

Ks. Jan D. SZCZUREK

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

POJĘCIE MIŁOŚCI W *CREDO* HANSA URSA VON BALTHASARA

We wstępie do swej książki „Wiarygodna jest tylko miłość”¹ H. U. von Balthasar zauważył, że chrześcijańskie samorozumienie, a w konsekwencji również teologia, daje się wyrazić jedynie jako samouwielbienie boskiej miłości. Dla niego teologia jawi się „jako nauka o obiektywnej samointerpretacji boskiej wspaniałości”². Boska wspaniałość, czyli chwała (קְבוֹרָה δόξα), objawia się w miłości Boga do człowieka zgodnie ze słowami Chrystusa z Ewangelii według św. Jana: „chwałę (δόξαν), którą Mi dałeś, przekazałem im, aby [...] świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś [ἠγάπησας]” (J 17, 22 n.).

Von Balthasar traktuje miłość jako trzecią, najodpowiedniejszą na nasze czasy drogę prowadzącą do wykazania wiarygodności chrześcijaństwa. Jego zdaniem ani droga redukcji kosmologicznej (filozoficznej argumentacji), ani droga redukcji antropologicznej (apologetyki egzystencjalnej) nie jest w stanie sprostać temu zadaniu, ponieważ „kryterium prawdziwości chrześcijaństwa nie może być ani religijna filozofia, ani też sama egzystencja”³. Dlatego postanowił podjąć wysiłek budowy teologicznej estetyki, którą zrealizował w dziele *Herrlichkeit*⁴.

Skoro od miłości tak wiele zależy, to warto sobie zadać pytanie, jak bazyilejski teolog ją pojmuje? Pytanie o elementy pojęcia miłości nie jest jednak podyktowane potrzebami apologetycznymi, ale pragnieniem głębszego rozumienia chwały, jaką Syn w Duchu Świętym otacza Ojca (por. J 17, 1). Pochylając się nad tym *mysterium caritatis*, Jan Paweł II stwierdza, że „ostatecznie miłość jest spoiwem wszystkiego: w sposób substancjalny jednoczy osoby Boskie i jednoczy także, choć na inny sposób

¹ H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997 [*Problemy teologiczne*, 3], ss. 117 (tytuł oryginału: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963).

² H. U. von Balthasar, *Wiarygodna...*, s. 14.

³ Tamże, s. 43; por. tamże, s. 8, 29.

⁴ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Bd. 1–3, Einsiedeln 1961–1969; por. tenże, *Wiarygodna...*, s. 14.

ludzkie osoby i ich różnorodne powołania”⁵ Jest więc ze wszech miar wskazane, aby teologia dogmatyczna podejmowała zagadnienie miłości, ponieważ – jak zauważa W. Breuning – wkład teologii w głębsze poznanie miłości Boga polega na tym, że objaśnia ona istotę wewnątrztrynitarnych procesów życiowych w oparciu o wydarzenie Chrystusa. Polegają one na chętnym obdarowywaniu i przyjmowaniu, co objawia się także w działaniach Bożych na zewnątrz⁶

Pełny obraz miłości w pojęciu Balthasara można uzyskać, analizując wspomnianą teologiczną estetykę (*Herrlichkeit*), a najlepiej wszystkie jego dzieła. W ramach jednego artykułu jest to jednak niemożliwe, dlatego przedmiotem analizy będzie tylko jego *Credo*⁷ Takie zawężenie źródeł wydaje się dopuszczalne, ponieważ jest to jego ostatnie dzieło, stanowiące komentarz do *Składu apostolskiego*” i zawierające syntezę jego teologii⁸.

PIĘKNO I SZCZĘŚCIE MIŁOŚCI

Piękno jest dla von Balthasara szczególną wartością. E. Guerriero ceni go za to, że „odważył się powiązać ze sobą estetykę i teologię”⁹ W swoim *Credo* nie mówi wprost o pięknie miłości, jaką jest Bóg sam. Nawiązuje jednak do niego w ten sposób, że zwraca uwagę na piękno tajemnicy wewnątrztrynitarnej wzajemnego oddania się osób Bożych. W refleksji nad tajemnicą zmartwychwstania zastanawia się: „Jeśli Ojciec oddaje się Synowi bez reszty, Ojciec i Syn czynią to samo wobec Ducha Świętego, czyż nie jest to prawzór najpiękniejszego umierania pośrodku życia wiecznego?”¹⁰

Oddanie się bez reszty, czyli całkowite poświęcenie się dla drugiej osoby, jest właśnie pełnią miłości. O tym, że trójjedyny Bóg jest taką miłością wiemy z objawienia danego nam przez Chrystusa. Stwierdza to

⁵ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 11.

⁶ „Der Beitrag der Theologie zur tieferen Erkenntnis der Liebe Gottes besteht darin, daß sie diese vom Christusgeschehen her als Wesensinhalt der trinitarischen Lebensvorgänge deutet (Augustinus). Diese bestehen in einem liebenden Schenken und Empfangen, die sich auch im Wirken Gottes nach außen kundtut” (W. Breuning, *Liebe*, [w:] *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. von W. Beinert, Freiburg–Basel–Wien 2¹⁹⁹⁷, s. 348).

⁷ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie apostolskim*, Kraków 1997, ss. 90. Tekst oryginalny: H. U. von Balthasar, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg–Basel–Wien 1990, ss. 93.

⁸ „To, co przez pięćdziesiąt lat obszernie wyjaśniał jako myśl prawdziwie katolicką [...], tu zbiera on w formie pełnej kontemplatywnej jasności i prostoty” (M. Kehl, *Wprowadzenie*, [w:] H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 5).

⁹ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 271.

¹⁰ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 46 n. [*Credo. Meditationen...*, s. 52].

von Balthasar, w słowach: „Jezus Chrystus dostarcza na to dowodu – że jeden Bóg w swej istocie jest miłością i poświęceniem [...]. Jezus i Ojciec miłują się wzajemną Bożą miłością, w jednym Duchu, którego On nam daje, aby nas wciągnąć do tej przepaści miłości”¹¹. Piękno wspomnianego „umierania” polega więc na takim wzajemnym poświęcaniu się dla siebie, które „wciąga” osobę umiłowaną w „przepaść” swej miłości. Jest to „umieranie” dla siebie, aby poszerzyć przestrzeń dla osoby umiłowanej. Takie poświęcenie się rodzi fascynację, która jeszcze bardziej popycha ku przepaści miłości. Łatwo więc zauważyć, że tak poznawane (doświadczanie) *mysterium* Boga-Miłości jawi się jako *mysterium fascinosum*¹². Jest to tajemnica miłości, która jako jedyna uzasadnia wszystko, podczas gdy sama nie ma żadnego uzasadnienia¹³.

Piękno miłości von Balthasar analizuje, wychodząc od *pulchrum* filozoficznego. Ta transcendentalna właściwość bytu jest poddawana analizie w kontekście biblijnego pojęcia chwały, a więc starotestamentalnego כְּבוֹד i Janowej δόξα. R. Fisichella podkreśla, że w ujęciu von Balthasara chwała jest promieniowaniem samego bytu, który objawia się w sposób wolny i niczym nie uwarunkowany. Piękno bytu jest pierwszym wyrazem otwarcia się Boga ku światu¹⁴. Szczytem tego otwarcia się jest Jezus Chrystus, który objawia chwałę Boga i stanowi jej obiektywną oczywistość¹⁵: On otacza Ojca chwałą, a Ojciec Jego (por. J 17, 4-5).

Objawienie dane przez Ojca jest dla Chrystusa źródłem radości: „Jezus rozradował się w Duchu Świętym i rzekł: «Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom»” (Łk 10, 21). Fascynacja chwałą Ojca i do-

¹¹ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 21 (*Credo. Meditationen...*, s. 26: „[...] Jesus Christus liefert den Beweis dafür –, daß der eine Gott in seinem Wesen Liebe und Hingabe ist. Jesus [...] sich in Liebe auszeugende Selbsthingabe des unvordenklichen Ursprungs, den er «Vater» nennt, der ihn und den er im gemeinsamen göttlichen Liebesgest liebt, einem Geist, den er uns schenkt, damit wir [jeder Zahl überlegenen] Abgrund von Liebe einbezogen werden”).

¹² Dlatego również wydaje się uzasadnione takie uprawianie teologii dogmatycznej, aby była w stanie rodzić taką fascynację. Por. proponowane określenie teologii dogmatycznej: J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 23. Teologia dogmatyczna ma prowadzić do ekstazy, podczas gdy teologia fundamentalna – do percepcji (R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar 1905–1988*, [w:] J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, s. 130).

¹³ „Nun aber ist es das Geheimnis der Liebe, daß, wenn sie selber grundlos bleibt, sie alles übrige begründet. In ihrem unschaubaren Licht wird alles übrige offenbar und verständlich” (H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3, Einsiedeln 1985, s. 405). Właściwie cała *Teologia* von Balthasara poświęcona jest misterium Boga jako prawdy niestworzonej w relacji do prawdy stworzonej (R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 132 n.).

¹⁴ R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 130.

¹⁵ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 273.

świadczenie jej piękna jest źródłem radości dla Chrystusa. Za E. Guerriero można mówić o „doświadczeniu archetypowym”: Chrystus jest „Bogiem, który w sobie doświadcza, kim jest człowiek i Człowiekiem, który doświadcza, kim jest Bóg”¹⁶. Dzięki zjednoczeniu z Chrystusem chrześcijanin może doświadczyć tej radości, którą On przeżywał w związku z objawieniem chwały Ojca.

Radość w doświadczeniu piękna jest wyrazem afirmacji nie tylko samego piękna jako objawiającej się postaci konkretnego bytu, lecz równocześnie jego samego. Radość nieustannie doświadczana rodzi szczęście. W ten sposób obiektywne piękno (zakładamy, że takie istnieje) jest źródłem subiektywnego szczęścia. W średniowiecznej teologii trynitarnej pojęcie szczęścia miało duże znaczenie, stanowiło bowiem główny argument za koniecznością istnienia trzeciej osoby Bożej i częściowo za niemożnością istnienia czwartej. Argumentację taką rozwinął Ryszard z Opactwa św. Wiktora. Według niego zwykła dwoistość osób nie wystarcza, aby najwyższa radość i szczęście płynące ze wzajemnej miłości mogły być w ogóle przekazywane. Chodzi o dzielenie się z kimś innym tym szczęściem i tą radością, które się rodzą ze wzajemnej miłości osoby miłującej i umiłowanej¹⁷. Natomiast istnienie czwartej osoby, według tej samej koncepcji trynitarnej, jest wykluczone dlatego, że taka osoba musiałaby się odznaczać tym, że niczego od nikogo by nie otrzymywała, ani nic nikomu by nie dawała, co oznaczałoby absolutną izolację, czyli samotność¹⁸. Tymczasem pełnia szczęścia jest możliwa tylko we wspólnocie.

We współczesnej refleksji nad szczęściem w kontekście miłości wspólnota nie wydaje się odgrywać takiej roli jak we wspomnianej koncepcji Ryszarda. J. Pieper w swym dziele *O miłości* bardzo mocno wiąże radość i szczęście z miłością. Za fundamentalną prawdę europejskiego myślenia uważa to, że „naturalnym owocem wszelkiej miłości jest radość, a co więcej, że wszelka ludzka szczęśliwość [...] w gruncie rzeczy jest szczęściem miłości bez względu na to, czy zwie się *eros*, *caritas* czy *agape*”¹⁹. Podziela pogląd Akwinaty, że pragnienie szczęścia jest dla człowieka czymś naturalnym i to w taki sposób, że nie może chcieć czegoś innego niż szczęścia. Na poparcie tego twierdzenia cytuje następujące

¹⁶ Tamże, s. 276.

¹⁷ Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate* III 18 (Richard de Saint-Victor, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, note et tables*, ed. J. Ribailier, Paris 1958 [*Textes Philosophiques du Moyen Age*, 6], s. 153 [dalej: Ribailier]).

¹⁸ Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate* V 15 (Ribailier, s. 213 n.).

¹⁹ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 91.

zdanie z *Summa contra gentiles*: „Stworzenie duchowe z natury pragnie szczęścia i dlatego nie może chcieć, żeby nie być szczęśliwym”²⁰. W przekonaniu Piepera biblijnym „symbolem słodczy życia i szczęścia istnienia” człowieka jest miód, podczas gdy mleko jest symbolem „tego, czego człowiek potrzebuje do zaspokojenia zwykłych potrzeb życiowych”²¹. Jest to oczywiście nawiązanie do biblijnej ziemi obiecanej, która „opływa w mleko i miód” (Wj 3, 8).

Wracając do bazylijskiego teologa, trzeba zauważyć, że w swoim *Credo* trzykrotnie nawiązuje on do idei szczęścia. Stwierdzając całkowite wyzbywanie się siebie przez poszczególne osoby Boże w kontekście zmartwychwstania, pyta wprost: „Czy ta ostateczna wola niebycia dla siebie nie jest warunkiem najszczęśliwszego życia?”²². W ten sposób sugeruje on, że „wola bycia nie dla siebie” (*das Nicht-für-Sich-Sein-Wollen*) jest źródłem prawdziwego szczęścia. Jest to zgodne z biblijną zasadą: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20, 35) i równocześnie nawiązuje do idei szczęścia we wspólnocie.

Przypominając, co to znaczy być osobą, stwierdza następnie: „w Bogu być osobą znaczy poświęcenie, miłość, płodność, i tylko w ten sposób Bóg jest życiem wiecznym: jako władający wiecznym wydarzaniem się obdarowywania sobą i bycia obdarowywanym, uszczęśliwiania i bycia uszczęśliwianym”²³. Osobowy wymiar egzystencji realizuje się zatem w obdarowywaniu innej lub innych osób. Odnosi się to także do doświadczenia cierpienia, które również może być darem. Zwracając uwagę na jego sens, von Balthasar wyjaśnia, że przyczynia się ono do większego szczęścia w życiu wiecznym dzięki temu, że uaktywnia w człowieku tajemnicze i głęboko ukryte pokłady: „A kiedy przyjdzie nam cierpieć, zostają w nas wydrażone głębsze pokłady, niż uważaliśmy to za możliwe, głębie, które potem w życiu wiecznym okażą się rezerwuarami większego szczęścia, źródłami jeszcze bardziej wydajnymi”²⁴.

Miłość w rozumieniu von Balthasara jest więc ukierunkowana na szczęście zarówno w wewnątrztrynitarnym życiu, jak i w życiu wiecznym

²⁰ Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles* IV 92; J. Pieper, *O miłości...*, s. 90.

²¹ J. Pieper, *O miłości...*, s. 47. Taką interpretację Pieper przyjmuje za: E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Warszawa 1971, s. 62–63.

²² H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 47 (*Credo. Meditationen...*, s. 52).

²³ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 85 (*Credo. Meditationen...*, s. 88: „[...] in Gott Personsein heißt Hingabe, Liebe, Fruchtbarkeit und nur so ist Gott ewiges Leben: als der ewig im Ereignis des Sich-Schenkens und Beschenkenkterdens, des Beglückens und Beglücktwerdens Waltende”).

²⁴ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 86 (*Credo. Meditationen...*, s. 90).

zbawionych. Ono nadaje jej dynamizm i potęguje jej bogactwo przez „uszcześliwiająco-pomysłową grę obdarowywania”²⁵. Szczęście jest więc nierozdzielnie związane z miłością, jest jakby jej doznawaniem i potwierdzeniem jej autentyczności. Taki sens zdaje się mieć nauka Kościoła o szczęściu Boga sformułowana na soborze watykańskim I w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* (24 IV 1870), która stwierdza, że Bóg prawdziwy i żywy jest szczęśliwy „w sobie i ze siebie” (*in se et ex se beatissimus*)²⁶. Zasadniczym celem tego stwierdzenia było przypomnienie prawdy o samowystarczalności Boga, a w konsekwencji także prawdy o wolności aktu stwórczego²⁷.

WSZECHMOC MIŁOŚCI

Wszechmoc kojarzy się zwykle z mocą sprawienia czegokolwiek, co jest tylko możliwe²⁸. Von Balthasar zwraca uwagę na jej bardziej fundamentalne znaczenie. W jego przekonaniu miłość czyni wszechmoc możliwą. W komentarzu do pierwszego artykułu *Składu apostołskiego* na temat wszechmocy Boga Ojca von Balthasar wiąże ją z potęgą Jego miłości: „Dlatego właśnie jest ważne to, aby niewyobrażalną moc Ojca widzieć przede wszystkim w potędze poświęcenia siebie, tzn. w Jego miłości, a nie w jakiejś dowolnej możliwości uczynienia tego lub owego”²⁹. W przekonaniu von Balthasara, jak się wydaje, wszechmoc nie jest czymś pierwotnym, uzdalniającym do poświęcenia się, ale przeciwnie - ogrom miłości sprawia, że możliwe jest tak wielkie poświęcenie. „Potęga poświęcenia siebie” jest możliwa właśnie dlatego, że Ojciec jest ostatecznym źródłem miłości. Wyjaśniając tę „potęgę poświęcania siebie”, von Balthasar zwraca uwagę na istotę wszechmocy. Przestrzega przed tym,

²⁵ M. Kehl, *Wprowadzenie*, [w:] H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie apostołskim*, Kraków 1997, s. 10.

²⁶ „[Unus Deus verus et vivus] praedicandus est... in se et ex se beatissimus” (DS 3001). Na temat szczęścia Boga zob.: J. D. Szczurek, *Szczęście i cierpienie Boga*, „Analecta Cracoviensia” 29:1997, s. 349–367.

²⁷ Por. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg 1968 [Freiburger Theologische Studien, 87], s. 143–144.

²⁸ „Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibile absolute” (*Summa theologiae* I, q. 25, 3 corp.).

²⁹ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 22 (*Credo. Meditationen...*, s. 28: „Deshalb ist es wesentlich, zunächst die unvorstellbare Macht des Vaters in der Gewalt seiner Selbsthingabe, das heißt seiner Liebe zu suchen, und nicht etwa in der Beliebigkeit, dies oder jenes zu können”).

aby „wszechmocy miłości Ojca nie rozumieć jako czegoś tajemniczo-pierwotnego, erupcyjnego i przedlogicznego, gdyż Jego dawanie siebie jawi się równocześnie jako myślenie siebie, wypowiedanie siebie, wyrażanie siebie (Hbr 1, 3): jej dziełem jest Logos, Słowo kryjące w sobie wszelki sens”³⁰.

Wszechmoc nie jest więc czymś pierwotnym w stosunku do miłości, ale jest jej objawieniem się, jest jej wyrazem. Moc dawania siebie, myślenia siebie i wyrażania siebie jest możliwa tylko wtedy, gdy podmiot dysponuje sobą. W przypadku Ojca to dysponowanie sobą jest absolutne i całkowicie autonomiczne, ponieważ Ojciec wszystko posiada sam ze siebie i nie musi nikomu niczego zawdzięczać. Dlatego Jego moc dysponowania sobą nie jest niczym ograniczona. Dzięki temu Ojciec może mieć równego sobie Syna, który wyraża i uobecnia wszechmoc Jego miłości. Von Balthasar tak wyraża się o Nim w komentarzu do artykułu *Credo* mówiącym o przychodzeniu Syna na sąd ostateczny: „Zasadniczo Syn przychodzi zawsze od Ojca, to jest Jego istota. On przychodzi jako Słowo, jako Wyraz, jako uobecniona Miłość-Wszechmoc Ojca (*die vergegenwärtigte Liebes-Allmacht*)”³¹. Zatem wszechmoc w jego pojęciu nie jest jednym z wielu przymiotów natury Boga, ale jest przymiotem samej Jego miłości, jest bardziej związana z miłością, niż z ogólnie pojętą naturą Bożą. To miłość stwarza nowe możliwości działania, umożliwia istnienie bytów, które bez niej nie mogłyby nigdy zaistnieć. Można by zaryzykować następujące stwierdzenie: Bóg Ojciec nie dlatego miłuje, że jest wszechmocny, ale dlatego jest wszechmocny, że bezgranicznie miłuje, że jest zdolny do całkowitego poświęcenia siebie.

Przedstawione rozumienie wszechmocy Ojca można traktować jako rozwinięcie jej sposobu pojmowania przez *Symbol wiary* przyjęty na 11. synodzie w Toledo (675 r.). Opisując odwieczne rodzenie Syna przez Ojca, *Symbol* stwierdza: „[...] z doskonałości swojej Ojciec zrodził doskonałego Syna, bez umniejszania ani podziału, ponieważ w mocy samego tylko Boga leży posiadanie równego Mu Syna”³². Przy uważnej lekturze *Symbolu* łatwo zauważyć różnice w stosunku do ujęcia wszechmocy prezentowanego przez von Balthasara. Przede wszystkim moc posiadania równego w bóstwie Syna jest związana z bóstwem, a nie z ojcostwem

³⁰ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 22 n. (*Credo. Meditationen...*, s. 28).

³¹ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 55 (*Credo. Meditationen...*, s. 58: „Im Grunde kommt der Sohn immer vom Vater her, das ist sein Wesen. Er kommt als das Wort, der Ausdruck, die vergegenwärtigte Liebes-Allmacht”).

³² „[...] perfectum Patrem, perfectum Filium sine diminutione, sine desectione genuisse asserimus, quia solius divinitatis est inaequalem Filium non habere” (DS 526). Tekst polski: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, nr IV 20.

Boga Ojca, co oznacza, że akcent jest położony na bóstwo (*divinitas*), a nie na ojcostwo. Następnie, użycie formy przeczącej (*inaequalem... non habere*) wyklucza inną możliwość, co oznacza dodatkowe wzmocnienie twierdzenia o równości w bóstwie Ojca i Syna. Dosłownie można by je przetłumaczyć: „ponieważ jedynie bóstwo (*solius divinitatis*) nie może mieć nierównego [w bóstwie] Syna”. Wreszcie trzeba zauważyć, że w *Symbolu* nie ma wprost odniesienia do wszechmocy ani do wewnątrztrynitarniej miłości, lecz do zasady odpowiedniości (*divinitatis non est...*), co pozwala pominąć zagadnienie wolności Ojca w akcie odwiecznego rodzenia Syna. *Symbol* jednak go nie pomija, ponieważ w następnym zdaniu wyraźnie stwierdza, że odwiecznego rodzenia nie można pojmować w kategoriach wolności czy konieczności (*nec voluntate nec necessitate genuisse*)³³.

WOLA, POZNANIE I MIŁOŚĆ

Wykluczenie wolności oraz konieczności w stosunku do odwiecznego aktu rodzenia Syna przez Ojca rodzi pytanie o możliwość pojmowania go jako aktu miłości³⁴. Von Balthasar bowiem zdecydowanie podkreśla, że wewnątrztrynitarna miłość jest miłością w wolności: „[...] wypowiedzenie siebie przez Ojca nie jest czymś przymuszającym, ale źródłem wszelkiej wolności, znowu nie w sensie dowolności, lecz w sensie przemożnego samoposiadania siebie (*überlegenem Selbstbesitz*) poświęcającej się miłości”³⁵. Mówiąc o życiu wiecznym, podkreśla istnienie przestrzeni wolności, w które człowiek „może się rzucić z największą wolnością, a są one samą wolnością, która przywabia (*anlocken*), przyjmuje i odwzajemnia naszą miłość”³⁶. Obie wypowiedzi nawiązują do zagadnienia wolności, lecz w różny sposób. „Wypowiedzenie siebie” jest wyrazem wolności, równocześnie jednak jako wyraz „samoposiadania siebie” nie może być pojmowane w ten sposób, że Ojciec mógłby nie posiadać siebie. Natomiast „przestrzenie” wewnętrznego życia Bożego, wspomniane w drugiej wypowiedzi, są przestrzeniami dla człowieka, od których on w swej wolności może się odwrócić. Istnieje więc różnica między wewnątrztrynitarną wolnością osób Bożych i wolnością osób ludzkich. Polegałaby ona na tym, że wolność osób stworzonych paradoksalnie, z ludzkiego punktu

³³ Tamże.

³⁴ Oczywiście tolekański *Symbol wiary* nie jest definicją dogmatyczną i można by go po prostu pominąć. Jednakże wydaje się, że *Symbol* słusznie sugeruje, aby wewnątrztrynitarne procesy boskiego życia nie były rozpatrywane w kategoriach wolności ani konieczności.

³⁵ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 23 (*Credo. Meditationen...*, s. 28 n.).

³⁶ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 86 (*Credo. Meditationen...*, s. 89).

widzenia wydaje się większa, bo obok tego wszystkiego, co daje dobrowolne wejście w „przestrzeń” miłości, obejmuje także możliwość jej negacji. Istnieje oczywiście także podobieństwo. Polegałoby ono na tym, że w obu przypadkach istnieje jakiegoś rodzaju konieczność: w pierwszym – wykluczenie dowolności przez rozmyślne samoposiadanie siebie (*überlegener Selbstbesitz*), w drugim – „przywabianie” (*anlocken*) przez zapierające dech przestrzenie wolności.

Napięcie między wolnością a koniecznością, wyłaniające się z przytoczonych wypowiedzi von Balthasara, skłania do zwrócenia uwagi na relacje nie tylko woli, lecz także poznania w stosunku do miłości. W przeszłości istniały zasadniczo dwa poglądy na temat roli poznania i woli. Woluntaryzm podkreślał prymat woli, intelektualizm natomiast prymat poznania. Podkreślanie prymatu miłości w tajemnicy troistości Boga jedynego rodzi zatem pytanie, czy Balthasarowski ujęcie tajemnicy należy traktować jako przedłużenie woluntaryzmu, czy raczej intelektualizmu?

W przypadku św. Augustyna, który jest uważany za przedstawiciela woluntaryzmu w psychologii i w nauce o przeznaczeniu³⁷, nie jest obojętne, jaka wola jest w człowieku. Jeśli jest zła wola, to jej poruszenia są złe, jeśli jest dobra, to jej poruszenia są nie tylko prawe, lecz także chwalebne. W jego przekonaniu wola jest więc we wszystkich: owszem wszystkie poruszenia nie są niczym innym jak aktami woli³⁸. M. Żardecka jest zdania, że według Augustyna miłość jest warunkiem poznania, co wyraża się w adagium: *tantum cognoscitur, quantum diligitur*. Jej zdaniem takie stanowisko rozwinięte zostało później w scholastycznej nauce o *desiderium naturae*³⁹. Woluntaryzm w myśli średniowiecznej oznacza zróżnicowane poglądy, których wspólnym mianownikiem jest uznawanie prymatu woli nad rozumem⁴⁰.

Współczesną formą woluntaryzmu, jak się wydaje, jest pojmowanie miłości jako „sposobu chcenia”. Na podstawie analiz przeprowadzonych przez J. Piepera wyraża się on w stwierdzeniu: „Chcę, żebyś istniał” albo „Chcę żeby to istniało”. Dlatego uważa on, że „miłość jest sposobem chcenia”, jednym z wielu wśród których dwa zasadnicze wysuwają się na

³⁷ Tak uważają m.in.: J. Auer, *Woluntarismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, kol. 871; J. Pastuszką, J. Herbut, *Augustynizm*, [w:] J. Herbut, *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 64.

³⁸ „Interest autem qualis sit voluntas hominis: quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt” (Augustinus, *De civitate Dei* XIV 6; PL 41, kol. 409).

³⁹ Por. M. Żardecka, *Miłość*, [w:] J. Herbut, *Leksykon...*, s. 369.

⁴⁰ L. Renault, *Voluntarisme*, [w:] J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie...*, s. 1236; por. J. Herbut, *Woluntaryzm*, [w:] J. Herbut, *Leksykon...*, s. 542n.

plan pierwszy: jeden zmierza do dokonania tego, co jeszcze nie istnieje, do zmiany istniejącego stanu rzeczy, drugi zaś – do afirmacji tego, co istnieje⁴¹.

Miłość, która zmierza do dokonania czegoś, jest nazywana przez Piepera praaktem woli: „[...] miłość jako praakt woli jest zarazem źródłem i ośrodkiem bytu w ogóle”⁴². Jeśli miłość jest „praaktem woli”, to oznacza, że wola jest przed miłością, że ontycznym warunkiem miłości jest właśnie istnienie woli. Co zatem możemy powiedzieć o istocie miłości w świetle poglądów Balthasara? Jest to pytanie o tyle ciekawe, że w tradycyjnym ujęciu nawiązującym do św. Augustyna warunkiem miłości jest poznanie⁴³ i chcenie, co oczywiście zakłada jeszcze istnienie. Przy tej okazji warto zauważyć, że nie jest do końca pewne, czy miłość jest rzeczywiście tylko aktem woli⁴⁴.

Pieperowskie ujęcie nie jest jednak czysto woluntarystyczne, ponieważ mówi on, że „potwierdzenie i afirmacja tego, co już urzeczywistnione, jest właśnie miłością”⁴⁵. Taka afirmacja możliwa jest jednak dzięki poznaniu, bez niego bowiem osoba miłująca nie byłaby w stanie wiedzieć, kogo afirmuje. Jej miłość wtedy byłaby bezmyślna. Wydaje się więc, że nie da się oddzielić chcenia od poznania, albo zdecydowanie opowiedzieć się za woluntryzmem albo za intelektualizmem.

Przenikanie się woli i poznania pojawia się już w poglądach Augustyna, które można uznać za przejaw intelektualizmu jako poglądu przeciwnego woluntaryzmowi. Wyjaśniając równość osób Bożych przy pomocy analogii duszy, jej poznania siebie i miłości siebie, w swoim dziele *O Trójcy Świętej* pisze on, że miłość jest trzecim członem tej analogii oraz że wszystkie trzy elementy są sobie równe, „ponieważ dusza kocha się na miarę swojego poznania i swojej istoty”⁴⁶. Oznacza to zatem,

⁴¹ J. Pieper, *O miłości...*, s. 38.

⁴² J. Pieper, *O miłości...*, s. 39. Pieper nawiązuje tu do św. Tomasza z Aquinu, który stwierdza: „Primus [...] motus volutatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor” (*Summa theologiae* I q. 10, a. 1).

⁴³ Chodzi o zależność wyrażoną w formule *tantum se diligit quantum novit* (Augustinus, *De Trinitate* IX 12, 18; Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 306).

⁴⁴ Na przykład S. Bułgakow nie podziela takiego przekonania. W jego przekonaniu teologia katolicka od czasów Augustyna błędnie utożsamia wolę i miłość: *voluntas sive amor*. Nie ulega wątpliwości, że wola i miłość się nie utożsamiają (S. Bułgakow, *Il Paraclito*, Bologna 1987, s. 359, przypis 11). Wydaje się, że Bułgakow ma rację, ponieważ akt miłości zawiera w sobie nie tylko element wolitywny, ale także intelektualny i emotywny.

⁴⁵ J. Pieper, *O miłości...*, s. 38.

⁴⁶ „Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est” (Augustinus, *De Trinitate* IX 12, 18; Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 306).

że w tym kontekście miłość jest wtórna w stosunku do poznania, jest od niego zależna, bo dusza na tyle siebie kocha, na ile siebie poznaje. Jeśliby zaś przyjąć istnienie porządku ontycznego, to miłość jawiłaby się jako dopiero trzecia.

O pierwszeństwie miłości przed poznaniem mówi wybitny przedstawiciel średniowiecznej teologii trynitarnej Ryszard z opactwa św. Wiktorra. Na podstawie objawienia zawartego w Ewangelii według św. Jana (J 14, 21) uważa on, że z miłości pochodzi objawienie, z objawienia kontemplacja, z kontemplacji poznanie⁴⁷. Według niego miłość jest u podstaw istnienia osób Bożych w następujący sposób: każda osoba, gdy kontempluje inną, otrzymuje pełnię wiedzy, a przez to samo także Boże bytowanie⁴⁸. Ryszard uważa również, że miłość ma fundamentalne znaczenie dla oglądu Boga, dlatego też przypisuje miłości funkcję poznawczą, gdyż – jego zdaniem – tam gdzie nie dociera umysł, przenika miłość⁴⁹.

Różnorodność opinii na temat tego, co jest pierwsze, poznanie czy wola pozwala przypuszczać, że nie należy relacji między nimi rozważać w tej kategorii. Trzeba uznać za słuszną opinię wyrażoną przez J. Herbuta. W jego przekonaniu wola i poznanie „ze swej natury mieszczą się na tym samym poziomie ducha i swoimi funkcjami wzajemnie się dopełniają: wola aktywizuje intelekt (*amando cognoscimus*), a ten oświeca wolę (*nihil volitum nisi cognoscitum*)”⁵⁰. Warto zwrócić uwagę, że w cytowanym zdaniu Herbut utożsamia wolę z miłością, odwołując się do łacińskiego wyrażenia *amando cognoscimus*. To sprawia, że w akcie miłości wola jednak nabiera większego znaczenia niż poznanie.

W ujęciu von Balthasara to wzajemne dopełnianie się funkcji duchowych zostało wyrażone w idei, według której miłość obmyśla, planuje, akceptuje: „Jednak raz osiągnąwszy Boga, «poznam tak, jak i zostałem poznany» (1 Kor 13, 12), mianowicie mocą owej Miłości, która mnie od-

⁴⁷ „Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio” (Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate, Prologus*; Ribailler, s. 80).

⁴⁸ „[...] quelibet divina persona ad aspectum alterius divine accepit plenum sapere et eo ipso divinum esse” (Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate* V 9; Ribailler, s. 206).

⁴⁹ „Videtur itaque ab amantibus Deus oculo utroque, sed altero vulneratur, quia ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur. Quippe perscrutari prohibemur, et plus sapere quam oportet, sed amare etiam plusquam possimus praecipimur” (Richardus de s. Victore, *Tractatus de gradibus charitatis* 4; PL 196, 1203 CD); por. J. Beumer, *Richard von St. Viktor. Theologe und Mystiker*, „Scholastik” 31:1956, s. 226 (przypis 51).

⁵⁰ J. Herbut, *Woluntaryzm...*, s. 543.

wiecznie obmyśliła i uznała”⁵¹. To poetyckie sformułowanie opisuje akt stworzenia człowieka przy zaangażowaniu wszystkich funkcji duchowych bytu osobowego. Przynajmniej dwie idee zawarte w tym zdaniu wymagają uwypuklenia: miłość jest początkiem bytowania stworzenia i miłość jest siłą koordynującą działania stwórcze, w tym także wiedzę (poznanie).

Na znaczenie wiedzy jako składowej aktu miłości von Balthasar wskazuje w nawiązaniu do Księgi mądrości (Mdr 9, 16–17), wyrażając przekonanie, że miłość nie jest bezrozumna, ponieważ jest źródłem wszelkiej racjonalności. Jeśli więc nauka bazuje na mądrości, to mądrość opiera się na miłości⁵². Von Balthasar podziela więc pogląd teologów średniowiecza opierających się na Grzegorzem Wielkim, którzy utrzymywali, że poprzez miłość osiągamy poznanie⁵³. Jest tak dlatego, że miłość w sobie samej posiada tę ostateczną oczywistość, od której pochodzi wszelka naukowa oczywistość⁵⁴.

O tym, że miłość jest przed poznaniem von Balthasar mówi także wtedy, gdy posługując się analogią rozwoju miłości w ludzkim doświadczeniu, wskazuje na istnienie etapu poznania. W tym kontekście akt miłości nazywa „wydarzeniem”, które w wewnętrznym życiu Boga jest nieprzemijające, jest wiecznie aktualne: „Ponieważ owo «teraz» jest wydarzeniem, przeciwieństwem zastoju, jest ono najciekawsze ze wszystkiego, tak jak początki miłości na ziemi zanim ona przejdzie stadium poznania, przyzwyczajania, być może znudzenia”⁵⁵. W ten sposób Autor *Credo* podkreśla po raz kolejny dynamizm miłości i jej niewyczerpane bogactwo, które daje radość i szczęście.

Zagadnienie wzajemnych relacji między wiedzą, wolą i miłością nie jest zagadnieniem jedynie spekulatywnym, wyznaczającym zakres pojęcia

⁵¹ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 87 (*Credo. Meditationen...*, s. 91: „[...] aber einmal zu Gott gelangt, werde ich «erkennen, wie ich erkant bin» [1 Kor 13, 12], nämlich kraft jener Liebe, die mich seit ewig erdacht und erkannt hat”).

⁵² „Die Liebe ist somit nicht vernunftlos, da sie der Quell aller Rationalität ist. Aber wenn Wissenschaft letztlich auf Weisheit gründet, so Weisheit auf Liebe” (H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3, Einsiedeln 1985, s. 406).

⁵³ O prymacie miłości w stosunku do poznania w ujęciu Grzegorza Wielkiego świadczą następujące jego wypowiedzi: „Unde necesse est ut quisquis ad contemplationis studia prope rat, semetipsum prius subtiliter interroget, quantum amat. Machina quippe mentis est vis amoris, quae hanc dum a mundo extrahit, in alta sustollit” (Gregorius Magnus, *Moralia* XXXVII 58; PL 75, 762 n.); „Quibus nimirum progredi ad superna provocamur cum ejus Spiritus afflatu tangimur, et, extra carnis angustias sublevati, per amorem agnoscimus auctoris nostri contemplandam speciem, quam sequamur” (Gregorius Magnus, *Moralia* X 13; PL 75, 927); por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Ewangelia* XXVII 4 (Dum enim audita supercoelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est; PL 76, 1207). Podobnie np.: Richardus de S. Victore, *De Trinitate. Prologus* (jw.).

⁵⁴ „Die Liebe hat ihre letzte Evidenz in sich selbst, von der alle wissenschaftliche abkündig ist” (H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. 3, Einsiedeln 1985, s. 406).

⁵⁵ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 86 (*Credo. Meditationen...*, s. 89).

miłości, ale ma ono zasadnicze znaczenie dla rozumienia objawienia Bożego na temat tajemnicy troistości Boga jedyne. Von Balthasar uważa, że tym, co jest najbardziej wewnętrzne w Bogu, jest właśnie miłość, ponieważ ona sprawia, że Duch Święty jest obecny wszędzie tam, gdzie urzeczywistnia się tajemnica wewnętrznego życia Boga, a więc nie tylko w pochodzeniu Ducha Świętego, lecz także w pochodzeniu Syna. Przekonanie takie kryje się za sugestią wyrażoną w pytaniu postawionym zachodniej teologii: „Stajemy więc wobec delikatnego pytania: czy można – tak jak zachodnia teologia stale uczyła – powiedzieć, że zrodzenie Syna jest aktem poznania (zatem ludzie muszą najpierw poznać, aby mogli miłować), a dopiero potem wzajemny stosunek między Ojcem i Synem byłby aktem miłości, który umożliwia pochodzenie Ducha? Czy poświęcenie się Ojca (*die Ur-Hingabe des Vaters*) nie jest już aktem miłości, która się udziela, oddaje wszystko, co własne?”⁵⁶. Jest to inne spojrzenie na zagadnienie wewnątrztrynitarnych pochodzeń, które wydaje się bliższe danym objawienia Bożego, ale które równocześnie rodzi nowe pytania i problemy⁵⁷.

ISTOTA MIŁOŚCI

Jeśli miłość daje szczęście, mobilizuje wolę do działania a rozum do poznawania i posiada nieograniczoną moc, to rodzi się pytanie, czym właściwie jest miłość. Wyliczone cechy zdają się bowiem sugerować, że miłość jest wszystkim. Czy można zatem w ogóle określić istotę miłości, a jeśli tak, to jak ją zdefiniować? To samo pytanie zadaje J. Pieper, gdy uświadamia sobie wielką różnorodność przejawów miłości w ludzkim doświadczeniu. Z faktu istnienia jednej nazwy „miłość” wnioskuje on, że „ogólne pytanie o istotę miłości” ma jednak sens⁵⁸. Sensowne jest więc również poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie w *Credo* von Balthasara.

Najpierw wypada zwrócić uwagę na określenie istoty miłości poprzez negację, a więc czym miłość nie jest. Von Balthasar twierdzi, że miłość nie może być mierzona żadnymi wynikającymi z niej dziełami, ani wiarą, ani dobrowolnym cierpieniem, ani ofiarą, ani subiektywnym doświadczeniem Boga, lecz „miarą miłości może być tylko miłość”⁵⁹. Miłość jawi się więc jako rzeczywistość bez określonej formy. Balthasar wyjaśnia, że jest

⁵⁶ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 62 (*Credo. Meditationen...*, s. 66).

⁵⁷ Więcej na temat trudności zob.: J. D. Szczurek, *Różnica między odwiecznymi aktami Boga Ojca*, „*Analecta Cracoviensia*” 30–31:1998–1999, s. 275–289.

⁵⁸ J. Pieper, *O miłości...*, s. 36.

⁵⁹ H. U. von Balthasar, *Wiarygodna...*, s. 97.

tak dlatego, ponieważ miłość jest „uprzedzającym «tak» dla wszystkiego, co kiedykolwiek może się zdarzyć, a może to być krzyż i pogrążenie w absolutnym opuszczeniu albo zapomnieniu”⁶⁰. Jest to jakaś fundamentalna nieokreśloność miłości, wobec której jednak trzeba uczynić następujące zastrzeżenie: nie jest ona z pewnością „tak” dla jakiegokolwiek zła.

Wyrażenie „uprzedzające «tak»” wskazuje na istotę miłości w ujęciu asertywnym, którą można określić jako afirmację dla dokonujących się bądź mających się dokonać zdarzeń. Z taką afirmacją spotykamy się na przykład w postawie Maryi wyrażonej w „niech Mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1, 38), a potem w modlitwie Chrystusa w Ogrojcu „nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty niech się stanie!” (Mk 14, 36). Takie ujęcie istoty miłości harmonizuje także z tym, które proponuje Pieper. W jego przekonaniu „kochać kogoś lub coś to nazwać tego kogoś lub coś «dobrym» i mówić: dobrze, że istnieje, dobrze, że jesteś na świecie!”⁶¹. Postawę takiej afirmacji Boga w stosunku do człowieka widzi on w słowach Psalmu: „[Pan] wyprowadza mnie na miejsce przestronne; ocala, bo mnie miłuje” (Ps 18, 20).

Na postawę wewnątrztrynitarnej afirmacji zwraca uwagę von Balthasar, gdy rozumuje: „Jeśli w samym Bogu (aby mógł się nazywać «Miłością») musi istnieć Jeden i Drugi oraz Ich Zjednoczenie, to «bardzo dobrze», że istnieje Drugi, gdyż świat nie jest, jak w przypadku innych monoteizmów, odpadnięciem od Jednego”⁶². Miłość jako afirmacja istnienia drugiej osoby wskazuje na jej istnienie. Miłość jest więc traktowana jako dowód istnienia. W ten sposób dociekania na temat jej istoty otwierają drogę do ontologii, o czym będzie mowa w następnej części tego studium.

Afirmacja istnienia jak i wszelkiego rodzaju zdarzeń jest mimo wszystko raczej przejawem miłości niż samą jej istotą. Podobnie w ujęciu „klasycznej” teologii dogmatycznej zwraca się uwagę na wyrazy miłości. Tak więc na przykład według B. Bartmanna istota miłości polega na wolnej dobroci, z którą ktoś jako pierwszy wychodzi do drugiego⁶³. Takie ujęcie odwołuje się do Pierwszego Listu św. Jana, gdzie podkreślona jest Boża inicjatywa i darmość Jego miłości w stosunku do człowieka: „Nie my umiłowaliśmy Boga, ale [...] On sam nas umiłował” (1 J 4, 10).

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ J. Pieper, *O miłości...*, s. 36.

⁶² H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 28 (*Credo. Meditationen...*, s. 33–34: „Wenn es in Gott selber [damit er «Liebe» heißen kann] den Einen und den Andern und deren Einigung geben muß, dann ist es «sehr gut», daß es das Andere gibt, dann ist die Welt nicht, wie in andern Monotheismen ein Abfall vom Einen”).

⁶³ „L'essenza dell'amore consiste nella libera bontà con la quale l'uno va per primo verso l'altro” (B. Bartmann, *Teologia dogmatica*, Alba 1962, s. 281 (§ 42, III).

W analizowanym ujęciu należy zwrócić uwagę na związek miłości z dobrotą (dobrem). Ze względu na to, że dobro jest transcendentalną cechą bytu, co zwykle się wyrażać w łacińskiej formule: *ens et bonum convertuntur*⁶⁴, również miłość, jak się wydaje, może być rozumiana jako jedna z tych cech realnie utożsamiającą się z bytowością. Relację między bytem i miłością wyraża się w niemieckiej formule: *Sein und Liebe sind koextensiv*, która będzie przedmiotem refleksji w części poświęconej miłości i istnieniu. Następnie, wyraźne odniesienie do Janowego tekstu o miłości wskazuje jedynie na przejaw miłości, a nie na samą istotę, ponieważ Autor natchniony mówi wprost: „W tym przejawia się (ἐν τούτῳ ἐστίν) miłość” (1 J 4, 10). Podobnie mówi w poprzednim wierszu: „W tym objawiła się (ἐν τούτῳ ἐφανερώθη) miłość Boga ku nam” (1 J 4, 9). To każe przypuszczać, że istotę miłości można wyrazić tylko poprzez jej przejawy, ponieważ ona sama wymyka się rozumowemu ujęciu, a to z kolei dlatego, że utożsamia się z istotą Boga samego.

Istota miłości wyraża się także w bezinteresowności. Bazylejski Teolog podkreśla to bardzo wyraźnie w kontekście wiary w życie wieczne. W życiu wiecznym wszystko jest darmowe (*gratis*). Dlatego też „to «*gratis*» jest najgłębszą istotą Bożej miłości, która nie ma innej podstawy niż siebie i przezeń jest wszystko określone, co jest w życiu wiecznym u Boga”⁶⁵ W ten sposób von Balthasar zwraca uwagę na ostateczny motyw wszelkiego Bożego działania, jakim jest sama miłość, czyli że nie ma niczego bardziej fundamentalnego, co stanowiłoby motyw lub cel takiego działania. Jako ostateczny fundament wszystkiego miłość jawi się jako bezdenna i niezgłębiona, jako pozostająca „ciągle głębsza od tej, którą można uzasadnić, «ująć w pojęcie». Dlatego Paweł trafnie powiada: «poznać miłość przewyższającą wszelką wiedzę», aby «zostać napełnionymi całą pełnią Bożą» (Ef 3, 19)”⁶⁶. Tym ostatecznym motywem jest Miłość (pisana przez „M”), czyli sam Bóg w Trójcy Świętej jedyny, który nieustannie daje siebie innym bytom dlatego tylko, że jest Bogiem–Miłością.

W rozumieniu von Balthasara miłość jako dawanie siebie nie jest pojmowana tylko w odniesieniu do tego, co poza Bogiem, ale również w odniesieniu do Niego samego. Bóg jest miłością również w stosunku do

⁶⁴ Por. M. Krąpiec, Z. Zdybicka, *Byt*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol 1255. Por.: „[...] bonum et ens sunt idem secundum rem” (Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1). Na temat relacji między miłością i bytowaniem u Akwinaty zob.: B. J. Diggs, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, New York 1947, ss. 180.

⁶⁵ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 86 (*Credo. Meditationen...*, s. 90: „Dieses «gratis» ist das innerste Wesen der göttlichen Liebe, die keinen anderen Grund hat als sich selbst, und davon wird alles bestimmt, was im ewigen Leben bei Gott ist”).

⁶⁶ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 87 (*Credo. Meditationen...*, s. 90).

siebie samego. Wyjaśnia on to w następujących słowach: „Jego dawanie siebie jawi się równocześnie jako myślenie siebie, wypowiedanie siebie, wyrażanie siebie (Hbr 1, 3): jej dziełem jest *Logos*, Słowo kryjące w sobie wszelki sens”⁶⁷ Wyliczone tu czynności Boże są przejawem miłości, wyrażają istotę miłości, a szczególnie wszechmoc miłości. Przejawem miłości jest także sens. Wszystko, co istnieje ma sens właśnie dlatego, że jest dziełem miłości. Miłość jest więc ostatecznym źródłem sensu, co także należy z mocą podkreślić jako ważny element chrześcijańskiego patrzenia na rzeczywistość.

Określenie istoty miłości na podstawie *Credo* można nieco poszerzyć o wyniki innych analiz, dotyczących całej twórczości von Balthasara. Poszukując odpowiedzi na nurtujące nas pytanie, I. Bokwa dochodzi do przekonania, że wewnątrztrynitne relacje w Trójcy Świętej dają się wyrazić w następującym twierdzeniu: „Istotą trynitarną pełni jest miłość. Polega ona na nieustannym oddawaniu się Ojca Synowi [...]. Ten z kolei w postawie eucharystycznej powierza siebie w bezwarunkowym darze Ojcu. Miłość ma charakter dynamiczny, ciągle narasta, lecz dzieje się to za cenę kenozы, wyniszczenia”⁶⁸. Postawa eucharystyczna w rozumieniu Balthasara oznacza dziękczynienie Ojcu wyrażające się w uznaniu Go za ojca, co z kolei przejawia się w posłuszeństwie i w synowskim oddaniu się Jemu⁶⁹

Taki opis wewnątrztrynitarną miłości prowadzi Bokwę do wniosku, że „dla wyrażania dynamizmu istoty Boga bazylijski Teolog nie posługuje się jednak obrazem miłości jako pełnej harmonii wspólnoty (*communio*), lecz zawierającą ładunek niezwyklego dramatycznego napięcia metaforą «wyniszczenia» (κένωσις), «wywłaszczania» (*Selbstentäußerung*)”⁷⁰. Na innym miejscu Bokwa podkreśla to jeszcze mocniej, twierdząc, że von Balthasar po prostu „rezygnuje z pojęcia miłości jako harmonijnej wspólnoty (*communio*)”⁷¹. Twierdzenie to rodzi jednak pytania: Czy rzeczywiście kenozы na rzecz „Innego” oznacza rezygnację z więzi

⁶⁷ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 23 (*Credo. Meditationen...*, s. 28: „[...] sein Sichgeben zugleich als ein Sichdenken, Sichsagen, Sichausdrücken [Hebr 1, 3] erscheint: der Logos, das jeden Sinn in sich bergende Wort ist ihr Produkt”).

⁶⁸ I. Bokwa, *Trynitarno-chryzologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1988, s. 248.

⁶⁹ Chodzi tu przede wszystkim o „doskonałe odwzajemnienie się w podzięce (zob. H. U. von Balthasar, *Theodramatik. Die Handlung*, Bd. 4, Einsiedeln 1983, s. 72: „vollkommene Rückwendung in Dank”) oraz o „wieczne dziękczynienie” Ojcu (zob. tamże, Bd. 3, s. 301: „Die Antwort des Sohnes auf den geschenkten gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung [*eucharistia*] an den väterlichen Ursprung sein”).

⁷⁰ I. Bokwa, *Trynitarno-chryzologiczna...*, s. 125.

⁷¹ Tamże, s. 248, por. tamże, s. 125.

wyrażonej przez *communio*? Czy motywem takiego „wyzucia się z siebie” może być coś innego poza miłością? Odpowiedź na pierwsze pytanie wynika z przekonania von Balthasara, który sugeruje że pierwotne poświęcenie się Ojca jest wyrazem miłości: „Czy pra-poświęcenie się Ojca nie jest już aktem miłości, która się udziela, oddaje wszystko, co własne?”⁷² Oddawanie „tego, co własne” Innemu buduje wspólnotę. Dlatego *communio* i κένωσις nie są sobie przeciwstawne, ale pierwsza jest konsekwencją drugiej. Odpowiedź na drugie pytanie jest zdecydowana i zawiera się w twierdzeniu von Balthasara: „[Miłość] nie ma innej podstawy niż siebie”⁷³ Właśnie „wyzucie się siebie” rodzi odwzajemnienie i więź Ojca z Synem, co jest zasadniczym elementem wspólnoty. To prawda, że pojęcie *communio* nie zawiera dramatycznych konotacji, jednakże przeciwstawianie „komunii” „kenozie” nie wydaje się słuszne, ponieważ to mogłoby doprowadzić do zanegowania „analogii miłości” (*analogia caritatis*), której istnienie Bokwa przyjmuje. Twierdzi on bowiem, że „miłość jako *communio* stanowi udział w osobistym akcie Boga”⁷⁴. Trzeba także podkreślić, że to wewnątrztrynitarnie wyniszczanie i wywłaszczanie siebie nie jest narzucone z zewnątrz, lecz jest przejawem międzyosobowych więzów tworzących wspólnotę różnych osób, w której konieczne jest wewnętrzne „zróżnicowanie”, aby mogła to być rzeczywista wspólnota realnie różnych osób.

MIŁOŚĆ FUNDAMENTEM BYTU

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o istotę miłości uświadamia nam, że istnieje ścisły związek między miłością a samym istnieniem, przy czym chodzi tu nie tylko o istnienie bytów osobowych, ale o istnienie w ogóle. Istnienie takiego związku von Balthasar sugeruje, gdy mówi o afirmacji istnienia drugiego, czyli o swego rodzaju „bardzo dobrze», że istnieje Drugi”⁷⁵ To „bardzo dobrze” jest nie tylko akceptacją istnienia jako już zrealizowanego, lecz także tworzy przestrzeń umożliwiającą zaistnienie „Drugiego”. Jest to oczywiście przestrzeń w znaczeniu bardzo ogólnym, obejmującym jakkolwiek pojętą przestrzeń, w tym również fizyczną. Jest ona warunkiem istnienia czegokolwiek. Analogicznie pojęta

⁷² H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 62 (*Credo. Meditationen...*, s. 66: „Ist die Ur-Hingabe des Vaters nicht immer schon Liebe, die sich mitteilt, alles Eigene hingibt?”).

⁷³ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 86 (*Credo. Meditationen...*, s. 90: „[...] die] Liebe, die keinen anderen Grund hat als sich selbst”).

⁷⁴ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna...*, s. 123.

⁷⁵ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 28 (*Credo. Meditationen...*, s. 34: „[...] ist es «sehr gut», daß es das Andere gibt”).

musi istnieć także w Bogu, jeśli jest On rzeczywistą wspólnotą realnie różnych osób.

W komentarzu do pierwszego artykułu omawianego *Credo* von Balthasar stwierdza, że Jezus Chrystus objawia nam swego Ojca jako ponadczasowy Początek (*unvordenklicher Ursprung*) absolutnie wszystkiego poświęcający się w Synu. On wraz z Synem i Duchem Świętym stanowią przepaść miłości (*Abgrund von Liebe*), do której pragną wciągnąć człowieka⁷⁶. Przez „przepaść” można tu rozumieć, jak się wydaje, analogię bezkresnej przestrzeni, obszaru, albo zakresu dobroczynnego oddziaływania, w które osoba ludzka jest w stanie wejść. Bezkresna „przestrzeń” jest przestrzenią dla innego. Miłość, którą jest Ojciec, jest miłością Innego (*des Anderen*), a nie siebie samego. Ona jest możliwa dlatego, że Bóg Ojciec miłuje kogoś Drugiego (Innego). Jest nim jednorodzony Syn.

Wewnątrztrynitarna otwartość na Innego została nam objawiona najpierw w samym posłaniu Syna na świat, aby „każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Następnie została objawiona w proegzystencji Jezusa wyrażającej się w postawie poświęcenia dla ludzi, której szczytem jest oczywiście męka i śmierć krzyżowa (por. Rz 5, 6). Ta właśnie proegzystencja Jezusa Chrystusa odsłania istotę bytowania Bożego. Według R. Th. Krenskiego objawia ona wewnątrztrynitarnie „bycie wzajemnie dla siebie”, skutek czego nie można pojmować boskiego trójjedynego bycia jako „bycia w sobie” (*In-sich-Sein*), albo „bycia u siebie” (*Bei-sich-Sein*). Należy je natomiast pojmować jako „bycie z siebie” (*Aus-sich-Sein*) oraz „bycie ku drugiemu” (*Auf-den-anderen-hin-Sein*), czyli jako „bycie obdarowywaniem” (*Verschenkungs-Sein*). Przez życie i śmierć Jezusa objawia się zatem sposób Bożego bytowania, który w świetle objawienia Bożego można opisać w następujący sposób: sposobem bytowania Boga Ojca jest wydawanie Syna (Rz 8, 32) i wylewanie Ducha Świętego (Tt 3, 16), aby w tym poświęcaniu siebie pozostać w „postaci Bożej” (por. Flp 2, 6). Krenski wnioskuje więc, że trynitarna „ontologia von Baltasara sprowadza się do twierdzenia: «bycie i miłość są współzległe»”⁷⁷

Sens tego twierdzenia przybliży następujące wyjaśnienie dotyczące wewnątrztrynitarnych pochodzeń, a nawiązujące do pojęcia trynitarnego kenozu u Bułgakowa. Całkowite wyzbycie się samego siebie, które Boga Ojca czyni ojcem, nie powinno być przypisywane poznaniu, lecz bezgranicznej miłości, która po prostu dowodzi tego, co transcendentalne. Dla-

⁷⁶ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 21 (*Credo. Meditationen...*, s. 26).

⁷⁷ „[...] Balthasars Ontologie in die These mündet: «Sein und Liebe sind koextensiv»” (R. Th. Krenski, «*Passio Caritatis*». *Trinitarische Passiologie im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1990, s 183).

tego „miłość może oznaczać najwyższy sposób bycia (*der höchste Modus des Seins*), a przez to prawdę tego bycia, bez konieczności odsuwania jej poza prawdę i bycie”⁷⁸.

We *Wprowadzeniu do Credo* Balthasara M. Kehl zauważa, że gdzie „miłość obdarza sobą, tam jest możliwe istnienie kogoś innego. To, co jako podstawowe ma miejsce w wewnątrztrynitarnym procesie miłości, wyciska swe piętno na całej rzeczywistości stworzonej”⁷⁹. Można zatem powiedzieć, że miłość tworzy „przestrzeń” zarówno dla bytu osobowego, jak i bezosobowego. Miłość Stwórcy jest więc warunkiem istnienia wszystkiego, co poza Nim istnieje. „Piętno”, jak można się domyślać, polegać będzie na jakimś podobieństwie w sposobie bytowania bytów stworzonych. Jest nim niewątpliwie zdolność osobowego bytu stworzonego do akceptacji kogoś innego, a przede wszystkim do miłosierdzia wobec „innego”, który jest w potrzebie⁸⁰.

Miłość jako ontyczna przestrzeń umożliwia istnienie „innego” bytu, czyli bytu nie będącego samą Miłością, ale mającego na sobie owo „piętno” Miłości. Może ona być rozumiana z egzystencjalnego albo ontologicznego punktu widzenia. Egzystencjalne jej rozumienie wskazuje na miłość jako źródło nowego sensu istnienia konkretnej osoby. Na ten aspekt zwraca uwagę J. Pieper, mówiąc o mocy stwórczej ludzkiej miłości: „W miłości rzeczywiście kontynuuje się i dopełnia Boski, stwórczy akt ustanawiania w bycie tak, że staje się zrozumiałe, iż ten, kto świadomie doświadcza miłości, może powiedzieć «Potrzebuję was, aby być sobą»”⁸¹. Stwarzanie w tym wypadku oznacza zatem akceptację czyjegoś istnienia: „[...] człowiek dzięki «potwierdzeniu» przez miłość innego człowieka dochodzi do tego, że «istnieje» w pełni i jest zadomowiony w świecie”⁸². Tak pojęte egzystencjalne rozumienie miłości wskazuje na jej wymiar ontologiczny. Miłość polega zatem także na byciu ostatecznym źródłem istnienia konkretnego bytu, który jest „inny” wobec (różny od) Boga–Miłości. Oznacza to powołanie go do istnienia z nicości przez Miłość. Niewykluczone, że wyrażenie „z nicości” może być rozumiane jako powołanie do konkretności bytowania z nieprzeniknionej nieokre-

⁷⁸ „So kann Liebe als der höchste Modus und darin als die «Wahrheit» des Seins gelten, ohne über Wahrheit und Sein entrückt werden zu müssen” (H. U. von Balthasar, *Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1985, s. 163). Powołując się na J.-L. Marion (*Dieu sans l'être*, Paris 1982) i na Ef 3, 19 Hans Urs von Balthasar wyjaśnia, że bezgraniczna miłość nie jest przed byciem, ale jej najwyższym aktem („Die grundlose Liebe ist nicht vor dem Sein, sondern sein höchster Akt”, tamże, przypis 9).

⁷⁹ M. Kehl, *Wprowadzenie...*, s. 14.

⁸⁰ Tamże, s. 15.

⁸¹ J. Pieper, *O miłości...*, s. 48.

⁸² Tamże.

śloności metafizycznych możliwości, którymi dysponuje lub nad którymi dominuje bezgraniczna miłość Boga–Stwórcy. Na temat stosunku miłości do istnienia można więc za Pieperem powiedzieć, że miłość jest „zarazem źródłem i ośrodkiem bytu w ogóle”⁸³.

PROSYSTENCJA JAKO FUNDAMENT BYTOWANIA W MIŁOŚCI

Określenie miłości jako najwyższego sposobu bytowania i przekonanie, że miłość i bytowanie są współrozległe, rodzi trudność w postaci pozornej niespójności języka. Miłość jest bowiem pojęciem o charakterze relacyjnym opisującym rzeczywistość osobową w zakresie etyki i teologii moralnej, natomiast bytowanie jest pojęciem odnoszącym się do całej rzeczywistości (osobowej i nieosobowej) w zakresie ontologii. Stąd mówienie o ontologii miłości jest jakby próbą łączenia ognia z wodą. Konieczne więc wydaje się poszukiwanie takiego pojęcia, które pozwoliłoby połączyć ontologię i charytologię w jeden spójny system myślowy tworzący ontologię miłości. Wprowadzenie takiego pojęcia jest potrzebne m.in. również dlatego, że w filozofii klasycznej pojęcie miłości rozumianej jako sposób bytowania nie występuje⁸⁴.

Z refleksji nad istotą miłości wynika, że miłość jako sposób bytowania oznacza bycie dla kogoś lub czegoś innego. Na przykład już w przypadku afirmacji istnienia drugiej osoby (owo „dobrze, że jesteś”) podmiot afirmujący istnienie osoby afirmowanej istnieje właśnie dla niej. Widać to już u Arystotelesa w jego refleksji nad przyjaźnią, w której wyraził pogląd, że do samego bycia autonomicznie pożądanego należy to, że człowiek cieszy się obecnością przyjaciela, odczuwając wspólnie z nim swoją egzystencję⁸⁵. Podobnie u von Balthasara miłość wyraża się w afirmacji istnienia drugiej osoby. Ponadto, analiza pojęcia miłości w *Credo* von Balthasara prowadzi do podobnych wniosków co analiza pojęcia miłości w encyklice *Dominum et Vivificantem* Jana Pawła II⁸⁶. Fundamentalny sposób bytowania w obu przypadkach jest opisywany podobnie, co pozwala mówić o *prosystemencie* (od łac. *pro-sistere*) jako „byciu dla (innych)”

⁸³ Tamże, s. 39.

⁸⁴ Por. J. Wojtyśiak, *Sposoby istnienia*, [w:] J. Herbut, *Leksykon ...*, s. 480–484.

⁸⁵ Y.-J. Harder, *Amour*, [w:] J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique...*, s. 35; por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, przekład, wstępy i komentarze Daniela Gromska, Leopold Regner, Witold Wróblewski, Warszawa 2000 (Dzieła wszystkie, 5), 1170b8.

⁸⁶ J. D. Szczurek, *Pojęcie miłości w encyklice Jana Pawła II «Dominum et Vivificantem»*, „*Analecta Cracoviensia*” 2003, s. 257–271.

również u von Balthasara⁸⁷ Przejawem wewnątrztrynitarnego „bycia dla Drugiego”, czyli „prosystencji”, jest całkowite wzajemne poświęcanie się osób Bożych, co wyraźnie stwierdza von Balthasar: „[Bóg] jako Trójjedyny jest wiecznie poświęcającą się miłością”⁸⁸. To, co w encyklice *Dominum et Vivificatam* nazywane jest „miłością istotową”⁸⁹, w *Credo* jest wyrażone przez nieokreśloność miłości co do jej formy: „[Boża miłość] nie ma innej podstawy niż siebie”⁹⁰, albo przez nazwanie jej czymś płynnym⁹¹.

Miłość będąca formą dla siebie, czyli czyste „bycie dla” (bez określenia dla kogo) nazywane prosystencją, może też być rozumiana jako doskonała dyspozycyjność. Taka dyspozycyjność może być uświadamiana bądź nieuświadamiana. Jest uświadamiana w przypadku bytu osobowego (wolnego i rozumnego), nieuświadamiana zaś w przypadku innych bytów. Dyspozycyjność nieuświadamiana polega na możliwości bycia użytym do jakiegokolwiek celu. Taka możliwość wynika z samego bytowania. Natomiast do jakiego konkretnego celu zostanie użyty dany byt, zależy już od jego natury. Również taka dyspozycyjność bytu ujawnia jego prosystencję. Różnica między bytem osobowym i bezosobowym z tego punktu widzenia polega zatem na tym, że pierwszy może stawić opór swemu „byciu dla (innego)”, czyli może odmówić swego bycia dla kogoś konkretnego, a nawet całkowicie zamknąć się w swym byciu wyłącznie dla siebie, a więc pozostać w totalnym egoizmie, natomiast byt bezosobowy i bezwolny nie jest w stanie oprzeć się swej prosystencji. „Bycie dla (innych)” w przypadku bytów osobowych jest fundamentem wspólnoty (*communio*). Im większa otwartość i dyspozycyjność, tym silniejsze i doskonalsze są więzy jedności we wspólnocie. Natomiast „bycie dla (innych)” w przypadku bytów nieosobowych jest fundamentem tworzenia całości (np. organizmu, układu planetarnego itp.)⁹².

⁸⁷ Pojęcie „prosystencji” zostało wstępnie przedstawił w: J. D. Szczurek, *Pojęcie miłości...*, s. 260–263.

⁸⁸ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 27 (*Credo. Meditationen...*, s. 32: „[der] Gott, der als dreieiniger die ewig sich hingebene Liebe ist”).

⁸⁹ J. D. Szczurek, *Pojęcie miłości...*, s. 261n.

⁹⁰ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 86 (*Credo. Meditationen...*, s. 90; zob. wyżej przypis 73). Por.: „miarą miłości może być tylko miłość” (H. U. von Balthasar, *Wiarygodna...*, s. 97).

⁹¹ Duch Święty roztopia serce człowieka, „aby zaczęła w nim płynąć miłość” (H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 73; *Credo. Meditationen...*, s. 77).

⁹² „Bycie dla (innych)”, czyli prosystencja, jest przeciwieństwem „bycia dla siebie” (*für-sich-Sein*). Na temat „bycia dla siebie” von Balthasar wypowiada się krytycznie, gdy opisuje życie wieczne jako „czyste przeciwieństwo nudy zamkniętego bycia dla siebie” (H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 85 (*Credo. Meditationen...*, s. 88: „Das pure Gegenteil der Langeweile eines ausganglosen Für-sich-Seins”). „Bycie dla” jest podstawą dla obu.

Prosystencja bytów nieosobowych wymaga jeszcze dodatkowego wyjaśnienia, przede wszystkim ze względu na zasadę: „bycie i miłość są współrozległe”. Prosystencja takich bytów oznacza, że każdy byt w jakiś sposób istnieje dla innego. Istnieje tak w tym znaczeniu, że współtworzy z innymi jakąś ściśle określoną całość. Każdy pozostaje w jakiejś relacji do pozostałych, ma określone miejsce i właściwą sobie funkcję. To twierdzenie obejmuje nie tylko wszystkie byty na Ziemi wraz z nią samą, lecz także cały Wszechświat, który podziwiamy w jego ogromie i harmonii. Właśnie jego uporządkowanie, matematyczność i przewidywalność są konsekwencją tej fundamentalnej własności każdego bytu, jaką jest jego prosystencja.

Prosystencja, będąca fundamentalną własnością bytu jako takiego, jest także podstawą jego sensu. Przez sens w znaczeniu ogólnym rozumiemy „rozumiałość, racjonalność, wartościowość czegoś [...]. Zwykle pełny sens czegoś poznaje się w ramach większej struktury”⁹³. Dla bytu osobowego, jakim jest człowiek, świadomość sensu swego istnienia posiada zasadnicze znaczenie. Miłość nadaje sens ludzkiej egzystencji. Egzystencjalne poczucie braku sensu życia jest zatem konsekwencją zanegowania podstawowej i naturalnej własności swego bytu, tej właśnie prosystencji, czyli bycia dla kogoś konkretnego⁹⁴. Każde rzeczywiste istnienie ma sobie właściwy sens, ponieważ każde takie istnienie jest byciem dla kogoś lub czegoś innego⁹⁵, niezależnie od tego, czy jest to konkretna osoba, pojedynczy atom, czy też gromada galaktyk⁹⁶.

Prosystencja każdego bez wyjątku bytu ma swe ostateczne źródło w prosystencji osób Bożych. O byciu źródłem dla innych wspomina M. Kehl w cytowanym już zdaniu z *Wprowadzenia do Credo* von Balthasara, gdzie jest mowa o tym, że wewnątrztrynitarny proces miłości „wyciska swe piętno na całej rzeczywistości stworzonej”⁹⁷. Tym piętnem jest właśnie prosystencja, która jest wspólna osobom Bożym i wszystkim bytom stworzonym. Wzajemna miłość Osób jest konkretnym przejawem tej prosystencji każdej z nich. Tak więc Ojciec istnieje dla Syna, Syn dla Ojca, Ojciec wraz z Synem dla Ducha Świętego, Duch Święty dla Ojca i Syna. Ojciec wraz z Synem i Duchem Świętym na mocy wolnej decyzji istnieją dla stworzeń jako jeden wszechmocny Stwórca, stworzenia zaś istnieją dla Stwórcy na świadectwo Jego potęgi, mądrości i miłości.

⁹³ J. Herbut, *Sens*, [w:] J. Herbut, *Leksykon...*, Lublin 1997, s. 476.

⁹⁴ Na temat sensu życia zob.: M. Bocheński, *Sens życia*, Kraków 1993, ss. 188.

⁹⁵ Na temat sensu z perspektywy fenomenologicznej, ontologicznej, ontycznej, aksjologicznej i metafizycznej zob.: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, ss. 464.

⁹⁶ Więcej na temat sensu wszechświata zob.: M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, ss. 213.

⁹⁷ M. Kehl, *Wprowadzenie...*, s. 14.

W świetle objawienia to wzajemne bycie dla siebie osób Bożych jawi się jako bycie dla siebie darem. Dlatego za M. Kehlem możemy powiedzieć, że „Bóg nie potrzebuje skończonego świata, aby w ogóle móc być miłością i darem, lecz On jest już zawsze takim w sobie samym, czyli niewyczerpanym urzeczywistnieniem się relacji wzajemnego obdarowywania się, zachodzących między Ojcem, Synem i Duchem”⁹⁸. To bycie darem jest niezbywalnym atrybutem bytowania każdej z osób Bożych, którego nie można nabyć, ani utracić, jest to bowiem o ich fundamentalna własność, będąca źródłem prosystencji każdego bytu jako takiego.

* * *

Pojęcie miłości należy do podstawowych pojęć w teologii trynitarnej von Balthasara. Jej streszczenie znajdujemy w jego *Credo*. Wewnątrztrynitarne miłość odznacza się pięknem, jest wszechmocna i koordynuje akty rozumu i woli. Do jej istoty należy akceptacja istnienia konkretnej osoby oraz poświęcenie dla niej. Tego typu treści wynikają z objawionego twierdzenia „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16). Ujęcie miłości zaprezentowane w *Credo* jest zbieżne z ujęciem zawartym w encyklice *Dominum et Vivificantem* Jana Pawła II.

Analiza *Credo* pokazuje, że zakres pojęcia miłości zależy od sposobu pojmowania relacji między miłością a istnieniem z jednej strony oraz poznaniem i wolą z drugiej strony. Relacje te można przedstawić w następującym porządku: istnienie jest poznawane i jako takie jest chciane, a w konsekwencji miłowane. Jest to ujęcie Augustyńskie. Natomiast ujęcie Balthasarowe, jak się wydaje, reprezentuje odwrotny porządek: miłość rodzi pragnienie poznania, poznanie zaś jest warunkiem istnienia, którego chce wola. Jest to rozwinięcie ujęcia zaproponowanego przez Ryszarda z opactwa św. Wiktora. Godne uwagi jest jeszcze to, że pierwsze za punkt wyjścia przyjmuje byt bezosobowy, drugie – osobowy (!); pierwsze – świat bytu stworzonego, drugie – Byt niestworzony. W przekonaniu von Balthasara miłość jest tak głęboko wpisana w Boże bytowanie, że na mocy aktu stwórczego jest jakoś obecna w każdym stworzonym bycie. Stąd można powiedzieć, że jej zakres jest tak szeroki jak zakres samego bytu. Prawda ta wyrażona jest w formule: „Bycie i miłość są współrozległe”. Jeśli to twierdzenie jest prawdziwe, to musi istnieć jakiś element wspólny byciu i miłości. Takim elementem, jak się wydaje, jest „prosystencja” („bycie dla [innego]”). Natomiast to, dla kogo lub czego byt istnieje, stanowi o jego naturze. Prosystencja jest wspólna wszystkim

⁹⁸ Tamże, s. 6.

bytom: osobowym i bezosobowym. W bytach osobowych przejawia się w miłości, w bytach nieosobowych – w sensowności, w przynależności do jakiejś całości.

Zaprezentowane idee mogą się stać przedmiotem dyskusji oraz polemiki i dobrze by było, gdyby tak się stało. Chodzi przecież o rzecz najwyższej wagi nie tylko dla teologii lecz także dla filozofii: co to znaczy, że Bóg jest miłością i co z tego wynika dla naszej koncepcji osoby i świata oraz jak uczynić wiarygodną chrześcijańską wizję świata i człowieka? Poszukiwanie odpowiedzi może się dokonywać jedynie przez głębsze poznawanie miłości Boga, która pozwala nam wejść w „ogrom otwierających się przestrzeni. Przestrzenie, w które [człowiek] może się rzucić z największą wolnością, a są one samą wolnością, która przywabia, przyjmuje i odwzajemnia naszą miłość”⁹⁹

THE NOTION OF LOVE IN *CREDO* OF H. U. VON BALTHASAR

S u m m a r y

The paper discusses the question of love in the little book of H. U. von Balthasar: *Credo. Meditations on the Apostles' Creed* (Edinburgh: T. & T. Clark 1990, 105p.) It is his last publication summarizing his theology. It is called a little “summa” of his theology. Love can be described as beautiful and omnipotent knowledge, which brings happiness and inspires the acts of free will. An important peculiarity of love is that it has no defined form. Its form is love itself. It is like an unlimited abyss that attracts a person or a flowing wellspring with no holding-trough beneath it.

The essence of the innertrinitarian love is difficult to define because it is identical with the essence of God himself. Von Balthasar sees it in an anticipating “yes” to everything that is going to happen and in the gratuitousness of such attitude. So the anticipating “yes” is meant also as an acceptance of another being, of another person or thing. To “love” means to “be for (somebody)”. The love in God consists precisely in the perfect being of one person for the other. Then love creates space for someone else or for something else. This means also self-limitation. That is why the innertrinitarian love of any divine person consists in the total self-surrender, in its κένωσις.

Acceptance of any being poses the question of the relation between love and being. Von Balthasar's idea is that love and being are co-extensive (*Sein und Liebe sind koextensiv*). This means that love reaches as far as being. The reason is that every being, even an impersonal one, is the result of a loving act of the triune Creator, whose essence is love. Thanks to this every created being holds an impressed mark of that act. The question posed by the author at the end of this paper is how we could define this “impressed mark”.

⁹⁹ H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje...*, s. 86 (*Credo. Meditationen...*, s. 89).

In an answer he proposes a new notion of “prosistence” (from Latin *pro-sistere*), which means “being for (an other)”. Prosistence is the basic feature of any being: personal and impersonal, that of the divine persons and of all created beings. This feature explains the following aspects of reality. It allows the personal beings to form communities and the impersonal ones to form any kind of a whole. Prosistence is also the base for the sense of anything (for more on the notion of prosistence see: J. D. Szczurek, *The Notion of Love in the Encyclical Letter «Dominum et Vivificantem» of John Paul II. Summary*, “*Analecta Cracoviensia*” 35:2003, p. 271). The author hopes that this notion can contribute to developing the ontology of love.