

## „COMMUNIO” W SŁUŻBIE KULTURY MIŁOŚCI

Od samego początku kard. H. U. von Balthasar pojmował *Communio* nie jako przegląd teologiczny w ścisłym tego słowa znaczeniu — jeden pośród wielu innych, często nawet znakomitych — ale raczej jako pismo z zakresu kultury chrześcijańskiej. I to właśnie nastawienie konkretyzuje się w różnych naszych wersjach językowych bądź to doborem, każdego roku, kilku tematów nie wiążących się wprost z Objawieniem, bądź też zamieszczeniem artykułów naświetlających daną prawdę wiary z czysto świeckiego punktu widzenia. Metoda ta, stosowana regularnie w *Communio*, zakłada więc wyraźnie, iż jedna wspólna refleksja może zespalać w sobie — bez pomieszania ani oddzielania — teologię zajmującą się wprost *revelata* oraz filozofię rozumianą tutaj szeroko, która wyjaśnia *creata*. Czy jesteśmy w stanie określić bliżej tę metodę? Wystarczyłoby z pewnością bliższe zapoznanie się z dziełem kard. H. U. von Balthasara, aby to uczynić; sama lektura jego pism nie zwalnia jednak z obowiązku zajęcia określonego stanowiska teoretycznego, które stanie się przewodnikiem dla tejże lektury, opierając — z drugiej strony — właśnie na niej swój wymóg.

### 1

Ogólnie rzecz biorąc, narzuca się jedno przybliżenie: konieczność zastosowania hermeneutyki rzeczywistości ziemskich w oparciu o dane Objawienia lub przynajmniej w zgodności z nim — takie było przecież samo meritum głośnych sporów o „filozofię chrześcijańską” zwłaszcza wtedy, gdy odnowił ją E. Bréhier w 1927 r. Mimo długiej, bogatej i wnikliwej debaty — której dziejów, jak dotąd, jeszcze nie opracowano — nie da się obecnie tak po prostu stwierdzić, iż samo pojęcie „filozofia chrześcijańska” jest w całej swej rozpiętości jasne i oczywiste. Przeciwnicy tego pojęcia zarzucają mu najczęściej, że podobnie jak nie ma matematyki czy fizyki chrześcijańskiej, tak też nie ma „filozofii chrześcijańskiej!”, względnie że pojęcie to jest sprzeczne samo w sobie, tak jak kwadratowy trójkąt lub drzewo żelazne (Feuerbach, Bréhier, Heidegger itd.)<sup>1</sup>. I nie byłoby w tym nic dziwnego,

<sup>1</sup> Por. L. Feuerbach, S.W., Stuttgart 1903, t. VIII, 58 nn; E. Bréhier,

gdyby tym argumentem nie posługiwali się także inni autorzy, autentycznie katoliccy, i to w sposób biegunowo przeciwny. Tak więc Blondel, w imię metody immanencji, domaga się dla siebie statusu czystego, zwykłego filozofa (w r. 1896), uważając, że „... pojęcie „filozofia chrześcijańska” nie ma racji bytu, tak jak fizyka chrześcijańska”<sup>2</sup>. Natomiast w imieniu neoscholastyki M. de Wulf stwierdza w 1904 r., że „... w znaczeniu, w jakim się ją zazwyczaj pojmuje, nie istnieje filozofia katolicka, tak jak nie ma też nauki katolickiej”<sup>3</sup>. Paradoks wiąże się tutaj z tym, że odrzucenie pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” jest zarówno dziełem tych, którzy nie uznają ciągłości między rozumnością naukową a chrześcijaństwem, jak i tych, którzy ją głoszą i podtrzymują, niezależnie od sposobu, w jaki to czynią. Dodać do tego trzeba, wśród teologów chrześcijańskich, obcych scholastyce, równie paradoksalne stanowiska: o ile teologia dialektyczna może się tylko sprzeciwiać wszelkiej „filozofii chrześcijańskiej” w imię dziedzictwa Pawłowego, to przecież właśnie to dziedzictwo podtrzymuje tradycję życia monastycznego jako *philosophia christiana* — od Justyna, „filozofa i męczennika”, po Erazma<sup>4</sup>. Wszystko wskazuje więc na to, iż sama formuła „filozofia chrześcijańska” zawiera w sobie więcej niejasności niż się na pozór wydaje i nie precyzuje wcale doktryny.

## 2

Niejasność ta nie jest jednak niepokonalna, o ile tylko się wyjaśni pojęcie „filozofii chrześcijańskiej”. Będziemy się trzymali definicji podanej przez E. Gilsona, która jest niewątpliwie najbardziej wyważona teoretycznie i najbardziej ugruntowana historycznie: „Nazywam zatem filozofią chrześcijańską każdą filozofię, która — odróżniając formalnie dwa porządki — traktuje objawienie chrześcijańskie jako nieodzowną pomoc dla rozumu”<sup>5</sup>.

*Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, RMM 4 (1931); M. Heildegger, G.A., t. 40, ss. 9 i t. 48, s. 162. Zob. też J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris 1973.

<sup>2</sup> M. Blondel, *Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, Annales de Phil. Chrétienne 5 (1896) 134.

<sup>3</sup> M. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scholastique*, Paris 1904; cyt. przez E. Gilsona w dodatku do *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris 1932, s. 430.

<sup>4</sup> Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, VIII, 2; Erazm, *Paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium*, passim.

<sup>5</sup> E. Gilson, dz. cyt., s. 33. (Por. też tenże, *Christianisme et philosophie*, Paris 1949, s. 138.

W ujęciu tym objawienie nie zastępuje rozumu, ale sugeruje mu racjonalne podejście do zagadnień, których rozum sam z siebie nie mógłby poznać: a więc stworzenia, realnej różnicy między istotą a istnieniem, a zwłaszcza samego aktu bycia. Słuszności takiego ujęcia nie da się podważyć, albowiem potwierdza się ono, jako takie, nie tylko u autorów średniowiecznych, ale także w filozofii nowożytnej (np. u Kartezjusza i Leibniza, gdy chodzi o Eucharystię, u Hegla oraz u Schellinga). Niemniej pozostaje pewna trudność. Przykładem może być „metafizyka Wyjścia”: objawienie sugeruje tutaj filozofii chrześcijańskiej rozumowe ujęcie *actus purus essendi* jako pojęciowego równoznacznika *Sum qui sum*. Załóżmy, że chodzi tu faktycznie o równoznaczność niepodważalną. Ale „filozofia chrześcijańska” będzie się starała w tym przypadku wyjaśniać zasadę filozoficzną jako podstawowe imię Boga, gdy tymczasem nie ulega wątpliwości, że zasada ta będzie miała swój sens także bez tej interpretacji. Nie chodzi nam oczywiście o podważanie wagi takiej interpretacji, ale tylko o stwierdzenie faktu, że jest to tylko interpretacja. W jaki zatem sposób „filozofia chrześcijańska” zdoła uzasadnić, bardziej od każdej innej, taką interpretację? Jak ustali, że *esse* utożsamia się z samym Bogiem, zamiast wyjaśnić to pojęcie w sensie ściśle filozoficznym, bez odnoszenia go do Boga? Dlaczego zresztą miałyby się tłumaczyć *esse* jako Boga (na podstawie Wj 3, 14), a nie tak po prostu jako zwykłe pojęcie, idąc np. w ślad za Dunsem Skotem?

Podobne trudności będą się pojawiały tak długo, dopóki „filozofia chrześcijańska” nie przestanie podawać nowej interpretacji tych samych zjawisk, które były już wcześniej (i bez niej) znane. Zawsze bowiem będzie można jej zarzucić to, że skoro nie podaje nowej interpretacji, to nie jest wcale nową filozofią (chodzi tu oczywiście o nową, chrześcijańską interpretację filozofii). Tymczasem każda interpretacja konkuruje z innymi, nie wyłączając chrześcijańskiej. Co więcej: jeżeli „filozofia chrześcijańska” niesie ze sobą tylko chrześcijańską interpretację filozofii, to weryfikuje dosłownie jedną z definicji nihilizmu, podanych przez Nietzsche’go: *Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen...*”<sup>6</sup>. Oznaczałoby to bowiem, że nie ma zjawisk ściśle chrześcijańskich (dostępnych wyłącznie drogą Objawienia lub dostrzegalnych tylko w jego świetle), a jest jedynie chrześcijańska interpretacja zjawisk dostępnych każdemu. Wkład chrześcijaństwa byłby zatem fakulta-

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Jenseits Gut und Böse*, § 108.

tywny, względnie zgoła arbitralny. Uznajemy, że w niejednym przypadku „odczytywanie znaków czasu” ogranicza się właściwie tylko do tej nihilistycznej postaci „filozofii chrześcijańskiej”. Wtedy zaś stanie się rzeczą jasną, że samo wywoływanie pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” nie wystarcza do tego, by uniknąć nihilizmu i myśleć po chrześcijańsku.

### 3

Pod jakimi warunkami udaje się „filozofii chrześcijańskiej” wyrwać z takiej nihilistycznej postawy? Pod warunkiem, że jej hermeneutyka rzeczywistości stworzonych wprowadzi radykalną różnicę w stosunku do innych interpretacji, tak aby się od nich istotnie odróżnić. Pod jakim zaś warunkiem może dojść do takiego odróżnienia? Pod warunkiem ukazania najpierw zjawisk zdecydowanie innych i nowych, aby następnie w ich świetle wyjaśniać zgoła odmiennie zjawiska wspólne. Myśl chrześcijańska nie ogranicza się bowiem tylko do hermeneutyki świata już znanego: realizuje ona własną hermeneutykę — jako owoc Objawienia i w jego imię, Objawienia, które przynosi jej zjawiska zdecydowanie nowe. Krótko mówiąc tym, co sprawia, że hermeneutyka staje się absolutnie nowa i bezkonkurencyjna, jest (po pierwsze) całkowita nowość samego Chrystusa: *Omnem novitatem attulit, seipsum afferens*<sup>7</sup>.

Podkreślmy, że nie chodzi tu tylko o teologię jako naukę o *revelata* lecz o „filozofię chrześcijańską”, z tym, że będziemy odtąd mówić raczej o chrześcijańskim spojrzeniu na świat. Sugerujemy następującą hipotezę: niezależnie od domeny właściwej Objawieniu, spojrzenie chrześcijańskie na świat niesie ze sobą radykalnie nową hermeneutykę pod warunkiem, że dostrzega tam — lub ukazuje — zjawiska także radykalnie nowe. Spojrzenie chrześcijańskie dostrzega i ukazuje w świecie zjawiska dotąd niewidzialne, dzięki którym uzasadniona staje się odtąd nowa interpretacja zjawisk dotąd widzialnych. Czym są jednak te nowe dane i ta nowa interpretacja? Jest to miłość, która sama się oddaje i wydaje oraz pozwala się widzieć (dostrzegać) tylko tym, którzy ją kochają.

Podjmijmy te kwestie. — Wszelkie spojrzenie chrześcijańskie na świat naznaczone jest tym, co objawia Chrystusa (nawet, gdy się nie utożsamia ze spojrzeniem teologii na *revelata*). Teologia, uznając, że Bóg jest miłością — *ho Théos àgapè éstín* (1 J 4, 8),

<sup>7</sup> Św. Ireneusz, *Contra Haereses*, IV, 34, 1.

nie otwiera zatem tylko własnej drogi ku tajemnicom Odkupienia i Trójcy św.; ale z tytułu „... nieodzownej pomocy dla rozumu”, by posłużyć się ujęciem E. Gilsona, także podsuwa chrześcijańskiemu spojrzeniu na świat nowe zjawiska, które bez niej pozostałyby zakryte. Chodzi szczególnie o to, co Pascal nazywał ostatnim „porządkiem”, porządkiem „miłości”. Porządek ten różni się nieskończenie od dwóch porządków naturalnych: porządku „wielkości cielesnych” i porządku „wielkości ludzi ducha”<sup>8</sup>. Pojawiają się w nim nowe zjawiska pośród rzeczy ziemskich; oczywiście, w spojrzeniu wtajemniczonemu w miłość: mianowicie wszystkie akty miłości, zrealizowane w świecie, jak też wszystkie braki naruszające miłość. W nim objawia się też nowe źródło zjawisk, pierwotne, a tak często zapoznane, chociaż obecne w całej ludzkości i w całej historii, przenikające dzieje polityki i bogactw („ciało”), nauki i sztuki („duch”) — niedotykalne i wciąż opływające miłością, w którym rozgrywa się ostatnia gra świata. Jeżeli Bóg jest Miłością, to to wszystko, co nosi na sobie Jego obraz i podobieństwo, powinno także ze swej istoty, choć na inny sposób, odzwierciedlać miłość. Zresztą pierwszy z tych fenomenów pojawia się wraz ze światem, albo raczej z tego i wraz z tym, że sam świat wynika z aktu miłości Bożej i dlatego w samym swym jestestwie zachowuje znamię intymne: stworzenia. Gdyby Bóg nie objawił się jako Miłość, nie bylibyśmy w stanie poznać Go w akcie bytu ani zrozumieć, że ten akt stwórczy daje bytowanie każdemu bytującemu, nie tworząc go wcale drogą przyczynowości sprawczej. Jasno to wyraża św. Tomasz z Akwinu: *Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*<sup>9</sup>. Utożsamienie transcendencji Bożej z miłością objawia się nie tylko w ekonomii zbawienia, ale także „daje się widzieć” w świecie (por. Rz 1, 20). Bytowanie świata wskazuje na *bonum diffusivum sui*, a esse oddaje się jako miłość i przez nią.

Chrześcijańskie spojrzenie na świat pozwala w nim dostrzec zjawiska właściwe miłości. Uzasadniona więc jest także kultura chrześcijańska. Ale tylko miłość potrafi widzieć miłość, albowiem „wielkość mądrości, która jest niczym, jeśli nie jest z Boga, jest niewidzialna dla ludzi cielesnych i ludzi duchowych”<sup>10</sup>. Innymi słowy, według H. U. von Balthasara, „miłość nie może *a priori* (...) zestroić się z czymś innym poza samą miłością, nigdy zaś z tym, czemu brakuje miłości”<sup>11</sup>. W konsekwencji tylko ci, którzy

<sup>8</sup> Pascal, *Myśli*, § 306 (wyd. Lafuma).

<sup>9</sup> *De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 2. Zob. *Contra Gentes*, III, 65.

<sup>10</sup> Pascal, dz. cyt., tamże.

<sup>11</sup> H. U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Paris 1969, s. 105.

kochają, widzą fenomeny miłości. Kochać — staje się tym samym wymogiem teoretycznym. Wynika stąd, że dla wielu obserwatorów, jeżeli nie dla większości, fenomeny te pozostają zgoła niewidzialne lub sprowadzone zostają do dowolnej ich interpretacji pośród innych możliwych lub prawdopodobnych. Jednak to odrzucanie przyzwolenia na przyznanie fenomenom miłości ich pełnego prawa nie oznacza wcale ich subiektywności czy znikomości; wskazuje jedynie na nienaruszalną obiektywność warunków ich percepcji. Tylko ten pojmuje miłość, kto wie z doświadczenia, co miłość ma do powiedzenia. Nie idzie też tylko o wyrobienie sobie smaku lub o wykształcenie umysłu; rozchodzi się tu bowiem o pełną inicjację duszy, kiedy znika już świadome rozmiąkanie się z przedmiotem na rzecz zespolenia się z innym, uznanym za kogoś bardziej niż znanego, a także nie tylko za inne, moje „ja”, ale przede wszystkim za niego samego, jako powierzonego mi przez Boga. Jeżeli Augustyńska wypowiedź *Crede ut intelligas* odnosi się najpierw do teologii, to chrześcijańskie spojrzenie skierowane na świat stworzony jako taki kieruje się innym jej wariantem: *Ama, ut intelligas*. W konsekwencji zaś bardziej wierzy miłości, gdyż lepiej widzi fenomeny trzeciego porządku i lepiej też widzi samą miłość.

Jeżeli pojawia się nowy fenomen — świat jako dar stwórczej miłości — i jeśli wyłaniają się warunki umożliwiające jego poznanie — miłość bliźniego — to staje się odtąd możliwe określenie tego, co miłość daje i co pozwala dostrzec: 1<sup>o</sup> — Miłość pozwala najpierw dostrzec Chrystusa, a więc Tróję Świętą. Ale daje tę możliwość — podobnie jak wszystkie *revelata* — teologii, którą się nie zajmujemy. 2<sup>o</sup> — daje ona ponadto nowe fenomeny, które dostrzega wyłącznie spojrzenie chrześcijańskie („filozofia chrześcijańska”, jeśli kto woli), chociaż należą one pełnoprawnie do świata i do rzeczy tego świata. Tak więc fakt, że świat został stworzony, że ta jego przygodność nie oznacza znikomości, ale zachowuje charakter daru. Poprzez ten pierwszy dar ukazuje się to, że osoba ludzka nosi w sobie, bardziej niż świat, znamię daru: jej pojawienie się i zniknięcie są nieprzewidywalne, tak jak wydarzenia historyczne; jawi się więc jako ktoś *nie-powtarzalny* (w przeciwieństwie do przedmiotów naukowych), absolutnie jednostkowy (nawet w przypadku bliźniąt) i definitywnie immanentny (niepoznawalny sam w sobie). Człowiek jest oczywiście widzialny, dostrzegalny przez każdego innego człowieka, lecz spojrzenie, które widzi go w sposób naturalny, może także go zabić, albo — znacznie częściej — uprzedmiotowić. Widzieć osobę jako taką w jej indywidualności niepowtarzalnej do tego stopnia, że tylko miłość

może ją osiągnąć — tego wzrok bez miłości nie jest w stanie dokonać. Osoba — to nowy fenomen zdolny, jako taki, odkryć spojrzenie miłości.

## 4

Możemy w końcu (3) dojść do chrześcijańskiej hermeneutyki zjawisk już dostępnych — a tym samym do pewnej wizji kultury chrześcijańskiej. Możemy mianowicie powiedzieć, dlaczego nie stanowi ona jakiejś jednej interpretacji pośród innych (zarzut nihilizmu), ani też dowolności większej od innych (zarzut „Oświecenia”). To właśnie dzięki temu, że przywraca ona — i właściwie tylko ona — najprostszemu zjawiskom ich godność, jakiej by bez niej nigdy nie miały (i nie doznały). Niektóre zjawiska są niewidoczne lub giną z oczu, albowiem świat uwypukla tylko swych uprzywilejowanych — całkowicie lub przynajmniej częściowo. Tylko spojrzenie miłości dostrzega jeszcze w ubogim obraz Boga i dlatego potrafi docenić jego człowieczeństwo, a więc przyjsć mu z konkretną pomocą, podczas gdy wobec tego samego człowieka spojrzenie pozbawione miłości niczego nie widzi — najwyżej kupę brudnej odzieży, skłębionej gdzieś na chodniku — i przechodzi mimo. To samo dotyczy chorych, znajdujących się u kresu życia czy też nieuleczalnie chorych, okaleczonych fizycznie lub psychicznie, wszystkich ludzi z marginesu. Miłość widzi wszystko; aż po margines, ponieważ „wszystko znosi” (1 Kor 13, 7). Byłoby zresztą czymś niestosownym negowanie, z punktu widzenia historyka, faktu, iż niepodważalną zasługą chrześcijan jest to, że ci wszyscy wykluczeni z życia byli podtrzymywani (fizycznie i duchowo) nawet choć trochę, w społeczności ludzkiej. Przeciwnie, wstarcza postęp pogaństwa — jak się to dzieje obecnie — a natychmiast ma miejsce wykluczanie słabszych, uboższych. I tylko spojrzenie miłości umie także wyjaśnić seksualność (płciowość) jako rzeczywistość związaną z miłością, a nie przedmiot handlu, wyraz popędu czy instynktu śmierci. Tylko miłość jest w stanie wyjaśnić ekonomię jako styl życia wspólnotowego między ludźmi, a nie narzędzie ich wzajemnej eksploatacji. Niech te przykłady wystarczą do zasugerowania, iż chrześcijańska hermeneutyka narzuca się jako taka, albowiem miłość, za jaką kroczy, nadaje sens temu, co w przeciwnym razie pograżyłoby się w całkowitym bezsensie.

Istnieje więc specyficznie chrześcijańskie spojrzenie na świat — a jest to spojrzenie nacechowane miłością, fenomenem zdecydowanie nowym, który pozwala odkryć, dzięki radykalnie nowej hermeneutyce, inne nowe zjawiska i czyni, koniec końców, wszystkie rzeczy nowymi. Odkrywamy tym samym na nowo, ale już zakotwiczoną w rejestrze miłości, a nie tylko samego bytu, definicję „filozofii chrześcijańskiej”, podaną przez E. Gilsona: jest to „każda filozofia, która — odróżniając formalnie dwa porządki — traktuje objawienie chrześcijańskie jako nieodzowną pomoc dla rozumu”. Jeżeli pomocą dla rozumu jest objawienie miłości, to możemy stwierdzić, że przedmiot formalny chrześcijańskiego patrzenia na świat rozciąga się na to wszystko, czego nie można dostrzec lub pojąć, o ile się nie kocha. Tak więc specyficznie chrześcijańskie patrzenie na świat może i powinno rodzić kulturę nie dającą się sprowadzić do żadnej innej: kulturę miłości.

O ile działalność *Communio* mogła mieć jakiś sens od lat dwudziestu, to tylko w tej mierze, w jakiej pismo to potrafiło dostrzegać i rozumieć to wszystko, co zna sama tylko miłość. To zaś oznacza, według powiedzenia H. U. von Balthasara, patrzeć oczyma „pełnymi miłości na byt i byty”<sup>12</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>12</sup> Tamże, s. 185. Myśl tą ujmuje niemal dosłownie P. Henrici (*Aufbrüche christlichen Denkens*, Einsiedeln 1978, s. 24): „Hier eröffnet sich schliesslich ein Zugang zu einer neuen Art von Begreifbarkeit und Sinn, die von der Vernunft selbst nicht mehr verstanden werden kann, die vielmehr Gegenstand liebender Einsicht (*intellectus amoris*) sein muss”.