Zdaniem Balthasara czasu jako podstawowego wyznacznika doczesnego bycia nie wolno wykluczyć z ontologii. Przeciwnie, czas stanowi jej centrum²⁰. Tym samym Balthasar kładzie podwaliny pod nowe zdefiniowanie scholastycznego rozumienia pojęcia istoty. Nie można tutaj nie zauważyć zbieżności z myślą Heideggera. Balthasar podkreśla, że

przenosząc kwestię czasu ze specjalnego obszaru „kosmologii” w samo centrum ontologii ogólnej, Heidegger uczynił mistrzowski ruch, niezależnie od tego jak opacznie wykorzystał potem to nowe poznanie²¹.

Punktem wyjścia Heideggerowskiej analizy jest bowiem byt, który zawsze ujęty był już w starożytnym pojęciu *physis*, a który później został tylko niejako „przysypany” przez metafizykę subiektywności²². Według Balthasara Heidegger

zamyka czas „mediacji antycznej” [...]. Szuka bowiem wybawienia – z pewnego uwięzienia chrześcijańskiego i jednocześnie techniczno-współczesnego świata –

²⁰ Por. H. U. von Balthasar, *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentaltheologie*. Typoskrypt, 98 Seiten, Basel, Archiv Hans Urs von Balthasar (dane za: W. Wedler, „*Gedanken von Schiffbrüchigen...*” – *Anmerkungen zu Xavier Tilliettes „Philosophischer Christologie” aus protestantischer Sicht*, [w:] *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne. Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, hrsg. von S. Dietzsch, G. F. Frigo, Berlin 2006, s. 45.

²¹ H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych...*, s. 70. „Jeżeli później przesadnie stawia na równi byt i czas, jako że ze związków czasowych wynika to, co w byciu egzystencjalne, to jednak słusznie można by postawić pytanie, czy czas i realna różnica nie są pojęciami pokrewnymi, z dwóch różnych stron opisującymi tę samą rzeczywistość”, tamże.

²² Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3: *Im Raum der Metaphysik*, s. 753.

w powrocie do starożytności, powrocie, który powinien być rozumiany na poziomie bardziej radykalnym, niż było to widać w niemieckim klasycyzmie u Hölderlina i Nietzschego: to, co tam zostało błędnie wskazane jako „natura”, jest w rzeczywistości φύσις przedplatońską i jest rozumiana jako bycie, które zawiera wszystko²³.

Według Balthasara Heidegger wchodzi w swoim myśleniu niejako na „drogę wstecz”, która problematyzuje filozoficzne zagadnienie początków myślenia nie w sensie kosmologicznym, ale przede wszystkim w sposobie naświetlenia problemu bycia i jego historii, owej presokratycznej *physis*, a tym samym znajduje się jakby na „drodze wstecz” ku temu, co pierwotnie greckie²⁴. Odrzucenie przez Heideggera różnych form starożytnego i nowożytnego subiektywizmu i esencjalistycznego rozumienia metafizyki odsłania pierwotny charakter jego myśli, a mianowicie uzyskiwanie przez historyczno-teoretyczny dialog odpowiedzi na pytanie „co znaczy «być»”²⁵. Tym samym podstawowym Heideggerowskim pytaniem pozostaje dla Balthasara metafizyczne sformułowanie: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic”²⁶. Wydaje się, że pomimo różnorodnych zmian w Heideggerowskim myśleniu na temat bycia Balthasar stara się je ukazać, zbliżając jego rozumienie do rozumienia starożytnej *physis*, chociaż jej definicja pozostaje ciągle problematyczna. Pozycję Heideggera w tej kwestii Balthasar wyjaśnia następująco:

φύσις oznacza dla niego poprzedzające wszelką subiektywność bycie wznoszące się ze swej pierwotnej przyczyny (lub otchłani) do jawienia się. Owo wznoszenie nadaje jawieniu się charakterystyczną dla bycia godność, przenosi zakorzenione dotąd w bycie czas i historię wstecz, w samo bycie, które objawia się w „sposób kosmiczny” jako świat²⁷.

Heideggerowska *physis* jawi się zatem jako źródło, w którym rozwija się byt, a takie jej określenie jest zawsze czymś innym, różnym od tego, co zaczyna się jawić. Ową różnicę trzeba mieć zawsze na uwadze, kiedy próbuje się dotrzeć do zrozumienia bycia. Można zatem stwierdzić, że bycie jest *physis* tylko o tyle, o ile jest różnicą. Problem różnicy przyjmuje zatem różne postacie i wyjaśnienia.

Balthasar jest przekonany, że myśl Heideggera ściśle wiąże się z myślą Zachodu (wystarczy tutaj wymienić metafizyczne rozważania Nietzschego, poezję Rilkego i Hölderlina, czy też często przywoływanego przez Balthasara Goethego) oraz z chrześcijańską myślą chrystologiczno-

²³ Tamże, s. 769.

²⁴ Por. tamże, s. 771.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 38.

²⁶ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, Warszawa 2000, s. 7.

²⁷ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3: *Im Raum der Metaphysik*, s. 772.

-mistyczną (św. Jan, Eckhart i Plotyn). W odniesieniach do historii uprzywilejowane miejsce zajmuje myśl św. Tomasza z Akwinu, z którym Heidegger, jak mówi Balthasar

podziela wgląd w transcendencję bycia i w leżącą u podstaw wszelkiego myślenia dyferencję między byciem (*das Sein*) i bytem (*das Seiende*), nawet jeśli interpretacje ich obu dotyczące owej dyferencji różnią się od pierwszego momentu. Dla obu akt bycia ogarniający wszystkie byty jest tym, co oświecające (a przez to pierwotnym miejscem prawdy), co wytryskające ze źródła, bliskie (*intimum*) w każdym oddaleniu, jest pełnią (bardziej bytującą niż wszelki byt), a jednocześnie tym, co nicujące (nie-subsystemujące), jednością poza wszelką liczbą²⁸.

Wydaje się, że tam, gdzie pierwotne źródło lub *physis* u św. Tomasza jest *actus essendi* Boga, u Heideggera jawi się ono jako bycie. Bycie dzieli z Tomaszowym *actus essendi* właściwość różnicy, która otwiera na byt²⁹.

W myśli Heideggera Balthasar dostrzega próbę zestawienia egzystencji człowieka z problemem transcendencji, pozostającej jednak poza jednoznacznym racjonalnym rozstrzygnięciem. Transcendencja, podobnie jak bycie, jest dla Heideggera „otchłanią”, oddaleniem i tajemnicą. Myślenie o transcendencji wyrasta jednak ze świadomości, że egzystencja ma charakter skończony i wymaga ciągłego przekraczania bytu, nieustannego transcendowania, które zmierza jednocześnie ku jej otwartości na nicność³⁰. Tajemnica bycia i transcendencji ujawnia się w zwrotnej relacji byt-bycie, którą Heidegger rozumie jako napięcie pomiędzy obecnością i nieobecnością, jako różnicę. Bycie nie jest obecnością, lecz „otwartą przestrzenią”, jest oddaleniem. Ale bycie nieustannie daje się w ludzkiej egzystencji, w wydarzaniu się:

Dawanie się bycia jest „doprowadzającym włączeniem [...], uwłaszczaniem (*Ereignen*)”, a ono jest „bardziej przychylnie niż wszelkie skutkowanie, sprawianie i gruntowanie. Tym, co uwłaszczające, jest samo wydarzenie (*Ereignis*) – i nic ponadto”. Nie jest ono „wynikiem (*Ergebnis*) (rezultatem) wypływającym z czegoś innego, lecz wy-dawaniem (*Er-gebenis*), którego rozległe dawanie przyzwala dopiero na coś takiego, jak *jest* (*Es gibt*)”³¹.

²⁸ Tamże, s. 773.

²⁹ „Jeśli jednak kiedyś ugruntowane w tradycji scholastycznej różne aspekty różnicy realnej zostaną w taki sposób rozwinięte, że wyraźnie uwydatni się ontologiczny ruch «pomiędzy» istotą (*Essenz*) a istnieniem (*Existenz*), to w tym punkcie skończonego bytu, w tym miejscu pierwotnego dualizmu, który odróżnia go, tj. skończony byt od boskości, będzie mogło zostać ujawnione właściwe źródło czasowości”. H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, s. 70–71.

³⁰ Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3: *Im Raum der Metaphysik*, s. 774.

³¹ Tamże, s. 775. Por. M. Heidegger, *Droga do języka*, [w:] Tenże: *W drodze do języka*, Kraków 2000, s. 194–195. W niniejszym artykule ontologia „wydarzania” (*Ereignis*) i „wieści” (*Sage*) została ukazana tylko w zarysie i wymagałaby szerszego opracowania.

W tym miejscu Balthasar mówi o „łasce” i „przyjaźni” bycia, które ukazują się w blasku świata poprzez zjawiska i rzeczy³². Świat rzeczy jest co prawda bliski człowiekowi, ale nieustannie poszukuje on także zrozumienia sensu swojego bycia w świecie. Ludzka egzystencja staje się zatem rozumiała w relacji bycie – świat. Z drugiej strony Balthasar podkreśla również relację, która tworzy się pomiędzy byciem a bytem, jakim jest człowiek (wyodrębnionym spośród innych bytów), i ustanawia relację bycie – człowiek:

Bycie i człowiek są sobie wzajemnie „przekazane na własność” jak w przymierzu biblijnym; a słuchająca przynależność bardzo bliska jest biblijnej wierze³³.

Balthasar skłania się do przyjęcia Heideggerowskiej próby definicji człowieka jako otwartego na bycie i jako odpowiedzialnego pasterza bycia³⁴. Człowiek staje się odpowiedzialny za swoje czyny, ponieważ posiada umiejętność usłyszenia w konkretnych wydarzeniach wezwania bycia jako całości, wezwania, które pojawia się w sposób tajemniczy z głębi samego Absolutu i przeniknięte jest nakazem osobowego Boga miłości. W ten sposób, jak sądzi Balthasar, myśl Heideggera mogłaby zostać wchłonięta przez myśl chrześcijańską³⁵. W Heideggerowskim myśleniu Balthasar poszukuje elementów wspólnych z chrześcijańską interpretacją teologicznych rozważań na temat głoszenia i słuchania słowa. Takie zbliżenie mogłoby wyphywać ze sposobu pojmowania metafizyki opuszczenia, której wynikiem jest koncepcja egzystencji rozumianej nie w sensie antycznym (*eros*) jako dążenie człowieka ku czemuś, lecz jako bycie niejako poza, bycie w pasywnym oczekiwaniu. W tym oczekiwaniu i „opuszczeniu”, napięciu pomiędzy egzystencją i byciem pojawia się wyzwanie do otwarcia się egzystencji ku „byciu”, stawania egzystencji w świetle bycia. Egzystencja otwarta jest na światło bycia, będące jakby „wycofaniem się przed bytem po to, aby ten objawił się w tym, czym jest i jaki jest”³⁶.

Tworzona przez Heideggera relacja między byciem i człowiekiem wymaga wzajemnego zaufania, a zaakceptować można ją jedynie we wsłuchiowaniu się. Słuchanie jest jednocześnie zawierzeniem się i zaufa-

³² Tak, według Balthasara, Hölderlin tłumaczy greckie słowo *χάρτις*. Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3: *Im Raum der Metaphysik*, s. 775.

³³ Tamże, s. 777–778.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Retrospektywa*, [w:] Tenże, *O moim dziele*, Kraków 2004, s. 40.

³⁶ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3: *Im Raum der Metaphysik*, s. 776.

niem. Ukazuje się jako prawdziwe przed-rozumenie, na wzór biblijnej miłości wierności³⁷. Balthasar napisze:

W kręgu łaski (*Huld*) i w hołdzie łaski wszystko staje się zrozumiałe według porządku miłości, która panuje nad każdą rzeczą z dyskrecją i powściągliwością³⁸.

Ta sama łaska (rozumiana zarówno w sensie greckiej χάρις, jak też niemieckiej *Huld*) pozwala człowiekowi docierać do tajemnicy bycia poprzez język poetycki. Łaska bycia jest bowiem

poetycka, jest tym, co czyni poezję rzeczywistością, a poeta (i myśliciel) mówi jedynie, odpowiadając na język bycia³⁹.

Człowiek odpowiadający na język bycia żyje w świecie w sposób poetycki, jest wrażliwy na wszelką sztukę. Spełnia ona zadanie doprowadzenia egzystencji do zrozumienia pierwotnej darmości „nieskrywania” się bycia. Według Balthasara Heidegger nawiązuje do różnych form wyrażenia metafizyki „opuszczenia”, przywołując myśl Plotyna i Eckharta z jej mistycznym i niewypowiedzialnym charakterem⁴⁰.

Balthasar odwołuje się do biblijnego pojęcia δόξα, które absorbuje i uwydatnia pojęcie bycia, a rozumiane jest jako

reputacja, którą ktoś się cieszy. W przypadku gdy reputacja ta stosownie do tego, co ma w nim miejsce, jest wspaniała, δόξα oznacza splendor i sławę. W teologii hellenistycznej i w Nowym Testamencie δόξα Θεού, *Gloria Dei*, jest chwałą Bożą. Cieszyć się sławą, uznaniem i nim darzyć znaczy po grecku: ustawić w świetle, a przez to zapewnić stałość, bycie⁴¹.

W ten sposób δόξα jest dla Balthasara ontologiczną godnością istniejącego bytu i umożliwia „ogładanie” bycia w czasie. Taka właściwość bytu jest właśnie stawaniem w świetle bycia. Δόξα jest już egzystencją, nie zaś czymś, co byt dopiero ma osiągnąć. Egzystencja jest sposobem bycia bytu, który staje w świetle bycia. Ostatecznie Balthasar stwierdzi, że

chwała odpowiada na płaszczyźnie teologicznej temu, czym na płaszczyźnie filozoficznej jest transcendentalne piękno; stanowi zaś ono w myśli Zachodu, od Homera i Platona przez Augustyna i Tomasza do Goethego, Hölderlina, Schellinga i Heideg-

³⁷ Podobne znaczenie niesie ze sobą pojęcie prawdy, która jest „odsłonięciem”, czyli „nieskrytością” (*a-létheia*) bycia, dającą bytowi wolność otwarcia się na decyzję.

³⁸ Tamże, s. 778.

³⁹ Tamże, s. 779.

⁴⁰ Por. O. Rossi, *Herrlichkeit e Sein. Heidegger nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, „Rivista Internazionale de Teologia e Culture: Communio” 147:1996, s. 102.

⁴¹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3: *Im Raum der Metaphysik*, s. 780.

gera, ostateczną, podsumowującą właściwość obejmującego wszystko bycia jako takiego, jego ostateczną, tajemniczą moc promieniowania, to, dla czego kocha się je (bycie) jako całość pomimo okropności, jakie kryje ono dla poszczególnych bytów⁴².

Filozoficzne myślenie, wyrosłe z ontologicznych rozważań nad charakterem bycia bytu, Balthasar chce wprowadzić w obszar namysłu wywodzącego się z refleksji nad naturą myślenia religijnego i biblijnego, ponieważ

poprzez blask bycia, z jego ostatecznej głębi, w obcym świecie znaku wydarzenia biblijnego – którego bieg, przeciwny wszelkim ludzkim oczekiwaniom, w sposób niepowtarzalny, nie dający się wymyślić i odgadnąć świadczy o jego nadprzyrodzonym pochodzeniu – ukazują się chwała Boga, którego uznania i uwielbienia pełne są Pismo Święte, liturgia Kościoła i dewizy świętych zakonodawców⁴³.

Dla Heideggera bycie jest zawsze byciem bytu i dla bytu. W perspektywie chrześcijańskiej Bóg jest zawsze Bogiem dla człowieka. Wydaje się, że zarówno Bóg, jak i bycie ukazują się jako absolutna „różnica” w relacji do egzystencji. To, co nadaje istnienie, jest inne od tego, w czym istnienie zostaje osadzone. Aby dowartościować Heideggerowskie rozważania na temat bycia, Balthasar umieszcza je w obszarze mistyczno-chrześcijańskim, zatracając nieco ich walor ontologiczny⁴⁴. Rozważania ontologiczne Heideggera konfrontuje Balthasar z myślą św. Tomasza. Punktem centralnym staje się wspomniana już dyskusja na temat różnicy ontologicznej, która u św. Tomasza ujawnia się w rozumieniu pojęcia *actus essendi*. Pojęcie aktu przypisywane Bogu wprowadza w istnienie byt. Różnica pomiędzy bytem i jego istnieniem ukryta jest właśnie w fakcie, że tomistyczny *actus essendi* rozumiany jest przez Balthasara jako właśnie „ta charakterystyczna cecha pozostającej w zawieszaniu nieabsolutności, mówiąc po chrześcijańsku, stworzoneści”⁴⁵.

⁴² H. U. von Balthasar, *Retrospektywa*, s. 58.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Rozważania na temat bytu i bycia Balthasar pragnie widzieć w szerszej perspektywie, która obejmowałaby poszukiwania w ramach historii filozofii z odniesieniem do czasów mu współczesnych: „Aby zdobyć konkretne wyobrażenie o wewnętrznym ruchu bytu, trzeba będzie poza tym uwzględnić nie tylko wspomniany wcześniej (przy omawianiu filozofii życia) związek pomiędzy *actus essendi* jako pełnią bytu a *essentia* jako twórczą granicą, ale w takim samym stopniu również *esse accidens* Awicenny – uzupełniający punkt widzenia *essentia* jako niezmiennej i głównej istoty oraz *existentia* jako w danym wypadku przypadającej bytowi. Także to poszerzenie podstaw scholastycznych nie pozostanie bez uzasadnienia w patrystyce: u Augustyna znajdzie się przecież doktryna czasu, która w swym sednie zawiera wszystkie elementy tego, co potrzebne jest jako odpowiedź na pytania filozofii egzystencjalnej, a co scholastyka musiałaby sobie przypomnieć, gdyby opierając się na tradycji i własnych przesłankach, chciała podjąć dyskusję ze współczesnymi”. H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, s. 70–71.

⁴⁵ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3: *Im Raum der Metaphysik*, s. 783.

Owszem, pojedynczy byt jest myślany w sensie „bytu jako takiego”, zatem także w porządku istnienia, ale istnienie samo nie może być myślane w taki sam sposób, pojawia się bowiem jako „coś uniwersalnego”, przenikającego wszelkie różnice. Ostatecznie wydaje się, że dla Balthasara *actus essendi* stanowi część tajemnicy, która niekoniecznie wkracza w kontekst kategorii metafizycznych, jakimi posługuje się św. Tomasz. W jego metafizyce *actus essendi* wywodzi się z kategorii arystotelesowskich. Balthasar natomiast chciałby połączyć arystotelesowskie rozróżnienie aktu i możności z relacją egzystencji i bytu. *Actus essendi* przyjmuje funkcję jednoczącą kategorie metafizyczne w świetle przesłania chrześcijańskiego, które ukazuje „różnicę” pomiędzy Bogiem i człowiekiem, pomiędzy byciem i bytem. Jednocześnie Balthasar próbuje niejako znieść kontekst logiczno-metafizyczny *actus essendi*, by wprowadzić w jego miejsce refleksje o charakterze poetycko-metafizycznym, gdzie *actus essendi* staje się godnością ontologiczną „chwały”. Sam Balthasar, podsumowując w pewnym sensie swą działalność pisarską, wyznaje:

Próbowałem zbudować filozofię i teologię, wychodząc od analogii, a więc nie od abstrakcyjnego bytu, lecz raczej od bytu spotykanego konkretnie w jego (nie kategoryalnych, 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)⁴⁶.

DIALOGICZNOŚĆ BYTU

W swoich rozważaniach Balthasar wychodzi od pierwotnego zadziwienia nad byciem. Kwestię bycia rozpatruje jednak od początku jako przekazaną intersubiektywnie. „Ja” budzi się do życia dzięki doświadczeniu „ty”, albowiem

człowiek istnieje tylko w dialogu z bliźnim. Dziecko poprzez miłość i uśmiech matki zyskuje świadomość samego siebie. W tym spotkaniu otwiera się przed nim horyzont całego nieskończonego Bytu i ukazuje mu cztery rzeczy: 1. Że w miłości stanowi „jedno” ze swoją matką, mimo iż jest jej przeciwstawione, że więc wszelkie bycie stanowi „jedno”. 2. Że miłość ta jest „dobra”: „dobry” jest więc cały Byt. 3. Że miłość ta jest „prawdziwa”, „prawdziwy” jest zatem cały Byt. 4. Że miłość ta budzi radość, cały Byt jest więc „piękny”. Dodajmy, iż epifania Bytu tylko wtedy ma sens, jeżeli w jawieniu się ogarniamy istotę, która się ukazuje – rzecz samą w sobie⁴⁷.

⁴⁶ H. U. von Balthasar, *Spojrzenie wstecz*, [w:] Tenże, *O moim dziele*, s. 82.

⁴⁷ Tamże, s. 81.

Światło bycia rozpala się w doświadczeniu miłości „ty”. Bycie i miłość są koekstensywne. Miłość jako „niekonieczność” jest pierwotnym zadziwieniem bycia i odpowiedzią na pytanie: dlaczego w ogóle istnieje jakiś świat, a nie raczej żaden? Dyferencję ontologiczną doświadczaną dzięki fenomenowi miłości i jej „niekonieczności” musi przewyższyć dyferencja teologiczna, gdzie wszelki byt (*das Seiende*) ma swoją podstawę w miłości, miłości absolutnej, która jest dla człowieka konieczna, ale która staje się jego udziałem tylko na zasadzie łaski i którą może przyjąć jedynie w całkowitej wolności. Chrześcijańską odpowiedzią na współczesny ateizm nie jest dla Balthasara udowodnianie, że Bóg jest konieczny, ale że jest zawsze Większym. Jest Miłością, którą można zrozumieć tylko w miłości, a tym samym w wolności.

Heidegger podjął próbę przekroczenia granic tradycyjnej metafizyki i nowożytnej filozofii subiektywności. Podstawowym jego zarzutem wobec tradycyjnej metafizyki i nowożytnej filozofii subiektywności było „zapomnienie o byciu” (*Seinsvergessenheit*). Obie traktują bycie jedynie w relacji do bytu (*das Seiende*), a zapomniały o pytaniu o sens samego bycia. Takie myślenie funkcjonalne zrodziło nie tylko naukowo-techniczny obraz świata współczesnego z wszelkimi jego konsekwencjami, ale doprowadziło również do myślenia o Bogu już tylko jako o przyczynie bytu (*causa sui*), a przez to do pozbawienia Go boskości i stworzenia niejako „Boga filozofii”. Jak mówi Heidegger,

do takiego Boga człowiek ani nie może się modlić, ani ofiarować mu siebie. Przed *causa sui* człowiek nie jest w stanie ani z bojaźni upaść na kolana, ani nie może przed nim śpiewać i tańczyć. Stąd myślenie bez-bożne, które musi porzucić myślenie o Bogu jako *causa sui*, jest chyba bliższe boskiemu Bogu⁴⁸.

Wobec Nietzscheańskich słów: „Bóg umarł”, które niejako streszczają myślenie metafizyczne, Heidegger pragnie poważnie potraktować różnicę ontologiczną między byciem a bytem. U początku jego myśli stoi nie podziw dla piękna bytu, lecz zadziwienie nad tym, że w ogóle jest coś, a nie raczej nic.

Balthasar przyłączył się do niego w sposób jednocześnie krytyczny i twórczy. Heidegger uczynił centralnym pojęciem swojej filozofii nie wolność, lecz bycie (*das Sein*), przez co nadał jej charakter nie tylko nieosobowy, ale antychrześcijański. Heideggerowska koncepcja „zapomnienia o byciu” zostaje ujęta przez Balthasara jako zapomnienie skończonej wolności o tym, że została dana, że ma charakter daru⁴⁹, jako zapomnie-

⁴⁸ Cyt. za: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 146.

⁴⁹ Por. M. Imperatori, *Hans Urs von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico della modernità*, s. 297.

nie, przez które człowiek zamyka się na komunikację ze Stwórcą i wprowadza na ziemi własną niszczącą tyranię.

Według Balthasara w Heideggerowskiej koncepcji bycia przyćmione zostało dobro. Całkowicie odrzuca on również „czystość” metodologiczną ontologicznie ukierunkowanej fenomenologii i hermeneutyki. Jak wiadomo, w różnych okresach swej działalności Heidegger wzywał do metodologicznego oddzielenia filozofii i teologii. Nie prowadziło to automatycznie do całkowitej krytyki chrześcijaństwa, lecz pozostawiało niejako otwartą furtkę, z której Heidegger często korzystał: zaprzeczał teologii, aby afirmować wiarę. Jego wiarę spowija otoczka własnej filozofii i dlatego ma ona bez wątpienia swą stronę noetyczną i raczej charakter „nie-rozumu”, niż odpowiedzi szukającej własnej eksplikacji. Balthasar stał natomiast na stanowisku, że pozbawianie wiary jej symboli oraz tendencja przechodzenia od nich w kierunku myślenia jest niejako gwałtem zadawanym chrześcijaństwu i tekstom biblijnym. Jego zdaniem „bez filozofii nie ma teologii”⁵⁰. Obu tych dyscyplin nie da się zatem całkowicie od siebie oddzielić, tym bardziej że ich przedmioty, tzn. natura i nadnatura, wewnątrznie w sposób nierozzerwalny łączą się ze sobą i razem tworzą bycie. Jak mówi Balthasar, natura tkwi

od zawsze w kontekście nadprzyrodzonym i dlatego także każda filozofia objęta jest – świadomym lub nieświadomym – teologicznym *a priori*⁵¹.

Teologia jest niejako uzupełnieniem filozofii. Dzięki Objawieniu Bożemu może ona bowiem powiedzieć o człowieku to, czego do końca nigdy nie zgłębi filozofia i czego nigdy nie byłby w stanie poznać ludzki umysł, który zawsze „musi być otwarty na nieskończone”⁵². Dzięki takiemu przekroczeniu granic filozofii w stronę teologii Balthasar stworzył możliwości pozytywnego dialogu z ateizmem i jednoznacznie pokonał dwuznaczności, jakie ze rozumiałyich względów istniały w obszarze filozofii. Tym samym rozerwał niejako szczelne ramy klasycznej metafizyki, czyniąc z niej metafizykę otwartą, która sama w sobie pozostaje nieskończona i jedynie w teologii znajduje swe dopełnienie.

⁵⁰ H. U. von Balthasar, *Teologika I: Prawda świata*, s. 11. Wypowiedzi na temat stosunku filozofii i teologii odnaleźć można w wielu zarówno wczesnych, jak i późniejszych tekstach Balthasara. Por. na ten temat np. jego prace opublikowane w zbiorze *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, Kraków 2006 (*O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych, Chrześcijanin a otwarty rozum, Ewangelia i filozofia, Filozofia i teologia życia czy Apokalipsa duszy niemieckiej*) oraz wywiad i artykuły ze zbioru *O moim dziele...*

⁵¹ H. U. von Balthasar, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, s. 120.

⁵² H. U. von Balthasar, *Spojrzenie wstecz*, s. 81.

ZWISCHEN EXISTENZIALISMUS UND CHRISTLICHEM DENKEN.

Martin Heidegger im denken Hans Urs von Balthasars

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Beitrag umreißt das Interesse Hans Urs von Balthasars an der Philosophie Martin Heideggers und gibt einen Überblick über die Resonanz, die sie im Balthasarschen Denken und vielen seinen Schriften gefunden hat. Im existenzialphilosophischen Denken Heideggers sieht von Balthasar einerseits eine Wende in der Suche nach Einheit zwischen der griechischen Philosophie der Antike und dem Christlichen, andererseits versucht er aber vielerorts dessen gegenchristliches Gesicht sichtbar zu machen. Den Ausgangspunkt der Balthasarschen Analyse bilden Probleme der unterschiedlichen Metaphysikauffassung. Die ontologischen Betrachtungen über das Sein und das Seiende werden aus der Perspektive solcher Hauptbegriffe wie Existenz, Endlichkeit, Transzendenz und das Nichts angestellt. Von Balthasar widerspricht der Heideggerschen These der Gleichsetzung von Geist und Endlichkeit. Trotz ihres endlichen und zeitlichen Charakters ist die Welt für ihn vom göttlichen Sein abhängig, das sich in poetischer Sprache und ästhetischer Erfahrung offenbart. Die Herrlichkeit entspricht auf theologischer Ebene dem, was in der Philosophie die transzendente Schönheit ist. Die offene Metaphysik, die selbst unendlich bleibt, findet ihre Vollendung im religiösen Denken.