


ks. Lech Wołowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

lech.wolowski@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>

Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara

 <https://doi.org/10.15633/ps.26403>

Ks. Lech Wołowski – dr, pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Dogmatyki, Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zakres bieżących zainteresowań obejmuje zagadnienia systematyczne i historyczne występujące w teologii dogmatycznej ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Henri de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara oraz teologicznych aspektów twórczości Józefa Tischnera.

Article history • Received: 12 Dec 2021 • Accepted: 15 Jun 2022 • Published: 30 Dec 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstract

Four Categories of Analogy and their Relation to the Problem of Paradox in the Thought of Hans Urs von Balthasar

The article examines four categories of analogy in the reflection of Hans Urs von Balthasar: *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia libertatis* and *analogia caritatis*. Each of these categories has been analyzed in the perspective of the accompanying paradoxes: the paradox of unity-multiplicity (incommunicability-communicability), the paradox of universale concretum, the paradox of finite and infinite freedom, the paradox of the cross and of the descent into hell. The principle of analogy has been confronted here with the method of perceiving the paradox and the mystery related to it. Each of the above problems has been discussed taking into account the sources of Balthasar's thought (Anselm, Przywara, Barth, de Lubac, von Speyr) and with particular emphasis on his original reflection. This allows for a conclusion about the central place of the analogy of love in Balthasar's crowning work called *The Trilogia*.

Keywords: analogy, paradox, Balthasar

Abstrakt

Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara

W artykule opisane zostały cztery kategorie analogii w refleksji Hansa Ursa von Balthasara: *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia libertatis* i *analogia caritatis*. Każda z tych kategorii została przeanalizowana w perspektywie towarzyszących jej paradoksów: paradoks jedności-wielości (nieudzielności-udzielności), paradoks universale concretum, paradoks wolności skończonej i nieskończonej, paradoks krzyża i zstąpienia do piekieł. Zasada analogii została tu skonfrontowana z metodą dostrzegania paradoksu i związanej z nim tajemnicy. Każde z zagadnień omówione zostało z uwzględnieniem źródeł myśli Balthasara (Anzelm, Przywara, Barth, de Lubac, von Speyr) i ze szczególnym uwzględnieniem jego oryginalnej refleksji. Pozwoliło to wyciągnąć wniosek dotyczący centralnego miejsca analogii miłości w koronnym dziele Balthasara, zwanym *Trylogią*.

Słowa kluczowe: analogia, paradoks, Balthasar

Autor artykułu stawia sobie za cel wyróżnienie i opisanie czterech podstawowych kategorii występujących w myśli analogicznej Hansa Ursa von Balthasara z uwzględnieniem charakterystycznego dla szwajcarskiego teologa wyczulenia na zagadnienie paradoksu. Tekst składa się z czterech części poświęconych każdej z tych kategorii z osobna.

Pierwszą rozważaną kategorią jest analogia bytu (*analogia entis*) i związany z nią fundamentalny paradoks wielości i jedności, archetypicznie obecny w refleksji trynitarnej i stanowiący fundamentalny element konstrukcyjny samoświadomych i wchodzących w interakcję z otoczeniem bytów stworzonych. W tym drugim przypadku Balthasar w zależności od kontekstu mówi o paradoksie włączania-wyłączania, udzielnosci-nieudzielnosci bądź komunikowalności-niekomunikowalności.

Drugą kategorią jest analogia wiary (*analogia fidei*) i związany z nią chrystologiczny paradoks *universale concretum*. Kluczowe jest tu chrystocentryczne spojrzenie Balthasara na teodramatyczne pojęcia osoby i misji. Chrystus jest osobą teodramatyczną *par excellence*—jego konkretna i niepowtarzalna osoba utożsamia się z Jego misją. Chrześcijanin w ramach analogii wiary staje się osobą w Chrystusie o tyle, o ile odnajduje w uniwersalności Jego misji miejsce na swoją unikatową misję.

Trzecią kategorią jest analogia wolności (*analogia libertatis*) i związany z nią paradoks wolności skończonej i wolności nieskończonej. Analogia wolności pozwala Balthasarowi przenieść środek ciężkości w rozumieniu wolności z obszaru zagadnień dotyczących nieograniczonej władzy i wyboru na obszar nieograniczonego oddania się drugiemu.

Czwartą jest kategoria analogii miłości (*analogia caritatis*). Związany z nią paradoks krzyża i zstąpienia do piekieł otwiera w refleksji Balthasara nowe spojrzenie na relację tajemnicy Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty i pozwala na przełamanie czysto ludzkiego, horyzontalnego spojrzenia na to, czym jest miłość i jaką ma odgrywać rolę w życiu.

Powyższe kategorie są ze sobą wewnętrznie powiązane i ich porządek nie jest przypadkowy. Każda następna opiera się na poprzedniej i pozwala szwajcarskiemu teologowi na coraz głębsze ujęcie badanej przez niego rzeczywistości analogii, jaka występuje pomiędzy bytem skończonym (stworzeniem) a bytem nieskończonym (Bogiem).

W artykule oprócz systematycznej analizy myśli samego Balthasara, gdzie główny nacisk położony będzie na dwie pierwsze części jego Trylogii, uwzględniona zostanie również analiza źródeł tej myśli. Za każdą z powyższych kategorii stoją bowiem konkretni autorzy, którzy albo osobiście wprowadzili Balthasara w tajniki takiego podejścia, albo w pośredni sposób otwarli go na głębię analogicznego myślenia i dostrzegania odpowiednich paradoksów. Do głównych twórców będą tu należeć: Anzelm z Canterbury, Erich Przywara, Karl Barth, Henri de Lubac i Adrienne von Speyr.

W tym momencie dodać trzeba, iż problematyka analogii w myśli Balthasara doczekała się już różnych opracowań w literaturze zarówno krajowej, jak i zagranicznej¹. Najczęściej jednak mamy do czynienia z monograficznymi lub specjalistycznymi ujęciami jednej z tych analogii z osobna, bez uwzględnienia kluczowego dla niniejszego opracowania aspektu paradoksalności. Brakuje także prac syntetycznych, omawiających wszystkie cztery wspomniane analogie, ze zwróceniem uwagi nie tylko na analizę systematyczną, ale także na źródła i inspiracje. Poprzez niniejszy artykuł autor chce wypełnić tę lukę.

1. Analogia bytu (*analogia entis*)

Analogia entis ma w teologii bardzo długą historię. Jej korzenie sięgają Księgi Rodzaju, gdzie padają słowa, które stały się jej najgłębszym fundamentem: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»” (Rdz 1, 26).

Chcąc scharakteryzować podejście Balthasara do zasady analogii, należy zwrócić uwagę na dwa bardzo istotne elementy. Pierwszym jest wyjątkowo silny wpływ ze strony Przywary, który nadał myślom Bal-

1 *Analogia entis* omówiona jest w: M. Raczyński-Rożek, „*Analogia entis*” Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości, „*Teologia w Polsce*” 12 (2018) nr 2, s. 215–231. *Analogia fidei* najlepiej opracowana została przez samego Balthasara w: H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992, s. 86–167. *Analogia libertatis* uwzględniona została w opracowaniu: S. Budzik, *Dramat odkupienia*, Tarnów 1997, s. 197–210. Z kolei *analogia caritatis* stała się przedmiotem badań w: M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis*. *Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 288–306. Warto skonsultować też: J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse*, Roma 1995.

thasara odpowiednie ukierunkowanie. Drugim jest charakterystyczne już dla samego Balthasara dostrzeganie i podkreślanie roli paradoksu, który nieuchronnie wkrada się w jakiegokolwiek rozważania dotyczące jednoczesnego podobieństwa i jeszcze większego niepodobieństwa.

Jeżeli chodzi o pierwszy element, to fascynacja Przywary analogią entis i jego wysiłki, by nadać jej współczesną i żywą formę, były impulsem zapraszającym Balthasara do zainteresowania się tym podejściem². Jak sam wspomina, znudzony i przytłoczony statycznie-schematyczną prezentacją zagadnień filozoficznych w ramach tradycyjnego neoscholastycznego wykładu tej dziedziny, z wielką radością odkrywał świeże i nowatorskie – jak na tamte czasy – podejście dwóch swoich wykładowców Petera Lipperta i właśnie Ericha Przywary:

W Monachium, Peter Lippert stał się pocieszycielem tego, co usychało na pustyni neoscholastyki, a Erich Przywara – niezapomnianym drogowskazem; takiego połączenia głębi i pełni, porządkującej jasności i obejmującej wszystko rozpiętości, nigdy potem już nie spotkałem³.

W swej koncepcji analogii bytu Przywara, idąc za tradycyjną nauką dotyczącą tzw. różnicy ontologicznej, czyli różnicy realnej (*distinctio realis*), wprowadza zasadę napięcia pomiędzy „byciem tutaj”, czy też byciem stworzonym lub istnieniem (*Dasein*), a byciem „ponad światem” tak zwanym byciem jako takim, bytem samym w sobie, istotą (*Sosein*). Istota z jednej strony znajduje się „w”, a z drugiej „ponad” istnieniem (*Sosein in-über Dasein*). W ostatecznym rozrachunku napięcie to najwyraźniej widoczne jest w relacji pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. U Przywary analogia entis miała przede wszystkim na celu ukazanie łączności pomiędzy tymi dwoma składowymi rzeczywistości. Rzeczywistość doczesna *Dasein* nosi w sobie podobieństwo do rzeczywistości wiecznej *Sosein* – jest jej „obrazem i podobieństwem”, ale trzeba pamiętać, że

2 Z Erichem Przywarą Balthasar spotkał się podczas swoich filozoficznych studiów w Pullach. Czytelnika zainteresowanego syntetyczną prezentacją spotkania obu myślicieli i wpływu Przywary na Balthasara odsyłamy do wstępu autorstwa Medarda Kehla w: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 28–35.

3 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, Kraków 2004, s. 64.

podobieństwo to jest zawsze mniejsze od niepodobieństwa, Sosein jest zawsze ponad Dasein⁴.

Zasada analogii każe doceniać godność stworzenia, w tym zakresie, w jakim jest ono podobne do Stwórcy. Balthasar będzie bazował na tej prawdzie przy konstrukcji całej swej Trylogii. Podstawą zastosowania analogii bytu, podobnie jak u Przywary, będzie u niego odwołanie się do kategorii transcendentaliów. Podejście takie określi mianem „podejścia fundamentalnego”:

Podejścia fundamentalne, to takie, które mogą być określone w świetle bytu w całej jego ogólności, w świetle, które jest także światłem dobra, prawdy i piękna, a zatem jedynie w ramach doświadczanej analogii entis⁵.

W tym ujęciu, transcendentalia podstawowe: piękno, dobro, prawda charakteryzują przede wszystkim istotę objawiającego się Boga:

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, którym się objawia)⁶.

Z drugiej strony te same transcendentalia są również dostrzegalne w stworzeniu i przez to stworzenie mogą być doświadczane. Stają się tym samym fundamentem teo-estetycznej, teo-dramatycznej i teo-logicznej refleksji Balthasara:

Jeżeli między Bogiem i stworzeniem istnieje dystans nie do pokonania, ale jeżeli istnieje między nimi również analogia, która nie da się zredukować do żadnej

4 Nie będziemy tu szczegółowo opisywać koncepcji Przywary. Skoncentrujemy się jedynie na tych aspektach, które w istotny sposób zaważyły na myśli Balthasara. Czytelnika zainteresowanego myślą Przywary odsyłamy do oryginalnego opracowania: E. Przywara, *Schriften*, Bd. 3: *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Hrsg. H. U. von Balthasar, Freiburg 1996.

5 Tekst oryginalny w: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 102 (tłum. własne).

6 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 82.

formy tożsamości, to podobnie musi istnieć analogia pomiędzy transcendentiami stworzenia i transcendentiami w Bogu⁷.

Analogia entis z jednej strony wskazuje na podobieństwo, a z drugiej nieustannie przypomina o owym „dystansie nie do pokonania”. Sytuacja ta stwarza napięcie, które zmusza stworzenie do ciągłego transcendowania, czyli przekraczania swych ograniczeń i ciągłego otwierania się na absolutnie transcendentną rzeczywistość Boga.

To, co Przywara podkreślał w analogii entis, wskazując na dynamiczne napięcie pomiędzy *Dasein* i *Sein*, Balthasar w swej Trylogii, a zwłaszcza w *Teodramatyce* pogłębi i rozwinie wielokierunkowo. Zidentyfikuje on kolejne napięcia i zacznie dostrzegać i wyraźnie podkreślać związane z nimi paradoksy. W tym momencie otwiera się wspomniany wcześniej drugi element charakteryzujący podejście szwajcarskiego teologa do omawianego tu zagadnienia. Chodzi mianowicie o jego wyjątkowe wyzuczenie na kwestię paradoksu.

Teolog z Bazylei zwróci szczególną uwagę na dwa paradoksy: różnorodności w jedności i jednoczesnej komunikowalności i niekomunikowalności jednostki. Pierwszy z nich ma swoje źródło w trójjedyniej naturze samego Boga i niesie z sobą jeden z najważniejszych komunikatów, jakie Balthasar przekazuje swym czytelnikom w *Teodramatyce*.

Po pierwsze, ta trynitarna struktura odzwierciedlona jest w każdym bycie stworzonym: „Dla nas istotna jest w tym momencie fundamentalna struktura trynitarna każdego bytu skończonego jako «gra pomiędzy jednością i formą jednostkową»”⁸. Po drugie, właśnie dzięki zastosowaniu zasady analogii, struktura ta pozwala ostatecznie uzasadnić pozytywność różnorodności, a zwłaszcza istnienia – zarówno w Bogu, jak i w stworzeniu – innego, to jest drugiej osoby:

W tym, co zostało już powiedziane kryje się druga, gwarantowana przez Chrystusowe Objawienie prawda dotycząca Boga i – na zasadzie analogii – stworzenia: jest absolutnym dobrem to, że istnieje ktoś inny. Tak jak to przeciwko Ariuszowi

⁷ H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 82.

⁸ Tekst oryginalny w: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 63 (tłum. własne).

orzekł Sobór Nicejski: Inny, Syn, jest współistotny, równy i współwieczny z Jednym, czyli z Ojcem⁹.

W omawianym tu trynitarnie ufundowanym paradoksie jednoczesności jedności i wielości Balthasar znajdzie najgłębsze uzasadnienie nie tylko istnienia innego, ale również tego, co jest istotą różnicy, a więc i całego omawianego wyżej napięcia pomiędzy stworzeniem i Stwórcą:

W dogmacie trynitarnym Bóg jest jeden, dobry, prawdziwy i piękny, ponieważ przede wszystkim jest Miłością, a Miłość jako warunek zakłada kogoś jednego, kogoś drugiego i ich jedność. A jeśli w Bogu musi znaleźć miejsce Inny, Słowo, Syn to inność stworzenia, sama nie będąc Bogiem, nie jest odstępstwem ani poniżeniem, lecz obrazem Boga¹⁰.

Paradoks jednoczesności występowania jedności i różnorodności, a przede wszystkim to, że jest on tak bardzo chciany przez samego Boga, że w archetypiczny sposób realizowany już w samej jego istocie, jest dla Balthasara najgłębszym uzasadnieniem pozytywności dwóch podstawowych kategorii, na których zbudowana jest cała Teodramatyka. Chodzi o kategorie dialogiczności i relacyjności.

Z tymi dwoma kategoriami wiąże się jednak jeszcze jeden bardzo ciekawy paradoks. Otóż każda jednostka z jednej strony stanowi sama dla siebie niepowtarzalny, nieodgadniony i niekomunikowalny wewnętrzny świat, a z drugiej strony zaproszona jest – właśnie w ramach dialogiczności i relacyjności – do otwarcia się, komunikowania i interakcji z innymi. Balthasar mówi tu o paradoksie podstawowym, polegającym na jednoczesnej nieudzielności i udzielności jednostki:

Zajmiemy się podstawowym paradoksem, zgodnie z którym w tej samoobecności odsłaniają się jednocześnie obydwie rzeczy: absolutna nieudzielność mojego „ja” i nieograniczona udzielność bytu jako takiego¹¹.

9 Tekst oryginalny w: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 4: *Das Endspiel*, s. 71 (tłum. własne).

10 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 83.

11 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2. *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2006, s. 197.

Powstaje w ten sposób kolejne napięcie, które zmusza jednostkę do aktywnego przekraczania horyzontu swojej „samoobecności”, to jest bycia w sobie lub dla siebie i stopniowego otwierania się na innych:

W samoobecności realizującej się w świetle bytu w ogólności znajduje się nie-naruszalny rdzeń wolności jako niezbywalnego posiadania siebie samego. [...] Ale pierwotne i pewne samo-posiadanie nie jest ani samo-intuicją, ani ujęciem istoty; konkretną formę przybiera ono wraz z powszechnym otwarciem się na całość bytu, w wychodzeniu z siebie zmierzającym do poznania i chcenia drugiego, a przede wszystkim w komunikowaniu się z innymi, przy czym to pierwotne otwarcie się pozostaje zawsze tak szerokie, że nie może go bez reszty wypełnić żaden konkretny byt (jako nigdy nie wyczerpujący całości bytu)¹².

W procesie tym jednostka otwiera się najpierw na inne byty, ale ponieważ zauważa, iż nie są one w stanie wyczerpać wspomnianej wyżej „całości bytu”, otwarcie to znajduje swe ostateczne wypełnienie dopiero wtedy, kiedy skierowane zostanie w stronę samego Stwórcy.

Widać w tym momencie wyraźnie, że zastosowana przez Balthasara metoda analogii prowadzi go do odkrywania coraz głębszych pokładów rzeczywistości. Jednocześnie zaczyna rodzić się nowa metoda polegająca na dostrzeganiu paradoksu i zgłębianiu kryjącej się za nim tajemnicy. To z kolei prowadzi do dostrzeżenia kolejnej, jeszcze głębszej analogii. Analogia ta będzie dotyczyła relacji pomiędzy dwiema wolnościami: wolnością skończoną (ludzką) i wolością nieskończoną (Boską). Zagadnieniu temu poświęcona będzie trzecia część niniejszej pracy. Nim jednak do niej dojdziemy trzeba będzie omówić jeszcze jeden istotny krok pośredni.

2. Analogia wiary (*analogia fidei*)

Opisana wyżej *analogia entis* wydaje się być bardzo naturalnym i intuicyjnym narzędziem służącym do badania i opisu relacji Stwórcy–stworzenie. Dla teologa katolickiego jest to narzędzie wręcz niezbywalne, bardzo mocno osadzone w Biblii, Tradycji i Magisterium.

¹² H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 198–199.

Zupełnie inaczej odnoszą się do tej kwestii teolodzy protestancy. Teologiem, który najgłośniej zaprotestował przeciwko zasadzie *analogia entis* był – wieloletni bazylejski przyjaciel Balthasara – Karl Barth¹³. Jak przystało na teologa protestanckiego, stał on na stanowisku, iż po upadku w grzech wprowadzanie analogii między bytami światowymi a Bogiem jest niedopuszczalne¹⁴. W teologii protestanckiej pojawienie się grzechu całkowicie zerwało relację obrazu i podobieństwa między Bogiem a człowiekiem i nie może być już mowy o ontologicznej analogii pomiędzy tymi bytami¹⁵.

Balthasar z kolei uznał zasadę analogii bytu, jako właściwą drogę pośrednią pomiędzy dwoma niedopuszczalnymi skrajnościami. Pierwszą skrajność reprezentują nurty tak zwanej filozofii *identyczności*, sprowadzającej Boga i świat do jednej i tej samej niczym nie różniącej się rzeczywistości (*panteizm, spirytualizmy naturalne, itp.*). Po drugiej stronie spektrum mamy filozofię *dialektyki*, wprowadzającą nieprzekraczalną przepaść pomiędzy Bogiem a światem (*dualizmy gnostyckie, deizm, itd.*). *Analogia entis* pozwala natomiast mówić o podobieństwie i łączności pomiędzy tymi rzeczywistościami przy jednoczesnej świadomości zawsze większego niepodobieństwa i realnej różnicy pomiędzy bytem przygodnym i skończonym a bytem transcendentnym i nieskończonym.

Warto zaznaczyć, iż pomimo tej fundamentalnej rozbieżności, poglądy Bartha i Balthasara ścierały się w Bazylei w atmosferze przyjaźni. Nie bez znaczenia był tu fakt, iż łączyło ich wspólne zamiłowanie do muzyki, zwłaszcza Mozarta¹⁶. Balthasar nigdy nie ukrywał jak wiele tej przyjaźni zawdzięczał:

Prawie zbyt wiele jest ukazywanie, ile zawdzięczał Karłowi Barthowi: jak już powiedziałem wizje obszernej teologii biblijnej, ale przez to również żądanie po-

13 Czytelnika zainteresowanego związłą prezentacją spotkania i wzajemnego na siebie wpływu Bartha i Balthasara odsyłamy do: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 36–47.

14 Dla Bartha *analogia entis* była wyrazem „katolickiego odstępstwa”, a nawet „wynalazkiem antychrysta” i jak się wyraził ostatecznie jedynym przekonującym powodem, aby nie być katolikiem (por. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 36).

15 Syntetyczne opracowanie stanowiska protestanckiego w kwestii pierwszego upadku, grzechu i łaski można znaleźć w: G. Kraus, *Nauka o łasce*, Kraków 1999, s. 158–176.

16 Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 104–108.

ważnego dogmatycznie dialogu ekumenicznego, aby ruchowi ekumenicznemu nie zabrakło fundamentu¹⁷.

Wobec faktu, iż Barth stanowczo odrzucił możliwość przyjęcia analogii bytu, obaj teolodzy odnajdą inną formułę, która stanie się płaszczyzną możliwego dialogu: odpowiednim terminem okaże się być *analogia fidei*, czyli analogia wiary. Analogia wiary w protestanckim ujęciu Bartha zasada się na postulatcie, iż po upadku człowieka w grzech – który w tym ujęciu zerwał całkowicie łączność między nim a Bogiem – dopiero i jedynie w Jezusie Chrystusie, Bóg stając się człowiekiem stwarza na nowo wspólnotę między sobą a światem. Człowiek – od tego momentu – ma dostęp do tej wspólnoty, ale jedynie poprzez wiarę w Chrystusa. Pogląd ten idealnie wpisuje się w luterkański aksjomat *sola fide*.

Nie ulega wątpliwości, że porządek stworzenia i porządek zbawienia znajdują jedynie w Chrystusie swój ostateczny sens i że ten drugi porządek przekracza w swej doniosłości ten pierwszy. W przeciwieństwie do Bartha Balthasar – bazując na tradycji katolickiej – podkreśli jednak, że porządek *analogia fidei* nie pozostaje w sprzeczności i bynajmniej nie wyklucza porządku *analogia entis*. Wręcz przeciwnie, zgodnie z klasyczną prawdą charytologiczną „*gratia supponit et perficit naturam*”, soteriologiczno-chrystologiczna *analogia fidei* zakłada i wydoskonala protologiczną zasadę *analogii entis*. Musi istnieć najpierw inny od porządku zbawienia porządek stworzenia, zniekształcony wprawdzie, ale nie całkowicie zniwelowany grzechem tak, aby porządek zbawienia mógł w nim (a nie tylko ponad nim) zajaśnieć swym ostatecznym blaskiem.

To, co łączy myśl Bartha i Balthasara, to zdecydowane skoncentrowanie refleksji na osobie Chrystusa. Ów chrystocentryzm, silnie wyrażony w idei *analogia fidei*, objawi się wielokrotnie w kluczowych aspektach twórczości tego ostatniego. Jednym z najważniejszych będzie centralna dla Teodramatyki idea misji, jaką chrześcijanin podejmuje w Chrystusie. Misja ta rozpoczyna się na poziome stworzenia (*analogia entis*), ale wyniesiona zostaje w ramach *analogia fidei* do rangi partycypacji w misji samego Chrystusa:

17 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 64.

„Stworzeni do dobrych czynów” (Ef 2, 10): we wskrzeszeniu człowieka z „umarłego”, grzesznego świata, z jego „powietrza”, jego „ducha”, jego klimatu nieposuszenia (zob. Ef 2, 1–2), powodowany nadmiarem swej miłości i całkowicie dobrowolnej łaski, Bóg pierwszy zadziałał wobec człowieka, po to by w obszarze Chrystusa dać mu możliwość owego autentycznego działania, które – jako odpowiedź na działanie Boga i wraz z nim – tworzy centralną treść Boskiego dramatu. Tym obszarem działania jest „w Chrystusie” i „razem z Chrystusem”; tym samym ten duchowy obszar sięga aż do nieba, gdzie został przeniesiony Chrystus i gdzie również my – jako umarli i pogrzebani razem z Nim we chrzcie (Rz 6), a tym samym razem z Nim wskrzeszeni i wywyższeni – jesteśmy także w zasadzie razem z Nim przeniesieni: nasze dobre postępowanie dokonuje się w obliczu nieba, które zostało nam objawione dzięki dobroci (chrēstotēs) Boga¹⁸.

Podobnie jak w poprzednim punkcie, analogia fidei nierozzerwalnie łączy się z wyłaniającym się tu paradoksem. W tym przypadku chodzi o paradoks chrystologiczny, polegający na tym, iż Chrystus z jednej strony spełnia w swym posłannictwie jedyną i niepowtarzalną misję, a z drugiej – misja ta staje się uniwersalną misją Kościoła, której część otrzymuje każdy partycypujący w niej chrześcijanin. Chrystus staje się więc *universale concretum* całej historii zbawienia¹⁹. W jego jednej, konkretnej i niepowtarzalnej osobie i misji mieści się – niczym w uniwersum – jednostkowa misja i osobowa tożsamość każdego chrześcijanina:

Dlatego w Boskim dramacie jest On nie tylko główną osobą, ale dla wszystkich pozostałych aktorów stanowi wzorzec, przez naśladowanie którego nabywają swą osobową tożsamość²⁰.

Warto zauważyć, iż jak przystało na prawdziwą Teodramatykę, Balthasar odwołuje się tu do języka teatru. Jednakże, również tutaj mamy do czynienia z analogią, w której podobieństwo obowiązuje tylko do pewnego stopnia, a dalej dominuje już niepodobieństwo. Zauważmy bo-

18 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, Kraków 2006, s. 51–52.

19 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 46.

20 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, s. 190.

wiem, iż w języku teatru aktor otrzymuje rolę i tym lepiej ją odgrywa, im bardziej potrafi się z nią utożsamić. Podobnego utożsamienia z rolą wymaga od chrześcijanina również Balthasar w swym teodramacie. Pierwsza różnica polega na tym, że aktor po spektaklu zrzuca „maskę” (*prosopon*) i wraca do swojego życia. Chrześcijanin swą teodramatyczną rolę podejmuje autentycznie na całe życie. Druga różnica jest jeszcze ważniejsza. Otóż w teatrze role mogą być bardzo różne i wynikać z różnych przesłanek. W teodramacie wszystkie role częściowe wynikają z jednej absolutnie archetypicznej i fundamentalnej roli Chrystusa, będącego ich *universale concretum*. Dzięki temu role te stają się czymś znacznie więcej niż zwykłymi rolami teatralnymi, stają się żywymi misjami:

rola odgrywana przez Chrystusa stanowi zasadę podziału ról pomiędzy wszystkich pozostałych aktorów: w rzeczy samej otrzymują oni role istotne z teodramatycznego punktu widzenia i nie grają jakiejś tylko efemerycznej i immanentnej roli w zamkniętym teatrze świata. Jak to już wielokrotnie stwierdzaliśmy, misja Chrystusa – w jej archetypiczności i jako utożsamiająca się z grającą Osobą – stanowi miejsce, z którego są rozdawane ludzkim podmiotom duchowym role czy misje personalizujące (jako charyzmaty)²¹.

Pojęcie misji jest dla Balthasara tak fundamentalne, iż staje się podstawą jego teodramatycznej definicji osoby. Otóż, w teodramacie osobą *par excellence*, jest jedynie Chrystus, gdyż jedynie w Nim osoba w pełni autentycznie utożsamia się z misją. Chrześcijanin zaś na tyle staje się osobą, na ile potrafi utożsamić się z misją, do której pełnienia jest powołany²². Mamy tu więc do czynienia z dość paradoksalnym odwróceniem porządków. Zazwyczaj mówi się, że to osoba tworzy, podejmuje i wypełnia misję. U Balthasara jest przeciwnie, to misja jest czynnikiem osobotwórczym (personalizującym). W tym ujęciu osobą w ramach analogia *fidei* można stać się tylko i wyłącznie „w Chrystusie”, podejmując w Nim i utożsamiając się w Nim ze swoją teodramatyczną misją:

21 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, s. 244.

22 Więcej na temat pojęcia osoby u Balthasara w: *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatrológica-teológica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner*, „*Polonia Sacra*” 23 (2019) nr 1, s. 31–51.

En Christoi, na obszarze gry, który On otwiera wraz ze swym zmartwychwstaniem, każdy otrzymuje swoją osobistą misję, w której dane mu zostaje coś niepowtarzalnego, a wraz z tym swoboda działania. Z misją tą związane jest jego niepowtarzalne, osobiste imię; rola utożsamia się tutaj – i to tylko tutaj – z osobą²³.

Wspomniana wyżej „swoboda działania”, to nic innego jak wolność jednostki, która stanowi najistotniejszą różnicę pomiędzy rolą aktora w teatrze a misją chrześcijanina w życiu. Różnica ta jest tak doniosła, iż domaga się wprowadzenia osobnej kategorii analogii.

3. Analogia wolności (*analogia libertatis*)

W centrum Trylogii Balthasara, w samym sercu teodramatycznej akcji rozgrywa się dramat pomiędzy dwiema wolnościami: wolnością skończoną (ludzka) i wolnością nieskończoną (Boską): „Stworzenie wolności skończonej przez Wolność Nieskończoną stanowi punkt wyjścia całej teodramatyki”²⁴.

Dramat ten staje się też punktem wyjścia do refleksji nad nową kategorią analogii. Chodzi tu o analogię wolności (*analogia libertatis*). Medard Kehl w swoim wstępie do antologii tekstów Balthasara, podejmując się syntezy poszczególnych części Trylogii, w centralnym momencie swej refleksji nad Teodramatyką dzieli się z czytelnikiem następującą obserwacją:

Wspólne działanie, wspólna historia możliwe są jedynie dzięki temu, że między Bogiem i człowiekiem istnieje *analogia libertatis*, „odpowiedniość wolności”: nieograniczona, twórcza wolność Boga stawia człowieka jako wolnego partnera, który w swojej ograniczonej, zawdzięczanej wolności powołany jest do współ-gry i współ-działania. Działanie Boga wobec człowieka jest tym, co decyduje o całej historii świata; jest ono ostatecznie „teo-dramatyką”²⁵.

²³ H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, s. 51.

²⁴ H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 258.

W kontekście tym warto też zapoznać się z ogólną refleksją Balthasara nad relacją skończoności i nieskończoności prowadzoną w perspektywie zasady analogii w: H. U. von Balthasar, *Teologia*, 1. *Prawda świata*, Kraków 2004, s. 225-234.

²⁵ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 71.

Jeszcze wyraźniej wagę analogii *libertatis* w teodramatycznej myśli Balthasara podkreślił w swym soteriologicznym studium Stanisław Budzik:

Wolność staje się dla Balthasara pojęciem najważniejszym, bez którego nie sposób zrozumieć tajemnicy wielkiego dramatu, jaki Bóg rozgrywa w scenie historii świata. Z prawdziwym dramatem mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy naprzeciw siebie stają aktorzy wyposażeni w wolność. Nie ma teodramatyki bez przyjęcia, że obok absolutnej wolności Boga istnieje inna, wprawdzie stworzona, ale prawdziwa wolność, która posiada możliwość opowiedzenia się tak za Bogiem, jak i przeciw Niemu. Współdziałanie Boga z człowiekiem możliwe jest tylko przy założeniu, że istnieje analogia *libertatis*, odpowiedniość między wolnością stworzoną a niestworzoną²⁶.

Sam Balthasar przygotowuje jednak odpowiedni grunt pod rozważania dotyczące analogii wolności na długo przed wkroczeniem w obszar rozważań teodramatycznych. Inspirację odnajduje między innymi w dziełach Anzelm z Canterbury, nad twórczością którego pochyla się w drugim tomie swej *Estetyki teologicznej*. Tak jak poprzednio w przypadku analogii wiary, również analogia wolności wywodzi się z tego samego podstawowego rdzenia, którym jest analogia bytu. Balthasar wyraźnie widzi to już właśnie u Anzelm:

Dla niego filozoficzna analogia *entis* staje się analogia *personalitatis* lub *libertatis* i odpowiednio osiągnięcie doskonałości przez stworzenie staje się całkowitym wyzwoleniem w absolutnej Bożej wolności na drodze podporządkowania się jej²⁷.

Po drodze, jak widać wspomniana jest tu jeszcze jedna kategoria analogii: *analogia personalitatis*. Nie będzie ona jednak rozpatrywana osobno. Sam Balthasar sugeruje, iż stanowi ona równoważnik analogii wolności. Z punktu widzenia obecnych rozważań dużo ważniejszy jest fakt, iż w powyższej wypowiedzi zaczyna zarysowywać się kolejny ważny paradoks: „całkowite wyzwolenie” na drodze pełnego „podporząd-

²⁶ S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 197–198.

²⁷ H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, Kraków 2007, s. 241.

kowania się”. Podporządkowanie kojarzy się zazwyczaj z przymusem i utratą wolności. Tutaj staje się drogą ku wyzwoleniu. I to właśnie ten paradoks staje się istotą analogii wolności:

Wszystko opiera się na najprostszej wizji analogii między Bogiem i stworzeniem jako analogii wolności. Dla stworzenia wolność może oznaczać tylko to, że właśnie jako stworzenie może ono istnieć naprzeciw Stwórcy (i w ten sposób mieć udział w autonomii i osobowości Boga). Jest to możliwe do spełnienia tylko dzięki coraz mocniejszemu, pochodzącemu z łaski wciągnięciu wolności stworzonej w wolność absolutną, aż do chwili, gdy stworzenie osiągnie swą ostateczną wolność i stanie się współwolne z Bogiem i w Bogu oraz gdy w wolności, a nie pod przymusem pragnie jedynie tego, czego chce Bóg²⁸.

Kluczowym elementem okazuje się tu być współdziałanie łaski i ludzkiej woli. Na ten element analogii wolności uwrażliwił Balthasara nie tylko Anzelm. Ogromny wpływ miał tu też jego wieloletni mistrz i przyjaciel, francuski teolog de Lubac²⁹. Na powyższe zagadnienie de Lubac spoglądał w kategoriach relacji natury (ludzkiej) i nadprzyrodzoności³⁰. W mistrzowski sposób potrafił naświetlić paradoksalny aspekt omawianego problemu. Wyraził przekonanie, że w człowieku ma miejsce paradoksalne *naturalne pragnienie nadprzyrodzoności* i sytuację tę określił mianem *paradoksu człowieka*. Człowiek, posiadając darowaną mu od Boga naturę nie tylko cielesną, ale i duchową jest już tym samym nakierowany na Boga, choć nie jest w stanie o własnych siłach do niego dotrzeć. Niezbędna jest tu darmowa łaska ze strony Boga i współpraca z nią ze strony człowieka. Paradoks nie zostaje przez to zniesiony, ale dzięki łasce wiary człowiek uzdolniony zostaje do działania, które z punktu widzenia samej natury byłoby niemożliwe lub niedorzeczne:

28 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 234.

29 Z Henrim de Lubakiem Balthasar spotkał się podczas studiów teologicznych w Fourvière w Lyonie. Spotkanie to miało decydujący wpływ na jego dalszy rozwój naukowy: „W Lyonie, podczas studiowania teologii, spotkanie z Henri de Lubac’iem zdecydowało o kierunku moich studiów” (H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 64). Czytelnika zainteresowanego bardziej szczegółowym opisem wpływu myśli de Lubaca na Balthasara odsyłamy do: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 48–62.

30 Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 5.

Życie w każdej rzeczywistości jest tryumfem tego co nieprawdopodobne – niemożliwe. Podobnie jest z żywą wiarą. Przenosi ona góry – przerywa błędne kręgi. W trucznach znajduje swój pokarm i postępuje naprzód, w miarę jak przeszkody piętrzą się na jej drodze³¹.

Balthasar przejmuje od swojego francuskiego mistrza ową zdolność dostrzegania paradoksu i zgłębiania kryjącej się za nim tajemnicy. W swej Teodramatyce, bardzo głęboko rozwinię problematykę paradoksu wolności skończonej, wolności nieskończonej i ich relacji³². Szwajcarski teolog zwróci szczególną uwagę na aspekt trynitarny i wymiar eschatologiczny całego zagadnienia.

Paradoks wolności człowieka w podporządkowaniu swej woli Bogu ma dla Balthasara swoje najgłębsze korzenie w archetypicznej postawie wzajemnego oddania się osób w Trójcy. Prawdziwa wolność i szczęście Trójcy nie polega na niczym nieograniczonej władzy i totalnej niezależności, lecz właśnie na bezgranicznym wzajemnym oddaniu:

Bóg nie jest tylko wolny w swym samo-posiadaniu i rozporządzaniu sobą, ale z tej samej racji może w sposób wolny rozporządzać swym bytem w celu dawania siebie samego. Jako Ojciec daje swą boskość Synowi, a wraz z Synem udziela jej Duchowi Świętemu. [...] do szczęścia wolności absolutnej należy dawanie siebie samego³³.

Do naśladowania tej postawy zachęcony jest też człowiek – wolność skończona. Tylko w tej postawie, w ramach *analogia libertatis*, wolność skończona może przenieść się dzięki łasce na wyższy poziom egzystencji: poziom wzajemnej partycypacji obu tych wolności w sobie. Dochodzi tu wspomniany wyżej wymiar eschatologiczny. Balthasar jeszcze raz nawiązuje do Anzelma i włącza swą myśl w jego wizję eschatologicznego przebóstwienia, która jest szczytem i kresem analogii wolności:

³¹ H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, Kraków 1995, s. 15.

³² Problematyka ta jest przedmiotem pracy: L. Wołowski, *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „*Verbum Vitae*” 40 (2022) nr 2, s. 303–333.

³³ H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 244.

Ponieważ jednak „doskonała concordia panuje tylko tam, gdzie jednoczy się ona w identitas i unitas”, mianowicie w Bożej Trójcy, to eschatologiczna analogia wolności między Bogiem i stworzeniem ma zostać urzeczywistniona nie inaczej, jak tylko poprzez łaskę, jako udział w Trójjedynym życiu, skoro „Ojciec przyłącza nas do swego współwzschmogącego Syna jako Jego ciało i współdziedziców i czyni nas, powołanych w Jego imię, bogami. Bóg jest tym, który ubóstwia, ty natomiast zostaniesz ubóstwiony”³⁴.

4. Analogia miłości (*analogia caritatis*)

W przypadku omówionej wyżej analogii wolności wspominaliśmy, iż Balthasar czerpał głębokie inspiracje z między innymi myśli Anzelma. Nie inaczej jest w przypadku analogii miłości, choć pełna paleta jego inspiracji jest oczywiście dużo szersza. W myśli Anzelma widać wyraźnie jak obie te analogie ściśle się ze sobą łączą:

Swoje miejsce Anzelm zawsze widzi we wszechmocy miłości, która stoi otworem i staje się dostępna w doskonałości analogia libertatis. Również w swych listach zawsze wciąga adresatów w ową concordia miłości, która dla niego uobecnia Umiłowanego mimo wszelkich odległości: *nostrarum conscii sumus conscientiarum de invicem*³⁵.

Myśl Anzelma, a także spotkanie ze szwajcarską mistyczką Adrienne von Speyr staną się jednymi z głównych bodźców skłaniających Balthasara do skierowania swojej uwagi w ramach rozważań dotyczących

34 H. U. von Balthasar, Chwała. Estetyka teologiczna, t. 2. Modele teologiczne, cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury, s. 234–235. W powyższym cytacie Balthasar odwołuje się najpierw do: Anzelm z Canterbury, Epistola de incarnatione verbi, 15 (zob. F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, vol. 2, Roma 1940, s. 33, w. 21–23); następnie do: Anzelm z Canterbury De beatitudine coelestis patriae, 12 (zob. J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, vol. 159, Paris 1854, s. 598A).

35 H. U. von Balthasar, Chwała. Estetyka teologiczna, t. 2. Modele teologiczne, cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury, s. 253. Por. Anzelm z Canterbury, Epistola 4 (zob. F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, vol. 3, Edinburg 1944, s. 104, w. 21).

miłości na zagadnienie tajemnicy trzech dni paschalnych, a zwłaszcza tajemnicy Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty³⁶.

Zacząć trzeba od tajemnicy Wielkiego Piątku. W samym jej centrum jaśnieje paradoks krzyża, a w ramach *analogia caritatis* wyświetlony zostaje ogrom niepodobieństwa pomiędzy ludzkim, pełnym nienawiści pragnieniem pomsty, a Boskim, pełnym miłości pragnieniem zbawienia. Balthasar cytuje tu Anzelma dosłownie:

O wspaniały krzyżu! Okrutnicy nie byli w stanie uczynić nic poza tym, na co Ten pozwoli w swej mądrości. Tamci działali, by potępić Zbawiciela, On zaś, aby zbawić potępionych³⁷.

W kontekście paradoksu krzyża Balthasar zwraca uwagę na bardzo ważny aspekt miłości, który dość rzadko jest doceniany i podkreślany. Chodzi tu o aspekt posłuszeństwa. To właśnie na krzyżu objawia się absolutnie doskonałe posłuszeństwo Chrystusa, Syna Bożego wobec Boga Ojca. Owe posłuszeństwo Balthasar określa często mianem *fides Christi* – wiernością Chrystusa³⁸. Polega ona na bezwarunkowym stawianiu na pierwszym miejscu Boga Ojca („Jemu samemu służyć będzie” – Łk 4, 8) i jego woli („nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” – Łk 22, 42).

Na krzyżu posłuszeństwo Jezusa jest najdoskonalszym wzorem zawierzenia i ukochania Boga Ojca, a jednocześnie okazania bezgranicznej miłości względem człowieka. Dlatego właśnie na krzyżu pęka wszelki czysto-ludzki kształt miłości, zostaje oczyszczony i podniesiony do miłości niepojętej, najwyższej, która jest miłością samego Boga. Jednym słowem na krzyżu w osobie Chrystusa realizuje się *analogia caritatis* w pełnym tego słowa znaczeniu.

36 Adrienne von Speyr Balthasar spotkał na przełomie lat 30. i 40. XX wieku w Bazylei. Tam stał się powiernikiem jej wizji mistycznych, w których kluczową tematyką jest misterium Wielkiej Soboty. Więcej na temat spotkania i wzajemnego wpływu na siebie obu tych postaci zobacz: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 63–67.

37 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 250. Cytat oryginalny: Anselm z Canterbury, *Oratio 4* (zob. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, s. 11, w. 10–19).

38 Por. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 40–41.

Ale Balthasar nie zatrzymuje się na Wielkim Piątku, idąc dalej tropem Anzelma pogłębia tę myśl, zanurzając się stopniowo w tajemnicy Wielkiej Soboty:

O ukryta mocy polegająca na tym, że wiszący na krzyżu człowiek podnosi z wiekuistej śmierci; że przygożdżony do drzewa człowiek odciąża świat przygożdżony do wiekuistej śmierci; że potępiony z przestępcami człowiek ratuje ludzi potępionych z diabłem³⁹.

To ostatnie zdanie wprowadza nas w rzeczywistość sobotniego zejścia Zbawiciela do otchłani. Już i tak mocno nacechowana paradoksalnością miłość okazana wcześniej grzesznikom na krzyżu, zaczyna teraz przyjmować jeszcze bardziej paradoksalny, graniczący już z absurdem kształt: posuwa się do zejścia do piekieł i „ratowania potępionych”. Balthasar twierdzi nawet, iż w swej modlitwie również Anzelm schodzi tam w ślad za Zbawicielem:

Miejsce, z którego Anzelm modli się, to stan bycia zgubionym, piekło jako egzystencjalna rzeczywistość. [...] Anzelm niechybnie stale zajmuje tam swe miejsce i tam zstępuje w swym cierpieniu Chrystus, zstępuje łaska, by wybawić człowieka. „Bóg nie potrzebował cierpliwego znoszenia takiego mozołu, ale człowiek potrzebował go, by w ten sposób zostać pojednanym z Nim. To nie Bóg potrzebował tak się upokorzyć, to człowiek potrzebował być wyciągnięty z najgłębszego piekła”⁴⁰.

Kiedy mowa o tajemnicy Wielkiej Soboty i o paradoksie zejścia do piekieł, na pierwszy plan wysuwa się wspomniany wyżej wpływ na Balthasara mistycznych wizji Adrienne von Speyr. Jednym z podstawowych impulsów teologicznych, jakie Balthasar przejawia od szwajcarskiej mi-

39 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 250. Cytat oryginału: Anzelm z Canterbury, *Meditatio 3* (zob. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, s. 84–85, w. 22–26).

40 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 250. Por. Anzelm z Canterbury, *Meditatio 3* (zob. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, s. 86, w. 65–68).

styczki jest wzbogacenie duchowości ignacjańskiej, wyniesionej przez niego z formacji jezuickiej, o duchowość Janową:

To Adrienne von Speyr wskazała realizującą się drogę od Ignacego do Jana i przez to położyła podwaliny pod większość tego, co zostało przeze mnie opublikowane od roku 1940. Jej dzieła i mojego nie da się oddzielić ani psychologicznie, ani filozoficznie—dwie połowy całości, której centrum stanowi jedno założenie⁴¹.

Z punktu widzenia obecnych rozważań kluczowym punktem mistycznej wizji von Speyr jest zanurzenie grzesznika w łasce zastępczego cierpienia Chrystusa, osiągające swoje apogeum w wydarzeniach pasyjno-paschalnych. Punkt kulminacyjny kenozę Chrystusa, stający się punktem kulminacyjnym miłości Boga do człowieka, to moment zejścia Zbawiciela na dno czeluści piekielnej. W tym sensie pogłębiona zostaje klasyczna parabola kenotyczna z Listu św. Pawła do Filipian (Flp 2, 6–11), której apogeum osiągnięte było na etapie śmierci krzyżowej.

Istnieje różnica pomiędzy tajemnicą Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty. W omawianym ujęciu polega ona na tym, iż w Wielki Piątek Chrystus, ogołacając się ze wszystkiego co posiada, łącznie z zewnątrznie postrzeganą godnością, i podejmując wstawienniczą mękę na krzyżu, aktywnie bierze na swe ramiona grzech całego świata i swą aktywną zasługą dokonuje jego zbawienia. Natomiast w tajemnicy Wielkiej Soboty, w rozumieniu wizji von Speyr, Chrystus idzie o krok dalej, wyzbywa się nawet swej własnej aktywności i w całkowicie biernym posłuszeństwie Ojcu zawiera mu się do końca, zstępując do czeluści piekieł i solidaryzując się z losem tych, dla których pozornie nie ma już żadnej nadziei. W ten sposób Chrystus odkrywa przed najbardziej zatwardziałymi grzesznikami prawdziwy obraz niecofającego się przed niczym w okazywaniu swej miłości Boga:

W tę ostateczność [śmierci] zstępuje umarły Syn, już nie działając, lecz od chwili Ukrzyżowania pozbawiony wszelkiej mocy i własnej inicjatywy, jako ten, który rozporządzono, jako poniżony do czystej materii, bezgranicznie posłuszny, niezdolny do żadnego czynnego solidaryzowania się, a cóż dopiero do jakiego-

41 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 64.

kolwiek „nauczania” umarłych. Jest razem z nimi (lecz z największej miłości) umarły. Zakłóca przez to absolutną samotność, do której dąży grzesznik: ten grzesznik chce być daleko od Boga, chce być przez Niego potępiony, a odnajduje w swojej samotności Boga, lecz Boga w absolutnej bezsile miłości, solidaryzującego się nieprzewidzianie w nie-czasie z tym, który siebie potępia. Słowa psalmu „jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę” (139, 8) otrzymują przez to zupełnie nowy sens⁴².

Balthasar zwraca przy tym uwagę na podstawową motywację u von Speyr. Cała ta interpretacja wydarzeń paschalnych ma na celu podkreślenie głębi i ogromu miłości Boga do człowieka, a zatem również i faktu, że w życiu człowieka najważniejszym, a nawet jedynie wiarygodnym argumentem jakiegokolwiek działania może być tylko miłość:

Czytelnik będzie musiał jednak przyznać, że Duch Święty rzadko obdarzał swój Kościół tak wielką i zbawczą intuicją jak ta właśnie, która również tutaj pozwala zastosować teologiczną zasadę: godna wiary jest tylko miłość⁴³.

Dlatego też w 1963 roku, wydając w tym czasie kolejne tomy *Chwały*, Balthasar publikuje osobną książkę pod takim właśnie tytułem: *Wiarygodna jest tylko miłość* (*Glaubhaft ist nur Liebe*). Jednym z najważniejszych – z punktu widzenia obecnych rozważań – przyświecających mu motywów była chęć unaocznienia konieczności przekraczania przez człowieka w ramach analogia caritatis sztywnych ram miłości ludzkiej i otwierania się na pełną nieintuicyjnych wyzwania i paradoksów miłość prawdziwą:

Spotykając się z miłością Bożą w Chrystusie człowiek dowiadyuje się nie tylko, czym jest miłość, dowiadyuje się zarazem niezbitcie, że on, grzesznik i samolub, nie ma prawdziwej miłości. [...]. Właśnie oko w oko z Ukrzyżowanym ujawnia się bezdenne egoizmy tego, co zwykliśmy nazywać miłością; zapytani, z najwyższą powagą odpowiadamy NIE na to, na co Chrystus z miłości mówi TAK, [...] Dlatego Bóg nie pyta grzeszników, czy zgadzają się na krzyż; potrzebna Mu jest tylko

42 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 65.

43 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 567.

zgoda miłujących na rzecz najokropniejszą, na śmierć Ukochanego (J 12, 7; por. Łk 1, 38; J 20, 17)⁴⁴.

Zakończenie

Jak słusznie zauważa Guerriero w swej monografii na temat Balthasara, koronne dzieło szwajcarskiego teologa, czyli *Trylogia*, nie otrzymała od swojego autora tytułu. Guerriero stawia nawet dość ciekawą hipotezę dotyczącą ewentualnej przyczyny:

Trylogia Balthasara nie ma całościowego tytułu. Ta osobliwość, która zmusza autora do kilkakrotnych opisów, nie może nie mieć znaczenia. Tym bardziej że raczej trudno przypisać to czystemu zapomnieniu Balthasara. Zbyt biski był mu wzór *Kirchliche Dogmatik* Bartha, a więc brak tytułu mógłby wynikać właśnie ze względu na dzieło przyjaciela⁴⁵.

Co ciekawe, pomimo tej obserwacji i hipotezy, biograf Balthasara pozwalała sobie jednak nadać tytuł koronnemu dziełu szwajcarskiego mistrza, nazywając je *Trylogią miłości*⁴⁶. Do podobnego wniosku dochodzi w swej syntetycznej prezentacji *Trylogii* Kehl. Nie posuwa się wprawdzie do nadania jej tytułu, ale wskazuje na jej tematyczne centrum. W centrum *Trylogii*, a nawet szerzej, w centrum teologii znajduje się *Teodramatyka*, a w centrum *Teodramatyki* – miłość:

Stąd teodramatyka musi znajdować się w centralnym punkcie teologii [...] Dobroć Boga, z którą stykamy się realnie w Jego historycznym działaniu, w praktyce życia i śmierci Jezusa, jest przecież właściwą treścią daru Objawienia; Jego chwała i Jego prawda opierają się na wolności, w której nas miłuje i włącza w swoją miłość⁴⁷.

Analizując w niniejszym artykule cztery kategorie analogii, jakie wykorzystuje w swej *Trylogii* Balthasar i rozważając towarzyszące im

44 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 132–136.

45 E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. *Monografia*, s. 349.

46 Por. E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. *Monografia*, s. 257.

47 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 70.

paradoksy, można było zauważyć rysujący się w naturalny sposób wzrastający porządek. U podstaw całej konstrukcji leży analogia entis i związany z nią paradoks jedności–wielości. W następnym kroku pojawia się analogia fidei i chrystologiczny paradoks *universale concretum*. Kolejny krok to analogia libertatis i związane z nią paradoksy relacji wolność skończona–wolność nieskończona. I wreszcie na szczycie całej tej konstrukcji ukazuje się analogia caritatis, jaśniejąca paradoksem miłości objawionej w krzyżu i zejściu do piekieł i prowadząca do konstatacji, iż „wiarygodna jest tylko miłość”⁴⁸.

Nie sposób więc nie zgodzić się z powyższymi opiniami. Miłość, która stanowi szczytowy punkt analogicznej myśli Balthasara i zmusza go do refleksji nad najgłębszymi paradoksami wiary, zdaje się w istocie nadać najgłębszy ton rozbrzmiewający w jego koronnym dziele, które można określić mianem Trylogii analogii i paradoksu miłości.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: Modele teologiczne, cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 2: Osoby dramatu, cz. 1: Człowiek w Bogu, Kraków 2006.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 2: Osoby dramatu, cz. 2: Osoby w Chrystusie, Kraków 2006.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. 4: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: Prawda świata, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *The Theology of Henri de Lubac*, San Francisco 1991.
- Balthasar H. U. von, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992.
- Balthasar H. U. von, *O moim dziele*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *W pełni wiary*, red. M. Kehl, W. Löser, Kraków 1991.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda*, H. U. von Balthasara i R. Schwagera, Tarnów 1997.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.
- Kraus G., *Nauka o łasce—Zbawienie jako łaska*, Kraków 1999.

48 Tytuł książki von Balthasara, zob. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.

- Lochbrunner M., *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie*
Hans Urs von Balthasars, Freiburg–Basel–Wien 1981.
- Lubac H. de, *O naturze i łasce*, Kraków 1986.
- Lubac H. de, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, Kraków 1995.
- Migne J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 159, Paris 1854.
- Palakeel J., *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Roma 1995.
- Przywara E., *Schriften*, Bd. 3: *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Hrsg. H. U. von Balthasar, Freiburg 1996.
- Raczyński-Rożek M., „Analogia entis” Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości, „Teologia w Polsce” 12 (2018) nr 2, s. 215–231.
- Schmitt F. S., *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 2, Roma 1940.
- Schmitt F. S., *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, Edinburgh 1944.
- Wołowski L., *L’approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 1, s. 31–51.
- Wołowski L., *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „Verbum Vitae” 40 (2022) nr 2, s. 303–333.

