

KRYZYS KULTURY – KRYZYSEM CZŁOWIEKA PROPOZYCJE TEODRAMATYCZNEJ ANTROPOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA JAKO KRYTYCZNY PUNKT ODNIESIENIA WOBEC WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Postawienie problemu

Czy człowiek jako osoba jest wytworem kultury, czy też kultura jest wynikiem osobowego działania człowieka?¹ Jakie miejsce zajmuje religia – wiara w codziennym stawaniu się człowiekiem? W jakiej relacji pozostaje religia i kultura w obrębie pojedynczego istnienia, jak również istnienia międzyosobowego w politycznych granicach i poza nimi?. Tak postawione pytania mogą otrzymać różnego rodzaju odpowiedzi: historyczne (np.: archeologia, etnologia), filozoficzne (np.: antropologia filozoficzna), socjologiczne, psychologiczne, teologiczne (m.in.: religie monoteistyczne). Każde pytanie wymaga w gruncie rzeczy jakiegoś klucza hermeneutycznego, aby odnaleźć się w sieci pluralistycznych odpowiedzi. Powyżej postawione pytania są wyjątkowo ważne zwłaszcza dzisiaj, gdyż od odpowiedzi na nie zależy w dużej mierze nasza tożsamość oraz nasze codzienne życie w nowej, otwartej sytuacji europejskiej.

Jeśli dzisiaj spotykamy się z pewnego rodzaju kryzysem kultury, to w gruncie rzeczy jest to kryzys człowieka, „kryzys serca” człowieka². Wobec powyższych pytań niezwykle oryginalna jawi się myśl szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara. Zarys antropologii, zaproponowany przez jego *Teodramatykę*, drugą część trylogii (obok *Glorii* i *Teologiki*), może być cennym punktem odniesienia we współczesnej dyskusji na temat relacji: człowiek – kultura – religia,

¹ Por. K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*; T. Styczeń, W. Chudy, J. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), *Karol Wojtyła. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 418.

² Por. *Gaudium et spes*, 10; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 16-17.

a zwłaszcza debaty wokół chrześcijańskiej tożsamości w zjednoczonej Europie³.

1. Przybliżona diagnoza rzeczywistości

Współczesny kształt ludzkiej kultury i religii ma za sobą obfity wpływ czasu i poważny bagaż myśli wyrażonej w słowie pisanim, tradycji, religii, symbolu. Obecną sytuację można by było zdefiniować na osi: „podmiot” – „prawda, dobro, piękno”⁴. Niedawna deklaracja *Dominus Iesus* proponuje dwa obszary do zbadania i pogłębienia wraz ze skutkami praktycznymi we współczesnej kulturze: filozoficzny i teologiczny.

Pierwszy z tych obszarów, filozoficzny, domaga się głębszej refleksji. Chcemy jedynie zasygnalizować kilka problemów. Przede wszystkim należy zaznaczyć panujący relatywizm oraz skrajny subiektywizm – jako postawy intelektualne wobec obiektywnej prawdy, która niesie również poważne konsekwencje natury moralnej wobec obiektywnego dobra⁵. Wydaje się, że myśl człowieka, zwłaszcza filozoficzna – metafizyczna, zмага się z problemem istnienia i istoty, czyli z porządkiem realnym i idealnym⁶. Tak więc stajemy wobec pewnego rodzaju zagubienia filozoficznego lub też rozdarcia metafizycznego, które ma swoje skutki w teologii.

Druga, teologiczna przestrzeń współczesnej sytuacji w jakiś sposób pozostaje ofiarą pierwszego, filozoficznego rozdarcia i zagubienia. Dominuje indywidualizm i eklektyzm. Brakuje rozróżnienia na autentyczne „doświadczenie religijne i iluzję”, na „wiarę i wierzenie”⁷. Kreuje się „Boga”, „Chrystusa” na miarę własnych potrzeb. W takiej sytuacji doświadczenie religijne przybiera postać „duchowego włóczęgi” lecz zagubiony włóczęga nigdy nie może dać „światła prawdy”⁸.

Takie zagubienie teologiczne lub rozdarcie teologiczne przybiera obecnie postać systematycznej refleksji w tzw. „pluralizmie religijnym”,

³ Zob. H. U. von Balthasar, *Theodramatik* I-IV, Einsiedeln 1973-1983; tenże, *Herrlichkeit* I-III, Einsiedeln 1961-1969; *Theologik* I-III, Einsiedeln 1985-1987; oraz „male streszczenie” jego teologicznej myśli: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; *Zu seinem Werk*, Einsiedeln-Freiburg 2000.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 32-34.

⁵ Por. *Dominus Iesus*, 4.

⁶ Por. A. M. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 2000, s. 59-98, 343-367.

⁷ Por. *Dominus Iesus*, 7; P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003, s. 37-48.

⁸ Por. L. Scheffczyk, *Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit. Ein Gespräch über das Katholische und Kirche mit P. C. Dürren, Buttenwiesen* 2003, s. 7, 47-81.

który jest owocem „wszechogarniającej sekularyzacji” dominującej w latach pięćdziesiątych XX wieku⁹ Głównym punktem uderzenia pluralizmu religijnego stają się: osoba i dzieło Jezusa Chrystusa (zbawienie), Ducha Świętego (uświęcenie) oraz obecność Kościoła (instytucja i sakrament)¹⁰.

Tak więc współczesna sytuacja religijna stawia pod znakiem zapytania fundamentalne prawdy katolicyzmu, gdyż podnoszą swoje pretensje wobec człowieka inne religie, które pretendują do bycia punktem odniesienia oraz kluczem interpretującym całą rzeczywistość¹¹. Jednocześnie nie znika religijne zagubienie człowieka, zwłaszcza w obrębie samego chrześcijaństwa, gdzie można śmiało zanotować podwójną redukcję, zwłaszcza w „kulturze zachodniej”: katolicy stają się protestantami (bez życia sakramentalnego), natomiast protestanci idą w kierunku agnostycyzmu i ateizmu¹². Niewątpliwie, cennym i wnikliwym kryterium obecnej sytuacji jest pytanie – problem: „wiem, że istnieje”, ale „dla kogo – dla czego istnieje?”¹³

Wobec powyższego szkicu duchowej sytuacji człowieka nie można nie mówić o kryzysie człowieka, który prowadzi do kryzysu kultury religijnej, intelektualnej, moralnej, twórczej (artystycznej, technicznej).

⁹ Por. P. Vanzan, *Secolarizzazione. Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, Casale Monferatto 1977, s. 220n.; A. W. J. Houtepen, *Dio una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001, s. 25n; A. Sabetta, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, Milano 2002; S. Mycek, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di H. U. von Balthasar*, Sandomierz 2003, s. 17-19.

¹⁰ Na temat idei pluralizmu religijnego zob. m. in.: P. Knitter, *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, New York 1985; J. Hick – P.-F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989; J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997.

¹¹ Krytycznie o pluralizmie religijnym wraz z bogatą bibliografią, zob. J. Ratzinger, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, L'Osservatore Romano, 27 X 1996; P. Coda (red.), *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997; M. Aliotta (red.), *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Milano 1999; P. Coda, *Il Logos e il nulla*, Roma 2003. Oczywiście, punktem odniesienia pozostają: Encyklika Jana Pawła II, *Redemptoris missio*, Roma 1990, m. in.: 4-20; Commissione Teologica Internazionale, *Il Cristianesimo e le religioni*, La Civiltà Cattolica 148 (1997), 146-183; Deklaracja *Dominus Iesus*, Roma 2000. Naszym zdaniem, warto również przestudiować propozycję „historyczno – krytyczną” oraz „rozwiązanie systematyczne” A. Amato, *Gesù il Signore, Saggio di cristologia*, Bologna 1999, s. 582-605; bibliografia: s. 605-609.

¹² Por. m. in.: M. Antonelli, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, M. Aliotta (red.), dz. cyt., s. 93-124; A. Russo, *Religione e fede. La fondazione veritativa secondo il modello ermeneutico, in risposta a M. Antonelli*, tamże, s. 125-143. Zob. także wachlarz problemów przedstawionych w: M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyżowski, I. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu*

Człowiek wobec kultury i kultura wobec człowieka pozostają w relacji perychoretycznej – wzajemnego przenikania, twórczego warunkowania. Religia – wiara pozostaje elementem nie tylko istotnym, lecz przede wszystkim konstytuującym i strukturyzującym życie człowieka i to wszystko, co człowiek tworzy i kim jest¹⁴

Warto spojrzeć na tą sytuację duchową w szerszym kontekście, by móc nie tylko lepiej się w niej odnaleźć (intelektualnie i moralnie), lecz również odzyskać może nie co zakurzoną tożsamość katolicką, która ogarnia wszystko i wszystkich¹⁵.

2. Teodramatyczny obraz człowieka

Druga część balthasarowskiej trylogii, *Teodramatyka*, w sposób charakterystyczny przedstawia główne prawdy chrześcijaństwa¹⁶. Ogólne założenie teodramatycznego spojrzenia opiera się na dialogu – akcji, czyli proponuje pewnego rodzaju dynamiczny – relacyjny – apologetyczny charakter¹⁷. Pośród wielu argumentów na uwagę zasługuje zarys antropologii¹⁸. W teodramatycznej perspektywie człowiek pozostaje w twórczej relacji między „podmiotem duchowym” (*Geistsubjekt*) a „osobą teologiczną” (*theologische Person*). W krótkim zarysie człowiek jako podmiot duchowy staje się osobą teologiczną, jeśli przyjmie

Teologii Fundamentalnej, 18-21 września, Lublin 2001; J. Krasieński, *Homo religiosus*, Sandomierz 2002.

¹³ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/2*, Einsiedeln 1978, s. 187.

¹⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?*, M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński (red.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999; 296-313; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, tamże, s. 492-497; J. Krasieński, dz. cyt., s. 11-179.

¹⁵ Zob. o „człowieku w szerszym zarysie” u H. U. von Balthasara: M. Kehl, W. Löser, H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 79-170; H. O. Meuffels, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Entfaltung einer trinitarischen Anthropologie nach H. U. von Balthasar*, Würzburg 1991; S. Mycek, dz. cyt., s. 149-223, 240-249, 271-275.

¹⁶ Na temat *Theodramatyki* zob. m. in.: T. R. Krenski, *Hans Urs von Balthasar Das Gottesdrama*, Mainz 1995; H. Stinglhammer, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitstheorie bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Würzburg 1997; I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu H. U. von Balthasara*, Radom 1998; E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia H. U. von Balthasara*, Kraków 1999; E. Guerriero, *Il Dramma di Dio. Letteratura e teologia in H. U. von Balthasar*, Milano 1999; L. Florio, *El drama y su uso teológico. La novedad metodológica de la Teodramática de H. U. von Balthasar*, *Communio* 1 (1999), 65-72; T. K. Wencel, *Hans Urs von Balthasar. Teologia chwały*, Kraków 2001; S. Mycek, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz 2003.

¹⁷ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik I*, Einsiedeln 1973, s. 15-22, 113-118.

¹⁸ Por. *Theodramatik II/1*, Einsiedeln 1976, s. 155-393; *Theodramatik II/2*, Einsiedeln 1978, s. 185-238, 411-424; *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, s. 294-315.

zaproponowane mu przez Trynitarną Miłość posłanie (*Sendung*). To stawianie się osobą teologiczną odbywa się w przestrzeni Kościoła (sakrament i instytucja)¹⁹

Teolog szwajcarski próbuje jednak dać szersze spojrzenie na aktualną sytuację człowieka w świecie. Poprzez integrację ogarnia „duchowe dzieje” ludzkich poszukiwań i proponuje własną perspektywę w trzech obszarach: „człowiek przed-chrześcijański, chrześcijański, po-chrześcijański”²⁰ Każda z tych epok ma swoje charakterystyczne punkty. Każda epoka pozostaje we wzajemnej zależności z innymi. Punktem odniesienia pozostają dwie koordynaty chrześcijańskiej antropologii: Objawienie oraz Dogmatyka, czyli Bóg jako wolny Stwórca oraz jako wolny Dawca łaski²¹.

W takiej sytuacji człowiek pozostaje u von Balthasara „otwartym – pytaniem”, które oczekuje „odpowiedzi – słowa” Status bycia stworzonym czyni go „otwartym”, natomiast realna sytuacja (po grzechu pierworodnym) jawi się jako „pytanie”²². Pełna odpowiedź wobec tajemnicy dramatycznego istnienia zostaje ofiarowana w osobie Jezusa Chrystusa, i to właśnie Chrystus ustanawia nową strukturę ludzkich dziejów, a tym samym kultury człowieka²³

a) Człowiek przed Chrystusem

Pierwszy poziom refleksji próbuje przedstawić człowieka przed Chrystusem (*vorchristlich*)²⁴ W tej perspektywie człowiek określa samego siebie w relacji – zależności do całego bytu. Ta całość bytu to widzialny kosmos, którego częścią jest również sam człowiek. Ten widzialny kosmos jawi się także jako nośnik czegoś boskiego, które pozostaje w podwójnym rytmie immanencji i transcendencji (w formie „monoteizmu” lub „politeizmu”)²⁵.

¹⁹ Por. m.in.: *Theodramatik* II/2, s. 191-238, 411-424.

²⁰ Por. *Theodramatik* II/1, s. 306-393. Warto zaznaczyć, że owo teodramatyczne rozróżnienie „przed-, po-, oraz w”, znajduje swoje dopełnienie w „małym streszczeniu” myśli von Balthasara, w którym autor analizuje trzy „drogi ludzkiego ducha”: 1. Redukcja kosmologiczna (tzn. przed-chrześcijańska), 2. Redukcja antropologiczna (po-chrześcijańska), oraz jedyna wiarygodna 3. Droga miłości (chrześcijańska), *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

²¹ Por. *Theodramatik* II/1, s. 314-315.

²² Por. tamże, s. 306 nn.

²³ Por. *Theodramatik* II/2, s. 480n.

²⁴ H. U. von Balthasar proponuje zarys elementów, a nie kompletną analizę antropologii w formie „antropologii naturalno-przedchrześcijańskiej”, „biblijno-chrześcijańskiej” oraz „po-chrześcijańskiej”, zob. *Theodramatik* II/1, s. 392.

²⁵ Por. tamże, s. 316.

Makrokosmos – całość określa miejsce jednostki – mikrokosmosu, niekiedy element boski identyfikuje się z państwem jako całością. Niestety, taka perspektywa pozostaje jedynie pewnym zawężeniem przedchrześcijańskim, zwłaszcza jeśli bierze się pod uwagę etyczny wymiar bycia w świecie oraz bycia wobec transcendencji²⁶.

Kształt antropologii – kultury określają również inne napięcia, z którymi zмага się myśl ludzka: duch – ciało, mężczyzna – kobieta, jednostka – społeczeństwo. W tych wymiarach człowieczeństwo szuka swojej tożsamości. Duch (dusza) i ciało dotykają refleksyjności, wolności i stworzoneości, czyli stawiają człowieka wobec jego wielkości i małości²⁷.

Kolejny obszar napięcia to relacja: mężczyzna – kobieta, który kontynuuje poniekąd napięcia ducha i ciała. Pytaniem pozostaje ich wzajemna relacja: „ja – ty”, ich wzajemna stworzoneość i zdolność do dawania nowego życia, a także próba odpowiedzi poprzez powiązanie boskości z elementem męskim bądź żeńskim²⁸.

W końcu ostatecznie pole napięcia, tworzone w relacji: jednostka – społeczeństwo, w którym pojawiają się problemy prawne o pierwszeństwo (państwo – wielkie ja czy jednostka – częśćka; autonomia, otwartość), w szerszej perspektywie pytanie wokół relacji: „ja – ty – my”, czyli bycia dla siebie i bycia dla drugiego, jak również próby odczytywania obecności elementu boskiego w całości społeczeństwa²⁹.

W tych napięciach antropologii przedchrześcijańskiej (*ante Christum*) tajemnicą pozostaje śmierć, która w jakiś sposób napędza poszukiwanie ludzkiego ducha, co pociąga za sobą tworzenie kultury³⁰.

Można by było pokusić się o stwierdzenie, że człowiek przedchrześcijański, lub bardziej precyzyjnie: poza kręgiem biblijnym, tworzy własną kulturę jako wyraz swojego statusu ontologicznego (stworzoneości relacyjnej do czegoś większego), jako przeczucie istnienia czegoś – kogoś większego (boskość), jako wyraz dramatycznego poszukiwania sensu swojego istnienia oraz sensu swojej skończoności zamkniętej w śmierci.

b) Człowiek w Chrystusie

Na tle antropologii przedchrześcijańskiej niezwykle interesująca i oryginalna jawi się nowość chrześcijańska. Punktem decydującym

²⁶ Por. tamże, s. 321, 324.

²⁷ Por. tamże, s. 325-334.

²⁸ Por. tamże, s. 334-350.

²⁹ Por. tamże, s. 350-361.

³⁰ Por. tamże, s. 361.

i zwrotnym staje się „słowo” (objawienie), z którym Absolut – Bóg zwraca się do człowieka, a tym samym mówi o Sobie, o człowieku i o świecie³¹.

Wizja przedchrześcijańska zostaje więc dopełniona i oczyszczona. Przede wszystkim osobowy Bóg-Stwórca zwraca się do stworzenia – człowieka (podmiotu duchowego) i objawia wolność aktu stwórczego oraz powołanie do współdziałania w boskim życiu³². W ten sposób propozycja chrześcijańska nosi w sobie specyficzny rys personalny – dialogiczny, podmiot duchowy zostaje powołany i nazwany osobowo, imiennie³³.

Taka dialogiczna perspektywa zмага się również z rzeczywistością grzechu. Oczywiście to pojęcie pojawiało się w myśli przedchrześcijańskiej w formie nieco zatartej (relacja jednostka – bóstwo, jednostka – społeczeństwo). W biblijnej przestrzeni słowa: grzech – wina, nabierają nowej jakości jako sytuacja – stan podmiotu (otwarcie – zamknięcie), który jest „powołany – wybrany” przez „Wybierającego – Powołującego”³⁴. W ten sposób można mówić o podniesieniu „naturalnych, przedchrześcijańskich napięć” do pewnego rodzaju chrześcijańskiego „ponad-napięcia” (*Überspannung*)³⁵.

Niepowtarzalna nowość zostaje jednak ustanowiona w „nowych napięciach Boga-Człowieka”, w Jezusie Chrystusie. Przede wszystkim Chrystus, jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, ustanawia nową relację poprzez swoją inkarnację („Słowo staje się Ciałem”) między człowiekiem (stworzeniem, podmiotem osobowym) a Bogiem (Stwórcą)³⁶.

Chrystus podejmuje również w swojej misji pytanie soteriologiczne: skończoność – śmierć, wina, grzech jednostki i rodzaju ludzkiego. Jego odpowiedzią nie jest filozoficzna teoria lecz czyn: krzyż i zmartwychwstanie³⁷. W końcu Chrystus ustanawia nowy uniwersalny rytm, nową uniwersalną możliwość dobrowolnego uczestniczenia w Jego eucharystycznym istnieniu dla każdego człowieka³⁸.

Jezus Chrystus ogarnia każde możliwe przedchrześcijańskie napięcie w człowieku i wokół człowieka. Jego osoba i Jego posłanie nadają

³¹ Por. tamże, s. 365-366.

³² Por. tamże, s. 367.

³³ Por. tamże, s. 370.

³⁴ Por. tamże, s. 317.

³⁵ Por. tamże, s. 367.

³⁶ Por. tamże, s. 372-373.

³⁷ Por. tamże, s. 373-375.

³⁸ Por. tamże, s. 375-376.

nowe wymiary temu wszystkiemu, co było wyjaśniane w sposób fragmentaryczny w wymiarze przedchrześcijańskim. Duch – ciało, mężczyzna – kobieta, jednostka – społeczeństwo otrzymują w darze nowy rytm istnienia, którego istotą jest eucharystyczna miłość³⁹

Dzięki trynitarnej miłości człowiek odkrywa nowe wymiary do zagospodarowania przez swoją wolność. Jednakże istotą chrześcijańskiej wizji stworzenia i Stwórcy jest i pozostaje „wielkie podobieństwo” w „jeszcze większym niepodobieństwie”⁴⁰

c) Człowiek po Chrystusie

Ostaniem elementem kompletującym obraz jest tzw. perspektywa pochrześcijańska. Istnienie człowieka w szerokim znaczeniu zostaje w znacznym stopniu zubożone. Tak więc człowiek *post Cristo* porusza się pomiędzy dwoma zamkniętymi biegunami: „eskalacji gnostycznej” oraz „ludzi – tytanów” Oczywiście, można połączyć te dwa wymiary w jeden, pierwszy – jako założenie teoretyczne, drugi – jako konsekwencja praktyczna.

Człowiek w Chrystusie otrzymał nową „miarę” swojego obrazu i podobieństwa. Oddalając się od tej miary – miłości, zaczął ją zniekształcać w gnostycki sposób, zacierając nie tylko osobę Chrystusa Odkupiciela, lecz również Osobę swojego Stwórcy. W tej gnostycznej perspektywie dominuje idea samo-zbawienia, czyli życie, śmierć i łaska Chrystusa zostają uniepotrzebione i zredukowane do jekiegoś etycznego – egzemplarycznego wydarzenia. Kościół Chrystusa, jako instytucja i sakrament, staje się przeszkodą w wyzwoleniu, a więc niepotrzebną nadbudową. Co więcej, Chrystus zostaje odcięty od Boga Ojca, od Logosu i od Ducha Świętego. Tak więc gnostycka perspektywa jest perspektywą intelektualnej chimery.

W ten sposób eskalacja gnostycka rodzi współczesnych tytanów – „wielkie ja” materialne (komunistyczne) lub „wielkie ja” indywidualistyczne (liberalne)⁴¹. Smutnym końcem takiego uproszczenia jest to, że człowiek nie tylko stał się protagonistą, ale i ofiarą takiego pochrześcijańskiego immanentnego stanu rzeczy, pozbawioną – niestety – jakiegokolwiek nadziei⁴².

³⁹ Por. tamże, s. 377-381.

⁴⁰ Tamże, s. 382.

⁴¹ Por. tamże, s. 382-389.

⁴² Tamże, s. 390-391.

3. W poszukiwaniu trynitarnej perspektywy

Zaproponowana przez von Balthasara refleksja wydaje się bardzo oryginalna. Można z niej wyciągnąć kilka wniosków, nie tylko teoretycznych lecz również praktycznych.

Przed wszystkim chrześcijańska propozycja wizji świata (człowieka) jest w stanie dialogować z każdą możliwą „kulturą” przedchrześcijańską. Trynitarne spojrzenie chrześcijaństwa obejmuje bowiem wszystko, co istnieje, daje mu nowe światło, oczyszcza go i dopełnia. Pozostaje w relacji dialogicznej; tak więc nie niszczy elementów prawdy (*Logos*) i dobra (*Pneuma*). Każda kultura buduje się przecież na swym odniesieniu do transcendencji. Można również pokusić się o stwierdzenie, że każda autentyczna próba konstruowania kultury weryfikuje się w tym fundamentalnym odniesieniu, gdyż chodzi o sens istnienia: „początek” (protologia) i „koniec” (eschatologia).

Tak więc pozostając w tym hermeneutycznym kluczu von Balthasara, trzeba stwierdzić, iż „autentyczna kultura” człowieka szuka swojego uzasadnienia i treści w religii (Bogu), natomiast „kultura nieautentyczna” pozbawia człowieka tego podstawowego wymiaru. W ten sposób kultura chrześcijańska może się pochylić i zwrócić do każdego podmiotu duchowego, który szuka wyjaśnień dla swoich napięć, natomiast tzw. „kultura po-chrześcijańska” musi przejść pewnego rodzaju rewizję swoich „tytanicznych” i „gnostycznych” propozycji, aby nie pozbawić się statusu kultury.

Po tym ogólnym założeniu można wyciągnąć kilka wniosków konkretnych wobec współczesnej propozycji pluralistycznej (relatywistycznej) koncepcji religii, człowieka, kultury.

a) Trynitarność człowieka

Dojrzałość etycznej myśli ludzkiej kultury weryfikuje jej wiarygodność. Tymczasem wyłącznie „trynitarne” spojrzenie na człowieka pozwala mu odkryć jego własną realną podmiotowość w świecie. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa pozostaje konkretnym punktem odniesienia. Jego poznanie i wolność są otwarte na istnienie Drugiego – Ojciec („otwartość wertykalna”), a także drugiego – człowiek, świat („otwartość horyzontalna”)⁴³.

Pozytywność Drugiego jest warunkiem istnienia innego, drugiego. Człowiek odkrywa, że jego istnienie jest darem – zadaniem, darem

⁴³ Por. *Theodramatik* IV, s. 71n.

trynitarnej miłości. Odkrywa, że istnienie drugiego jest darem – zadaniem⁴⁴. Tak więc osobowe istnienie (*missio*) każdego człowieka (obraz-podobieństwo Ojca) konstytuuje się (*relatio*) i odróżnia się (*processio*) zawsze w relacji miłości – miłosierdzia (obraz-podobieństwo Ducha Świętego) do drugiego człowieka (obraz-podobieństwo Syna). Można więc mówić o „trynitarnej pozytywności” drugiego jako „daru” „prawdziwej” „miłości”

Bycie wobec drugiego i jego kultury powinno odbijać „złotą regułę”: „Wszystko, co chcecie, aby ludzie wam czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12)⁴⁵ Na takiej podstawie można budować „uniwersalną etykę” ponad religią, a zarazem wewnątrz-religijną, a w gruncie rzeczy „trynitarą etykę”, jako wyraz pozytywności każdego ludzkiego istnienia – „daru” „prawdziwej” „miłości” Oczywiście, chrześcijanin wie, że taka perspektywa jest możliwa przede wszystkim dzięki Bogu Ojcu, który daje człowiekowi Prawdę i Miłość, które przemieniają go wewnątrz i dają mu siłę (głównie sakramenty)⁴⁶. W ten sposób istnienie chrześcijańskie staje się istnieniem eucharystycznym i odbija „eucharystyczne” istnienie trynitarne, w którym Ojciec jest dla Syna, Syn dla Ojca, a Duch Święty dla Ojca i Syna⁴⁷ Założenie „istnienia drugiego” jako istnienia eucharystycznego pozostaje uniwersalną propozycją, z którą można wejść w twórczy dialog z każdą inną „humanistyczną” opcją. Tak więc tytaniczny gnostycyzm „ja” zostaje uwolniony przez prawdziwe „ty” i może tworzyć autentyczne „my”

Człowiek współczesny powinien odkryć i zaakceptować swoją „stworzonność” Powinien odkryć zdolność „przyjęcia” Słowa oraz Miłości swojego Stwórcy, a tym samym odkryć „prymat” miłości – łaski w swoim życiu⁴⁸ W ten sposób czas i przestrzeń nie są już zagrożeniem lecz darem miłości Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela⁴⁹ Ten dar bycia obdarowanym domaga się wolnej odpowiedzi, współpracy i przetworzenia⁵⁰ Tak więc również „czas” i „przestrzeń” nabierają swojego właściwego rytmu jedynie w trynitarnej perspek-

⁴⁴ Por. *Theodramatik*, II/2, s. 416n.

⁴⁵ Por. P. Coda, *Il Logos e il nulla*, s. 37n.

⁴⁶ W tym punkcie warto zasygnalizować temat do rozwinięcia: trynitarne wymiar prawa naturalnego, idąc śladem elementów „prawdy” i „dobra”, obecnych w kulturach świata.

⁴⁷ Por. *Theodramatik* IV, s. 84n.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 30-31, 38.

⁴⁹ W perspektywie: „dar – miłość”, porusza się przede wszystkim H. U. von Balthasar w swojej: *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.

⁵⁰ Por. S. Mycek, dz. cyt., s. 217n.

tywie. Czas jest Darem Prawdziwej Miłości, w którym człowiek realizuje swoje istnienie, jeśli w prawdzie i miłości kieruje je ku wieczności. Przestrzeń jest trynitarnym Darem Prawdziwej Miłości, która pozwala odnaleźć się człowiekowi i spotkać – usłyszeć – odpowiedzieć na Słowo w Miłości. W wymiarze stworzonego czasu i przestrzeni jawi się również tajemnica zła, która jest w jakiś sposób odwróceniem i zniekształceniem trynitarnego Daru Prawdziwej Miłości. Ontologia zła (fizycznego lub moralnego) jest „antytrynitarna”, pozbawiona Daru Prawdy i Miłości (por. J 8, 44), staje się więc przekleństwem dla człowieka⁵¹. Rozświetlona natomiast i przemieniona eucharystycznym Darem Prawdy i Miłości, staje się „przestrzenią wyzwalającą – zbawczą”⁵².

Na płaszczyźnie balthasarowskiej propozycji można mówić o swoistym zagubieniu „gnostycznych tytanów”, którzy pozbawieni są własnej tożsamości, ponieważ są dalecy od poznania prawdy o swej własnej stworzoneości. Współczesna kultura tytaniczno-gnostyczna nie daje odpowiedzi na pytanie o tożsamość bycia kobietą – żoną – matką, nie dotyka pytania o bycie mężczyzną – mężem – ojcem⁵³. Wyraźnie brakuje tu koncepcji miłości osobowej w eucharystycznej – trynitarniej perspektywie daru⁵⁴. Co za tym idzie, cierpi nie tylko sam podmiot, lecz również rodzina i społeczeństwo. Niestety, kiedy nie ma wyraźnie nakreślonego obiektywnego celu („komunia” w „trynitarniej komunii”), człowiek gubi się, myląc pasję, impuls, instykt (*eros*) z prawdziwą miłością (*caritas*)⁵⁵. Tutaj właśnie potrzeba ponownego okrycia Maryi jako „osoby strynitaryzowanej”, tzn. osoby, która potrafiła całym swoim „eucharystycznym życiem” odpowiedzieć trynitarniej miłości, choć nie było to łatwe⁵⁶.

Wolność jest darem – zadaniem, by realizować prawdziwe dobro, tak jak Ojciec poznaje w Słowie i kocha w Miłości, by będąc z innymi, dla innych, być w sobie⁵⁷. Można by mówić o trynitarniej strukturze wolności (dla- i od-) jako wyznaczniku autentycznej wolności. Autentyczna wolność pozostaje trynitarnym Darem Prawdy i Miłości (por.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, 33-38.

⁵² Zob. także Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, Rzym 1984.

⁵³ Por. m. in: M. Hauke, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf Prüfstand*, Aachen 1993, s. 11n.

⁵⁴ Por. G. Greshake, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, s. 294n.

⁵⁵ Por. także: *Theodramatik II/2*, s. 260n.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 53-58.

⁵⁷ Por. *Theodramatik IV*, s. 85n.

J 8, 31-32; Ga 5, 1), darem dla prawdy w miłości i dla miłości w prawdzie (miłosierdzie)⁵⁸.

Stworzoność, duchowość, czas i miejsce pozostają wyznacznikami bycia człowiekiem i otwierają go na Trójjedyną Miłość, która prowadzi go, respektując jego wolność, do domu Ojca (por. J 14, 2)⁵⁹ Jedynie chrześcijaństwo jawi się współczesnemu, zlaicyzowanemu człowiekowi jako „głębokie zdziwienie nad jego wartością i godnością”, w którym zaskakuje go to, że to Bóg nie tylko stwarza, ale i wędruje razem z nim⁶⁰

b) Trynitarność doświadczenia religijnego

Religia jest twórczym motorem ludzkiej kultury. Każda religia wraz z jej założycielem oraz każde doświadczenie religijne domaga się weryfikacji, czyli pytania o jej wiarygodność. Można by mówić o „trynitarnej” strukturze religii lub o „trynitarnym” doświadczeniu religijnym⁶¹.

Punktem odniesienia jest trynitarny, osobowy, wolny akt stwórczy. Ojciec stwarza w Prawdzie (*Verbum*) i w miłości (*Pneuma*). Człowiek, jako osoba, może religijnie doświadczyć osobowego Boga, który mówi do niego poprzez *Logos* i *Pneumę*, gdyż teologia to przede wszystkim „Słowo Boga w Miłości” o Nim samym i o człowieku.

Ludzkie, religijne doświadczenie Ojca przez Jezusa w Duchu Świętym staje się znakomitą, krytycznym punktem odniesienia. Pozostaje nie tylko hermeneutycznym kluczem do własnego religijnego doświadczenia (w kręgu monoteistycznym) lecz również wobec religijnego doświadczenia innych (religie politeistyczne, także buddyzm). Autentyczne doświadczenie religijne jest doświadczeniem, które odbija doświadczenie Jezusa („bliskość” i „oddalenie” Ojca). A więc typowe chrześcijańskie doświadczenie religijne ma strukturę trynitarną, a jeśli trynitarną, to również eucharystyczną (bycie obdarowanym, wdzięcznym – pokornym).

We współczesnej kulturze religijnej dominuje mało spójny eklektyzm, lub bardziej precyzyjnie za von Balthsarem: religijny „tytanizm” i „gnostycyzm”, ofiara założeń filozoficznych, przede wszystkim oświeceniowych. Podmiot tytanicznie tworzy sobie własnego boga i gnos-

⁵⁸ Zob. także: Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 9, 12, 14.

⁵⁹ Por. S. Mycek, dz. cyt., s. 270.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10; *Novo millennio ineunte*, 4.

⁶¹ Por. P. Coda, dz. cyt., s. 462n.

tycznie nadaje mu dogmatyzujący kształt i moralną treść. Takie założenie nie jest jednak w stanie odróżnić auto-iluzji od doświadczenia prawdziwego i osobowego Boga. Nie jest też w stanie zmierzyć się z pytaniem o wiarygodność, gdyż zanika granica między wymyślonym zabobonem a otrzymaną wiarą. W gruncie rzeczy mamy więc do czynienia ze zubożeniem człowieka. Kiedy zostaje zniszczony trynitaro – relacyjny charakter człowieka, zostaje siłą faktu zniszczony sam podmiot, który staje się przedmiotem, oraz zniekształcone doświadczenie Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela⁶².

Taka religijna sytuacja w swoich gnostyckich i tytanicznych założeniach umieszcza w rozwoju ducha „technicznie nowoczesnego człowieka” przed „człowiekiem technicznie prymitywnym”, który na swój sposób (panteistyczny lub monoteistyczny) czcił – czci Boga Stwórcę i respektował – respektuje drugiego człowieka.

Autentyczne doświadczenie religijne we współczesnej kulturze po-chrześcijańskiej powinno się oczyścić z „gnozy” i „skrajnego tytanizmu” poprzez relacje z doświadczeniem Jezusa, Jego prawdziwego oddania się Ojcu w Duchu (miłości). Autentyczne doświadczenie Boga jest doświadczeniem trynitarным, chrystologicznym i soteriologicznym. Można doświadczyć daru „trynitarnej komunii”, kiedy jest się prowadzonym przez Ducha Świętego, Ducha „chrystologicznego” (bliskość), oraz Ducha „soteriologicznego” (oddalenie)⁶³. W takim świetle iluzja i zabobon zostają przemienione w autentyczną wiarę, która jest w stanie oświecać drogę w po-chrześcijańskim świecie i która prowadzi do ponownego odkrycia Boga Trynitarного⁶⁴.

Prymatem autentycznego doświadczenia religijnego jest osobowy wymiar miłości – łaski, która pozostaje darem i wyzwala człowieka ze złudnych założeń samo-zbawienia.

c) Trynitarność kultury

Każda kultura, jako bogactwo ludzkiego ducha, nosi w sobie „trynitarne elementy”, elementy prawdy i dobra, które ją otwierają na pełnię Prawdy i Dobra⁶⁵. Tak więc chrześcijańska propozycja pozostaje nadal aktualna, mimo że współczesny technicznie człowiek próbuje tworzyć jakąś kulturalną chimerę. Takiej kulturalnej chimerze, z pun-

⁶² Por. G. Greshake, dz. cyt., s. 371n.

⁶³ Por. także: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 11; *Dominum et vivificanetem*, 22-24, 67.

⁶⁴ Por. P. Coda, dz. cyt., s. 523n.

⁶⁵ Por. także: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 8.

ktu widzenia intelektualnego („relatywizm”), moralnego („indywidualizm”), twórczego („technicyzm”), brakuje autentycznego istnienia, gdyż wegetacja egzystencjalna, pozbawiona Prawdy i Dobra, nie może pretendować do bycia kulturą. Należy więc odkryć na nowo zapomniany „trynitarny charakter” kultury, który realizuje się poprzez trynitarną „relację – oddanie” w „prawdziwej miłości”⁶⁶.

Współczesna „intelektualna kultura” powinna być, jeśli chce zasługiwać na to miano, nakierowana na obiektywną prawdę, co sprawi, że można będzie mówić o „prymacie logosu”, a nie o „prymacie opinii”. Tak więc do odkrycia pozostaje obiektywne istnienie, czyli porządek realny, a nie porządek idealny – indywidualistyczny – opinia. W tym wypadku należy uczciwie rozróżnić: realne istnienie faktu („sąd egzystencjalny”), utworzenie pojęcia – separacja („sąd pojęciowy”) oraz opisać fakt („sąd abstrakcyjny”)⁶⁷. Niestety, dzisiejszy człowiek po-chrześcijański coraz częściej wychodzi od abstrakcji i kończy w „abstrakcji”.

Warto również przypomnieć o trójczłonowym modelu ludzkiego poznania, tzn. o poznaniu teoretycznym, praktycznym oraz poznaniu twórczym⁶⁸. Nie chodzi tutaj o fakt rozróżnienia pojęciowego, ale o odkrycie wzajemnej, *perychoretycznej* (trynitarnej) relacji pomiędzy trzema rodzajami poznania. Jeśli kuleje dzisiaj „twórcza strefa” ludzkiego ducha, ludzkiej kultury, to dzieje się tak dlatego, że współczesny „gnostyczny tytan” zapomniał o obiektywnym porządku i sam stał się miarą swojego technicznego istnienia. Należało by również przypomnieć o trójczłonowym modelu nauk teoretycznych, na który się składają: nauki humanistyczne (realne), logiczno-matematyczne (formalne) oraz filozofia⁶⁹.

W tej perspektywie warto zdefiniować pytanie o wiarę, pytanie o doświadczenie religijne, doświadczenie Boga, zwłaszcza że współczesna mentalność gnostycka (pluralistyczno-relatywistyczna) nie może się jakoś odnaleźć poza własnym, subiektywnym punktem widzenia, wobec czego zamazuje się Chrystusa, Kościół, a uwydatnia się działanie „ducha”⁷⁰. Wiara, w katolickiej perspektywie, nie jest ludzkim wymysłem, lecz wolną odpowiedzią człowieka wobec objawiającego się

⁶⁶ Por. propozycję H. U. von Balthasra, który mówi o „eucharystycznej wymianie miłości” w Trójcy Świętej, poprzez którą konstytuują się Osoby Boskie; m. in.: *Theodramatik* IV, s. 463n. Por. także S. Mycek, dz. cyt., s. 83, 225.

⁶⁷ Por. A. M. Krąpiec, dz. cyt., s. 86-98.

⁶⁸ Por. tamże, s. 27-33.

⁶⁹ Por. tamże, s. 35.

⁷⁰ Por. A. Amato, *L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso*, M. Aliotta (red.), dz. cyt., s. 145-172.

osobowego Boga, jest odpowiedzią na Prawdę w Miłości⁷¹. Tak więc chrześcijańska kultura religijna ma charakter relacyjny, dialogiczny, osobowy. W tym dialogu człowiekowi towarzyszy zawsze Bóg Ojciec, który daje swoje Słowo i swoją Miłość oraz w Słowie i Miłości prowadzi wierzącego człowieka⁷². W takiej perspektywie wiara nie jest już tylko dodatkową nadbudową ludzkiego życia intelektualnego lub emocjonalnego, ale jest mądrością do zdobycia⁷³

Kultura moralna winna dążyć do odkrycia autentycznego, obiektywnego dobra, czyli chodzi o „prymat *Pneumy* – Ducha”, a nie o prymat „egoistycznej wygody” W tym wymiarze ludzkiej kultury należy przede wszystkim odkryć autentyczne – godziwe dobro i odróżnić je od dobra przyjemnego i od dobra użytecznego⁷⁴. Taki podział pozwala na właściwą ocenę wyborów, a także porządkuje ludzką wolność. Trzy typy dobra pozostają względem siebie w *perychoretycznej* relacji i stawiają człowiekowi konkretne wymagania. Dopiero w perspektywie prawdy i dobra można podejmować autentyczną dyskusję na temat wolności człowieka, która pozostaje zadaniem i darem trójjedynnej Miłości⁷⁵

Również kultura materialna (sztuka) winna odkryć pierwotną relację „techniki i teologii”, to znaczy nadać obiektywną wartość pięknu poprzez kontemplację prawdy (*Logosu*) i dobra (*Pneuma*)⁷⁶ „Istnienie” kultury i jej przyszłość zależą od „istnienia” człowieka, natomiast jakość istnienia człowieka zależy od jego posłuszeństwa wobec prawdy i dobra. Albowiem tylko w ten sposób odkrywa się „trynitarną” dynamikę kultury, która powinna być „kulturą eucharystyczną”, tzn. kulturą, która jest nośnikiem prawdy i dobra, elementów konstytuujących prawdziwe istnienie i budujących prawdziwą miłość, bez których człowiek nie może zrozumieć samego siebie⁷⁷

Spojrzenie w przyszłość

Jeśli chcemy ocalić „współczesną kulturę”, a wraz z nią „własną tożsamość”, musimy przede wszystkim uratować „współczesnego człowieka” Tak więc dla autentycznego chrześcijanina otwiera się nie-

⁷¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 144-165.

⁷² Por. S. Mycek, dz. cyt., s. 261-267.

⁷³ Por. S.Th. I q. 1 a. 5-6.

⁷⁴ Por. A. M. Krąpiec, dz. cyt., s. 156-157.

⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 34.

⁷⁶ Por. P. Coda, dz. cyt., s. 351n.

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

zwykła przestrzeń do zagospodarowania, poczynając od własnego człowieczeństwa⁷⁸.

Samoświadomość chrześcijaństwa w pluralistycznym i tytaniczno-gnostycznym świecie zależy od samoświadomości konkretnego chrześcijanina, a nie można mówić o tożsamości katolicyzmu oraz katolickiej kultury bez odniesienia do Trójjedynego Miłości, otwartej przez Ojca w Jezusie Chrystusie i danej każdemu człowiekowi w Duchu Świętym. Dar i zadanie niezwykle interesujące i niełatwe⁷⁹

Pluralistyczno-relatywistyczne wyzwania czasu można traktować jako dar, który nie tylko pozwoli potwierdzić nasz wybór, ale ubogaci naszą osobistą kulturę intelektualną, moralną, gdyż jedynie trynitarne spojrzenie jest w stanie ogarnąć i zrozumieć część w całości i całość w części, tzn. odkryć na nowo stawanie się człowiekiem dzięki Chrystusowi, przez Chrystusa i w Chrystusie⁸⁰.

⁷⁸ Por. C. Geffré, *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, s. 601.

⁷⁹ Zob. także: J. Reikerstorfer, *Chrześcijaństwo zgodne z nowoczesnością? Pytania wobec nowoczesności odnośnie do przyszłościowego chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, s. 71-75; W. Beinert, *Orędzie chrześcijaństwa na nowe stulecie*, tamże, s. 483-515.

⁸⁰ Por. R. Fisichella, *Jedność historii i wiary*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, s. 129-135.