

OBJAWIENIE I PIĘKNO

Estetyka jako konstruktywna teologia

W wydanym ostatnio *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (*Oksfordzki podręcznik teologii systematycznej*) wydawca John Webster definiuje zadanie teologii systematycznej jako pojęciową artykulację chrześcijańskich twierdzeń o Bogu i wszystkim innym w odniesieniu do Boga. Metodologicznie charakteryzuje ją wszechstronność i zwartość; autor stara się też przedstawić nauczanie chrześcijańskie jako spójną całość¹. Aby uzyskać taką spójną całość, potrzebne są zarówno rekonstrukcja tekstów Biblii i Tradycji, jak też konstrukcja ich znaczenia w dzisiejszej sytuacji celem wyjaśnienia *credenda* i *agenda* – odpowiedzialności i kierunku wiary – teologii systematycznej. Zasadniczym aktem teologii systematycznej jest więc konstrukcja, ponowne uporządkowanie źródeł wiary, aby objaśnić jedność Objawienia i historii, bóstwa i człowieczeństwa.

Doktryna o Objawieniu – to sposób, w jaki teologia chrześcijańska podejmuje kwestie dotyczące adekwatności konstrukcji teologicznych, ich związku z rzeczywistością i autorytetem. Jedną z głównych trudności pozycji teologii we współczesnej szkole jest fakt, że własna ocena teologii nie stanowi jakiegoś zewnętrznego kryterium, stosowanego do zatwierdzenia jej metody. Objawienie jest samo, jako takie, częścią teologicznego poszukiwania zrozumienia. Niektórzy mogliby sądzić, że konsekwencją tego jest fideizm, czyli brak rozumnego wyjaśnienia wiary, lecz ja chciałbym dowieść czegoś przeciwnego: teologia (a czasem także filozofia) jest dyscypliną akademicką, która zachowuje i właściwie wyjaśnia swą metodę dokładnie dlatego, że wiarygodność jej autorytatywnej władzy jest nieustannie kwestionowana i stanowi część jej refleksji. Doktryna o Objawieniu – to nie ślepotą teologii na punkcie akademickiej odpowiedzialności, ale wyraźny przejaw tej odpowiedzialności.

J. Webster, *Systematic Theology*, w: *The Oxford Handbook for Systematic Theology*, Oxford 2007, s. 1-18.

W konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* (nr 2) napisano, że Bóg się objawia, „aby zaprosić (ludzi) i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” oraz że „przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, (ludzie) mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury” Dwa wspomniane tu aspekty Objawienia: zaproszenie i uczestnictwo, skłaniają do teologicznej refleksji nad Objawieniem, idącej w kierunku estetyki, o ile uwzględnia ona pojęcie zaproszenia w połączeniu z przyciąganiem i pięknem, a także pojęcie uczestnictwa wraz z pojęciami percepcji i wyobraźni². Chcę pokazać w tym artykule, jakie są konsekwencje estetycznej perspektywy patrzenia na Objawienie dla zadań i treści konstruktywnej teologii. Skorzystam z teologii H. U. von Balthasara jako ważnej inspiracji i przewodnika.

1. Piękno Objawienia

Znaczenie pojęcia piękna w teologii Objawienia znajduje swój wyraz w artykule H. U. von Balthasara *Objawienie i piękno* z 1959 roku³. Spójnik „i” w tytule ma prowokować i stanowić krytyczny punkt wyjścia dla estetyki teologicznej. Balthasar wskazuje na Kierkegaarda i jego „Albo-albo” (*Enten-Eller*) jako winnego nakreślenia zbyt ostrego rozróżnienia pomiędzy etyczno-religijnym i estetycznym wymiarem ludzkiego życia. Według Kierkegaarda, droga do prawdziwie chrześcijańskiego życia prowadzi przez estetykę poza nią. Stanowiło to pożywkę dla tego, co w czasach Balthasara było dominującą ideologią, że mianowicie Objawienie i piękno są dwoma różnymi, odmiennymi, a nawet przeciwstawnymi wydarzeniami. Jest to zrozumiałe – dowodzi Balthasar – gdyż od czasu, gdy estetyka weszła do historii filozofii, przekształciła się w mit, a ostatecznie w intelektualną wizję Heglowskiego Ducha absolutnego. Estetyka wydawała się tak pociągająca ze swej natury, że w końcu zdominowała wszystko. I właśnie dlatego została oddzielona od innych kulturalnych i religijnych wymiarów życia ludzkiego. Nie wystarczy jednak zredukować estetykę do pod-dyscypliny epistemologii filozoficznej albo do teologii sakramentów i liturgii.

² Np. P. Sherry, *Images of Redemption. Art, Literature and Salvation*, London/New York 2003; R. Viladesau, *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art*, New York/Oxford 1999.

³ H. U. von Balthasar, *Offenbarung und Schönheit*, w: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, s. 100-134.

Intencją Balthasara było przywrócenie estetyce należnego jej miejsca w teologii. Niemniej jednak był on świadomy faktu, że oddzielenie etyki i estetyki odpowiadało panującemu w świecie światopoglądowi. Dla ludzi XX wieku nie do pomyślenia stało się bowiem przyjęcie ewidentnego związku między immanentną perspektywą nauki a transcendentną perspektywą chrześcijańskiego Objawienia. Filozofia piękna przywołuje więc na myśl dawno minione okresy klasycyzmu, renesansu i romantyzmu. Jak jednak Balthasarowi udało się znaleźć drogę między Scyllą estetyki klasycznej i romantycznej, która stosowała piękno jako pojęcie spinające łukiem całą rzeczywistość, a Charybdą współczesnej estetyki, podporządkowującej studium piękna innym dyscyplinom filozoficznym, takim jak epistemologia czy etyka?

Przede wszystkim potrzebne było zdefiniowanie na nowo dominującego pojęcia piękna. Wydawało się, że dla Balthasara niemożliwym stało się opisanie piękna w związku z dobrem i prawdą w wieku materializmu i historycyzmu. Według niego, dzieło sztuki było traktowane nie tylko jako wyraz myśli ludzkiej, ale dzięki muzeom i studium historii sztuki miało być także umieszczane wyłącznie w swoim kontekście i czasie. Dlatego piękno stało się cechą albo inwencji twórczej albo osądu podmiotu ludzkiego. Balthasar winił takie ujęcie o to, że piękno traci w nim znaczenie transcendentne: nie oznacza już boskiego światła bijącego z rzeczywistości. Pełnia piękna w świecie jest „horyzontalnym dowodem niezgłębioności zstępującego wertykalnie wstrząsu. Dowód odnosi sukces dopiero wtedy, gdy dochodzi istotnie do wstrząsu”⁴

Choć Balthasar użył tutaj słowa „dowód” dla scharakteryzowania relacji piękna świata do boskiego piękna, określił on pojęcie piękna w metafizycznych ramach analogii istnienia, uznając podobieństwo w większej odmienności piękna immanentnego i transcendentnego. Ponadto rozumiał on piękno w nierozdzielnym świetle, jakie tworzy ono z dwoma innymi transcendentnymi wymiarami: dobrem i prawdą. Aby uniknąć niebezpieczeństwa pozytywizmu Objawienia lub romantyzmu, poddał on myśl, że zamilowanie do piękna powinno iść zawsze w parze z Bożym wezwaniem do zmiany własnego życia. Jednakże odkrywcze wydarzenie piękna powinno być także sprawą doświadczenia, a nie tylko sprawą odpowiedzi wiary. Jak bowiem paraliżujące

⁴ Tamże, s. 111.

doświadczenie łaski może pochodzić z tego samego źródła, które stworzyło również sytuację, w jakiej znajdują się ludzie na świecie? Doświadczenie piękna w świecie i entuzjazm, jaki ono wywołuje, nie powinny ani mocno się trzymać samego wydarzenia, ani się ograniczać do samego entuzjazmu. Dla Balthasara piękno Objawienia jest nieustannym wchodzeniem w świat boskiego piękna, które stanowi zarówno grunt, jak i zakłóca estetyczne wydarzenia w samym świecie.

Teologiczna estetyka Balthasara znajduje swe uzasadnienie w konkretnym nowatorskim doświadczeniu, którego nie chce się jednak trzymać *sola fides*. Dowodzi on mianowicie, że istoty stworzone nie byłyby stworzone na obraz Boga, gdyby Jego transcendentne cechy nie objawiały wolności i tajemnicy Bożego Objawienia. Dlatego świat powinien być otwarty na Boga. Tej otwartości Balthasar nie charakteryzuje jednak jako *esse commune*, objawienia dostępnego dla wszystkich, gdyż to sugerowałoby, że przyszło ono ze zwykłą stworzonością wszelkich istot jako transcendentny grunt dla tego, co Boże. Tymczasem ta otwartość na Boga to początek zbawienia: „Pokój w Bogu, błogosławieństwo i wysławianie, przewyciężenie winy, ukryta obecność rajy, wszystko, czym prawdziwe piękno nas pociesza, nie dając nam więcej niż przedsmak, wskazanie nie odległego lecz obecnego, zupełnie innego spełnienia”⁵

2. Chwała Objawienia

Forma Objawienia nie byłaby piękną formą, gdyby nie była ukazaniem się głębi i pełni, które same w sobie pozostają niematerialne i niewidzialne. Właśnie dlatego psychologiczny i epistemologiczny opis recepcji piękna w estetyce teologicznej powinien być zawsze poprzedzony wyczerpującą ontologią. „Piękno”, według Balthasara, jest po prostu nagłym ujawnieniem się bezpodstawności (*Grundlosigkeit*) wszelkiego istnienia. Jest pojawieniem się nieskończoności w skończonych formach i stąd nie jest zależne od percepcji ludzkiego podmiotu. Choć ukazuje się ono ludzkiemu podmiotowi, to jednak tylko chłonnej otwartości oczu obdarzonych łaską. Jest to bardziej dar, aniżeli sposób widzenia rzeczy. Dlatego przez „piękno” Balthasar nie rozumie obserwacji estetycznych czy analizy podobieństw istoty i powierzchowności, lecz raczej główną cechę Bożej istoty, pojawiającą się w doczesnej

⁵ Tamże, s. 118-119.

formie jako coś, co jest zawsze większe i dlatego nigdy nie pokrywa się w pełni ze swą powierzchownością⁶ Jako taka, podstawa istoty ukazuje się jako opierająca się na samej sobie niezmierność, która tworzy swą neutralność.

Percepcja (naturalnego) piękna nie może być jednak w żaden sposób zrównana z percepcją chwały Bożej. A jednak estetyka teologiczna będzie musiała korzystać z pojęć filozoficznych. Estetyka Balthasara jest ostatecznie teologiczna w swym źródle i treści, chociaż bada on szczegółowo piękno także w świecie, ale tylko na tyle, na ile jest ono sferą objawienia chwały Bożej. Ziemskie piękno widzi jako zrodzone przez możliwości stworzeń do wyrażania siebie w znaczących formach. Formy te pobudzają do odpowiedzi miłości i wdzięczności, ponieważ ukazuje się w nich godność całego stworzenia⁷ Dlatego światło Bożego piękna rozbłyska z piękna doczesnych form. Oczywiście, stosowana jest tu także doktryna analogii, tak że żadne piękno na świecie nie może być utożsamione z Bożą chwałą. Istnieje jednak konkretne historyczne wydarzenie, w którym chwała Boża jest obecna w swej pełni: piękno postaci Chrystusa.

W nowoczesnej teologii taka wypowiedź na temat chwały jako jedności Objawienia i historii staje się problematyczna, gdyż człowiek nie doświadcza całej rzeczywistości jako pięknej czy dobrej. Jeśli piękno jest rzeczywiście traktowane jako dar i stąd całkowicie niezależne od ludzkiej percepcji, to wówczas powinno się przynajmniej przyznać, że ludzka percepcja wydaje się często niepodatna na przyjęcie tego Bożego daru. Gdyby jednak teologia miała wyrzec się piękna jako wartości transcendentnej, wówczas nie mogłaby nadal traktować świata jako królestwa, w którym działa Boży Duch; straciłby więc on swój status stworzenia. „Nic tak jednoznacznie nie wyraża głębokiego bankructwa tych teologii, jak ich pełen boleści, smutny i ponury ton; rozdarte pomiędzy wiedzą i wiarą, nie są one już w stanie widzieć czegokolwiek, a przez to nie mogą być w żaden widoczny sposób przekonujące”⁸

Por. H. P. Heine, *Der Gott des Je-mehr Der christologische Ansatz: Hans Urs von Balthasar*, Bern 1975, s. 15n.

⁷ Por. Chr. Steck SJ, *The Ethical Thought of Hans Urs von Balthasar*, New York 2001, s. 8.

⁸ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 166-167.

3. Percepcja Objawienia

Estetyka opiera się na świadomości, że zmysły i cielesność są nierozdzielnie związane z ludzką percepcją. Istotnie, estetyka od swych początków w dziełach jej założyciela A. Baumgartena usiłowała zawsze opisać percepcję z fizycznego, a nie jedynie z duchowego czy intelektualnego, punktu widzenia. Kant dodał do tego myśl, że percepcji piękna nie można wyjaśnić teologicznie, lecz że jest ona neutralna.

Jakie jest, pomimo wahań Balthasara odnośnie do pojęcia percepcji jako twórczego aktu ludzkiego, znaczenie dla teologii pojęcia cielesnej i neutralnej percepcji? Percepcja, dowodziłbym, jest podstawowym aspektem wiary. Nie znaczy to, że istnieje coś takiego, jak czyste doświadczenie, które można zinterpretować religijnie. „Percepcja” nie odnosi się do czysto sensorycznego doświadczenia, chociaż w zasadzie możliwe jest – wprowadzając za cenę znacznego wysiłku – wyodrębnienie aspektu zmysłowego z innych typów doświadczeń i naszych interpretacji⁹ Wiara nie zaczyna się od jakiegoś spostrzeżenia, które można teologicznie sprowadzić do pojedynczego momentu zmysłowego doświadczenia. Przychodzi ona wraz z silnym poczuciem przynależności, rozpoznania wrażeń i atmosfery, jaka panuje wśród członków religijnej wspólnoty i jest przez nich przekazywana. To rozpoznanie obejmuje zapachy, gesty, poczucie przestrzeni, bliskość innych, lecz także dźwięk i radość lub powagę mówionych słów. Są inne przykłady tego, co mogłoby być traktowane jako percepcja wiary. Na przykład motywacją wiary jest percepcja tego, co prawdziwe i dobre. Można to napotkać w twarzach i czynach innych ludzi oraz w przyrodzie¹⁰ Wszystkie te rozpoznania i spotkania tworzą różnorodność doświadczeń estetycznych, które budują percepcję wiary, gdyż są one zmysłowe, lub można je określić jako bezpośrednie, darmowe i neutralne.

Percepcja wiary różni się od innych typów percepcji o tyle, o ile pojawia się w konkretnym kontekście i o ile towarzyszy jej interpretacja religijna. Doświadczenia sensoryczne są częścią doświadczeń wiary, lecz żadne doświadczenie wiary nie może być uważane za oderwane od interpretacji i rozumienia religijnego. I odwrotnie, religijne rozumienie i interpretacja nie są dostępne w oderwaniu od tych sygnałów, jakich doświadczamy w otaczającej nas obiektywnej rzeczywistości. Teologiczna interpretacja potrzebna jest dla zrozumienia Pisma Św.,

⁹ Por. B. Maund. *Perception*. Chesham 2003.

¹⁰ Por. D. Ford. *Self and salvation. Being transformed*. Cambridge 1999.

Tradycji, kultury i pierwotnej percepcji wiary, która leży u podstaw wszelkich źródeł teologicznych. To właśnie sama percepcja wiary staje się źródłem teologii, co – nawiasem mówiąc – nie oznacza, że teologiczna interpretacja percepcji zmysłowej doprowadza koniecznie do teologii znajdującej swój pierwszy czy jedyny punkt wyjścia w doświadczeniu. Przeciwnie, szukanie rozumienia wiary powinno traktować percepcję wiary jednostek i wspólnot tak poważnie, jak traktuje Pismo Św. i Tradycję, ponieważ są to przykłady i miejsca w świecie, gdzie dar Boży działa i staje się widzialny. Ponadto percepcja wiary jest czymś, co podziela teolog, który powinien zatem, choćby jako środek samokrytyki, uwzględniać i oceniać percepcję innych. W dodatku nasza wizualna i wirtualna kultura, która w coraz większym stopniu działa na zmysły, a równocześnie kwestionuje ich ograniczenia oraz możliwości, także wymaga teologii percepcji zmysłowej.

Klasyczna teologiczna interpretacja zmysłów wyjaśnia, że są one koniecznym domem ludzkiej duszy. Według tego poglądu, całe stworzenie znajduje swój cel we Wcieleniu, a ciało i jego zmysły są po prostu narzędziami łaski. To stanowisko nie oddaje jednak sprawiedliwości cierpieniu i niedoskonałościom ciała. Co to bowiem znaczy, że „przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą” (Iz 35, 5)? Klasyczne teologiczne rozumienie zmysłów nie tylko podkreśla, że materialny i fizyczny świat zaistniał dzięki niematerialnemu Bogu, lecz także pokazuje, że Bóg stworzył zmysły i ciało, aby umożliwić człowiekowi fizyczne doświadczenie i radowanie się stworzeniem¹¹

Wrażliwość na zmysły wzrasta w teologii. W ostatnich latach pojęcia fizykalności i percepcji były domeną teologów feministycznych. Wprowadzenie przez nich na nowo ciała do teologii ma niewątpliwie wielkie znaczenie dla odnowionego zainteresowania estetyką¹². Także T. J. Gorringe (z nurtu Bartha) napisał niedawno *Dogmatykę w zarysie*, opartą na percepcji zmysłowej¹³. Philip Blond, członek ruchu teologicznego Johna Milbanka „Radykalna ortodoksja”, uczynił ideę percepcji centralnym przedmiotem nowej odmiany teologii filozoficznej¹⁴. We-

¹¹ Por. F. B. Brown. *Good taste, bad taste, and Christian taste*.

¹² Por. J. Bekkenkamp – M. de Haardt (red.). *Begin with the body. Corporeality, religion, and gender*, Louvain 1998.

¹³ T. J. Gorringe, *The education of desire. Towards a theology of the senses*, London 2001.

¹⁴ Ph. Blond, *Introduction. Theology before philosophy*, w: *Post-secular philosophy. Between philosophy and theology*, London 1998, s. 1-66; *Theology and perception*, w: *Modern Theology* 14 (1998), 523-534; *The primacy of theology the question of perception*, w: P. Heelas – D. Martin (red.), *Religion, modernity and postmodernity*, Oxford 1998, s. 285-313;

dług niego, „percepcja” jest pojęciem teologicznym *par excellence* i dlatego pozostanie ono z konieczności niezrozumiałe w filozofii. Jest to otwartość na fakt, że istnienie jest dane, otwartość, która – według niego – tylko w chrześcijańskim ujęciu uzyskuje pewien porządek i sens. Bez tej specyficznej optyki wiary to, co dane, wydawałoby się tylko nagą rzeczywistością, której nie można by nawet nazwać „światem”. Blond zbyt ostro oddziela jednak od siebie percepcję i interpretację chrześcijańską. Jeśli bowiem percepcję interpretuje się tylko jako otwartość na dany nam świat, który w konsekwencji można zrozumieć jedynie w optyce chrześcijańskiej, to implikacją tej optyki jest to, że ona sama musi być ślepa, gdyż dopiero w drugiej instancji określa pierwotną percepcję, zamiast przywoływać od początku szczegółowe spostrzeżenia.

Wbrew Blondowi opowiedziałbym się za wzajemnością percepcji i pełnej inwencji interpretacji. Chrześcijańskie ujęcia tworzą wolni ludzie o otwartych uszach i oczach (por. Mt 13, 16). Od samego początku percepcja wiary posiada kontekst i ramy interpretacyjne, do których musi się odnieść każdy wierzący, czyli Kościół¹⁵. To odniesienie przychodzi z otwartością, która nie jest mimowolna, lecz opiera się na doświadczeniu darmowości istnienia. Ten estetyczny, percepcyjny, a w przypadku Kościoła wspólnotowy jej aspekt jest koniecznym i zasadniczym momentem w poszukiwaniu zrozumienia teologii konstruktywnej. Percepcja wiary wskazuje bowiem na fakt, że wiara jest doświadczana, a stąd jest żywa i barwna, niezależnie od tego, jak trudno może być czasem wyrazić to doświadczenie w słowach. Ta żywość jest aspektem ludzkiej wolności, która zaczyna się od indywidualnej percepcji i poszukuje wiarygodnych form za pomocą wyobraźni religijnej. Tak jak percepcja, również wyobraźnia jest darem, lecz takim, z którego można korzystać jako z czynnej i jednoczącej mocy.

Perception. From modern painting to the vision in Christ, w: J. Milbank (red.), *Radical orthodoxy. A new theology*, London 1999, s. 220-242.

¹⁵ Idea „percepcji bez wyobraźni” nie oznacza, że – ponieważ wszelka percepcja występuje w istniejących ramach interpretacyjnych – nie jest możliwe nawrócenie. Wprost przeciwnie, wyobraźnia pozwala jej odnieść się do istniejących interpretacji w nowy sposób. Dlatego wyobraźnia będzie odgrywać ważną rolę dla młodego pokolenia, które nie jest wychowane w oczywistym chrześcijańskim kontekście, aby w wolności odniosło się do chrześcijańskich opowiadań.

4. Elementarz konstruktywnej estetyki teologicznej

Estetyka dokonująca refleksji nad pięknem, chwałą i dostrzegalnością Objawienia, stanowi dyscyplinę, która jest ze swej istoty teologiczna. Oferuje ona możliwości teologicznego zaprezentowania wiary chrześcijańskiej. Ta „prezentacja” skierowana jest do rozmaitych odbiorców, zwłaszcza do audytorium Kościoła, gdyż potrzeba opisu samych siebie przez chrześcijan rodzi się w tym kontekście. Jednakże w zsekularyzowanej kulturze Zachodu ten opis samych siebie nie może być już rozumiany jako czysto doktrynalne rozszerzenie wyznania wiary. Przeciwnie, potrzeba opisanego samego siebie przez Kościół, będący częścią zmieniającej się kultury, wzrasta pod wpływem rosnącej świadomości zarówno różnic w stosunku do innych światopoglądów, jak i własnej sekularyzacji. Zachodnie rozumienie szczególnych cech wiary przez doktrynę można więc zrównać z różnorodnością tego, co dzieje się w szerszym środowisku kulturalnym. Nie oznacza to jednak końca szczególnego znaczenia teologii doktrynalnej. Wręcz przeciwnie, estetyczne sformułowanie na nowo teologii doktrynalnej może pomóc w podniesieniu świadomości, że Objawienie Boże wyrasta także ze świeckiej kultury, która ma na nie wielki wpływ, o ile się do niej odnosi. W dalszej części przedstawię elementarz przyszłego programu teologicznego na obecny czas: estetykę konstruktywną.

Konstruktywna estetyka powinna się zajmować trynitarnymi wzorcami wiary. Teologia trynitarna uczy, jak mamy postrzegać Boga, gdyż pozwala nam ona zobaczyć dar wzajemności w Objawieniu w sposób, który analogicznie odpowiada trynitarnej wewnętrznie istocie Boga. Pogląd trynitarny sprzeciwia się idei Boga jako czystej inwencji twórczej, proponuje natomiast możliwość twórczego udziału w kenotycznym i zbawczym życiu Boga¹⁶ W istocie, jeśli harmonia miłości relacji istniejących wewnątrz Trójcy Św. zostaje przeniesiona na zbawczy plan wobec ludzkości, wówczas trzeba koniecznie zbadać percepcję wzorców trynitarnych w świetle ludzkiego grzechu i cierpienia¹⁷ Nie wystarczy akcent chrystologiczny, który odzwierciedla tylko postać Chrystusa objawionego w historii, mimetycznie wyobrażaną w (liturgicznych) wspomnieniach przeszłości. Zamiast tego estetyka teologiczna powinna poszukiwać nowych sposobów postrzegania Boga dzisiaj.

R. Williams, *On Christian theology*, Oxford 2000, s. 178-179.

¹⁷ Por. wysiłki C. M. La Cugna połączenia Bożej *theologia* i *oikonomia* w: *God for us. The Trinity and Christian life*, London 1991.

Trynitarny punkt wyjścia skupi uwagę na komunii w życiu Bożym bardziej niż na posłuszeństwie boskiemu prawu, a przez to na wolności poszukiwania i tworzenia form, które pozwalają odczuć komunie i ukazują możliwości uczestnictwa w niej.

Centralnym punktem tej komunii jest działanie Ducha Świętego, który uobecnia odkupienie w formie rzeczywistości zawsze gotowej, lecz jeszcze nie spełnionej, i wzywa do dobrowolnej odpowiedzi¹⁸. Byłoby to przedmiotem estetyki pneumatologicznej, która twierdzi, że Duch przekazuje chwałę Bożą światu poprzez stwarzanie naturalnego piękna oraz w wolności artystycznego piękna, którego autorem jest stworzenie¹⁹. Tematami estetyki pneumatologicznej są inspiracja i intuicja, możliwości stałego objawiania i wolność, by odpowiadać na te wydarzenia razem z Duchem, który pozwala nam realizować estetyczne akty wyobraźni i konstrukcji jako odpowiedź na Objawienie Boże. Ta idea teologiczna jest tak dawna jak Ireneusz, który – wykorzystując J 14, 7 – powiedział, że bez Ducha nie można zobaczyć Syna, a bez Syna nikt nie może dotrzeć do Ojca²⁰.

Stopień chrystocentryzmu danej teologii decyduje o tym, czy estetyka chrystologiczna będzie traktować formę, w jakiej Chrystus zszedł na ziemię, jako jedyny analogon między Bogiem i światem, jak to czynili na przykład Ireneusz i Karl Barth²¹. Balthasar, choć jego teologia jest pod pewnymi względami chrystocentryczna, tak nie uważał i dlatego stworzył możliwość rozwinięcia estetyki chrystologicznej, biorąc także pod uwagę formy wznoszenia się receptywnej wyobraźni. Poznać Chrystusa estetycznie znaczy więc widzieć i słyszeć Go w twarzach i słowach innych ludzi oraz poprzez wrażliwe uchwycenie ich cech fizycznych i gestów²². Oznacza to, że estetyka chrystologiczna będzie miała do czynienia także z ludzkim grzechem i cierpieniem, a przez to z brzydotą krzyża. Zgadzam się tak z Barthem, jak i Balthasarem, w tym, że estetyka teologiczna nie może lekceważyć

¹⁸ Por. O. O'Donovan, *Freedom and reality*, w: J. Webster – G. P. Schner (red.), *Theology after liberalism*, s. 132 -151, a zwł. s. 133.

¹⁹ Patrick Sherry jest pierwszym teologiem, który rozwinął estetykę pneumatologiczną i w istocie pierwszym, który napisał estetykę doktrynalną: *Spirit and Beauty. An introduction to theological aesthetics*, London 2002.

²⁰ Ireneusz, *Przeciw herezjom*, v. 36, 2. „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przez Mnie (...) Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14, 6-9).

²¹ Zauważmy jednak, że Barth nie rozwijał nigdy estetyki chrystologicznej, a część jego *Dogmatyki kościelnej*, która może być nazwana estetyką, dotyczy atrybutów Boga.

²² Por. F. A. Murphy, *Christ, the form of beauty. A study in theology and literature*, Edynburg 1995, s. 131-194.

grozy Krzyża w poszukiwaniu „chwalebego” Chrystusa jako Tego, który nie jest ukrzyżowany. Poszlibyśmy za daleko, nazywając ukrzyżowanie pięknym przeżyciem, lecz możemy je uważać za piękny akt Boga, skoro jest ono wyrazem Bożej miłości i utożsamienia się z ludzkim cierpieniem. W konsekwencji estetyka chrystologiczna będzie się radykalnie różnić od estetyki filozoficznej, ponieważ zakłada ona Boże piękno, które obejmuje radość, strach przed cierpieniem, życie, śmierć i życie poza śmiercią. Odwraca ona uwagę od ziemskiego piękna, które pomija brzydotę, i zwraca się ku Bożemu pięknu, które upadłą ludzkość karmi odkupioną przez Chrystusa wrażliwością.

Trynitarna, pneumatologiczna i chrystologiczna estetyka wskazują na soteriologiczne rozumienie piękna, a przez to na nierozzerwalny związek estetyki teologicznej i etyki. Estetyka soteriologiczna kładłaby nacisk na kontemplację w działaniu i byłaby przeciwna teologicznej idei sztuki dla sztuki²³ Kwestia, o którą chodzi w estetyce teologicznej, to nie sprawa zmysłowej przyjemności, nie zajmuje się też ona upiększaniem liturgii czy kościołów. Dla południowoafrykańskiego teologa Johna de Gruchy czy hiszpańskiego Alejandro Garcia-Rivery na przykład, w estetyce chodzi o sposób, w jaki sztuka w kościele pobudza chrześcijańskie zaangażowanie społeczne²⁴ Dlatego konstruktywna estetyka może pokazać, że życie wiary toczy się nie tylko na poziomie doktryny i świętości, prawdy i dobra, lecz także poprzez rozwijanie percepcji i poczucia smaku tego, co jest istotnie piękne w świecie rywalizujących ze sobą obrazów i brzydoty.

Estetyka doktrynalna może jednak wypełniać to zadanie tylko wtedy, gdy uczestniczy zarówno w życiu religijnym jak i kulturalnym poprzez tworzenie obrazów i form, które antycypują odkupienie i życie przyszłe. Estetyka eschatologiczna może się okazać pod-dyscypliną wysoce twórczą i konstruktywną. Nie jest zbiegiem okoliczności, że Księga Objawienia, *Sąd Ostateczny* Michała Anioła i *Boska komedia* Dantego są imponującymi przykładami ludzkiej wyobraźni, które

Znowu Patrick Sherry jako pierwszy napisał „soteriologię sztuk”: *Images of redemption. Arts, literature and salvation*, London 2003. Pokazuje on, jak malarze i pisarze tworzą obrazy Odkupienia w historii sztuki. Por. N. Wolterstorff, *Art in action. Towards a Christian aesthetics*, Grand Rapids 1980. Wolterstorff pisze bardziej o religijnych i politycznych implikacjach dzieł sztuki niż zajmuje się możliwościami soteriologicznego podejścia w teologii, opartego na dziełach sztuki. „Estetyka” w jego teologii znaczy: jak wносить artystyczny wkład do życia chrześcijańskiego. „Estetyczny” oznacza raczej postawę niż percepcję.

²⁴ Por. J. W. de Gruchy, *Christianity, art, and transformation. Theological aesthetics in the struggle for justice*, Cambridge 2001, s. 2-54; A. R. Garcia-Rivera, *A Wounded Innocence. Sketches for a Theology of Art*, Collegeville 2003.

wyrażają skomplikowane ludzkie nadzieje i obawy w połączeniu z teologiczną ideą potępienia i uwielbienia. Wzniosła idea Odkupienia może być antycypowana jedynie za pomocą wyobraźni, jakkolwiek proste i niewspółzależne byłoby doktrynalne rozumowanie²⁵ Estetyka eschatologiczna musiałaby snuć refleksję nad tym, że Bóg może zakłócić wszelkie proste powtórzenia czy zakładaną doktrynalną ciągłość Słowa Boga w historii.

Konstruktywna estetyka pokaże, lepiej jeszcze niż etyka i epistemologia teologiczna, że cała teologia jest w sposób konieczny eschatologiczna w podwójnym sensie: Po pierwsze, twierdzenia teologiczne są skończonymi, ludzkimi konstrukcjami, opartymi na intuicyjnej percepcji Bożego objawienia oraz wyobraźniowej antycypacji celów, jakie Bóg ma dla stworzenia. Po drugie, zróżnicowanie twierdzeń teologicznych jest daną nam wolnością, w której objawia się Boża wolność. Balthasar miał rację mówiąc, że teologia jest w sposób konieczny zróżnicowaniem, kiedy definiował teologię jako rozumowanie na temat Boga: „Ponieważ jest to Słowo i ponieważ przyjęło ono ciało jako Słowo, jednocześnie przyjęło także formę listów, pisaną, rozumienia, obrazu, głosu i głoszenia” (VC 159).

5. Wzniosłe Odkupienie

W oparciu o percepcję wcielonemu udzielania się wszelkich dostępnych stworzeniu form rozumienia, obrazów, pisma itd., każdy aspekt ludzkiej twórczości możemy rozumieć jako okazję do przekazywania przez Boga objawienia. Nie znaczy to, że ludzka twórczość jest „definitywnym” transcendentnym gruntem, który daje Bogu możliwe warunki do objawienia Samego siebie, lecz potwierdza to myśl, że Bóg wchodzi kenotycznie w ludzką kondycję przypadkowości i śmiertelności w pojawiających się formach świata oraz w ciele, i w ten sposób wywołuje percepcję tego wydarzenia. Jeśli z kolei odkupienie jest uważane za przeznaczenie wszelkiego ciała, czyli także wiary i teologii, jak zatem można uznać/przyjąć omylne idee i na jakiej podstawie można je odrzucić? W świetle Odkupienia te pytania stają się ważne, ponieważ zamiast teoretycznego potwierdzenia czystej stworzonności, a wraz z nią faktów grzechu i cierpienia, teologiczna wizja Odkupienia ma za zadanie opisać wyswobodzenie się ludzkich istot z sytuacji, w jakiej się znalazły.

J. Webster, *Holiness*, s.21.

Nie można tego przeceniać, ludzkiej wyobraźni i konstrukcji nie można interpretować jako konstytutywnych metod otrzymywania Bożego Objawienia; wierni chrześcijanie nie stają się otwarci na Boże Objawienie dzięki twórczej mocy ludzkiej wyobraźni. Także wydarzenie Objawienia nie jest ludzką konstrukcją. Jeśliby tak było i gdyby Objawienie opierało się na ludzkich aktach, nie można by było wyjaśnić faktu, że Bóg naprawdę objawia Siebie w ludzkich obrazach i konstrukcjach. Gdyby natomiast Objawienie miało być rozumiane jako czysty dar, a ludzka kreatywność – jako czysta konstrukcja, równie niemożliwe byłoby wyjaśnienie związku między Bożym Objawieniem a ludzką kreatywnością. Estetyka teologiczna powinna więc scharakteryzować estetyczne zdolności percepcji, wyobraźni i konstrukcji, jako sposoby otwarcia, a Objawienie – jako dar kreatywnej wzajemności. W konsekwencji, jeśli idea Objawienia nie jest ograniczona do prawa stworzenia, ale obejmuje także wydarzenie Odkupienia, to dar wzajemności stwarza możliwość zrealizowania go w tych aktach²⁶ Estetyka teologiczna wyjaśnia zdolność człowieka do przyjęcia i dania odpowiedzi na Boże Objawienie w nadziei, że ta odpowiedź zostanie podjęta przez Boga. Uprzedzając daną nam możliwość relacji bosko-ludzkiej, żywi ona nadzieję na Bożą odpowiedź, która przywróci kiedyś tę relację w tym wzniosłym wydarzeniu, jakim będzie zbawczy powrót Boga.

Osiągnięcie danej nam wzajemności powinno się dokonywać ze świadomością, że nic nie może odkupić samo siebie, i z nadzieją, że nie ma niczego, co nie mogłoby być odkupione. Estetyka teologiczna definiuje zawsze gotową lecz nie zrealizowaną jeszcze rzeczywistość stworzenia i odkupienia za pomocą podwójnego wydarzenia zachwytu. Po pierwsze, zachwyty – to pierwotny podziw, że jest się tutaj, rodzący zarówno wdzięczność za dar uczestnictwa w możliwości bycia, jak i potwierdzający, że ta możliwość istnieje. Innymi słowy: jest to zadziwiające doświadczenie, że zaistnienie człowieka oparte jest na obecności Boga w historii. Takie jest znaczenie słów Prologu *Ewangelii Janowej*: „Życie (Boga) było światłością ludzi” (J 1, 4). Po drugie, zachwytem jest widzenie chwały Bożej w niewymownych momentach fascynacji i strachu. Wywołuje ono tęsknotę za zbawieniem, która jest tęsknotą za powrotem do pierwotnej relacji z Bogiem i w Bogu.

Analogiczna wolna gra ludzkiej wyobraźni i konstrukcji nie powinna się izolować od nowatorskich i wzniosłych ruchów stworzenia

²⁶ Por. C. Gunton, *Intellect and action*, Edynburg 2000, VIII.

i odkupienia, które wywołują opisany wyżej podwójny zachwyty, ani ich nie eliminować. Piękno świata i wzniosłość są bowiem nierozdzielne, gdyż podwójne wydarzenie zachwyty wzywa ludzką wolność do istnienia i czyni człowieka stworzonym współtwórcą, mającym udział w dziele Odkupienia. Tutaj znajdujemy ciągłość piękna i wzniosłości. Wzniosłość jest ustawicznym stawaniem się Boga w świecie jako nieustanny dar wolności istot ludzkich w oczekiwaniu na uwznioślający ich powrót do Boga. „Piękno” ma podwójny sens: doświadczenia tego daru i odpowiadania nań wyobraźnią i konstrukcją.

Właśnie dlatego filozoficzne rozdzielenie piękna i wzniosłości, jakie znajdujemy we współczesnych projektach estetycznych Kanta i Nietzschego, nie znajduje oddźwięku w estetyce teologicznej. W estetyce Kantowskiej podmiot nie jest współtwórcą, lecz ograniczony jest do kontemplacji piękna w stworzeniu i do twórczej inicjatywy ludzkiej wolności. Neutralne podziwianie piękna jest wydarzeniem solipsystycznym, mimo wysiłków Kanta (w *Krytyce władzy sądu*) do nadania mu jakości wspólnotowej; a twórczość ludzi w filozofii Kanta nie jest danym, lecz czysto subiektywnym poszukiwaniem wyobraźni. To, co wzniosłe, jest więc bezkształtnym ograniczeniem piękna, zamykającym je w skończonym obszarze i służącym celom wzniosłości moralnej²⁷ Nietzsche z kolei czyni coś wręcz przeciwnego, oczyszczając to, co wzniosłe, z jakiegokolwiek subiektywnej percepcji i patrząc na nie z perspektywy artysty²⁸ Zamiast uważania tego, co wzniosłe, za wydarzenie bezkształtne i nieuchwytnie, jak czyni to Kant, Nietzsche mówi o wzniosłości jako idealnej cesze form i stylów artystycznych. Według niego to, co wzniosłe, nie musi być postrzegane, lecz pojawia się wtedy, gdy dzieło sztuki rodzi je samo z siebie. Nietzscheańska wzniosłość jest więc jednostronnym artystycznym wyrazem woli mocy.

Ani u Kanta, ani u Nietzschego to, co wzniosłe, nie może się odnosić do estetyki teologicznej, która ma na celu podkreślanie ludzko-boskiej wzajemności. Jeśli umieszczamy to, co wzniosłe, albo w subiektywnym doświadczeniu, albo w dziele sztuki, ztraca się wówczas dynamika istniejąca między obiektywnością daru i subiektywnością oczarowania, jakie ten dar wywołuje, a także każda możliwa

²⁷ Por. D. W. Crawford, *Kant*, w: B. Gaut – D. McIver (red.), *The Routledge companion to aesthetics*, London 2001, s. 51-64; J. Milbank, *Beauty and the soul*, s. 4-7. Pozycje przeciwne: C. Crockett, *A theology of the sublime*, London 2001.

²⁸ Por. G. Agamben, *The man without content*, Stanford 1999, s. 1-7.

analogia piękna²⁹ To, co wzniosłe, powinno być w zamian definiowane jako dzieło Ducha, boskie wydarzenie, stające się w świecie. Jest to estetyczny opis przemienienia Chrystusa, zapowiadany w estetycznych aktach percepcji, wyobraźni i konstrukcji. Te „prefiguracje” powinny odzwierciedlać wspaniałość aktu kenozy, który powołał je do istnienia.

Może jasne się stało, że przedstawiłem estetykę jako teologiczne podejście nieodzowne dla właściwego zrozumienia zbawczego aktu Bożego Objawienia. Użycie terminologii estetycznej nie służy tu do tworzenia filozoficznych *preambula fidei* teologii, ani do odkrycia piękna jako transcendentnej podstawy wiary, ani też do artykulacji idei wzniosłości dla zrozumienia transcendencji Boga. Pojęcia piękna, chwały i percepcji mogą posłużyć jako filary konstruktywnej teologii, jeśli rozumie się je jako współ-przenikanie, odbicie kenotycznego działania Ducha i oczekiwanie na powrót Boga. W tym i z tego podwójnego ruchu objawienia, zaproszenia i uczestnictwa, wspólnota wierzących wyprowadza kontury i szkice wiarygodnej i nadającej kierunek konstruktywnej teologii.

tłum. s. Małgorzata Wyrodek SAC

²⁹ C. Crockett, *A theology...*, dz. cyt., s. 28-32. Punkt widzenia Crocketta jest filozoficzny i słusznie krytykuje on Johna Milbanka za zbyt pozytywne interpretowanie daru Bożej chwały. Jednak jego własna propozycja, aby wzniosłość interpretować jako rozciągnięcie i zakłócenie piękna ziemskich form, nie będzie wystarczająca do zmierzenia się z zadaniem estetyki teologicznej, by zrozumieć pozytywną relację między ludzką i boską inwencją twórczą.