

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 17 (2022)

DOI 10.31743/snt.12977

KS. LECH WOŁOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>TEODRAMAT HANSA URSA VON BALTHASARA
W AGATOLOGICZNO-AGOGICZNYM
KONTEKŚCIE POZNAWCZYM

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel prześledzenie poznawczo-badawczej drogi, jaką wytyczył przed sobą, a następnie przebył w swych teologicznych poszukiwaniach, wielki myśliciel czasów współczesnych – szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar.

Droga ta rozpoczyna się na terenie poznawczym bliskim każdemu człowiekowi, mianowicie w świecie trzech podstawowych transcendentaliów: *piękna*, *dobra* i *prawdy*. Spośród nich w sposób szczególny wyróżnione zostaje *dobro*. Połączenie tego kontekstu poznawczego z doskonale znanym szwajcarskiemu erudycie światem literatury i teatru, który wzbogaca jego rozważania o element agogiczny, dialogiczny i dramatyczny, prowadzi do zaproponowania zupełnie nowego spojrzenia na teologię.

Tak rodzi się, będąca szczytem i zwieńczeniem omawianej tu drogi, myśl teodramatyczna, w której teolog z Bazylei stara się w integralny sposób zestawić paradoksy ludzkiej egzystencji z paradoksem krzyża i zbawienia. Problematyce tej poświęca on swe monumentalne dzieło, *Teodramatykę*, stanowiącą centralną część *Trylogii* złożonej jeszcze z *Chwały*, zwanej też *Estetyką teologiczną*, i *Teologii*¹.

¹ Każda z trzech części *Trylogii* stanowi osobne, wielotomowe dzieło. Najobszerniejsza jest część pierwsza, zwyczajowo zwana *Estetyką teologiczną*, złożona z trzech obszernych tomów, obejmujących łącznie siedem woluminów. Druga część, *Teodramatyka*, będzie głównym przedmiotem niniejszych rozważań. Składa się ona z czterech tomów, z których dwa pierwsze dostępne są w języku polskim: H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005; H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006 – z tego wydania pochodzą przytoczone w tej pracy cytaty. W przypadku pozostałych dwóch tomów cytowane będą (w formie własnego tłumaczenia na język polski) oryginalne wydania niemieckojęzyczne: H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1980; H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1983. Czytelnika zainteresowanego wprowadzeniem w języku polskim do całości tego dzieła odsyłamy do opracowania: E. Piotrowski, *Teodramat*, Kraków: WAM 1999. Ostatnia część *Trylogii*, *Teologika*, składa się z trzech tomów w całości dostępnych w języku polskim.

Wspólną platformę, na której bazują rozważania *Trylogii*, stanowi właśnie zagadnienie transcendentaliów. Balthasar z całą mocą podkreśla, że takie podejście do refleksji teologicznej stanowi podstawowy wyróżnik jego dzieła na tle innych, zwłaszcza klasycznych podejść: „teologia oparta na traktatach czy topice teologicznej została tu przedstawiona zupełnie inaczej, a mianowicie z perspektywy transcendentaliów”². Nie ulega więc wątpliwości, że to transcendentalia tworzą swego rodzaju poznawczy układ współrzędnych, w odniesieniu do którego szwajcarski badacz prowadzi swoją refleksję teologiczną³. To pierwszy i bardzo ważny krok w kierunku osadzenia myśli teologicznej nie w oderwanych od życia abstrakcjach, lecz w realiach poznawczych dostępnych nawet przeciętnemu człowiekowi.

Przechodząc do problematyki teodramatu, Balthasar realizuje krok drugi. Koncentruje swoje badania na jednym konkretnym transcendentale, tj. *dobru*, i wyraźnie podkreśla, iż cała teodramatyka zasadzona jest właśnie na nim: „w teodramatyce chodzi o dobro”⁴.

W toku niniejszej pracy zostanie, między innymi, podjęta próba udzielenia odpowiedzi na następujące, fundamentalne, bo dotyczące poznawczych korzeni teologii dramatycznej Balthasara, pytanie: dlaczego na swej drodze ku zgłębieniu problematyki teologicznego dramatu spośród różnych dostępnych transcendentaliów postawił on na dobro?

Żeby podejść do tego zagadnienia od właściwej strony, należy zwrócić szczególną uwagę na kolejne kroki, jakie w niezwykle systematyczny, ale równocześnie zaskakująco oryginalny sposób podejmuje szwajcarski badacz. Kroki te ujawniają źródła zainteresowania Balthasara problematyką dramatu w ogóle. Wśród tych źródeł wymienić trzeba płynące z jego szerokiej erudycji inspiracje literaturoznawczo-teatrolologiczne i wpływ, jaki na myśl Balthasara wywarła filozoficzna refleksja niemieckiego idealizmu. Już w swej pracy doktorskiej szwajcarski badacz łączył kwestie literaturoznawcze z teologicznymi⁵. Na kształt jego teodramatycznej myśli niewątpliwie wpłynęła fascynacja zarówno pogańskim dramatem antycznym

² H.U. von Balthasar, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2010, s. 7.

³ W zakresie badań nad zagadnieniem transcendentaliów, rozumianych jako fundament poznawczo-badawczej myśli Balthasara oraz płynących z tego konsekwencji kształtujących jego myślenie teodramatyczną, istnieje bardzo szeroka literatura. Nie ma możliwości zaprezentowania tu pełnego *status questionis*, niemniej jednak warto zwrócić uwagę na następujące pozycje, dostępne zarówno na międzynarodowym, jak i rodzimym rynku wydawniczym: M. Saint-Pierre, *Beauté, bonté, vérité, chez Hans Urs von Balthasar*, Paris: Éditions du Cerf 1998; J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków: WAM 2005; M. Pyc, *Chrystus: Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań: UAM WT. Redakcja Wydawnictw 2002; S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów: Biblos 1997.

⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, 18.

⁵ Zob. H.U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1998.

(tragedia grecka), jak i wielkim chrześcijańskim dramatem renesansowym (Pedro Calderón de la Barca, William Shakespeare)⁶.

Kolejnym krokiem i bodźcem było dogłębne studium Heglowskiej refleksji nad dramatem. Balthasar nie ukrywa tu bezpośrednich inspiracji: „Heglowski osąd dramatu trafia o wiele celniej w istotę naszych zamiarów”, i zdaje się zdecydowanie podzielać Heglowski zachwyt nad tą dziedziną sztuki: „Dla Hegla dramat jest punktem szczytowym całej sztuki”⁷. Jeżeli chodzi o wspomniane przed momentem zamiary, to Balthasar wyraźnie zaznacza, iż celem jego teodramatycznego projektu jest właśnie „zastosowanie kategorii dramatycznych do teologii chrześcijańskiej”⁸. Zabiegi te miały na celu z jednej strony odświeżenie i zaktualizowanie refleksji teologicznej w jej ogólności, a z drugiej – osadzenie tej myśli w konkretnym świecie poznawczym, jaki stanowi obszar dramatu ludzkiej egzystencji: „Teologia, która tego zaznała, nigdy już nie powróci do epiki średniowiecznych summ, albo liryki duchowych traktatów epoki Bernarda czy Franciszka Salezego, lecz będzie musiała przybrać formę dramatyczną, której nie może uniknąć egzystencja ludzka, zarówno chrześcijańska, jak i niechrześcijańska”⁹.

Zdaniem Balthasara rozwijane w poprzednich epokach i istniejące wspólnie nurty myśli teologicznej zbiegają do jednego wierzchołka, którego same wcześniej nie mogły osiągnąć, a którym teraz będzie właśnie teodramatyka. Szwajcarski teolog odważnie i otwarcie stawia tezę, iż – w analogii do Heglowskiej oceny miejsca dramatu w sztuce – teodramatyka stanie się punktem szczytowym całej teologii: „W ten sposób opuściliśmy płaszczyznę teologii epickiej (nie mówiąc o lirycznej) i weszliśmy na nową, szerszą płaszczyznę teodramatyki; umożliwiają nam spojrzenie wstecz na wzmiankowane na początku *Prolegomen* dziewięć

⁶ W tym kontekście warto wspomnieć, że wymienione wyżej dwie epoki rozwoju dramatu Balthasar nie przez przypadek nazywa *złotymi*: „W związku z tym w naszych *Prolegomenach* wykazaliśmy, że złota epoka religijnego dramatu (a tym samym, rzecz znamienna dramatu jako takiego, gdyż ten – odcięty od swych religijnych korzeni – po prostu zamiera) to czasy przedfilozoficzno-mistycznego dramatu greckiego (i wschodniego), a następnie okres chrześcijańskich «misteriów» postfilozoficznych (aż po Szekspira i Calderona)” (zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 178). W niniejszej pracy nie będzie jednak miejsca na szerszą analizę teatrologicznego aspektu inspiracji Balthasara. Więcej na ten temat można znaleźć we wspomnianych już *Prolegomenach*, zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 81–118, 322–454.

⁷ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 50.

⁸ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 23. Trzeba jednocześnie podkreślić, iż omawiany tu teodramatyczny projekt Balthasara nie ma nic wspólnego z próbami sprowadzenia teologii do czysto horyzontalnego (humanistycznego) wymiaru teatrologicznego czy literaturoznawczego. Wręcz przeciwnie, Balthasar niemal na każdym kroku podkreśla różnicę pomiędzy teodramatem jako kategorią teologiczną a dramatem czysto ludzkim: „W odróżnieniu od dramatu czysto ludzkiego, Boski dramat jest możliwy wtedy tylko, kiedy w grze ludzkiej egzystencji bierze udział Bóg” (zob. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 178).

⁹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 38–39.

tendencji dzisiejszej teologii, o których powiedzieliśmy, że mają punkt zbieżny w teodramatyce, ku niemu wprawdzie zmierzają, ale którego nie mogą osiągnąć”¹⁰.

Dzięki omówionemu powyżej związkowi między myślą teologiczną i teatrologiczną będzie można dostrzec podstawowy związek, jaki zachodzi pomiędzy dobrem i aktem (działaniem), który to związek – jak zostanie to wykazane w toku niniejszej pracy (punkt 1) – staje się racją oparcia przez Balthasara całej jego teodramatycznej myśli na agatologicznej podstawie.

Z drugiej strony wykazane zostanie także to, że teodramatyka to coś dużo więcej niż *teoagatologia*, która wprawdzie w sposób nieodzowny leży u jej podstaw, ale daleka jest od wyczerpania jej głębi (punkty 2–4). Szczególna uwaga zostanie zwrócona na nieodzowny dla teodramatu aspekt paradoksalności (punkt 5). W zakończeniu w sumaryczny sposób zaprezentowana zostanie naszkicowana tu badawcza droga szwajcarskiego teologa, jak również najważniejsze wyniki i wnioski badawcze wpływające z przeprowadzonych analiz.

Warto wspomnieć jeszcze o pewnym dodatkowym celu niniejszej pracy, istotnym zwłaszcza dla polskiego czytelnika. Otóż przybliżona tu agatologiczno-teodramatyczna myśl Balthasara zaczerpnięta została z pełnego spektrum *Teodramatyki*, tj. z uwzględnieniem dwóch ostatnich, niedostępnych, niestety, jeszcze na polskim rynku wydawniczym tomów tego dzieła. Dzięki temu polski czytelnik zapoznany jedynie z pierwszymi tomami, będzie miał okazję poszerzyć perspektywę swojego spojrzenia na omawianą tu problematykę.

1. TRYLOGIA W POZNAWCZYM KONTEKŚCIE TRANSCENDENTALIÓW

Jak zostało to już wyżej powiedziane, Balthasar oparł całą swoją *Trylogię* na trzech podstawowych transcendentaliach: *pięknie, dobru i prawdzie*. Na pierwszy rzut oka odpowiedniość pomiędzy tymi transcendentaliami a poszczególnymi częściami *Trylogii* zdaje się być oczywista. *Trylogia* złożona jest bowiem również z trzech części: *Estetyki teologicznej*, którą na potrzeby niniejszej refleksji można roboczo nazywać *Teoestetyką* (choć trzeba pamiętać, iż Balthasar takiego terminu nie używał), *Teodramatyki* oraz *Teologii*.

Wydaje się więc, że nietrudno zauważyć związek pomiędzy wspomnianymi wyżej częściami *Trylogii*, a wymienionymi transcendentaliami. I tak np. *Teoestetyka* związana będzie w sposób oczywisty z *pięknem*. Sama estetyka jest bowiem nauką, której podstawowym przedmiotem badań jest właśnie piękno. Podobnie – choć już nie tak bezpośrednio – będzie z *Teologiką*. Logika za jeden ze swoich podstawowych przedmiotów badań obiera kwestie związane z *prawdą*. *Teologika* Balthasara nie

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 57.

będzie wprowadzie jakimś teologicznym odpowiednikiem logiki formalnej, niemniej jednak będzie skoncentrowana na badaniu prawdy, o czym świadczą same tytuły kolejnych tomów trzeciej części *Trylogii: Prawda świata, Prawda Boga i Duch Prawdy*. Związek pomiędzy *Teologiką* a prawdą nie ulega więc wątpliwości.

Sytuacja znacznie się jednak komplikuje, kiedy docieramy do *Teodramatyki*. Już sama ta nazwa zdaje się odstawać nieco od poprzednich. Jeżeli zestawimy poprzednio omówione triady: *teoestetyka-estetyka-piękno* i *teologika-logika-prawda* z *teodramatyką*, to wcale nie jest oczywiste, jaką naukę i które transcendentale należałoby tej ostatniej przypisać¹¹. Oczywiście nie jest rozwiązaniem stwierdzenie, że niezagospodarowane pozostało *dobro*, więc na nie po prostu trzeba się zdecydować. W takim bowiem przypadku właściwym odpowiednikiem poprzednich byłaby triada: *teogatologia-agatologia-dobro*. Jak się jednak w następnym rozdziale przekonamy, Balthasar świadomie dokonuje innego wyboru: *teodramatyka-agogika/agatologia-dobro*.

Powstaje więc naturalne pytanie: dlaczego *teodramatyka* ma być teologicznym odpowiednikiem *agatologii*, czyli nauki o dobru? Aby odpowiedzieć na to pytanie będzie trzeba w następnych punktach przejść wraz z Balthasarem *agatologiczno-teodramatyczną* drogę, która prowadzi przez podstawowe pojęcia i kategorie jego teodramatycznej refleksji, takie jak: *dobro, czyn, akcja, dialog* i *wybór*, a którego ostatecznym celem jest właśnie *teodramat*¹².

2. DOBRO I AKCJA

Nie ulega wątpliwości, iż jedną z podstawowych kategorii dramatycznych jest *akcja*. Dramat z reguły podzielony jest na *akty*, w ramach których rozgrywa się na scenie dramatyczna *akcja*. Dynamiczny rozwój akcji i podejmowane przez bohaterów działania i dialogi są tym, co zdecydowanie wyróżnia dramaty spośród innych form wyrazu.

Balthasar dostrzega głęboką analogię tej sytuacji z tym, co dzieje się w świecie transcendentaliów. Na początek trzeba zauważyć, że zarówno piękno, jak i prawda mogą mieć charakter statyczny. Namalowany obraz czy ukończona już rzeźba, nawet jeśli utrwalają jakieś dynamiczne wydarzenie czy zamykają w sobie jakąś akcję i same oczywiście są wynikiem ludzkiego działania, to jednak – ukończone raz na

¹¹ Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, iż Balthasar swą *Teodramatykę* umieszcza nie tylko pomiędzy *Teoestetyką* i *Teologiką*, ale także pomiędzy teologicznymi odpowiednikami *epiki* i *liryki*. W niniejszej pracy ten drugi aspekt klasyfikacyjny nie będzie analizowany. Związek pomiędzy oboma klasyfikacjami omówiony został w: S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 150–155.

¹² Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 151.

zawsze – pozostają w swym pięknie niezmiennie. Udowodnione z uwzględnieniem rygoru logiki twierdzenie jest i pozostaje na zawsze prawdziwe. Estetyka i logika nie wymagają ciągłego, podtrzymującego działania, zmienności i dynamiki, choć oczywiście ich nie wykluczają.

Inaczej jest z dobrem. Dobro przejawia się przez działanie i jest z nim nierozwalnie związane. Kamień może być piękny, twierdzenie może być prawdziwe, ale są one agatologicznie obojętne – same z siebie nie czynią nic dobrego ani też oczywiście nic złego. Żeby jednak doświadczyć dobra, trzeba doświadczyć czyjegoś osobowego działania. We wprowadzeniu do swojej *Teodramatyki* Balthasar ujmuje tę obserwację następująco: „Przestrzenią dobra nie jest ani patrzenie, ani mówienie; pierwsze może być piękne, drugie może być prawdziwe, ale dobry może być tylko czyn, będący obdarzaniem, płynącym od osobowej wolności działającego ku osobowej egzystencji obdarzonego”¹³.

W tym nierozwalnym połączeniu działania z dobrem Balthasar widzi *agogiczno-agatologiczną* (od łac. *agere* – działać i gr. ἀγαθός – dobry) podstawę myśli teodramatycznej: „Dramatyka jest agogiką, nauką o procesie, i podobnie jak w relacji życia i sceny zacierają się granice między nimi, tak i w działaniu Boga wobec ludzkości zniesiona zostaje granica między działającym a «widownią», człowiek nie jest widzem, lecz aktorem w Bożym dramacie; albo też widzem, ale tylko o tyle, o ile jest również aktorem nie tylko postrzegającym siebie na scenie, ale rzeczywiście na niej działającym”¹⁴.

W teodramacie człowiek nie jest ani biernym widzem, ani biernym pionkiem, przesuwany po szachownicy dziejów zgodnie z wcześniej ustalonym przez jakąś wyrocznię planem. Jest w pełni uprawnionym aktywnym uczestnikiem dramatu, choć nie oznacza to, że może uzurpować sobie całkowicie autonomiczną czy tym bardziej wiodącą w nim rolę. Do dobrego działania powołuje człowieka i uzdalnia swą łaską zawsze i tylko Bóg. Tylko dlatego działanie to może być dobre: „«Stworzeni do dobrych czynów» (Ef 2,10): we wskrzeszeniu człowieka z «umarłego», grzesznego świata, z jego «powietrza», jego «ducha», jego klimatu nieposłuszeństwa (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 [...] nasze dobre postępowanie dokonuje się w obliczu nieba, które zostało nam objawione dzięki dobroci (*chrēstotēs*) Boga”¹⁵.

¹³ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006, s. 51–52. Warto zwrócić uwagę na subtelny agogiczno-agatologiczną grę słów, do jakiej nawiązuje tu Balthasar. Z jednej strony użyty jest tu termin *Chrystus*, wskazujący na mesjańską misję, czyli działanie, do którego został On powołany, dosłownie:

W ten sposób Balthasar dociera do odkrycia pełnej wzajemności relacji pomiędzy dobrem i działaniem czy też pomiędzy dobrem a teodramatyczną akcją: nie tylko dobro, jako transcendentale, stanowi podstawę teodramatycznej akcji, ale także teodramatyczna akcja, jako dobre działanie człowieka we współpracy z łaską zmartwychwstania w Chrystusie, sprawia, że dobro dopiero w tym kontekście staje się prawdziwym transcendentale: „Zatem «stworzeni do dobrych czynów» w tym kontekście znaczy: mocą zmartwychwstania razem z Chrystusem zostaliśmy uzdolnieni do tej akcji, do tego działania, czyli *actio*, w którym *bonum* jawi się w pełnym tego słowa znaczeniu jako transcendentale”¹⁶.

3. DOBRO I DIALOG INTRATRYNITARNY

W poprzednim punkcie omówiony został związek pomiędzy dobrem i działaniem. Teodramatyczne działanie, jeśli dotyczy czynienia dobra, nie odbywa się nigdy w próżni. Takie działanie jest zawsze współdziałaniem czy to z łaską Boga, czy to z drugim człowiekiem. Prawdziwe dobro może zaistnieć bowiem jedynie w relacji międzyosobowej, czyli w dialogu, podczas którego dochodzi do wzajemnej wymiany dóbr.

Z drugiej strony wiadomo jednak doskonale, że nie każdy dialog *a priori* jest dobry. Są dialogi, które prowadzą do zła¹⁷. W przypadku dialogu międzyludzkiego, nawet jeśli nie prowadzi on do zła, to i tak sama potrzeba wejścia w dialog ujawnia istnienie w człowieku jakiegoś braku. Powstaje więc pytanie o związek dialogu z dobrem.

W swej agatologicznej refleksji nad dialogiem Balthasar podejmuje problematykę wspomnianego wyżej braku. Podstawowy brak, jakiego doświadcza każda samoświadoma jednostka, to brak samowystarczalności. Świadomość tego braku towarzyszy każdej takiej jednostce od początku jej istnienia. To, co bowiem najłatwiej jest jej sobie uświadomić, to fakt, że tego początku z całą pewnością nie zawdzięcza samej sobie.

namaszczonego (Χριστός – od greckiego rzeczownika χρίσμα – namaszczenie, pochodzącego od czasownika χρίω – namaszczać). Z drugiej strony pojawia się – różniący się tylko jedną literą – przymiotnik χρηστός – dobry, łagodny, życzliwy, będący źródłosłowem użytego przez Balthasara określenia na Dobroć Boga: Χρηστότης – dobroć, prawość, dobrotliwość, łagodność (por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa: Vocatio 2015, s. 836–838). Dogłębna chrystologiczna analiza zagadnienia dobra w *Teodramatyce* przeprowadzona została w pracy: M. Pyc, *Chrystus: Piękno – Dobro – Prawda*, s. 227–440.

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 2, s. 52.

¹⁷ Archetypicznym przykładem takiego dialogu jest biblijna scena kuszenia (Rdz 3,1-7).

Dialog z innymi czy – szerzej – wymiana dóbr, których jednostka sama nie posiada, a których potrzebę wyraźnie odczuwa, coraz bardziej świadomość tę w niej pogłębia, wskazując z jednej strony na potrzebę kontaktu z innymi, a z drugiej na istnienie jakiegoś głębszego fundamentu „dobra” związanego z zachodzącą w dialogu wymianą: „Staje się to dla niej jasne zwłaszcza w refleksji nad «dobrem», jako że fakt posiadania siebie w swej samoświadomości, ale nie wynikający z niej samej, lecz z zawdzięczenia siebie innemu bytowi, kieruje jej uwagę na absolutnie-dobry-byt stanowiący fundament jej istnienia”¹⁸.

Balthasar szuka więc trwałego, absolutnego fundamentu, na bazie którego będzie można mówić o niepodważalności dobra, jakie dokonuje się w dialogu. Jest oczywiste, iż poszukiwania te nie mogą ograniczyć się do perspektywy czysto horyzontalnej, tj. związanej z czysto ludzkim poznaniem. Fundamentu dialogiczności trzeba szukać w Bogu, a Balthasar uściśli, że znaleźć go można jedynie w Bogu Trójjedynym¹⁹.

Jak zauważa szwajcarski teolog, to właśnie Trójjedyny Stwórca umieścił w swym stworzeniu obraz tego, co stanowi istotę dialogu i współdziałania. Pierwszą fundamentalną obserwacją jest zwrócenie uwagi na wszechobecne prawo bytu, z jednej strony umieszczające każdą jednostkę w szerszej wobec niej strukturze jedności, do której przynależy (gatunek/wspólnota), a z drugiej – gwarantujące jej zachowanie niepowtarzalnej tożsamości w ramach różnorodności indywidualnej (osobnik/jednostka). Balthasar nie waha się nazwać tego prawa mianem trynitarniej struktury bytu: „Dla nas istotna jest w tym momencie fundamentalna struktura trynitarna każdego bytu skończonego jako «gra pomiędzy jednością i formą jednostkową»”²⁰.

Druga fundamentalna obserwacja wypływa bezpośrednio z pierwszej i dotyczy wartości, jaką stanowi istnienie kogoś innego, najpierw w Trójcy, a potem w całym stworzeniu: „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 orzekł Sobór Nicejski: Inny, Syn, jest współistotny, równy i współwieczny z Jednym, czyli z Ojcem”²¹.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 127.

¹⁹ Wejście w sferę rozważań intratrynitarnych nie oznacza jednak utraty z pola widzenia wymiaru horyzontalnego. Wprawdzie następujące dalej rozważania intratrynitarnie dotyczą wewnętrznej rzeczywistości Trójcy immanentnej, niemniej jednak Trójca ta, będąc jednocześnie Trójcą ekonomiczną, realnie działa w świecie, wchodząc z nim w zbawczy dialog. Dlatego Balthasar podkreśla, iż działanie trynitarne jest realnym działaniem, dokonującym się w rzeczywistości tego świata, choć w żaden sposób nie uwikłanym w jego dwuznaczności, a zatem absolutnie dobrym: „Ostatecznie zatem dobro, które sprawia Bóg, tłumaczy się i uzasadnia tylko samo z siebie i nie daje się wciągnąć w niejasności teatru świata – jako egzystencji i jako sceny” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 19).

²⁰ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 63.

²¹ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 71.

Archetypicznie istnienie innej, tj. Drugiej i Trzeciej Osoby w Trójcy, i wynikający stąd intratrynitarny dialog stanowią absolutny i niepodważalny dowód na pozytywność dialogu w ogólności. Istnienie drugiego, jego odmienność oraz możliwość i konieczność wejścia z nim w dialog, jest – jak zauważa Balthasar – absolutnie niezbywalną charakterystyką zarówno Trójjedynego Boga, jak i Jego stworzenia: „Tutaj otwiera się perspektywa *dialogalna*. W chrześcijańskim dramacie Bóg nie uprawia monologu. Nawiązuje rozmowę, wymianę słów (*dia-logos*)”²².

Potwierdzeniem tej prawdy jest cała historia zbawienia, w której Bóg nieustannie prowadzi dialog ze swym stworzeniem, najpierw poprzez spisane słowo przymierza, a następnie przez żywe Słowo wcielenia: „Taki jaki jest, Jezus jest tylko słowem Ojca. Za pośrednictwem Jego ludzkiej zdolności dialogowania Ojciec objawia swoją Boską zdolność do dialogu. Zaczął to już w Starym Testamencie: wtedy przez usta proroków i innych pośredników lud usłyszał wiele słów inicjujących dialog [...]. W Nowym Przymierzu zostało nam objawione głębokie uwarunkowanie tego przemawiania Boga: fakt, że «na początku» Słowo było «w łonie Ojca», odsyła nas do najgłębszego źródła dialogu w samym absolutie”²³.

W kontekście współczesnych dyskusji na temat roli dialogu w życiu społecznym oraz powyższej wysoce pozytywnej oceny dialogu warto zaznaczyć, że Balthasar nie był ślepym zwolennikiem dialogowania za wszelką cenę, a tym bardziej – tak niestety często spotykanego dziś – wykorzystywania i nadużywania tego pojęcia celem zmuszania drugiej strony do nadmiernych ustępstw, a nieraz i do „rezygnacji z siebie”, czyli wyrzeczenia się swojej tożsamości²⁴. Szwajcarski teolog doskonale zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie płyną z nieuczciwego lub egoistycznego podejścia do dialogu, w przeciwieństwie do szlachetnych, tj. altruistycznych motywów przystąpienia do niego: „W obu przypadkach podmiot «zyskuje» dzięki dialogowi, ale w pierwszym przypadku egoistycznie – świat innych zostaje zaanektowany jako zwiększona siła Ja – w drugim natomiast altruistycznie – świat innych ubogaca, właśnie dlatego, że nie jest własny”²⁵.

Niemniej jednak, ze względu na nieuniknione dwuznaczności, wejście w dialog zawsze wiąże się z podjęciem jakiegoś ryzyka: „Proces, który rozpoczął się pod jednym z tych znaków, może – dla otoczenia często niezauważalnie – wejść pod

²² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 66.

²³ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 66.

²⁴ Niezależnie od tego, czy owa „rezygnacja z siebie” odbywa się na skutek nacisków zewnętrznych, czy też osobistego, świadomego wyzbywania się jakiejś wartości z pobudek, np. hedonistycznych (lub przeciwnie: altruistycznych), Balthasar zwraca w tym kontekście uwagę na to, że „przekroczenie siebie”, tak charakterystyczne dla dialogu, w zależności od wewnętrznej i zewnętrznej motywacji, może mieć diametralnie różne oblicza: „owo przekroczenie siebie jest ponownie niejednoznaczne, ponieważ można go chcieć jako przyjemności przygody («rezygnacja z siebie jest przyjemnością»: Goethe), albo jako bezinteresownego poświęcenia się jakiejś rzeczy przekraczającej własną sferę: osobistą bądź polityczną” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393).

²⁵ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

inny²⁶. Dlatego teolog z Bazylei podkreśla, iż jedyną gwarancją pozytywnego charakteru dialogu międzyludzkiego jest kształtowanie go według wzorca dialogu, jaki pozostawił nam wcielony Syn, zarówno w relacji do Ojca, jak i we wszystkich innych relacjach, na które rzucił światło Ewangelii: „Syn Boga stał się człowiekiem i [...] między Bogiem w niebie i Bogiem jako człowiekiem na ziemi możliwy jest prawdziwy dialog [...]. Otwiera to perspektywę na dwie strony: że w samym Bogu istnieje pierwotny dialog, będący koniecznym, nawet jeśli niezgłębionym warunkiem dla wydarzenia Chrystusa, i że w tym wydarzeniu dialog międzyludzki staje w zupełnie innym świetle²⁷”.

4. DOBRO I DRAMAT WYBORU

Rzeczywistość różnorodności dobra, a także istnienia w realnym świecie jego przeciwieństwa, czyli zła, występującego również pod rozmaitymi postaciami i przebraniami, wiąże się nierozzerwalnie z koniecznością trwania każdej samoświadomej jednostki w permanentnym stanie walki, polegającej m.in. na ciągłej konieczności dokonywania wyboru. Dlatego też Balthasar, nawiązując do terminologii i wydźwięku wypowiedzi zawartych w konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, określa egzystencję ludzką mianem wielkiego pola walki: „Egzystencja ludzka daje się opisać jako pole walki: «człowiek jest w sobie samym podzielony, stąd całe życie ludzi, czy to indywidualne, czy też zbiorowe, okazuje się dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem i ciemnością», i to jeszcze w sposób o tyle bardziej tragiczny, o ile człowiek czuje się «jak gdyby spętany więzami niemocy», które uniemożliwiają mu przyjęcie prawej postawy (KDK 13), niezależnie od uniwersalnych aspiracji ku wolności i sprawiedliwości, wyrażanych dziś bardziej niż kiedykolwiek wcześniej (KDK 9)²⁸”.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż istota tej walki, czyli właściwa treść dramatu wyboru, polega właśnie na tym, iż człowiek musi wybierać między dobrem a złem lub też – jak to zostało ujęte wyżej językiem nieco bardziej obrazowym – pomiędzy światłością a ciemnością. Tymczasem, jeśli dokładnie wczytać się w powyższy cytat, Balthasar wskazuje tu na nieco inne, wprawdzie nadal agatologiczne, ale bardziej subtelne źródła dramatu.

²⁶ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393. Dlatego też w myśli Balthasara nie brakuje miejsca na wyznaczenie wyraźnej granicy dialogu, jaka obowiązuje każdego autentycznego chrześcijanina: „Dialog może się udać dzięki wspólnej perspektywie. Nie powiedzie się, gdy horyzonty okażą się tak różne, że nie do uzgodnienia. Wówczas ostatnim słowem dialogu dla chrześcijanina jest świadectwo życia albo świadectwo krwi” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 34).

²⁷ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 32.

²⁸ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 446–447.

Pierwszym takim źródłem jest różnorodność i wielopoziomowość samego dobra. Dramat wyboru, to nie tylko kwestia opowiedzenia się za dobrem lub złem. Nawet jeżeli ktoś pragnie opowiedzieć się za dobrem, to wybór nadal pozostaje bardzo szeroki, a konsekwencje mogą być różnorakie. W realiach tego świata nie da się bowiem bezpośrednio wybrać dobra absolutnego. Nie jest to też nigdy wybór jednorazowy, lecz ciągły, dramatyczny proces nieustannego wybierania. Dążąc ku dobru ostatecznemu, trzeba stopniowo pokonywać kolejne etapy i przebijając się przez dżunglę dóbr relatywnych: „Pytanie o kierunek w procesie podejmowania decyzji to w każdym przypadku dobro. Jednak tak długo, jak żyjemy, stopniuje się ono: ma punkt zbiegu, który – sam nieosiągalny – jako absolutne dobro wyznacza kierunek dążenia i konkretny punkt przystankowy w tej drodze, do którego się dąży jako do tego, co najlepsze w danej sytuacji [...]. Człowiek stoi zazwyczaj w gąszczu relatywnych dóbr i wartości i z wewnętrznym kompasem próbuje torować sobie drogę do Absolutu”²⁹.

Oprócz powyższych komplikacji Balthasar wskazuje na kolejne, jeszcze głębsze źródło dramaturgii wyboru. Otóż jedną kwestią jest osobisty i subiektywny wybór między dobrem a złem lub też różnymi poziomami czy rodzajami dobra, a zupełnie inną – wybór kolektywny, wobec którego jednostka może być w sposób obiektywny postawiona jak przed faktem dokonanym. Dodatkowym utrudnieniem staje się nieustanne przenikanie się i brak wyraźnej granicy pomiędzy obiema tymi sytuacjami, wynikający ze zderzenia wolności danej jednostki z sytuacją dialogiczną, w jaką wchodzi z innymi uczestnikami dramatu: „Ta wolność odnosi się nie tylko do możliwości wyboru w ogóle, lecz do wyboru właściwego i fałszywego, co zakłada istnienie rozsądnych kryteriów. Owe kryteria są uchwytnie nie w kategoriach albo-albo czysto obiektywnego i czysto subiektywnego porządku świata, jak gdyby człowiek mógł abstrakcyjnie wybierać albo «dobro samo w sobie», albo «to, co dobre dla niego», lecz w owym splocie obu punktów widzenia, który wynika z obcowania z bliźnimi [Mitemenschlichkeit], dialogicznego charakteru egzystencji”³⁰.

Wyraźnie zarysowuje się tu problem wolności wyboru jednostki w konfrontacji z wolnością wyboru innych jednostek. Wybór taki nie dotyczy tylko jednej osoby, lecz w znacznym stopniu wpływa na sytuację innych: „Przecież nikt nie może urzeczywistniać dobra samego w sobie, nie natrafiając od razu na granice wolności i nastawienia bliźniego, podobnie ktoś nie może dążyć do dobra dla siebie, nie realizując go albo wraz ze swoim otoczeniem, albo przeciwko niemu”³¹.

Dlatego też dramat wyboru nie daje się zredukować do prostej, obiektywnej decyzji „za” lub „przeciw”. Balthasar podkreśla, że każda wartość, która staje się przedmiotem wyboru, jest elementem szerszego systemu wartości, który to system również nie stanowi jakiegoś wyizolowanego zestawu abstrakcyjnych zasad,

²⁹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 391–392.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

³¹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

lecz – osadzony w określonym środowisku – owoc wielopokoleniowej refleksji i doświadczenia ludzkiego. Jakikolwiek stanowisko zajmie człowiek wobec jednej z takich wartości, musi jednocześnie ustosunkować się nie tylko do całego systemu, którego stanowi ona część, ale również do stojącej za nim społeczności. Stosunek ten, jak zaznacza Balthasar, może przyjąć bardzo różne formy: „W każdym razie musi on przyjąć istnienie systemów wartości innych, przy czym decyzja ta może mieć jeszcze dwie przeciwstawne oznaki: może przyjąć obcy świat, by – jak szpieg – wykorzystać go dla własnego. Ale może się także nań otworzyć, by dzięki wymianie się ubogacić, by być może – kiedy inny świat wartości wyda się szerszy i bardziej znaczący – w służbie dla niego mieć w nim udział”³².

Jak widać dramat wyboru nie tylko nie sprowadza się do prostej decyzji „za” lub „przeciw” *czemuś*, nawet jeżeli tym *czymś* są nie tylko dobra materialne, ale też wartości. Nie da się on także sprowadzić do obojętnie jak złożonego procesu nieustannych tego typu decyzji. W dramacie tym wcześniej czy później trzeba bowiem opowiedzieć się również „za” lub „przeciw” *komuś*. Tym *kimś* będzie najpierw drugi człowiek, następnie cała społeczność, a w ostatecznym rozrachunku Bóg. W ten sposób docieramy do sedna teodramatycznej agatologii, której poświęcone zostaną rozważania zawarte w następnym, ostatnim punkcie.

5. DOBRO I TEODRAMAT

W ostatnim tomie *Teodramatyki* – kontynuując rozważania dotyczące problemu braku samowystarczalności człowieka, który mimo to w swej wolności może ulec pokusie opowiedzenia się przeciw dobru absolutnemu, czyli samemu Bogu – Balthasar zwraca uwagę na rzeczywistość *transcendentalnego znamienia* odcisniętego w świadomości ludzkiej, nakazującego człowiekowi – niezależnie od dokonanego wyboru – ostateczne odniesienie dramatu swej egzystencji do jakiejś postaci dobra: „Pytanie, które trzeba postawić, to, czy wolność skończona człowieka [...] może do tego stopnia odłączyć się od Boga, by zdać się całkowicie na siebie w swych decyzjach. Ponieważ jej własna istota zasadzona jest w wolności absolutnej, nie posiada ona żadnej władzy nad swym początkiem, w którym naznaczony jest zarówno jej cel, jak i obiekt formalny: po prostu dobro. Tylko w zależności od tego transcendentalnego znamienia może ona opowiedzieć się za jakimś dobrem szczególnym, włączywszy w to uznanie siebie za dobro absolutne”³³.

³² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 393.

³³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 273–274. Szczegółowe opracowanie poruszonego tu zagadnienia wolności skończonej (ludzkiej), nieskończonej (absolutnej, boskiej) i zachodzącej

Widać tu wyraźnie, że w teodramacie, niezależnie od tego jak toczą się losy i jak wyglądają wolne wybory poszczególnych jednostek, podstawowym odniesieniem pozostaje zawsze dobro. Dobro stanowi więc najgłębszy fundament teodramatu. Dlatego też punktem wyjścia dla refleksji teodramatycznej musi być i jest agatologia. Z drugiej strony szwajcarski teolog z naciskiem podkreśla, iż sama refleksja agatologiczna bynajmniej nie wyczerpuje głębi teodramatu (w przeciwnym razie, zamiast o *teodramatyce*, wystarczyłoby mówić po prostu o *teoagatologii*).

Opisane we wcześniejszych dwóch punktach zagadnienia, dotyczące rzeczywistości dialogu i dramatu wyboru, wskazują na dwa konkretne kierunki, w których myśl teodramatyczna wykracza poza agatologię. Teodramat to nie tylko dramat wyboru dobra lub – jeszcze gorzej – tragedia wyboru zła, nawet niezależnie od tego, jak głęboko te wybory się rozumie. Właściwy teodramat rozpoczyna się w momencie wejścia w przestrzeń dialogu pomiędzy wolnościami skończonymi (ludzkimi) a wolnością nieskończoną (Boską): „Grzech, alienacja i kłamstwo są sprzeciwem [wobec Boga]; nie stanowią one jednak jądra dramatu, lecz przeciwnie, stanowi je ta interakcja, to bogactwo dialogicznych możliwości, jakie spotyka się w nieustannej relacji wzajemności wolności skończonych, wyzwolonych ostatecznie ku wolności nieskończonej”³⁴.

Mówiąc o bogactwie możliwości dialogicznych, Balthasar ma na myśli także niekonwencjonalne formy dialogu, występujące w teodramacie, tj. takie, które wykraczają daleko poza dialog polegający na wymianie zdań czy słów. Dialog werbalny jest oczywiście bardzo ważny także i w teodramacie, ale trzeba być świadomym jego ograniczeń, a więc również konieczności przekraczania form dialogu: „Znaczy to zatem, że aspekt dialogiczny jest co prawda kategorią zasadniczą, ale nie jedyną, jako kategoria nie wystarcza do wyrażenia całego dramatyizmu tego, co dzieje się między Bogiem a światem, Chrystusem a Kościołem, Kościołem a światem, człowiekiem a człowiekiem. Nie ma dramatu bez dialogu; to właśnie w budowie i ostrości dialogów najmocniej ukazuje się siła dramaturga. Ale nie objaśnia one wydarzeń [das Geschehen]; nie każdy węzeł dramatyczny rozplącze się w argumentacie i kontrargumentacie, rozmówcom może objawić się coś wyższego, co ich przerasta, czy będą tego świadomi, czy nie”³⁵.

By nie być gołosłownym, Balthasar wskazuje na konkretne obszary teodramatu, które są nieosiągalne dla dialogu werbalnego: „decyzja dojrzewająca w milczeniu, czyn bez słów”³⁶. Chodzi tu o sytuacje, kiedy nie ma już miejsca na żadne słowa, lecz na pełne działania milczenie. Są to sytuacje, w których człowiek, jako partner dialogu z Bogiem, nie operuje już słowem, lecz idąc za przykładem Chrystusa

między nimi relacji (łaski) w myśli Balthasara można znaleźć w pracy: L. Wołowski, *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Kraków: WAM 2019, s. 91–132.

³⁴ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 185.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 33.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 33.

wkracza w rzeczywistość paradoksu „niewypowiedzalnego słowa”, odkrywającego przed nim tajemnicę dialogu krzyża: „W przeciwieństwie do zamkniętego w sobie świata, który nie chce Go słuchać i odrzuca Jego słowa, Bóg jest tym, który się całkowicie otwiera na słowa tego zamkniętego w sobie partnera aż do «przedziwnej wymiany» (*admirabile commercium*) stanowisk i sytuacji na krzyżu. I dopiero wtedy, z krzyża, uczniowie i wszyscy ich następcy otrzymują wiarę uzdalniającą ich do prowadzenia dialogu z Bogiem: w synowskiej prośbie kierowanej od Ojca (*Abba*), wzbudzonej przez Ducha Świętego przemawiającego w sercach wierzących słowami, których oni sami nie potrafią wypowiedzieć”³⁷.

Balthasar mówi tu o otwarciu nowego głębszego wymiaru dialogiczności. W zasadzie trzeba by tu mówić już nie o dialogu, lecz raczej o meta-dialogu, rozumianym nie jako wymiana słów, lecz jako paradoksalna wymiana stanowisk, pociągająca za sobą całą serię paradoksalnych postaw i zachowań, takich jak: pełny duchowego wigoru dialog milczenia, absolutna moc ukryta w bezsilności czy szczyt aktywności osiągnąony w absolutnej pasywności śmierci: „W tę ostateczność (śmierci) zstępuje umarły Syn, już nie działając, lecz od chwili ukrzyżowania pozbawiony wszelkiej mocy i własnej inicjatywy, jako ten, którym rozporządzono, jako poniżony do czystej materii, bezgranicznie posłuszny, niezdolny do żadnego czynnego solidaryzowania się, a cóż dopiero do jakiegokolwiek «nauczania» umarłych. Jest razem z nimi (lecz z największej miłości) umarły. [...] Jedynie w absolutnej słabości Bóg chce obdarzyć stworzoną przez siebie wolność otwierającą każde więzienie i rozluźniającą każdy skurcz miłością”³⁸.

Widać, iż coraz głębiej zanurzamy się tu w – nieodzowną w teodramacie – rzeczywistość paradoksu i kryjącej się za nim tajemnicy. Wzmiankowane powyżej meta-dialogiczne paradoksy, wskazujące na głębię teodramatu, pozwalają Balthasarowi odkryć jeden z najbardziej zaskakujących, ale i podstawowych paradoksów dramatu rozgrywającego się między człowiekiem a Bogiem. Różnica w stosunku do poprzednich polegać będzie na tym, że tym razem wydzwięk opisywanego zjawiska będzie zdecydowanie negatywny. Jest to jednak nieodłączny element autentycznego dramatu, który bez elementów negatywnych, byłby nie do pomyślenia. Elementem tym jest wolna decyzja stworzenia, by opowiedzieć się przeciw Bogu. Już w samym tym akcie kryje się jakiś niewytłumaczalny paradoks. Teolog z Bazylei zauważa jednak, iż szczytem tego paradoksu jest zjawisko wzrastającej rebelii człowieka wobec nieustannie narastających objawów miłości Boga: „Jeśli zastanowić się nad bezpodstawnością wolnego ludzkiego «nie» wobec wyrażonego poprzez niczym nie wymuszoną łaskę Bożego «tak» miłości, to ekspiacja i całkowite odpuśczenie

³⁷ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 66.

³⁸ H.U. von Balthasar, *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie, t. 4), Einsiedeln: Johannes Verlag 1974, s. 408–409. Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, Kraków: Znak 1991, s. 225. Więcej na temat paradoksu i tajemnicy krzyża w myśli Balthasara w: M. Pyc, *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursy von Balthasara*, „Teologia i Człowiek” 17 (2011), s. 61–74.

w pełnej cierpienia transfiguracji nieumotywowanego grzechu musi być czymś niewyobrażalnie ponad-nieumotywowanym. Po raz kolejny stajemy tu wobec głęboko osadzonego w historii świata teodramatycznego prawa, według którego im większe są przejawy (niczym nie wymuszonej) miłości Boga, tym większą (niczym nieumotywowaną; J 15,25) nienawiść wywołują one w człowieku”³⁹.

Balthasar nie zawaha się stwierdzić, iż właśnie tak rozumiane *mysterium iniquitatis* stanowi „centralne misterium teodramatu”⁴⁰. Powagi sytuacji dodaje oczywiście fakt, iż opisany tu narastający proces rebelii może prowadzić do eschatologicznie ostatecznych, a zatem nieodwracalnych konsekwencji: „jeden fałszywy krok może mianowicie pociągnąć w złym kierunku, pierwszy błąd potrafi prowadzić aż do ostatniego”⁴¹.

Z całą mocą powraca tu zadane już wcześniej pytanie, czy wolność skończona, czyli ludzka może do tego stopnia pogardzić wolnością nieskończoną, czyli Bogiem, by podjąć ostateczną decyzję odwrócenia się od Niego. Balthasar takiej możliwości *a priori* nie odrzuca, jej istnienie jest bowiem gwarancją autentyczności wolności stworzenia: „Co prawda nie ma sensu mówić «nie» prawdzie, która ze swej istoty jest dobra; ale Bóg woli wziąć pod uwagę możliwość tego bezsensu, niż z zewnątrz wywierać przemoc na swoim stworzeniu; dokonuje niepojętej sztuki zdobycia zgody swego wolnego partnera, której źródłem jest jego najgłębsza wolność”⁴².

Czym innym jest jednak możliwość, a czym innym zaistniały fakt. Pozostaje więc pytanie, co w przypadku, gdy człowiek faktycznie podejmuje ostateczną decyzję przeciwko Bogu. Dramaturgia z pewnością sięga wówczas zenitu, a sytuacja wydaje się być bez wyjścia, niemniej jednak szwajcarski teolog stara się znaleźć jakieś światelko nawet w takim tunelu, który zdaje się być z definicji pozbawiony wyjścia, mimo że doskonale zdaje sobie sprawę, iż jakiegokolwiek „rozwiązanie” takiej sytuacji musi wkroczyć w obszar paradoksu. Obszar ten, jak już to było wcześniej widać, nie jest jednak obcy refleksji teodramatycznej, wręcz przeciwnie, stanowi jej esencję. Ostatecznym rozwiązaniem jest więc paradoks *niedookreślonej ostateczności*: „Można jednak powiedzieć, że Bóg daje człowiekowi zdolność dokonania (negatywnego) wyboru przeciw Bogu, który to wybór może człowiekowi wydawać się ostateczny, przez Boga nie musi jednak być za ostateczny uznany.

³⁹ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 3, s. 314–315.

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 259. Warto dodać, że rozważaniami poświęconymi tej problematyce Balthasar przeplata całą swoją refleksję teodramatyczną. Rozpoczyna je już na pierwszych stronach tomu pierwszego, gdzie analizuje wspomniane wyżej teodramatyczne prawo na przykładzie rebelii, niezrozumienia i odrzucenia, z jakimi musi mierzyć się Jezus odsłaniający ludziom prawdę o absolutnej miłości Bożej (por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 33); kończy zaś zawartą w tomie ostatnim głęboką refleksją na temat znaczenia możliwości definitywnego odrzucenia przez człowieka Bożej miłości (por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 243–246, 258–264, 273–293).

⁴¹ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2, cz. 1, s. 262.

⁴² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 32.

Nie w ten sposób, że wybór, jakiego dokonał człowiek, zostaje z zewnątrz zakwestionowany – co równałoby się lekceważeniu darowanej mu wolności – lecz tak, że Bóg towarzyszy człowiekowi swoim boskim wyborem aż po skrajną sytuację jego (negatywnego) wyboru. To właśnie dzieje się w Męce Jezusa⁴³.

ZAKOŃCZENIE

W powyższych rozważaniach zaprezentowana została niezwykła poznawczo-badawcza droga, jaką przemierzył w swych teodramatycznych poszukiwaniach szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar, odsłaniając w ten sposób przed swymi czytelnikami nowe, wcześniej bardzo słabo dostrzegane antropologiczne konteksty poznawcze, w jakich z powodzeniem prowadzona może być zaawansowana myśl teologiczna.

Wychodząc od dobra jako transcendentale podstawowego, a zatem od refleksji agatologicznej, przeszedł on do nierozzerwalnie związanej z dramatem agogiki, a następnie pogłębił tak rozpoczętą refleksję o aspekt dialogu i dramatu wyboru. Pokazał dzięki temu, jak głęboko można osadzić myśl teologiczną w autentycznych realiach ludzkiego poznania i doświadczenia. Jak zostało to w niniejszej pracy wykazane, istota teodramatu rozpoczyna się jednak dopiero po wkroczeniu w rzeczywistość paradoksu. Centralny paradoks teodramatyki dotyczy *mysterium iniquitatis*, które w ujęciu teologa z Bazylei przybiera postać teodramatycznego prawa wzrastającej rebelii człowieka wobec coraz większych objawów miłości okazywanej mu ze strony Stwórcy. Szczytem teodramatu jest problematyka możliwości ostatecznego odrzucenia Boga przez człowieka. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście propozycja Balthasara, dotycząca możliwości odnalezienia pozytywnej drogi wyjścia z opisanej sytuacji, odwołująca się do zanurzonego w tajemnicy krzyża paradoksu *niedookreślonej ostateczności*.

Wśród głównych rezultatów badawczych, jakie wyłaniają się z opisanej wyżej analizy, można wymienić następujące:

1) Pogłębione zrozumienie agatologicznych podstaw teodramatyki w kontekście wyświetlenia kluczowego dla tego problemu związku pomiędzy dobrem (agatologią) a działaniem (agogiką) pozwoliło na wskazanie nowego antropologicznego kontekstu poznawczego, w jakim może być prowadzona współczesna myśl teologiczna.

2) Wyświetlenie głębszych aspektów rzeczywistości dialogu i dramatu wyboru, prowadzące do pogłębionej analizy podstawowych kategorii teodramatycznych, pozwoliło na nakreślenie zarówno punktów styku, jak i wyraźniej różnicy pomiędzy

⁴³ H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 224.

teodramatyką a *teoagatologią*. Tym samym zobrazowana została z jednej strony ciągłość, ale także niezacierała różnica pomiędzy refleksją teologiczną a antropologicznym kontekstem, w którym jest ona prowadzona.

3) Zwrócenie uwagi na kluczową rolę paradoksu w rozważaniach teodramatycznych, zwłaszcza w kontekście centralnego misterium teodramatu i tajemnicy krzyża, otwiera nowe horyzonty poznawcze, w których zagadnienie paradoksu w całej jego ogólności nabiera coraz większej wagi we współczesnej refleksji teologicznej.

Jako zamykający wyłania się następujący wniosek dotyczący przesłania, jakie – zdaniem autora niniejszej pracy – teolog z Bazylei starał się zawrzeć w swej teologicznej refleksji. To absolutnie nie przypadek, że za poznawczy fundament swej teologicznej myśli teodramatycznej objął on właśnie, tak bliską sercu każdego człowieka, kategorię *dobra*. Można postawić tezę, że dla Balthasara bosko-ludzki dramat, pomimo niekwestionowanej autentyczności, skoro bierze on swój najgłębszy początek z *dobra*, to musi znaleźć w nim także swoje zakończenie: „To, czego Bóg dokonuje na człowieku właśnie nie jest dwuznaczne, ale jest po prostu dobrem. W teodramatyce chodzi o dobro. Czyn Boga jest dokonaniem przezeń zbawieniem, pojednaniem świata z sobą w Chrystusie (2 Kor 5,19), z czysto obdarzającej inicjatywy miłości”⁴⁴.

WYKAZ SKRÓTÓW

- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*

TEODRAMAT HANSA URSA VON BALTHASARA W AGATOLOGICZNO-AGOGICZNYM KONTEKŚCIE POZNAWCZYM

Abstrakt

Niniejsza praca poddaje analizie antropologiczne aspekty poznawcze współczesnej propozycji teologicznej autorstwa Hansa Ursa von Balthasara, kładąc szczególny nacisk na analizę związku agatologii z teodramatyką. Wychodząc od teatrologiczno-literackich inspiracji szwajcarskiego teologa, ustalony zostaje kluczowy związek pomiędzy agatologią i agogiką, który wyjaśnia, dlaczego za punkt wyjścia swych teodramatycznych refleksji teolog z Bazylei obrał dobro. Z drugiej strony wykazane zostaje, że teodramatyka nie wyczerpuje się w teoagatologii. Dla zrozumienia głębi teodramatu niezbędna jest poszerzona analiza aspektu dialogicznego oraz zagadnienia dramatu wyboru. Istota teodramatu

⁴⁴ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

odkrywa się jednak dopiero w momencie dostrzeżenia w nim centralnej roli paradoksu związanego z problematyką *mysterium iniquitatis*. Dogłębnej analizie poddane zostaje tu teodramatyczne ujęcie tej tajemnicy oraz propozycja szwajcarskiego teologa, dotycząca pozytywnego spojrzenia na ten problem w kluczu zanurzonego w tajemnicy krzyża paradoksu *niedookreślonej ostateczności*.

Słowa kluczowe: agatologia, agogika, Balthasar, *mysterium iniquitatis*, paradoks, teodramat.

THE THEODRAMA OF HANS URS VON BALTHASAR
IN THE AGATHOLOGICAL-AGOGICAL
COGNITIVE CONTEXT

Abstract

This article examines the anthropological cognitive aspects of the contemporary theological thought of Hans Urs von Balthasar, with particular emphasis on the analysis of the relationship between agathology and theodrama. Starting from the Swiss theologian's theatrical and literary inspirations, the key link between agathology and agogics is established which, in turn, explains why the Basel theologian chose the good as the starting point for his theodramatic reflections. Conversely, it is shown that theodrama cannot be exhausted in theoagatology. In order to understand the depth of theodrama, an extended analysis of the dialogical aspect and the issue of the drama of choice is necessary. However, the essence of theodrama is discovered only when the central role of the paradox related to the problem of *mysterium iniquitatis* is considered. The theodramatic approach to this mystery and the proposal of the Swiss theologian regarding the positive view of this problem in the light of the *indefinite finality* paradox immersed in the mystery of the cross are subjected to thorough analysis here.

Keywords: agathology, agogics, Balthasar, *mysterium iniquitatis*, paradox, theodrama.

THEODRAMA VON HANS URS VON BALTHASAR
IN EINEM AGATHOLOGISCHEN
UND AGOGISCHEN KONTEXT

Abstrakt

In diesem Beitrag werden die anthropologisch-kognitiven Aspekte des zeitgenössischen theologischen Konzeptes von Hans Urs von Balthasar analysiert, wobei der Schwerpunkt auf der Analyse der Beziehung zwischen Agathologie und Theodrama liegt. Ausgehend von den teatrologischen und literarischen Inspirationen des Schweizer Theologen wird die Schlüsselbeziehung zwischen Agathologie und Agogik hergestellt, die verstehen lässt, warum der Basler Theologe das Gute als Ausgangspunkt seiner theodramatischen Überlegungen

wählte. Andererseits wird gezeigt, dass sich die Theodramatik nicht in der Theoagathologie erschöpft. Um die Tiefe des Theodramas zu verstehen, ist eine ausführliche Analyse des dialogischen Aspekts und der Frage nach dem Drama der Wahl erforderlich. Das Wesen des Theodramas erschließt sich jedoch erst, wenn man die zentrale Rolle des Paradoxons des *mysterium iniquitatis* betrachtet. Die theodramatische Annäherung an dieses Mysterium und der Vorschlag des Schweizer Theologen, dieses Problem im Sinne des Paradoxons der unendlichen Endgültigkeit im Geheimnis des Kreuzes positiv zu betrachten, werden hier eingehend analysiert.

Schlüsselwörter: Agathologie, Agogik, Balthasar, *mysterium iniquitatis*, Paradoxon, Theodrama.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: WAM 2007.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, tłum. L. Łysień, Kraków: WAM 2010.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: WAM 2010.
- Balthasar H.U. von, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1998.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2005.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2006.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, t. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1980.
- Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, t. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1983.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2004.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 2: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2004.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2005.
- Balthasar H.U. von, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2010.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Znak 1991.
- Balthasar H.U. von, *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie, t. 4), Einsiedeln: Johannes Verlag 1974.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów: Biblos 1997.

- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków: WAM 2005.
- Piotrowski E., *Teodramat*, Kraków: WAM 1999.
- Pyc M., *Chrystus: Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań: UAM WT. Redakcja Wydawnictw 2002.
- Pyc M., *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia i Człowiek” 17 (2011), s. 61–74. DOI: <https://doi.org/10.12775/TiCz.2011.004>.
- Saint-Pierre M., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Paris: Éditions du Cerf 1998.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa: Vocatio 2015.
- Wołowski L., *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Kraków: WAM 2019.

Lech Wołowski – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja krakowska), pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Dogmatyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Doktor nauk teologicznych z zakresu dogmatyki (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, 2017) i nauk matematycznych z zakresu matematyki stosowanej (University of California, Davis, 2004). 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. Wybrane najnowsze publikacje: *The Paradox of Mercy as the Greatest Attribute of God* (2021), *Mariological Interpretation of the Eight Beatitudes (Matt 5:3–10)* (2020), *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner* (2019), *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera* (2019). Adres do korespondencji: lech.wolowski@upjp2.edu.pl.