

O. ZDZISŁAW KIJAS OFMConv (Kraków)

## STATYCZNOŚĆ CZY DYNAMICZNOŚĆ CZŁOWIEKA? Teologia „obrazu i podobieństwa” u H.U. von Balthasara

Pytanie psalmisty: „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz, kim jest syn człowieczy, że ty o nim myślisz” (Ps 8,5), nie straciło i dzisiaj nic ze swej pierwotnej aktualności i zagadkowości. Powraca i niepokoi każdego z nas, bez względu na czas, miejsce, wiek, poziom wykształcenia itd. Przede wszystkim jednak niepokoiło filozofów i teologów. Do tych ostatnich należał także zmarły przed kilkanaście laty szwajcarski jezuita Hans Urs von Balthasar (1905—1988), jeden z najgłośniejszych teologów katolickich okresu powojennego, szanowny i kontestowany, nie zawsze właściwie rozumiany i odczytany. W niniejszym szkicu pragnę zainteresować się (1) jego teologią „obrazu i podobieństwa”, (2) zwrócić uwagę na wewnętrzny dynamizm, jaki zakodowany został, z woli Boga, w powyższym darze i (3) związany z nim trynitarny charakter egzystencji człowieka.

### KIM JEST CZŁOWIEK?

Zaledwie na kilkunastu stronach<sup>1</sup>, w formie dygresji (*Exkurs*), autor podaje *résumé* (dość bogate, jeżeli wziąć liczbę przytaczanych autorów) dotychczasowej egzegezy Rdz 1,26. Pozwala to przypuszczać, że szwajcarski teolog nie pozostaje obojętny na wielowiekową dyskusję nad teologiczną wartością biblijnego przekazu, ale że włącza się w nią, odczytując ją w perspektywie rozgrywającego się dramatu, którego uczestnikami są Bóg i człowiek, a jego początkiem wydarzenie z Rdz 1,26: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, jako nasze podobieństwo” Trudno uchwycić od razu właściwy sens cytowanego tekstu. Biblijne słowa są trudne, a znaczenie zbyt bogate. Z tej chyba przyczyny lektura tekstu mobilizowała i mobilizuje teologów, egzegetów itd. do podejmowania ciągle nowych prób uchwycenia jego znaczenia, tak w odniesieniu do człowieka, jak i w odniesieniu do Boga.

Zdaniem Balthasara w historii egzegezy tekstu da się wyszczególnić pięć zasadniczych momentów (*Spannungsmomente*), pięć „napięć”, tzn. pięć różnych sposobów odczytywania sensu Rdz 1,26. W pierwszym rzędzie rzuca się

<sup>1</sup> H. U. v o n B a l t h a s a r, *Theodramatik*, Bd. II/1, Einsiedeln 1978, s. 289—305.

w oczy nieproporcjonalne zainteresowanie się Rdz 1,26 przez autorów biblijnych z jednej strony i teologów patrystycznych i scholastycznych z drugiej. Z tej racji tacy egzegeci, jak np. K.L. Schmidt<sup>2</sup>, uznali za konieczne przywrócić właściwą wartość wyrażeniu „obraz Boży” i uznać za niewłaściwe i przesadne wyakcentowanie tego tematu w literaturze patrystycznej. Von Balthasar wydaje się stać po stronie Ojców Kościoła, dla których Rdz 1,26 stanowił zwięzłą pod względem ilości użytych słów, ale bogatą pod względem treści, formułę wyrażającą związek zachodzący między Bogiem i człowiekiem. Relacji tej, uważał, nie tylko, że nie wolno usunąć w cień, ale i ona sama broni się przed czymś takim<sup>3</sup>

Drugi moment napięcia jest charakteru egzegetycznego i dotyczy kwestii właściwego znaczenia hebrajskich terminów *celem* i *demut* (obraz i podobieństwo). Otóż przez długi okres czasu upatrywano charakter obrazu głównie w tym, w czym człowiek przewyższa świat zwierzęcy. Doszukiwano się go więc w takich cechach bytu ludzkiego, jak: samoświadomość, rozum, wolna wola, osobowość, odpowiedzialność, a także, o czym pisze Rdz 1,28 („Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”), w jego wyjątkowej pozycji we wszechświecie. Ten klasyczny nieomal opis biblijnego „obrazu” został zakwestionowany przez teologa protestanckiego K. Bartha (1886—1968). Uważał on, iż skoro biblijny narrator w jednym zdaniu umieszcza stworzenie człowieka na „obraz Boży” oraz stworzenie mężczyzny i kobiety („Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i kobietę” — Rdz 1,27), właśnie wzajemna relacja między mężczyzną i kobietą jest istotą biblijnego obrazu. W ten sposób, według teologa ewangelicko-reformowanego, przyjaciela von Balthasara, obraz byłby odbiciem tajemnicy Boga trójjedynego<sup>4</sup>

Począwszy od prac H. Gunkela egzegeci zaczęli odchodzić od zacieśniania „obrazu” wyłącznie do duchowych wartości człowieka. Uczeni, jak P. Humbert, L. Köhler, von Rad, Zimmerli oraz wspomniany już Gunkel przychylali się raczej do lektury *celem* jako cechy oznaczającej człowieka o wyprostowanej postawie ciała, nic więcej. Nie wykluczali oczywiście ożywiającej go duszy, jako gwaranta utrzymania takiej właśnie postawy. Z kolei termin *demut*, idąc za poglądami scholastyków, znaczyłby ich zdaniem jedynie dość ogólne, nie całkiem jeszcze zdeterminowane podobieństwo. Takie rozumienie

<sup>2</sup> *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, „Eranos” 1947.

<sup>3</sup> *Theodramatik* II/1, s. 290.

<sup>4</sup> *Theodramatik* II/1, s. 290; por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2, Zürich 1948, s. 242—381; J.J. Stamm, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, [w:] *Antwort. Festschrift für Karl Barth*, Zürich 1956, s. 84—98. Odnośnie do stworzenia mężczyzny i kobiety por. także: P.A. Bird, „Male and Female He created them”, *Gn 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation*, „Harvard Theological Review” 74:1981 s. 129—160.

„obrazu i podobieństwa” byłoby bliższe myśli hebrajskiej, rozważającej człowieka jako duchowo-cieleśną jedność<sup>5</sup> W następujący sposób pisał o tym G. von Rad: „Jednakowoż postąpi się słusznie, nie oddzielając zbyt mocno elementu cielesnego od duchowego, bowiem to cały człowiek stworzony został na obraz Boży”<sup>6</sup> Na taką właśnie lekturę Księgi Rodzaju zdawały się wskazywać, zauważa von Balthasar, wczesne przedstawienia Boga o silnym odzieniu antropologicznym; przypisywanie Mu postaw i zachowań typowo ludzkich, włącznie z cielesnością samej formy. Także i sama Biblia, a konkretnie już Księga Mądrości, nie ma większych trudności, aby mówić o boskiej mądrości, jako o możliwym obrazie człowieka<sup>7</sup>

Niezależnie jednak od konkretnych rozwiązań i przyjętego klucza do lektury biblijnego tekstu von Balthasar nie posiada większych wątpliwości, jeżeli idzie o wyjątkową relację człowieka do Boga: otrzymany dar wprowadza go w trudny dla jasnego określenia rodzaj „pokrewieństwa” z Nim (*Verwandtschaft*)<sup>8</sup>, pokrewieństwa całościowego, które obejmuje zarówno jego cielesność oraz duchowość (*leibseelich*), a co zostaje wyrażone słowami Psalmu: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą [*kabot*] i czią [*hadar*], go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich” (Ps 8, 6—7). Zaznaczone „pokrewieństwo”, chociaż nadaje człowiekowi wyjątkową godność, jest pokrewieństwem ukrytym, tajemniczym, nie pozwalającym się ująć w całym swoim bogactwie. Stąd von Balthasar stawia trudne, chociaż niemożliwe do uniknięcia pytanie: jeżeli rzeczywiście Obraz Pierwotny (*Urbild*) — Bóg, pozostaje w sobie samym tajemnicą, czyż nie wynika stąd, iż także człowiek, jako obraz pochodny (*Abbild*), wymyka się spod ścisłej definicji?<sup>9</sup> Podobne pytanie zostało postawione również w przeszłości. Św. Grzegorz z Nisy pisał np.: „Z mojej strony znajduję rozwiązanie tych problemów [chodzi mu o naszą naturę — K.Z.] w odwołaniu się do Słowa Bożego: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, jako nasze podobieństwo. Obraz jest prawdziwie obrazem jedynie wówczas, gdy posiada wszystkie przymioty swojego modelu; w miarę tracenia podobieństwa ze swoim prototypem, przestaje być obrazem. Jedną z właściwości boskiej natury jest jej nieuchwytność, trudność do określenia i w tym również obraz musi upodobnić się do modelu. Gdyby natura obrazu mogła zostać „ujęta”, podczas gdy model przekracza nasze rozumienie, wówczas różnica taka świadczyłaby o niepowodzeniu obrazu. Ponieważ jednak nie jesteśmy w stanie poznać natury naszego ducha, będącej na obraz Stwórcy, to tylko z tego względu, że

<sup>5</sup> Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 29—30; H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975, s. 18—83.

<sup>6</sup> „Indessen wird man gut tun, sowenig wie möglich das Leibliche und Geistige zu zerreißen: der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen” (*Das erste Buch Moses*, Göttingen 1949, s. 45).

<sup>7</sup> *Theodramatik* II/1, s. 291.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 291.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 292.

posiada ona dokładne podobieństwo z Tym, który ją przewyższa i która jest odbiciem nieuchwytej natury poprzez tajemnicę, która jest w niej<sup>10</sup>

W przypadku von Balthasara odpowiedź zostaje z konieczności przemilczana, co nie oznacza oczywiście jej podważenia. Autor powróci do niej, chociaż we fragmentach, w innych swoich pracach. Ich lektura zdaje się potwierdzać nasze wcześniejsze przypuszczenia, ujmujące człowieka bardziej w kategoriach tajemnicy, aniżeli odkrytej i łatwo czytelnej rzeczywistości. Wyjątkiem jest tutaj oczywiście Bóg, przed którym nie ma żadnej tajemnicy, ponieważ On wszystko zna i wszystkim kieruje.

Postawione pytanie wprowadziło nas w nowy, trzeci już zakres tematów związanych z obrazem i podobieństwem. Bowiem nawet wówczas, kiedy przyjmujemy tajemniczy i do końca niepoznawalny charakter relacji, jaka dokonuje się między Bogiem i człowiekiem, nie da się uniknąć pytania o samą jej specyfikę, czyli o to, w czym najpełniej się objawia. Odruchowo i niejako przedrefleksyjnie istnieje tendencja wiązania jej z tym, co w nas duchowe, co decyduje o naszym byciu „sobą”, np. wolność czy rozumność. Z drugiej strony, na co zwrócił uwagę von Balthasar omawiając teologów protestanckich, pojawia się tendencja przeciwna, podkreślająca raczej cielesny wymiar *celem*, jako bliższe przekazowi Biblii. „Znajdujemy się tutaj, pisze katolicki teolog z Bazylei, na granicy między filozofią [grecką], która jako *proprium* człowieka podkreśla jego naturę duchową, absolutyzując ją później [z konieczności], a teologią [biblijną], która w oparciu o Objawienie, do którego nikt nie ma przystępu, że także i śmiertelne ciało jest częścią tego, co Bóg chce zbawić i dać uczestnictwo w swojej nieśmiertelności”<sup>11</sup> Taki stan rzeczy, prowadzący do nawiązania między Bogiem a człowiekiem szczególnego rodzaju przyjaźni, nazwanej przez von Balthasara „pokrewieństwem” (*Urbild — Abbild*: model — obraz), oddaje klasyczna formuła: *analogia entis*<sup>12</sup> Formuła ta, jako jedyna, pozwala zintegrować w jedną nierozzerwalną całość refleksję filozoficzną z antropologią teologiczną: „Myśl chrześcijańska robi błąd, pisze nasz teolog, kiedy całą antropologię pragnie wyprowadzić z Biblii (oczyszczonej z jej elementów hellenistycznych, które pozostają pod wpływem filozofii), zamiast pozostać otwartą na poszukującą mądrość rozumu”<sup>13</sup> Przykładem takiego całościowego ujęcia omawianego tematu są jego zdaniem prace G. Söhngena<sup>14</sup> W podobnym kierunku szły również poszukiwania teologów prawosławnych<sup>15</sup> Teologowie ci nie pozostawiali

<sup>10</sup> Gregoire de Nyse, *La création de l'homme*. Intr. et trad. par J. Laplace, notes par J. Daniéou (*Sources chrétiennes* 6), Paris 1943, s. 122.

<sup>11</sup> *Theodramatik* II/1, s. 294.

<sup>12</sup> Tematyce analogii w twórczości H.U. von Balthasara poświęcona jest praca: G. de Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Etude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983.

<sup>13</sup> *Theodramatik* II/1, s. 295.

<sup>14</sup> *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 2:1951 s. 52—76.

<sup>15</sup> Np. prace Pawła Florenskiego (1882—1937), jednego z najbardziej oryginalnych rosyjskich teologów prawosławnych ostatniego czasu; por. *Stolp i utwierdzenie Istiny. Opyt*

zamknięci w wąskich ramach tekstu biblijnego, otwierając się na kulturę miejsca, czasu i ludzi, wychodzili bowiem z przekonania, iż tylko takie podejście pozwoli im odszyfrować lepiej jeszcze treść biblijnego przesłania o człowieku.

Ten sposób myślenia, charakterystyczny dla myśli prawosławnej, był bliskim także starożytnym teologom chrześcijańskim, Ojcom Kościoła (np. Ireneuszowi, Klemensowi Aleksandryjskiemu, Orygenesowi, Janowi z Damaszku oraz wielu innym). Wspomniani teologowie spoglądali na człowieka „razem a zarazem i przeciw” filozofii swoich czasów, wykorzystując w sposób twórczy, ale i krytyczny kategorie wypracowane przez pogańskich myślicieli swoich czasów<sup>16</sup> Tak np. umiejętna lektura kategorii platońsko-arystotelesowskich pozwoliła Janowi z Damaszku określić w sposób właściwy różnicę istniejącą między obrazem *kata physin* (Syn — Ojciec) a obrazem *kata thesin* (dzieło sztuki — artysta). W dalszej konsekwencji rozróżnienie to pozwalało sformułować teologiczną prawdę, według której Chrystus jest naturalnym obrazem Ojca, podczas gdy człowiek jedynie obrazem Boga przez naśladownictwo<sup>17</sup>

W zaproponowanym przez św. Jana z Damaszku sformułowaniu, a także w sugestiach ze strony innych Ojców, podtrzymujących biblijne rozróżnienie między *celem* i *demut*, dają się wyszczególnić, pisze von Balthasar, dwa kolejne momenty czy też etapy „obrazu”: ontyczny i etyczny. Wprawdzie nie pojawiają się one wyraźnie w tekście Księgi Rodzaju, niemniej jednak bez większych trudności dają się dostrzec dla uważnego czytelnika<sup>18</sup> Rozróżnienia te wnoszą ważny w skutkach dynamizm, który możemy określić procesem „stawania się” czy „doskonalenia się” w człowieku dwóch darów: daru obrazu i daru podobieństwa. Co to oznacza w praktyce? Co wnosi w konkretne życie człowieka? Von Balthasar odpowiada, że bardzo wiele. Dynamizm ten wybija człowieka z egzystencjalnego „uśpienia” Oznacza on, że otrzymane od Boga dary muszą rozwinąć się w całej pełni, lecz aby to nastąpiło, konieczne potrzebują przyzwolenia ze strony człowieka. W przeciwnym wypadku pozostać może wyłącznie w potencji. Zaznaczony czwarty moment napięcia zbliża von Balthasara do niektórych teologów prawosławnych; na równi z teologiem szwajcarskim odczytywali oni dar „obrazu” jako wartość trwałą, ontologiczną, niezniszczalną, nierozzerwalnie związaną z autentycznym byciem człowiekiem, gdy tymczasem „podobieństwo” mieściło się ich

---

*prawosławnej teodicei w dwienadcati pis'mach*, Moskwa 1914; *Ikonostas i inne szkice*. Wybrał, przełożył i przypisami opatrzył Z. Podgórzec. Wstęp J. Nowosielski. Posłowie W. P a n a s, Warszawa 1984; Z. K i j a s, *Dieu mesure de l'homme selon Paul A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*, Louvain-La-Neuve 1990.

<sup>16</sup> *Theodramatik* II/1, s. 295.

<sup>17</sup> Tamże, s. 295 (J a n D a m a s c e ń s k i, *De imaginibus*, or. 3,18 (PG 94. 1337D—1340B). Na temat teologii obrazu u Jana z Damaszku por. H. M e n g e s, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938; Ch. S c h ö n b o r n, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris 1986.

<sup>18</sup> Por. *Theodramatik* II/1, s. 296.

zdaniem w kategoriach etycznych i zależne było od realizacji przez człowieka podarowanych mu na stworzeniu możliwości<sup>19</sup>

Czwarty aspekt nie odbiegał od piątego, chociaż nie miał tak wielkiego znaczenia, jak ten ostatni, w którym chodziło o rozróżnienie między starotestamentalnym „obrazem”, odnoszącym się przede wszystkim do człowieka, a „obrazem” nowotestamentalnym, którym jest Jezus Chrystus. Wyłącznie On jest doskonałym „obrazem Boga” (2Kor 4,4); „obrazem [eikón] Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), podczas gdy człowiek może być rozważany jedynie jako *symmórfoi*, Jemu podobny (Rz 8,29; 2Kor 3,18). Na pozór jest to niewiele, chociaż w rzeczywistości bardzo wiele, nosząc bowiem w sobie obraz Adama ziemskiego, możemy w przyszłości być również obrazem Adama niebieskiego, obrazem Chrystusa (1Kor 15,49)<sup>20</sup> W ten oto sposób w biblijny „obraz” autor wprowadza żywą i trwałą dynamikę dwubiegowości, jednak dynamikę, która już od zarania nosi na sobie wyraźne rysy przyszłego konfliktu czy dramatu i który, jak wspomniana dynamika, obejmuje całą historyczną egzystencję człowieka, od momentu stworzenia aż do końcowego spotkania się człowieka z Bogiem. Dynamizm ów, czy napięcie, przebiega między obrazem Bożym ontycznym i etycznym. Poprzez osobisty (etyczny) wysiłek, czyli opowiedzenie się za Chrystusem i pójście wyznaczoną przez Niego drogą, człowiek zbliża się do uaktualizowania w sobie obrazu ontycznego, do nawiązania nierozrwalnej z Nim jedności. Nie jest to oczywiście teologiczne novum von Balthasara. Podejmuje on zarówno naukę Ojców Kościoła: Ireneusza, Tertuliana, Orygenes, Grzegorza z Nisy i Augustyna, jak i późniejszych pisarzy chrześcijańskich: Szkota Eriugeny, św. Bernarda, a także F.A. Staudenmaiera czy M. Deutingera, nie omieszkując ubogacić ich swoimi własnymi spostrzeżeniami<sup>21</sup>

Lektura ich pism pozwoliła autorowi z Bazylei wyszczególnić dwa różniące się od siebie stanowiska związane z interpretacją „obrazu i podobieństwa” Pierwsza tendencja, wyraźnie odcinająca się od następnej i zbliżona do prawosławnej, utrzymuje, że „obraz” odnosi się raczej do natury podmiotu, w sobie samej nieziennej, trwałej, stałej i niezatrącalnej, podczas gdy „podobieństwo” wskazuje bardziej na to, co daje się kształtować, ulepszać czy uświęcać. Tendencja druga, bliższa tradycji łacińskiej (Tertulian, Ambroży, Augustyn, ale i Cyryl z Aleksandrii), spoglądała na „obraz i podobieństwo” jako na jedną nierozrwalną całość, bez napięć, które wprawdzie ubogacają ale i niepokoją. Oczywiście, nie brak było i takich autorów (np. Orygenes), którzy z trudem podejmowali wyraźną decyzję, opowiadając się za jedną czy drugą, skłonni raczej do przyjmowania obydwu rozwiązań.

Von Balthasar, zarazyony być może duchem europejskiego romantyzmu XIX w.<sup>22</sup>, który w swoich pragnieniach przekraczał siebie, odkrywał w czło-

<sup>19</sup> Por. Z. K i j a s, *Dieu mesure de l'homme...*, s. 46—58.

<sup>20</sup> *Theodramatik* II/1, s. 296; *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, s. 24.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 296—305.

<sup>22</sup> Autor nasz skończył literaturę niemiecką i w swojej pracy dyplomowej zajmował się problemem eschatologicznym w literaturze niemieckiej XIX i XX wieku (*Apokalypse der deutschen*

wieku źródła naturalnego dynamizmu, przekraczania siebie i otwierania się na drugich. Myśl ta przewija się przez *Teodramatykę*, w sposób szczególny w refleksji nad antropologią św. Ireneusza.

#### DYNAMIKA DARU

W swojej głównej pracy — *Adversus haereses* — św. Ireneusz ukazuje człowieka, jako stworzenie wolne. Jednak wolność ta nie jest wolnością od czegoś, ale wolnością do czegoś, albo jeszcze lepiej — do Kogoś, do Logosu. Stąd też związany jest on mocnym węzłem z Bogiem, i to niezależnie od swoich osobistych pragnień; od chwili przyjścia na świat jego życie i wolność skoncentrowane zostają właśnie na Nim, już z natury (*per naturam*)<sup>23</sup> niesie w sobie coś z Boga. To wstępne „przecucie” Boga nabiera z czasem coraz bardziej wyraźnych kształtów i jasnych rysów, których punktem kulminacyjnym, miejscem zwieńczenia jest tajemnica Wcielenia, kiedy odwieczny Obraz Boga, Jego Syn Jezus Chrystus, przyjmuje postać człowieka<sup>24</sup> Bp z Lyonu konkluduje więc, że chociaż człowiek jest „obrazem” Boga, to jest nim jeszcze w sposób niepełny, jeszcze w stadium początkowym, niejako w zarodku i dopiero w Chrystusie, wcielonym Synu Bożym, objawia się cała pełnia; w Chrystusie, w sposób właściwy i pełny, aktualizuje się wszystko to, co w biblijnym Adamie istniało w zarodku, w fazie początkowej.

Na marginesie tych rozważań nasuwa się z konieczności pytanie o skutki i konsekwencje wspomnianej dwubiegunowości na nasze codzienne życie, tzn. czy jest przez nas odczuwalna, czy też nie, a jeżeli tak, to w jaki sposób? Odpowiedź H. Ursa von Balthasara jest całkowicie na „tak”: „Między początkowym a wykończonym obrazem istnieje dramatyczne napięcie samorealizacji się człowieka (*menschliche Selbstwerdung*), co Ireneusz tłumaczy w kategoriach dramatu między Bogiem a człowiekiem”<sup>25</sup> Powyższy dramat, zapoczątkowany napięciem *Urbild* — *Abbild* (Bóg — człowiek), nabiera dodatkowego napięcia, gdy do terminu „obraz” dodane zostaje dodatkowo „podobieństwo” Wspomniany wówczas dramat przebiega już nie tylko wertykalnie: człowiek — Bóg, ale ponadto horyzontalnie, tzn. w sercu samego człowieka (obraz — podobieństwo). Czym jednak jest „podobieństwo” dla św. Ireneusza? Co różni go od „obrazu”?

Wspomnieliśmy, że von Balthasar zalicza bpa z Lugdunu do tych Ojców, którzy w Rdz 1,26 skłonni byli podkreślać wyraźną różnicę między „obrazem” i podobieństwem” Pierwszy (obraz), złożony z trzech elementów: ciała, duszy

*Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, t. 1: *Der deutsche Idealismus*; t. 2: *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg 1937—1939.

<sup>23</sup> S. Ireneusz, *Adversus haereses*, II 6,1; IV 15,1; IV 16,5.

<sup>24</sup> Tamże, IV 33,4; V 2,1; V 16,2; por także A. Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, Madrid 1969; tenże, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, s 212—229.

<sup>25</sup> *Theodramatik* II/1, s. 128.

i ducha, tworzących jedną spójną całość<sup>26</sup>, byłby stałą i niezniszczalną własnością człowieka, której usunąć nie byłoby w stanie nawet grzech i która swoją trwałością przewyższa „podobieństwo” z Bogiem, utracone na skutek grzechu<sup>27</sup>. Stąd też Balthasar utrzymuje, że w oparciu o powyższe „obraz” można uważać za fundament bycia człowiekiem, za niezniszczalną jego własność<sup>28</sup>. Człowiek posiada więc możliwość ukształtowania podmiotu duchowego na pełnowartościową osobę<sup>29</sup>, gdyż obraz, chociaż trwały w swoich podstawach, wypychany jest wewnętrzną energią na zewnątrz, poza siebie, w kierunku Boga. Wypychająca go energia nie jest energią ślepa, nieukierunkowaną, działającą chaotycznie, bez wyraźnego punktu docelowego. Przeciwnie, jej celem jest właśnie „podobieństwo”. Termin *ad quem* „podobieństwo” ma siłę porządkującą cały nasz wewnętrzny wysiłek, naszą wewnętrzną pracę.

Powyższe rozróżnienie, dość radykalne u wielu starożytnych pisarzy greckich, przejęte także przez H. U. von Balthasara, podkreśla w „obrazie” (*Abbildlichkeit*) element pozytywny, rzeczywistość istniejącą w człowieku i nie związaną bezpośrednio z jego etycznym postępowaniem. *Abbildlichkeit* posiada naturę kopii, jest rodzajem lustrzanego odbicia Boga w stworzeniu, czym różni się zdecydowanie od „podobieństwa” (*Ähnlichkeit*). Ono bowiem, idąc za sugestiami wielu Ojców Kościoła, teologów prawosławnych, a także von Balthasara, posiada raczej charakter negatywny, wykazujący pewną nieadekwatność, pewien brak doskonałej jedności z modelem, która jest dopiero w stadium aktualizacji, na etapie kształtowania się. Wprawdzie obraz nie ulega zatarciu, czy zniszczeniu, niemniej jednak ulega wyraźnemu osłabieniu, jakby zamazaniu, przez co nie jest bardzo czytelny dla zewnętrznego obserwatora.

Na bazie dotychczasowych danych można powiedzieć, że człowiek posiada trwały dar „obrazu”, że jest w jakimś stopniu „skazany” na bycie obrazem; nic nie jest w stanie podważyć tej jego naturalnej zależności od Boga<sup>30</sup>. Czy jest to powód do radości? Balthasar nie przeczy, chociaż nie zapomina, iż chociaż sam w sobie radosny, dar ten jest darem dość niewygodnym, jest bowiem darem potrzebującym i poszukującym pełnego zjednoczenia z Najwyższym i to właśnie czyni człowieka niespokojnym, wytrącając go z uspienia, samozadowolenia, ze stanu spoczynku; „obraz” ciągle indaguje człowieka, konfrontuje go z pytaniem, jak daleko zaszedł, do jakiego stopnia udało mu się go zaktualizować. Dzieje się tak, ponieważ „niepodobieństwo” przewyższa wielokrotnie „podobieństwo” człowieka z Bogiem<sup>31</sup>. Chociaż bolesne,

<sup>26</sup> *Adversus haereses* II 29,3.

<sup>27</sup> Tamże, V, 6,1; 8,1.

<sup>28</sup> Por. *Theodramatik* II/1, s. 297—298.

<sup>29</sup> Tamże, s. 191.

<sup>30</sup> *Theodramatik* II/1, Einsiedeln 1978, s. 480.

<sup>31</sup> Por. *Theodramatik* II/2, s. 383. 480. Temat ten powraca także i w innych pracach Balthasara. Tak np. w *Christlicher Stand* (Einsiedeln 1977, s. 51) pisze teolog: „Weil er [der Mensch] aus dem Nichts stammt, behält er in jeder noch so großen Ähnlichkeit mit den



właśnie to „niedopełnienie” człowieka świadczy o jego naturalnym powiązaniu z Bogiem, jest swoistą pieczęcią Boga, Jego odbiciem w stworzeniu, które powołał do istnienia i jest Jego *Nachbild* — kopią, podobizną Najwyższego (*Urbild*). Nie dziwi, albo przynajmniej nie powinno dziwić, dlaczego człowiek Balthasara pozostaje w ciągłym wewnętrznym napięciu: stworzenie — Stwórca. Moje „ja” przejawia daleko idące analogie z Bożym „Ja”, chociaż są to zawsze tylko (a może „aż”?) analogie, gdzie podobieństwo i niepodobieństwo występują ściśle obok siebie. Balthasar oddaje to klasycznym dla teologii łacińskiej terminem *analogia entis*<sup>32</sup>, obcym dla teologii prawosławnej, która o wiele mocniej skłonna jest podkreślać nasze z Nim niepodobieństwo.

Przez akt stworzenia człowiek otrzymał ściśle określony cel, który urzeczywistnia przekraczając siebie. Balthasar opisuje to w następujących słowach: „Człowiek stworzony jest jako obraz [który przetrwa, nawet zaciemniony przez grzech], aby poprzez wolność, którą musi wybrać, rozwijać się w kierunku podobieństwa (*zur similitudo*)”<sup>33</sup> Dla szwajcarskiego teologa rozróżnienie to jest na tyle ważne i konieczne, że jego brak powoduje wymieszanie obrazu z podobieństwem, tzn. obrazu początkowego w człowieku z obrazem już wykończonym w Chrystusie, a dalej, prowadzi do zredukowania nieskończoności do skończoności, obniżenia dzieła odkupienia do poziomu dzieła stworzenia<sup>34</sup> Wspomniany brak osłabia czy wręcz eliminuje opisane wcześniej napięcie związane z dochodzeniem człowieka do bycia w pełni i w sposób autentyczny „osobą”, stania się (*Selbstwerdung*) tym, czego pragnie od niego Stwórca.

Rozważania naszego teologa idą w przeciwnym kierunku, wychodząc z założenia, że już ze swojej istoty „obraz” nastawiony jest na „podobieństwo” (*um der 'similitudo' willen*), którym staje się w pełni nie przez samodoskona-

---

Urbild die unaufhebbare, größere Unähnlichkeit zu Gott. Nicht dadurch kann er Gott ähnlicher werden, daß er seine Herkunft immer mehr vergißt, um immer mehr die Art Gottes anzunehmen, sondern er erfüllt seine Bestimmung in dem Maß, als er Bild und Gleichnis im Abstand zu sein erstrebt”

<sup>32</sup> Por. H. Urs von Balthasar. *W pełni wiary*, Wstęp M. Kehl SJ, wybór tekstów W. Löser SJ, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 32. Trudno nam tutaj omawiać szczegółowo, w jaki sposób Balthasar tłumaczy użyty w tekście termin. Wspominałem już wcześniej pracę G. de Schrijvera: *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu*, Leuven 1983. Wspomnieć należy tutaj jeszcze klasyczną pozycję w tym względzie, jaką jest dzieło E. Przywary, mistrza H. U. von Balthasara, *Analogia entis. Metaphysik*, Einsiedeln 1962. Jak rozumiał analogię *entis* św. Tomasz z Akwinu, zob.: B. Montagnes OP, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963.

<sup>33</sup> „Geschaffen ist er als (bleibende, auch wenn sündig verdunkelte) *imago*, um sich in wählender Freiheit zur *similitudo* hin zu entfalten” (*Theodramatik* IV, Einsiedeln 1983, s. 98).

<sup>34</sup> Tak właśnie, zdaniem autora, postąpił Grzegorz z Nyssy (por. *Theodramatik* IV, s. 98 przypis 4). Coś podobnego dokonuje się w przypadku gnozy. Ona bowiem „hebt [...] die Differenz zwischen der unaufhebbaren Nichtgöttlichkeit des kreatürlichen Bildes und seiner Bestimmung zur Teilnahme am göttlichen Urbild (Ähnlichkeit) auf und macht aus dem Ganzen einen für das endliche Sein und Denken überschaubaren Prozess” (*Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, s. 354).

lenie czy osobistą dialektykę, ile raczej przez przyzwolenie ze strony człowieka, aby boski archetyp udoskonalął go od wewnątrz<sup>35</sup> Dzięki Bożej łasce stajemy się „uczestnikami Boskiej natury” (IP 1,4); dzięki niej dokonuje się w nas stopniowa przemiana „obrazu” w „podobieństwo”<sup>36</sup> Balthasar kładzie mocny nacisk na Boże działanie w nas, na wsparcie, jakie otrzymujemy z Jego strony przy realizacji z a d a n e g o nam daru „podobieństwa” Doszukiwać się można tutaj pewnej analogii z teologią prawosławną; ona także wskazuje na łaskę (*blagodat'*), jako na Boży dar udzielony człowiekowi do prowadzenia życia świętego<sup>37</sup>, chociaż czyni to jednak z mniejszą wnikliwością i systematycznością.

Zaznaczając potrzebę łaski w procesie uświęcania, czy przeobstwienia, jak mówi prawosławie, Balthasar i prawosławie zgodnie przyznają, że udział człowieka jest nieodzowny i rozpoczęcie tego procesu wiąże się z jego wolną decyzją<sup>38</sup> Właśnie on — człowiek podejmuje decyzję podjęcia czy odrzucenia współpracy z Bożą łaską: odpowiedź na „tak” uaktywnia automatycznie wszystkie drżące w nas energie, czego owocem jest duchowe przebudzenie i rozbudzenie się na Boga, uświadomienie sobie w pełni i w sposób przekonujący, kim jesteśmy i co jest naszym celem, a w efekcie pełny rozkwit obrazu, czyli zrealizowane „podobieństwo” Przeciwnie, zatrzymanie tego procesu, przygaszenie wewnętrznego rozwoju, prowadzi do utraty „podobieństwa”, a co z kolei równa się grzechowi<sup>39</sup> Grzech więc, rozumiany w kategoriach ontologicznych, jest nie tylko splamieniem białej szaty, czyli duszy człowieka, ale co gorsze — odwróceniem się od pełni swojego „ja”, zerwaniem z własną tożsamością, totalnym wypaczeniem swojej osobowości. Idąc za biblijnym rozumieniem grzechu, Balthasara nie zadowalają wyłącznie rozważania nad grzesznością moralną, zamykającą człowieka na Boży głos i plamiącą jego białą szatę. Przeciwnie, grzech jest czymś bardziej radykalnym i bardziej tragicznym w skutkach — porzuceniem, zaniechaniem, wypaczeniem drogi rozwoju, jaką dla człowieka zaplanował Bóg.

<sup>35</sup> Pisze bazyilejski teolog: „Aber die *imago* ist um der *similitudo* willen erschaffen, nicht um sich aus eigener Vervollkommung oder durch eigene Dialektik zu ihr hin zu entwickeln, sondern um als Ort zu dienen, in den sich das göttliche Urbild einsenken kann” (*Theodramatik* II/2, s. 482).

<sup>36</sup> Por. *Theodramatik* II/2, s. 483; II/1, s. 284—288.

<sup>37</sup> Por. *La colonne...*, s. 69; Z. K i j a s, *Dieu mesure de l'homme...*, s. 309. Jeżeli chodzi o rozumienie łaski przez Kościół prawosławny, por.: V L o s s k y, *Essai sur théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, s. 159.

<sup>38</sup> Por. *Theodramatik* IV, s. 98. Podobnie i Florensky, który pisze: „La personne humaine, créé par Dieu, autrement dit sainte et douée d'une valeur certaine, par son noyau interne, a une volonté libre et créatrice, qui se manifeste comme un système d'action, c'est-à-dire comme un caractère empirique. En ce sens, la personne est le caractère” (*La colonne...*, s. 142)

<sup>39</sup> Por. *Theodramatik* II/1, s. 293. Von Balthasar korzysta tutaj z pism pisarzy starożytnych, jak Tertuliana (*Adv. Marc.* II 6,4—5; *Adv. Prax.* 12,4), Orygenesza (por. H. C r o u z e l, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956), Ireneusza (*Adv. haer.* V 6,1; V 8, I). U wspomnianych autorów spotykamy się z podobnymi rozważaniami.

Od wolnej decyzji człowieka zależy więc jego przyszłość<sup>40</sup>; albo rozwija się nadal w kierunku wyznaczonym mu przez Boga, którego końcem jest doskonałość zbliżona do Modelu, albo przeciwnie, zawraca z wyznaczonej sobie drogi, idąc własną ścieżką, przed którą niestety nie ma przyszłości. Wybór zależy już tylko od człowieka, od tego, w jaki sposób potraktuje propozycję ze strony Wolności nieskończonej, w którą, chcąc czy nie, jest „wkomponowany” (*eingeboren, eingebetet*)<sup>41</sup>. W sumie chodzi więc o podjęcie jasnej decyzji — jestem za Bogiem czy też przeciw Niemu. Decyzja ta nosi właściwe sobie imię i von Balthasar nazywa ją posłuszeństwem (*Gehorsamkeit*). Wzięte z terminologii zakonnej, a głównie z teologii swojego założyciela — św. Ignacego Loyoli, którego był gorliwym uczniem<sup>42</sup>, posłuszeństwo jest rozpoznaniem przez stworzenie swojego autentycznego stanu, swojej zależności (zbawiennej zależności) od Stwórcy<sup>43</sup>. Balthasar zdaje się budować swoją antropologię na dość niepopularnym obecnie terminie — posłuszeństwo. Współczesny człowiek, bardziej aniżeli uległość, co z konieczności kojarzy się z posłuszeństwem, zdaje się preferować raczej samorealizację, samoaktualizację w wolności i to w wolności absolutnej, bez odniesień do osób drugich, nawet jeżeli tym drugim miałby być Bóg. Broniąc jednak swojego wyboru teolog z Bazylei zwraca uwagę, że to nie on, nie jego osobisty kaprys, ale cała tradycja chrześcijańska, i od samych początków, w ten właśnie sposób rozumiała swoją relację z Bogiem. Takim koronnym świadkiem jest chociażby św. Ireneusz. Bp z Lyonu twierdził bowiem, że wolności skończonej narzucona została pewna miara (metron), która pokrywa się z potrzebą posłuszeństwa względem wolności nieskończonej, jako źródła dobra dla stworzenia<sup>44</sup>, wprowadzie przez sam fakt stworzenia jesteśmy synami Ojca ale stajemy się nimi w sposób

<sup>40</sup> Temat wolności powraca wielokrotnie w pismach von Balthasara i my również powracać będziemy do niego bardzo często. Teraz jednak można zobaczyć: *Theodramatik* II/1, s. 288—289; II/2, s. 411; III, s. 173; IV, s. 17.

<sup>41</sup> Por. *Theodramatik* II/1, s. 189; III, s. 124—443; IV, s. 97,341.

<sup>42</sup> H. de Lubac nazwał swego czasu von Balthasara „żarliwym uczniem” („un fervent disciple”) św. Ignacego (por. H. de Lubac, *Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar*, [w:] *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967, s. 185). Odejście z zakonu w roku 1950 nie równało się odejściu od św. Ignacego. Wewnętrznie był przekonany, że w posłuszeństwie przyjąć musi nowe czekające go zadania (chodzi o opiekę duchową nad *Johannesgemeinschaft* i kierownictwo duchowe Adrienne von Speyer); por. W. Löser SJ, *Die Ignatianische Exerzitation im Werk Hans Urs von Balthasar*, [w:] *Hans Urs von Balthasar — Gestalt und Werk*, K. Lehmann, W. Kasper (hrs.), Köln 1989, s. 153. Już w 1946 r. von Balthasar przełożył po raz pierwszy *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego na j. niemiecki. W 1948 r. opublikował krótki artykuł, wskazując w nim na teologiczne wartości *Ćwiczeń* (por. *Exerzitionen und Theologie*, „Orientierung” 12:1948 s. 229—232).

<sup>43</sup> Posłuszny jest nie tylko człowiek wobec Boga, ale przede wszystkim sam Bóg, Jezus Chrystus żyje w doskonałym posłuszeństwie względem swojego Ojca (por. J 4,34: Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło”; J6, 38; Hbr 10,5—10). A. Schilson i W. Kasper określają chrystologię Balthasara, jako „chrystologię posłuszeństwa” (*Gehorsamchristologie*); por. *Christologie im Präsenz — Theologisches Seminar*, Freiburg—Basel—Wien 1979, s. 63. W kontekście jednak *Theodramatik* dodać należy, że chrystologia von Balthasara jest także „chrystologią postania”

<sup>44</sup> Por. *Adv. haer.* IV 37,4; 38,4; II 25,3—4; II 28,1—9; także *Theodramatik* II/1, s. 128.

o wiele głębszy dopiero poprzez „posłuszeństwo”<sup>45</sup>, poprzez naszą dobrowolną odpowiedź na Jego zamiary wobec nas — kończył św. biskup.

Myliliby się jednak ten, kto by przypuszczał, że von Balthasar sprowadza teologię systematyczną do poziomu teologii życia wewnętrznego. Nie zacieśnia jej, ile raczej wskazuje, iż zarówno teologia systematyczna, jak i teologia życia wewnętrznego wzajemnie się uzupełniają, ponieważ zadaniem tak jednej jak i drugiej jest realizacja spotkania człowieka z Bogiem, jego uświęcenie<sup>46</sup>. Teolog bazyilejski powraca więc do Ojców Kościoła i to nie tylko w zakresie tematyki i rozwiązań, ale przyjmuje jako swoją ich ogólną koncepcję teologii i teologa, mocno nasyconej konkretnym życiem i obecnością Zbawiciela<sup>47</sup>. Tak rozumiane posłuszeństwo jest „zgodnością”, „dostosowaniem się” człowieka, dostrojeniem się do fal, na których nadaje Bóg, zharmonizowaniem naszych pragnień z Jego pragnieniami, pozwalając działać w nas Jego mocy uświęcającej<sup>48</sup> i przemieniać w ten sposób obraz w doskonale podobieństwo na wzór Bożego Syna. G. de Schrijver oddaje ten rodzaj posłuszeństwa terminem „*analogia proportionalitatis*”<sup>49</sup>, gdzie Chrystus jest drugim podmiotem analogii — On jest w centrum naszych odniesień i naszych dążeń.

#### TRYNITARNY CHARAKTER OBRAZU

Czy „obraz” posiada wyłącznie charakter chrystologiczny? A może należy uzupełnić go innym, dodatkowym wymiarem? Teologia prawosławna, choć równie chętnie mówi o odniesieniu do Chrystusa naszego obrazu i podobieństwa, nie zatrzymuje się na nim, lecz idzie dalej mówiąc, że obraz posiada również wymiar trynitarny, o czym świadczy chociażby egzystencjalna potrzeba człowieka posiadania obok siebie drugiej osoby. Von Balthasar podchodzi równie poważnie do powyższego pytania, które ubogaca innym jesz-

<sup>45</sup> I r e n e u s *Adv. haer.* IV 41,2.

<sup>46</sup> Balthasar wielokrotnie pisał o nierozzerwalności teologii ze świętością, o uświęcaniu przez teologię i o teologii dostępnej tylko dla osób święcie żyjących; zob. *Theologie und Heiligkeit*, [w:] H. U. v o n B a l t h a s a r, *Verbum, Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1990, s. 195—225; por. także; A. S i c a r i OCD, *Theologie und Heiligkeit. Dogmatik und Spiritualität bei Hans Urs von Balthasar*, [w:] *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*. K. L e h m a n n, W. K a s p e r (hrs.), Köln 1989, s. 191—206.

<sup>47</sup> Pisał von Balthasar: „Kurz, diese Säulen der Kirche sind totale Persönlichkeiten: was sie lehren, das lehren sie in einer so direkten, um nicht zu sagen naiven Einheit, daß der Dualismus der späteren Zeit zwischen Dogmatik und Spiritualität ihnen unbekannt ist” (*Verbum Caro...*, s. 197).

<sup>48</sup> Coś całkiem podobnego, wprost identycznego, proponuje święty naszych czasów, o. Maksymilian Kolbe, franciszkanin, kiedy mówi, że nasza ludzka wola musi dostosować się do Bożej woli (w = W); por. *Konferencje ascetyczne świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990, nr 160.

<sup>49</sup> Pisze: „Juste concordance de la volonté avec Dieu (*analogia proportionalitatis*), soulignant que la créature, en sa finitude, devient, précisément par là, ‘image expressive’ de Dieu”; por. G. d e S c h r i j v e r, *Le merveilleux accord de Dieu...*, s. 49; E. B a b i n i, *L’antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1987, s. 72.

cze: Czyim „obrazem” jest człowiek? Odpowiedź jest krótka i jasna — *imago Trinitatis*<sup>50</sup>, człowiek jest obrazem Trójcy Świętej. W jaki jednak sposób należy rozumieć takie stwierdzenie? W historii teologii wiemy, że możliwa jest podwójna lektura tego tekstu; pierwsza z nich dostrzegająca „imago trinitatis” wewnątrz samego człowieka, druga natomiast, przeciwna, spoglądała szerzej ucząc, że to w relacjach, jakie zawiązuje człowiek z innymi podmiotami, należy się doszukiwać analogii z Trójcą Św.<sup>51</sup> Pierwszą drogą poszedł św. Augustyn, wyróżniający w stworzonym duchu „pamięć”, jako bezpośrednie i przedrefleksyjne uchwycenie siebie, „intelekt” — pomocny dla zrozumienia siebie i „wolę”, akceptującą siebie w miłości. Ten potrójny akt, idąc za myślą Augustyna, obecny jest wewnątrz tego samego ducha, jako odbicie intymnego życia Ducha Bożego<sup>52</sup> Którą z nich wybrał von Balthasar? Nie faworyzował ani jednej ani drugiej propozycji, dostrzegając w każdej z nich słabsze i mocniejsze strony. Dlatego też uważał, że nie można traktować ich oddzielnie; pierwsza bowiem zdaje się być za wąska i nieco zamknięta<sup>53</sup>, druga natomiast, która swoimi początkami sięga teologii Ryszarda od św. Wiktora<sup>54</sup>, nie liczy się dostatecznie z zauważalnym antropomorfizmem, jaki istnieje w mnogości substancji. Ze swej strony proponuje więc spoglądać na stworzenie z dwóch stron, nakładających się na siebie i to bardzo mocno perspektyw: „Te linie uzupełniają się w sposób niewidoczny w wieczności”<sup>55</sup> — kończy autor.

Ich początkiem jest spotkanie się dwóch rozumnych podmiotów, tzn. wówczas, kiedy moje „ja” staje naprzeciw twójemu „ty”, jak np. uśmiech matki

<sup>50</sup> Hans Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, s. 61.

<sup>51</sup> Proponując drugie rozwiązanie, von Balthasar ostrzegł: „Man wird das Bild nun nicht einseitig in die (in allen Geistsubjekten) identische Geistnatur verlegen (Augustins *imago Trinitatis in mente*), sondern gleichzeitig auch in die Opposition der Subjekte, ohne die es ja nie zu einer Realisierung des Bildes in der Geistnatur käme” (*Theodramatik* II/2, s. 313).

<sup>52</sup> Pisał von Balthasar: „Die eine ist die von Augustinus nach vielen Richtungen durchforschte innere Struktur des geschaffenen Geistes, der aus einem innersten unreflektierten Selbstbesitz (*memoria*) aus sich ausgehen und sich selber gegenüberstellen muß, um sich zu erfassen (*intellectus*) und dadurch schließlich auch liebend zu bejahen (*voluntas*). Dieser Dreischritt erfolgt innerhalb des gleichen geistigen Wesens und ist darin ein Bild der inneren Lebendigkeit des einzigen göttlichen Geistes, aber er verschließt zugleich den geschaffenen Geist in sich selbst und vermag nicht zu zeigen, wie wirkliche Objektivierung und wirkliche Liebe, die immer den andern meint, zustande kommt” (*Theodramatik* II/2, s. 481).

<sup>53</sup> W tym kontekście von Balthasar poddaje krytyce stanowisko K. Rahnera, który negował, że wewnątrz Trójcy Św. istnieje wzajemne „ty” K. Rahner: „Es gibt deshalb auch ‘innertrinitarisch’ nicht ein gegenseitiges ‘Du’. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als ‘sagend’ konzipiert werden darf, der Geist die ‘Gabe’, die nicht nochmals gibt” (*Der dreifaltige Gott*, [w:] *Mysterium Salutis*, Bd. II, Einsiedeln — Zürich — Köln 1967, s. 366, przypis 29). Przeciwstawia mu tezę L. Scheffczyka i E. Brunnera (*Theodramatik* II/2, s. 481, przypis 15).

<sup>54</sup> Bardzo często powraca Balthasar do prac tego średniowiecznego teologa. To właśnie on — von Balthasar — w dużej mierze wyjął na światło dzienne i dowartościował interpretację w klimacie interpersonalnym „imago Dei” Ryszarda od św. Wiktora. Von Balthasar osobiście przetłumażył na j. niemiecki i wydał jego *De Trinitate*.

<sup>55</sup> *Theodramatik* II/2, s. 482.

witającej swoje dziecko<sup>56</sup> W tak banalnym wydawałoby się geście zawarte są, jak w pęku kwiatu, trzy następujące po sobie aspekty. W pierwszym rzędzie odkrywamy tutaj, iż nasze własne istnienie, nasze pełne „ja” trwa w nierozłącznej jedności z drugim: jestem jego dłużnikiem, zależę od niego, on daruje mi w pewnym stopniu moje życie, pełnię tego życia, w całym jego bogactwie, w całej jego różnorodności i wieloaspektowości. Sytuacja taka istnieje już na długo przedtem, zanim ja osobiście jestem jej świadom i zanim jeszcze zdobędę się na wdzięczność wobec drugiego podmiotu. W ten sposób „drugi” przestaje być przedmiotem mojego zniewolenia, jak chciał Jean-Paul Sartre<sup>57</sup> Drugi, pisał francuski filozof, nie jest tym, którego ja w i d z ę, na którego spoglądam, ale tym, który mnie w i d z i, który staje się dla mnie obecnością i to obecnością zniewalającą: ona przesywa mnie swoim wzrokiem, więzi mnie swoim spojrzeniem, pod jego ciężarem doświadczam wstydu, poczucia mniejszości, nieśmiałości... Moja świadomość poddana zostaje wówczas istotnej modyfikacji, jej centrum przestaje być we mnie, a jest w „tym” drugim. W konsekwencji czuję się jako element planu, który nie jest moim planem, który nie należy do mnie. Spojrzenie drugiego jest więc dla Sartre’a spojrzeniem wytrącającym mnie z równowagi, spojrzeniem, które mnie paraliżuje i więzi. Wcześniej byłem wolny, teraz natomiast, kiedy obok mnie pojawił się drugi, tracę swoją wolność. Tak rodzi się konflikt, którego wcześniej nie było i ten właśnie konflikt jest dla francuskiego egzystencjalisty pierwotnym sposobem „bycia dla drugich” (*être-pour-autrui*): „Moim upadkiem pierwotnym — mówi Sartre — jest egzystencja drugiego” Znane jest jego inne, równie mocne, powiedzenie, że „piekłem są drudzy”<sup>58</sup>

Balthasar<sup>59</sup> przyjmuje diametralnie inne rozwiązanie: „drugi” właśnie kształtuje moją podmiotowość, moje świadome istnienie. W nim dopiero odnajduję w pełni wartość mojej osoby, mojego „ja” Zamiast agresji wymierzonej przeciwko „ty” von Balthasar proponuje więc wdzięczność: poczuwam się do obowiązku wdzięczności wobec drugiego za moje własne istnienie<sup>60</sup> *Sichverdanken* (odwdzięczać się) albo *Selbstverdankung* (zawdzięczać siebie)

<sup>56</sup> Por. *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln 1967, s. 13 nn. Na innym miejscu pisze nasz teolog: „Das kleine Kind erwacht zum Selbstbewußtsein im Angerufensein durch die Liebe der Mutter [...]. Die Deutung des Lächelns und der ganzen Hingabe der Mutter ist die durch sie erweckte Antwort von Liebe auf Liebe, im Angerufensein des Ich durch das Du” (*Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, [w:] *Mysterium Salutis* Bd. II, s. I 5).

<sup>57</sup> Filozof francuski urodził się w tym samym roku, co von Balthasar, w 1905 i zmarł w 1980 r. Podobnie jak teolog szwajcarski J.-P. Sartre pisał bardzo wiele i w różnej formie; był filozofem, powieściopisarzem, dramaturgiem, eseistą, konferencjonistą i reżyserem filmowym. Różniły ich jedynie postawa wobec Boga (Balthasar teolog i święty, Sartre ateista), wobec drugiego człowieka (Balthasar przyjmował go jako dar od Boga, Sartre jako podmiot zniewalający) itd.

<sup>58</sup> Por. G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, t. 3, Brescia 1983, s. 464—465; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre’a*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 331—377

<sup>59</sup> W tym samym duchu idą rozważania teologa prawosławnego P. Florenskiego.

<sup>60</sup> Por. *Theodramatik* II/1, s. 260, 265, 286, 357; II/2, s. 32, 421; III, s. 127, 415.

tłumaczą doskonale ten klimat wdzięczności, mojej wdzięczności względem drugiego człowieka, za otrzymany dar podmiotowego istnienia<sup>61</sup>

W pierwszym rzędzie wdzięczność odnosi się do „ty” drugiego człowieka, co w przypadku relacji matka — dziecko oznacza wdzięczność dziecka wobec swej matki<sup>62</sup>, lecz nie kończy się tutaj, nie zacieśnia się do tych, którzy pozostają w zasięgu naszego wzroku lub naszych działań, lecz idzie o wiele dalej obejmując rozległą przestrzeń historyczną i historiozbawczą zakorzeniając się w samym Bogu. Tego właśnie doświadcza dziecko prowadzące dialog ze swoją matką: z upływem czasu odkrywa, że również i jego matka nie zawdzięcza sobie samej istnienia, ale że otrzymała je od drugiego „ty”, któremu winna jest wdzięczność i tak dalej. W ten sposób *Selbstverdankung* nie wyróżnia się, ale nabiera nowego wymiaru, przyjmuje nową naturę, już nie *g e n e a l o g i c z n ą* — powiązanie z pokoleniami, które przychodzą, ale *r e l i g i j n ą*, która oznacza, że kto został powołany do wolności, czuje się dłużnikiem wolności nieskończonej. Tak właśnie odczytuje ją von Balthasar, tzn. jako owo „Ty”, które interpeluje moje „ja”<sup>63</sup>. Konsekwencją takiego spojrzenia jest głębokie przekonanie, że moje aktualne istnienie, moje ontologiczne „teraz”, nie ma nic z przypadkowości czy egzystencjalnej samotności. Nic z tego — odpowiada von Balthasar — przeciwnie, świadczy, że jestem nierozzerwalnie związany zarówno z moją bezpośrednią terażniejszością, jak i z odległą przeszłością, która swymi korzeniami sięga samego Boga, więcej, której On sam jest korzeniem. Doświadczam tego, kiedy otwieram się na innych nawiązując z nimi żywy dialog, dialog nie tylko słowny, ale dialog w obszarze całej mojej egzystencji. Po tym wstępnym etapie musi nastąpić niezwłocznie drugi, równie istotny. Można przedstawić go w sposób następujący: świadomość, że w doświadczeniu wolności, jako samoposiadania i samodecydowania, „ja” osiąga wprawdzie potrzebną głębię istnienia, lecz bez równoczesnej możliwości wyczerpania go w samym sobie, ponieważ jest ono istnieniem podarowanym. W praktyce oznacza to, że skoro istnienie nie jest moją osobistą własnością, ale że jest darem otrzymywanym od zewnątrz, od kogoś drugiego, tym samym dar ten musi pozostać wolnym dla innych podmiotów, nie mogę zawęzić go wyłącznie do siebie. W ten sposób dopiero, robiąc miejsce dla zaistnienia pozostałych „ty”, pozwalając pojawić się im w mojej świadomości, tzn. nie poddając w wątpliwość ich prawa do istnienia, moja osobista egzystencja osiąga pożądaną głębię i niepowtarzalność. „Podobnie jak człowiek poprzez wezwanie drugiej osoby [*Mitmensch*] zostaje zbudzony do świadomości siebie i świata — pisze szwajcarski teolog — po-

<sup>61</sup> Zacytowane dwa terminy autor tłumaczy w sposób następujący: „Selbstverdankung heißt also Antwort auf das zugesprochene Du durch progressive Verleiblichung des Dankwortes in der Existenz des Dankenden: und dies als progressive Selbstverwirklichung der endlichen Freiheit innerhalb der unendlichen, genauer: als Verwirklichung des im unendlichen Urbild bestimmten Vorbilds des endlichen Abbilds, durch welche Vermittlung die endliche Freiheit wahrhaft an der unendlichen teilerhalten kann” (*Theodramatik* II/1, s. 265).

<sup>62</sup> Por. *Spiritus Creator...*, s. 19.

<sup>63</sup> Por. *Theodramatik* II/1, s. 180—182, 365 n; II/2, s. 421.

dobnie jak jego wolność zbudzona jest przez inną wolność, tak samo jego życiowa postawa [*Lebensgestalt*] dojrzewa bezustannie w obszarze sił wspólnych jemu oraz innym wolnościom: przyjęcie na służbę i zwolnienie, przyciąganie i odpychanie, otwarcie i ponowne wyobcowanie, potwierdzenie i negacja obowiązujących norm, opinii, przyzwyczajzeń, pretensji<sup>64</sup>.

Wyszczególnione dotychczas dwa z trzech elementów antropologicznego tryptyku pozwalają dostrzec, chociaż z trudem jeszcze, odbicie Boga trynitarnego w nas: spotkanie „ja” — „ty”, poczucie egzystencjalnej zależności od drugiego podmiotu, odczytanie własnego istnienia, jako istnienia podarowanego<sup>65</sup>. Trzecie skrzydło obrazu odsłania się przy analizie duchowego życia człowieka: podarowany gest miłości dopomina się mojej odpowiedzi<sup>66</sup>, dar niesie ze sobą określone zadanie do spełnienia, pewną misję do zrealizowania — żąda ode mnie swoistego zwrotu tego, co zostało mi raz dane. Balthasarrowi nie chodzi oczywiście o to, aby człowiek pozbył się tego, co wcześniej otrzymał, jego intencją jest jedynie, aby „oddając” posiadał istnienie w sposób zwielokrotniony, w sposób pełny i autentyczny<sup>67</sup>.

Wyliczone trzy postawy są przedsmakiem tego, co tworzy, zdaniem von Balthasara, sam rdzeń osoby, samą istotę ontologii wolności skończonej<sup>68</sup>. Odpowiada ona zarówno ontologii św. Tomasza (rzeczywiste rozróżnienie), jak współczesnej filozofii personalistycznej o podłożu augustyńskim (*deside-*

<sup>64</sup> *Theodramatik* II/1, s. 35. Podobna myśl powraca na innym miejscu: „Endliche Freiheit gibt es nur im menschlichen Miteinander, zumal jeder neue Mensch von Menschen her entsteht und rurch die Begegnung mit Menschen, also mit Freiheiten und freie Zuwendung allererst zum Menschen erwacht. Das Kind, das seine Freiheit mitbringt, wird zugleich von der Mutter mit dieser aus der Mitmenschheit stammenden Freiheit beschenkt” (*Theodramatik* II/1, 183); por. tamże s. 188 nn., s. 217; IV, s. 65.

<sup>65</sup> Wspominałem już wcześniej o filozofii dialogu M. Bubera. Von Balthasar znał go i komentował (por. *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln–Olten 1958, s. 129). Jak pisałem, myśl Bubera karmiła się duchową tradycją chasydów, którzy zachowali żywą pamięć o wielkim doświadczeniu Proroków. Buber zwracał uwagę na to, że ktoś drugi staje się dla nas rzeczywistością osobową dopiero przez wypowiedziane słowo, przez dialog: ja — ty. Ktoś, do kogo nigdy się nie odezwaliśmy, a zwłaszcza ktoś, kto nigdy nie przemówił do nas, nigdy nie będzie dla nas naprawdę osobą. Ktoś, o kim mówimy, ale kto sam do nas nie mówi i do kogo my się nie odzywamy, nie jest właśnie dla nas k i m ś, ale raczej c z y m ś, nawet jeśli staramy się myśleć inaczej, nawet jeśli teoretycznie wiemy, że posiada on — jak my — byt osobowy. Jedynie „ty”, z którym rozmawiam, jest dla mnie kimś, a zwłaszcza „ty”, które samo do mnie przemówiło. Balthasar rozumie uśmiech matki, którym wita przychodzące dziecko, jako specyficzny rodzaj słowa; jest to słowo miłości, akceptacji, radości ze spotkania. Na gruncie polskim znane są prace chociażby A. Kępińskiego. Będąc lekarzem i psychiatrą z wykształcenia, tak charakteryzował spotkanie: „Idealna, najbardziej pożądana forma relacji międzyludzkich — to spotkanie między dwoma niezależnymi podmiotami, oparte na wzajemnym zrozumieniu, zaufaniu, szacunku, miłości (czyli tzw. bycie-w-miłości). Por. A. J a k u b i k, J. M a s ł o w s k i, *Antoni Kępiński — człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 350; por. także J. B u k o w s k i, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

<sup>66</sup> Por. *Theodramatik* II/1, s. 29; II/2, s. 226,421; III, s. 210; IV, s.93; *Spiritus Creator...*, s. 13; *Christlicher Stand...*, s. 56 n.

<sup>67</sup> Por. E. B a b i n i, *L'antropologia teologica...*, s. 74.

<sup>68</sup> Por. *Theodramatik* II/2, s. 382, 421.



*rium naturale visionis Dei*)<sup>69</sup> Mówiąc o współczesnym personalizmie von Balthasar nie przytacza konkretnych nazwisk, chociaż historia filozofii zna ich wiele<sup>70</sup> Można jednak powiedzieć, że prawdopodobnie żaden z nich nie poszedł w swoich rozważaniach tak głęboko w obszar życia Boga, szukając tam zrozumienia tajemnicy człowieka, jak uczynił to teolog katolicki. Pisał on, że: „Całe międzystwórcze wzajemne-wzbudzanie-się [*sich-gegenseitig-Erwecken*] i wzajemne-zawdzięczenie-się [*sich-gegenseitig-/Ver/danken*] nie zamyka się w sobie samym, lecz odsyła do jakiegoś absolutnego Bytu, w którym znajdują swoje ostateczne korzenie te akty i stosunki, więcej, który identyfikuje się z nimi”<sup>71</sup> Tym absolutnym Bytem, od którego bierze swój początek „wzajemne-wzbudzanie-się”, jest nikt inny, jak Bóg chrześcijańskiego Objawienia: On tłumaczy ale równocześnie i funduje istnienie takich właśnie relacji, takiej otwartości, dawania się bez jednoczesnego i w sumie negatywnego zagubienia się. Byłoby ze wszech miar czymś niewłaściwym, niewskazanym, gdyby byt ludzki zmuszony był czynić przestrzeń dla innych podmiotów myślących, bez równoczesnej pewności, że nie zatracą tym samym swojej osobowości. Staje się więc jasne, że fundamentalną charakterystyką człowieka (wolności skończonej), o którym mówi Biblia, pozostaje fakt, iż jego istnienie pokrywa się z dopuszczeniem do istnienia innych istot, odstąpieniem dla nich pewnej ilości przestrzeni do zaistnienia, jednak bez ryzyka podważenia czy zaniku samego siebie. Uspokaja nas autor, kiedy kończy mówiąc, że człowiek „objawia się jako *imago trinitatis*, ponieważ w Bogu każda hipostaza jest sobą pod warunkiem pozostawienia pozostałym [hipostazom — K.Z.] tej samej istoty [*Wesenheit*]”<sup>72</sup>.

Von Balthasar nie kończy w tym miejscu, lecz stawia krok dodatkowy i sięga do Tomaszowej intuicji o „rzeczywistej różnicy” istniejącej między bytem w sobie a jego odbiciem, co oznacza, że żaden pojedynczy byt stworzony nie może być identyczny ze swoim uczestnictwem w bycie, lecz swoją jedność bierze z samego siebie („*Essentia habet esse per seipsam, non propter esse suum*” — *De veritate* 21q 5a 8). Jednakże istnienie (bycie) nie pozostaje mu obce, bowiem obca może mu być jedynie nicość (por *De potentia* 7q 2a 9). Te dwa aspekty są „znakiem nie-boskości stworzenia, bowiem ani jego stałość jako bytu (*essentia*) nie może dostarczyć sobie samej rzeczywistości (*esse*), ani nawet jego uczestniczenie w rzeczywistości (*esse*), która jest uniwersalna, nie jest w stanie udzielić mu swojej stałości (*essentia*)”<sup>73</sup> Różnica między

<sup>69</sup> Tamże s. 422.

<sup>70</sup> Por. F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, t. 9, Warszawa 1991, s. 305—310.

<sup>71</sup> *Theodramatik* II/2, s. 422.

<sup>72</sup> Tamże, IV, s. 65. Na innym miejscu czytamy: „Das mitgeteilte Sein nicht nur überhaupt ein ‘Gleichnis Gottes’ ist — als dessen, woran alle Wesen teilnehmen, um etwas zu sein, und der in seiner Selbstmitteilung immer reicher als die Summe aller Teilnehmenden ist — sondern geradezu ein Gleichnis des dreipersonalen Gottes, in dem die Inkommunikabilität der Hypostasen mit der Einheit des Wesens in jeder von ihnen eins ist” (*Theodramatik* II/1, s. 189).

<sup>73</sup> *Theodramatik* IV, s. 66. Nieco wcześniej czytamy: „Jedes begrenzte Wesen (*essentia*) nimmt teil am Wirklichsein (am *actus essendi*), aber keines von ihnen ist identisch mit diesem, und alle begrenzte Wesen zusammengenommen schöpfen ihn nicht aus. Von Thomas her wird

istnieniem a bytem, o jakiej była mowa powyżej, daje świadectwo o jej niepodobieństwie<sup>74</sup> w odniesieniu do Boga, ale która w Bogu znajduje swoje korzenie — On ją właśnie usprawiedliwia. Boski Byt bowiem, tłumaczy von Balthasar, nie jest czymś w rodzaju zdrętwiałego bloku, identycznego w całej swojej rozciągłości, ale jest bytem przekazanym w Ojcu, otrzymanym w Synu, podarowanym wspólnie przez Ojca i Syna Duchowi Św. Analogicznie jest i z każdym innym istnieniem, które podarowane bytowi skończonemu posiada w równej mierze powyższą dynamikę i otwartość<sup>75</sup>

Trudno powątpiewać o braku podobieństwa między życiem trójjedynego Boga a życiem bytu skończonego: podobnie jak Osoby boskie „rozkoszują się” swoją tożsamością udzielając się sobie nawzajem, tzn. dając się bezgranicznie Jeden Drugiemu, tak i byt stworzony pozostaje sobą pod warunkiem dobrowolnego dawania się<sup>76</sup> Szusnie możemy więc mówić, że von Balthasar trzyma się zasadniczo ontologii Tomaszowej, której tłem jest nauka św. Augustyna o „desiderium visionis”; o czym w przypisie wspomina sam autor: „Układ tej refleksji jest więc (podobnie jak w przypadku H. de Lubaca) zasadniczo augustyński (z włączeniem ontologii św. Tomasza), z tą jednak różnicą, że *imago trinitatis* spostrzegana jest w pierwszym rzędzie nie w pojedynczej duszy, lecz w międzyosobowości. Okazuje się tutaj, że stworzenia uczynione są w Synu (por. J 1,3; Kol 1,17; 1Kor 8,6) i tak, jak On, są w pierwszym rzędzie bytami otrzymującymi (*Empfangende*). Zwracająca się do dziecka matka jest odbiciem Ojca, lecz ponieważ ona sama jest kimś, kto siebie otrzymał, stąd może być jedynie wskazaniem na Niego. Wymiana pytań i odpowiedzi, wspólna miłość i wzajemne poznanie się, które prowadzą do wypełnienia i utwierdzenia dwóch osób, jest podobieństwem do Ducha Św. Jeżeli pamięta się o tym, wówczas to (augustyński) akt samopoznania jest bezpośrednim przystąpieniem (*Hin*) do Boga absolutnego i trynitarnego<sup>77</sup>

\*

\*                      \*

---

dieses Geheimnis als 'Realdistinktion' bezeichnet. Diese spezifisch kreatürliche Seinsverfassung hat offenbar etwas zu tun mit der Differenz in Gott zwischen dem den Personen identisch gemeinsamen Wesen und ihren unterscheidenden Eigenschaften, obschon die Realdistinktion das Geschöpfliche in seiner unaufhebbaren Andersheit Gott gegenüber kennzeichnet” (tamże, s. 59; por. także *Spiritus Creator...*, s. 15 n.).

<sup>74</sup> Por. *Theodramatik* II/2, s. 312, 480. Temat „różnicy ontologicznej” powraca ponadto w *Herrlichkeit* III/1 — Im Raum der Metaphysik, s. 943n. Na innym miejscu pisze von Balthasar, że różnica *esse — essentia* „bleibt ein Mysterium (da das absolute Sein, Gott, darin impliziert ist), sofern eine Essenz, die nicht am Sein teilhätte, nicht gedacht werden kann und sofern es das Wesen 'Du' ist, das das Wesen 'Ich' nicht mit der Wesenheit begabt, sondern zur Besitzergreifung der Ganzheit des (teilgenommenen) Seins befähigt” (*Theodramatik* II/2, s. 422 przypis 18).

<sup>75</sup> Por. *Theodramatik* IV, s. 66, 90 nn., 97.

<sup>76</sup> Por. Tamże II/1, s. 230; IV, s. 66, 74—76, 90 n., 275, 304, 411, 418, 434. Zobacz także: *Theologik*, Bd. 1: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. 53.

<sup>77</sup> *Theodramatik* II/2, s. 422 przypis 19.

Chociaż bliski myśli augustyńskiej von Balthasar, przeciwnie aniżeli biskup z Hippony, opowiada się za „imago trinitatis” nie w pojedynczej duszy człowieka, ile raczej w relacjach interpersonalnych. Tutaj właśnie następuje odkrycie działania trzech Osób Boskich, czyli nie w samym tylko akcie stworzenia, ale w konkretnej już egzystencji człowieka, w jego konieczności otwarcia się na innych ludzi, na wejściu z nimi w mocne więzi przyjaźni, ale takiej przyjaźni, która potrafi zapomnieć o sobie i odda się całkowicie drugiemu<sup>78</sup>

Ponieważ stworzony, człowiek nigdy nie będzie w stanie utożsamić się z Bogiem i do końca swoich dni pozostanie kimś zdecydowanie „innym” aniżeli Najwyższy. „Innym” nie znaczy jednak „obcym”, przeciwnie, człowiek jest „śladem, obrazem Bytu wiecznego i troistego. I to w sposób tym bardziej oczywisty, im bardziej staje się żywym, komunikatywnym i owocnym... A wzrastające wewnętrzne ożywienie (*Lebendigkeit*) stworzeń wskazuje, że początkiem samego bytu jest pełnia życia i, jak uczy Objawienie, życia troistego”<sup>79</sup> Obraz, uczyniony dla podobieństwa, jest miejscem, w które ma wejść niejako Obraz pierwotny<sup>80</sup> — Jezus Chrystus. To On wprawia mnie — obraz stworzony — w wewnętrzny ruch, w wewnętrzny dynamizm wzrastania i dojrzewania, lub mówiąc inaczej uświęcania się i przebóstwiania.

STATIK ODER DYNAMIK DER MENSCHEN  
Bild und Gleichnistheologie bei Hans Urs von Balthasar

**Z u s a m m e n f a s s u n g**

H.U. von Balthasar (1905—1988) war einer der größten katholischen Theologen des 20. Jh. Er hinterließ, eine große Anzahl von Schriften, von denen die originellste, die theologische Trylogie ist: *Herrlichkeit*, *Theodramatik* und *Theologik*. In der vorliegenden Skizze befaßte ich mich mit der theologischen oder besser gesagt-dramatischen Auslegung des Bibeltextes: „Lassen uns Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis” (Gen 1,26).

Auf den ersten Blick scheint es, von Balthasar mißt ihm keine große Bedeutung bei, er beschreibt es im Anhang. Aber in seinen anderen Schriften wird das Thema „Bild und Gleichnis” zu einem Hauptthema, das im gewissen Maße die innere Dynamik des Menschen begründet, un-

<sup>78</sup> Obok M. Bubera, o którym wspominałem już wcześniej, również M. Scheler, G. Marcel, E. Mounier, N. Bierdiajew, M. Nédoncelle oraz inni zbliżają się bardzo do naszych teologów. Tak np. ostatni z wyliczonych M. Nédoncelle (1905—1976), wykładowca teologii fundamentalnej w Strasburgu, uważał, że „osoba nie jest znana, jeśli ona nie daje siebie w jakiś sposób drugiemu, który ją kontempluje” (M. N é d o n c e l l e, *Wartość miłości i przyjaźni*, Kraków 1993, s. 21). Swój personalizm tłumaczy odwołując się do życia samego Boga w trójcy Osób. Analizując jego myśl K. Bukowski pisze: „Personalizm da się [...] pogodzić z Trójcą Osób: ja nie istnieje bowiem bez jakiegoś ty, a odmiennosc stworzenia nie przekreśla wyższości ontologicznej Stwórcy” (tamże, s. 23).

<sup>79</sup> *Theodramatik* II/2, s. 480.

<sup>80</sup> Por. *Theodramatik* II/2, s. 191, 237, 383, 482; III, s. 205; IV, s. 69.

aufhörliche Begierde sich selbst zu übersteigen, Vergrößerung des Reichtums; man wird sich die Haltung Jesu zum Vorbild nehmen. Von Balthasar folgt vieler Kirchenväter und Theologen der griechisch-orthodoxen Kirche und unterscheidet zwischen Bild und Gleichnis, wobei das erste Element unzerstörbar und unverlierbar wäre und die Entwicklung des zweiten Elements vom Menschen abhängen würde, seiner Zusammenarbeit mit Gott und seiner Gnade. Wenn der Mensch auf diese Weise betrachtet wird, bleibt er für immer ein Wesen, das zur Entwicklung seines Ichs berufen ist, zur Bereicherung eigener Persönlichkeit, Vervollkommnung und dadurch zur Heiligung.

Außerdem, Verdeutlichung dem Menschen seiner dreifaltigen Herkunft und Öffnung auf den anderen Menschen, als eine unentbehrliche Bedingung der richtigen Entwicklung, führt von Balthasar zur Philosophie des Dialogs. Der existenzielle Dialog bildet das unentbehrliche Ausmaß unseres Lebens. Und schließlich zeigt der Blick auf Bild und Gleichnis von dieser Seite her auf ein großes Maß an Hoffnung. Von Balthasar sagt also, daß wir in uns Göttliches tragen, den ewigen Samen der Gottesmacht, den sogar die Sünde nicht zunichte machen kann. Wenn wir von Gottes Seite her schauen, sind wir für immer Seine Kinder, Söhne und Töchter. Unser Ziel (unsere Aufgabe) ist es, daß wir ganz zu Gotteskindern werden, auch in der uns von Gott gestellten Gabe.