

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

ks. mgr lic. Marcin Jakubiak

*Próba liturgicznej interpretacji
teologii dramatycznej
Hansa Ursa von Balthasara*

Praca doktorska
napisana na seminarium z teologii dogmatycznej
pod kierunkiem ks. dr. hab. prof. UPJPII Roberta J. Woźniaka

Kraków 2023

Opis bibliograficzny pracy

Autor:	ks. mgr lic. Marcin Jakubiak
Tytuł pracy:	Próba liturgicznej interpretacji teologii dramatycznej Hansa Ursa von Balthasara
Promotor:	ks. dr. hab. prof. UPJPII Robert J. Woźniak
Ilość stron:	244
Rok napisania:	2023

Abstrakt

Rozprawa porusza kwestię korelacji pomiędzy teologią dramatu, którą prezentuje Hans Urs von Balthasar, a teologią liturgii. Celem pracy było pokazanie, na czym polega związek pomiędzy tymi kwestiami oraz podjęcie próby liturgicznego zinterpretowania boskiego dramatu w ujęciu szwajcarskiego teologa. Rozdział pierwszy stanowi wstęp do właściwej teologii dramatu i prezentuje kategorie dramatyczne wyróżniane przez Balthasara. Rozdział drugi jest analizą teodramatu, która prowadzi do teorii czynu. W rozdziale trzecim poruszono zagadnienia związane z liturgią. Zaprezentowano jej współczesne rozumienie oraz to, w jaki sposób pojmował ją sam szwajcarski teolog. Następnie do teologii liturgii zastosowano kategorie działania, które wcześniej wyodrębniono po prezentacji boskiego dramatu. W ten sposób możliwa stała się liturgiczna interpretacja teodramatu. W pracy wykorzystano przede wszystkim dzieła Balthasara, zwłaszcza jego *Teodramatykę*, opracowania jego myśli teologicznej oraz teksty współczesnych teologów liturgii.

Słowa kluczowe: teodramatyka, teologia dramatu, boski dramat, Balthasar, liturgia, teologia liturgii, działanie, czyn

Spis treści

Opis bibliograficzny pracy	2
Wykaz skrótów	6
Wstęp	7
I. Balthasara koncepcja dramatu	16
1. Motyw teatru świata	16
1.1. Antyk	17
1.2. Chrześcijaństwo	21
1.3. Nowożytność	28
1.4. Wnioski	38
2. Kategorie dramatyczne	40
2.1. Triada produkcji: autor, aktor, reżyser	41
2.2. Triada realizacji: przedstawienie, publiczność, horyzont	45
3. Wprowadzenie do teologii dramatu	50
3.1. Konieczność teologii dramatu	50
3.2. Tematyka teologii dramatu	53
3.3. Scena boskiego dramatu	57
3.4. Aktorzy teodramatycznej sceny	61
a) <i>Izrael</i>	62
b) <i>Kościół</i>	64
c) <i>Maryja</i>	68
d) <i>Jednostka</i>	72
e) <i>Aniołowie i demony</i>	73
II. W drodze do teologicznej teorii czynu: dramat teologiczny	81
1. Trynitologia	84
1.1. Trójca immanentna a Trójca ekonomiczna	84
1.2. Wewnątrztrynitarne relacje w boskim dramacie	88
a) <i>Kenotyczna miłość Ojca</i>	89
b) <i>Odpowiedź Syna</i>	92

c) <i>Osobowa Miłość</i>	94
1.3. Trójca historiozbowca.....	95
a) <i>Pierwsza kenoza – stworzenie świata</i>	95
b) <i>Druga kenoza – przymierze Boga z ludźmi</i>	98
c) <i>Trzecia kenoza – wcielenie i krzyż</i>	100
2. Chrystologia.....	102
2.1. Wcielenie	102
2.2. Wydarzenia przedpaschalne	110
a) <i>Ukryte życie Jezusa</i>	112
b) <i>Chrzest w Jordanie</i>	113
c) <i>Kuszenie na pustyni</i>	115
d) <i>Przemienienie na górze Tabor</i>	117
2.3. Posłannictwo i posłuszeństwo	118
2.4. Krzyż	121
2.5. Paschalne uwielbienie.....	132
2.6. Relacja Syna do Ojca jako Eucharystia	136
3. Dramatyczna soteriologia	141
3.1. Dramat zniewolenia	142
3.2. <i>Pro nobis</i>	143
3.3. Wyzwolenie	149
4. Balthasara teoria czynu.....	152
III. Teodramatyka jako teoria liturgicznego czynu	161
1. Definicja liturgii.....	161
2. Liturgiczne teksty Balthasara	164
2.1. Maksyma Wyznawcy <i>Kosmiczna liturgia</i>	165
a) <i>Synteza kultów</i>	165
b) <i>Kult sprawowany przez Kościół</i>	166
c) <i>Liturgia jako włączenie w hipostatyczną jedność</i>	170
d) <i>Egzystencja jako akt liturgiczny</i>	173
e) <i>Dlaczego kosmiczna liturgia?</i>	174
2.2. Balthasara rozumienie liturgii	175
2.3. Porównanie ze współczesnymi autorami.....	183

3. Trynitologiczny i chrystologiczny fundament.....	193
4. Liturgia jako wydarzenie dramatyczne.....	196
5. Liturgia jako bosko-ludzki czyn	200
5.1. <i>Ofiarowanie, dar i dawanie</i>	204
5.2. <i>Samopoświęcenie i samooddanie</i>	207
5.3. <i>Przyjmowanie i odpowiedź</i>	211
5.4. <i>Bycie w relacji i kenotyczna miłość</i>	214
5.5. <i>Samoobjawienie</i>	218
5.6. <i>Analogia liturgiczna w teologii trynitarniej</i>	221
Zakończenie.....	225
Bibliografia.....	229

Wykaz skrótów

CH I – H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. Tom 1. Kontemplacja postaci*, Kraków 2008.

CH III 2/2 – H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. Estetyka teologiczna. Tom 3/2. Teologia. Część 2 Nowy Testament*, Kraków 2010.

DM – Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, 1980.

KK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1997.

KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1983.

OWMR – *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2006.

SC – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii Sacrosanctum concilium*, 1963.

TD I – H. U. von Balthasar, *Theodramatik I. Prolegomena*, Einsiedeln 2009.

TD II/1 – H. U. von Balthasar, *Teodramatyka. Tom 2. Osoby dramatu. Część 1 Człowiek w Bogu*, Kraków 2003.

TD II/2 – H. U. von Balthasar, *Teodramatyka. Tom 2. Osoby dramatu. Część 2 Osoby w Chrystusie*, Kraków 2009.

TD III – H. U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980.

TD IV – H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.

TL I – H. U. von Balthasar, *Teologika. Tom 1. Prawa świata*, Kraków 2004.

TL II – H. U. von Balthasar, *Teologika. Tom 2. Prawda Boga*, Kraków 2004.

TL III – H. U. von Balthasar, *Teologika. Tom 3. Duch Prawdy*, Kraków 2005.

Wstęp

Święta przestrzeń spotkania Boga z człowiekiem, jaką jest liturgia, wykracza poza jej zewnętrzny wymiar. Liturgiczna celebrowanie jest co prawda bardzo ważną, ale jednak tylko częścią liturgii. Chodzi w niej o coś znacznie więcej – o wzajemną wewnątrztrynitarną miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz o przebóstwiający zanurzenie nas w jej głębi. Nauka o liturgii powinna skupiać się przede wszystkim na Tym, który jest źródłem liturgicznego czynu, który w liturgii działa i który do swego działania zaprasza człowieka. Poznanie Boga i Jego czynu jest punktem wyjścia do rozumienia natury liturgii. Dopiero potem można zająć się historią obrzędów i modlitw, symboliką i znaczeniem teologicznym liturgii czy jej wymiarem duszpasterskim. „Liturgika bada i wyjaśnia fenomen służby Bożej w jego powstawaniu, historycznym rozwoju, przemianach, treści teologicznej, w obowiązujących formach i konsekwencjach duchowych i duszpasterskich. Przedmiotem liturgiki jest publicznokościelne sprawowanie liturgii. Liturgika bada teksty i działania liturgii, zgromadzenia liturgicznego, a więc ich ramy, miejsca, czasy”¹. Wszystko to, czym zajmuje się liturgika, pozostaje wtórne wobec natury samej liturgii i jej istoty. Dlatego należy uznać prymat teologii liturgii nad liturgiką, nie umniejszając jednak w żaden sposób tej drugiej.

Głębokie zamiłowanie do liturgii spowodowało ogromne pragnienie poznawania jej istoty. To z kolei poprowadziło mnie do przekonania, że należy skupić się na Tym, który w liturgii działa i którego w niej celebrowamy. Pasja, którą stała się dla mnie teologia liturgii, leży u podstaw naukowych badań podejmowanych w niniejszej pracy. Na poruszane w niej zagadnienia liturgiczne staram spojrzeć przez pryzmat teologii dramatu Hasa Ursa von Balthasara. Bez wątplenia należy on do najważniejszych teologów XX wieku.

Życiorys szwajcarskiego teologa jest na tyle bogaty, że można byłoby obdarować nim przynajmniej kilka osób. Urodzony 12 sierpnia 1905 roku w Lucernie wychowywał się w rodzinie o silnych katolickich tradycjach. Już w dzieciństwie rozpoczęła się jego pasja do muzyki, literatury i filozofii².

¹ B. Nadolski, *Liturgika, t. I. Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 74.

² E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 7.

Wyszkolenie zdobywał w szkołach benedyktyńskiej i jezuickiej, by po zdanej maturze studiować germanistykę na przemian w Zurychu, Wiedniu i Berlinie. W 1929 roku obronił doktorat, który poświęcił kwestiom eschatologicznym w niemieckiej literaturze. Etap studiów zaowocował w jego życiu zainteresowaniem, a nawet fascynacją teologią. Rekolekcje ignacjańskie, które odbył jeszcze przed obroną doktoratu z dziedziny germanistyki, okazały się przełomowym wydarzeniem w jego życiu. Ich skutkiem było odkrycie powołania i chęć zostania kapłanem³. Balthasar wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i rozpoczął studia teologiczne w Lyonie. Dzięki zgłębianiu prawd objawionych poznał m.in. Henriego de Lubaca oraz Ericha Przywarę, którzy nie pozostali bez wpływu na kształtowanie jego myśli⁴. 26 lipca 1936 roku w kościele św. Michała w Monachium przyjął święcenia kapłańskie. Mszę prymicyjną odprawił w małej kaplicy w rodzinnej Lucernie. Po święceniach wrócił do Lyonu, by dokończyć studia teologiczne⁵. Następnie przez dwa lata pracował w redakcji jezuickiego czasopisma „Stimmen der Zeit” w Monachium. Po wybuchu II wojny światowej przełożeni zakonnicy podjęli decyzję, by Balthasar opuścił Niemcy. Otrzymał dwie propozycje: mógł objąć katedrę na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, jednak odrzucił tę opcję na rzecz drugiej, o wiele bliższej jego sercu – postanowił zostać duszpasterzem akademickim w Bazylei, która odtąd stała się jego domem⁶. To w tym starym nadreńskim mieście, położonym między Francją, Niemcami a Szwajcarią, poznał Adrienne von Speyr – mistyczkę i autorkę wielu teologicznych dzieł. Towarzyszył jej na drodze do Kościoła katolickiego, by potem zostać jej duchowym kierownikiem⁷. Początek ich przyjaźni okazał się równocześnie początkiem nowego kierunku w teologii Balthasara. Był on pod wielkim wrażeniem religijnych doświadczeń Speyr, które oceniał jako mistyczne. Jej teksty miały ogromny wpływ na twórczość samego Balthasara. On sam zaznacza, że nie wolno w żaden sposób oddzielać od siebie ich myśli, które tworzą wspólną syntezę: mistyczne inspiracje Speyr zostały przez Balthasara przedstawione w świetle teologicznej tradycji Kościoła⁸. Ich przyjaźń

³ E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar – szkic biograficzny*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 8.

⁴ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 8.

⁵ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 51.

⁶ Tamże, s. 100.

⁷ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 20.

⁸ Tamże, s. 25.

zaowocowała również założeniem instytutu świeckiego – Wspólnoty świętego Jana, za którą jednak nie chciał wziąć odpowiedzialności zakon jezuitów. Ostatecznie doprowadziło to do trudnego i bolesnego dla Balthasara kroku – zdecydował on o opuszczeniu Towarzystwa Jezusowego⁹. W ten sposób rozpoczął się okres bolesnej izolacji. Szwajcarski teolog nie doczekał się zaproszenia na obrady Soboru Watykańskiego II¹⁰, jednak w okresie posoborowym jego dzieła zaczęły być coraz bardziej doceniane. Świadczą o tym szczególnie dwa wyróżnienia, które Bazylejczyk otrzymał z rąk Jana Pawła II. W 1984 roku papież uczynił go laureatem Nagrody Pawła VI, zaś w 1988 roku mianował kardynałem. Balthasar nie dożył jednak konsystorza, na którym miał otrzymać godność kardynalską – zmarł dwa dni wcześniej, 26 czerwca 1988 roku. Spod jego pióra wyszło „85 książek, ponad 500 artykułów i przyczynków do prac zbiorowych, około 100 tłumaczeń oraz opracował [on] i wydał 60 tomów tekstów Adrienne von Speyr”¹¹, co czyni go jednym z najpłodniejszych współczesnych teologów.

Inspiracją do niniejszych badań teologicznych jest nie tylko bogata biografia Balthasara, ale przede wszystkim jego twórczość, która w głęboki sposób dotyka najważniejszych prawd naszej wiary. Dzięki jego dziełom mogę lepiej poznawać Boga, jego istotę i działanie. W swoich tekstach niejednokrotnie łączy on pojęcia na pierwszy rzut oka ze sobą niepołączalne, tłumacząc w ten sposób różne teologiczne kwestie. Posługuje się paradoksami, które choć trochę odślaniają to, co ludzkim umysłem trudno ogarnąć¹². Szwajcarski teolog fascynuje swoim stylem i językiem¹³, a nawet tworzeniem nowych pojęć. Wyrazistość i oryginalność jego teologii od początku budziła mój zachwyt, dlatego już na etapie pracy magisterskiej starałem się zgłębiać twórczość Bazylejczyka, by zastosować ją w teologicznym

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ Henri de Lubac widzi w tym nie tylko powód do zdziwienia, ale i do zawstydzenia. Mimo to wskazuje na ostateczne dobro, jakie z tej sytuacji wyniknęło dla Kościoła. Balthasar bowiem, zdaniem de Lubaca, „nie został wyrwany ze swego zadania, jakim była realizacja dzieła o niezwyklej doniosłości i głębi, dzieła, które w naszych czasach nie ma sobie równych w Kościele. Na dalszą bowiem metę z tego właśnie dzieła cały Kościół zaczął czerpać korzyści”. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny *Communio*” VIII (1988) nr 6 (48), s. 8.

¹¹ J. O’Donnell, *Klucz do...*, dz. cyt., s. 12.

¹² Dokładnej analizy i omówienia zagadnienia paradoksów w tekstach Balthasara dokonał w swojej najnowszej publikacji Lech Wołowski. Zob. Wołowski Lech, *Problematyka paradoksu w myśli Henri de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2023.

¹³ Zob. I. Bokwa, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 34 (1996) nr 2, s. 67nn.

ujęciu małżeństwa i rodziny¹⁴. Z kolei w tej rozprawie podejmuję próbę liturgicznej interpretacji pism Szwajcara.

Zasadniczą kwestią tej pracy jest związek pomiędzy teologią dramatu Balthasara a teologią liturgii. Czy uprawniona jest liturgiczna interpretacja teologii dramatu Balthasara? Naszą hipotezą jest twierdząca odpowiedź na tak postawione pytanie. Na podstawie przeprowadzonych przez nas badań będziemy chcieli nie tylko pokazać jej słuszność, lecz również podejmiemy próbę interpretacji liturgicznej teodramatycznej koncepcji Bazylejczyka. Rodzi to jednak kolejne pytania. Jakie korelacje występują między teologią boskiego dramatu a teologią liturgii? W jaki sposób można zastosować teodramatykę w teologicznych rozważaniach o liturgii? Co teodramatyczna koncepcja Bazylejczyka może wnieść do rozumienia liturgii? Dlaczego liturgia jest tak ściśle związana z boskim dramatem? Dlaczego dramatyczna soteriologia Balthasara jest tak bardzo liturgiczna? Niniejsza praca jest próbą odpowiedzi na te pytania. W naszych dociekaniach postaramy się ukazać liturgiczne znaczenie teodramatu.

Wielu autorów podejmowało wcześniej temat twórczości Balthasara. Ich teksty odnoszą się do wielu kwestii teologicznych obecnych w myśli Bazylejczyka, takich jak trynitologia, chrystologia, soteriologia, eschatologia, mariologia, a nawet duchowość. Dla przykładu Ignacy Bokwa zajmował się metodą teologii Balthasara oraz kwestiami eschatologicznymi. Stanisław Budzik opracował Balthasarową teologię dramatu wraz z jej teodramatycznymi kategoriami. Ponadto poruszał także zagadnienia dotyczące eschatologii. Zajmujący się duchowością Krzysztof Grzywocz starał się nie tylko przenieść trynitologiczno-chrystologiczne rozważania Szwajcara na grunt życia duchowego, lecz także ukazać samego Balthasara jako teologa duchowości. Zdzisław Kijas pisał m.in. o metodzie stosowanej przez szwajcarskiego teologa oraz o zagadnieniach z dziedziny antropologii. W tekstach Stanisława Mycka dotyczących szwajcarskiego teologa na pierwszy plan wysuwają się kwestie związane z teodramatem. Eligiusz Piotrowski jako jeden z pierwszych w Polsce podjął temat szeroko rozumianej teologii Bazylejczyka oraz tłumaczenia jego dzieł. W tekstach Piotrowskiego nie zabrakło więc tematów trynitologicznych, chrystologicznych czy soteriologicznych. Dokonał on dokładnej analizy teologii dramatu Balthasara. Z kolei duża liczba

¹⁴ Zob. M. Jakubiak, *Kenotyczna miłość Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara jako wzór dla miłości małżeńskiej*, UPJPII, Kraków 2017, (nieopublikowana praca magisterska).

tekstów Marka Pyca dotyczących szwajcarskiego teologa przełożyła się na omówienie szerokiego spektrum poruszanych przez Bazylejczyka kwestii. W jego opracowaniach znajdziemy więc zagadnienia należące zarówno do trynitologii, chrystologii, staurologii, soteriologii, jak i teologii duchowości. Marek Urban tłumaczył niektóre teksty szwajcarskiego teologa. W swojej pracy skupił się on na podejmowanych przez Balthasara kwestiach filozoficznych oraz skonfrontował je z idealizmem niemieckim. Wreszcie Lech Wołowski porównywał twórczość szwajcarskiego teologa z myślą Józefa Tischnera, zaś w swojej najnowszej książce zajął się kwestią paradoksu, który niejednokrotnie występuje w tekstach Bazylejczyka. To tylko niektóre osoby spośród tylko polskich autorów badające dorobek naukowy szwajcarskiego teologa. Na szczególną uwagę zasługują również tacy znawcy dzieł Balthasara jak Ellio Guerriero – autor monografii Bazylejczyka i Manfred Lochbrunner, który w całościowym ujęciu przedstawił życie i twórczość Szwajcara.

Liczni autorzy podjęli się opracowania teologicznego dorobku Balthasara. Mnóstwo tekstów nawiązuje do boskiego dramatu w ujęciu szwajcarskiego teologa. Wiele z nich przedstawia jego teodramatyczną koncepcję i różne jej aspekty.

Wśród badaczy zajmujących się twórczością Bazylejczyka są również osoby, które podjęły wątek jego myśli eucharystycznej. Liturgiczne zagadnienia w dziełach teologa z Bazylei są co prawda rozsiane w różnych fragmentach wielu jego dzieł, jednak po ich zbadaniu można dostrzec w nich spójną całość. Dostrzegł to Jonathan Martin Ciraulo, który podjął się zebrania wątków dotyczących Eucharystii i sakramentów występujących w różnych dziełach Balthasara, by w ten sposób ukazać Bazylejczyka jako teologa eucharystycznego¹⁵.

Niektórzy badacze twórczości Balthasara starali się spojrzeć na życie człowieka przez pryzmat dogmatycznych rozważań szwajcarskiego teologa. On sam zauważał rozdział dogmatyki od duchowości. Zjawisko to traktował jako problem współczesnego Kościoła i próbował je przezwyciężyć¹⁶. Część badaczy jego teologii poszła tym samym tropem dostrzegając trynitarny i eucharystyczny

¹⁵ J. Ciraulo, *The Eucharistic Form of God. Hans Urs von Balthasar's Sacramental Theology*, Notre Dame 2022.

¹⁶ Zob. P. Pielka, *Odpowiedź w Maryi. Hans Urs von Balthasar wobec rozdziału dogmatyki i duchowości*, [w:] *Kościół i Maryja*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 328-344.

wymiar ludzkiej egzystencji. Na grunt teologii duchowości przenosili oni występujące u Balthasara eucharystyczne wątki.

Temat liturgicznych koncepcji Balthasara został już więc podjęty na różne sposoby, m.in. przez Ciraulo¹⁷. Po co zatem niniejsze naukowe opracowanie korelacji między Balthasarową teologią boskiego dramatu a teologią liturgii? Nasza praca nie przedstawia w sposób całościowy eucharystycznej teologii Balthasara, lecz skupia się na boskim dramacie i pokazuje jego liturgiczny charakter. Kluczowym pojęciem zarówno w teodramacie jak i liturgii jest *działanie*. Napisana przez Bazylejczyka czterotomowa Teodramatyka jest niczym innym, jak opowieścią o Bożym działaniu względem siebie i wobec świata. Pojęcie *działania* jest dla Balthasara na tyle istotne, że stało się tytułem trzeciego, najważniejszego tomu Teodramatyki. Z kolei liturgia jest współcześnie rozumiana jako działanie Trójjedynego Boga i współdziałanie Kościoła. Na gruncie teologii liturgii termin *działania* także okazuje się kluczowy. Właśnie ta zależność pozwoli nam dokonać liturgicznej interpretacji teodramatu. Do tej pory nie podjęto podobnej próby. Istniejące opracowania teologii eucharystycznej Szwajcara nie są skupione wokół boskiego dramatu i nie ukazują one, co Balthasarowa teodramatyka ma do zaoferowania współczesnej teologii liturgii. A ma do zaoferowania wiele, co w niniejszej pracy postaramy się przedstawić.

By odpowiedzieć na postawione przez nas pytania, w pierwszej kolejności należy zaprezentować boski dramat w koncepcji szwajcarskiego teologa. Uczynimy to w pierwszym i drugim rozdziale pracy, które będą analizą Balthasarowej *Teodramatyki*. Dzięki tej metodzie możliwe będzie usystematyzowane przedstawienie najpierw teorii samego dramatu w ujęciu Bazylejczyka, zaś później dramatu teologicznego, który z kolei prowadził nas będzie do teorii czynu. Dzieła Balthasara postaramy się przeanalizować w sposób krytyczny. W ostatnim rozdziale pracy będziemy chcieli dokonać analizy i usystematyzowania tego, co szwajcarski teolog wprost pisał na temat liturgii. W syntetyczny sposób przedstawimy również współczesne rozumienie liturgii, by z kolei porównać je z liturgiczną koncepcją Bazylejczyka. Następnie w samym sercu tego opracowania dokonamy ważnego zabiegu: przedstawiony przez nas zarys Balthasarowej teorii czynu przeniesiemy na grunt teologii liturgii. Kategorie

¹⁷ Warto zauważyć, iż dzieło Ciraulo, wydane w 2022 roku, powstawało równoległe do niniejszej pracy.

Bożego działania zastosujemy do czynu liturgicznego, by przekonać się, jak bardzo oba zagadnienia są ze sobą powiązane.

Podstawowe źródło stanowi dla nas czterotomowa *Teodramatyka* Balthasara. Koncepcji boskiego dramatu Bazylejczyka nie można rzetelnie analizować, pomijając pozostałe dzieła jego trylogii, stąd ważnymi źródłami będą także kolejne tomy *Chwały* oraz *Teologiki*. Systematyczne ujęcie, zarówno teologii dramatu jak i koncepcji liturgii, wymaga odwołania się do innych, licznych dzieł Szwajcara. Wśród nich na szczególną uwagę zajmuje *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Dzieło to ukazuje bowiem fundamenty myślenia Bazylejczyka o liturgii.

Teologia Balthasara została na wiele sposobów przedstawiana przez różnych autorów. W naszej analizie dzieł szwajcarskiego teologa opracowania jego twórczości z pewnością mogą okazać się pomocne, dlatego będziemy odwoływać się do takich (wspominanych już) autorów jak: Ignacy Bokwa, Stanisław Budzik, Magdalena Cybulska, Krzysztof Grzywocz, Elio Guerriero, Zdzisław Kijas, Stanisław Mycek, John O'Donnell, Eligiusz Piotrowski, Marek Pyc, Marek Sobociński, Krzysztof Szwarz, Lech Wołowski i inni. Spojrzenie na teksty Balthasara z ich perspektywy będzie przydatne w zadaniu, które stawiamy sobie w tej pracy.

Z kolei syntetyczne ujęcie koncepcji liturgii będzie możliwe dzięki dokumentom Kościoła oraz dziełom współczesnych liturgistów i teologów liturgii. W pierwszej grupie znajdują się przede wszystkim Konstytucja o liturgii świętej *Sarcosanctum concillum* Soboru Watykańskiego II, Katechizm Kościoła Katolickiego oraz inne teksty kościelne, mówiące o teologii liturgii, jej naturze i sposobie celebrowania. Do grupy drugiej zaliczymy dzieła m.in.: Jeana Corbona, Bruno Forte, Dietricha von Hildebranda, Michaela Kunzlera, Bogusława Nadolskiego, Josepha Ratzingera czy Roberta Tafta. Wybór tych autorów uznajemy za miarodajny, ponieważ są oni najważniejszymi współczesnymi teologami zajmującymi się liturgią, zaś ich teksty prezentują jej współczesne rozumienie. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje Corbon. Jego teologiczne dociekania posiadają bowiem wiele punktów stycznych z teodramatycznymi rozważaniami Balthasara, stąd wybór tego autora wydaje się naturalny.

Próba dokonania liturgicznej interpretacji boskiego dramatu w koncepcji szwajcarskiego teologa musi być poprzedzona zapoznaniem się z samym

teodramatem w jego ujęciu. Z kolei by tego dokonać, musimy najpierw dowiedzieć się, jak Balthasar rozumie dramat. W naturalny sposób dzieli to naszą pracę na trzy części. I tak pierwszy rozdział stanowi swego rodzaju wprowadzenie w teodramatyczną teologię Bazylejczyka. Poznamy w nim kategorie samego dramatu, które rozróżnia Szwajcar. Dowiemy się również, na czym polega konieczność teologii dramatu i jaka jest jej tematyka. Zostanie nam zaprezentowana teodramatyczna scena oraz pojawiający się na niej aktorzy. Gdy już zapoznamy się z powyższymi kwestiami, będziemy mogli przejść do analizy dramatu teologicznego.

W rozdziale drugim zapoznamy się kolejno z trynitologią, chrystologią i soteriologią Balthasara. Poznamy poglądy Bazylejczyka na temat wewnętrznego życia Trójjedynego Boga, Jego działania w historii zbawienia oraz korelacji między Trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną. Kwestie trynitologiczne zostaną nam przybliżone przez odkrywanie kolejnych *kenoz*, które wyróżnia szwajcarski teolog. Po tej części drugiego rozdziału, która dotyczy trynitologii, bardzo płynnie przejdziemy do Balthasarowej chrystologii. Już na wstępie należy zaznaczyć, że cała teologia Bazylejczyka jest wyraźnie trynitarna. Stąd opisywane przez niego wydarzenie Jezusa Chrystusa należy nie tylko do zagadnień chrystologicznych, lecz ma również charakter trynitologiczny. W tym kluczu poznamy poszczególne wydarzenia zbawcze, w których zostają odsłonięte relacje Ojca, Syna i Ducha Świętego. Kulminacją boskiego dramatu jest misterium paschalne Chrystusa, a w nim godzina krzyża. Te zagadnienia w naturalny sposób doprowadzą nas do dramatycznej soteriologii Bazylejczyka. Wreszcie, rozdział ten zakończymy zarysowaniem Balthasarowej teorii czynu, a w niej wyodrębnieniem kategorii Bożego działania.

Taką strukturę dwóch pierwszych rozdziałów pracy podpowiada budowa samej *Teodramatyki*. W dużym uproszczeniu można stwierdzić, że jej pierwsze dwa tomy stanowią swoisty wstęp do właściwego boskiego dramatu, który z kolei zostaje szerzej zaprezentowany w tomie trzecim i czwartym. W naszej pracy staramy się rzetelnie i przejrzysto przedstawić te kwestie. Prezentujemy je zatem w podobnej strukturze, co w samej *Teodramatyce*, jednak staramy się to czynić w sposób uporządkowany i usystematyzowany.

Zaprezentowanie teodramatycznej koncepcji Balthasara pozwoli nam przejść do próby jej liturgicznej interpretacji. I tak ostatni, trzeci rozdział będzie

dotyczył kwestii związanych z liturgią. Poznamy, czym ona jest i jak jest współcześnie rozumiana. Dowiemy się, jak liturgię pojmuje sam Balthasar i co o niej pisał wprost. W kluczu jego teologii dramatu będziemy chcieli przedstawić liturgię jako wydarzenie dramatyczne. Kwestie liturgiczne będą skoncentrowane wokół pojęcia działania. Liturgia, jak często będziemy to podkreślać, jest bowiem działaniem Trójjedynego Boga i współdziałaniem Kościoła. Właśnie dlatego te kategorie czynu, które wyróżnimy w teodramatycznej koncepcji Bazylejczyka, będziemy chcieli zastosować na gruncie teologii liturgii. Ta część pracy będzie stanowić sedno naszej próby zinterpretowania teologii dramatu w sposób liturgiczny.

Taka trójrozdziałowa struktura pracy pozwoli w uporządkowany sposób zapoznać się z jej tematem oraz odpowiedzieć na pytania, które stawiamy.

I. Balthasara koncepcja dramatu

Teologię Hansa Ursa von Balthasara bez wątpienia należy uznać za oryginalną. Relację pomiędzy Bogiem oraz światem i znajdującym się w nim człowiekiem opisuje on za pomocą kategorii dramatycznych. Między niebem a ziemią rozgrywa się Bosko-ludzki dramat, którego głównym Aktorem jest sam Bóg. Na teodramatycznej scenie jest jednak miejsce także dla człowieka, który nie jest biernym widzem, lecz aktywnym uczestnikiem boskiego dramatu.

Jeśli nauka o Bogu ma być teologią dramatu, potrzebuje odpowiedniego instrumentarium. W rozdziale tym, który stanowi swego rodzaju wstęp do teologii dramatu Balthasara: jego trynitologii, chrystologii, teorii działania oraz soteriologii (co będzie przedmiotem rozważań rozdziałów drugiego i trzeciego), odkryjemy, w jaki sposób szwajcarski teolog buduje owo narzędzie, którym posłużył się w swojej koncepcji. Bazylejczyk wychodzi od motywu teatru świata, analizuje historię tej metafory, by nie tylko dostrzec w niej elementy pozwalające na teologiczną interpretację egzystencji, ale również stworzyć potrzebne dla teologii dramatyczne instrumentarium. Przedstawiając kategorie dramatyczne Balthasar wymienia i omawia triadę produkcji, do której należą autor, aktor i reżyser, oraz triadę realizacji, na którą składają się przedstawienie, publiczność i horyzont.

Po omówieniu powyższych zagadnień przedstawimy kwestie, które naszym zdaniem stanowią elementy wprowadzające w teologię dramatu Balthasara. Powiemy więc o jej konieczności i tematyce. Zarysowany zostanie opis teodramatycznej sceny oraz przedstawieni zostaną jej aktorzy.

1. Motyw teatru świata

Koncepcja teatru świata nie jest bynajmniej autorskim pomysłem Balthasara, lecz jest pojawiła się na długo przed Chrystusem. Szwajcarski teolog opisuje historię tego motywu w pierwszej części swojej *Teodramatyki*, przywołując wielu autorów i dramatopisarzy. W wielu krajach, takich jak Egipt, Babilon, Chiny, Indonezja czy Japonia, znany jest teatr mityczny i kultyczny, jednak motyw teatru

świata pochodzi z Europy Zachodniej. To tam rozprzestrzenia się tradycja, która przekazuje obraz teatru świata oraz zmienia go, uzupełnia i wzbogaca. Dzieje się to na przestrzeni dziejów teatru: „tam, gdzie antyk już przebrzmiał, obraz podejmuje religia biblijna, by od wewnątrz wzbogacić go nowym wymiarem, wielkie teatralne stulecia chrześcijaństwa ogrywają go na różne sposoby, przekazują idealizmowi a wreszcie teatrowi współczesnemu, który poprzez przekształcenia, często nie do rozpoznania, próbuje wydobyć zeń wszystkie jego możliwości”¹⁸.

1.1. Antyk

Przedstawiając historię toposu teatru świata Balthasar rozpoczyna od przywołania *Iliady* Homera. Bohaterowie, którzy są przedstawicielami ludzkości, toczą swoją walkę o zwycięstwo na oczach bogów i Zeusa. Ten z kolei nie tylko przygląda się widowisku, ale zastanawia się, jak pokierować losami ludzi. Bogowie są tylko widzami – wielu z nich angażuje się w sprawy bohaterów i bierze – choć nie bezpośredni – udział w walce. Motyw gry człowieka na oczach bogów jest obecny również w innych dziełach, pozostaje żywy w całym antyku. „Przez tragedię i Platona przechodzi on do diatryb stoików i cyników: dobry aktor, mędrzec, jest widowiskiem godnym boskiego widza”¹⁹. Balthasar zauważa, że tym obrazem posługują się Seneka, Salustiusz i Epiktet. „W tragediach cierpiący człowiek zostaje uniesiony jak monstrancja i pokazany bogom, przyglądającym się mu w niedostrzegalny sposób. A człowiek uznaje konieczność tej gry przed wiecznym spojrzeniem i nie stara się jej uniknąć”²⁰.

Mamy więc do czynienia z człowiekiem odgrywającym swoją rolę przed tymi, którzy należą do świata bóstw. Pomiędzy obserwującymi bogami, a działającymi przed nimi ludźmi, istnieje dystans. W takim obrazie można zauważyć ryzyko, iż ziemskie wydarzenia zostaną sprowadzone do przedstawienia marionetek. Motywem tym nie posługuje się Homer, próżno szukać go również w wielkich tragediach²¹. Znajdujemy go jednak u Platona, który używając metafory marionetki, dokonuje syntezy: „życie jest grą przed Bogiem, o ile jako wychowanie

¹⁸ TD I, s. 121.

¹⁹ Tamże, s. 122.

²⁰ Tamże, s. 123.

²¹ Tamże.

przez sztukę włącza się w rytm boskości, ale rytm ten jest zarazem dany przez Boga: to on jest tym, który porusza; człowiek natomiast porusza się we właściwym rytmie wtedy, gdy pozwala Bogu poruszać sobą jako «bosą marionetką»²². W platońskiej koncepcji charakter ludzkiej egzystencji jest złudny i teatralny, człowiek jest jedynie zabawką bogów. Całe ludzkie życie to święto, liturgia przed Bogiem²³.

Nie tylko Platon posługuje się motywem marionetki, by przedstawić ludzkie życie w relacji do Boga. Obraz ten spotykamy również w pseudo-arystotelesowskim dziele *O świecie*, gdzie Bóg jest określany jako moc, która panuje nad wszystkim ze szczytu świata. W tej koncepcji Bóg jest aktorem marionetkowym, pociągającym za sznurki i w ten sposób poruszającym całością losu człowieka. Taki Bóg jest daleki i bliski zarazem²⁴.

Do tej pory mieliśmy do czynienia z obrazem człowieka jako marionetki, którą steruje Bóg. Dochodzimy jednak do pogłębienia tego motywu i wprowadzenie pojęcia roli oraz teatru życia. Człowiek to nie tylko marionetka, lecz także aktor, którego zadaniem jest jak najlepsze odegranie swojej roli wyznaczonej mu przez Boga. Balthasar wskazuje, że pojęcie roli i teatru życia znajdujemy u Biona z Borystenes, którego koncepcję przedstawia z kolei Teles: człowiek musi dobrze grać rolę, którą przydzieliła mu bogini losu. Rozdaje ona różne role – pierwszego albo drugiego aktora, żebraka albo króla. Bez względu na to, którą rolę otrzymał dany człowiek, powinien zagrać ją najlepiej jak potrafi i nie usiłować wcielić się w inną. Gdyby jednak tak zrobił, czeka go klęska. Nie wiemy, kim jest owa bogini losu, ani w jakim stosunku do siebie pozostają osoba i rola. Mimo to można zauważyć, że w metaforę aktora jest wpisany dystans pomiędzy człowiekiem a przydzieloną mu rolą. Ten dystans z jednej strony daje wolność, ale z drugiej domaga się porządnej gry. Dobry aktor odgrywa swoją rolę w sposób znakomity, zarówno w prologu, jak i w środku oraz zakończeniu sztuki. Podobnie człowiek, powinien godnie postępować na każdym etapie swojego ziemskiego bytowania. Porównanie egzystencji człowieka do odgrywania roli przez aktora niesie ze sobą jeszcze jedną konsekwencję dla ludzkiego życia – brak przywiązania do niego. W odpowiednim momencie aktor schodzi ze sceny i już na nią nie wraca

²² Tamże, s. 124.

²³ Tamże, s. 125.

²⁴ Tamże.

– podobnie człowiek nie może na siłę trzymać się życia, nie jest w stanie go przedłużyć, nie powinien się do niego przywiązywać. Tak, jak porzuca się wytarty, zniszczony płaszcz, tak nie można dalej na siłę wlec swojego życia²⁵.

Motyw ten, jak pokazuje Balthasar, zostaje podjęty i rozwinięty przez Epikteta. Grecki filozof zaznacza, że przedstawienie, w którym człowiek odgrywa swoją rolę, jest dziełem dramaturga, a to sprawia, że jest jemu podporządkowane. To od niego zależy długość widowiska oraz przydział poszczególnych ról. Każdy aktor, nie bacząc na to, czy przedstawienie jest długie, czy krótkie, bez względu na to, czy gra rolę żebraka, chromego, zwykłego obywatela czy króla, ma jedno zadanie – odegrać pięknie swoją rolę. Warto zwrócić także uwagę na relacje, które łączą przyznającego rolę z tymi, którzy je odgrywają: „Mimo iż w tym obrazie świata nie ma mowy o łasce, ani o pokorze, ani o poczuciu winy, w perspektywie nie pojawia się nieśmiertelność osobista ani nagroda lub kara po tamtej stronie, boskiego dawcę roli i grającego człowieka łączy więź dobroci i wdzięczności”²⁶. W koncepcji Epikteta ideałem jest człowiek, który pod koniec swojego życia nie skarży się na swój los, nawet jeśli był to los nędzarza, lecz jest z niego zadowolony i wdzięczny za rolę, którą został obdarzony. Rozstaje się ze swoim życiem ochoczo i dziękuje za to, że został uznany za godnego, by być częścią boskiego dzieła.

Z kolei Marek Aureliusz „zachowuje dystans wobec teatru jako takiego. To, co się w nim odgrywa, jest «zawsze tym samym» i właśnie przez to teatr jest obrazem życia. On sam nie chce być «ani aktorem, ani nierządnicą»”²⁷. Ma on jednak świadomość, że ucieczka od świata jest niemożliwa: każdy – bez względu na to czy tego chce, czy nie – musi być uczestnikiem gry, powinien więc odgrywać swoją rolę z należytą powagą. Podobnie jak Epiktet, Cezar jest świadomy, że granica ludzkiego życia została ustalona, należy więc pogodzić się, a nawet zaprzyjaźnić z myślą o własnej śmierci. Jej moment nie zależy bowiem od człowieka i nie należy z nim w żaden sposób dyskutować²⁸.

Osobne zagadnienie stanowi relacja roli i osoby. Balthasar podkreśla wyjątkowość koncepcji Platona, nazywa ją wręcz genialną. Bazylejczyk zauważa, że „[Platon] przypisuje pojedynczej duszy wieczną indywidualność i odróżnia ją od

²⁵ Tamże, s. 126.

²⁶ Tamże, s. 127.

²⁷ Tamże, s. 128.

²⁸ Tamże, s. 129n.

podejmowanej w każdym życiu roli, która zostaje jej wprawdzie przydzielona, ale nie narzucona, lecz wybrana w wolności. Dla Platona wolność ta przejawia się w ziemskiej egzystencji nie tyle *wobec* roli, ile *w* niej, w roli (umocnionej przez daimonioną, niezmienną): mianowicie w sposobie, w jaki jest ona (ze swoją ograniczoną, ale jednak trwałą wolnością) prowadzona w stronę sprawiedliwości lub w odwrotnym kierunku²⁹. Cechą charakterystyczną dla twórców antyku jest dystans wobec cierpienia, rozgrywającego się w dramacie ludzkiego życia. Cierpienia człowieka, takie jak zabójstwa, mordy, wojny, kradzieże, a także płynące z oczu łzy i rozdzierające ludzkie serca lamentsy, to, według Platona, elementy toczącej się akcji na scenie, którą jest cała ziemia³⁰.

Z kolei Plotyn uważa, że każda dusza, wraz ze swoją rolą, są częścią większego światowego planu. Włączenie w przedstawienie nie oznacza dla człowieka pomniejszenia jego godności, ale ustawienie na miejscu jemu należnym zgodnie z jego wartością. Tak jak autor dramatu wydaje polecenia aktorom oraz wykorzystuje ich cechy i zdolności, tak każdy człowiek otrzymuje odpowiednią dla siebie rolę³¹. Przedstawiając myśl Plotyna, Balthasar zauważa: „zatem podczas gdy w dramacie istnieje różnica między słowem poety i dobrym albo złym przedstawieniem przez aktorów, w dramacie świata pojawia się różnica między losem, przypisanym pojedynczej duszy przez stwórcę – poetę (poietes) a sposobem, w jaki dusza się z nim «zjednoczy i orientuje według spektaklu». Jeśli gra dobrze, to jest w zgodzie z planem całościowym; jeśli gra źle, «to poeta zwalnia ją i wydaje na zasłużone pośmiewisko» (jak mówił już Bion), a «kara» owa jest – tak trzeba interpretować myśl Plotyna – wyrównaniem w obrębie planu całościowego, który w ten sposób nie traci swej jednolitości³². Bazylejczyk zauważa charakterystyczny element myśli Plotyna, który wyróżnia go od późniejszych chrześcijańskich twórców, mianowicie: odrzucenie możliwości improwizacji w przedstawieniu. Aktorzy nie mogą mówić tekstu różnego od tego, który jest dziełem autora. Sugerowałoby to bowiem, że sztuka sama w sobie nie jest jeszcze gotowa, że ma pewne braki pozostawione przez poetę, które aktor musi uzupełnić. Jak zaznacza dalej Balthasar: „Plotyn mówi bardzo ostrożnie i przy hipotezie o boskiej

²⁹ Tamże, s. 132.

³⁰ Tamże, s. 133.

³¹ Tamże, s. 133n.

³² Tamże, s. 134n.

improvizacji zostawia zarazem otwarte miejsce, w którym da się rozwinąć myśl o (właściwej poecie) wolności Boga, która obejmuje też wolności stworzone. Jednak wolność ma dla niego charakter zstępujący, ku materii; stoi naprzeciw boskiej jedności; wstępująca, jest nie do pomyślenia”³³.

1.2. Chrześcijaństwo

Chrześcijańskie pojmowanie toposu teatru świata jest całkowicie inne niż platońsko-metafizyczne. Jest związane z redukcją teatru do cyrku, do miejsca, które nie kojarzy się już z poważną grą, lecz, co najwyżej, z rozrywką, widowiskiem, oglądaniem. W tej koncepcji również występuje motyw przyglądającego się bóstwa, zaś produkujący przedstawienie (gladiator, atleta, itd.) muszą jeszcze lepiej przygotować się do swojej roli. Takie elementy jak zachwyty, powaga, cierpienie, walka na śmierć i życie budują napięcie, które „jest bramą wejściową dla tego toposu w Biblii”³⁴.

Prezentując motyw teatru świata i Boga przyglądającego się życiu człowieka, Balthasar wymienia kilka biblijnych przykładów: „mamy oto udręczonego Hioba pod nieprzeniknionym spojrzeniem Boga: czy syci się On mękami? Bóg patrzy na nieszczęście (7, 16-20; 10, 20; 14, 3), tak jak gdzie indziej, jako wszechwidzący (Ps 139, 16; Jr 32, 19) na ukaranych Izraelitów «kieruje oczy swoje na nich, ale dla niedoli, a nie dla ich dobra» (Am 9, 4). W zakończeniu Księgi Izajasza, przed bramami eschatologicznego miasta ma miejsce oglądanie strąconych na wieki w gehennę burzycieli przeciwko Bogu (Iz 66, 24)”³⁵. Z kolei w późnożydowskiej literaturze występuje motyw, w którym zbawieni cieszą się z męki potępionych – ich radość jest związana z triumfem Bożej sprawiedliwości, ale i również z widowiskiem, które mogą oglądać. Ta sytuacja eschatologiczna stanowi odwrotność tego, co przeżywamy w ziemskiej rzeczywistości: „sprawiedliwego eksponuje się w pojedynkę lub we wspólnocie przed oczami przyglądającej się publiczności, która zachwyca się tragedią, jakby to była komedia”³⁶. Przykładem może tu być prześladowanie Żydów w Aleksandrii, które daje Filonowi sposobność

³³ Tamże, s. 135.

³⁴ Tamże, s. 136.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 137.

posłużenia się metaforą teatralną „właśnie w tym napięciu między «komedią» a męczeństwem”, czyli „między okrzykami swawolnej publiczności teatralnej a fizycznym i psychicznym torturowaniem ofiar”³⁷.

Z punktu widzenia literackiego motyw teatru w twórczości żydowskiej jest bliski temu samemu motywowi występującemu w pismach chrześcijańskich. Jednak patrząc na to zagadnienie przez pryzmat teologii, różnica wydaje się o wiele większa. „Teraz nie jest to już tylko niebezpieczne, śmiertelne wyeksponowanie «ze względu na Boga», lecz w naśladowaniu Jezusa Chrystusa – «z Bogiem»”³⁸. Przykładem może być tutaj św. Paweł, który zestawia swoje cierpienie dla Chrystusa z duchowym dobrem wspólnoty. Balthasar przywołuje słowa Pierwszego Listu do Koryntian.

Tak więc już jesteście nasyceni, już opływacie w bogactwa. Zaczęliście królować bez nas! Otóż tak! Nawet trzeba, żebyście królowali, byśmy mogli współkrólować z wami. (...) My głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy (1 Kor 4, 8. 10).

Komentując słowa Apostoła narodów szwajcarski teolog nazywa je „palącym sarkazmem” i jednocześnie „obiektywnym opisem rzeczywistości kościelnej”: oto wspólnota godzi się, by jej ojciec ponosił dla niej cierpienie. To jednak należy do jego urzędu – cierpienie ma charakter zastępczy. „A jednak: jakie to niebezpieczne, siedzieć na widowni i pasywnie pozwalać się obdarowywać cierpiącemu” – konkluduje Bazylejczyk³⁹. Szwajcarski teolog podaje również kolejny przykład, tym razem z Listu do Hebrajczyków.

Przypomnijcie sobie dawniejsze dni, kiedyście to po oświeceniu wytrzymali wielką nawałę cierpień, już to będąc wystawieni publicznie na szyderstwa i prześladowania, już to stawszy się uczestnikami tych, którzy takie udreki znosili. Albowiem współcierpieliście z uwięzionymi, z radością przyjęliście rabunek waszego mienia, wiedząc, że sami posiadacie majątność lepszą i trwającą (Hbr 10, 32-34).

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

Odnosząc się do tego biblijnego fragmentu Balthasar zauważa ciekawy szczegół: użyte tutaj wyrażenie „wystawieni publicznie na szyderstwa i prześladowania” (theatrizomenoi) pochodzi od rzadkiego greckiego czasownika θεατριζω (theatrizō), który oznacza „być wystawionym na śmiech (okrutnego) tłumu w geście pokazywania”⁴⁰. Wspólnota jest nie tylko wystawiona na widowisko, lecz także dręczona szyderstwami, znieważaniami i cierpieniem. Nie wiemy, czy sami adresaci zaliczają się do prześladowanych, czy też jednoczą się z nimi w ich bólu. Niezależnie od tego wszyscy są zaangażowani w tę sytuację poprzez cierpienie niektórych.

Balthasar zauważa, że przez długi czas pojęcie teatru świata nie było jasne w Kościele, bo teatr nie był w nim obecny. Teatr kojarzył się raczej z pogaństwem, dla Augustyna był nawet „jakby kontrkościołem”⁴¹. Mimo to czasami występowały w kręgach chrześcijańskich niektóre motywy antyczne: marność świata jest przedstawiana za pomocą obrazu teatru marionetek, świat za pomocą obrazu sceny, na której próżno szukać czegoś stałego lub też za pomocą obrazu boskiej gry. Klemens Aleksandryjski posługuje się motywem dramatu w odniesieniu do ludzkiego życia: uważa, że prawdziwego mędrca cechuje nienaganne odgrywanie swojej roli w dramacie życia, roli, która została mu wyznaczona przez Boga; wie zatem, co powinien czynić i jakie cierpienie go czeka.

Z kolei dla wspomnianego już Augustyna omawiany topos pozostaje obcy z powodu odrzucenia całej instytucji teatru. Kościół z nim walczy, zaś walka ta staje się dla Augustyna obrazem „walki obu zasad historii świata, państwa Bożego i państwa świata, w zapasach obu stopionych ze sobą, często niemal nierozróżnialnych zasad, może on dostrzegać zasadniczą treść dziejów świata: «dwa rodzaje miłości», jeden otwarty na Boga i wspólnotę, drugi zamknięty w sobie jako «świecie», dwie spierające się o ostateczny horyzont wykładnie bytu składają się u Augustyna na dramatyzm życia osobistego i wspólnotowego”⁴².

Prezentując historię motywu teatru świata w chrześcijaństwie Balthasar przechodzi od starożytności do czasów średniowiecza. Zaznacza, że to żyjący wówczas humaniści są tymi, którzy łączą dramatyczny obraz historii i świata z antycznym motywem teatralnym. Jan z Salisbury, opierając się na słowach Hioba:

⁴⁰ Tamże, s. 138.

⁴¹ Tamże, s. 139 z przyp.

⁴² Tamże.

„czyż nie do bojowania podobny byt człowieka?” (Hi 7, 1), mówi o trzech scenach związanych z ludzkim życiem. W najniższej z nich znajduje się większość ludzi, którzy ze swego życia czynią komedię, do tego stopnia się w niej pograżając, że nie mogą już wyjść ze swojej roli. Inną grupę stanowią nieliczni wybrani, którzy żyją według prawa Bożego i nie biorą udziału w komedii. Pomiedzy tymi dwiema scenami znajduje się „świat» ze swoją próżnością, której jest poddany wbrew swej woli, [świat,] na którego scenę wszyscy muszą wejść, a następnie z niej zejść, i który dlatego zarówno komedię, jak i bojowanie przemienia w tragedię”⁴³.

Sztuka jest dzielona na akty przez zmieniające się czasy. Całość może się co prawda wydawać widowiskiem ślepego losu, jednak w rzeczywistości za wszystkim stoi Bóg, który widzi i kieruje losami świata. „Do Niego dołączą wszyscy, którzy cnotliwie grają sztukę, wzbraniają się przed komedianctwem, lekceważą grę Fortuny i wreszcie wraz z Bogiem i aniołami z wyżyn nieba oglądają spektakl świata”⁴⁴. Taką koncepcję Balthasar nazywa „kamieniem milowym” – zauważa, że w niej augustiański dramat świata i motyw teatru zostają na nowo powiązane. „Z tego punktu wszystko, co w średniowieczu zaczyna się jako chrześcijański spektakl i wkrótce rozrasta do teatru świata wielkich «misteriów», może być tak samo pojmowane, jak i sama egzystencja, która, na tyle sposobów wyobcowana w późnym średniowieczu, może przesunąć się w perspektywę teatru”⁴⁵.

Luter twierdzi z kolei, że historia świata jest maską Boga, który ukrywa się za wszelkimi autorytetami, zaś nasze działanie jest tylko pozorem. Już w stworzeniu świata Bóg ukrywa się, by pozostawić ludziom wolność. W Chrystusie ukrycie to jest jeszcze bardziej wyraźne: „w swoim utajeniu Bóg przejmuje obcość i sprzeczność grzesznika, Chrystus umiera i zstępuje do piekieł grzeszników, i to «ukrycie się w przeciwieństwie» usprawiedliwia całość zamaskowania się Boga: cała filozofia rozpoczyna się od teologicznego paradoksu”⁴⁶.

Kolejnym przywoływanym przez Balthasara myślicielem jest Erazm. W jego koncepcji całe życie człowieka to komedia, w której każdy odgrywa swoją rolę

⁴³ Tamże, s. 142.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 143.

⁴⁶ Tamże, s. 144.

w innej masce, aż do momentu, kiedy reżyser nie zdejmie go ze sceny. Zdarza się również, że ów reżyser każde odgrywać jednemu człowiekowi różne role.

Prezentacja omawianego zagadnienia – motywu teatru świata – nie może się odbyć bez przedstawienia koncepcji Calderona. Działający w baroku hiszpański poeta i dramaturg nie tylko je podjął, lecz także twórczo rozwinął. Jedno ze swoich najśłynniejszych dzieł zatytułował *Wielki teatr świata*. Jak zauważa Balthasar, Calderon omawiany przez nas motyw „wydobywa z pospolitości i w swoim *Wielkim teatrze świata* daje mu teologiczną głębię i horyzont. Tak, jak w antyku, dramatyzm mieści się nie tyle w horyzontalnym przebiegu działania ludzkiego, co w jego wertykalnej strukturze głębi”⁴⁷. W sztuce hiszpańskiego dramaturga nie występują co prawda osobne akty, jednak jest ona wyraźnie pięcioaktowa. Akt pierwszy i piąty oraz drugi i czwarty odpowiadają sobie nawzajem. Pierwszy, rozgrywany w niebie, stanowi wprowadzenie, w którym mamy do czynienia z decyzją Boga, by na świecie zorganizować spektakl. Boski Autor projektuje scenę i strukturę przedstawienia oraz rozwija sytuację historyczno-teologiczną inscenizacji – rozegra się ona w napięciu pomiędzy trzema prawami: „natury, pisma (Stary Testament) i zbawienia (Nowy Testament): w ten sposób czas biblijno-chrześcijański zyskał ukierunkowaną wewnątrznie strukturę, w przeciwieństwie do antycznego, będącego środowiskiem neutralnym, pozbawionym struktury, w który nie można wpisać nic trwałego”⁴⁸. W akcie drugim Bóg rozdaje aktorom role, a świat wręcza im kostiumy i rekwizyty. Większość odgrywających poszczególne role jest za nie wdzięczna. Sprzeciw zgłaszają jednak wieśniak i biedak. Boski Autor zapowiada, że wszyscy aktorzy zostaną zrównani po przedstawieniu i ocenieni tylko na podstawie tego, czy dobrze zagraли swoje role. Akt trzeci to właściwe przedstawienie, do którego poczyniono przygotowania. Dzieje się ono przed oczami publiczności równocześnie w kuli ziemskiej, w której grają aktorzy, oraz w kuli niebieskiej, gdzie Bóg obserwuje spektakl. Pod koniec tego aktu aktorom zostaje oznajmiona ich śmierć, zaś boski Autor zapowiada kary i nagrody. W akcie czwartym, stanowiącym przeciwieństwo drugiego, aktorom zostają odebrane ich rekwizyty, które następnie zostaną przekazane kolejnym odgrywającym ich role. Akt piąty to sąd na tymi, którzy odgrywali swoje role na scenie świata. Po sędzie aktorów czeka niebo, piekło, limbus (otchłań) albo

⁴⁷ Tamże, s. 148.

⁴⁸ Tamże.

czyścić. Na zakończenie przedstawienia „następuje chrystologiczna koda w mesjańskiej, eucharystycznej uczcie: w ten sposób pośrednio stematyzowany zostaje niewidoczny w spektaklu główny aktor, Bóg-Człowiek, tak jak od początku (jako «prawo łaski» ze swymi «cudami» przewyższającym pojęcie «świata») był on ukrytym warunkiem wstępnym całej sztuki”⁴⁹.

Chrystusowa rola jest bardziej podkreślana w innych dziełach Calderona. Syn Boży reprezentuje w nich Ojca, którego jest posłańcem. „W ten sposób przekształceniu ulega zabarwienie motywu roli: zamiast być tylko efemerycznym kostiumem, jak w antyku, otrzymuje – jako dodatek do aspektu przemijalności – eschatologiczny ciężar: również i odarci ze swych rekwizytów aktorzy zatrzymują swoje «role» jako «posłanie»: przeciwstawienie platońskiej «karmie», ale bez idei ponownego wcielenia, raczej jako wieczny osobisty plon tego, co dokonali w czasie”⁵⁰. U Calderona zatem transcendentalny punkt wyjścia jest inny niż u Platona. Nie mamy do czynienia z założeniem, że poprzednie doświadczenia wpływają na wybór przyszłego wzorca życia, ani z koncepcją, w której nie mające doświadczenia, przybyłe prosto z nieba, dusze rzucają się na najlepsze role. „Postaci Calderona wychodzą z pramyśli Bożej, w której «od zawsze pełnią służbę przed Nim»”⁵¹. Mimo to mają one coś z samodzielności. Sam moment stworzenia nie jest obecny w sztuce – Boże myśli jako postacie stoją od samego początku na scenie. Dlatego z ich strony może dochodzić do dialogów, a nawet udziału w gorzkich rozważaniach czynionych przez wieśniaka czy bycia adresatem pełnych żalu pytań, które stawia biedak. Odpowiedź, jakiej udziela Bóg, jest nam już znana z myśli Epikteta: decydujące znaczenie ma nie rola, którą się odgrywa, lecz sposób w jaki się to czyni – nie *co*, lecz *jak* gra się przydzieloną rolę. „W tym płynnym przejściu między ideą Boga a pierwszym urzeczywistnieniem zostawia Calderon miejsce dla czegoś takiego jak pierwotna współobecność stworzenia oraz dla intelligibilnej decyzji wstępnej, którą podkreślają Platon i Plotyn, oczywiście nie przypisując jej takiej samej wagi. Ostateczna decyzja zapada jak najbardziej w trakcie życia, dziejącego się na scenie świata”⁵².

⁴⁹ Tamże, s. 149.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 150.

Balthasar zauważa także kolejną różnicę między Calderonem a antycznymi filozofami. W koncepcjach starożytnych myślicieli można było wybrać spośród podanych wzorców życia. Wybór dokonywał się dzięki wewnętrznej wolności, która posługiwała się mądrością lub dobrocią duszy. Natomiast u Calderona jedynym, który przydziela role, jest Bóg. Dopiero potem „świat” wyposaża aktora w rekwizyty potrzebne do odegrania jego roli. Źródłem posłania pojedynczych osób jest jednak wyłącznie Pan Teatru – Bóg⁵³.

Opierając się na sztuce Calderona, szwajcarski teolog stara się uporządkować barokową różnorodność teatru świata. Zauważa przy tym, że dramat jest rozgrywany na scenie, która jest ograniczona zarówno czasowo, jak i przestrzennie i obrazowo. Otwarta przez „świat” scena ma charakter przemijający. W kulminacyjnym momencie akcji postacie zostają odwołane ze sceny – przemijalność stanowi więc ważny temat sztuki. Ponadto pomiędzy najważniejszym widzem – Bogiem – a światem można zauważyć zarówno związek jak i rozróżnienie. „Role są początkowo samotne, zamknięte w sobie, zostały przekazane z góry, ale przecież ich sens mieści się w dialogicznym przeciwstawieniu. Między Ja a rolą istnieje głęboka relacja: tożsamość, która jednak zostawia miejsce dla refleksji i nietożsamości”⁵⁴. Bazylejczyk zaznacza, że na barokowy teatr nie patrzono przez pryzmat moralności czy estetyki. Był on raczej odbiciem, „zwierciadłem” życia. „Życie naprawdę jest teatrem; dlatego sztuka Calderona mogła powstać tylko w baroku. Szyfr teatralny jest «kluczem i hasłem, elementem kształtującym styl» całej epoki”⁵⁵.

W barokowej koncepcji teatru można dostrzec ważny aspekt: Absolut jest prawdziwie reprezentowany w historii świata poprzez dwór książęcy (na płaszczyźnie świeckiej) oraz hierarchiczny Kościół (na płaszczyźnie duchowej). Spośród nich to dwór jest zasadniczym miejscem, w którym odbywa się gra teatru świata. Ponadto ważną cechą barokowego teatru jest relacja roli i osoby. Jeżeli życie jest przedstawiane jako teatr, to osoba musi być rozumiana jako rola. „Ta zaś może być wieloznaczna, zależnie od tego, czy świat teatru (dwór, a także Kościół jako reprezentacja) funkcjonuje jako poważna obecność boskiego zadania, czy też jego złudny symbol: tam Ja musi całkowicie wejść w rolę (być może ponadludzko

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 151.

⁵⁵ Tamże, s. 151n.

wysoką i trudną), by być sobą; tu musi ją przejrzeć i umieścić swój punkt ciężkości w wieczności, by się jej oprzeć”⁵⁶. Balthasar twierdzi, że w barokowym teatrze nie da się jednoznacznie określić relacji między osobą a rolą. Osoba podejmuje się reprezentacji, która jest równocześnie ukazaniem i ukryciem; istnieje więc konieczność rezygnacji ze swojej niepowtarzalnej osobowości, czemu musi towarzyszyć aspekt smutku⁵⁷. Role w teatrze świata rozdawane przez Boga są tylko typami (np. król, biedak, mądrość, piękno itd.). W barokowej dramatyce pozostaje zatem „reszta, która pozwala na zaistnienie głębokiej niepewności, co do własnej tożsamości – na przedostatnim poziomie. Fakt, że ów poziom niepewności może zostać przekroczony często jedynie przez cud, a nie wewnętrznie, nadaje barokowemu «teatrowi świata» czegoś tryumfalnego, a zarazem brutalnego, czegoś raczej ekstatycznie przemożnego aniżeli wewnętrznie przekonującego” – ocenia Bazylejczyk.

Podsumowując barokową koncepcję teatralną szwajcarski teolog podkreśla, że obejmuje ona światopoglądy sprzeczne ze sobą: religijny i areligijny, etyczny i nihilistyczny⁵⁸. W baroku istnieje wątpliwość dotycząca wolności odgrywania roli – czy wyższa moc jej towarzyszy, czy może ogrywa je na podobieństwo marionetek? Wątpliwość ta dotyczy również tego, kim jest owa moc – Bogiem czy ślepym losem? Często nawet i chrześcijańscy poeci nie są w stanie rozwiązać tej wątpliwości. Człowiek nie jest w stanie pośredniczyć pomiędzy odgrywaną przez siebie rolą a przemijalnością, której doświadcza. Balthasar zauważa, że w baroku nie znajdujemy odpowiedzi na dwa pytania: „Jak ma się przemijająca rola do wiecznego Boga (jeśli wraz z Calderonem można określić go mianem Autora)? I jak ze swej strony ma się Bóg do dramatu: jako jego wynalazca, widz, zamykający całość sędzia?”⁵⁹.

1.3. Nowożytność

W prezentacji toposu teatru świata, dokonanej przez Balthasara, dochodzimy do nowożytności. Szwajcarski teolog zauważa, że barokowy obraz świata jako

⁵⁶ Tamże, s. 156.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 159.

⁵⁹ Tamże, s. 160.

reprezentacji ustępuje miejsca filozofii rozumu w oświeceniu. W epoce tej pojawia się także światopogląd deistyczny (pochodzący od kartezjańskiego dualizmu materii i ducha), w którym Bóg jest zegarmistrzem, zaś w świecie odbywa się spektakl marionetek⁶⁰. Oświecenie charakteryzuje się też nową wersją metafory teatru świata, którą stanowi improwizacja⁶¹.

Jak zauważa Balthasar, dla wielu myślicieli z perspektywy Absolutu (jak twierdzili – nierealnego) cały świat (realny tylko pozornie) jest „upiornie makabrycznym spektaklem zjaw”⁶². W romantyzmie szeroko obecne były barokowe obrazy teatru świata, zwłaszcza w wersji przedstawienia marionetek. „Ale w stosunku do baroku – przy całej głębi jego problematyki – uzyskano nowy wymiar, obecny, co prawda, w metafizyce roli u Platona, Marka Aureliusza i Plotyna, ale dopiero w obszarze myśli chrześcijańskiej, która poddała refleksji relację wolności ludzkiej do absolutnej wolności boskiej, mógł wystąpić w całym swym dramatyzmie”⁶³. Wymiar ten dostrzegamy w *Prometeuszu* Goethego. Występuje tu idealistyczny motyw (obecny już w renesansie) poety-stwórcy. „Prometeusz, prowadzony przez Minierwę do źródła życia, może wlać życie w swoje gliniane figurki, pomijając Zeusa, który początkowo nie przeszkadza. Od wewnątrz ożywia swój lalkowy teatrzyk i czyni go teatrem świata”⁶⁴. Poeta jest jakby boskim autorem i reżyserem zarazem, zaś sama wizja świata jest antropocentryczna.

Nowości temu motywowi nadał Schelling. Balthasar cytuje obszerniejszy fragment tego czołowego przedstawiciela klasycznego idealizmu niemieckiego, z którego dowiadujemy się, że historia jest dramatem, zaś każdy odgrywający w nim rolę, czyni to w sposób zupełnie swobodny. Ta chaotyczna gra rozwija się rozsądnie wtedy, gdy istnieje tylko jeden duch przemawiający przez aktorów, zaś autor tak kształtuje całość sztuki, że ich wolna gra pozostaje w pełnej harmonii z jego dziełem. Gdyby twórca dramatu był niezależny od swego dzieła, ludzie w teatrze świata odgrywaliby tylko napisaną przez niego rolę. Nie jest on jednak niezależny od ludzi i ich wolności, dlatego wszyscy współtworzą całość sztuki i są

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 162.

⁶² Tamże. Wśród nich Balthasar wymienia: Herdera, Hammana, Jacobiego, Tiecka, Jeana Paula, Kleista, Wetzla, Hoffmanna i Büchnera.

⁶³ Tamże, s. 163.

⁶⁴ Tamże.

oryginalnymi współautorami swoich ról. Na ludzką wolność pada tutaj tak mocny akcent, że otrzymuje ona absolutny charakter, podobnie zresztą jak u Kanta (całkowicie odrzucającego barokową koncepcją teatru świata, w którym człowiek odgrywa rolę przeznaczoną mu przez Boga, czego nie da się pogodzić z wolnością człowieka; byłby on wówczas tylko marionetką, a jego wolność złudzeniem). Reżyser zaś dopiero powstaje w inscenizowanej sztuce i może zaistnieć jako suma wszystkich wolności i ich czynów dopiero wtedy, gdy przedstawienie zostanie zamknięte⁶⁵. Schelling postuluje, by wszystkich grających ożywił jeden duch, co jest możliwe tylko wtedy, gdy Absolut jest rozumiany jako źródło i zarazem wynik wszystkich wolności, „albo ich totalność, która jednak jako realna historycznie znajduje się dopiero w procesie powstawania. (...) Schelling równocześnie niszczy porównanie, którego używa. Znika rzeczywisty reżyser, różnica między rolą a Ja (czy też wolnością) również, bo są to wolności, które najpierw muszą wymyślić swoje role”⁶⁶.

W idealizmie znika różnica między Ja i Bogiem, Ja zostaje wręcz ubóstwione. W tej koncepcji osoba spogląda ze swojego absolutnego punktu refleksji na świat, który staje się w ten sposób jej poematem. Ja staje się więc równocześnie autorem, aktorem i oglądającym widzem⁶⁷. Metafora teatru świata jest przedstawiana również jako spektakl marionetek. Życiem człowieka steruje nieznanne, pociągające za sznurki fatum⁶⁸. „A ponieważ idealistyczna dialektyka jest intermedium między «homme machine» późnego oświecenia i rozpoczynającą się epoką maszyn dziewiętnastego wieku, obraz marionetki będzie coraz konsekwentniej zastępowany «automatem»; robot, jako współczesny Golem, opanowuje literaturę”⁶⁹. U Wetzela występuje skrajny przykład takiego zastosowania motywu marionetki – Balthasar nazywa go nawet „całkowicie demonicznym odkształceniem obrazu teatru świata”⁷⁰. Bóg opisany jest jako „obłąkany stwórca świata”, zaś historia to „upiorny karnawał w domu wariatów”.

Z kolei Görres w chrześcijański sposób posługuje się i rozwija kwestię improwizacji. W jego koncepcji autor sztuki dramatycznej pozostaje w ukryciu.

⁶⁵ Tamże, s. 164 z przyp.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 165.

⁶⁸ Tamże, s. 167.

⁶⁹ Tamże, s. 168.

⁷⁰ Tamże.

Aktorzy nie wybierają sami sobie ról, dopiero wychodząc na scenę dowiadują się, kogo przyjdzie im zagrać. Nie otrzymują wcześniej scenariusza, kwestii do nauczenia, brakuje im również jakichkolwiek wskazówek odnoszących się do sposobu odegrania ich ról. Każdy posiada jednak wewnątrz głos, który pomaga odnaleźć właściwy kierunek. Wszystko, co dzieje się na scenie, to improwizacja. Mimo to akcja i gra aktorów jest w tajemniczy sposób zharmonizowana z wizją autora. Taka koncepcja teatru i improwizacji – jak konkluduje Balthasar – „to przymiarka do teologii teatru, która wykracza poza Calderona, nie wpadając przy tym w dylematy Schellinga”⁷¹.

W literaturze dramatycznej po idealizmie zanika chrześcijańska koncepcja przedstawiająca życie człowieka oraz jego powołanie i posłanie jako otrzymaną od Boga rolę do odegrania w teatrze świata. Balthasar pokazuje tę zmianę przedstawiając twórczość trzech poetów: Grillparzera, Hebbła i Ibensa⁷².

U pierwszego z nich jest mowa o człowieku będącym światem we wszechświecie⁷³. Ponadto występuje u niego pojęcie losu, fatum, które traktować można jako horyzont obejmujący całość⁷⁴. „Grillparzer przejmuje barokowy motyw Calderona, lecz nie odwraca go po prostu, jak to się często uważa”⁷⁵. W jego dziełach „zachowuje się coś ze złudnego charakteru teatru barokowego, przy całej idealistycznej problematyce Ja, zarazem zapowiadają one jednak epokę Freuda i psychologii głębi”⁷⁶. W koncepcji wiedeńskiego dramaturga człowiek jest istotą wolną dążącą do nieskończoności, dlatego nie ma mowy o wiecznym autorze, który wyznaczałby mu rolę. Grillparzer „unika wprowadzenia tragiki w sam rdzeń Absolutu. Czyni to dopiero Hebbel”⁷⁷. W ten sposób Balthasar przechodzi do prezentacji myśli kolejnego dramaturga.

Hebbel był pod wpływem filozofii teatru świata Schellinga. Mocno sprzeciwiał się heglowskiej myśli, która głosiła koniec sztuki. W jego koncepcji sztuka jest „zrealizowaną filozofią”, podobnie jak świat jest „zrealizowaną ideą”. „To zakłada, że myślenie w jego jednoczącej sile nie dysponuje już całością (Heglowskiej) idei – «Bóg», Absolut, chowa się u Hebbła w nieprzeniknioną

⁷¹ Tamże, s. 169.

⁷² Tamże, s. 171.

⁷³ Tamże, s. 173.

⁷⁴ Tamże, s. 177.

⁷⁵ Tamże, s. 178.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

tajemnicę; ta zaś zostaje ujawniona tylko w «przeniesionej w życie dialektyce»⁷⁸. Zakłada również, że „poeta może unaocznic tę dialektykę życia w symbolicznych postaciach i spowodować jedyne możliwe pojednanie w klęsce przeciwstawionych sobie charakterów”⁷⁹. U Hebbła życie jawi się jako bycie i stawanie się. Zadaniem poety jest „wytrzymać wahadło” obu tych sposobów, ponieważ tylko tak dramat może być obrazem życia. Autor nie może przedstawiać gotowych charakterów, gdyż dopiero w tragicznej konfrontacji z ideą mogą one stać się sobą⁸⁰. W twórczości Hebbła bohaterowie mają nadnaturalne rozmiary, są „totalnościami, które w obrębie skończoności rozsadzają miarę ludzkich granic, i to nie ze względu na swe posłannictwo, lecz mocą wewnętrznej pełni i głębi”⁸¹. Towarzyszą im sprzeczności, takie jak miłość i nienawiść, które są ze sobą nierozzerwalnie związane. Tragiczny autor jest pośrednikiem „między niedostępną przyczyną świata i jej fragmentami na scenie”. Dzięki temu publiczności pozostawiona zostaje wolność decyzji: „dać się jej przekonać albo odrzucić jako twór subiektywny”⁸². Kończąc prezentację myśli Hebbła Balthasar zapowiada kryzys motywu teatru świata, który chce przedstawić na przykładzie twórczości Ibsena.

W dziełach norweskiego poety „człowiek odgrywa siebie przed samym sobą”⁸³. W jednym ze swoich dzieł zatytułowanym *Brand* Ibsen zmienia „obraz żarliwego chrześcijańskiego świętego, który wszystko poświęca swemu posłannictwu, w obraz absolutnego idealisty, który on, poeta, ogląda w perspektywie psychologicznej. Przedstawia on aktora teatru świata, który tymczasem zlał się w jedno z poetą-reżyserem”⁸⁴. Wyraźnymi postulatami norweskiego dramaturga są wolność i prawda. Sprzeciwia się on zakłamaniu, obłudzie i lenistwu, które dostrzega w społeczeństwie⁸⁵. W tym aspekcie ibsenowskiej twórczości Balthasar zauważa jednak pewną sprzeczność: „zamiarem pierwszych sztuk [Ibsena] było wyprowadzenie ze społecznego zakłamania i uwikłania – przez demaskację – ku «prawdzie i wolności» osobowości”⁸⁶. Ta prawda i wolność były jednak „nieustannie kwestionowane jako absolutna miara

⁷⁸ Tamże, s. 179.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 180.

⁸¹ Tamże, s. 182.

⁸² Tamże, s. 184.

⁸³ Tamże, s. 185.

⁸⁴ Tamże, s. 187.

⁸⁵ Tamże, s. 190.

⁸⁶ Tamże, s. 189.

w późniejszych sztukach przez ich własną fabułę i relacje społeczne⁸⁷. W jednej ze swoich sztuk Ibsen podaje w wątpliwość uprawnienie oraz sens szukania i prezentacji prawdy, zaś ideały uważa za kłamstwo⁸⁸. Z kolei w jego ostatnich dramatach występuje „temat totalnego autonomicznego idealizmu zbudowanego na grzesznym egoizmie aż do gorzkiego końca”⁸⁹. Norweski poeta opisuje swoich bohaterów, nie posługując się religią czy metafizyką, lecz socjologią i psychologią⁹⁰. Kolejny raz Balthasar podkreśla sprzeczności obecne w Ibsenie i jego twórczości – z jednej strony jest on optymistą przekonanym, że rozwój nauk przyrodniczych może mieć wpływ na duchową sferę życia człowieka, zaś z drugiej – pesymistą niewierzącym w trwałość ideałów. „Czy nie wierzy także w «prawdę i wolność, jako podwaliny społeczeństwa?»” – zastanawia się Balthasar, kończąc tym samym prezentację ibsenowskiej twórczości⁹¹.

Szwajcar zauważa, że od tego momentu twórczość dramatyczna zostaje zdominowana przez dramat psychologiczny i socjologiczny oraz dramat absurdu i utopii, które zresztą są dwiema odmianami tego samego. Obu im brakuje tych czynników, dzięki którym teatr świata jest kluczem do rozumienia życia człowieka. Według nauk psychologicznych i socjologicznych – posługujących się immanentnymi argumentami – tragedii ludzkiej egzystencji można uniknąć poprzez zmianę warunków społecznych i odkrycie sprawiedliwej koncepcji roli społecznej. Takie ujęcia są jednak, zdaniem Balthasara, powierzchowne, ponieważ brakuje im metafizycznego zagadnienia sensu ludzkiej egzystencji. „I na odwrót, tak zwany teatr absurdu stawia ten problem w sposób tak ekskluzywny, że wszelkie immanentne działanie dramatyczne traci sens i staje się pustym pytaniem”⁹².

Pomimo kryzysu toposu teatru świata nie powinno się – jak twierdzi Balthasar – przechodzić do porządku dziennego nad jego antyczny-chrześcijańską wersją. Po chrześcijańskim pytaniu o to, kim jest rozdzielający role, nie ma już powrotu to stoickiej naiwności w posługiwaniu się tym motywem. „A mityczne odpowiedzi Platona i Plotyna też są już nie do przyjęcia: ów wybór ducha dokonywany przed narodzeniem, w którym stapiają się ze sobą wolność

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 191. Mowa o sztuce pt. *Dzika kaczką*.

⁸⁹ Tamże, s. 192.

⁹⁰ Tamże, s. 193.

⁹¹ Tamże, s. 195.

⁹² Tamże, s. 196.

i konieczność, stanowi tylko projekcję paradoksu, który przeżywamy jako podstawę dramatu naszej egzystencji”⁹³.

Motyw teatru świata zostaje zatem podjęty przez chrześcijaństwo, które nie zrywa z antycznymi koncepcjami, lecz je udoskonala. Uwzględnia także nowe problemy z dziedziny psychologii i socjologii. Wtedy dopiero metaforę teatru świata można przedstawić nowoczesnemu człowiekowi⁹⁴.

Tego zadania podejmuje się Hofmannsthal. Prezentując twórczość austriackiego poety, Balthasar przywołuje jego myśl, wedle której spektakl nie powinien być antropocentryczny, lecz teocentryczny. Dramatopisarz uważa wręcz antropocentryzm za pewnego rodzaju szowinizm⁹⁵. Teolog z Bazylei mocno podkreśla związki Hofmannsthala z Calderonem – pierwszy uważa się wręcz za spadkobiercę drugiego⁹⁶. W swoim dziele pt. *Das Salzburger Große Welttheater* autor otwarcie przyznaje, że alegoria teatru świata zostaje przez niego zapożyczona od Calderona. W metaforze tej świat tworzy scenę, na której swoje role otrzymane od Boga odgrywają ludzie, tworząc w ten sposób przedstawienie ich życia. Bliźniacze są również imiona sześciu bohaterów, którzy reprezentują ludzi, oraz sam tytuł sztuki. „Główny wątek akcji nosi na sobie zamię jakiegoś gwałtownego zatrzymania się i niedopełnienia (...). Obydwa, u Calderona ściśle ze sobą powiązane symbole: życie jako gra i życie jako sen, u Hofmannsthala staną się nierozłączne”⁹⁷. Balthasar zauważa, że dzieła obu dramatopisarzy są oparte „na tym samym schemacie współrzędnych”⁹⁸ – linie pionowe stanowią role przydzielone przez Boga oraz ich rozdane przez świat atrybuty, zaś poziome akcja, która dzięki tym pierwszym staje się grą teatralną z należną sobie głębią. Przedostatni akt w dziełach obu autorów jest prawie taki sam. Różnią się one jednak na etapie preegzystencji – Hofmannsthal wzbogaca swoją koncepcję o elementy platońskie i chrystologiczne. Ważnym tematem u niego jest także wolność człowieka, będąca odbłaskiem Stwórcy – jest ona przedstawiona jako „życiowa decyzja istoty

⁹³ Tamże, s. 196.

⁹⁴ Tamże. Po kryzysie motywu teatru świata Balthasar przedstawia to rozwiązanie jako jedno z dwóch możliwych. Drugą drogą jest refleksja nad treścią alegorii teatru świata i poszczególnymi jej elementami oraz adaptowanie ich do myśli teologicznej. Taka praca – zdaniem Balthasara – przynosi większy pożytek teologii niż samo bezpośrednie posługiwanie się toposem teatru świata. Zob. tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 198.

⁹⁶ Tamże, s. 197.

⁹⁷ Tamże, s. 201.

⁹⁸ Tamże, s. 208.

rozumnej (jak w *Państwie* Platona). Znowu wagi nabiera różnica między «przeznaczeniem» (które może rozeznąć tylko ogląd «świata») i łaską Bożą (która przydaje blasku najpodlejszej nawet roli, «żebraka» na przykład)⁹⁹. Kolejne ważne dzieło austriackiego poety to *Der Turm*, które miało być w zamyśle autora „diagnozą, mitem i prorocstwem” oraz ukazać dziejową rzeczywistość „w całej jej nieubłaganej ostrości”¹⁰⁰. Postawiono w utworze problem relacji osoby do całości jej życia. Hofmannsthal chciał rozwiązać ów problem posługując się dwoma przeciwstawnymi sobie problemami: z jednej strony poprzez psychoanalizę, wejściem w samego siebie i nieskończoność życia; z drugiej poprzez czyn, poświęceniem, przemianą a dzięki temu „wyrwaniem się z Ja”. Wchodząc w samego siebie, Ja może odnaleźć własne możliwości – od tych najszlachetniejszych aż po najpodlejsze. „Wychodząc z niego może ono – a właściwie musi – popaść w schizofrenię. Granica oddzielająca Ja od świata została zatarta, a pytanie o istotę i sens Ja pozostaje bezlitośnie otwarte”¹⁰¹. Rozwiązanie tego marazmu przyniosła myśl chrześcijańska, w której „obydwie zasady powszechnej solidarności” – Adam i Chrystus – są sobie wyraźnie przeciwstawione¹⁰². Hofmannsthal długo bronił się przed zaakceptowaniem takiego stanu rzeczy, jednak okazało się to dla niego nieuniknione. W swoim kolejnym dziele zatytułowanym *Jedermann*, autor chciał pokazać problem ówczesnego społeczeństwa, w którym podstawową relację życiową stanowi stosunek do tego, co się posiada, zaś bogactwo, pieniądze stają się celem wszystkiego. Taki stan rzeczy poeta określa mianem „demonicznej przewrotności”¹⁰³. Postuluje on „obalenie tyranii pieniądza i posiadania”¹⁰⁴. W swoim utworze autor zawiera ideę, zgodnie z którą grzeszny człowiek pozostaje oddzielony od społeczeństwa i zostawiony z własną osobistą odpowiedzialnością. Przyjmuje ją przez wiarę, czerpiącą swoją siłę ze zbawienia dokonanego na krzyżu przez Boga, który łaskawie patrzy na każdego człowieka. Balthasar zauważa, że ten motyw „ciągle powraca, nie sposób go nie dosłyszeć”. Ponadto „z tym misterium poeta po raz pierwszy zwraca się do szerokich «mas»”¹⁰⁵. Wobec wielkiego zagubienia

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 203.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże, s. 207.

¹⁰⁴ Tamże, s. 211.

¹⁰⁵ Tamże, s. 206.

ówczesnego świata, austriacki dramaturg uważa zastępczą śmierć Boga na krzyżu za podstawową i bardzo istotną. Ta chrystologiczna zasada zostaje przez niego przypomniana, przez co sam autor staje się jej świadkiem, zaś jego sztuka – czego ma pełną świadomość – politycznym manifestem¹⁰⁶. Chrystologia jest przez niego traktowana jako ogarniające wszystko poddanie się woli Ojca i stanowi ważny element i postulat jego twórczości¹⁰⁷.

Przedstawiając zagadnienie teatru świata, Balthasar przywołuje kolejnego myśliciela – Nietzschego. Niemiecki filozof nie mówi wiele o dramatyce, ale o samym aktorstwie już tak. Twierdzi on, że złudzenie ściśle przynależy do rzeczywistości. Życie jest według niego dwuznacznym aktorstwem: „może to być naiwna, niewinna autoprezentacja własnej zwycięskiej mocy życiowej (która może następnie zarówno się objawić, jak i ukryć pod maską), albo «najbardziej zręczna świadoma hipokryzja», geniusz samokontroli, po to, by zwyciężyć”¹⁰⁸. Aktora należy odróżnić od przybieranej przez niego maski. Pomiędzy maską – odgrywaną świadomie rolą – a wysiłkiem zagrania własnego ideału istnieje przepaść. Nietzsche twierdzi, że świat jest fałszywy, zaś prawdziwość sprzeczna z naturą. Dlatego nikt nie jest w stanie zagrać swojej roli prawdziwie – „pozorny charakter gry w każdym wypadku jest kłamstwem i maskowaniem się”¹⁰⁹. Przewartościowanie wartości, które postuluje niemiecki filozof, nie może zbudować nowej hierarchii wartości, „bo wtedy życie, które chce wspinać się wyżej, forsować swoją wolę mocy, może zaledwie produkować nagie maski, negatywy samego siebie”¹¹⁰. W jego teorii życie przekracza samo siebie, ale nie czyni postępu. Balthasar nazywa ją wewnętrznie sprzeczną¹¹¹.

Następnym dramaturgiem przywoływanym przez Balthasara jest irlandzki laureat literackiej nagrody Nobla – George Bernard Shaw. Jego twórczość zasadniczo można podzielić na trzy okresy. W pierwszym Shaw bazuje na myśli Marksa i Ibsena. Z ich pomocą pragnie odkryć kłamstwo i zdemaskować ludzką niemoralność panującą w społeczeństwie. Irlandzki poeta „zajmuje purytańsko-utopijne stanowisko wobec całego porządku społecznego i moralnego” oraz

¹⁰⁶ Tamże, s. 207.

¹⁰⁷ Tamże, s. 210.

¹⁰⁸ Tamże, s. 214.

¹⁰⁹ Tamże, s. 215.

¹¹⁰ Tamże, s. 216.

¹¹¹ Tamże.

krytykuje „świeckie i religijne społeczeństwo”¹¹². W jego koncepcji fałszywa religia prywatna staje się religią uniwersalną¹¹³. W drugim etapie jego twórczości chodzi o „wewnętrzne przezwycięzenie, które moralno-psychologiczno-romantycznemu (a w rzeczywistości tkwiącemu w socjologiczno-psychologicznych powiązaniach) spazmowi przeciwstawia swoje proste hasło: «nie warto»”¹¹⁴. W etapie trzecim mamy do czynienia z „quasi-filozoficznymi superdramatami”, które mają pokazać pośrednictwo między życiem i duchem¹¹⁵. Dzieła te charakteryzuje „metabiologiczny monizm”¹¹⁶. Shaw często posługuje się symbolami nieba i piekła¹¹⁷. Ponadto w jego dziełach obecna jest myśl, w której scena ludzkiej egzystencji okazuje się czymś złudnym, tymczasowym a nawet pozbawionym sensu¹¹⁸. Balthasar irlandzkiego dramaturga nazywa „mistrzem kosmicznego teatru marionetek”, który porusza swoimi lalkami. „Żadnej nie wolno rościć sobie prawa do bycia osobą (...) – każda ma tylko tyle charakterystyki, ile nada jej autor. Jej paradoks polega na tym, że w swojej nierealności jest bezpośrednio jednym z maską, którą przedstawia, z rolą, którą gra”¹¹⁹. Podsumowując twórczość irlandzkiego noblisty Bazylejczyk wspomina o jego koncepcji siły życiowej, która w teatrze świata stanowi instancję rozdającą role. A ponieważ czyniąc to, nie wie, co robi, żadna sensowna sztuka nie może już być wystawiona. Autor pociągający za sznurki może to robić o tyle, o ile „odmówi immanentnym wydarzeniom jakiegokolwiek sensu”¹²⁰.

Ostatnim autorem, którego referuje Balthasar, jest Luigi Pirandello. W dziełach włoskiego dramaturga nie występuje już koncepcja teatru świata, w którym rozdzielający rolę i biorący za nie odpowiedzialność Bóg zostaje zastąpiony przez człowieka-poetę. To autor jest instancją odpowiedzialną za sztukę¹²¹. Szczególnie ważnym dziełem włoskiego poety jest *Sześć postaci scenicznych w poszukiwaniu autora*. Pirandello utrzymuje, że postacie, które tworzy, żyją własnym życiem, a nawet kuszą go, przedstawiając różne możliwe do

¹¹² Tamże, s. 220.

¹¹³ Tamże, s. 221.

¹¹⁴ Tamże, s. 222.

¹¹⁵ Tamże, s. 217.

¹¹⁶ Tamże, s. 223.

¹¹⁷ Tamże, s. 224.

¹¹⁸ Tamże, s. 226.

¹¹⁹ Tamże, s. 227.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże.

zagrania przez nie sceny. Autor przyjmuje je i realizuje jako odrzucone – odrzuca nie samych bohaterów, lecz ich dramat. A skoro postacie do swego istnienia potrzebują dramatu, w którym mogłyby zagrać swoją rolę, toteż domagają się od dyrektora teatru, by ich dramat mógł zostać wystawiony na scenie. Żądanie inscenizacji i równocześnie odmowa ze strony poety stają się ich jedynym dramatem (urzeczywistnionym w sztuce przez pisarza). Postacie nie rozumieją takiego stanu rzeczy. „Ich dramat, który uważają za swoją rzeczywistość, będzie zawsze tylko przeszłością, bez możliwości stania się kiedykolwiek teraźniejszością na scenie (świata)”¹²². Każda z postaci może posiadać swoje własne Ja tylko w ramach swojej roli i wzajemnych relacji z innymi w dramacie egzystencji. Skoro jednak egzystencja dramatu nie jest określona, zdefiniowanie Ja także pozostaje w zawieszeniu. Istnienie postaci staje się trwałe dopiero w rolach, które chciałyby one posiadać. Jednak ich sztuka nie zostaje zrealizowana, „nie dochodzi do gry zespołowej, do żadnej roli, Postacie trwają w swoich monologach bez związku i dlatego nierzeczywistych”¹²³. Koncepcję zawartą w omawianym dziele włoskiego dramaturga i powielaną w innych jego dziełach Balthasar nazywa „autolikwidacją toposu teatru świata”¹²⁴. W twórczości Pirandella, jak twierdzi Bazylejczyk: „zniesiona zostaje różnica pomiędzy sceną i rzeczywistością (publicznością), przy czym każdorazowo następuje najbardziej cyniczna demaskacja w postaci przesadnej maskarady”¹²⁵.

1.4. Wnioski

Po historycznym przedstawieniu toposu teatru świata Balthasar zauważa, że ów motyw zawiera elementy, które pozwalają na religijną i teologiczną interpretację egzystencji. Dlatego Bazylejczyk posługuje się nim, by pójść o krok dalej – stworzyć dramatyczne narzędzie, które stanie się użyteczne dla teologii¹²⁶. Świat przedstawiany jako teatr to wieloznaczny obraz, a idąc jeszcze dalej – to „symbol świata”, „bezpośrednie lustro dla samooglądu egzystencji”¹²⁷.

¹²² Tamże, s. 229.

¹²³ Tamże, s. 230.

¹²⁴ Tamże, s. 231.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże, s. 232.

¹²⁷ Tamże.

Balthasar wskazuje, że pomiędzy skończonością sztuki granej na scenie a jej nieskończonym znaczeniem istnieje różnica. Sztuka teatralna przedstawiana na scenie charakteryzuje się skończonością. Podobnie ziemskie życie każdego człowieka niechybnie zmierza ku swemu końcowi. Oglądający przedstawienie widz może oceniać dramat. Ta możliwość jest „odbiciem transcendentnego aktu sędziego, który osądza immanentny, doczesny spektakl życia po jego zakończeniu”¹²⁸. Dla widza stanowi to ostrzeżenie, że on sam również podlega ocenie. Ponadto w dramacie ludzkiej egzystencji mogą pojawić się dwa zupełnie odmienne poczucia: z jednej strony wrażenie radykalnej pozorności wszystkich ziemskich wydarzeń, z drugiej zaś poczucie powagi tego, co jest pozornie nieistotne. Aktor bowiem jest odpowiedzialny wobec publiczności, czy reżysera, w takim samym sposób za mały epizod co za główną rolę¹²⁹.

Kolejną ważną różnicą, o której pisze Balthasar, jest rozróżnienie pomiędzy Ja i odgrywaną przez nie rolą. Ta różnica jest zasadniczym doświadczeniem egzystencjalnym i „stoi u źródła i na końcu szyfru teatru świata”¹³⁰. Z jednej strony osoba pozostaje w ciągłym dystansie wobec roli, którą gra na scenie teatru świata. Z drugiej strony identyfikuje się z nią, angażuje się w graną przez siebie rolę. Czyni to ze świadomością, że Ja i rola to nie to samo, i dlatego ma świadomość, że żadna, nawet wydająca się gorszą rola nie hańbi aktora¹³¹.

Aktorów odgrywających swoje role charakteryzuje prawdziwa wolność, dlatego są oni również odpowiedzialni za to, w jaki sposób grają na scenie. Mimo to w wykonywaniu swojego zadania nie są oni niewolnikami wobec pana spektaklu, nawet jeżeli są mu ostatecznie winni odpowiedzialność za swoją grę. W ramach jednej odpowiedzialności istnieje więc różnica, która polega na tym, że „wolność aktorów nie jest absolutna, lecz realizuje się dopiero w dyferencji roli, która ze swej strony jest włączona do otaczającej społecznej całości”¹³².

Skoro aktorzy są odpowiedzialni przed autorem i reżyserem sztuki, to ten, który jest odpowiedzialny za jej całość, nie może być tylko biernym widzem. On sam w nim nie występuje – przedstawienie rozgrywa się przed nim. Mimo to pozostaje on współzaangażowany w toczącą się na scenie grę. Prezentując ten

¹²⁸ Tamże, s. 234.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 235.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 237.

wątek Balthasar zauważa, że „w metaforze [teatru świata] ukrywa się stosunek transcendencji i immanencji Boga wobec spektaklu (...), który wyjaśni się w chrześcijańskiej tradycji w pojęciu ekonomicznej Trójcy”¹³³.

W teatrze świata treść sztuki nie może być dowolna. Najpierw jest nią człowiek oraz problem jego egzystencji: różnica pomiędzy nim samym, a jego rolą – innymi słowy różnica między „tym, czym jest, i tym, co przedstawia”¹³⁴.

Podsumowując prezentację omawianego motywu, Balthasar zauważa, że po zastosowaniu metody historycznej należy teraz podejść do zagadnienia w sposób systematyczny: „Takie perspektywy otwiera przed nami historyczny zarys dziejów motywu «teatru świata». Wymagają one teraz dokładniejszego systematycznego rozwinięcia zawartych w nich kategorii. Dopiero takie rozwinięcie dostarczy nam wystarczającego instrumentarium na użytek teologii”¹³⁵.

2. Kategorie dramatyczne

Motyw teatru świata stanowi narzędzie służące do wyjaśniania egzystencji człowieka¹³⁶. Poszczególne jego elementy odpowiadają różnym aspektom ludzkiego życia. Po szczegółowej, w dużej mierze historycznej prezentacji toposu teatru świata, Balthasar przechodzi do omówienia poszczególnych kategorii dramatycznych w nim zawartych. Bazylejczyk wyróżnia *triadę produkcji* oraz *triadę realizacji*. Do pierwszej należą autor, aktor oraz reżyser, do drugiej zaś przedstawienie, publiczność oraz horyzont. Produkcja dramatu, jak zaznacza szwajcarski teolog, „ma sens i uprawnienie tylko w obrębie większej duchowej przestrzeni: spektakl odbywa się dla publiczności, a ostateczne zainteresowanie publiczności nie dotyczy wyłącznie tej sztuki (...), lecz czegoś, co ma nadzieję spotkać w tym spektaklu”¹³⁷.

¹³³ Tamże, s. 238.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Tamże, s. 240.

¹³⁶ Tamże, s. 241.

¹³⁷ Tamże, s. 249.

2.1. Triada produkcji: autor, aktor, reżyser

U początku każdego dramatu stoi jego autor. To on jest twórcą poszczególnych, występujących w nim postaci. Balthasar cytuje Julię Greena, który podkreśla, że autor to „Bóg Ojciec dla swoich postaci”¹³⁸. Jego materiałem tworzenia jest znajomość rzeczywistości. Autor ma ważne zadanie: „jego praca polega na tym, by prezentując harmonię fragmentów, przygotował widza do harmonii całości i pozwolił mu podziwiać tę ostatnią w wielości tych pierwszych”¹³⁹. Musi on równocześnie być ponad i w swoim dramacie. Kiedy autor tworzy, a więc także daje życie swoim postaciom, jest skazany na „autowyobcowanie”, które jednak nie zmierza aż do utraty samego siebie¹⁴⁰. Dla swoich postaci twórca kreuje odpowiednią przestrzeń, by mogły one „pojawiać się wychodząc od siebie”¹⁴¹. W procesie tworzenia w pracy autora występuje „naprzemienne pozwalanie na wypuszczanie postaci z siebie i wychodzenie im naprzeciw, ów otwarty, a jednak przewyższony dystans do pozwalania na ich rozwój, a mimo to kierowanie ich grą z najwyższego szczytu”¹⁴². Skutkiem tego zamiar autora nie zawsze jest rozumiany przez tworzone postacie, zaś sam autor nie zawsze jest zadowolony ze wszystkich czynów i planów bohaterów, których stworzył. „Autor tworzy dla swoich postaci przestrzeń wolności, w której żyją i działają, i to w sposób, który on sam nie zawsze pochwała i aprobuje; one nie zawsze rozumieją zamysł twórcy”¹⁴³.

Twórca jest obecny nie tylko na etapie pisania dramatu, lecz także towarzyszy całej fazie jego produkcji. „Mimo to, jeżeli autor ma być «Bogiem Ojcem dla swoich postaci», to nie wolno mu ostatecznie dać się opanować grze. Swoje postacie musi kochać, ale właśnie dlatego musi także kochać ich niezależność – przy całym swoim uczestniczeniu w losie postaci – przewyższać je, by na samym końcu móc ucieleśnić ich los”¹⁴⁴. Autor jest i działa równocześnie w swoich postaciach i ponad nimi. Uobecnia siebie w aktorach grających na scenie, którzy

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 24. Ks. Eligiusz Piotrowski prezentując teologię dramatu Hansa Ursa von Balthasara, podobnie jak sam Bazylejczyk odwołuje się tutaj do koncepcji Friedricha Schillera.

¹⁴⁰ TD I, 251-252 z przyp.

¹⁴¹ Tamże, s. 254.

¹⁴² Tamże, s. 257.

¹⁴³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴⁴ Tamże.

nie odgrywają samych siebie, lecz rolę stworzoną dla nich przez dramatycznego twórcę. Dzięki temu autor maskuje się za osobami i rzeczami na scenie. Poza nią pozostaje ukryty¹⁴⁵. Jego dzieło nie jest niedokończone i nie musi być dalej opracowywane przez reżysera i aktora. Ich praca wcale nie zaczyna się tam, gdzie skończył dramatyczny twórca. On cały czas wspiera i towarzyszy wolności i spontaniczności pracy reżysera i aktora. Nie jest to bynajmniej tyranizująca ingerencja w ich prace, ale umożliwienie im twórczego działania¹⁴⁶. „Autor, nie mając innego wyjścia, przekazuje swoje dzieło w ręce reżysera i aktora (bądź aktorów) do dalszego opracowania, a w rezultacie zaprezentowania na scenie. To, co powstało w duchu autora, działa dalej, ale w sposób pełen tajemniczości i subtelności, nie tyranizując ani reżysera, ani aktora, tworząc jedynie (raczej aż) twórczą przestrzeń”¹⁴⁷. Twórca od początku obserwuje i porozumiewa się z publicznością. Umożliwia mu to takie określanie całej triady produkcji, by oddziaływała na widzów. Jednak tworzone przez niego role nie są ograniczone: są co prawda przez autora dane i określone, ale pozostają jednocześnie otwarte – w zależności od umiejętności aktora mogą być ciągle na nowo interpretowane. Aktor w życiu postaci stworzonych przez autora może odkrywać to, czego twórca jeszcze nie powiedział¹⁴⁸. Zadanie aktora polega na tym, by „pokazać nie tylko postać stworzoną przez autora, lecz także cały horyzont sensu obejmujący prezentowaną rolę, który to horyzont autor ma czy miał w zamyśle”¹⁴⁹. Odgrywana przez niego rola jest otwarta – w pełni podatna na interpretacje, aktualizacje, twórcze działanie aktora.

Autor tworzy dramat, który jest potencjalny, natomiast aktualny staje się on dzięki aktorowi, który sprawia, że dramatyczna idea staje się niepowtarzalną rzeczywistością. Dzięki aktorowi idea uobecnia się w rzeczywistości. Samo przedstawienie nie jest rzeczywistością, ale nie jest również złudzeniem – jest natomiast prawdziwym uobecnieniem. Dzieło twórcy i jej inscenizacja nie są zupełnie od siebie oddzielonymi rzeczywistościami: jedno jest uobecniane w drugim¹⁵⁰.

¹⁴⁵ TD I, s. 258.

¹⁴⁶ Tamże, s. 259.

¹⁴⁷ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴⁸ TD I, s. 260.

¹⁴⁹ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 25n.

¹⁵⁰ TD I, s. 261.

Autor i aktor w realizacji sztuki są niejako na siebie skazani. „Nie ma teatru bez poety, choć istnieje poezja bez teatru: sztuka aktorska i teatr żyją dzięki sobie i żywią się sobą. Autor znajduje się wszędzie tam, gdzie tworzenie nie wymaga odgrywania: aktor jest wyłącznie na scenie, nie ma go nigdzie indziej”¹⁵¹. Sztuka nie może zostać zrealizowana tylko przez samego autora. Samo jego dzieło – nawet najlepiej napisana sztuka, nawet najpiękniejsze słowa – na scenie pozostaje niczym, jeśli nie ma aktora, który mógłby je wypowiedzieć. Podobnie nawet najbardziej utalentowany aktor z całą paletą swoich umiejętności nic nie znaczy na scenie, jeśli brakuje sztuki, którą ma odegrać, jeśli nie ma roli i słów, które ma wypowiedzieć. „Język ciała, niezależnie od tego, jak bardzo jest «wymowny», pozostaje niemy bez języka, nawet jeżeli zwykły język nigdy nie wystarczy do wystawienia sztuki. Potrzeba gestyki, bo tylko język w połączeniu z gestyką tworzy akcję”¹⁵². Może się co prawda wydawać, że dzieło dramatycznego autora jest zaledwie podkładem, wstępem do prawdziwej sztuki, którą jest dopiero przedstawienie. Mimo to, jak wskazuje Balthasar za Charlesem Dullinem, „mistrzem teatru jest autor. Aktor nie może uczynić niczego, co nie mieściłoby się w koncepcji autora; reżyser nie może animować innej gry niż ta, która została przewidziana przez autora”¹⁵³. W relacji pomiędzy autorem a aktorem mamy niewątpliwie do czynienia z pierwszeństwem twórcy. Pomimo tego aktor nie jest poddanym sługą autora. „Nie można się zgodzić z twierdzeniami, które czynią aktora sługą dramatycznego twórcy, ani z twierdzeniami przeciwnymi, które czynią z autora zwykłego pismaka sztuk dla potrzeb aktora”¹⁵⁴. Obaj angażują się w realizację dramatu poprzez swoje talenty i umiejętności. Aktor, korzystając z przestrzeni wolności i otwartości, pozostawionej mu przez poetę, uobecnia na scenie zamysł autora w sposób nie mechaniczny, lecz twórczy. Czyni to poprzez własną interpretację, gesty, intonację itp. W ten sposób sam staje się wolnym twórcą – „podobnie jak autor z jednolitej wizji musi wykoncypować swoją postać, którą ma przedstawić i nią dysponować”¹⁵⁵. Wizje autora i aktora różnią się od siebie, pozostając jednak w relacji wewnętrznej analogii. W ten sposób aktor może twórczo realizować

¹⁵¹ H. G o u h i e r, *Istota teatru*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” LXVII (1976) z. 2, s. 233.

¹⁵² TD I, s. 262.

¹⁵³ Charles Dullin, wstęp do: Henri Gouhier, *L'Essence du Théâtre*, (cytat za TD I, s. 262).

¹⁵⁴ E. P i o t r o w s k i, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 26.

¹⁵⁵ TD I, s. 263.

zamysł poety, a nawet uzupełniać go i pogłębiać. Czyni to jako pośrednik – nigdy nie uosabia postaci dla siebie ani dla samego autora, lecz zawsze dla publiczności, bez której nie ma mowy o teatrze¹⁵⁶. W realizacji dramatu musi zaistnieć więź pomiędzy widzami a aktorem na scenie. Artysta dąży do tego, by uchodzić za odgrywaną przez siebie postać, udostępnia jej swoją realną egzystencję. Potrzebuje tego, by publiczność była gotowa uznać jego reprezentację¹⁵⁷.

Praca aktora jest szczególnym rodzajem sztuki, ponieważ materiałem, w którym tworzy, jest on sam: „całe cielesne i duchowe Ja aktora. Ze wszystkimi swoimi duchowymi siłami, także swoją zdolnością odczuwania, jest on do dyspozycji dla dzieła, realizacji swojej roli. To zdecydowanie odróżnia jego sztukę od wszystkich pozostałych sztuk, które pracują nie z ludzkim materiałem. Aktor jest «rzeźbiarzem siebie samego, jednocześnie dyrygentem i orkiestrą»¹⁵⁸. Odtwórca roli w swoje zadania angażuje więc całego siebie, włącznie ze swoją uczuciowością. Powinien jednak utrzymać równowagę pomiędzy emocjami a rozumem. „Nawet w największych porywach i uniesieniach nie może tracić kontroli nad grą”¹⁵⁹. Zaangażowanie wszystkich ludzkich zdolności przez aktora ma na celu wiarygodne odegranie powierzonej mu roli. Musi on nie tylko wczuć się w postać, którą reprezentuje na scenie, ale „działać również w obrębie rzeczywistości postaci, którą ucieleśnia”. Dlatego konieczny jest „wyższy stopień świadomości i technicznych umiejętności”¹⁶⁰.

W przypadku aktora mamy więc do czynienia z dyspozycyjnością wobec odgrywanej roli. Z punktu widzenia psychologii może być ona przeżywana pasywnie – w aktorze zamieszkuje rola albo aktywnie – aktor zamieszkuje w roli. Bez względu na to, w jaki sposób aktor przeżywa swoje zaangażowanie w odgrywanie roli, nie można mówić o rozdwojeniu jego świadomości – odbywa się ono zawsze z określonego punktu autowłasności, samoposiadania¹⁶¹. Aktor musi pozostać w równowadze pomiędzy identyfikacją z odgrywaną rolą a dystansem wobec niej, musi skupić się bardziej na idei autora tworzącego dzieło, niż na postaci, którą uobecnia¹⁶².

¹⁵⁶ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 26-27.

¹⁵⁷ TD I, s. 265.

¹⁵⁸ Tamże, s. 266n.

¹⁵⁹ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁶⁰ TD I, s. 268.

¹⁶¹ Tamże, s. 269.

¹⁶² E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 27.

W więzi łączącej autora i aktora istnieje przestrzeń, która musi być wypełniona przez kogoś trzeciego: kogoś, kto zajmie się wystawieniem sztuki, jej aktualizacją, urzeczywistnieniem, koordynacją pracy. Musi on stać się pośrednikiem pomiędzy twórcą i aktorem, musi jednoczyć i harmonizować. Taką osobą jest reżyser, którego praca także jest twórcza: jest nią urzeczywistnienie dramatu. Wymaga to całościowej wizji, w której dzieło autora trzeba łączyć ze sztuką i twórczymi zdolnościami aktorów¹⁶³. Reżyser pozostaje więc w służbie autorowi i aktorowi. Jego zadanie polega na tym, by w procesie przygotowania inscenizacji wniknąć w zamysł autora przez tekst i ponad nim. Musi on także współpracować z aktorem, nie dominując go swoją własną fantazją. Powinien także „obudzić w aktorze twórcze moce, nawet te, o których aktor sam nie wie, że je posiada”¹⁶⁴. Reżyser nie może być jedną z postaci, lecz powinien usunąć się, „by być medium i atmosferą całości”¹⁶⁵. Miejscem pracy reżysera są próby, podczas których dochodzi do zderzenia pomiędzy nim a autorem czy aktorem, a także pomiędzy aktorem i autorem, pomiędzy aktorem z reżyserem a autorem czy też pomiędzy aktorami. Te spięcia na etapie przygotowania służą wypracowaniu twórczych kompromisów, a przez to jedności inscenizacji. Gdy jest już ona gotowa do przedstawienia, reżyser przestaje być potrzebny¹⁶⁶: „wypełnił swój obowiązek i może odejść, pozostają aktorzy, za pośrednictwem ich gry autor sztuki”¹⁶⁷.

2.2. Triada realizacji: przedstawienie, publiczność, horyzont

Cała praca autora, aktora i reżysera, o której pisaliśmy wyżej, zmierza do wystawienia sztuki, do realizacji dramatu. Premiera sztuki jest jej wkroczeniem w czas jako wydarzenie. To na tyle ważny moment, że klasycy greccy nie przedstawiali swoich dramatów ponownie. „Sztuka teatralna rodzi się publicznie «tu i teraz» i musi mówić dla «tu i teraz», choćby była napisana przed dwudziestoma wiekami. Musi zostać przeniesiona ponad czasem i przestrzenią, ponad uwarunkowaniami politycznymi i społecznymi. Musi, jeśli chce pozostać

¹⁶³ TD I, s. 276.

¹⁶⁴ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ TD I, s. 279.

dramatem”¹⁶⁸. Cały wysiłek twórców zmierza do stworzenia jedności pomiędzy dramatem, aktorem a widzami. By tak się stało, musi zaistnieć komunია między akcją sceniczną a publicznością. Aktor, grając na scenie, czyni to przed kimś i dla kogoś. Przejmuje rolę różną od siebie, uobecnia graną przez siebie postać – ma to sens tylko wówczas, gdy ktoś to widzi i uznaje za ważne i udane przedsięwzięcie. Tym kimś jest oczywiście publiczność, której towarzyszenie nie jest pasywne. Do udanego przedstawienia konieczni są widzowie, którzy współtowarzyszą wykonawcom sztuki poprzez swoją gotowość i oczekiwanie – czynią to w sposób aktywny¹⁶⁹. Ta komunია nie pojawia się w sposób automatyczny, jednak jej konieczność określa się wręcz jako ontologiczną, „oznacza szczególny kairos: oczekuje go, a także współtworzy”¹⁷⁰. Tę relację można przedstawić za pomocą obrazu aktu seksualnego kobiety i mężczyzny: jest w niej obecna tęsknota i miłość, która się udziela; widownia jest w niej kobiecym oczekiwaniem, zaś scena zdecydowaną męską agresją¹⁷¹. Relację pomiędzy akcją sceniczną a widownią można wyrazić posługując się również innym obrazem: publiczność współprzeżywa to, co dzieje się na scenie, jest pudłem rezonansowym granej na niej melodii¹⁷². Aktor jest więc zależny od widzów i ich rezonansu. Nie ma on jedynie zaprezentować na scenie swoich umiejętności. Chodzi o coś znacznie więcej: aktor, posługując się samym sobą, prezentuje coś innego; właśnie takiego ukazania oczekują widzowie¹⁷³. „Publiczność i aktorzy nie zamykają się dla siebie jak dwie wystarczające sobie połówki; obie pozostają otwarte na owo trzecie, które ma się wydarzyć poprzez aktorów i widzów. Ograniczoność obu tych stron otwiera się na nieograniczony horyzont”¹⁷⁴.

Widzowie mają zasadniczo dwa powody, by oglądać sztukę: po pierwsze jest to potrzeba „projekcji siebie na ostateczną płaszczyznę”, zaś po drugie „otrzymania siebie stamtąd”¹⁷⁵. Balthasar nazywa to również podwójną potrzebą widzenia i oddania się temu, co wykracza poza horyzont codzienności, który jest

¹⁶⁸ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 29-30.

¹⁶⁹ TD I, s. 283n.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże. Balthasar przedstawiając ten obraz przywołuje obraz Jeana Lousa Barraulta (*Le Théâtre dans le Monde* 30).

¹⁷² Tamże. Tu z kolei Balthasar przedstawia obraz zaprezentowany przez Reinholda Schneidera (*Das Spiel vom Menschen*).

¹⁷³ Tamże, s. 285.

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ Tamże.

ograniczony. Widz ogląda akcję, która dzieje się na scenie, z fascynacją i zachwytem – patrzy bowiem na samego siebie i swoje życie, ale widzi je już nie jako coś dobrze mu znanego i nudnego. Patrzy z nadzieją, że dowie się czegoś o początku i końcu. Akcja, która ma charakter zastępczy, nadaje sens ludzkiemu działaniu. Współtowarzyszy jej człowiek, który z jednej strony jest widzem, ale z drugiej współuczestniczy, gra w dramacie egzystencji. Pozorna bierność publiczności, wobec tego, co dzieje się na scenie, nie jest obojętnością, ale gotowością bycia usposobionym do wszystkiego, i to gotowością pełną napięcia. W ten sposób widzowie wnoszą swój wkład w realizację dramatu. Oni oczekują napięcia, są w nie wprawiani. Poprzez to napięcie akcji scenicznej pozostają cały czas gotowi, by dać się poprowadzić przedstawieniu, również w te przestrzenie, które są przykre i bolesne, a nawet nie do zniesienia¹⁷⁶. „Aktor i publiczność nie tworzą jakiejś zamkniętej całości składającej się z dwóch dopasowanych części, lecz pozostają ukierunkowani na «to trzecie», które winno wydarzyć się poprzez obie rzeczywistości (aktora i publiczność)”¹⁷⁷.

Publiczność nie zawsze musi w pełni zaangażować się we współtowarzyszenie dziejącej się akcji – ma w swoich rękach możliwość krytycznej oceny przedstawienia. Może zaangażować się tylko częściowo, może nawet odmówić swojego zaangażowania. Widzowie niejednokrotnie krytycznie oceniają sztukę oraz pracę autora, reżysera i aktorów. Dramat, który jest dziełem ludzkim, rzadko bywa czymś doskonałym. Zdarza się, że dzięki spektakularnemu przedstawieniu przeciętna sztuka wychodzi poza swoje ramy. Zdarza się również, że przeciętna sztuka, zagrana w sposób mierny, pomimo swoich braków, prowadzi widza do ważnych, egzystencjalnych przeżyć¹⁷⁸.

W każdej realizacji dramatu obecny jest horyzont, przed którym rozgrywana jest akcja. Do niego kieruje się zamiar dramatycznego twórcy oraz realizujących sztukę reżysera i aktorów, do niego także powinna biec myśl publiczności. Pojawiają się co prawda przedstawienia, które nie są niczym innym niż zwykłą rozrywką. Nam jednak chodzi o coś zdecydowanie głębszego. Historia teatru pokazuje, że „od dramatu [zawsze] wymagano czegoś więcej: wglądu w istotę i sens istnienia, którego nie da się tak po prostu wyciągnąć z jego immanentnego

¹⁷⁶ Tamże, s. 286n.

¹⁷⁷ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 30n.

¹⁷⁸ TD I, s. 287.

przebiegu”¹⁷⁹. Sens ludzkiego bytu nie jest od razu widoczny w akcji scenicznej, ale „przebija się jak promienie słońca z ciągle obecnego w grze tła (horyzontu), i to zarówno ponad samą grą, jak i w kierunku widza”¹⁸⁰. Publiczność w swoim aktywnym oczekiwaniu jest gotowa dać się poruszyć losami bohaterów sztuki. Zamiarem autora jest, aby widz wzruszył się jeszcze głębiej, by to już nie on dominował nad swoim przeżywaniem, by dał się poprowadzić dalej i głębiej w horyzont sztuki¹⁸¹.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób otwiera się horyzont, jak można go oznaczyć, Balthasar przedstawia koncepcję teatru greckiego. Był on odgrywany wobec niewidocznych bogów, którzy siedzieli za sceną i ponad nią. Mieli możliwość wyjścia na scenę lub wysłania tam kogoś w swoim zastępstwie. Taki horyzont był jednak sam w sobie pełen dramaturgii, towarzyszyło mu tragiczne rozdarcie, którego przykładem tego jest Prometeusz. Jako toczący walkę przeciwko Zeusowi tytan nie należał on ani do świata bogów, ani do świata ludzi¹⁸². To w świecie bogów jest ustalane przeznaczenie, a Zeus jest tym, który gwarantuje jego jedność. Jest to niewątpliwie sprawa skomplikowana, ponieważ w teatrze greckim nie ma jednoznacznie określonej granicy pomiędzy bogami a ludźmi, a także pomiędzy samymi bogami. „Granice kompetencji tworzą napięcia i konflikty. Filozoficzna demitologizacja prowadzi do rozdwojenia horyzontu: powstaje jakby osobowa «Opatrzność», będąca potomkiem Zeusa (wiara w indywidualne i społeczne bóstwa patronalne), i nieosobowe «Przeznaczenie», które nieubłagalnie rządzi wszystkim, co powstaje i przemija”¹⁸³. Ujmując to w sposób filozoficzny – owo rozdwojenie wymusza ucieczkę do rozumu. To rozum przewyższa śmierć; jest tym, co boskie, najwyższe i równocześnie tym, co najgłębsze w człowieku. Horyzont tworzony przez teatr antyczny nie stanowi oparcia dla tej sfery ludzkiego życia, gdzie myśl może znaleźć ukojenie – dla ludzkiego serca. Jest to możliwe tam, gdzie opatrzność jest pojmowana nie jako bierna wszechmoc, ale jako „wyruszenie do świata i zaangażowanie w nim: jako chrześcijaństwo”¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Tamże, s. 291.

¹⁸⁰ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁸¹ TD I, s. 291n.

¹⁸² Tamże, s. 293.

¹⁸³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 32.

¹⁸⁴ TD I, s. 294.

Horyzont nakreślony przez chrześcijański dramat wydaje się bardziej jednolity od tego, który zawiera dramat antyczny. Dzieje się tak, ponieważ w chrześcijaństwie idea Boga jest bardziej klarowna i wyjaśniona, dzięki czemu tworzy bogatszą i bardziej pogłębioną dramatykę pomiędzy Bogiem i człowiekiem. W greckiej tragedii jeden z bogów mógł oderwać się z niewidzialnego tła i włączyć się w akcję, ale jako sam jeden, odosobniony, nie mógł być reprezentantem całego świata bóstw. Z kolei Chrystus, który jest Synem Boga, jest jedynym Bożym wcieleniem, które całkowicie objawia usposobienie Boga. Posyłający Go Bóg Ojciec pozostaje w tle, jest Widzem, przed którym rozgrywa się wielki teatr świata. Ojciec i Syn stanowią jedno, dlatego Bóg, będąc Widzem, jest jednocześnie zaangażowany w toczącą się na scenie akcję¹⁸⁵. Dramatyzm, wyłaniający się z Absolutu w kierunku człowieka i udzielający jego grze ostatecznego sensu, osiąga swój szczyt w chrześcijaństwie. Chrześcijańska koncepcja horyzontu jest wyjątkowa – „w niej i tylko w niej z głębi horyzontu wypływa interpretacja – ukryta, adresowana do wiary, wypływająca ze zgorszenia krzyża – i przetyka wewnętrznie całe pierwszoplanowe widowisko świata niemi swojego ostatecznego sensu”¹⁸⁶. Chrześcijańską koncepcję horyzontu należy przyjąć aktem wiary, bo tylko w niej człowiek może odkryć sens całej gry widzianej na pierwszym planie¹⁸⁷.

Dramatyka teatru świata jest podarowana przez Boga. Wyłania się z horyzontu i odsłania go nie całkowicie, lecz jedynie fragmentarycznie. Człowiek nie ma możliwości objęcia swoim spojrzeniem całości dramatu bez zafałszowania proporcji. Mimo to jest dla niego jasne, że to jedyna droga do zrozumienia dramatu, dziejącego się w świecie, a dzięki temu do zrozumienia samego siebie¹⁸⁸.

Podarowany przez Boga chrześcijański horyzont jest dla wierzących pełnią centralnych punktów, pełnią odniesień, która tworzy jedność. Ta jedność jest niedostępna dla dramaturga, ponieważ jest ona dramatycznie objawiającą się jednością Boga. Z tego powodu dramat chrześcijański rozgrywa się przed Bogiem ze świadomością, że w Nim jesteśmy i działamy, jednak nigdy w taki sposób, by dramat grany od horyzontu wnikał w dramat grany ku horyzontowi¹⁸⁹. „Taki horyzont jest trudny do pojęcia, ale jasno wskazuje, iż trójjedyny horyzont

¹⁸⁵ Tamże, s. 295n.

¹⁸⁶ Tamże, s. 296.

¹⁸⁷ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ TD I, s. 297.

chrześcijan nie jest ludzką konstrukcją. Różne tendencje filozoficzne i teatralne wskazywały na rozmaite interpretacje horyzontu, ale to prowadziło do jednostronności. Tak więc horyzont, by był horyzontem w pełnym znaczeniu i spełniał swoje zadania, musi pozostawać maksymalnie otwartym”¹⁹⁰.

3. Wprowadzenie do teologii dramatu

Po analizie motywu teatru świata możliwe było omówienie jego poszczególnych elementów. Balthasar czyni to, by stworzyć narzędzie potrzebne do mówienia o Bogu i Jego relacji do człowieka. Jego teologia jest teologią dramatu. Wyraźnie podkreśla, że mówienie o Bogu zawsze wymaga zaangażowania w relację z Nim, współudziału w boskim dramacie, dlatego taki sposób uprawiania teologii nie jest jedynie możliwością, lecz koniecznością.

Zanim przejdziemy do omawiania teologii dramatu Balthasara (nastąpi do w drugim rozdziale niniejszej pracy), musimy najpierw omówić jej tematykę, a także zagadnienia sceny, na której rozgrywa się boski dramat. Nie bez znaczenia są również aktorzy biorący w nim udział.

3.1. Konieczność teologii dramatu

Balthasar zauważa, że w chrześcijańskim przepowiadaniu mamy do czynienia z rozdziałem duchowości i teologii. Duchowość określa jako teologiczną lirykę, w której chodzi przede wszystkim o osobiste doświadczenie wiary, a nawet o „wewnętrzne wzruszenie pobożnej duszy, uniesienie i wzlot”¹⁹¹. Takie liryczne podejście do wiary pozwala nie tylko wspominać wydarzenia z życia Jezusa, lecz także twórczo na nie reagować, uobecniać w swoim osobistym życiu. Liryczna teologia, budująca świadectwo wiary, jest skierowana do wewnątrz Kościoła. Epika teologiczna kieruje się natomiast ku tym, którzy są na zewnątrz Mistycznego Ciała Chrystusa, podejmuje polemikę z herezjami. Jest „bardziej trzeźwa” od teologii lirycznej – ogranicza się do dokładnego opisu wydarzeń historycznych i poszukiwania ich trwałego ogólnego znaczenia. Ścisła naukowa teologia nie może

¹⁹⁰ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁹¹ TD II/1, s. 50.

sobie pozwolić na uniesienia i wzloty obecne w teologicznej liryce. Musi być najbardziej obiektywna, gotowa do polemiki. Ponadto „w liryce teologicznej do Boga i do Chrystusa mówi się «Ty»; w epice teologicznej o Bogu i Chrystusie mówi się «On»”¹⁹²; jedna jest więc bardziej osobistym doświadczeniem, wynikającym z modlitwy, ze spotkania z Bogiem, natomiast druga to bardziej obiektywna naukowa refleksja mówiąca nie tyle *do* Boga, co *o* Nim. Jednak „ani «epika» wielkich *sum* teologicznych, ani «liryka» wielkich mistrzów duchowości chrześcijańskiej nie jest w stanie sprostać wyzwaniom, jakie stoją dziś przed teologią”¹⁹³. Jaka zatem ma być teologia?

W refleksji teologicznej, jak zauważa Bazylejczyk, można próbować tworzyć syntezę obu dróg – lirycznej i epickiej. Na przykład można twierdzić, że Boga nie da się objąć żadnymi pojęciami, że jest absolutny i niepoznawalny. Takie twierdzenia jednak przynależą również do teologicznego mówienia o Bogu. Można także refleksję teologiczną zawrzeć w modlitwie bądź przerywać ją bezpośrednimi modlitewnymi zwrotami do Boga. „Ale takie modyfikacje same z siebie nie prowadzą do właściwej syntezy. Czy istnieje zatem jakieś wyjście z tej sytuacji?” – zastanawia się szwajcarski teolog.

Rozwiązaniem tego problemu jest trzecia droga – teologia dramatu. „Alternatywa «liryka – epika», «duchowość (rozumiana jako modlitwa i poruszenie uczuć) – teologia» (jako rzeczowe omawianie faktów) pozostanie na tym poziomie nierozwiązalna, dopóki nie uwzględni się dramatyzmu Objawienia, w którym te dwie orientacje odnajdują jedność. Istnieją rzeczywiście różne dyskursy: dyskurs chrześcijanina, który mówi do Boga i dyskurs kierowany do ludzi, dyskurs Kościoła zwracającego się do wiernych i dyskurs przeznaczony do ludzi z zewnątrz. Ale to napięcie opada w trzecim obejmującym je czynniku, a mianowicie w działaniu Boga, który wzywa wierzącego i bierze go na świadka – świadka w pierwotnym sensie chrześcijańskim, to znaczy w całej jego egzystencji”¹⁹⁴.

Jako przykład takiej postawy Balthasar podaje świętego Pawła, który nie tylko pisze o prawdach wiary, lecz także poświadcza o nich swoim życiem. W centrum swoich listów umieszcza nie tylko wydarzenia zbawcze, lecz także

¹⁹² Tamże, s. 51.

¹⁹³ S. Budzik, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? Hans Urs von Balthasar wobec ostatecznych pytań człowieka*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000) s. 84.

¹⁹⁴ TD II/1, s. 52.

samego siebie „pod Damaszkiem włączonego raz na zawsze w to wydarzenie; wykorzystuje wszystkie rejestry swej egzystencji, by przekonać adresatów, że o nich tu chodzi – tak samo jak o niego samego”¹⁹⁵. Jego język raz bywa bardziej liryczny, innym razem bardziej epicki, co nie zmienia faktu, że i w jednym, i w drugim przypadku jest to język dramatu. „Przekazuje bez uszczerbku boski dramat przychodzący od Boga przez Chrystusa do niego jako pośrednika i do Kościoła, który już jest uczestnikiem akcji i musi ją kontynuować”¹⁹⁶.

Teologia dramatu nie jest więc tylko opcją, ale koniecznością. Balthasar twierdzi, że wszystko zostaje włączone w boski dramat. W konsekwencji nie można być obserwatorem, który z boku opisuje wydarzenia zbawcze w sposób epicki, chcąc zachować wszelki obiektywizm. Dramat sam w sobie zawiera już wszelki obiektywizm i prawdę, nie można więc zajmować miejsca poza nim. „W tej sztuce nie ma widzów, którzy – chętnie czy niechętnie – nie musieliby, w ten czy inny sposób, stać się jej współuczestnikami”¹⁹⁷. Innymi słowy „w objawieniu chrześcijańskim nie wchodzi w grę sytuowanie się na zewnątrz boskiego dramatu”¹⁹⁸.

W taki sposób Balthasar rozumie życie i wiarę chrześcijanina. Autentycznie chrześcijańskie życie jest naznaczone dramatyzmem. Według Bazylejczyka wiara jest udziałem w boskim działaniu, jest pozwoleniem Bogu, by działał w nas, jest otwartym przyjmowaniem Bożego działania. „Jeśli trzymamy się blisko Jezusa, naśladujemy Go i obdarzani jesteśmy mocą płynącą z Jego powołania, wtedy działanie to uzdalnia nas do właściwych czynów przemieniających świat”¹⁹⁹. Wiara chrześcijańska opiera się na osobistym powołaniu każdego człowieka i polega na naśladowaniu Boga, na przyjęciu Jego nadrzędnego działania w dramacie Chrystusa²⁰⁰.

W ten sposób można zauważyć, co czyni Balthasar, że perspektywa dramatu teologicznego jest „dialogalna”. W teodramacie Bóg nie wygłasza monologu, lecz podejmuje rozmowę. Boża zdolność do prowadzenia dialogu jest głęboko zakorzeniona w wewnątrzbożym życiu, w którym trwa odwieczny dialog miłości,

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ Tamże.

¹⁹⁷ Tamże, s. 53.

¹⁹⁸ Tamże, s. 56.

¹⁹⁹ Tamże, s. 62.

²⁰⁰ Tamże, s. 63.

zaś pochodzenie Syna Bożego, odwiecznego Słowa, jest określane nie tylko jako „rodzenie”, lecz również jako „wypowiedź”²⁰¹. Chrześcijaństwo zaś nie jest wyłącznie pochodzącą z niebios doktryną, ale ciągłą wymianą słów, dialogiem, debatą, „przy czym Kościół nie oczekuje końca tej rozmowy, po to by sporządzić z niej protokół: Pismo, tradycja, teologia”²⁰². W dialogu konieczne jest przyjęcie, zrozumienie i przemyślenie stanowiska drugiej osoby. W pierwszej kolejności tę umiejętność należy przypisać Bogu. Świat odrzuca Stwórcę i nie chce Go słuchać. Tymczasem On pozostaje całkowicie otwarty na świat aż do «przedziwnej wymiany» stanowisk i sytuacji na krzyżu. I dopiero wtedy, z krzyża, uczniowie i wszyscy ich następcy otrzymują wiarę uzdalniającą ich do prowadzenia dialogu z Bogiem: w synowskiej prośbie kierowanej do Ojca (*Abba*), wzbudzonej przez Ducha Świętego przemawiającego w sercach wierzących słowami, których oni sami nie potrafią wypowiedzieć”²⁰³.

Balthasar postuluje przyjęcie nowej optyki przez chrześcijan i teologów. Uważa, że nie powinni oni „rozpatrywać swój «przedmiot» na sposób epicki, z pewnego dystansu i jako rzeczywistość względnie niezmienną”, lecz należy „spróbować (...) przeżywania jej wewnętrznego dynamizmu”²⁰⁴. Podobnie chrześcijańska kontemplacja nie może pozostać biernym widzem, lecz musi współuczestniczyć w akcji na teodramatycznej scenie, której podstawą jest działanie Boga w życiu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Należy również, zdaniem szwajcarskiego teologa, wyraźnie przypomnieć, że inicjatorem dramatu jest pierwszorzędnie Bóg, a nie człowiek. Ta świadomość ma z kolei rozbudzać postawę słuchania i przyjmowania w wierze²⁰⁵.

3.2. Tematyka teologii dramatu

Na przestrzeni całej swojej historii teologia za temat rozważań przyjmuje dramat, który rozgrywa się pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Do dramatycznej treści należy jednak dostosować również formę, co, jak zauważa Balthasar, nie zawsze było oczywiste. Teologia nie może znajdować się obok dramatu, lecz

²⁰¹ Tamże, s. 66n.

²⁰² Tamże, s. 66.

²⁰³ Tamże.

²⁰⁴ Tamże, s. 71.

²⁰⁵ Tamże, s. 72.

powinna stanowić jeden z jego aspektów, a przez to mieć „wewnętrzny udział w jego istotnym charakterze, w którym nie sposób oddzielić treści od formy”²⁰⁶. Ponadto teologia ukazuje teodramat posługując się wieloma schematami i tematami, a każdy z nich odnosi się do jakiegoś aspektu boskiego dramatu, którego przecież nie da się do końca wyrazić²⁰⁷.

Teologia wydobywa i mówi o sensie wydarzeń biblijnych, o boskim dramacie opowiedzianym na kartach Pisma Świętego. Szwajcarski teolog zauważa, że starotestamentalna część boskiego dramatu niechybnie obiera drogę ku katastrofie, jednak „u kresu tej drogi następuje bardzo niejednoznaczne pojednanie. Pełnej jednoznaczności nabiera ono dopiero w części nowotestamentowej”. Można to zaobserwować w napięciu i zmaganiach pomiędzy ludem a Bogiem. Lud coraz mocniej odrzuca Bożą łaskę. Bóg natomiast coraz szcudziej okazuje zbawienie i przebaczenie „właśnie w szczytowym momencie odrzucenia”²⁰⁸.

To napięcie, będące istotnym elementem teologii dramatu, można przedstawić jako proces Boga przeciwko Jego ludowi, który, choć wybrany, okazuje się niewierny. Tło tego procesu stanowi przymierze Boga z ludźmi, które pojawia się już w Starym Testamencie, jednak swój szczyt osiąga dopiero w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Zawierające się w tym przymierzu prawo łaski odsłania Boga, który objawia się i udziela całkowicie za darmo, zobowiązując przy tym lud do „aktywnej wdzięczności”²⁰⁹. Ludzie okazują się jednak niewierni. Bóg wszczyna więc proces przeciwko grzesznikom, którzy łamią zawarte przymierze. „Ten proces w Starym Przymierzu można by nazwać «fikcyjnym», ale doprowadzenie go do końca w procesie Jezusa ukazuje całą jego powagę i realizm”²¹⁰. Konflikt Boga ze swoim ludem wielokrotnie jest opisywany na kartach Starego Testamentu²¹¹. Z drugiej jednak strony to człowiek może mieć pokusę, by wytoczyć proces Bogu: ludzka rozpacz, jaką widzimy na przykład u Hioba, prowadzi do niezrozumienia Bożej sprawiedliwości. „Wskazuje on w ten sposób niejasno na krzyż Jezusa, w którym Bóg pozornie przegrał swój proces z człowiekiem”²¹². Z kolei w Nowym Testamencie Bóg w historii Jezusa zdaje się

²⁰⁶ Tamże, s. 142.

²⁰⁷ Tamże.

²⁰⁸ Tamże, s. 143.

²⁰⁹ Tamże.

²¹⁰ Tamże, s. 144.

²¹¹ Balthasar wymienia przykłady: Oz 4, 1-2; Iz 3, 13-14; Jr 2,9; Mi 6, 2-5; Ps 50. Zob. tamże.

²¹² Tamże.

przegrywać proces sądowy przeciwko ludowi. Wygrywa go jednak i to w sposób definitywny w Jego zmartwychwstaniu. O procesowym charakterze tych wydarzeń świadczą nawet słowa użyte do ich opisu. Przedstawiając te wydarzenia nowotestamentalni autorzy posługują się szeregiem terminów pochodzących z języka prawniczego. Balthasar wymienia: „przekonywać”, „zawstydzić” (*elenchein*), „oskarżać” (*katégorein*), „obrońca” (*paraklétos*), „sądzić”, „sędzia”, „sąd” (*krinein, krités, krisis*)²¹³. W ten sposób widzimy, że proces Boga przeciwko ludowi staje się jednym z obrazów, za pomocą których można przedstawić relację pomiędzy „Bogiem Stwórcą, Objawicielem, Odkupicielem i Sędzią oraz wolnym stworzeniem, które nadużyło wolności, ale które Bóg może uleczyć i przywrócić mu utracony wzrok”²¹⁴.

Proces Boga przeciwko grzesznemu człowiekowi, ich wzajemna relacja została przedstawiona przez protestanckiego teologa Markusa Bartha w dziele *Usprawiedliwienie* jako pięcioaktowy dramat. Pierwszym aktem jest zapowiadany przez proroków gniew Boga i Jego nieunikniony sąd. Akt drugi to posłanie na świat Bożego Syna, który ma być Rzecznikiem oskarżonych, podejmującym ich obronę. Wstawia się za grzesznikami i oręduje za nimi wzorem postaci starotestamentalnych, takich jak Abraham, Mojżesz czy sługa Boży. Czyni to nawet za cenę swojego życia²¹⁵. Akt ofiary Syna ma charakter prawny, jest wyrazem absolutnego posłuszeństwa Ojcu oraz wypełnieniem Prawa i zawartych w nim przykazań miłości Boga i bliźniego. Ofiara złożona przez Orędownika zostaje przyjęta przez Ojca, który wydaje własnego Syna, Jego samego czyni grzechem. Boży Syn jako Rzecznik jest przedstawicielem ludzi, dlatego są oni przybici do krzyża razem z Nim. Sam Ukrzyżowany jest również Bogiem, dlatego panuje tu napięcie pomiędzy zwycięstwem a przegraną. W tej rzeczywistości Bóg staje naprzeciw Boga, dokonuje się ona w samym Bogu. Wraz ze śmiercią Chrystusa otwarta zostaje ogromna przepaść; wydaje się, że jest to również śmierć nadziei²¹⁶. Akt trzeci to zmartwychwstanie Jezusa, które jest wydarzeniem wewnątrztrynitarnym. Ojciec pozostaje wierny posłusznemu Synowi. Śmierć Jezusa jest traktowana jako modlitewne wyznanie wszystkich grzechów, zaś

²¹³ Tamże, s. 144n.

²¹⁴ Tamże, s. 145.

²¹⁵ Tamże, s. 147.

²¹⁶ Tamże, s. 147n.

wskrzeszenie przez Ojca jako rozgrzeszenie i wysłuchanie modlitw zanoszonych za grzesznymi ludźmi. W akcie tym kluczowa pozostaje miłość Ojca i Syna oraz wierność Boga wobec człowieka. W związku z usprawiedliwieniem Bożego Syna, będącego przedstawicielem ludzi, ich status prawny również ulega zmianie²¹⁷. Akt czwarty to posłanie Ducha Świętego i Jego dzieło w Kościele. Udział ludzi w zmartwychwstaniu Jezusa i Jego usprawiedliwieniu jest wprowadzeniem w życie Bożego Syna. Naturalną konsekwencją zmartwychwstania jest zesłanie Ducha Świętego i rozesłanie Apostołów. Ma ono na celu nie tylko oznajmienie światu łaskawego Bożego sądu, ale również „uobecnianie tego wydarzenia przez «okazywanie Ducha i mocy», przez odzwierciedlanie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w życiu Apostoła, a następnie także Kościoła”²¹⁸. Duch Święty sprawia, że usprawiedliwienie pozostaje nadal aktualne – nie należy ono wyłącznie do rzeczywistości przeszłych lub obecnych, lecz jest wydarzeniem mającym nastąpić także w przyszłości. Akt piąty to Sąd Ostateczny i zbawienie ludzi. Człowiek zostaje napełniony światłem Chrystusa, które ukazuje „jego tajemne wnętrze, które dotychczas było nieznane jemu samemu”. Wszystko, co dobre i złe w człowieku, przechodzi teraz przez „ogień sądu Chrystusa”. Skoro Sędzia ludzi jest równocześnie ich Rzecznikiem przed Bogiem, przegrana tej sprawy nie wchodzi w grę. Bóg ma upodobanie w swoim Synu; obejmuje ono również tych, których Syn reprezentuje²¹⁹.

Balthasar zauważa, że dzieło Markusa Bartha jest zbyt krótkie, by mogło zawierać odpowiedzi na wszystkie wątpliwości. „Swoje zarys dramatu M. Barth rozwija na siedemdziesięciu stronicach – a więc w stylu niemalże telegraficznym. Zrozumiałe zatem, że wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi²²⁰” – stwierdza Bazylejczyk. Szwajcarski teolog sam ma wiele pytań i postuluje rozwinięcie oraz dokładniejsze potraktowanie podejmowanych tu zagadnień. Przede wszystkim należy szerzej omówić działanie Chrystusa-Pośrednika oraz kwestię wolności człowieka²²¹.

Balthasar przywołuje kolejnego protestanckiego teologa, który podjął temat procesu Boga przeciw grzesznemu ludowi. Według Gustawa Auléna Bóg jako

²¹⁷ Tamże, s. 149.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Tamże, s. 150.

²²⁰ Tamże.

²²¹ Tamże.

jedyny może zwyciężyć zło. Boże działanie dokonuje się przez wydarzenie Jezusa Chrystusa. Jego śmierć i jej pokonanie jest jednym aktem, w którym Bóg „jest zarazem jednającym i jednanym. (...) Stąd dramatyzm staje się nie tylko najwyższą kategorią interpretacji historii, ale również kluczem do zrozumienia obrazu Boga”²²². Dramat Syna Bożego nie jest tragedią, ponieważ męka i śmierć nie są finałem, lecz drogą do ostatecznego zwycięstwa. Dlatego dramat jest właściwym obrazem przedstawiającym Boga w sobie samym, a więc jako odnoszącego zwycięstwo przez ofiarę z samego siebie²²³. „Aulén ma z pewnością rację, gdy twierdzi, że w egzystencji Chrystusa, a nade wszystko w Jego krzyżu i w opuszczeniu przez Boga, przejawiają się przepastne głębiny miłości Boga i Jego przymierza z ludzkością; że to przymierze wypełnia się w Bogu-Człowieku, który był całkowicie posłuszny Ojcu, a jednocześnie w pełni solidarny z ludźmi; oraz że już w tym zawarte było, przypieczętowane w zmartwychwstaniu, zwycięstwo Boga”²²⁴.

Dramat relacji Boga z człowiekiem może być zatem pojmowany także jako proces czy walka. Stanowi on centrum historii oraz określa jej całość i jako taki musi mieć wpływ na ludzką egzystencję²²⁵. Życie chrześcijanina ma przede wszystkim polegać na naśladowaniu Zbawiciela, który sam musiał toczyć duchową walkę. „Świadomość dramatycznego charakteru egzystencji człowieka naśladowującego Chrystusa była żywotna poprzez wieki, mimo iż temat ten był zwykle usuwany z podręczników dogmatyki”²²⁶ – uważa Balthasar. Dramatyzm naśladowania Jezusa również należy do tematów, którymi zajmuje się teologia dramatu.

3.3. Scena boskiego dramatu

Na scenie boskiego dramatu nie może zostać odegrana żadna inna sztuka. Jest ona przeznaczona wyłącznie dla tego jednego dramatu. Scena ta powstaje wraz z akcją, która się na niej toczy, jest zdeterminowana przez odgrywany na niej spektakl. Analogicznie – patrząc z punktu widzenia dramatu – może on być

²²² Tamże, s. 152.

²²³ Tamże, s. 153.

²²⁴ Tamże, s. 155.

²²⁵ Tamże.

²²⁶ Tamże, s. 160.

wystawiany tylko na tej scenie, nie zaś na jakiegokolwiek innej. W odgrywanym dramacie scena nie jest neutralna, dlatego nie można jej opisać pozostając na zewnątrz, „przeciwnie, sama ona, wychodząc z pozornie zewnętrznych i neutralnych danych kosmologicznych, zaprasza do przenikania w coraz bardziej ukryte, tajemne wnętrze, określone w swej treści pozycją osób i toczącą się między nimi akcją, a nawet jakością samych tych osób”²²⁷.

Dramat między Bogiem a człowiekiem rozgrywa się na scenie świata będącej dziełem Stwórcy. Pierwsze słowa Pisma Świętego mówią o stworzeniu nieba i ziemi (Rdz 1, 1). „Od tych słów rozpoczyna się Biblia i w nich podsumowuje wszystko, czego Bóg dokonał”²²⁸. Balthasar na wstępie omawiania sceny boskiego dramatu zauważa, że biblijny obraz stworzonego świata zawiera dwie, a nie trzy części. Bóg stworzył niebo i ziemię. Nie ma tu mowy o podziemiach czy piekle. Podziemna otchłań stała się, co prawda, miejscem przebywania zmarłych, zaś piekło miejscem, w którym znaleźli się potępieni, ale jest to skutek grzechu „i tylko akcydentalnie wiąże się z dwoma istotnymi biegunami dzieła stworzenia.

Zanim w Piśmie Świętym jest mowa o rozpoczynającej się od Abrahama historii zbawienia, najpierw zawiera ono opis boskiego aktu stwórczego i początku dziejów świata. W bardzo wielu miejscach Pismo objawia Boga jako Tego, który stworzył niebo i ziemię²²⁹. Rzeczywistość ziemską toczy się pod niebem, górującym nad ziemią. Można w tym dostrzec metaforę wyższości Boga. Tajemnice nieba nie są dostępne dla ludzi, którzy z natury żyją na ziemi, a więc pod niebem. Potrzebują oni jednak darów z góry – słońca, deszczu, a nade wszystko Bożego błogosławieństwa pozwalającego się rozwijać. „Świat, w którym ograniczony i potrzebujący człowiek spogląda z dołu ku górze, zawiera w sobie moment religijny²³⁰”, który dla Izraela jest łaską pochodzącą od Stworzyciela. Niebo również jest stworzone.

Różnica między niebem i ziemią, górą i dołem, staje się obrazem przedstawiającym różnicę między Bogiem i ludźmi. Ten dystans, napięcie stanowią

²²⁷ Tamże, s. 163.

²²⁸ Tamże.

²²⁹ Balthasar wymienia fragmenty mówiące o Bogu „który stworzył niebo i ziemię” oraz Bogu, który „stworzył niebo/niebiosa”: Rdz 14, 19.22; Rdz 22, 3; Wj 20, 11; Wj 31, 17; 2 Krl 19, 15; 1 Krn 16, 26; 2 Krn 2, 11; Ne 9, 6; Jdt 13, 18; Ps 33, 6; Ps 96, 5; Ps 102, 26; Ps 124, 8; Ps 134, 3; Ps 135, 6; Prz 3, 19; Iz 37, 16; Iz 40, 22; Iz 45, 12.18; Iz 51, 13.16; Jr 10, 12; Jr 31, 25; Jr 32, 17; Dn 14, 4; Jon 1, 9; 2 Mch 8, 28; Hi 9, 8; Dz 4, 24; Dz 14, 15; Dz 17, 24; Ap 10, 6; Ap 14, 7. Zob. tamże, s. 164n z przyp. i s. 173 z przyp.

²³⁰ Tamże, s. 167.

istotny element boskiego dramatu. „Przeciwstawienie niebo – ziemia stanowi warunek wszelkiej teodramatyki ze strony zarówno Boga, jak i człowieka; a w im większym stopniu ta przestrzeń napięcia ukazuje na tle kosmologicznym swe religijne i zgodne z objawieniem zaplecze, w tym większym stopniu stanowi ona, jak powiedziano na początku, już moment samego dramatu”²³¹.

Zanim jeszcze rozpocznie się akcja mamy więc zarysowany obraz Boga i człowieka. Żyjący na ziemi ludzie, w swoim trudzie podejmowanym, by przynosić dobre owoce, są uzależnieni od Bożego błogosławieństwa. Jest ono nieosiągalne, należy bowiem do rzeczywistości nieba, wysoko nad nimi. Stanowi to paradoks życia człowieka, który może odnaleźć szczęście tylko dzięki Bożej łasce, jednak nie ma do niej prawa. Z kolei Bóg przewyższa wszystko, co stworzył, a więc również niebo. Mimo to pragnie być bliski człowiekowi, nawiązuje z nim relacje. Czyni to w miejscu, które sam stworzył i zawarł w nim odbicie swojej obecności. „W ten sposób historia relacji między Bogiem i człowiekiem będzie się stawała coraz bardziej konkretnie historią między niebem i ziemią, aż do momentu zapowiedzi «królestwa niebieskiego» na ziemi i do «wstąpienia do nieba» wcielonego Słowa Bożego”²³².

Wyższość Boga jest traktowana także w wymiarach kosmologicznych. Klęska suszy spowodowana zamkniętym niebem jest Bożą karą za grzechy; ogień z nieba spala składaną Bogu ofiarę albo jest objawieniem Bożego sądu i kary. Bóg jest w górze, w niebie; stamtąd spogląda na ziemię, wysłuchuje modlitw, ogłasza swój sąd nad grzesznikami oraz objawia swoją mądrość. Z nieba również zsyła na ziemię kary: siarkę, grad, grzmoty, ogień. Pismo nie poprzestaje tylko na takim rozumieniu Boga. Określa Go również jako Tego, którego niebiosy nie są w stanie objąć, który jest ponad nie wywyższony. Pojęcie nieba traci więc znaczenie kosmologiczne i zaczyna być rozumiane w kategoriach religijnych. Przykładami takiego pojmowania nieba są chociażby: tęcza będąca znakiem przymierza Boga ze stworzeniem; niezliczone gwiazdy na niebie, które mają przedstawić ogrom błogosławieństwa danego Abrahamowi; sen Jakuba, w którym aniołowie zstępują

²³¹ Tamże.

²³² Tamże, s. 168.

i wstępują po drabinie do nieba²³³. Ostatecznie rozciągająca się pomiędzy niebem i ziemią scena jest wypełniona przez pochodzącą od Boga Mądrość i Jego Słowo²³⁴.

Starotestamentalne zapowiedzi dotyczące ziemi i nieba konkretyzują się w Nowym Testamencie. W wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w Jego kenozie i wywyższeniu, wymiary i proporcje sceny boskiego dramatu zostają ostatecznie określone. Do dwóch wymiarów – ziemi i nieba – dochodzi bowiem trzeci, który pojawia się podstępem i wynika z grzechu i śmierci²³⁵. W Starym Testamencie określano go jako *šeol*, *hades*, *infernium* i nie zdawano sobie jeszcze sprawy z jego roli, jaką miał odegrać w historii zbawienia. Przez wcielenie Bożego Syna to miejsce, które nie było planowane w stworzeniu, „nabiera centralnego znaczenia, ponieważ zostało włączone w boski dramat jako graniczna możliwość i stan człowieka”²³⁶.

W Starym Testamencie bieguny napięcia niebo-ziemia były względem siebie stosunkowo statyczne. Na skutek uniżenia i wywyższenia Syna Bożego pojawia się w nich dynamizm. „Moment kosmologiczny ustępuje całkowicie na rzecz teodramatycznego, ale biegun niebieski nie ztraca przy tym swego charakteru stworzonego”²³⁷, dzięki czemu starotestamentalne formuły (traktujące wszechświat jako niebo i ziemię, mówiące o Bogu jako Stwórcy nieba i ziemi, zaś o niebie jako mieszkaniu i tronie Boga) pozostają ciągle aktualne. „W Nowym Testamencie relacje między niebem i ziemią można wyjaśnić tylko jako dramat”²³⁸ – twierdzi kategorycznie Balthasar.

Szwajcarski teolog mocno podkreśla, że niebo i ziemia, z całą różnicą i napięciem pomiędzy sobą, zostały stworzone „z myślą o dramacie, w którym każdy z biegunów ma grać przypadającą mu rolę”²³⁹. Ponadto nie jesteśmy w stanie powiedzieć, co stanie się z teodramatyczną sceną po zakończeniu dramatu. Z jednej strony Pismo Święte mówi, że niebo i ziemia przeminą (Mk 13, 31), zaś z drugiej mamy w nim zapowiedź stworzenia nowej ziemi i nowego nieba (Iz 65, 17; Iz 66, 22;).

²³³ Tamże, s. 170.

²³⁴ Tamże, s. 171.

²³⁵ K. Rozenek, *Teatr w służbie Trójcy. Synteza związków teologii i teatru na przykładzie modelu Trójcy Świętej w Teodramatyce Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2021, s. 91.

²³⁶ TD II/1, s. 172.

²³⁷ Tamże, s. 173.

²³⁸ Tamże, s. 175.

²³⁹ Tamże, s. 176.

Kończąc prezentację zagadnienia teodramatycznej sceny Balthasar ponownie podkreśla, że jest ona przeznaczona tylko dla tego jednego dramatu, który wraz z biegiem akcji decyduje o jej kształcie i zmianach. Mimo to napięcie pomiędzy niebem i ziemią, ich wzajemne przeciwstawienie „już z góry decyduje o wielu rzeczach: o relacji świata do Boga, o strukturze człowieka, o chrystologii i eklezjologii, jak również o eschatologii”²⁴⁰. Każdy człowiek przychodząc na świat z jednej strony pojawia się na już zbudowanej scenie, ale z drugiej strony także ma na nią wpływ, ma możliwość jej budowania²⁴¹. „Zatem konkretny wygląd sceny będzie w końcu zależał od duchowych wymiarów działających na niej osób”²⁴².

3.4. Aktorzy teodramatycznej sceny

Po prezentacji sceny boskiego dramatu należy przedstawić jego aktorów. Balthasar jest świadomy trudności, wynikającej z przyjętej metody prezentacji osób, które biorą udział w teodramatycznej akcji. Aktorów przedstawia się bowiem przed rozpoczęciem samej akcji dramatu. Ów problem szwajcarski teolog porównuje do sytuacji, w której nieznaną akcją widz, jeszcze przed rozpoczęciem przedstawienia zapoznaje się z listą występujących w nim osób, jednak nie dowiaduje się niczego o samej treści mającego się rozegrać dramatu. Może co najwyżej zobaczyć występujące między poszczególnymi postaciami relacje, są one jednak pozbawione treści. „Tożsamość każdej z postaci będzie poznawał dopiero w miarę rozwijania się akcji, zaś w pierwszym rzędzie zobaczy nie to, czym dana osoba zawsze *była*, ale to, czym *staje się* w działaniu, przy spotykaniu innych osób i podejmowaniu własnych decyzji”²⁴³.

By pokonać tę metodologiczną trudność Bazylejczyk proponuje następujące rozwiązanie: „Trzeba zaprezentować opis, który trzyma się blisko źródeł: poszczególne «osoby» nie będą tu ujmowane ani przed akcją, ani poza nią; będziemy je jakby na moment zatrzymywać podczas akcji, by je zapytać, kim są. Będą nam one dawały odpowiedzi ściśle związane z ich działaniem odsłaniającym ich istotę”²⁴⁴. Ponadto jeszcze przed prezentacją samej akcji dramatu „opisując

²⁴⁰ Tamże, s. 177.

²⁴¹ K. R o z e n e k, *Teatr w służbie Trójcy...*, dz. cyt, s. 93.

²⁴² TD II/1, s. 177.

²⁴³ Tamże, s. 11.

²⁴⁴ Tamże, s. 183.

«osoby», czyli podmiotowe centra działania, musimy pamiętać o tym, że niektóre twierdzenia prowizoryczne (...) staną się w pełni zrozumiałe dopiero w świetle objawienia definitywnego, a mianowicie w zbawczych tajemnicach Trójcy i Kościoła»²⁴⁵. Opisywane postacie biorące udział w akcji są więc rozumiane jako osoby dramatycznej akcji, które wewnętrznie określa i warunkuje dramatyzm. Są one zakorzenione w wydarzeniu teologicznym dziejącym się na scenie teatru świata²⁴⁶.

Pierwszorzędnym aktorem teodramatu nie może być nikt inny jak sam Bóg. Jednak nie jest On aktorem jedynym, gdyż udział w dramacie zapewnia również stworzonemu przez siebie człowiekowi. Bóg wychodzi ze swoją inicjatywą, nawiązuje relacje z człowiekiem. Żeby jednak gra na teodramatycznej scenie była harmonijna, człowiek musi dobrowolnie wziąć udział w boskiej grze²⁴⁷.

a) *Izrael*

Bardzo ważnym aktorem na teodramatycznej scenie jest wybrany przez Boga naród. Bóg wybrał Izrael na swój lud. Dla Izraela stanowiło to jednak nie tylko szczególne błogosławieństwo, lecz także pokusę: pokusę pychy, uważania siebie za jedyny naród godny wybrania, naród wręcz niezbędny Bogu do realizacji Jego planów²⁴⁸. Boże wybranie ma kluczowe znaczenia dla samoświadomości Izraela. Bez odniesienia do Boga, bez perspektywy teologicznej poznanie tożsamości Narodu Wybranego nie jest możliwe. „Egzystencja Izraela ma swój początek w sprzedającym zbawczym działaniu wolnego, osobowego Boga”²⁴⁹. To jedyny taki przypadek w dziejach ludzkości. Wszelkie kategorie historyczne, biologiczne, socjologiczne, czy inne im podobne, nie są właściwymi do rozumienia żydowskiej tożsamości – można ją zrozumieć tylko w kategoriach teologicznych²⁵⁰.

Izrael w osobie Abrahama został powołany przez Boga, a powołanie to jest jednym z ważniejszych wydarzeń historii zbawienia. Boże wezwanie, które usłyszał Abraham, domagało się od niego porzucenia dotychczasowego życia

²⁴⁵ Tamże, s. 13.

²⁴⁶ TD II/2, s. 11.

²⁴⁷ TD II/1, s. 83n.

²⁴⁸ TD II/2, s. 348.

²⁴⁹ M. P y c, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie nadziei*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000) s. 98.

²⁵⁰ TD II/2, s. 350.

i wyruszenia w nieznane. Domagało się więc poświęcenia i posłuszeństwa. Domagało się wiary, rozumianej nie tylko jako jednorazowe wydarzenie, lecz trwała postawa towarzysząca przez całe życie. „Przejawiała się ona [wiara] w gotowości życia zgodnie z nakazem Boga, rozumianym jako «prawo» obowiązujące w każdym momencie, i to w drodze prowadzącej ku nieprzewidywalnej przyszłości”²⁵¹. Szczególna relacja łącząca Boga i Naród Wybrany stanowiła podstawę tożsamości narodowej Izraelitów i równocześnie normę postępowania²⁵².

Naród Wybrany niepowątpiewalnie jest tragicznym aktorem teodramatycznej sceny, chociaż definitywny charakter tej tragedii nie jest przesądzony²⁵³. Izrael ulegał pokusie uważania samego siebie za wyjątkowego na tle innych narodów. W sobie samym szukał powodów, dla którego Bóg wybrał właśnie jego, nie zaś ościennie ludy. Twierdził nawet, że Bóg poprzez swój wybór Izraela wzbogacił się w równym stopniu, co naród żydowski przez bycie wybranym. W swoim własnym mniemaniu „jego zalety fizyczne i duchowe, jego narodowy geniusz wydają mu się tak niezwykle w porównaniu z innymi narodami, że Bóg nie mógł go nie wybrać”²⁵⁴. Na tle innych narodów pozycja Izraela jest wyższa, na skutek wybrania przez Boga i zawartego z Nim przymierza.

Kluczowe znaczenie dla pojmowania Izraela jako aktora w boskim dramacie ma jego relacja z Bogiem. Wiąż ta jest tworzona i umacniania poprzez przymierza zawierane z przedstawicielami Narodu Wybranego. Pierwotne przymierze zostało zawarte z Abrahamem, a w nim z całym jego potomstwem. W przymierzu na Górze Synaj Mojżesz otrzymał przykazania przeznaczone dla całego ludu. Z kolei Jakub z nocnej właki z Bogiem wyszedł z odniesioną przez siebie raną, ale i z Bożym błogosławieństwem, które jest nieprzemijające i przeznaczone również dla jego potomstwa. W tym wydarzeniu Jakub nieprzypadkowo otrzymuje nowe imię – Izrael, które stanie się także określeniem całego ludu. Nie sposób nie zauważyć więc pewnej prawidłowości – przymierze, wybranie, prawo czy błogosławieństwo jest udziałem nie tylko konkretnych osób nawiązujących relację z Bogiem, lecz także całego ludu, który osoby te reprezentują²⁵⁵.

²⁵¹ Tamże, s. 354.

²⁵² Tamże, s. 355.

²⁵³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 195.

²⁵⁴ TD II/2, s. 253.

²⁵⁵ Tamże, s. 258.

Na przestrzeni swojej starotestamentalnej historii Izrael często zapominał, że bycie wybranym jest wolnym aktem Boga, całkowicie niezasłużonym. Odwracając się od Boga, Naród Wybrany zwracał się ku innym bożkom. „Tworzenie sobie przez Izraela gruntu, który dawał większe poczucie pewności niż absolutna zależność od Boga, było źródłem jego nie kończących się upadków”²⁵⁶. Relacja narodu wybranego z Bogiem jest pełna napięcia. Pozostający zawsze wierny Bóg w swojej pedagogice odpowiada dopuszczeniem kar za niewierność Izraela. Historia Izraela jest więc powtarzającą się sekwencją zdarzeń: niewierność ludu, kara i cierpienie, wzywanie do nawrócenia, skrucha i ponowne zwrócenie się ku Bogu, Boża łaska i miłosierdzie okazywana ludowi. W tym napięciu dostrzegamy więc udział Izraela w akcji toczącej się na scenie boskiego dramatu.

W tym kontekście dochodzi do licznych sporów między Izraelitami a Jezusem. Burzy On iluzje Izraelitów, które są związane z Bożym wybraniem i posiadaniem Prawa, często z resztą nieprzestrzeganego. Odrzucają oni zbawienie, które staje się udziałem także pogan. Całkowicie wolny Bóg może bowiem wybierać kogo chce²⁵⁷. Jezus otwiera nową przestrzeń, zaś pierwszymi, którzy jej doświadczają są Jego uczniowie.

b) Kościół

Na wielkiej scenie świata występuje również Kościół. Balthasar podkreśla, że odkrycie jego dramatycznego charakteru jest możliwe wtedy, gdy Kościół rozumie się „w pierwszym rzędzie nie jako (*quasi*-) osobę w boskim dramacie, lecz bezpośrednio w jego społecznej strukturze jako «lud» utworzony z «ludów», a konkretnie jako «lud Boży» złożony z żydów i pogan”²⁵⁸. Warunkiem wstępnym dla rozważań o Kościele jest struktura Narodu Wybranego oraz jego rola w historii zbawienia. Kościół bowiem swoje ziemskie korzenie ma właśnie w Izraelu, którego różne koncepcje następujące na przestrzeni wieków po sobie albo obok siebie są zapowiedziami Kościoła²⁵⁹. Bazylejczyk przekonuje, że wraz z narodzinami Kościoła Izrael dochodzi do momentu, w którym w ludzie Bożym następuje rozłam.

²⁵⁶ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 196.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ TD II/2, s. 339.

²⁵⁹ Tamże, s. 342.

„Izrael odmawia przekroczenia progu, do którego z chrześcijańskiego punktu widzenia wewnętrznie prowadzą jego drogi (dlatego nowotestamentalne myślenie i przepowiadanie ciągle tych dróg potrzebuje i je zakłada)”²⁶⁰. Istnieje jednak Reszta Izraela, która ma odwagę przekroczyć ów próg i w ten sposób stać się „syntezą” – tworzyć jedną całość z innymi narodami²⁶¹. Louis Bouyer, do którego odnosi się szwajcarski teolog, podkreśla, że Kościół, który pochodzi od Żydów i pogan już w drugim pokoleniu stał się wspólnotą praktycznie samych nawróconych pogan. W swoim przepowiadaniu Ewangelii Żydom Kościół poniósł porażkę, podobnie jak sam Jezus został odrzucony przez swoich²⁶². Wspólnota chrześcijan z trudem dochodziła do rozumienia własnej tożsamości. Po zmartwychwstaniu Jezusa była uważana za jedną z sekt żydowskich. Jednak posłanie Ducha Świętego i nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim narodom, wizja Piotra, którą otrzymał w Jaffie oraz Sobór Jerozolimski sprawiły, że świadomość uniwersalistyczna zaczęła być obecna w Kościele²⁶³.

Zbawienie przyniesione przez Jezusa realizuje się w całym świecie. Kościół jest w tym procesie partnerem Chrystusa, mediatorem, pośrednikiem. „Jako Ciało i Oblubienica Chrystusa wypełnia jedyne posłannictwo dzięki swej sakramentalnej strukturze, która czyni go podobnym do swego Założyciela i Głowy”²⁶⁴. Swoją misję, bycia szafarzem zbawienia wobec świata, Kościół pełni zawsze *przez* Chrystusa, *z* Nim i *w* Nim i jako taki został przez Niego ustanowiony. Ponadto „Kościół nigdy nie istnieje sam w sobie, lecz zawsze tylko w osobach, które swój kościelny charakter mają otrzymywać od Kościoła (przez konkretne sakramenty) i dobrowolnie go akceptować, przy czym zawsze zakłada się, że Kościół jako taki otrzymuje siebie od Chrystusa, od Niego też ma pochodzić jego ratyfikacja”²⁶⁵.

Kościół jest konkretną postacią na teodramatycznej scenie i jako taki zapowiada przyjście Królestwa Bożego, jest jego „zarodkiem”. Dąży do spełnienia Królestwa poprzez naśladowanie umierającego i zmartwychwstałego Pana²⁶⁶. „Jako – świadome w wierze – przedłużenie istoty i działania Chrystusa, żyje

²⁶⁰ Tamże, s. 344.

²⁶¹ Tamże.

²⁶² Tamże, s. 346n.

²⁶³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 200.

²⁶⁴ S. Budzik, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie Kościoła*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 38.

²⁶⁵ TD II/2, s. 403.

²⁶⁶ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 201.

Kościół obiektywnie (w swoich instytucjach i swoich sakramentach) i subiektywnie (w swoich świętych, choć zasadniczo we wszystkich swoich członkach) w ciągłej wymianie pomiędzy niebem i ziemią; on żyje z nieba ku ziemi i z ziemi ku niebu²⁶⁷. W Kościele mamy do czynienia z jednością na wielu płaszczyznach: wiary, nadziei i miłości, nauki, łaski udzielanej w sakramentach. Owa jedność świadczy o tym, że Kościół jest niebiańską rzeczywistością umieszczoną na ziemi. Źródłem tej jedności Kościoła nie może być nic innego, jak trynitarna jedność wewnątrzbożego życia. Kościół z jednej strony żyje życiem wiecznym, otrzymanym przez Ducha Świętego, zaś z drugiej życiem ziemskim. Dlatego więc jest łącznikiem tych dwóch wymiarów egzystencji²⁶⁸.

Kościół został zbudowany na fundamencie uczniów Chrystusa, którzy otrzymali zadanie naśladowania Jezusa. Są przez Niego powołani do aktywnego udziału w Jego posłannictwie: w Jego imię mają nauczać, uzdrawiać, wyrzucać złe duchy. Ważną koncepcję naśladowania Chrystusa prezentuje św. Paweł: dla niego podążanie za Jezusem jest nie tyle naśladowaniem czynów historycznego Jezusa, lecz życiem w komunii z Chrystusem żyjącym i działającym obecnie, tu i teraz. Egzystencja chrześcijanina jest więc czynnym udziałem w dramacie umierania starego i zmartwychwstania nowego świata. Ów dramat dokonuje się z jednej strony w obiektywnych wydarzeniach sakramentalnych i kościelnych, z drugiej jako subiektywna realizacja tych wydarzeń w konkretnym życiu²⁶⁹.

Uczniowie Chrystusa są tymi osobami występującymi na teodramatycznej scenie, które są najbardziej związane z Jego osobą. Zostali oni bowiem wybrani, powołani i posłani. Dzięki temu mogą stać się „osobami w sensie teologicznym” oraz „partnerami gry w boskim dramacie”²⁷⁰. W ich przypadku, w przeciwieństwie do Jezusa, nie można jednak mówić o jedności pomiędzy odwiecznym wybraniem a ich powołaniem i posłaniem, które zaistniało w czasie. Wybranie uczniów w Chrystusie nastąpiło jeszcze zanim zostali oni stworzeni. Jednak do przekonania o owym wybraniu dochodzą oni w konkretnym momencie swojego życia. W tym też albo jeszcze późniejszym momencie uczniowie zostają posłani²⁷¹.

²⁶⁷ Tamże, s. 202.

²⁶⁸ Tamże.

²⁶⁹ Tamże, s. 203.

²⁷⁰ TD II/2, s. 247.

²⁷¹ Tamże.

Historia zbawienia opisana na kartach Pisma Świętego zawiera wiele mniej lub bardziej spektakularnych powołań. Widzimy je zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Warto zaznaczyć, że otwarta przez Chrystusa przestrzeń, w której rozgrywany jest dramat, nie ma wymiaru czasowego, lecz ontologiczny. Dlatego biorą w niej udział także postacie starotestamentalne²⁷². Boże wezwanie przychodzi często bardzo niespodziewanie, zaskakując jego adresatów²⁷³. Powołani często są przerażeni ogromem zadań, które mają stać się treścią ich życia; znają bowiem swoje słabości. Jednak zdają sobie oni sprawę, że ich posłannictwo jest częścią odwiecznych planów Boga. Biblia na pierwszym miejscu stawia działanie Boga, zaś reakcje zmagających się ze swoim powołaniem ludzi są obecne w natchnionych tekstach w sposób wtórny. „Jedni sprzeniewierzają się swojemu posłannictwu (Saul, Judasz), inni zmagają się z nim, dając się w końcu nim zawładnąć (Jonasz, Jeremiasz), bądź też przyjmują je od razu (tak jak Maryja czy większość Apostołów)”²⁷⁴. W żadnym przypadku wybranie nie oznacza zabrania człowiekowi wolności. Każdy wybrany w sposób całkowicie wolny akceptuje albo porzuca Boże wezwanie²⁷⁵. „Wolność do przyjęcia powołania jest jednocześnie wolnością do jego odrzucenia”²⁷⁶.

Obdarzeni powołaniem i misją stają się więc aktorami dramatycznymi nawet jeszcze przed rozpoczęciem swojej gry. Żyją oni bowiem „w napięciu pomiędzy stanem stworzonym i osobowością z łaski obdarzoną wybraniem i misją jego realizowania w życiu, osobowością, w której mogą się stać dla siebie samych tym, czym (od wieków) są dla Boga”²⁷⁷. Dzieje się tak z każdym pojawiającym się na teodramatycznej scenie. Dramatyzm ten staje się jeszcze większy w przypadku grzesznika, w którym upadła natura stawia opór, chcąc pozostać w swoim egoistycznym byciu dla siebie. Tymczasem osiągnięcie własnej – społecznej i osobowej – tożsamości musi się dokonać poprzez całkowite porzucenie siebie, przez postawę „bycia dla”²⁷⁸, przez takie naśladowanie Chrystusa, które jest zdolne

²⁷² E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 213.

²⁷³ Zob. TD II/2 s. 248.

²⁷⁴ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 212.

²⁷⁵ TD II/2, s. 250.

²⁷⁶ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 212.

²⁷⁷ TD II/2, s. 254.

²⁷⁸ K. Grzywocz, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie postawy eucharystycznej w procesie urzeczywistniania świętości*, [w:] *Ineffabile Eucharistiae donum*, red. T. Dola, Opole 1997, s. 168.

do porzucenia wszystkiego, łącznie z własnym „ja”, by pełniąc jedynie wolę Ojca wszystko odzyskać²⁷⁹.

Pojawiających się na teodramatycznej scenie najbliższych uczniów Chrystusa Balthasar nazywa „konstelacją chrystologiczną”. W ich gronie wymienia: Piotra, będącego skałą-fundamentem Kościoła, Pawła – apostoła głoszącego Ewangelię wśród pogan, Jana – umiłowanego ucznia Jezusowego oraz Jakuba. „Te cztery osoby teologiczne uważane za prawdziwe «filary» Kościoła (Ga 2, 9 por. Dz 3, 12) poprzedza inna, bardziej podstawowa (...), nieodzowna do przyjęcia definitywnej obietnicy i z której rodzi się Jezus Chrystus ze swą powszechną misją: to Jego Matka Maryja”²⁸⁰. W Jej cieniu pozostają Maria Magdalena i Maria z Betanii, również należące do „konstelacji chrystologicznej”. Każda z tych osób posiada coś specyficznego i dlatego nie tworzą one jednolitej grupy. „W ten sposób pozostawiają otwartą przestrzeń dla postaci, zarówno współczesnych im, jak i wobec nich późniejszych”²⁸¹. Przez te osoby docieramy do pozostałych posłanych w Nowym Testamencie, a także obecnych w całej historii Kościoła. Wśród nich dostrzegamy wiele niezwykłych i wybitnych postaci – teologów, założycieli zakonów, wielkich papieży. Jednak o wiele większą grupę stanowią ci nieznani i zapomniani, którzy pełnili równie ważne zadania: pokutę, modlitwę, dzieła miłosierdzia, podejmowanie cierpienia²⁸².

c) *Maryja*

Szczególne miejsce na scenie boskiego dramatu zajmuje Matka Zbawiciela – Maryja. Jej posłannictwo jest jedyne w swoim rodzaju i obejmuje inne posłannictwa w Kościele. Przedstawienia mariologii Balthasara ze szczególnym akcentem położonym na rolę Maryi w teodramacie, podjął się ks. Eligiusz Piotrowski. Na początku tej części swojej pracy doktorskiej, która dotyczy Matki Bożej, zaznacza on, że na podstawie samej *Teodramatyki* zbudowanie spójnej mariologii wydaje się niemożliwe. Jednak „rola i miejsce Maryi w dziejącym się «teodramacie» nie mogą być w żaden sposób pominięte”, dlatego w prezentacji

²⁷⁹ TD II/2, s. 254n.

²⁸⁰ Tamże, s. 262.

²⁸¹ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 215.

²⁸² TD II/2, s. 263.

mariologii szwajcarskiego teologa opiera się on również na innych publikacjach Bazylejczyka²⁸³. Prezentując rolę Maryi w dramacie, dziejącym się pomiędzy Bogiem a światem, będziemy opierali się na wspomnianej pracy.

Balthasar bardzo wyraźnie traktuje mariologię jako część chrystologii oraz jako pozostającą w ścisłym związku z eklezjologią.²⁸⁴ W całej chrystologii kluczowym pojęciem jest „posłannictwo” – nie inaczej rzecz ma się w mariologii, będącej częścią tej pierwszej.

Podstawą ziemskiej miłości Jezusa jest miłość do Jego Matki. Od Maryi pochodzi nie tylko fizyczność ludzkiej natury Chrystusa, lecz również Jego rozwój jako człowieka. To Maryja była dla Jezusa pierwszą nauczycielką ludzkiej miłości. Przez przyjęcie odwiecznego Słowa w swoje łono Maryja staje się nie tylko gwarantem prawdziwego człowieczeństwa Jezusa, lecz również „miejszem zaślubin natury boskiej z naturą ludzką (...) – w żadnym razie nie może być [jednak] traktowana jako miejsce nieosobowe”²⁸⁵. Bóg bowiem szanuje wolność swojego stworzenia, zwłaszcza wolność Tej, która obdarzyła ludzką naturą Jego Syna.

Maryja jest szczególną uczestniczką boskiego dramatu, zwłaszcza przez swoje „tak” wobec Bożych planów. Najdobitniejszym tego przykładem jest Jej *fiat* wypowiedziane podczas zwiastowania. Taka postawa towarzyszy Maryi przez całe życie, w którym nieustannie uczy się Ona zajmować ostatnie miejsce. Wśród towarzyszących Jezusowi jest pierwszą, która za Nim idzie. Życie Maryi było naznaczone przepowiednią Symeona o mieczu przenikającym Jej serce. Maryja idzie w ślady swojego Syna, idzie „drogą, której nie rozumie i na której milczy”²⁸⁶. W ten sposób jest współuczestniczką Chrystusowego opuszczenia na krzyżu, ma udział w Jego dramacie. U kresu cierpienia Jezusa na krzyżu znajduje się przy Nim człowiek bez żadnej skazy, człowiek zbawiony. Taką osobą jest niepowątpiewalnie Jego Matka, jednak Jej nieskazitelność pozostaje ukryta dla Chrystusa wiszącego na krzyżu. „Obiektywnie jest Chrystusowi najbliższa, stojąc jednak za całą rzeszą grzeszników, wydaje Mu się najdalszą. W ten sposób jest On opuszczony w sposób absolutny”²⁸⁷.

²⁸³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 217.

²⁸⁴ TD II/2, s. 319.

²⁸⁵ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 218.

²⁸⁶ Tamże, s. 219.

²⁸⁷ Tamże.

Balthasar podkreśla miejsce Maryi, które zajmuje Ona pomiędzy rajem a upadkiem, pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem, a także pomiędzy czasem i wiecznością. Taka pozycja Maryi sprawia, że Jej rola jest nacechowana ogromną dramaturgią i napięciem. Maryja, będąca Matką Odkupiciela, należy również do potomstwa Adama, które potrzebuje odkupienia. Jednak, by być Matką Boga musi być niepokalana i święta²⁸⁸. Została zachowana od zmyty grzechu pierworodnego, co nie oznacza, że nie potrzebowała odkupienia. Przeciwnie – Jej niepokalane poczęcie stanowi „najdoskonalszą formę odkupienia przez Chrystusa”²⁸⁹. Odkupieńcza męka Jezusa była potrzebna również Maryi, nie ze względu na grzechy, które popełniła (wiemy, że nie popełniła ich wcale), lecz ze względu na potencjalne grzechy, których mogłaby się dopuścić, gdyby nie została od nich uprzednio zachowana. Taka sytuacja Maryi sytuuje Ją pomiędzy rajem a stanem grzechu²⁹⁰. Zostaje Ona zbawiona w innym porządku niż wszyscy inni naznaczeni grzechem pierworodnym. Czy nie cierpi na tym Jej solidarność ze wszystkimi ludźmi? Wręcz przeciwnie – Bazylejczyk podkreśla, że na skutek przywileju niepokalanego poczęcia solidarność Maryi z ludźmi staje się jeszcze większa: „wina jest czynnikiem izolującym i pomniejszającym skuteczność solidarności (...); niewinność natomiast umożliwia zarówno niebronienie się przed współcierpieniem, jak i pragnienie go z miłości”²⁹¹.

Drugim napięciem w życiu Maryi jest Jej miejsce pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem. Z jednej strony pochodzi Ona z pokoleń mających korzenie w Abrahamie, a przez niego w Adamie. Z drugiej strony dziewicze poczęcie Maryi, które ma miejsce w następstwie Jej zgody na Boże wezwanie, staje się zerwaniem i nowym początkiem²⁹². Duże znaczenie dla dramatycznej sytuacji Maryi ma Jej małżeństwo z Józefem. Nie zostało ono zerwane przez Boże działanie, ale „posłużyło jako środek do celu, a jednocześnie nie zostało wyniesione na wyższy poziom: nie można było zachować Jej dziewictwa w inny sposób – stąd polecenie dane we śnie Józefowi – a co ważniejsze, bez tego małżeństwa Jezus nie mógłby być prawdziwym synem Dawida”²⁹³.

²⁸⁸ TD II/2, s. 301.

²⁸⁹ Tamże, s. 304.

²⁹⁰ Tamże.

²⁹¹ Tamże, s. 305.

²⁹² Tamże, s. 309.

²⁹³ Tamże, s. 310.

W dramacie między Starym i Nowym Testamentem Maryja zajmuje pośrednią pozycję, która jest widoczna w niektórych wydarzeniach z życia Jezusa. Balthasar wymienia pięć sytuacji, które nazywa odepchnięciem Maryi przez Jej Syna: zagubienie dwunastoletniego Jezusa w Jerozolimie i Jego „zerwanie ze swą rodziną, tak drastyczne, że Jego rodzice nie rozumieją Go”²⁹⁴; pytanie Syna skierowane do Maryi w Kanie Galilejskiej: Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja? (J 2, 4); „odmowa przyjęcia tych, którzy przyszli Go odwiedzić”²⁹⁵ i Jezusowe wskazanie, że Jego braćmi, siostrami i matką są pełniący wolę Ojca, które „musiało być mieczem wbitym w serce Maryi”²⁹⁶; odniesienie do wszystkich wierzących słów kobiety wychwalającej łono, które nosiło Jezusa i piersi, które ssał; i wreszcie wydarzenie krzyża i towarzyszący mu dystans wobec Maryi. Te wydarzenia Balthasar podsumowuje mocnym stwierdzeniem: „na tej drodze, coraz głębiej upokarzając swą Matkę, Jezus w sposób dla innych niezauważalny włącza Ją w swe upokorzenie doprowadzające Go do tego, że na krzyżu jest już tylko «ciałem i krwią», które reprezentują wszelkie inne umierające i opuszczone ciało i krew”²⁹⁷. Bazylejczyk łagodzi potem swoje słowa, stwierdzając, że „za każdym razem mamy oczywiście do czynienia z ukrytym uczestnictwem danym Matce Jezusa” oraz „w widocznym upokorzeniu kryje się okazanie czci”²⁹⁸.

W Maryi spotykają się dwie rzeczywistości: starotestamentalna pochodząca od Ewy i nowotestamentalna zapowiadająca Kościół. Staje się Ona typem Kościoła i nowych narodzin, które się w nim dokonują, a nawet jego kwintesencją i realnym symbolem²⁹⁹.

Trzecie napięcie, występujące w życiu Maryi, jest największe – to napięcie eschatologiczne: między czasem i wiecznością. Maryja w swojej doskonałej płodności wiary rodzi Mesjasza i Jego braci. Czyni to w bólach doczesności. Staje się Ona antycypacją świata zbawionego, świata, w którym seksualne napięcie między kobietą i mężczyzną zostaje przewyciężone. Maryja jest Matką Bożego Syna, ale równocześnie także Jego Oblubienicą. Dzięki temu prowadzi „relacje

²⁹⁴ Por. tamże, s. 311.

²⁹⁵ Tamże.

²⁹⁶ Tamże.

²⁹⁷ Tamże.

²⁹⁸ Tamże, s. 311n z przyp.

²⁹⁹ Tamże, s. 313n.

plciowe ku rajskiemu początkowi i ku niebiańskim relacjom, gdzie nie będą już więcej ani się żenić, ani za mąż wychodzić (por. Mt 22, 30). Tam wieczna miłość Chrystusa-Oblubieńca będzie rozweselać Jego dziewiczą Oblubienicę, którą jest Kościół, a w nim cała ludzkość”³⁰⁰.

d) *Jednostka*

Człowieka jako jednostkę również należy pojmować jako teodramatycznego aktora. „Jednostka jawi się jako «osoba» dramatu w Chrystusie, jako jednostka chrześcijańska ukonstytuowana przez wybranie-powołanie-misję, która się realizuje przez Chrystusa i w Nim”³⁰¹. Z takiej perspektywy należy patrzeć na Kościół. Sam Chrystus jest żyjącą pośród ludzi jednostką, zaś Kościół jest Jego Mistycznym Ciałem, wspólnotą złożoną z jednostek, starających się w życiu naśladować Chrystusa-jednostkę³⁰². Dla człowieka-jednostki wejście do Kościoła związane jest z osamotnieniem i osobistym momentem chrztu świętego. Balthasar podkreśla, że chrześcijanin nie tworzy relacji z Chrystusem przez wspólnotę z Jego uczniami, należącymi do Kościoła, lecz odwrotnie: jednostka wchodzi do kościelnej wspólnoty przez swoją osobistą więź z Jezusem³⁰³. Relacja miłości, łącząca człowieka ze swoimi braćmi w wierze jest konsekwencją trwania w relacji do Chrystusa i Jego więzi z Ojcem³⁰⁴.

Wspólnotowy charakter Kościoła jest przez św. Jana uzasadniany trynitarnie (1 J 1, 3). Wspólnota między osobami jest oparta na wspólnocie trynitarnej. Bycie osobą Chrystus zawdzięcza swojej relacji do Ojca i otrzymanej od Niego misji; w Duchu Świętym tworzy wspólnotę z Ojcem. Podobnie „przez wspólnotę trynitarną chrześcijanie stają się po raz pierwszy pojedynczymi osobami”³⁰⁵.

Istotnym zadaniem człowieka w jego osobistym przeżywaniu wiary jest świadectwo. Balthasar zauważa, że zdarzają się sytuacje, w których chrześcijanin znajduje się w świecie niechrześcijańskim lub nawet antychrześcijańskim. W takich okolicznościach jednostka, naśladowując Chrystusa, może nawet reprezentować

³⁰⁰ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 222.

³⁰¹ TD II/2, s. 422.

³⁰² Tamże.

³⁰³ Tamże, s. 424.

³⁰⁴ Tamże, s. 425.

³⁰⁵ Tamże, s. 424.

Kościół³⁰⁶. Często właśnie takie było zadanie świętych – świadczyli o Bogu w imieniu Kościoła, jako jego przedstawiciele. Stąd świadectwo – *martyrion* – było składane bezkrwawo, ale i również nierzadko z przelaniem krwi w imię Chrystusa.

Składanie świadectwa przez jednostkę, która nie jest wspierana przez Kościół (rozumiany zarówno jako wspólnota ludzi wierzących, jak i jako instytucja), Balthasar określa jako „sytuację ekstremalną”, w której „teologiczny dramatyzm sięga jednego ze swych szczytów”³⁰⁷. Taki dramat przeżywają cierpiący w imię Chrystusa, więźni, poddawani torturom i mordowani męczennicy, których ich bracia w wierze nie mogą wspomagać ani im towarzyszyć. Szwajcarski teolog podkreśla, że taka sytuacja (występująca przez wszystkie wieki historii Kościoła, aż po dziś) nie jest najtrudniejsza. Za tragiczniejsze uważa on takie okoliczności, w których jednostka doświadcza samotności i opuszczenia nie na skutek przymusu pochodzącego z zewnątrz, lecz „z powodu wewnętrznej nieobecności autentycznej wspólnoty kościelnej, wtedy, gdy jednostka ta musi dawać świadectwo prawdziwemu Kościołowi Chrystusa w znacznej mierze przeciw samemu otoczeniu, w swoim mniemaniu kościelnemu”³⁰⁸. Jako przykład takiej sytuacji Bazylejczyk wskazuje na Marcina Lutera, który nie poradził sobie z jej dramatycznym napięciem.

Świadectwo składane przez pojedynczych chrześcijan, nawet za cenę własnego życia, ma ogromne znaczenie dla Kościoła i świata: jednostka, która własną tożsamość buduje na swojej więzi z Chrystusem, poprzez swoje niezłomne świadectwo jest w stanie „poruszyć świat”³⁰⁹.

e) *Aniołowie i demony*

Przedstawiając aktorów sceny wielkiego teatru świata dochodzimy do tych obszarów teologii, które zajmują się stworzonymi duchami. Balthasar zaznacza, że jest to „najbardziej mroczny obszar naszego tematu”, któremu „nie można zaprzeczyć ani bagatelizować jego istnienia, ale też nie należy się poddawać jego fascynacji”³¹⁰. Na początku rozważań dotyczących aniołów i demonów

³⁰⁶ Tamże, s. 426.

³⁰⁷ Tamże, s. 428.

³⁰⁸ Tamże, s. 429.

³⁰⁹ Tamże, s. 430.

³¹⁰ Tamże, s. 437.

Bazylejczyk zaznacza problem źródłowy i metodologiczny. Dotyczy on Pisma Świętego i tego, co mówi ono o duchach. Tych wypowiedzi jest wcale niemało, jednak pomimo ich wielości wydają się one, zdaniem szwajcarskiego teologa, fragmentaryczne, a miejscami nawet sprzeczne. Źródło biblijne mówi o aniołach i demonach z różnych perspektyw, w różny sposób, zależny od zmieniających się okresów historii. Dlatego tych wypowiedzi „nie należy układać w jedną całość na kształt puzzli, z pominięciem ich historycznego rozwoju, i tworzyć z nich demonologii (i angelologii) systematycznej”³¹¹. Ale z drugiej strony tych zagadnień nie należy całkowicie demitologizować, ponieważ biblijne teksty, choć nie wyjaśniają pochodzenia ani istoty duchów stworzonych, nie zaprzeczają jednak ich istnieniu³¹². Ponadto Balthasar podkreśla, że odpowiedź na pytanie: czym są ponadludzkie moce, ma charakter teologiczny. Mimo iż teologia opiera się na Piśmie Świętym, to jednak w tym przypadku teologiczna odpowiedź na postawiony problem musi uwzględniać charakter fragmentarycznych czy nawet sprzecznych wypowiedzi biblijnych o aniołach i demonach. Biblia bowiem nie jest kosmologicznym traktatem i dlatego może pewne kwestie pozostawiać niedopowiedziane³¹³.

Zaznaczywszy powyższy problem, można teraz spróbować odpowiedzieć na pytania o anioły i demony oraz ich rolę w boskim dramacie. Definicja anioła nie jest dostępna – można je opisywać tylko na podstawie ich działania, „w akcji pomiędzy niebem i ziemią, w której można uchwycić jego konkretną funkcję”³¹⁴. Według Bartha (przywoływanego przez Balthasara) zadaniem aniołów jest służba Bogu, Jego uwielbienie i adoracja oraz świadectwo, nie zaś zajmowanie miejsca w hierarchii. Jego zdaniem człowiek, spotykając Boga, spotyka również Jego aniołów. Barth nie rozstrzyga, czy aniołowie są osobami, czy nie³¹⁵. Co prawda posiadają pewien rodzaj wolności, ale polega ona na ich posłuszeństwie, nie jest zaś wolnością wyboru³¹⁶.

Innym problemem jest zagadnienie istnienia i natury demonów. Balthasar zauważa, że możliwe są cztery stanowiska w tej kwestii. Pierwsze mówi, że

³¹¹ Tamże, s. 438.

³¹² Tamże.

³¹³ Tamże, s. 441.

³¹⁴ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 232-233.

³¹⁵ TD II/2, s. 451.

³¹⁶ Tamże, s. 451n.

niemożliwym jest pogodzenie ich istnienia ze „współczesnym obrazem świata”. Jezus i Jego uczniowie funkcjonowali w świecie pełnym przesądów i zabobonów, które należy przezwyciężyć, zwłaszcza dzisiaj³¹⁷. Stanowisko drugie zajmuje się problemem osobowego albo nieosobowego charakteru diabła. Analizując to zagadnienie wyciąga się tu wnioski o istnieniu bądź nieistnieniu demonów³¹⁸. Trzecie stanowisko, reprezentowane przez Karla Bartha, mocno podkreśla, że nie ma wspólnych rozwiązań dla angelologii i demonologii. Taki pogląd sprawia jednak, że nauka o aniołach jest niemożliwa do zrozumienia. „Element demoniczny” jest tutaj określany jako „znikomość”, czyli coś odrzucanego przez Boga i skazanego na zniknięcie. Jest on przezwyciężony przez Chrystusa i jako taki nie zasługuje, w przeciwieństwie do aniołów, na miano osoby w grze³¹⁹. Stanowisko czwarte to wypowiedzi Pisma Świętego. W Starym Testamencie Bóg Jahwe jest Panem ponad wszystkim, któremu służą wszystkie moce. Szatan jako anioł oskarżyciel jest posyłany do ludzi przez Boga. W ujęciu starotestamentalnym posiada on wiele imion i występuje jako pochodzący z gniewu Bożego zły anioł. Z kolei w Nowym Testamencie jest on ukazany jako ten, z którym zmagał się Jezus i pokonywał go w wielu momentach życia na ziemi (jak choćby podczas kuszenia na pustyni). Takie wydarzenia pokazują nie tylko Jezusową walkę z szatanem, ale przede wszystkim, w sposób dramatyczny, odsłaniają treść Jego posłannictwa – pełnienie nie swojej, lecz Ojca woli³²⁰. Sytuacje, w których Jezus wyrzuca demony są zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa nad szatanem w godzinie krzyża. Chrystus traktuje Złego jako zagrożenie dla swoich uczniów i Kościoła, dlatego strzeże ich Jego modlitwa, która sprawia, że działanie szatana pozostaje bezowocne. Chrześcijanie żyją w świecie, który pozostaje terenem działania diabła, dlatego muszą pozostać czujni i toczyć walkę z mocami Złego. Czynią to za pomocą wiary, modlitwy i wierności Bogu, przymierzu i Ewangelii³²¹.

Wobec tego, co Biblia mówi na temat demonów, możliwe są, zdaniem Balthasara, dwie drogi. „Pierwsza z nich stanowi kontynuację linii zainicjowanej w Starym Przymierzu i znajdującej przedłużenie w apokryfach: jak «aniołowie» są

³¹⁷ Jako przedstawicieli takiego stanowiska Balthasar wymienia po stronie protestanckiej – Rudolfa Butlmanna, zaś po stronie katolickiej Herberta Haaga. Tamże, s. 441.

³¹⁸ To stanowisko, jak podkreśla Bazylejczyk, zajmują Karl Rahner, Wolfgang Beinert i Rudolf Schnackenburg. Tamże.

³¹⁹ Tamże, s. 441-443.

³²⁰ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 237.

³²¹ Tamże.

upadłymi, pozbawionymi znaczenia «bogami», tak też demony mogą być koniec końców tylko upadłymi aniołami”³²². Wobec takiej koncepcji swój sprzeciw wyraził zdecydowanie Karl Barth. Druga droga to stworzona przez niego teoria o Bogu i Jego totalnej negacji. Owa znikomość, negacja jest zupełnie odwrotnym sposobem istnienia od tego, który jest właściwy Bogu i Jego stworzeniom. W konsekwencji Barth odrzuca temat demonów jako strąconych aniołów, przez co neguje istnienie pierwotnej wspólnoty między nimi³²³. „Teologia Bartha ma swą zasadniczą oś w chrystologii, która zstąpienie Boga doprowadza aż do krzyża: tutaj i tylko tutaj odsłania się prawdziwa istota zła, grzechu, śmierci, diabła i piekła; właśnie z powodu tej «obcej mocy» Bóg staje się człowiekiem, daje się przybić do krzyża, z miłości do swego stworzenia ociera się o znikomość – On, jedyny, który może ją pokonać”³²⁴.

Balthasar podkreśla, że tego, co demoniczne, nie wolno traktować jako tożsamego z grzechem człowieka, ani też nie można Chrystusowego krzyża oddzielać od ludzkiego grzechu. Należy zatem uznać, że przez grzech człowiek opuszcza obszar, w którym Duch Święty pośredniczy między nim a Bogiem, przekazując mu łaskę. Świadomy czy nie, grzesznik wkracza w przestrzeń, w której działa wrogi duch. Z tej przestrzeni niewoli szatana człowiek grzeszny nie jest w stanie sam się uwolnić. „Nie ma wątpliwości, że ta siła, która nagle stała się zniewalającą potęgą, jest naprawdę szczególną rzeczywistością w dziele Bożego odkupienia; nie można natomiast uznać za prawdę, że słowo «znikomość» jest jej właściwym określeniem”³²⁵. Chrystus umarł na krzyżu z powodu ludzkich

³²² TD II/2, s. 449n.

³²³ Tamże.

³²⁴ Tamże, s. 455. Komentując ten wywód Balthasara, ks. Eligiusz Piotrowski zauważa, że Bazylejczyk „cytuje, referuje i bardzo często nie zajmuje stanowiska, jak choćby w tym momencie. Czy śmierć i grzech to atrybuty diabła? Takie rozumowanie nie jest logiczne. Nie można przyjmować przesłanek, które zakładają wniosek, i na ich podstawie czynić wniosek oczywistym. A jeśli się «okaże», że diabła nie ma, to czy człowiek przestanie grzeszyć i umierać?” (E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 237 z przyp.). Nie odnosząc się do tego słusznego poniekąd rozstrzygnięcia należy jednak podkreślić, że Balthasar nie tyle tworzy tutaj swoją koncepcję angelologii i demonologii, ale za pomocą tego wywodu i zreferowania teologii Bartha wprowadza czytelnika w temat, będący w tej części jego pracy najważniejszy, mianowicie stara się odpowiedzieć na pytanie: czy duchy stworzone odgrywają jakąś rolę w boskim dramacie i ewentualnie na czym ona polega? Widać to choćby po strukturze tego fragmentu II części II tomu *Teodramatyki*: po prezentacji wstępnych zagadnień, świadectwa biblijnego i różnych koncepcji, dotyczących aniołów i demonów, Bazylejczyk przechodzi przecież do punktu zatytułowanego: „Osoby gry?”. Wcześniejsze fragmenty tego rozdziału prowadzą więc do odpowiedzi na wspomniane pytania. Stąd niezajmowanie stanowiska przez szwajcarskiego teologa wobec różnych koncepcji wydaje się usprawiedliwione.

³²⁵ Tamże, s. 458.

grzechów, uczynił to za grzeszników, za nas i w ten sposób wyzwolił nas z niewoli szatana, i, co więcej, skazał rzeczywistość ludzkiego grzechu na los bycia absolutnie odrzuconym przez Boga³²⁶.

W prezentacji zagadnień dotyczących duchów stworzonych najbardziej interesuje nas kwestia ich roli w boskim dramacie – czy można w ogóle o niej mówić i ewentualnie, jaką rolę odgrywają? Balthasar nie pozostawia tych pytań bez odpowiedzi. Wychodzi od teologicznego pojęcia osoby, wywodzącego się z Chrystusa i chrystologii – „osoba polega na tożsamości podmiotu i misji”³²⁷. Szwajcarski teolog podkreśla, że aniołów niepowątpiewalnie można uznać za osoby, ze względu na ich wolność podejmowania decyzji, dzięki której pozostają w niezniszczalnej relacji „do swego celu ostatecznego, a tym samym do ich definitywnej misji przewidzianej przez Boga”³²⁸. Co więcej, na podstawie biblijnego twierdzenia, że „w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 16) można aniołów uważać za osoby w Chrystusie. Ich misje są pomocniczymi w stosunku do centralnej misji Chrystusa³²⁹.

Bycie osobami w Chrystusie w tym przypadku nie oznacza jednak automatycznego bycia osobami dramatu. Rozgrywająca się gra nie jest bowiem ich dramatem – on dzieje się pomiędzy Bogiem i człowiekiem, a wraz z nim także światem. Czy można zatem mówić o dramacie aniołów? Balthasar zauważa, że ten dramat „wydaje się wcześniejszy niż świat, górujący nad nim i w stosunku do niego zewnętrzny. W każdym razie biorą oni udział w grze jako ci, którzy są już na zawsze zdecydowani”³³⁰. Czy jednak ich sytuację można wiązać z dramatem? „Taka jest niewątpliwie opinia większości Ojców i teologów, a korzeni jej należałoby szukać w apokryfach”³³¹. Bazylejczyk rozpatruje dwie możliwości. W pierwszej aniołom zostaje przedstawiony stworzony na obraz i podobieństwo Boże pierwszy Adam, któremu, jako takiemu, należy się większa chwała niż

³²⁶ Tamże.

³²⁷ Tamże, s. 461.

³²⁸ Tamże.

³²⁹ Tamże.

³³⁰ Tamże, s. 462.

³³¹ Tamże.

duchom niebiańskim. Stanowi to wypróbowanie ich pokory. Powodem odmowy służby byłaby tutaj zawiść wobec wyższości człowieka. W drugiej aniołowie muszą pokłonić się przed rzeczywistością Boga-Chrystusa, który wciela się i uniaża aż po krzyż. Jedni zgodzili się na to, a inni przez swoją pychę nie wyrazili na to zgody. W obu możliwościach zachowanie jedności boskiego dramatu jest możliwe, kiedy decyzję aniołów powiąże się z centralną decyzją Boga dotyczącą zawarcia przymierza z ludźmi i wszystkich tego konsekwencji, włącznie z uniżeniem aż po krzyż. „Rozpatrywana z tej perspektywy druga teoria jest nieporównanie bardziej radykalna i logiczna, ponieważ stworzenie aniołów w Chrystusie (...) rozważa razem z ich ułaskawieniem (przy czym rozumie go bądź jako zachowanie ich od upadku dzięki krwi Chrystusa, bądź – określenie mniej jasne – jako «pojednanie» także z tym, co jest w niebie: Kol 1, 20). Wynikałoby stąd, że aniołów należy uważać za «osoby w Chrystusie» w pełnym znaczeniu oraz że są oni także jako całość, przyporządkowani jednemu dramatowi świata, którego centrum i punkt zwrotny stanowią krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa”³³².

Uznając ten punkt widzenia za właściwy, łącząc go bezpośrednio z tekstami biblijnymi oraz uwzględniając całość świadectwa Ojców, Balthasar konkluduje, że aniołom należy przyznać godność osób teologicznych. Duchy niebiańskie należy również uznać za uczestników boskiego dramatu, rozgrywającego się pomiędzy niebem i ziemią. Ich los co prawda nie jest „współczesny” z teodramatem, lecz również nie jest pozbawiony relacji z nim³³³. Punktem wyjścia działania aniołów jest niebo, dlatego towarzyszą oni głównemu Aktorowi w Jego dziele – Synowi Bożemu, który stał się człowiekiem. W centrum Ewangelii, gdzie główna Postać dominuje, aniołowie pozostają zdecydowanie na dalszym planie. Działając z nieba, są reprezentantami Boga, „co oznacza, że mogą pojawiać się na scenie tylko jako ci, którzy już od początku opowiedzieli się za Bogiem”³³⁴. Ich zadaniem jest pełnienie służby liturgicznej przed Bogiem. Nawet kiedy swoją misję spełniają na ziemi, ich udział w liturgii niebieskiej nie zostaje przerwany. Towarzyszą oni również czynnościom liturgicznym człowieka³³⁵.

³³² Tamże, s. 463.

³³³ Tamże, s. 465.

³³⁴ Tamże, s. 466.

³³⁵ Tamże.

Jak rzecz ma się w przypadku demona? Czy można uważać go za osobę teologiczną? Czy można mówić o nim jako o osobie gry? Nie da się zaprzeczyć występowaniu szatana w Piśmie świętym. Szczególnie pojawienie się Chrystusa powoduje, że element demoniczny przybiera na sile – obserwujemy to w wydarzeniu kuszenia na pustyni, w Jezusowych egzorcyzmach, w przekazaniu uczniom władzy wypędzania złych duchów. W tych momentach diabeł niewątpliwie odgrywa jakąś rolę. Ale czy z tej racji należy uznać go za osobę teologiczną? „Nie jest pewne” – odpowiada Balthasar³³⁶. Definicja osoby teologicznej zawiera odniesienie do Chrystusa. Wymiar osobowy innych podmiotów niż On polega na pozytywnej relacji do otrzymanej od Boga misji. „Na podmiot duchowy spada odwieczne światło słowa Bożej obietnicy i stąd właśnie płynie jego niepowtarzalna godność, przewyższająca wszystko, co jednostkowe, a podmiot ten staje się definitywnie i w Bogu godny miłości”³³⁷. Nawet grzesznik jest godny miłości z racji posiadania w sobie obrazu Bożego. Jeśli jednak przyjmiemy, że podmiot staje się osobą przez swoje zmierzanie do ostatecznego, nadprzyrodzonego celu i osiąga go dzięki łasce, wówczas odrzucającego ten cel ducha należy uznać za tego, który utracił swoją osobowość. W takiej sytuacji Bóg nie może na siłę obdarzać łaską – byłoby to absurdalne i niegodne Boga. „To, co pozostaje z podmiotu po utracie jego osobowej prawdy, może być tylko całkowitą wewnętrzną sprzecznością: perwersją, kłamstwem, brakiem łączności z innymi i tendencją zmierzającą do zniszczenia wszystkiego, co pozostaje w prawdzie i łączności”. Dlatego działanie demona należy określić jako „nieosobowe” i „rozkładające osobę”³³⁸. Całą swoją egzystencję demon opiera na negatywnej decyzji, dlatego wszelka komunikacja, która zakłada miłość, zostaje przzerwana. Stąd mówienie o zorganizowanym „królestwie” demonów jest nieuprawnione³³⁹.

Balthasar podkreśla, że systematyczne ujęcie problemu demonów nie jest możliwe. Podobnie jak nie jest nam znana liczba aniołów, tak również nie posiadamy wiedzy o liczbie demonów. „To, co przeciwne Bogu, jest jednocześnie pojedyncze i zbiorowe, jest anonimowe i amorficzne. Bez wątplenia jest to jednym z dramatycznych czy wręcz tragicznych wymiarów «teodramatu»”³⁴⁰.

³³⁶ Tamże, s. 467.

³³⁷ Tamże.

³³⁸ Tamże, s. 468. Balthasar przytacza tutaj określenia Emila Brunnera i Josepha Ratzingera.

³³⁹ Tamże.

³⁴⁰ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 239.

Systematyzacja tego zagadnienia, pomimo wielu źródeł biblijnych, zwłaszcza w Nowym Testamencie, nie jest możliwa³⁴¹.

Nie da się jednak nie zauważyć walki, która toczy się pomiędzy szatanem i Bogiem. Szczególnym miejscem tej walki jest Jezus Chrystus, będący Bogiem i człowiekiem. „Jednak dzieło zbawienia nie ma wewnątrznie żadnego punktu styczności z dziełem diabła; one dokonują się równolegle. Pomimo wielu wzmianek na temat diabła w pismach nowotestamentalnych nie sposób jednoznacznie określić tej postaci na «teodramatycznej» scenie”³⁴². Jego los jest dla nas niedostępną tajemnicą. Można jedynie stwierdzić, że nie chce się nawrócić, jego polegające na kłamstwie działanie w świecie przybiera różne formy, zaś za swój cel obrał zniweczenie Bożych planów. Nawet po zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią i Jego zmartwychwstaniu szatan nie rezygnuje ze swojej walki³⁴³.

³⁴¹ Tamże.

³⁴² Tamże, s. 240.

³⁴³ Tamże.

II. W drodze do teologicznej teorii czynu: dramat teologiczny

W rozdziale pierwszym, stanowiącym swoisty wstęp do teologii dramatu, poznaliśmy kategorie dramatyczne, którymi w swojej twórczości posługuje się Balthasar. Znamy już zatem triadę produkcji, jak i triadę realizacji. Zostali nam przedstawieni aktorzy, odgrywający swoje role w teodramacie. Wiemy też, jak kształtuje się sama teodramatyczna scena. I wreszcie zdajemy sobie sprawę, że dla chrześcijanina teologia dramatu nie jest opcją, ale koniecznością, ponieważ wiara nie jest tylko biernym spoglądaniem na Boga i jego działanie, lecz wymaga naszego zaangażowania, wejścia w dialog z Bogiem – potrzebuje zatem czynnego udziału i współdziałania w boskim dramacie.

Teodramat w koncepcji szwajcarskiego teologa składa się z pięciu aktów, z których (historycznie) trzy już się dokonały, czwarty dzieje się obecnie, zaś piąty ma dopiero nastąpić. Bazylejczyk wymienia je i krótko charakteryzuje w pierwszej części drugiego tomu *Teodramatyki*.

„Teraz omówimy pokrótce wzmiankowane pięć aktów dramatu. Pierwszy to sąd gniewu Bożego zapowiadany przez proroków jako coraz bliższy i powszechniejszy (...).

W drugim akcie Bóg posyła swego Syna jako Rzecznika («Świadka») oskarżonych (...). Oręduje za grzesznikami, jak to czynili już starotestamentowi orędownicy, od Abrahama i Mojżesza aż po sługę Bożego, dokonuje tej za cenę swego życia («swej krwi»). Jego ofiara życia, podobnie jak każda inna, jest «aktem prawnym», dokonuje się w Jego całkowitym posłuszeństwie Bogu, w zachowaniu Prawa domagającego się miłości Boga i bliźniego. Bóg przyjmuje dar złożony przez Orędownika; nie oszczędza swego własnego Syna, czyni Go «grzechem», nad ukrzyżowanym zawisło przekleństwo Boże (...). Otwiera się olbrzymia przepaść, «wraz z ciałem Chrystusa trzeba pogrzebać wszelką nadzieję».

Akt trzeci, wskrzeszenie Jezusa z martwych, wprowadza do przebiegu procesu zupełnie nowy wątek, nie mający podobnego sobie. Zawsze jednak wiadano, że Pan Przymierza ma moc «wtrącać do Otchłani i z niej wydobywać». Akt ten nie ma w sobie nic z samowoli, ponieważ w tym «wewnątrz-trynitarnym wydarzeniu», jakim jest zmartwychwstanie, Ojciec dowodzi swej wierności wobec posłuszeństwa Syna. Jak jego śmierć była pełnym wyznaniem wszystkich grzechów

i modlitwą, tak wskrzeszenie jest rozgrzeszeniem Go, a zarazem wysłuchaniem Jego modłów wznoszonych za grzesznikami (...).

Akt czwarty – posłanie i dzieło Ducha – ukazuje definitywnie, że nasze usprawiedliwienie (jako «współ-zmartwychwstanie» z Chrystusem) jest wprowadzeniem w życie Syna i udział w Jego dziedzictwie. Wydarzenie zmartwychwstania pociąga za sobą rozesłanie Apostołów, którego celem było nie tylko obwieszczenie światu łaskawego sądu Bożego (aspekt poznawczy). Ale także uobecnianie tego wydarzenia przez «okazywanie Ducha i mocy», przez odzwierciedlanie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w życiu Apostoła, a następnie także Kościoła (...).

Akt piąty to pojawienie się zbawienia w widzialnej postaci Sądu Ostatecznego. Moce kosmiczne (...) ulegają teraz Chrystusowi (...). Człowieka natomiast przepromienia teraz światło Chrystusa, ukazując jego tajemne wnętrza, które dotychczas było nieznane jemu samemu³⁴⁴.

Bóg stworzył świat, a w nim człowieka, obdarzając go wolnością. Ludzie źle korzystali z tego daru i łamali przymierze zawarte z Bogiem. Boży sprzeciw i gniew, w koncepcji Balthasara, to pierwszy akt teodramatu. W konsekwencji potrzebne było ostateczne przebłaganie i zawarcie wiecznego przymierza. Bóg posłał zatem na świat swojego Syna, by Ten stał się człowiekiem i odkupił świat. Wydarzenie Jezusa Chrystusa to drugi i trzeci akt boskiego dramatu. Mamy tu do czynienia z tajemnicą wcielenia Chrystusa, Jego ziemskiego życia, godziny krzyża, zstąpienia do otchłani i wreszcie zmartwychwstania. Akt czwarty, który trwa po dziś dzień, to dzieło Ducha Świętego na świecie, zapoczątkowane Jego zesłaniem. Od czasów apostoelskich Kościół cieszy się obecnością i wsparciem Ducha, którego posłał Chrystus po swoim wniebowstąpieniu. Akt piąty, który dopiero ma się wydarzyć, to sąd ostateczny na końcu czasów.

W tym rozdziale naszej pracy zasadniczo zajmiemy się poszczególnymi wydarzeniami zbawczymi, składającymi się na kolejne akty teodramatu, który jest dziełem Trójjedynego Boga. Wyraźnie trynitologiczna perspektywa stanowi cechę charakterystyczną Balthasarowej teologii dramatu. Dlatego zanim przejdziemy do wydarzeń z ekonomii zbawienia, zatrzymamy się na Trójcy samej w sobie

³⁴⁴ TD II/1, s. 147nn.

i wewnątrztrynitarnych relacjach. Innymi słowy, od Trójcy immanentnej przejdziemy do Trójcy historiozbawczej.

Centralnym miejscem w boskim dramacie jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. W drugiej części tego rozdziału poznamy chrystologię Balthasara, zatrzymując się na poszczególnych momentach historii zbawienia, takich jak wcielenie, wydarzenia przedpaschalne, godzina krzyża, zmartwychwstanie i wydarzenia popaschalne. W każde wydarzenie zbawcze, co wielokrotnie zaznacza Bazylejczyk i co równie wielokrotnie zostanie tutaj podkreślone, zaangażowana jest cała Trójca Święta. Dlatego nie należy zapominać, że chrystologia Balthasara ma wyraźnie trynitarny charakter. W części pracy poświęconej chrystologii nie unikniemy zatem częstych odniesień do kwestii trynitologicznych.

Wydarzenia zbawcze opisane z perspektywy trynitologicznej i chrystologicznej ostatecznie prowadzą do zbawienia człowieka. Działanie Trójjedynego Boga w ekonomii zbawienia ma wymiar soteriologiczny. Zniewolony grzechem człowiek oczekuje na wyzwolenie, które przynosi Chrystus. Dlatego w ostatniej części tego rozdziału na nowo przedstawimy i uporządkujemy zagadnienia dotyczące zbawczego działania Boga, by w ten sposób ukazać głębię dramatycznej soteriologii.

Kiedy tak zaprezentujemy boski dramat w ujęciu Balthasara, stanie się jasne, że jest on historią Bożego działania: działania w wewnątrztrynitarnym życiu i działania w ekonomii zbawienia. Analiza teologii dramatu Bazylejczyka pozwoli nam dostrzec, jak ważne w niej miejsce zajmuje pojęcie działania. Dlatego w ostatnim punkcie tego rozdziału uporządkujemy i zestawimy zagadnienia prezentowane wcześniej, by w ogólnym zarysie przedstawić Balthasarową teorię czynu.

W akcie czwartym teodramatu, czyli w czasach ostatecznych, w których żyjemy, do Bożego działania został zaproszony i włączony człowiek. Przestrzenią współdziałania człowieka z Bogiem jest liturgia, w której przede wszystkim działa Trójjedyny Bóg i w której bierzemy udział przez nasze aktywne zaangażowanie. Dzięki analizie Balthasarowego teodramatu w następnym rozdziale pracy będziemy mogli zauważyć jego związki z liturgią, a nawet zinterpretować teologię dramatu Bazylejczyka jako teologię liturgii. Liturgia polega przede wszystkim na działaniu Boga – tym samym działaniu, którym Trójjedyny angażuje się w historię zbawienia opisaną jako teodramat. Dlatego liturgiczna interpretacja teologii dramatu

Balthasara musi rozpocząć się od dogłębnej analizy samego teodramatu. Będzie ona przedmiotem tego rozdziału.

1. Trynitologia

Teodramat to dzieło Trójjedynego Boga. Dramatyczny charakter ma nie tylko relacja Boga do świata, do człowieka, lecz także samo wewnątrzboże życie. Dramatyzm, obecny w relacjach pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, obserwujemy w wydarzeniach zbawczych. Balthasar dostrzega go również w samym wewnętrznym życiu Boga. Odróżnia jednak Trójcę immanentną od Trójcy ekonomicznej. By poznać teologię dramatu Bazylejczyka, należy najpierw zatrzymać się nad zagadnieniami trynitologicznymi.

1.1. Trójca immanentna a Trójca ekonomiczna

Miejsce centralne w boskim dramacie jest zajmowane przez Boga. Nie może On znajdować się gdzieś na peryferiach teodramatu. Od początku Bóg jako Trójjedyny jest obecny na teodramatycznej scenie. Balthasar zauważa, że, co prawda, w *Wielkim teatrze świata* Calderona Bóg pozostaje sędzią i widzem znajdującym się poza samą sceną, a więc nie mogącym na nią wejść i zagrać roli pierwszoplanowej, jednak w koncepcji hiszpańskiego dramaturga na scenie nie ma również samego Chrystusa, który pojawia się dopiero na końcu i to pod postaciami eucharystycznymi³⁴⁵. W jaki zatem sposób Trójjedyny Bóg jest obecny na scenie teodramatu? Szwajcarski teolog stwierdza jednoznacznie: „osoby w Bogu nigdy nie będą tu występowały jako takie, to jest jako poszczególne osoby Boże”³⁴⁶. Teodramatyczny charakter gry ma swoje źródło nie tylko w tym, że jest ona organizowana przez Boga oraz prezentowana przed Nim i dla Niego. Gra jest teodramatyczna, ponieważ „Bóg w tej grze wystąpił – w Jezusie Chrystusie, Synu Ojca, który posiada Ducha «bez miary»”³⁴⁷. Nie oznacza to, że Bóg przestał być kierownikiem i sędzią gry, że, stając się człowiekiem, całkowicie porzucił swoją

³⁴⁵ TD II/2, s. 475.

³⁴⁶ Tamże.

³⁴⁷ Tamże, s. 476.

Boskość. Obserwujemy to w sposobie, w jakim Jezus Chrystus ukazuje samego siebie – czyni to w odniesieniu do Boga Ojca. To od Niego Jezus wychodzi, to w Jego imieniu działa i przemawia, to do Niego powraca³⁴⁸.

Tylko w osobie Chrystusa Przenajświętsza Trójca staje się dla nas dostępna: o Ojcu, Synu, Duchu i Ich wzajemnych relacjach wnioskujemy na podstawie sposobu działania Jezusa. Balthasar wyraźnie zaznacza, że wiedzę o Trójcy immanentnej można czerpać jedynie na podstawie działań Trójcy ekonomicznej.

„Nie ma jednak innego dojścia do trynitarniej tajemnicy, jak tylko jej objawienie w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym, i żadna wypowiedź o immanentnej Trójcy nie może się ani na krok oddalić od podstawy, jaką jest Nowy Testament, jeśli nie chce pogрузić się w pustkę abstrakcyjnych tez, nie mających żadnego znaczenia w perspektywie historiozbawczej. Jedynie zachowanie Jezusa wobec Jego Ojca i Ducha Świętego mówi nam coś o wewnątrztrynitarnych relacjach życia i miłości w jednym i jedynym Bogu”³⁴⁹.

„Do Trójcy immanentnej nie mamy w ogóle innego dostępu, jak tylko poprzez Jej ekonomiczne samoobjawienie”³⁵⁰.

„Osoby teologiczne można definiować w zależności od ich akcji dramatycznej. O Ojcu, Synu i Duchu, jako «osobach Bożych», wiemy coś wyłącznie dzięki postaci i postawie Jezusa Chrystusa. Należy zatem przyklasnąć często dziś stosowanej zasadzie, zgodnie z którą Trójcę immanentną możemy poznać i o Niej się wypowiadać jedynie przez pryzmat Trójcy historiozbawczej”³⁵¹.

Szwajcarski teolog wielokrotnie zaznacza zależność zachodzącą między Trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną: podstawą do mówienia o wewnątrztrynitarnym życiu Boga jest Jego trynitarnie objawienie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Pomimo tej zależności Bazylejczyk równie mocno podkreśla, że nie można Trójcy odwiecznej, immanentnej traktować jako Trójcy historiozbawczej. Postawienie znaku równości między Nimi niesie bowiem ze sobą ryzyko

³⁴⁸ Tamże.

³⁴⁹ TL II, s. 117.

³⁵⁰ TL III, s. 185.

³⁵¹ TD II/2, s. 478.

ograniczania Boga tylko do Jego działania w ekonomii zbawienia³⁵². Balthasar polemizuje z Karlem Rahnerem, stawiającym fundamentalną tezę: „Trójca historiozbawcza jest Trójcą immanentną i odwrotnie”³⁵³.

„Z chrześcijańskiego punktu widzenia Trójca historiozbawcza jawi się niewątpliwie jako interpretacja Trójcy immanentnej, tej ostatniej jednak, jako podstawy tamtej, nie można bez zastrzeżeń z nią utożsamiać. W przeciwnym bowiem razie pojawia się ryzyko sprowadzenia Trójcy immanentnej i odwiecznej do Trójcy historiozbawczej, czyli – jaśniej się wyrażając – redukcji Boga do jednego z aspektów procesu świata; Bóg stawałby się sobą tylko na drodze tego procesu”³⁵⁴.

„W określaniu relacji pomiędzy Trójcą immanentną i historiozbawczą niektórzy teologowie zdają się stwierdzać, że Trójca immanentna, jeśli w ogóle jeszcze jest odróżniana od historiozbawczej, staje się tylko rodzajem warunku wstępnego do prawdziwego i poważnego samoobjawienia i samoudzielenia się Boga. Takie wrażenie, które można odnieść z teologii Karla Rahnera, da się tłumaczyć tym, że on widzi Boga przede wszystkim jako tajemnicę, a Jego wewnętrznej Trójjedności trzeba pieczołowicie strzec jako tajemnicy tajemnic”³⁵⁵.

Nie może być – co wyraźnie zaznacza Balthasar – znaku równości między Trójcą historiozbawczą a Trójcą immanentną. Nie można Trójcy immanentnej zredukować tylko do działania Trójjednego Boga w świecie, bo wówczas byłby On determinowany przez nie, byłby Bogiem przez swoje zaangażowanie w historię zbawienia. Tymczasem Bóg nie potrzebuje świata, by być Sobą.

Szwajcarski teolog zauważa, że w koncepcji Rahnera główny akcent pada na Trójcę ekonomiczną, która udziela siebie w historii zbawienia. W Trójcy immanentnej natomiast można wyróżnić „realne sposoby istnienia (*Seinsweisen*) jednego Boga”³⁵⁶ – Bóg, który jest bez początku, pośredniczy w drodze ku sobie samemu (Ojciec), będąc wypowiedzią dla siebie (Syn) i stając się darem

³⁵² E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, „Dogmatyka”, t. 4, Warszawa 2007, s. 213.

³⁵³ K. Rahner, *Der dreifaltige Gott 327n* (TD III, 298).

³⁵⁴ TD II/2, s. 478.

³⁵⁵ H. U. von Balthasar, *Trójca i krzyż*, „Znak” 3 (2000), nr 538, s. 66. Por. także TD III, s. 298.

³⁵⁶ H. U. von Balthasar, *Trójca i krzyż*, art. cyt., s. 67.

ofiarowanym w miłości i przyjętym dla siebie (Duch). Dlatego może On obdarzać samym Sobą również na zewnątrz. Bazylejczyk stwierdza jednoznacznie, że w Rahnerowej koncepcji „proces samopośredniczenia» w Bogu zawiera coś wyjątkowo formalnego, co nie będzie wiarygodne jako niedościgniony wzór historiozbawczej samorozrzutności Boga. U Rahnera pojęcie «samoudzielania» nabiera znaczenia tylko w przestrzeni historii zbawienia»³⁵⁷.

Balthasar nie zgadza się z koncepcją, która utożsamia Trójcę absolutną z Trójcą historiozbawczą. Sprzeciwia się rozumieniu Trójcy immanentnej jako „formalnego procesu samopośredniczenia Boga (jak u Rahnera)»³⁵⁸. Bazylejczyk proponuje własne rozwiązanie problemu rozumienia Trójcy absolutnej:

„Immanentną Trójcę rozumieć się będzie jako wieczne i absolutne samopoświęcenie, które Bogu samemu w sobie pozwala ukazać się jako absolutna miłość; dopiero to wyjaśnia wolne samooddanie się światu jako absolutną miłość, przy czym Bóg dla swego bycia sobą (swojego «samoudzielania») nie potrzebuje światowego procesu i krzyża»³⁵⁹.

Podstawą naszej wiedzy o wewnętrznym życiu Boga jest Jego objawienie i samoudzielenie się w historii zbawienia. Według Balthasara należałoby również: „nie tylko wiedzę o Trójcy immanentnej wysnuwać na podstawie działań Boga w historii zbawienia, ale również (...) na Trójcę historiozbawczą patrzeć w kontekście wewnątrzbożego życia»³⁶⁰. Z jednej strony działanie Boga w świecie jest dla nas odbiciem Jego wewnętrznego życia. Na podstawie Bożego objawienia w historii zbawienia wysuwamy wnioski dotyczące wewnątrztrynitarnych relacji. Z drugiej strony wszystkie wydarzenia zbawcze są działaniem Trójjedynego Boga – w nich obecny jest Ojciec zdradzający Syna, Syn przyjmujący i oddający Siebie Ojcu oraz Duch Święty będący Ich wzajemną relacją miłości. Bóg nie działa w ekonomii zbawienia w oderwaniu od swoich wewnątrztrynitarnych relacji, przeciwnie, wydarzenia zbawcze są odbiciem wewnętrznego życia Trójjedynego Boga. Dlatego relacje wewnątrz Trójcy absolutnej stanowią źródło naszych wniosków o trynitarnym działaniu Boga w świecie; innymi słowy, wiedzę o Trójcy

³⁵⁷ Tamże.

³⁵⁸ Tamże, s. 68.

³⁵⁹ Tamże.

³⁶⁰ M. Jakubiak, *Kenotyczna miłość Boga...*, dz. cyt., s. 25.

historiozbawczej należy czerpać także na podstawie tego, co wiemy o Trójcy immanentnej.

1.2. Wewnątrztrynitarnie relacje w boskim dramacie

Teodramat jest dramatem osobowym – dzieje się bowiem pomiędzy osobowym Bogiem a człowiekiem. Bóg jednak nie staje się Sobą dopiero w momencie wejścia w relację ze światem. Bóg jest Sobą niezależnie od świata, ponad nim, w swoim wewnątrztrynitarnym życiu. Co prawda, to w wydarzeniu Jezusa Chrystusa zostaje nam objawiona trynitarna relacja Stwórcy do człowieka, dostrzegamy w nim, że Trójjedyny „zajmuje się światem *jako Bóg*”³⁶¹, jednak już intratrynitarnie życie ma charakter osobowego dramatu rozgrywającego się pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Wzajemne relacje w Trójcy immanentnej mają więc teodramatyczny charakter.

Boskiemu dramatowi dziejącemu się w Bogu Balthasar nadaje charakter kenotyczny. Pojęcie *kenozy* jest nieodzowne nie tylko dla jego chrystologii, ale i trynitologii: *kenoza* dotyczy nie tylko Jezusa Chrystusa, lecz również Trójcy Świętej³⁶². W koncepcji Balthasara występują różne *kenozy*. W wewnątrztrynitarnym teodramacie mamy do czynienia z *pra-kenozą*, będącą podstawą pozostałych *kenoz*, które z kolei odnoszą się do wydarzeń zbawczych.

„Dzięki tej *pra-kenozie* stają się w ogóle możliwe inne *kenozy* Boga w świecie i wszelkie ich konsekwencje: pierwsze «samoograniczenie» trójjedynego Boga z powodu wolności podarowanej stworzeniu; drugie, głębsze «samoograniczenie» tego samego trójjedynego Boga przez Jego przymierze, które od strony Boga jest od samego początku nierozwiązalne, a przez Izrael bywa traktowane najróżniej; i trzecia *kenoza*, nie tylko chrystologiczna, lecz odnosząca się do całej Trójcy, mająca źródło jedynie we wcieleniu Syna, które wyjaśnia światu Jego, od początku eucharystyczną, postawę w rzeczywistości «*pro nobis*» krzyża i zmartwychwstania”³⁶³.

³⁶¹ TD II/2, s. 478.

³⁶² L. Wołowski, *Problematyka paradoksu w myśli Henri de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2023.

³⁶³ H. U. von Balthasar, *Trójca i krzyż*, art. cyt., s. 75-76; TD III, s. 308.

W koncepcji Balthasara wyróżniamy więc: wewnątrztrynitarną *pra-kenozę*, *pierwszą kenozę* – stworzenie świata, *drugą kenozę* – przymierze Boga z ludźmi, oraz *trzecią kenozę* – wydarzenie Jezusa Chrystusa. W tej części pracy skupimy się na wewnątrztrynitarnych relacjach w teodramacie, a więc na balthasarowej *pra-kenozie*.

a) Kenotyczna miłość Ojca

Objawienie się Boga światu w wydarzeniu Jezusa Chrystusa odsłania przed nami głębię wewnętrznego życia Boga. Całe ziemskie życie wcielonego Syna Bożego dokonuje się między Nim a Ojcem. We wszystkich wydarzeniach zbawczych obecna jest cała Trójca Święta. Dlatego ekonomia zbawienia odsłania przed nami tajemnicę wewnątrztrynitarnych relacji³⁶⁴. Każde działanie Jezusa i całe Jego ziemskie życie są skierowane ku Ojcu będącemu źródłem tego życia. Podobnie w Trójcy immanentnej źródłem życia Syna jest Ojciec, który czyni z siebie radykalny i absolutny dar. Balthasar chce „tajemnicę wewnątrzbożego życia ukazać jako dynamiczne wydarzenie miłości, jako odwieczny strumień pełni życia, wypływający od Ojca, kierujący się ku Synowi i znajdujący swoją pełnię w Duchu Świętym”³⁶⁵.

„Man kann, mit Bulgakow, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche «Kenose» bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er «teilt» sie nicht «mit» dem Sohn, sondern «teilt» dem Sohn alles Seine «mit»: «Alles Deinige ist mein» (Joh 17, 10)”³⁶⁶.

(„Można za Bułgakowem, samowypowiedź Ojca w zrodzeniu Syna określić jako pierwszą, ogarniającą wszystko wewnątrzbożą «kenozę», ponieważ w niej Ojciec całkowicie wywłaszcza się ze swojej Boskości i przekazuje ją Synowi: On nie tyle «dzieli się» nią z Synem, co komunikuje [przekazuje] Synowi wszystko swoje: «wszystko Twoje jest moje» (J 17, 10)” [tłumaczenie własne]³⁶⁷).

³⁶⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 336.

³⁶⁵ Tamże, s. 337.

³⁶⁶ TD III, s. 301.

³⁶⁷ Mamy tu do czynienia z grą słów: niemieckie *teilen mit...* oznacza *dzielić się z...*, zaś *mitteilen* to komunikować, zwierzać się.

Ojciec rodzi Syna, podarowując Mu absolutnie wszystko, nic nie zostawiając dla siebie. Ogołaca się ze swego Bóstwa i daje je Synowi: nie przekazuje Mu jakiegś części siebie, nie dzieli się swoją Boskością, lecz daje Mu ją całą, zawiera Mu całkowicie wszystko, co posiada³⁶⁸. Sam Jezus podkreśla odwieczne i absolutne obdarowanie: „wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17, 10). Balthasar idzie za Bułgakowem, nazywając tak rozumiany akt zrodzenia Syna przez Ojca *kenozą*. Ojciec jest radykalny w swojej miłości i całkowicie bezinteresowny. Pomędzy tym, co dokonuje się w Trójcy immanentnej a odsłaniającym nam wewnątrztrynitarną tajemnicę życiem Jezusa Chrystusa można dostrzec analogię. „Zauważmy jak wielkie jest podobieństwo trynitarnego życia, które wychodząc od Ojca, kieruje się ku Synowi, z tym, co objawiło się w życiu Jezusa Chrystusa. Jezus doświadcza opuszczenia na Krzyżu, Ojciec opuszcza byt Boga, Jezus żyje duchem całkowitego zaparcia się siebie, podobnie Ojciec: zapiera się siebie, aby nie być Bogiem tylko dla siebie samego, by móc cały dać się Synowi”³⁶⁹. W swojej kenozie Ojciec pokazuje miłość, która ze swej natury nie jest egoistyczna, lecz ukierunkowana ku drugiemu. Nie chce być Bogiem tylko dla siebie, lecz swoim Bóstwem, a nawet więcej – całym Sobą – obdarza Syna³⁷⁰.

„In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gott-Losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt”³⁷¹.

(„W miłości Ojca jest absolutna rezygnacja z bycia Bogiem tylko dla siebie, porzucenie bycia Bogiem i w tym sensie (boska) bez-bożność (miłości naturalnie), której w żadnym wypadku nie wolno mylić z wewnątrzświatową bezbożnością, ale która dla tej drugiej stwarza jednak (prześcigając ją) możliwość zaistnienia”. [tłumaczenie własne]).

³⁶⁸ M. P y c, «Kenozą» w Bogu? Myśl Hansa Ursa von Balthasara stanowiąca rdzeń drugiej części jego trylogii «Theodramatik», „Studia Gnesnensia” XXXIII (2019), s. 6.

³⁶⁹ M. S o b o c i ń s k i, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 337.

³⁷⁰ TD III, s. 301.

³⁷¹ Tamże.

„Ojciec, o którym nie można myśleć jako o istniejącym przed samooddaniem, jest właśnie ruchem oddania, bez zatrzymywania sobie czegokolwiek. Samooddanie nie jest utratą samego siebie, lecz jakby śmiercią, kenozą, obecną w każdej miłości. Ten boski akt, z którego pochodzi Syn, posiadający udział w tym samym bóstwie (a więc będący Bogiem), zakłada nieskończony dystans, obejmujący wszelkie możliwe dystanse, także dystans świata stworzonego, aż do grzechu włącznie”³⁷².

Dla określenia wewnątrztrynitarnych relacji Balthasar wprowadza pojęcie *dystansu* pomiędzy Ojcem i Synem oraz *boskiej bez-bożności*, *boskiego a-teizmu*³⁷³. Akt Ojcowskiej miłości jest absolutnym wydaniem siebie, wywłaszczeniem się z boskiego bytu, rezygnacją z bycia Bogiem jedynie dla samego siebie. Tak rozumiane wywłaszczenie i rezygnację Balthasar określa jako pozytywną, miłosną *bez-bożność* (*Gott-losigkeit*). Użycie takiego pojęcia na określenie miłości Boga Ojca może co najmniej zaskakiwać. Szwajcarski teolog dodaje jednak od razu, że owej Bożej *bez-bożności* nie można w żaden sposób utożsamiać z bezbożnością świata. Mimo to, zdaniem Bazylejczyka, istnieje związek pomiędzy nimi: światowa bezbożność może zaistnieć dzięki wewnątrzbożej *bez-bożności*, która jednak tę pierwszą zdecydowanie przewyższa i równocześnie ogarnia³⁷⁴.

Poprzez rodzenie Syna, które jest absolutnym samoofiarowaniem Ojca, istnieje odwieczny i nieskończony dystans między Osobami Boskimi. Ów dystans jest przestrzenią, w której może zaistnieć Ojcowski dar z samego siebie. Taką dynamiką charakteryzuje się miłosne, wewnątrzboże życie, zaś jej ekonomicznym wyrazem jest wydarzenie Chrystusowej męki. „Opuszczenie Syna na Krzyżu, wraz z przeżyciem i doświadczeniem przerażającej pustki nieobecności Ojca, było ekonomicznym, historiozbowym wyrazem owego nieskończonego dystansu, w którym od wieków tętni pełnia trynitarniej miłości”³⁷⁵. Radykalne samowydanie

³⁷² E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 108.

³⁷³ Balthasar używa pojęcia *Gott-losigkeit*, które Eligiusz Piotrowski tłumaczy jako *bez-bożność*. Ten sam termin jest tłumaczony przez Marka Pycy oraz Marka Sobocińskiego jako *a-teizm*. Wydaje się, że *bez-bożność* lepiej oddaje niemieckie słowo *Gott-losigkeit*. Określenie *a-teizm* odpowiadałoby bowiem niemieckiemu wyrazowi *Atheismus*. Zob. E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 108; M. Pyc, *Objawienie misterium trynitarnego Boga w zbawczym dramacie w refleksji Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Gnesnensia” XIX (2005), s. 76; M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 339.

³⁷⁴ M. Pyc, *Objawienie misterium...*, dz. cyt. s. 76; E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 108n.

³⁷⁵ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 338.

się Syna na krzyżu jest wyrazem równie radykalnego samoofiarowania się Ojca w akcie rodzenia Syna.

Radykalizm ofiarowania się Ojca odsłania przed nami Jego ubóstwo. Ojciec jest ubogi, bo rodząc Syna, przekazuje Mu absolutnie wszystko, niczego nie zostawiając dla siebie³⁷⁶. W swoim darze objawia On samoogałacającą się, kenotyczną miłość. W radykalnym wydaniu siebie będącym Jego ubóstwem Ojciec nie przestaje istnieć, nie zanika. Balthasar dostrzega tu pewien paradoks: rodzenie Syna przez Ojca pokazuje Bożą wszechmoc i niemoc zarazem³⁷⁷. Wszechmoc, ponieważ Ojciec jest w stanie uczynić z siebie tak radykalny i całkowity dar; niemoc, „ponieważ Ojciec nie może istnieć inaczej, jak tylko w odwiecznym darze. Dar bowiem definiuje Osobę Ojca i określa Jego miejsce w intratrynitarnym życiu”³⁷⁸. W rodzeniu Syna Ojciec nie dzieli się swoim bóstwem, ale przekazuje je w całości. Mimo to nie mamy do czynienia z zagubieniem się Ojca w radykalnym darze z siebie³⁷⁹. Ojciec nie zatracą się, nie zanika przez swoje całkowite ofiarowanie. Przeciwnie – Ojciec jest Tym, Kim jest, właśnie poprzez swój absolutny dar ofiarowany Synowi³⁸⁰. W paradoksie niemocy i wszechmocy Boga zarazem Balthasar stawia kolejny krok: obie rzeczywistości uznaje za niemożliwe do rozdzielenia, za „identyczne”. Bazylejczyk widzi w nich analogię do „niemocy krzyża i wszechmocy zmartwychwstania”, których nie można rozważać w oderwaniu od siebie³⁸¹.

b) Odpowiedź Syna

Rodzenie Syna to całkowity dar z siebie, radykalne samoofiarowanie, wydanie siebie przez Ojca. Taki akt musi być pojmowany jako miłość. A miłość ze swej natury domaga się odpowiedzi, potrzebuje kogoś drugiego. Ojciec, zdradzając Syna, obdarza Go miłością – przekazuje swój dar komuś innemu. Balthasar, zauważając dynamikę wewnątrztrynitarną miłości, nazywa Syna *Innym*. Ojciec, nie chcąc być Bogiem tylko dla siebie, rodzi Syna. Odwieczny strumień miłości

³⁷⁶ H. U. von Balthasar, *Ubóstwo Chrystusa*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” VI (1986) nr 5 (35), s. 16.

³⁷⁷ TD III, s. 303.

³⁷⁸ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 339-340.

³⁷⁹ M. Pyc, «Kenozą w Bogu?», art. cyt. s. 7n.

³⁸⁰ TD III, 302.

³⁸¹ Tamże, s. 308.

Ojca płynie ku *Innemu*³⁸². „Ta tajemnica z jednej strony pokazuje, że źródłem pochodzenia Syna jest odwieczna miłość Ojca, zaś z drugiej wskazuje na odrębność Osób Bożych. Ta odrębność z kolei implikuje różnicę, jaka pomiędzy Nimi zachodzi”³⁸³. Różnica ta stanowi przestrzeń dla wzajemnej miłości Ojca i Syna³⁸⁴.

Miłość Ojca nie pozostaje bez odpowiedzi. Odpowiedź Syna, po pierwsze, polega na przyjęciu daru, ofiarowanego przez Ojca – pochodzącej z Jego łona kenotycznej miłości. Syn przyjmuje życie od Ojca, przyjmuje samego siebie. Podobnie jak Ojciec nie może istnieć inaczej, niż w odwiecznym rodzeniu Syna, tak Syn nie może istnieć inaczej, niż przyjmując dar Ojcowskiej miłości. Syn wszystko otrzymał od Ojca, poza samym sobą nie posiada niczego³⁸⁵. Po drugie, Syn, przyjmując miłość Ojca, odpowiada swoim aktem uwielbienia i dziękczynienia. Jego odpowiedź to powrót na łono Ojca. Ten akt Synowskiej odpowiedzi Bazylejczyk nazywa *Eucharystią*. Dosłowne znaczenie tego terminu to wdzięczność, dziękczynienie³⁸⁶. Miłosna odpowiedź Syna, nazywana przez szwajcarskiego teologa *Eucharystią*, jest więc postawą wdzięczności – Syn składa dziękczynienie za miłość, za otrzymane od Niego Bóstwo oraz za to, że posiada z Ojcem jedną naturę³⁸⁷. Eucharystyczna odpowiedź Syna polega na absolutnej wdzięczności i ofierze z siebie. Nie tylko dziękuje On Ojcu za wszystko, co otrzymał, lecz również składa siebie w Ojcowskie ręce, całkowicie Mu się oddając.

Odwieczna wymiana darów pomiędzy Ojcem i Synem odsłania przed nami dynamikę wewnątrztrynitarnego teodramatu. Obdarowanie Syna miłością i odpowiedź na nią udzielona Ojcu to jedno wydarzenie, dokonujące się w wewnętrznym życiu Boga. Odwieczna *Eucharystia* Syna jest źródłem wszelkiego działania Bożego Syna. „Jego boskie posłannictwo wypłynęło niejako z Jego odwiecznego rodzenia, z tego <momentu>, w którym otrzymuje od Ojca życie i otwiera się na Jego miłość”³⁸⁸. Cała ziemską działalność Jezusa objawia Jego eucharystyczne umiłowanie Ojca i pokazuje głębię wewnątrztrynitarnych relacji.

³⁸² M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 343.

³⁸³ M. Jakubiak, *Kenotyczna miłość Boga...*, dz. cyt., s. 28.

³⁸⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 343.

³⁸⁵ M. Jakubiak, *Kenotyczna miłość Boga...*, dz. cyt., s. 28.

³⁸⁶ Gr. εὐχαριστία – 1. wdzięczność, 2. wyrażanie wdzięczności, podziękowanie, dziękczynienie. Zob. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 138.

³⁸⁷ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 346.

³⁸⁸ Tamże.

c) *Osobowa Miłość*

W miłosnej wymianie darów pomiędzy Ojcem i Synem istnieje ktoś jeszcze. Duch Święty, zdaniem Balthasara, jest Świadkiem i Owocem Ich miłości, jest „równocześnie przyczyną i skutkiem miłości Ojca i Syna. Jest On jej owocem, świadkiem i inspiratorem”³⁸⁹. Odwiecznemu spotkaniu Ojca i Syna towarzyszy Duch Święty będący Ich wzajemną, osobową Miłością. Wzajemne obdarzanie się miłością czyni Syna zdolnym, by wraz z Ojcem tchnąć Ducha. Ojciec przekazuje Synowi całego siebie, całą swoją miłość razem z jej płodną zdolnością, by dzielić się sobą. Syn, który zostaje obdarzony płodną miłością Ojca, również staje się płodny, dlatego może razem z Ojcem dać pochodzenie Duchowi Świętemu. „Owoc wzajemnej miłości Ojca i Syna, Duch Święty, jest owocem i świadectwem Ich jedności”³⁹⁰.

By określić kim jest Duch Święty, Balthasar wprowadza pojęcie *Nadmiaru*, *Nadwyżki* miłości. Jego zdaniem miłość wewnątrzbożego życia charakteryzuje się nie tylko pełnią, ale i *Nadobfitością*. Miłość Ojca i Syna jest absolutna, pełna, niewyobrażalna, tak wielka, że wylewa się poza samą siebie. W tym sensie Duch Święty, który jest wzajemną relacją miłości Ojca i Syna, zostaje nazwany „Nadmiarem Miłości”³⁹¹.

Rola Ducha Świętego nie ogranicza się wyłącznie do biernego bycia miłosną relacją Ojca i Syna. Bierze On aktywny udział w wydarzeniach zbawczych. Duch jest obecny podczas zwiastowania, kiedy za Jego przyczyną Syn staje się człowiekiem. Towarzyszy Jezusowi w każdym wydarzeniu – Chrystus spełnia swoje posłannictwo, wypełniając wolę Ojca przez Ducha. Posłannictwem tym kieruje Duch Święty, zaś Jezus jest przez Niego prowadzony. „Ekonomiczna forma działania Ducha Bożego wskazuje na jego własną istotę Boską. Duch Święty nie jest Osobą jedynie dla siebie samego, ale przyjmuje kenotyczną postać istnienia dla innych poprzez poświęcenie, oddanie, wywłaszczenie z siebie, miłość

³⁸⁹ K. Szwarz, *Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2011) t. XXIV nr 2, s. 356.

³⁹⁰ M. Pyc, «Kenoza» w Bogu?..., art. cyt. s. 7.

³⁹¹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 351.

i płodność”³⁹². Relacja Ojca i Syna jest miłością kenotyczną, zatem istnienie Ducha Świętego również ma kenotyczny charakter.

1.3. Trójca historiozawca

Teodramat, który trwa w wewnętrznym życiu Boga, staje się podstawą boskiego dramatu w historii zbawienia. W takim kontekście Balthasar przedstawia wydarzenia zbawcze, posługując się pojęciem *kenozy* także tutaj. Jak już zostało wspomniane, termin *kenoza* ma szerokie zastosowanie w teologii dramatu Balthasara. Wewnętrznytrynitarna *pra-kenoza*, opisywana wyżej, stanowi podstawę pozostałych *kenoz* obecnych w ekonomii zbawienia.

a) Pierwsza kenoza – stworzenie świata

Stworzenie świata oraz podarowanie stworzeniu wolności Bazylejczyk uznaje za *pierwszą kenozę*. W to wydarzenie jest zaangażowana cała Trójca Święta. Opis stworzenia świata wyraźnie mówi o wypowiedzi Ojca, który stwarza poprzez odwieczne Słowo. Mamy tu do czynienia również z „unoszącym się nad wodami Duchem Bożym” (Rdz 1, 2). Duch Święty, będący osobową Miłością, jest obecny w akcie stwarzania. Ojciec stwarza świat z miłości i poprzez miłość. Nie trudno więc dostrzec zaangażowanie nie tylko Ojca, ale i Jego Syna, i Ducha Świętego³⁹³.

„Stworzenie, w którym Bóg stawia wobec siebie prawdziwą wolność, wiążącą Go w pewien sposób, i przymierze zawarte z tym stworzeniem (w Noem, a jeszcze bardziej w Abrahamie i Mojżeszu) można nazwać nową «kenozą» Boga, gdyż stworzona wolność implikuje Go, a formalne przymierze wyraźnie Go ogranicza – w podwójnej formie związania. Pierwsze dokonuje się przez udzielenie wolności, której nie da się wyprowadzić inaczej jak tylko z samej Boskiej wolności. Jak ostateczny fundament – mianowicie samowydanie się Ojca Synowi i Ich wzajemne skierowanie ku sobie w Duchu (w czym wszystko znajduje swoją podstawę) – sam nie może być już dalej uzasadniany, a tym samym jest «bezpodstawny», podobnie ludzka wolność w swoim «tak» i w swoim «nie» partycypuje w Boskiej autonomii.

³⁹² K. Szwarc, *Wewnętrznytrynitarna kenoza Boga...*, art. cyt., s. 356.

³⁹³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 118.

Dzieje się to w pewnej analogii do sytuacji Syna, który autonomię Boskiej natury otrzymuje na sposób przyjmowania (nie tak jak stworzenia w swoim byciu stworzonymi) – Ojciec «dał Synowi: mieć życie w sobie samym» J 5, 26)³⁹⁴.

Miłość, która trwa w wewnętrznym życiu Boga, jest dla Niego wzorem stworzenia świata. Relacja między Ojcem i Synem to osobowa Miłość. Z miłością zaś ściśle związana jest wolność – bez wolności nie można mówić o miłości. Całkowicie wolny Ojciec w akcie rodzenia oddaje całego siebie Synowi. Ten przyjmuje Ojcowski dar i niczym nie przymuszony, wszystko ofiaruje Ojcu. Świadkiem i Owocem Ich w pełni wolnego miłowania jest Duch Święty. Miłość Boga jest więc nacechowana nieskończoną wolnością. Nie inaczej jest wtedy, kiedy stwarza On świat. Nie tylko czyni to w całkowitej wolności, ale również taką wolnością obdarza stworzenie³⁹⁵. Bóg czyni człowieka niezależnym: zdolnym, by odpowiedzieć Bogu „tak”, ale również potrafiącym sprzeciwić się Stwórcy. „Obdarzenie stworzeń wolnością odpowiada Bożemu ukrywaniu samego siebie. Poprzez akt stworzenia, a jeszcze bardziej poprzez akt odkupienia na krzyżu, Boża wolność nabiera charakteru utajonego. Boża wolność towarzyszy wolności stworzeń, ale w sposób ukryty”³⁹⁶. Obdarzając człowieka wolnością, Bóg podejmuje ryzyko: odtąd człowiek może od Niego odejść i odrzucić dar Jego miłości³⁹⁷. Stanowi to akt Bożej *kenozy*: Bóg nie uzależnia stworzenia od siebie, rezygnuje z przysługującej mu zależności, nie wiąże ani nie ogranicza człowieka, lecz pozwala mu decydować o sobie.

„Die Möglichkeit der Schöpfung ruht in der Wirklichkeit der Dreifaltigkeit. Ein nicht-dreifaltiger Gott könnte nicht Schöpfer sein”³⁹⁸.

(„Możliwość stwarzania spoczywa w rzeczywistości Trójcy Świętej. Nie-trynitarny Bóg nie mógłby być Stworzycielem” [tłumaczenie własne]).

Bóg jest źródłem istnienia świata. Balthasar zauważa, że nie tyle stworzony przez Boga świat zawiera w sobie jakąś Jego część, ale cały został stworzony

³⁹⁴ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 73.

³⁹⁵ J. O'Donnell, *Klucz...*, dz. cyt., s. 106.

³⁹⁶ Tamże, s. 109.

³⁹⁷ M. Pyc, «*Kenoza*» w *Bogu?*..., art. cyt. s. 9.

³⁹⁸ A. Gerken, *Theologie des Wortes*, Düsseldorf 1963, s. 81; TD IV, s. 53.

w Nim. Bóg nie stworzył świata w nicość, lecz w samego siebie. „Stworzona rzeczywistość musi mieć swoje miejsce (...) wewnątrz trynitarnych relacji”³⁹⁹. Świat nie może istnieć poza Bogiem, ponieważ nie ma niczego poza Nim⁴⁰⁰. Nie oznacza to jednak postawienia znaku równości między Bogiem i stworzeniem⁴⁰¹. Istniejący w Bogu świat jest od Niego inny. „Świat bowiem, będąc różny od Boga, noszący w swojej strukturze bytowej zróżnicowanie *istota-istnienie*, odsyła do tajemnicy jednego Boga istniejącego w trzech różnych od siebie Osobach”⁴⁰². Źródłem inności świata jest odrębność Osób Boskich: Trójjedyny Bóg, który istnieje w trzech różnych Osobach stwarza świat, który jednocześnie istnieje w Nim i jest od Niego różny.

Biblijne opisy stworzenia świata zaczynają się od powstania nieba i ziemi (Rdz 1, 1; Rdz 2, 4). W teologii dramatu to wydarzenie można określić jako utworzenie teodramatycznej sceny. „Bez diastazy niebo – ziemia z interesującego nas dramatu nic byśmy nie pojęli”⁴⁰³. Niebo i ziemia są stworzonymi przez Boga rzeczywistościami, w których Stwórca wchodzi w relację z człowiekiem i dla niego działa. W świetle objawienia niebo jest miejscem przebywania z Bogiem. Jedynie Jezus zstąpił z nieba. Powrócił do niego razem ze swoją ludzką naturą. Właśnie dlatego chrześcijańskie życie jest pielgrzymką do nieba, gdzie znajduje się dla nas mieszkanie, zaś śmierć staje się – paradoksalnie – centrum życia⁴⁰⁴.

Stworzenie świata ma swoje źródło w wewnątrztrynitarniej miłości Boga. Dzięki zrodzeniu Syna możliwe stają się inne zrodzenia. Stworzenie świata wzoruje się na akcie rodzenia Syna przez Ojca i w niedoskonały sposób je odzwierciedla. W wewnątrzbożym życiu zrodzony Syn otrzymuje tę samą Boską naturę co zradzający Ojciec. Podobnie i Duch Święty jest tym samym Bogiem. „Samo stworzenie nie wynika z żadnej konieczności, lecz jedynie ze szczodroblewości Boga. Ono odzwierciedla w niedoskonały sposób doskonałość boskiej natury i kieruje wszelkie rozważania ku zasadzie wolnego obdarowania, a tą jest miłość”⁴⁰⁵. Zrodzenie Syna jest wyrazem Jego płodności Ojca i stanowi fundament

³⁹⁹ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 119.

⁴⁰⁰ K. Rozenek, *Teatr w służbie Trójcy...*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁰¹ L. Wołowski, *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Kraków 2019, s. 108.

⁴⁰² M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 372.

⁴⁰³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁰⁴ Tamże.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 119.

stworzenia świata. Ojcowska miłość do Syna staje się podstawą miłości Boga do stworzenia. Dlatego człowiek jest stworzony w Chrystusie. „Całe stworzenie nosi na sobie znamię Syna, zmierza ku Niemu i przez posłuszeństwo, będące udziałem w Jego posłuszeństwie, daje temu świadectwo”⁴⁰⁶. Syn Boży jest odwiecznym Słowem wypowiedzianym przez Ojca, dlatego w Nim zawiera się słowo, którym Bóg stwarza świat i człowieka. Mamy więc do czynienia z jednością pomiędzy zrodzonym Synem a stworzonym światem.

Świat stworzony przez Boga stanowi scenę, na której rozgrywa się boski dramat. Wszystko, co się na niej znajduje, ma swoje źródło w wewnątrzbożym życiu i wzajemnych relacjach w Trójcy Świętej. Ważny element teodramatycznej sceny stanowią przestrzeń i czas, które są zakorzenione w samym Bogu. Ziemski czas ma swoje źródło w wieczności, która nadaje mu sens. Dlatego można mówić o „analogii pomiędzy jego [stworzenia] trwaniem i wiecznością. Pomiędzy czasem ziemskim a wiecznością nie istnieje przepaść”⁴⁰⁷. Wręcz przeciwnie, czas i wieczność są ze sobą ściśle powiązane: „wieczność jest w czasie, a czas otrzymuje udział w wieczności”⁴⁰⁸. W tym kontekście warto zauważyć, że odwieczny Syn, zstępując na ziemię, wchodzi w stworzony czas, nie tracąc przy tym nic ze swojej wieczności. W ten sposób staje się pośrednikiem między czasem a wiecznością⁴⁰⁹. Podobnie rzecz ma się z przestrzenią mającą swoje źródło w dystansie, który powstaje w wewnątrzbożym życiu. Miłością obdarza się kogoś drugiego, innego. Dlatego miłość, w której Ojciec obdarza wszystkim Syna, a Syn oddaje wszystko Ojcu, jest związana z dystansem będącym „gwarancją zachowania osobowego bytu i działania boskich Osób” i stwarzającym „możliwość historiozbawczego dystansu”⁴¹⁰, którego najdobitniejszym przykładem jest opuszczenie na krzyżu. Ziemska przestrzeń pozostaje zatem ściśle powiązana z rzeczywistością niebiańską.

b) Druga kenoza – przymierze Boga z ludźmi

W teologii dramatu Balthasara istotny element stanowi przymierze, które Bóg zawiera z ludźmi. Również to wydarzenie zbawcze szwajcarski teolog opisuje

⁴⁰⁶ Tamże, s. 120.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 121.

⁴⁰⁸ Tamże.

⁴⁰⁹ TD III, s. 304; H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 71-72.

⁴¹⁰ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 118., s. 122.

w kategoriach kenotycznych. Przymierze to *druga kenoza*, bezpośrednio związana z *pierwszą kenozą* – stworzeniem świata.

„Spotkanie oko w oko Boskiej miłości i odrzucającego ją, zadowolającego się sobą grzechu stworzenia jest «nie do wytrzymania», «nie do zniesienia», co oznacza dwie rzeczy: że – po pierwsze – Bóg nie może i nie chce ścierpieć takiej sytuacji, a ponieważ On to cierpliwie znosi, dlatego – po wtóre – to pozwala Go znosić. Sprzeciw ten umożliwiła trynitarna «nieostrożność» Boskiej miłości, która w oddaniu nie zna żadnych ograniczeń i oglądania się na siebie. W tym tkwi tak jej doskonała moc, jak jej niemoc i zasadnicza możliwość zranienia; te rzeczywistości są ze sobą nierozdzielne. Dlatego też trzeba zarazem stwierdzić, że Bóg w sobie (bo gdzie indziej miałyby znajdować się stworzenie?), w bezbronności absolutnej miłości znosi sprzeciw wobec tej miłości, a we wszechmocy tej samej miłości znosić go nie może i nie chce”⁴¹¹.

Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, obdarza go wolnością. Odtąd człowiek jest zdolny do wierności swojemu Stwórcy, ale również może Mu się sprzeciwić. „Od momentu bowiem stworzenia pojawia się niebezpieczeństwo, że stworzona, skończona wolność uzna swoją absolutną niezależność, zapominając, że swoje istnienie zawdzięcza Bogu na zasadzie przyjęcia z wdzięcznością daru życia od Boga Stwórcy”⁴¹². Historia zbawienia pokazuje, że ludzie źle wykorzystali dar wolności, odchodząc od Boga. Jego odpowiedź na odrzucenie przez ludzi odsłania głębię Bożej miłości i zawiera się nie tylko w tych przymierzach, które czasowo następują już po ludzkim grzechu, lecz także w samym akcie stworzenia. Bóg obdarzył człowieka wolnością, a więc poniekąd dał mu także możliwość odrzucenia Jego miłości. W takim sensie szwajcarski teolog mówi o „Boskiej bez-bożności”, dzięki której może zaistnieć światowa bezbożność. W ryzyku odrzucenia, jakie podejmuje Bóg, obdarzając człowieka wolnością, Balthasar widzi „nieostrożność” trynitarniej miłości Boga oraz Bożą „niemoc i wszechmoc zarazem”⁴¹³.

Odpowiedź Boga na odejście człowieka idzie jeszcze dalej. Stwórca nie może się całkowicie odwrócić od swojego dzieła, bowiem jest wierny samemu sobie

⁴¹¹ TD III, s. 306; H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 73-74.

⁴¹² M. Pyc, «*Kenoza*» w *Bogu?*..., art. cyt. s. 9.

⁴¹³ TD III, s. 306.

i odpowiedzialny za swoją miłość⁴¹⁴. Ludzi i Boga łączy zarówno przymierze, które istnieje na mocy samego stworzenia, jak i późniejsze przymierza zawierane w Noem, Abrahamie, Mojżeszu czy Izraelu⁴¹⁵. Przymierze jest aktem kenotycznej miłości Boga, która jest zdolna do samoograniczenia się. „W przymierzu Bóg zobowiązuje się do wierności i opieki nad człowiekiem. W momencie sprzeniewierzenia się ludzi wobec Boga, złamania przez nich przymierza, Bóg jest o tyle «bezradny», że nie może zaprzeczyć się samego siebie, nie może nie pozostawać wierny obietnicy, jaką złożył”⁴¹⁶. Miłosierna, „nieostrożna” miłość Boga jest źródłem przebaczenia, okazywanego człowiekowi. Tak rozumiana Boża „bezradność”, Jego samoograniczenie się jest aktem uniżającej się miłości Boga, stanowiąc istotny element teodramatu.

c) Trzecia kenoza – wcielenie i krzyż

Historia relacji Boga do człowieka pokazuje, że starotestamentalne przymierza funkcjonowały tylko do pewnego czasu. Na tym etapie boskiego dramatu mamy do czynienia z powtarzającym się schematem: Bóg roztacza opiekę nad swoim ludem; ludzie okazują niewierność i odchodzą od Boga; Ten dopuszcza wychowawcze kary na swój lud (niewole, nieszczęścia, przegrane wojny); naród wybrany zwraca się do Boga o zmiłowanie; Stwórca lituje się nad ludźmi, okazuje miłosierdzie i ratuje swój lud; i znowu Bóg otacza ludzi opieką, znowu ludzie okazują się niewierni... W obliczu tej tragicznej powtarzalności potrzebne jest nowe przymierze, które raz na zawsze przewycięży niewierność i grzech. Do tej pory kult Izraelitów był tylko niedoskonałą i niewystarczającą próbą przebłagania Boga. Ofiary Mu składane – pokarmy, zwierzęta – okazywały się jedynie namiastkami prawdziwej ofiary, dlatego nie mogły spowodować ostatecznego przebłagania. „Oczekiwano jednakże na prawdziwego Baranka, który nie będzie tylko substytutem, zapowiedzią. Tylko Baranek, który jest na równi z Bogiem, łączący się równocześnie z tym, który zgrzeszył, czyli człowiekiem, mógł być

⁴¹⁴ S. Mycek, *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio”, XXIV (2004) nr 2 (140), s. 89.

⁴¹⁵ Tamże, s. 305.

⁴¹⁶ M. Jakubiak, *Kenotyczna miłość Boga...*, dz. cyt., s. 35.

ofiara właściwą, ostatecznym przebłaganiem, jego pełnią”⁴¹⁷. Potrzebne było zatem pełne, ostateczne i doskonałe przebłaganie. Jego cena była jednak ogromna.

Ostateczne przymierze Boga z ludźmi w Chrystusie nie można określić inaczej niż jako *kenozę*. Teodramat ma swoją kulminację w tajemnicy wcielenia Bożego Syna, Jego życia, męki, śmierci i zmartwychwstania. Wydarzenie Jezusa Chrystusa to bardzo ważny moment akcji, która rozgrywa się na teodramatycznej scenie.

Pojęcie *kenozy* w bezpośredni sposób wiąże się z Synem Bożym. Źródłem tego terminu jest bowiem najstarszy tekst o preegzystencji Chrystusa – Flp 2, 6-11 – zwany również „Hymnem o kenozie”. To w nim czytamy, że Chrystus „ogłosił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 7), że „stał się posłuszny aż do śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). *Kenozą* w bezpośredni sposób odnosi się więc do wcielenia Bożego Syna oraz Jego męki i śmierci. Należy jednak pamiętać, że w teologii dramatu Balthasara pojęcie to obejmuje nie tylko wspomniane dwa wydarzenia, a nawet nie tylko Osobę Jezusa Chrystusa w ogóle. Bazylejczyk rozumie *kenozę* trynitarnie: najpierw jako wewnątrztrynitarną *pra-kenozę*, dokonującą się w Trójcy immanentnej pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem, następnie jako zaangażowanie Trójjedynego Boga w wydarzenia zbawcze – od stworzenia świata, przez przymierza z Izraelem, aż po nowe przymierze w Jezusie Chrystusie. Ta *trzecia kenozą* zasługuje na szczególną uwagę. Jest nie tylko uniżeniem Chrystusa, lecz stanowi akt kenotycznej miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tak więc chrystologia, będąca istotnym elementem Balthasarowej teologii dramatu, jest ściśle związana z trynitologią. Nie sposób mówić o Jezusie Chrystusie, który całym swoim życiem z Duchem i przez Ducha pełnił wolę Ojca, w oderwaniu od kwestii trynitarnych. Dlatego obecne w teologii dramatu Balthasara przeplatanie się chrystologii i trynitologii nie może dziwić. To płynne przejście od trynitologii do wyraźnie trynitologicznej chrystologii szwajcarskiego teologa pozwoli w następnym punkcie pracy szerzej przyjrzeć się kluczowemu momentowi na scenie boskiego dramatu – wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

⁴¹⁷ M. Jakubiak, *Pokochaj Miłość*, Kraków 2015, s. 72.

2. Chrystologia

Od zagadnień trynitologicznych należy teraz przejść do chrystologii Balthasara, która jest istotną częścią jego teologii dramatu. Trynitologia nie pozostanie jednak na marginesie naszych dociekań. W rozważaniach Bazylejczyka nie sposób bowiem oddzielić kwestii chrystologicznych od zagadnień związanych z Trójcą Świętą. W tej części pracy przyjrzymy się temu, co stanowi kulminacyjny moment boskiego dramatu – wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

2.1. Wcielenie

Wcielenie Syna Bożego jest aktem kenotycznej miłości Boga. Odwieczny Syn przyjmuje ludzką naturę, nie przestając być Bogiem. Rezygnuje z chwały, jaka należy Mu się jako Bogu, by absolutnie i do końca pełnić wolę Ojca.

Syn Boży ma więc dwie natury: boską i ludzką. Jego przyjście na świat w ludzkim ciele nie oznacza, że przestaje być Bogiem. W żaden sposób nie porzuca On swojego odwiecznego życia. Byłoby to niemożliwe – Ojciec rodzi bowiem Syna, dając Mu wszystko, także Jego istnienie, zaś to (ponadczasowe) boskie wydarzenie nie może być w żadnym momencie zatrzymane, podobnie jak Bóg nie może nigdy przestać być Bogiem⁴¹⁸.

„Syn, który wszystko otrzymuje od Ojca «pozostawia» swą «postać Bożą» u Ojca, od którego ją posiada, po to by się skupić całkowicie i z najgłębszym realizmem na swej misji (która równa się Jego możliwości wyjścia od Ojca)»⁴¹⁹.

By ukazać trynitarny wymiar tajemnicy wcielenia Balthasar wyraźnie podkreśla znaczenie owego „pozostawienia” postaci Bożej na łonie Ojca. Syn Boży, przychodząc na świat i przyjmując ludzką naturę, nie przestaje być Bogiem, lecz w akcie wcielenia oddaje się w Ojcowskie ręce i zawiera siebie tak dalece, że „deponuje”⁴²⁰ u Ojca swoją boską chwałę. Odtąd spoczywa ona w dłoniach Ojca,

⁴¹⁸ E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 150.

⁴¹⁹ TD II/2, s. 215n.

⁴²⁰ Balthasar używa czasownika *hinterlegen*, który został przetłumaczony jako *pozostawić*. Dosłownie czasownik ten oznacza *zdeponować*. Zob. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1998, s. 209.

który może posłać swego Syna na świat⁴²¹. Zdaniem Bazylejczyka w taki sposób należy rozumieć wyzbycie się boskiej chwały przez Syna. Nie chodzi o całkowitą, nieodwołalną rezygnację, lecz pozostawienie, powierzenie, zdeponowanie. W akcie wcielenia, stając się człowiekiem, nie przestaje On być Bogiem.

Syn Boży zstępuje na ziemię jako posłany. Chrystus przychodzi od Ojca, a całe Jego ziemskie życie do Niego zmierza. „Syn nie mógłby posiadać w sobie Ojca doskonale, jak tylko przyzwalając na bycie posłanym przez Niego, i nie mógłby doskonale być u Ojca, jak właśnie wychodząc od Niego, by wrócić ku Niemu w miłości”⁴²². Wyjście i powrót do Ojca nadają sens Jego życiu i wszystkiemu, co czyni. Dla wcielonego Syna Bożego Ojciec jest równocześnie źródłem i celem Jego misji. Balthasar wyraźnie podkreśla, że Synowskie wyjście od Ojca i powrót do Niego należy traktować jako jedno wydarzenie. Pomędzy wyjściem i powrotem nie istnieje żadna pusta przestrzeń czy oczekiwanie⁴²³. Wyjście od Ojca i powrót do Niego to niepodzielna całość. „Między przyjęciem przez Niego posłania Ojca a jego postanowieniem nie ma żadnej instancji pośredniej”⁴²⁴. Dzieje się tak, ponieważ między Ojcem i Synem istnieje odwieczna komunია – Ojciec odwiecznie rodzi Syna, Syn od zawsze jest w Ojcu.

„Deshalb ist der vollkommene Gehorsam des Sohnes, der auf Erden nur den Willen des sendenden Vater tun will (Joh 6, 38), sowohl das Instrumentar wie auch der Gehalt seines ewigen Verhaltens dem Vater gegenüber; in seiner Sendung kommt uns die Idee des Vaters und damit auch die der göttlichen Haltung des Sohnes näher, der auf Erden «ein volles ungeschmälertes Menschenleben mit seiner Gottheit» so verbindet, «daß die Sendung göttlich bleibt und doch eine Sichtbarkeit gewinnt, die den Menschen einleuchtet und ihnen erlaubt, ihr Leben nach dieser Sendung auszurichten»”⁴²⁵.

(„Całkowite posłuszeństwo Syna, który na ziemi pragnie jedynie pełnić wolę posyłającego Ojca (J 6, 38), jest zarówno narzędziem, jak i treścią Jego odwiecznej relacji do Ojca; w Jego posłannictwie przybliża się nam idea Ojca, a wraz z nią także

⁴²¹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 172.

⁴²² M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 28 (1990) nr 1, s. 48.

⁴²³ M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 10 (2001), s. 161.

⁴²⁴ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 198.

⁴²⁵ TD IV, s. 223n. Balthasar cytuje tutaj *Kreuzeswort und Sakrament* Adrienne von Speyr.

idea Boskiej postawy Syna, który na ziemi łączy «pełne i niepominione człowieczeństwo ze swoim bóstwem», «w taki sposób, że posłannictwo pozostaje Boskie, a jednak zyskuje przejrzystość, która dla ludzi jest jasna i pozwala im kierować swoje życie ku temu posłannictwu» [tłumaczenie własne]).

Wcielenie jest konsekwencją posłuszeństwa, które Syn wszędzie i zawsze okazuje Ojcu. „Syn Boży w posłuszeństwie staje się człowiekiem i całe Jego ludzkie życie jest wyrazem tego pierwszego posłuszeństwa, osadzonego w tajemnicy wiecznego dialogu między Ojcem i Synem”⁴²⁶. Posłuszeństwo Syna jest radykalne i absolutne. Pełni On wolę Ojca do tego stopnia, że Ojcowski plan zbawienia świata jest w naturalny sposób także Jego planem⁴²⁷. Wychodzący od Ojca i powracający do Niego Syn okazuje posłuszeństwo, bo Ojciec jest zarówno źródłem, jak i celem Jego misji⁴²⁸. W niej zostaje odsłonięta odwieczna relacja. Pełniąc swoją misję na ziemi, Jezus objawia Ojca i do Niego prowadzi. Jego przeżywanie siebie jako droga ku Ojcu ma charakter dynamiczny. „Wędrując ku Ojcu, Jezus mówi zarazem, kim jest Ojciec, ukazuje Go jako źródło, z którego się pochodzi i do którego się powraca, źródło płodnego życia i cel wszelkiej egzystencji. Dla tego absolutnego priorytetu Ojca Jezus wyrzeka się własnej woli i w posłuszeństwie zawiera siebie”⁴²⁹. To powierzenie siebie Ojcu przez Syna, Jego uniżenie się i oddanie się Ojcu może się pozornie jawić jako bierne niedziałanie, lecz w rzeczywistości jest dynamicznym aktem kenotycznej miłości Syna.

We wcieleniu Syna Bożego oraz w Jego ziemskiej misji, w której Jezus w Ojcowskie ręce wydaje siebie całkowicie w pełnym posłuszeństwie, Ojciec objawia siebie jako hojny Dawca, który podarowuje światu własnego Syna. „Wyjście od Ojca i powrót do Niego są zatem niepojętym poruszeniem, w którym dokonuje się trynitarne obdarowanie świata. W dynamicznym życiu Jezusa, w Jego synowskim odniesieniu do Ojca, otwiera się dla świata bogate w odwieczną miłość wnętrze Boga”⁴³⁰. Dzięki przyjęciu ludzkiej natury niebo staje się obecne na ziemi,

⁴²⁶ M. Pyc, «Kenoza» w Bogu?..., art. cyt. s. 11.

⁴²⁷ H. U. von Balthasar, *W pełni wiary...*, dz. cyt., s. 198.

⁴²⁸ E. Piotrowski, *Współmyśląc z Balthasarem. Chrystologiczno-soteriologiczne inspiracje w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 139.

⁴²⁹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 182.

⁴³⁰ Tamże, s. 182n.

zaś wieczność jest obecna w czasie. Wcielenie to jedno z najważniejszych wydarzeń zbawczych, a więc takich, jakie nie pozwalają zamknąć się w ziemskim czasie. Nie można sprowadzać go tylko do sceny zwiastowania, czyli do momentu poczęcia. Jest ono bowiem działaniem objawiającego się Boga, a więc odwiecznym wydarzeniem przekraczającym granice czasu. „Prawdę o Wcieleniu należy rozumieć dynamicznie w tym sensie, że Syn Boży, przychodząc na świat, stając się człowiekiem, wchodzi sukcesywnie coraz bardziej we wszystkie obszary <bycia człowiekiem>”⁴³¹. Balthasar mocno podkreśla dynamiczny charakter wcielenia, który sprawia, że leży ono w sercu boskiego dramatu. Przyjmując ludzką naturę Syn Boży wchodzi w nią coraz bardziej, przenika sobą całą przestrzeń stworzenia i człowieczeństwa. Czyni to, by Boża chwała nie tylko była obecna na ziemi, „lecz aby objawiła się niejako *od wewnątrz* stworzenia i niczym woda żywa, wypływająca z progu świątyni, wypełniła wszystko, co znajduje się *na zewnątrz*”⁴³². Syn Boży zstępuje na ziemię i przyjmuje ludzkie ciało z wszystkimi tego konsekwencjami – Ten, który nigdy nie popełnił grzechu, bierze na siebie skutki ludzkiego grzechu, wchodząc we wszystkie obszary człowieczeństwa. Odwieczne Słowo Boga przychodzi na świat, by z jego wnętrza mówić do człowieka, by odsłaniać przed nim trynitarną tajemnicę Bożej miłości. Ziemskie życie Jezusa staje się dla nas objawieniem immanentnej tajemnicy Trójjedynego Boga. Trwając ponad historią świata, odwieczna głębia wewnątrztrynitarnego życia Boga zostaje objawiona w historii i życiu Jezusa na ziemi.

„Jest On tym, co wyraża, a mianowicie Bogiem, ale nie jest On tym, kogo wyraża, czyli Ojcem”⁴³³.

Zstąpienie Syna Bożego na ziemię sprawia, że Bóg objawia siebie w szczególny sposób. Nie tylko komunikuje On człowiekowi siebie – nie tylko mówi do człowieka o sobie – ale również czyni to, będąc jednym z nas, „z wnętrza” świata. Oznacza to, że możemy nie tylko usłyszeć o Bogu, ale także dotknąć odwieczną Wypowiedź Ojca. Jezus jest jednym z Ojcem i jednocześnie jest Kimś różnym od Niego. Balthasar podkreśla ową jedność i różność zarazem, pokazując,

⁴³¹ Tamże, s. 183.

⁴³² Tamże, s. 184.

⁴³³ CHI, s. 25.

że Chrystus objawia Ojca i do Niego odsyła. Wcielony Logos jest objawieniem dobroci i miłości Ojca, która jest obecna w Jego relacji do Syna. W ziemskim życiu Jezusa widzimy bowiem Jego relacyjność względem Ojca. Pozostając Innym od Ojca Jezus nie jest tylko zwykłym przekazicielem objawienia, ale sam staje się jego treścią. Objawienie Ojca, jakiego dokonuje Chrystus, jest równocześnie objawieniem Jego samego, bo nie można Go nigdy oddzielić od Ojca. „Relacyjność Jezusa względem Ojca potwierdza ich istotną jedność w nieprzekraczalnej różności”⁴³⁴.

Ojciec, który doskonale objawia się w życiu Chrystusa, nie przestaje być Bogiem ponad historią i czasem. Życie Jezusa jest objawieniem Ojca. Transcendentny charakter Boga można dostrzec w tym, że Jezus, objawiając Ojca, do Niego odsyła. „Ojciec jest odwieczną głębią (*Grund*), natomiast Jezus jest tej głębi ukazaniem się (*Ercheinung*). Ojciec jest najistotniejszą treścią Objawienia (*Gehalt*), Jezus jest jej postacią, formą (*Gestalt*)”⁴³⁵. Ojciec odsłania siebie we wcielonym Synu Bożym, który do Niego odsyła. W ziemskim życiu Jezusa objawiona zostaje niewyczerpalna miłość Ojca, która pozostaje niezgłębioną tajemnicą. W swojej teologii dramatu Balthasar często posługuje się paradoksami; ten zabieg stosuje także tutaj, zaznaczając, że w widzialnym człowieczeństwie Jezusa zostaje ukazany niewidzialny i niepojęty Ojciec⁴³⁶.

Wcielenie jest hojnym aktem miłości Ojca, który posyła na świat swojego Syna, będącego Jego Wypowiedzią, Słowem objawiającym Go. W posłaniu swojego Syna na świat Ojciec mówi do człowieka i otwiera przed nim swoje serce. Słowo Ojca jest czymś znacznie więcej niż zwykłym mówieniem, zjawiskiem akustycznym. Ojcowska Wypowiedź jest bowiem konkretnym, posiadającym ciało człowiekiem, jest Osobą⁴³⁷. Posłany na świat Syn Boży jest Ojcowskim darem dla stworzenia. Słowo nie jest jednak „samoistnym monologiem Ojca”, nie jest również darem samego tylko Syna⁴³⁸. W Ojcowskiej Wypowiedzi objawiona zostaje relacja Ojca i Syna, która jest rzeczywistością ciągłego obdarowywania się i wymiany miłosnego daru. Człowiek zostaje wprowadzony do tej przestrzeni miłości Boga przez Ducha Świętego, który prowadzi do pełni prawdy. Jezus jest Prawdą

⁴³⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 186 n.

⁴³⁵ Tamże, s. 187.

⁴³⁶ Tamże.

⁴³⁷ CH III 2/2, s. 116-117.

⁴³⁸ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 188.

i równocześnie drogą prowadzącą do Ojca. Jako Jego Wypowiedź nie skupia uwagi na sobie, lecz odsyła do Ojca. „Będąc Bogiem-Człowiekiem stanowi On doskonałe przetłumaczenie «boskiego» na język ludzki”⁴³⁹. Wcielone Słowo szwajcarski teolog nazywa nawet Egzegezą Ojca. Syn-Słowo-Egzegeza Ojca w pełni odsłania bowiem prawdę o Bogu, która nie jest zwykłą informacją, lecz osobowym darem z siebie⁴⁴⁰.

Bazylejczyk dostrzega w teodramatycznym dynamizmie wcielenia szereg paradoksów. Pierwszym z nich jest roszczenie Jezusa wobec słuchających Go i idących za Nim. W swojej działalności: nauczaniu, uzdrawianiu, czynieniu cudów, odpuszczaniu grzechów, Chrystus pokazuje swoją władzę, której nie równa się żadna inna ówczasie znana⁴⁴¹. Czyni to jednak zawsze jako Syn Boży, który nieustannie zwraca się do Ojca i do Niego prowadzi. Jego moc nie jest ludzka, lecz Boska, gdyż to Ojciec jest źródłem Jego władzy⁴⁴². Pełniąc Ojcowską wolę, Jezus nie skupia uwagi na sobie, ale zawsze odsyła do Ojca i Jego objawia. „Nie uznaje siebie za ostateczne, niezależne źródło miłości, lecz całym swym życiem uwielbia Ojca i Jego miłość”⁴⁴³. Misja Chrystusa to szukanie nie swojej, lecz Ojcowskiej chwały. W tym znaczeniu można mówić o niezainteresowaniu się sobą Chrystusa, Jego uniżeniu, wydaniu samego siebie. „Autorytet i władza Jezusa, Jego roszczenie odnośnie drogi, którą ukazuje i prawdy, którą objawia zakorzeniają się w potęgze odwiecznej, trynitarniej miłości. Wymogi, które Jezus stawia uczniom, wpisują się w Jego własne, radykalne życie, a ono zaś jest nieodwołalnym wędrowaniem ku woli Ojca, ku jej spełnieniu (...)”⁴⁴⁴. Ewangeliczne roszczenie Jezusa łączy się z Jego uniżeniem i Synowskim zaparciem się samego siebie.

Kolejnym paradoksem wcielenia jest ubóstwo Jezusa. Oto Ten, który w swoich licznych cudach i słowach pełnych mocy objawia swoją władzę, równocześnie sam staje przed obliczem Ojca, prosząc o Jego dary. W ten sposób objawia Ojca jako Dawcę. Wszystko, co posiada Syn, zostało Mu подарowane przez Ojca. W całkowitym powierzeniu się Ojcu, w oddaniu Mu absolutnie

⁴³⁹ ⁴³⁹ M. Pyc, *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, art. cyt., s. 42.

⁴⁴⁰ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 189.

⁴⁴¹ CH III 2/2, s. 101.

⁴⁴² Tamże, s. 105.

⁴⁴³ M. Pyc, *Miłość jako istota chwały Boga w myśli Hansa Ursa von Balthasara*, [2:] *Piękna dama teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. J. Froniewski, W. Wołyniec, Wrocław 2016, s. 144.

⁴⁴⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 192.

wszystkiego, w zawierzeniu Mu całego siebie Jezus jawi się jako ubogi. W tym znaczeniu staje się On przykładem człowieka ubogiego, który zdaje sobie sprawę, że wszystko, co ma, dostał od Boga⁴⁴⁵. Jezus jest ubogi, ponieważ ogałaca się ze wszystkiego, aż po krzyż i otchłań. Tak rozumiane ubóstwo pozwala Mu solidaryzować się z grzesznym człowiekiem, potrzebującym odkupienia. „Niemożliwe jest przeoczenie objawiającej się w Jezusie miłości Ojca do «zagubionych»”⁴⁴⁶. Jego ubóstwo otwiera przestrzeń dla miłosierdzia Ojca, które znajduje zaginionego człowieka.

„Chrystus, choć bogaty, dokonał tego, iż stał się ubogi nie pozornie, lecz rzeczywiście, rozdzielił swe bogactwo nie jak bogacz, po trochu, lecz wyzbył się go w całości w kenozie, aby następnie to, czego się wyzbył, a ściślej samo wyzbycie się, rozdać ubogim (Mk 10, 21 par.). Jest to coś, co jest w stanie uczynić tylko Chrystus, gdyż Jego bogactwo, do którego nie jest przywiązany jakby do zdobyczy, i wyzbycie się tego bogactwa jest w Nim jednym: bogactwo bezinteresowności w trójjedynej naturze Boskiej ukazane w świecie w kenozie stania się człowiekiem. Przez ukazanie tajemnicy Boskiego bogatego ubóstwa w ubogim ubóstwie Chrystusa posłusznego aż po krzyż bogactwo tego ubóstwa stało się wolne, dostępne «dla was» (...)”⁴⁴⁷.

Ubóstwo Jezusa jest widziane przez Balthasara w perspektywie trynitarnej i objawia tajemnicę wewnątrzbożego życia, w którym Ojciec w akcie samoofiarowania jest hojnym Dawcą oddającym Synowi niepojęty dar swojej miłości. W kontekście tak rozumianego bogactwa Ojcowskiej miłości Syn, przyjmujący ubogie człowieczeństwo, może objawić głębię intratrynitarnych relacji. Odsyłając do Ojca bogatego w miłosierdzie i odsłaniając przed nami bogactwo Jego miłości, Jezus nie zasłania Go sobą, lecz pozostaje ubogim, który w kenotycznym samoofiarowaniu daje dostęp do odwiecznej miłości i w ten sposób nas ubogaca. Tak rozumiana *kenoza* Boga wydaje się czymś paradoksalnym i niewyobrażalnym. Ale właśnie na tym, zdaniem Bazylejczyka, polega logika boskiego dramatu. „W samym centrum tego, co niepojęte, objawia się inna logika trynitarnej miłości, znajdująca sens i chwałę w sobie samej, gdyż wypływa

⁴⁴⁵ Tamże, s. 111.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 112.

⁴⁴⁷ CH III 2/2, s. 349 n.

z absolutnej pełni życia trzech Osób Bożych. Trójjedyny Bóg jest sam dla siebie sensem swojego działania”⁴⁴⁸. Pozostający ubogim Jezus w historycznej *kenozie* wcielenia i krzyża daje człowiekowi dostęp do bogactwa wewnątrztrynitarniej miłości: objawia ją i uzdalnia do niej. W wewnętrznym życiu Trójcy występuje bowiem radykalne otwarcie się na drugiego, które polega na absolutnym darze z samego siebie, na samoogółoceniu się. Trynitarna miłość w akcie całkowitego oddania siebie, udzielenia siebie bez reszty nigdy nie przestaje być miłosnym darem, przeciwnie – zawsze pozostaje nieskończona, niewyczerpana i gotowa do ofiary z siebie. Jej ubóstwo i bogactwo spotykają się ze sobą, tworząc jedność. Taki paradoks jest możliwy tylko w samym Bogu, w Jego boskiej naturze⁴⁴⁹.

Trzecim paradoksem jest obecne w śmierci doświadczenie opuszczenia. Ziemskie życie Jezusa, w którym dostrzegamy Jego roszczenie i ubóstwo, zmierza do tajemnicy krzyża i śmierci⁴⁵⁰. Odwieczne Słowo, które w świecie objawia Ojca, ma zamilknąć w otchłani mroku. Opuszczenie, którego doświadcza, jest niewątpliwie ogromnym paradoksem. Syn Boży przyjął ludzkie ciało, by w świecie i dla świata odsłaniać tajemnicę Boga. Odwieczne Słowo, będące Wypowiedzią Ojca w świecie, zostało posłane, aby mówić ludziom o Bogu. To objawienie miało dokonać się w ludzkim życiu, w ciele, które jest śmiertelne. Odwieczne Słowo najbardziej wyraża się w milczeniu: „Jednakże to nie ciało miało wyrazić *siebie*, lecz Słowo samego Boga. (...) Potrzeba było, aby właśnie cała *rzeczywistość ciała*, cały wymiar ziemskiej egzystencji Jezusa, wszedł w opuszczenie. Było to ważne dlatego, ponieważ to nie ciało jako takie miało być wyrażeniem Boga, lecz sam Bóg miał wyrazić siebie samego właśnie w ciele”⁴⁵¹. Duch Święty zostaje posłany by pokazać, że ziemskie życie Jezusa należy interpretować jako działanie Ojca i objawienie immanentnego życia Boga. Opuszczenie, którego doświadcza Jezus, staje się więc ustąpieniem miejsca dla działania Ojca⁴⁵².

Jeśli czytelników twórczości Balthasara nie szokują owe paradoksy, może ich zdumieć porównanie Jezusa do syna marnotrawnego. Bazylejczyk pisze – w kontekście ubóstwa Chrystusa – o Jego solidarności z grzesznym człowiekiem. W akcie wcielenia Syn Boży okazuje tak wielką solidarność z „biedakami”

⁴⁴⁸ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 194.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 195.

⁴⁵⁰ CH III 2/2, s. 116.

⁴⁵¹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 196.

⁴⁵² Tamże.

potrzebującymi Bożego przebaczenia, że staje się jednym z nich. Ma to dla Chrystusa, zdaniem szwajcarskiego teologa, „katastrofalną konsekwencję” – śmierć krzyżową, którą ponosi za nasze grzechy, stawiając się na naszym miejscu. Balthasar odwołuje się tu do przypowieści o synu marnotrawnym i miłosiernym ojcu – nazywa Jezusa „Pierwszym z «synów marnotrawnych»”, który staje na czele grzeszników i prowadzi do czekającego na nich Ojca⁴⁵³. Wydaje się, że zabieg ten ma pokazać, jak ważne jest wcielenie i jak wielki dramat rozgrywa się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Ma też pokazać ów paradoks – w swoim umiłowaniu człowieka wszechmogący Bóg jest gotów stanąć w jednym rzędzie z grzesznym człowiekiem i wziąć na siebie konsekwencje grzechu, którego sam nigdy nie popełnił. Ważne jednak, by zaakcentować to ostatnie – bezgrzeszność wcielonego Syna Bożego. Szwajcarski teolog wielokrotnie podkreśla, że Jezus jest wolny od grzechu, jednak nie wspomina o tym wtedy, kiedy nazywa Go „Pierwszym z synów marnotrawnych”. Ze względu na ten brak użyte przez Balthasara wyrażenie może być uważane za zbyt daleko idące, kontrowersyjne, a nawet szokujące. Z drugiej jednak strony samo wcielenie jako wydarzenie pełne paradoksów i objawiające ogrom trynitarniej miłości skierowanej ku człowiekowi nie może nie wywoływać zdumienia. Czyż bogactwo kenotycznej miłości Boga, który uniża się aż po tak wielką solidarność, że jako ubogi staje w jednym szeregu z grzesznikiem, nie jest niepojęte i w pewien sposób szokujące?

2.2. Wydarzenia przedpaschalne

W teologii dramatu Balthasara wcielenie odgrywa kluczową rolę. To wydarzenie zbawcze rzutuje na całe misterium życia Jezusa, który przyszedł, aby zbawić świat. W rozważaniu znaczenia wydarzeń zbawczych wiele miejsca poświęca się na zwiastowanie i narodziny Jezusa oraz mękę, śmierć i zmartwychwstanie – czyli początek i koniec Jego ziemskiego życia. Na to, co pomiędzy, nie zawsze zwraca się uwagę, bo pozostaje niejako przyćmione wydarzeniami z Nazaretu, Betlejem i Kalwarii. Kiedy jednak tajemnicę wcielenia rozumie się szeroko i rozciąga się ją na całe ziemskie życie Jezusa, jak czyni to

⁴⁵³ CH III 2/2, s. 112n.

Balthasar, zainteresowanie budzą również inne przedpaschalne wydarzenia, w których wcielony Syn Boży objawia chwałę Ojca i do Niego prowadzi.

Bazylejczyk rozważa to, co bywało niedoceniane i niewystarczająco pogłębiane. Czyni to w sposób kontemplacyjny, ponieważ do poznania misterium życia Jezusa konieczna jest wiara. Pozwala ona wyjść poza samo ludzkie poznanie i dotknąć tego, co pozostaje niezgłębioną tajemnicą, pozwala zbliżyć się do niekończącego się oceanu bogactwa Boga⁴⁵⁴. Jest to o tyle ważne, że dla szwajcarskiego teologa całe ziemskie życie Chrystusa z każdym jego aspektem jest objawieniem trynitarnej tajemnicy. „Wszystko, co zostało nam objawione w widzialnej egzystencji Jezusa, świadczy o trynitarnej wspólności miłości, a zarazem o miłości Boga do świata”⁴⁵⁵. Kontemplujący, oświecony łaską Ducha Świętego człowiek może w trynitarnej perspektywie rozważać ludzkie życie wcielonemu Syna i w ten sposób zbliżać się do prawdy o miłości Trójjedynego Boga.

„Das Ruhen des Kindes im Schoß seiner jungfräulichen Mutter, das Umklammern ihrer Brüste mit seinen kleinen Fäusten, um die begehrte Milch zu bekommen, das Schlafen in ihren Armen und nachts ad ihrem Schoß, der kindliche Schrei nach Nahrung, das erste Lächeln, der erste gekonnte Schritt, die ersten von der Mutter gelernten Worte, der erste unter Anleitung und Hilfe Josephs gefertigte Gegenstand, die Kameradschaften mitsamt ihren Freunden und Enttäuschungen, die Schule, die Gottesdienste, die einsamen Spaziergänge und Gebetsstunden: alles beginnt zu sprechen von dem, was «von ewigen Zeiten her geheimgehalten worden war und sich jetzt offenbart» (Röm 16, 25): der ewigen Liebe”⁴⁵⁶.

(„Spoczywanie dziecka w łonie swojej dziewiczej Matki, objęcie jej piersi swoimi małymi rączkami, by otrzymać upragnione mleko, spanie w jej ramionach, a potem na kolanach, niemowlęce wołanie o pożywienie, pierwszy uśmiech, pierwszy wykonany krok, pierwsze nauczone przez matkę słowa, pierwszy wykonany ze wskazówkami i pomocą Józefa przedmiot, relacje z przyjaciółmi i rozczarowania, szkoła, nabożeństwa, samotne spacer i godziny modlitwy: wszystko to zaczyna mówić o tym, co «od wiecznych czasów było zachowane

⁴⁵⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 197n.

⁴⁵⁵ M. Pyc, *Miłość jako istota chwały...*, art. cyt., s. 146.

⁴⁵⁶ H. U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln, 1965, s. 177.

w tajemnicy a teraz zostało objawione» (Rz 16, 25): o odwiecznej miłości” [tłumaczenie własne]).

Dla Balthasara ważne jest, by w trynitarnej perspektywie kontemplować nie tylko wcielenie i krzyż, ale każdy okres życia Chrystusa, nie pomijając Jego bycia niemowlęciem, młodości, dorastania i dojrzałości. Co więcej: w każdym okresie Jego życia należy zwrócić uwagę na tak bardzo ludzkie aspekty, jak: „czuwanie Jezusa, sen, dobre samopoczucie (*die Munterkeit*) i zmęczenie, a także samotność, rozmowy z ludźmi, doświadczenie określonych pór dnia, przeżycie poranka, południa, wieczoru. Kontemplacja ma dotknąć także pracy Jezusa, wypoczynku, spożywania posiłku, postu, doświadczenia radości, wstrzemięźliwości, ludzkich uczuć, obojętności (*Affektlosigkeiten*), przeżycia zarówno dni świątecznych, jak i zwykłej szarzyzny codziennej”⁴⁵⁷. Odwieczne Słowo przyjmuje ludzką naturę jako swoją ze wszystkimi jej wymiarami, by ukazać, że „są one uznane przez Boga” i „mocą zmartwychwstania zostaną przeniesione w prawdę Boga i odkupione w Jego miłości”⁴⁵⁸. Dla Bazylejczyka wszystko w życiu Jezusa jest ważne, dlatego teologia nie powinna pomijać niczego, co ludzkie. Kontemplujący teolog powinien przede wszystkim zwrócić uwagę na odwieczną relację łączącą Syna i Ojca. Chrystus całym swoim życiem objawia Ojca i do Niego odsyła, dając nam dostęp do głębi Ich miłości. Dotyczy to również ukrytego życia Jezusa.

a) Ukryte życie Jezusa

Nie wiemy wiele o ukrytym życiu Jezusa, On sam nie wspomina o swoim dzieciństwie ani dorastaniu. Ewangelia opisuje jedynie Jego zgubienie i odnalezienie w świątyni (Łk 2, 41-50). Już wtedy Jezus jest całkowicie ukierunkowany na Ojca, a ukierunkowanie to występuje w całym Jego życiu. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że pierwszą wypowiedzią wcielonego Słowa, jest milczenie, za którym schowane jest Jego ukryte życie. Zdaniem Balthasara owo milczenie pierwszego etapu życia Chrystusa wyraża tajemnicę i transcendentność Boga będącego „zupełnie kimś Innym niż człowiek. (...) Zasłona okrywająca życie Jezusa jest odsłonięciem źródła nieskończonej miłości. Jezus żyje w ukryciu, gdyż

⁴⁵⁷ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 198.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 198n.

niedostępna nieskończoność Boga zstąpiła na ziemię i zamieszkała pośród ludzi. Jest to zatem wydarzenie zbawcze, ponieważ samo zbawienie nie jest ucieczką przed skończonością człowieka, ale jej przyjęciem. Akt przyjęcia tego, co inne, odmienne, a nawet wrogie i obce Bogu, jest aktem miłości”⁴⁵⁹. Ukryte życie Jezusa stanowi objawienie trynitarniej miłości Boga, która zawsze pozostanie niezgłębianą tajemnicą. Ponadto w pierwszym okresie swojego ziemskiego życia Jezus pozostaje schowany, ukryty, ponieważ Jego misja objawiania Ojca nie jest ważniejsza niż Jego bycie z Ojcem. Jezus głosi i prowadzi do Ojca dzięki Ich relacji miłości. Pełnienie Ojcowskiej woli, przyjęcie w posłuszeństwie swojej misji stanowi konsekwencję Ich komunii. Bycie z Ojcem okazuje się ważniejsze niż głoszenie o Nim. Dlatego objawianie Ojca poprzez milczenie ukrytego życia Jezusa nie powinno dziwić. Ma ono jeszcze jedno znaczenie. Pierwszy, ukryty etap swojego życia Jezus spędza w konkretnej społeczności. Jest to dla Niego czas poznawania kultury i tradycji Izraela⁴⁶⁰. „Jezus zbliża się do mądrości Starego Przymierza, by właśnie ono mogło teraz Go posłuchać z całą uwagą”⁴⁶¹. Wcielone Słowo słucha i uczy się od człowieka, by ten mógł posłuchać i uczyć się od Syna Bożego. Pełne ciszy i milczenia ukryte życie Jezusa stanowi więc zapoczątkowanie objawienia Boga transcendentnego wobec świata i dotknięcie zasłony, za którą skrywa się trynitarna tajemnica miłości.

b) Chrzest w Jordanie

Chrzest w Jordanie, jak każde wydarzenie zbawcze, pokazuje miłość Boga do człowieka, która ma charakter kenotyczny.

„Wejście Jezusa do wody jest solidarnością ze wszystkimi, którzy wyznając grzechy zanurzają się w wody sądu i odkupienia – i jako solidarność jest posłuszeństwem, posłuszeństwem brzmiaćemu w głosie proroka głosowi Boga, a więc historycznym, wcielonym posłuszeństwem. Inicjatywa Jezusa zostaje urzeczywistniona natychmiast, gdy «wyszedł z wody» i Jego «z-dołu-w-górze»

⁴⁵⁹ Tamże, s. 201.

⁴⁶⁰ M. P y c , *Chrystus: piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 66.

⁴⁶¹ M. S o b o c i ń s k i , *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 202.

odpowiada «z-góry-w-dół» «Ducha (Boga)»: wcielenie jako spotkanie aż po tożsamość przygotowanego Izraela i zstępującego do niego Boga Przymierza⁴⁶².

Jezus pełni wolę Ojca także podczas chrztu w Jordanie i okazuje Mu swoje bezgraniczne posłuszeństwo. Chrystus „uniża się, wchodząc do Jordanu, by w takim kenotycznym <zejściu> przeniknąć duchem posłuszeństwa Stare Przymierze⁴⁶³. Nie pozostaje ono bez odpowiedzi – Duch Święty zstępuje na Jezusa, zaś Ojciec pozwala usłyszeć swój głos mówiący o umiłowanym Synu. W wydarzeniu tym należy dostrzec to, co się dzieje w przymierzu zawierającym pomiędzy Stwórcą a stworzeniem: zbliżenie się człowieka do Boga i zstąpienie Boga do człowieka⁴⁶⁴. Dokładnie to dzieje się w trynitarnym spotkaniu Chrystusa i Ducha Świętego posłanego przez Ojca. Jezusowe posłuszeństwo odgrywa kluczową rolę, gdyż dzięki niemu okazuje On swoją solidarność z grzesznikami. „Przyjmując chrzest od Jana Chrzciciela, Jezus uniża się aż do zidentyfikowania się z braćmi, którzy wyznają swoje grzechy. Zstąpienie w wody Jordanu jest solidarnością z tymi, którzy zanurzają się w wody sądu i odkupienia uznając własną grzeszność⁴⁶⁵. Ruchy w obu kierunkach: posłuszeństwo Syna wobec Ojca (wstąpienie) i miłość Ojca do Syna, wyrażona w zesłaniu Ducha (zstąpienie) pozwalają na to, by Jezus solidarny z grzesznymi ludźmi dał im udział w miłości Ojca. W wydarzeniu chrztu Jezusa w Jordanie ważne znaczenie ma Duch Święty, którym zostaje napełniony Chrystus. Skoro Duch zstępuje na Jezusa, musi być kimś Innym. Balthasar podkreśla pokazaną w ten sposób różnicę między Osobami Boskimi. Ponadto zstąpienie Ducha Świętego ma wyjątkowy charakter: zstępuje On i spoczywa na wcielonym Synu, Jezus jest Nim całkowicie napełniony. Ma to ogromne znaczenie dla misji Chrystusa, który jako człowiek dzięki Duchowi Świętemu przyjmuje miłość Ojca, odnajduje Jego wolę i wypełnia ją⁴⁶⁶. Posiadając Ducha Świętego w pełni i pozwalając Mu się prowadzić, Jezus udziela Go innym, przez co sam staje się darem⁴⁶⁷.

⁴⁶² CH III 2/2, s. 46.

⁴⁶³ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 205.

⁴⁶⁴ Zob. CH III 2/2, s. 46n.

⁴⁶⁵ M. Pyc, *Chrystus: piękno – dobro – prawda...*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 71.

⁴⁶⁷ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 206.

c) *Kuszenie na pustyni*

Kolejnym wydarzeniem, które należy rozważyć w perspektywie boskiego dramatu, jest kuszenie, jakiego Jezus doznał na pustyni. Już sama ta lokalizacja nie pozostaje bez znaczenia. W symboliczny sposób jest ona przestrzenią szczególnego spotkania i bliskości Boga; niebezpiecznym obszarem, w którym toczy się duchowa walka z szatanem; miejscem, w którym człowiek doznaje ogołocenia kształtując w ten sposób postawę zaufania Bogu i otwarcia się na Niego⁴⁶⁸. Balthasar zastanawia się, jak mogło dojść do tego, że szatan znajdował się tak blisko Jezusa. Jest to możliwe, ponieważ w swoim ziemskim życiu wcielony Syn Boży „nie ogląda Ojca w *visio beatifica*. Owszem, Jezus ma wgląd w sprawy Ojca, wie, Kim jest Ojciec i Kim jest On sam. Jednakże priorytetem jest misja i jej wykonanie w posłuszeństwie, w pokornym zawierzeniu siebie Duchowi Świętemu”⁴⁶⁹. Misja i posłuszeństwo Ojcu mają dla Jezusa kluczowe znaczenie – to w ich perspektywie chce oglądać Ojca. Dzięki otrzymanemu na chrzcie Duchowi zna Ojca i Jego wolę względem siebie⁴⁷⁰. Warto zauważyć, że z Jordanu Jezus jest natychmiast prowadzony przez Ducha na pustynię⁴⁷¹. Najpierw słyszy On głos Ojca, by bezpośrednio po tym wydarzeniu usłyszeć głos szatana i jego pokusy. Ale nie diabłu ma On ulec – Chrystus w pełnym posłuszeństwie jest zawsze ukierunkowany ku Ojcu.

„Takie posłuszeństwo może się aktualizować tylko w próbie, która zanurzy wierzącego jedynie w Boga i Jemu wiernego w środowisko ducha sprzeciwiającego się Bogu, w noc wiary, w której z chwały Boga pozostaje już tylko moc Jego Ja i samo Jego słowo. Taka noc przynosi już przedsmak męki”⁴⁷².

Jezus musi doświadczyć kuszenia będącego próbą i jako takiego dopuszczonego przez Boga. Czyni to, by rzeczywiście poznać sytuację człowieka, która wymaga uzdrowienia, i przezwyciężyć ją nie odgórnie, ale od wewnątrz⁴⁷³. „Kuszenie na pustyni jest nocą wiary, nieobecnością chwały Boga, surowością, czy

⁴⁶⁸ CH III 2/2, s. 57.

⁴⁶⁹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 207.

⁴⁷⁰ TD II/2, s. 189n.

⁴⁷¹ CH III 2/2, s. 57.

⁴⁷² Tamże, s. 59.

⁴⁷³ M. Pyc, *Chrystus: piękno – dobro – prawda...*, dz. cyt., s. 72.

wręcz nagością Jego słowa, którym trzeba żyć, któremu trzeba ufać i dać się poprowadzić, mimo wszystko⁴⁷⁴. Ogołocenie doświadczane przez Jezusa na pustyni, zapowiada uniżenie, którego dozna w godzinie męki i śmierci. Wystawiony na próbę Jezus jest na tyle mocny, że może zdecydowanie odpowiadać szatanowi i opierać się jego pokusom. Źródłem Jego mocy jest doświadczenie chrztu w Jordanie, w którym objawiona została Ojcowska miłość posyłająca Ducha Świętego. Na miłosny dar Ojca Jezus odpowiada swoim oddaniem, posłuszeństwem i odrzuceniem pokus. W polemice z szatanem posługuje się słowem Pisma, którym (i tylko nim, poszcząc przez czterdzieści dni) karmił się na pustyni⁴⁷⁵.

„Przez to bowiem, że posłuszny Syn w swoim będącym odpowiedzią zachowaniu po prostu identyfikuje się ze Słowem Boga, likwiduje On wszelką pozostającą jeszcze różnicę między «Pośrednikiem» i «Słowem». Trzy cytaty z Pisma są stopniowaniem tego samego: żyć każdym słowem Boga, nie wystawiać Boga na próbę, jedynie Bogu cześć oddawać i Jemu samemu służyć⁴⁷⁶.

Jezus nie jest pośrednikiem Bożego słowa, lecz sam się z nim identyfikuje, sam jest odwiecznym Słowem Boga, dlatego dla szatana ta walka jest już przegrana⁴⁷⁷. Podobnie jak w całym życiu Jezusa, tak również w tym momencie wcielenie odgrywa znaczącą rolę. Wcielony Syn Boży coraz bardziej wchodzi w przestrzeń świata i szatana, przez co realniej doświadcza jego kuszenia. W ten sposób Jezus okazuje posłuszeństwo Ojcu, co więcej, postępuje coraz bardziej w uległości, „zstępuje po schodach posłuszeństwa⁴⁷⁸, jak starotestamentalni prorocy, którzy stwarzali przestrzeń dla objawienia Bożego słowa poprzez swoje posłuszeństwo. Każdy z nich był jednak co najwyżej pośrednikiem, przekazicielem Bożego słowa, nie zaś Nim samym. Inaczej jest w przypadku Jezusa, który podarowuje Boże Słowo, a będąc odwieczną Wypowiedzią Ojca, udziela samego siebie. Diabeł kusi wcieloną Słowo, a więc samego Boga. „Wystawiając na próbę synowskie posłuszeństwo Jezusa, szatan chciał zniszczyć <komunikację> miłości,

⁴⁷⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 207.

⁴⁷⁵ CH III 2/2, s. 58.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 60.

⁴⁷⁷ M. Pyc, *Chrystus: piękno – dobro – prawda...*, dz. cyt., s. 74.

⁴⁷⁸ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 208.

jaka istnieje między sercem Ojca i ludzkim sercem Jego wcielonego Syna⁴⁷⁹. Kuszenie, dotyczące Jezusowego posłuszeństwa, próbuje zanegować miłość Ojca. Ona jednak przewyższa wszystko, dlatego porażka demona nie może dziwić.

d) *Przemienienie na górze Tabor*

Jezus ukazuje chwałę Ojca w całym swoim ziemskim życiu. Jednak w jego trakcie ma miejsce wydarzenie, w którym zostaje ukazana także chwała samego Chrystusa. Apostołowie obecni na górze Tabor widzą w blasku zarówno Mojżesza oraz Eliasza, jak i swojego Mistrza. Dokonuje się to w atmosferze Jezusowej modlitwy, która staje się celem wychodzenia na górę, ku Ojcu. Podczas niej dokonuje się przemiana – Jezus wygląda inaczej, Jego twarz zostaje napełniona jasnością. „Ten, który uniżył się stając się człowiekiem, promieniuje teraz chwałą Bóstwa⁴⁸⁰. Wcielony Syn rzeczywistości modlitewnego spotkania zwraca się do Ojca, trwa w Jego bliskości i dotyka Jego chwały. Jest to o tyle ważne, że w momencie zanurzenia się w chwale Ojca zostaje objawiona chwała Syna⁴⁸¹. Zdaniem Balthasara, mamy tutaj do czynienia z paradoksem Bożego odsłaniania się poprzez zakrycie. Bóg pozostaje ukryty w ziemskim życiu Chrystusa, lecz ukazuje się wraz z postępowaniem Jego misji. „Odsłonięcie się Boga i Jego zakrycie w Jezusie tworzą całość. (...) Całe życie ziemskie Jezusa jest Jego chwałą, pozostającą w ukryciu codzienności. Jej odsłonięcie, oślepiający blask i następnie jej zakrycie, świadczą o bóstwie Jezusa, Jego odwiecznym synostwie⁴⁸². Jezus, schodząc z góry, kieruje się ku Jerozolimie, gdzie ma przyjąć cierpienie i umrzeć. Tego dotyczyła rozmowa z Mojżeszem i Eliaszem⁴⁸³. Zstępowanie z Taboru jest zstępowaniem ku krzyżowi i dokonuje się w milczeniu. Uczniowie na polecenie Jezusa nie mogą nic mówić o tym, co wydarzyło się na górze. Jego tajemnica pozostaje ukryta. Milczenie to prowadzi do wydarzeń paschalnych, w których misterium Chrystusa spełni się w ostatecznym milczeniu: milczeniu śmierci⁴⁸⁴.

⁴⁷⁹ Tamże.

⁴⁸⁰ M. Pyc, *Chrystus: piękno – dobro – prawda...*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁸¹ H. U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet...*, dz. cyt., s. 173.

⁴⁸² M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 213.

⁴⁸³ M. Pyc, *Chrystus: piękno – dobro – prawda...*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁸⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 214.

Absolutnie ukryte Bóstwo wcielonego Syna objawi swoją moc w porannek zmartwychwstania, ukazując w pełni chwałę Boga.

Twarz Chrystusa, jaśniejąca blaskiem na górze Tabor, jest owocem niezwykłego spotkania: pełnego zachwyty modlitewnego dialogu z Ojcem. W Jezusie, kierującym się ku Ojcu, niejako wstępującym ku Niemu (wyjście na górę), objawia się Synowska chwała. Natomiast zstępujący ku Synowi Ojciec objawia swoją wolę – wezwanie do słuchania odwiecznego Słowa posłanego na świat. W Jezusowej modlitwie można dostrzec nową perspektywę tajemnicy wcielenia: Słowo Ojca posłane na świat zwraca się nie tylko do człowieka, Ono modli się, to znaczy przemawia także do Boga, na którego jest ukierunkowane.

2.3. Posłannictwo i posłuszeństwo

Wszystkie wydarzenia przedpaschalne oraz to, do czego one zmierzają, dla wcielonego Syna Bożego są realizowaniem Jego misji w pełnym posłuszeństwie woli Ojca.

„W każdym momencie swego ziemskiego życia jest On bez wątpienia cały zdany na wolę Ojca i (w kategoriach dogmatycznych) nie może być mowy o tym, żeby Jego ziemska działalność, modlitwa i podejmowane wysiłki nie stanowiły integralnej części całej Jego misji, zatem żeby akt odkupieńczy był skoncentrowany jedynie na tym, co nadejdzie, na krzyżu”⁴⁸⁵.

By opisać wydarzenia Jezusa Chrystusa, Balthasar często posługuje się terminem *Sendung*, oznaczającym *posłanie*, *posłannictwo*. Jest ono tłumaczone także jako *misja*⁴⁸⁶. W jego teologii dramatu pojęcie to odgrywa znaczącą rolę. Posyłającego Ojca i posłanego Syna łączy relacja, w obrębie której szczególne znaczenie ma Jezusowe posłuszeństwo. „Chrystus jest tożsamy ze swoim posłaniem. (...) Posłanie, wola Ojca – to pierwszorzędny cel Jego istnienia”⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ TD II/2, s. 106.

⁴⁸⁶ Tamże, s. 143nn.

⁴⁸⁷ S. Mycek, *Teologiczna osoba w eucharystycznym istnieniu. Dialog z propozycjami trynitarniej antropologii Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Osoba we wspólności. Kościół Chrystusowy*, Kolekcja Communio 16, red. L. Balter, S. Dusza, A. Piętka, Poznań-Warszawa 2004, s. 347n.

Posłanie przez Ojca jest podstawą ziemskiego życia Jezusa, który nieustannie szuka Jego woli oraz pełni ją do tego stopnia, że sam identyfikuje się ze swoją misją⁴⁸⁸.

„Nieodłączny od osoby Jezusa dramatyzm nie wyczerpuje się w całości w ziemskim aspekcie Jego bytowania, lecz ma swe najgłębsze korzenie w życiu samego Boga”⁴⁸⁹.

„W swoim ziemskim życiu Jezus z Nazaretu pozostaje w relacji i dialogu nie z «Bogiem» (Trójjedynym), lecz ze swym Ojcem. Nie wykonuje zbawczego dekretu Boga Trójjedynego, lecz otrzymuje swą misję od Ojca w Duchu Świętym i od początku już zdecydował się i ofiarował przyjąć tę misję. (...) Syn wcielony, w swojej odtąd także ludzkiej wolności, nie pełni swej woli jako Bóg, lecz w pierwszym rzędzie wolę ojcowską, której zawsze był posłuszny. Właśnie w tym pełnieniu woli Jezus od początku znajduje swą najgłębszą tożsamość Syna”⁴⁹⁰.

Źródłem posłannictwa Chrystusa jest głębia wewnątrztrynitarnego życia Boga. Syn jest zawsze ukierunkowany na Ojca, ciągle wraca ku Niemu. Jego ziemskie życie jest pełnym posłuszeństwa wyjściem od Ojca i powrotem do Niego. W swoim posłannictwie Jezus nie czyni nic innego: pełniąc wolę Ojca w absolutnym posłuszeństwie, jest ciągle ukierunkowany na Ojca. Dzięki działaniu Ducha Świętego posłuszeństwo wcielonego Syna jest tak radykalne, że wszystkie Jego wybory będą podporządkowaniem się decyzjom Ojca⁴⁹¹.

„Daß der Sohn auf Erden dem Vater im Geist gehorsam wird bis zum Tod am Kreuz, ist die verständliche Übersetzung seiner ewigen Haltung der zum zeugenden Vater zurückkehrenden ur-gehorsamen Bereitschaft und Dankbarkeit. (...) Statt den Geist «gleichwesentlich» mit dem Vater zu hauchen, empfängt er jetzt als Mensch im Geist den Willen des Vaters, wobei er denselben Geist zugleich als Geist des Gehorsams in sich selbst hat”⁴⁹².

(„To, że Syn na ziemi staje się posłuszny Ojcu w Duchu aż do śmierci na krzyżu, jest wyraźnym wyjaśnieniem Jego odwiecznej postawy powracającej na

⁴⁸⁸ E. Piotrowski, *Współmyśląc z Balthasarem...*, art. cyt., s. 134.

⁴⁸⁹ TD II/2, s. 152.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 189.

⁴⁹¹ Tamże, s. 174.

⁴⁹² TD IV, s. 106.

łono Ojca pra-posłusznej dyspozycyjności i wdzięczności. (...) Zamiast tchnąć Ducha «współistotnie» z Ojcem, przyjmuje teraz jako człowiek w Duchu wolę Ojca, mając zarazem w sobie tego samego Ducha jako Ducha posłuszeństwa” [tłumaczenie własne]).

Jezus jest inspirowany i umacniany do pełnienia posłannictwa przez Ducha Świętego, pochodzącego zarówno od Ojca, jak i od Syna. Jego misja „realizuje się w posłusznym dialogu miłości pomiędzy Ojcem a Synem w Duchu Świętym”⁴⁹³. To dzięki mocy Ducha, przenikającej całą ziemską egzystencję Syna, Jezus może całkowicie powierzać się Ojcu, szukać Jego woli i całkowicie ją wypełniać. W odwiecznej miłości Syna Balthasar dostrzega „pełną gotowość, by wykonać każdą wolę Ojca”⁴⁹⁴. Jezus czyni wszystko, by zawsze stawiać Ojca na pierwszym miejscu. W ten sposób, jako umiłowany i miłujący Syn, objawia odwieczną więź, która łączy Go z Ojcem. „Postawa posłuszeństwa nie jest zatem jakąś alienacją Jezusa, lecz metamorfozą odwiecznego odniesienia do Ojca. Wszystko, co dokonuje się między Ojcem i Synem, objawia się w przestrzeni zbawczego działania Jezusa”⁴⁹⁵. Posłuszeństwo Jezusa jest przeniknięte kenotyczną miłością, która rozciąga się na całe Jego ziemskie życie. Taką postawę Jezusa Balthasar nazywa „kenozą posłuszeństwa”⁴⁹⁶.

Przy rozważaniu posłuszeństwa Jezusa mogą pojawić się pytania o Jego wolność. Bazylejczyk rozstrzyga ten problem jednoznacznie: w całym ziemskim życiu Jezus jako człowiek pozostaje całkowicie wolny. Jego wolność wypływa bowiem z trynitarnego źródła miłości, która nie może zniewalać. Radykalne posłuszeństwo wcielonego Syna Bożego nie przeczy Jego wolności, lecz wręcz przeciwnie, stanowi jej potwierdzenie: Chrystus może ukazać odwieczną relację miłości do Ojca przez zbawcze posłuszeństwo, tylko będąc całkowicie wolnym⁴⁹⁷.

Posłannictwo Jezusa, dostrzegane przez nas w całym Jego ziemskim życiu: od wcielenia przez wszystkie wydarzenia przedpaschalne, nieuchronnie zmierza do całkowitego wypełnienia woli Ojca w Jego godzinie. Tam i wtedy posłuszeństwo wcielonego Syna objawi swoją najbardziej radykalną postać. Do tego zmierza misja

⁴⁹³ S. Mycek, *Teologiczna osoba...*, art. cyt., s. 348.

⁴⁹⁴ „seine völlige Bereitschaft, jeden Willen des Vaters zu erfüllen”. TD IV, s. 469.

⁴⁹⁵ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 215.

⁴⁹⁶ TD IV, s. 106n.

⁴⁹⁷ TD II/2, s. 486n.

Chrystusa. Wszystkie momenty, słowa i czyny przeżywa On w perspektywie godziny, do której zmierza. W *kenozie krzyża* Jezusowe posłannictwo wypełni się ostatecznie.

2.4. Krzyż

Trzecia kenoza – misterium wcielenia i krzyża – stanowi kluczowy moment akcji, rozgrywanej na teodramatycznej scenie. O ile wcielenie można uznać za apogeum boskiego dramatu, o tyle godzina krzyża, do której zmierza posłannictwo Jezusa, jest kulminacją tej kulminacji. Od samego początku ziemską egzystencją wcielonego Słowa była skoncentrowana na tym momencie⁴⁹⁸. Balthasar przedstawia krzyż jako „wydarzenie, ku któremu zmierzała cała poprzedzająca je historia zbawienia i które ma zarazem rozstrzygające znaczenie dla całej chrześcijańskiej przyszłości”⁴⁹⁹. Posłuszeństwo Ojcu, pełnienie Jego woli, całe posłannictwo Jezusa osiągnie swój szczyt na Kalwarii.

„Wohl aber wird die Finsternis des Sündenstandes von Jesus erfahren, in einer Weise, die nicht identisch sein kann mit der, die die (Gott hassenden) Sünder erfahren müßten (falls diese Erfahrung ihnen nicht hier erspart worden wäre), die aber trotzdem tiefer und finsterner ist als diese, weil sie sich innerhalb der von keinem Geschöpf erahnbaren Tiefe der Beziehung der göttliche Hypostasen abspielt”⁵⁰⁰.

(„Mrok sytuacji grzechu jest doświadczany przez Jezusa w sposób, który nie może być identyczny z tym, czego (nienawidzący Boga) grzesznik musiałby doświadczyć (gdyby nie oszczędzono mu tego doświadczenia), ale który jednak jest od niego głębszy i ciemniejszy, ponieważ rozgrywa się wewnątrz niewyobrażalnej dla żadnego stworzenia głębi relacji Boskich Hipostaz” [tłumaczenie własne]).

W ziemskim życiu Jezus objawia Ojca i Jego miłość wobec stworzenia. Nie inaczej jest w godzinie krzyża, w której Boża miłość zostaje w pełni odsłonięta.

⁴⁹⁸ M. P y c , *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, art. cyt. s. 159.

⁴⁹⁹ M. P y c , *Dramatyczna wizja chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Liturgia w świetle widowisk*, red. H. Sobeczko, Z. Solski, Opole 2005, s. 22.

⁵⁰⁰ TD III, s. 313.

„Poza względami miłości nic tutaj nie jest istotne i pierwszoplanowe⁵⁰¹”. Wszystko w życiu Chrystusa na ziemi, zdaniem Balthasara, było ukazaniem bogactwa Trójjednej Miłości. Rozważając tajemnicę krzyża, Bazylejczyk pozostaje konsekwentny wobec tej myśli – „Tak, jak cała ziemską egzystencją Jezusa była objawieniem Boga, tak jest nią również <gaśnięcie> Jego ludzkiego życia na krzyżu, wraz z całą towarzyszącą jej rzeczywistością: cierpieniem, ciemnością, opuszczeniem przez Boga, zstąpieniem do piekieł⁵⁰². We wszystkim zostaje objawiona prawda o tym, Kim jest Trójjedyny Bóg. „Krzyż Chrystusa staje się uprzywilejowanym miejscem objawienia trynitarniej miłości⁵⁰³. Dramat Jezusowej śmierci musi być rozumiany trynitarnie, ponieważ jest zanurzony w głębi wewnątrzboskich relacji⁵⁰⁴.

Wydarzenie krzyża jest konsekwencją ludzkiego grzechu. Uniżenie Syna Bożego przybrało w misterium wcielenia tak radykalną formę, że przyjął On ludzką naturę ze wszystkim, z czym się ona wiąże, a więc także z grzechem. A grzech to rzeczywistość absolutnie różna od Boga i Jemu przeciwna, to sytuacja, którą Bóg potępia i odrzuca, której wręcz nienawidzi⁵⁰⁵. Wcielony Syn Boży przyjmuje ją jako swoją ze wszystkimi jej konsekwencjami, dlatego musi być gotowy na odrzucenie przez Boga. Dochodzi więc do „zderzenia absolutnej potęgi Boga z innością, która z Bogiem nie ma nic wspólnego⁵⁰⁶. W godzinie krzyża dramat grzechu rysuje się z całą mocą i radykalnością. Takiej sytuacji nie można było tak po prostu odpuścić, trzeba ją było odpokutować. Boży gniew, wywołany grzechem, musi zostać uśmierzony. Nie może tego uczynić nikt spośród grzeszników, gdyż mogliby oni co najwyżej wzbudzać nowe pokłady Bożego gniewu. Prześlągania musi dokonać ktoś radykalnie inny, ktoś absolutnie wolny od grzechu. Czyni to Chrystus, który okazuje solidarność z ludźmi tak dalece, że sam staje się ofiarą za ich grzechy⁵⁰⁷. W pełnej wolności bierze na siebie skutki ludzkiego grzechu, by objawić swoją nieskończoną miłość.

⁵⁰¹ Z. Kijas, *Tajemnica krzyża w teologii Hansa Ursa von Balthasara i Pawła Floreńskiego*, [w:] *Teologia krzyża. Materiały z sympozjum*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 79.

⁵⁰² M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 255.

⁵⁰³ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, art. cyt., s. 90.

⁵⁰⁴ TD III, s. 313.

⁵⁰⁵ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990, s. 135.

⁵⁰⁶ CH III 2/2, s. 68.

⁵⁰⁷ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 257.

Godzina krzyża to także czas próby miłości Ojca. Od posłania Syna na świat przez całe Jego ziemskie życie Ojcowska miłość nieuchronnie zmierza ku ostatecznej próbie. Wraz z całym jej szaleństwem zostaje ona odsłonięta w umierającym na krzyżu umiłowanym Synu. „W dramatycznym spotkaniu z Krzyżem miłość Ojca okazuje się miłością ubogą, słabą, pokorną. Nie może On kochać człowieka inaczej, jak tylko gwarantując mu wolność powiedzenia tej miłości <nie>. Dlatego <Godzina> Krzyża jest próbą miłości”⁵⁰⁸. Na Kalwarii Ojcowska miłość ukazuje się jako radykalna i niepojęta.

To właśnie w perspektywie miłości Boga należy rozważyć to, co stało się na Golgocie. Festiwal Jezusowego cierpienia i okrucieństwa wobec Niego ostatecznie okazał się bowiem festiwalem Bożej miłości. W wydarzeniu krzyża, zdaniem szwajcarskiego teologa, można zobaczyć dwa wymiary. Po pierwsze, ukazana zostaje miłość Ojca, który posyła Syna, przyjmuje Jego radykalne posłuszeństwo i pozwala Mu na całkowite uniżenie i uczynienie z siebie prześlągania za grzechy. Po drugie, w umierającym na krzyżu Synu nie sposób nie dostrzec Jego miłości do grzesznych ludzi, za których w pełnym posłuszeństwie woli Ojca i całkowitej solidarności z grzesznikami składa siebie w ofierze. W wydarzeniu krzyża Balthasar dostrzega blask tej podwójnej miłości oraz uważa je za klucz do zrozumienia misterium wewnątrztrynitarnego życia Boga⁵⁰⁹.

„Der Sohn trägt die Sünder in sich mitsamt der hoffnungslosen Undurchlässigkeit ihrer Sünde in für das göttliche Liebeslicht. Deshalb erfährt er in sich – nicht ihre Sünde, sondern das Hoffnungslose ihres Widerstands gegen Gott und das gnadenlose Nein der göttlichen Gnade gegen diesen Widerstand. Der Sohn, der sich ganz auf den Vater verlassen hat (bis zur Identifikation mit den Brüdern in ihrer Verlorenheit), muß gerade jetzt vom Vater verlassen sein. Er, der sich vom Vater ganz hat ver-geben lassen, muß jetzt fühlen, daß es «ver-gebens» war”⁵¹⁰.

(„Syn niesie ze sobą grzeszników wraz z beznadziejną odpornością [nieprzenikliwością] ich grzechu na Boskie światło miłości. Dlatego doświadcza On w sobie – nie ich grzechu, lecz beznadziejności ich oporu wobec Boga i bezlitosnego «nie» wobec Bożej łaski względem tego oporu. Syn, który całkowicie pozostawił

⁵⁰⁸ Tamże, s. 256.

⁵⁰⁹ TD III, s. 223.

⁵¹⁰ Tamże, s. 325.

siebie Ojcu (aż po identyfikację z braćmi w ich zagubieniu), teraz właśnie musi być porzuconym przez Ojca. Ten, który pozwolił Ojcu całkowicie siebie wydać, musi teraz odczuć, że było to daremne” [tłumaczenie własne]).

„[Jezus] jako martwy, niosący na sobie wszystkie grzechy, przechodzi przez to, co patrząc obiektywnie jest Jego zwycięstwem: przez oddzielony krzyżem od człowieka grzech, przez to, co Bóg jako drugi – przez grzesznego człowieka stworzony – chaos skazał na wieczne potępienie, którego wszakże Syn, jako zmarły nie może subiektywnie rozpoznać jako tego, czym on przez Niego jest, lecz może go tylko «przyjąć do wiadomości», a to w absolutnym wykroczeniu poza poznanie, jako straszliwy aglomerat wszystkich grzechów, który jako to, co po prostu odrzucone, z Ojcem jako dobrym Stwórcą nie ma już absolutnie nic wspólnego”⁵¹¹.

Na Golgocie dochodzi do spotkania miłości Ojca i Syna, stąd krzyż, zdaniem Balthasara, należy rozważać w perspektywie trynitarnej. Dzięki temu spotkaniu zostaje objawiona niepojęta tajemnica trynitarnej miłości Boga. „Krzyż Chrystusa to ekonomiczna egzegeza immanentnej miłości Trójcy⁵¹²”. Chrystus, od zawsze miłujący Ojca i całkowicie pełniący Jego wolę, bierze na siebie grzech, który jest „drugim chaosem” i powodem Bożego gniewu. Wydarzenie, które dzieje się z miłości, ma straszliwą konsekwencję: doświadczenie opuszczenia przez Boga. „Będzie to absolutny paradoks. Jezus z miłości do ludzi, będąc we wszystkim posłuszny Ojcu, doświadczy tego, co jest miłości odmową”⁵¹³. Całkowite wydanie siebie na krzyżu i powierzenie się Ojcu jest dla Jezusa spotkaniem z Bożym gniewem. Powodowany miłością do ludzi godzi się na to z pełną świadomością. Wchodzi w rzeczywistość totalnego zaprzeczenia i braku miłości, by zanurzyć siebie wraz z tym doświadczeniem w Ojcowskiej miłości. Dzięki temu Chrystus pokonuje dystans, który oddziela Go od Ojca, i zanurza ludzi w głębi trynitarnej miłości⁵¹⁴. Odtąd gniew Boga staje się bezprzedmiotowy, albowiem przyjęty przez Jezusa dystans, który jest skutkiem grzechu i oddziela Go od Ojca, zostaje ogarnięty przez odwieczny dystans wewnątrztrynitarnej miłości. „Paradoksalne spotkanie dwóch miłości, Ojca i Syna, gdzie w dramacie Krzyża objawia się gniew Boga

⁵¹¹ TL II, s. 317n.

⁵¹² S. Mycek, *Otwarta miłość...*, art. cyt., s. 91.

⁵¹³ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 259.

⁵¹⁴ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, art. cyt., s. 95.

wobec odrzucenia miłości, staje się cudem przemiany: ciemność grzechu zamienia się w światło trynitarniej miłości”⁵¹⁵. Jezus nie tylko doświadcza konsekwencji grzechu, ale również je przekracza i przemienia. Mroki grzechu pochłania blask Bożej miłości, zaś milczenie opuszczenia przewycięża odwieczny dialog Ojca i Syna.

Idea radykalnej solidarności z grzesznikami i przyjęcia na siebie grzechu wymaga doprecyzowania. Balthasar zaznacza, że Chrystus bierze na siebie grzechy i doświadcza ich konsekwencji, jednak Jego doświadczenie grzechu nie jest takie samo jak doświadczenie ludzi. Grzeszny człowiek sprzeciwia się Bogu, mówi Mu „nie”, odrzucając w ten sposób Jego miłość. Taki bunt jest zupełnie obcy Jezusowi, mimo to przeżywa On beznadziejność owego sprzeciwu wobec Boga. Nie grzeszy, lecz doświadcza konsekwencji grzechu, by w ten sposób zanieść grzeszników do miłującego Ojca razem z ich grzechem i zanurzyć ich bunt w miłosiernej miłości Boga. Mamy do czynienia z paradoksem miłości, gdyż Syn, wydając się w ręce ludzi, przyprowadza ich do Ojca⁵¹⁶.

„Wenn aber diese ganze Weltschuld von Jesus übernommen wird, der sie als der «zur Sünde Gemachte» im Kreuz zum erstenmal restlos vor Gott «beichtet» und dafür an Ostern die weltumfassende «Absolution» erhält, dann wird nachösterliche Verkündigung auch tiefste Schuld im Licht der erlangten Versöhnung betrachten”⁵¹⁷.

(„Kiedy jednak cała światowa wina zostanie wzięta na siebie przez Jezusa, który jako «uczyniony grzechem» na krzyżu po raz pierwszy całkowicie «wyznaje ją [spowiada]» przed Bogiem i otrzymuje za nią ogólnoświatowe «rozgrzeszenie», wówczas powielkanocne przepowiadanie będzie rozważało także tę najgłębszą winę w świetle dokonanego pojednania” [tłumaczenie własne]).

Podczas swojej męki Jezus nie chowa grzechów, lecz niesie je na sobie. Jest tak dalece solidarny z grzesznymi ludźmi, że zabiera ich grzechy, bierze je na siebie i przynosi do Ojca. Ten moment jest porównywany przez Balthasara do spowiedzi. Wydając Ojcu razem z sobą grzechy świata, Chrystus niejako spowiada się przed Nim: otwiera się i ukazuje Mu absolutnie wszystko. Takie znaczenie szwajcarski

⁵¹⁵ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 260.

⁵¹⁶ TD III, s. 325.

⁵¹⁷ Tamże, s. 165.

teolog nadaje obnażeniu Jezusa z szat. „Ojciec ma właśnie widzieć to obnażone ciało. Jezus jest tutaj Drugim Adamem, który ukazuje Ojcu ciało Pierwszego Adama, ciało obciążone grzechem i hańbą”⁵¹⁸. Całe życie Jezusa prowadzi do momentu, w jakim grzech zostaje przybity do krzyża razem z Tym, który sam stał się grzechem (zob. 2 Kor 5, 21). Ta chwila najgłębszego wyznania jest spowiedzią, w której Jezus, niosący grzechy świata, oddaje się Ojcu i wchodzi w przestrzeń Bożego gniewu. Przebaczenie przychodzi wraz ze zmartwychwstaniem. Chrystusowe zwycięstwo nad grzechem i śmiercią staje się totalnym rozgrzeszeniem udzielonym przez Ojca.

„Słowa Boga zawsze do czynu prowadzą i z czynu pochodzą – ale śmierć Chrystusa nie jest już słowem: jest milczeniem. Milczenie i śmierć Boga jako spełnienie przemawiającego, obiecującego, żyjącego Boga”⁵¹⁹.

Dramat Golgoty jest dramatem paradoksalnego milczenia⁵²⁰. Nie należy zapominać, że Jezus, cierpiący i umierający na krzyżu, jest wcielonym odwiecznym Słowem Boga. Na kalwaryjskie misterium należy spojrzeć także w tej perspektywie. Syn Boży jako Wypowiedź Ojca zstępuje na ziemię i staje się człowiekiem, by objawiać Boga, by być Jego Wypowiedzią skierowaną do ludzi. Mówienie o Nim należy do samej natury Chrystusa jako odwiecznego Słowa. Balthasar konsekwentnie twierdzi, że dotyczy to każdego aspektu Jego życia, także (a może nawet przede wszystkim) wydarzeń paschalnych⁵²¹. Wcielone Słowo wypowiada (wykrzykuje?) prawdę o trynitarnej miłości Boga (paradoksalnie) również w milczeniu opuszczenia i śmierci. Ta cisza, zdaniem Bazylejczyka, nie jest pustą przestrzenią nicości, lecz niesie ze sobą treść objawienia trynitarnej prawdy, którą można usłyszeć i zgłębić, otwierając się na to paradoksalne milczenie odwiecznego Słowa⁵²². Obecna w tajemnicy wcielenia Boża logika objawienia siebie poprzez ukrycie się w ciele, logika pełna paradoksów, znajduje się także w tajemnicy milczenia godziny krzyża⁵²³. „W owym milczeniu odsłania się nie tyle specyficzny język, za pomocą którego Pan Bóg komunikuje człowiekowi swoją

⁵¹⁸ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 261.

⁵¹⁹ CH III 2/2, s. 66.

⁵²⁰ Zob. L. Wołoski, *Problematyka paradoksu...*, dz. cyt., s. 240n.

⁵²¹ H. U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, Poznań 2014, s. 33n.

⁵²² Tamże, s. 37n.

⁵²³ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, art. cyt., s. 91n.

tajemnicę, ile raczej ukazuje się w nim milczenie miłości, wypływające z głębi życia Trójcy Świętej”⁵²⁴. Wielokrotnie wspomiana już prawda, że wszystko w życiu Jezusa zmierzało ku krzyżowi, dotyczy także każdego wypowiedzianego przez Niego słowa. Wcielony Syn mówi Ojcu wszystko, gdy milknie wraz z chwilą krzyżowej śmierci. Odwieczne Słowo w ziemskim życiu zmierza do bycia Nie-Słowem⁵²⁵, brakiem Słowa, które w śmierci objawi całkowitą prawdę o Bogu i w ten sposób stanie się Nad-Słowem ukazującym potęgę Trójjedynnej Miłości⁵²⁶. Śmierć Chrystusa jawi się więc jako pozbawienie głosu odwiecznego Słowa, które schodzi do otchłani – krainy mroku i milczenia.

„Es ist die Stunde des Vaters, da der dreieinige ewige Plan durchgeführt wird, den ganzen Unrat der Weltsünde auszuräumen, ihn zu verbrennen im Feuer der leidenden Liebe. Dieses Feuer hat ewig in Gott gebrannt als die lodernde Leidenschaft der Entschiedenheit für das ewige Gute, an dem nach Gottes Ratschluß auch die Welt teilhaben soll. Dieses Gute ist die Entschiedenheit der göttlichen Personen zueinander der dreieinige Radikalismus, der hier auf die Welt übergreift. Das Mysterium des Kreuzes ist die höchste Offenbarung der Trinität”⁵²⁷.

(„Jest to Godzina Ojca, w której trójjedyny odwieczny plan jest realizowany, aby oczyścić wszystkie brudy grzechu świata, aby spalić je w ogniu cierpiącej miłości. Ten ogień płonie odwiecznie w Bogu jako buzująca pasja determinacji dla wiecznego dobra, w którym, za zrządzeniem Boga, świat także ma mieć udział. Tym dobrem jest determinacja Osób Boskich wobec siebie nawzajem, trójjedyny radykalizm, który tutaj rozlewa się na świat. Misterium krzyża jest najgłębszym objawieniem Trójcy Świętej” [tłumaczenie własne]).

„Z powodu bezbożności człowieka Bóg został opuszczony przez Boga. To tutaj w ostatecznym rozrachunku znajduje się węzeł Boskiego dramatu, który zawiązał sam Bóg i to tak zręcznie, że ani w Bogu nie może się znaleźć nic

⁵²⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 262.

⁵²⁵ CH III 2/2, s. 67.

⁵²⁶ Tamże, s. 71nn.

⁵²⁷ H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz*, Einsiedeln 1977, s. 64.

bezbożnego, ani też wolności człowieka nie może naruszyć wewnątrz-boski dramat, który go z pozoru nie dotyczy”⁵²⁸.

Wiecznym pragnieniem Syna Bożego jest powrót na Ojcowskie łono, bycie jedno z Ojcem. Im bardziej Chrystus zapada się w przestrzeniach cierpienia, milczenia i śmierci, tym bardziej potęguje się Jego pragnienie powrotu do Ojca. Największy dramat godziny krzyża Balthasar dostrzega w radykalnym opuszczeniu: Jezus, przyjmując na siebie grzech, a wraz z nim cierpienie i śmierć, coraz bardziej oddala się od Ojca, a Ich relacja zdaje się nadwyrężona czy nawet przerwana. Dystans pomiędzy Jezusem a Ojcem, będący skutkiem wzięcia na siebie konsekwencji grzechu, staje się, zdaniem szwajcarskiego teologa, objawieniem odwiecznego dystansu Ojca i Syna. Dzięki temu dotykamy najgłębszych prawd wewnątrzbożego życia. Na krzyżu Syn zostaje opuszczony przez Ojca, a w Ich dystansie, widocznym w tym opuszczeniu, zostaje ukazana odwieczna różnica, wynikająca z odrębności Osób Bożych. W wewnętrznym życiu Boga dystans pomiędzy Ojcem i Synem i wynikająca z Ich odrębności różnica są naturalną przestrzenią Ich relacji miłości, w której trwa nieustanna wymiana darów: Ojciec oddaje wszystko Synowi w Duchu Świętym, zaś wychodzący od Ojca Syn powraca na Ojcowskie łono w całkowitym wydaniu siebie. Dynamika Ich wewnątrztrynitarniej miłości zostaje w pełni odsłonięta, kiedy umierający na krzyżu Jezus oddaje Ducha, „który wypływając z Jego wnętrza i kierując się ku milczącemu Ojcu, obejmuje owo dramatyczne oddzielenie Osób”⁵²⁹. Konsekwencją przyjętego przez Chrystusa grzechu jest Jego śmierć, w której oddaje On Ducha, będącego osobową miłością Ojca i Syna. Odwieczny miłosny dialog wydaje się przerywany, a dramatyzm wcielenia objawia się z całą mocą: wyjście Syna od Ojca w najbardziej radykalny sposób dopełnia się w momencie śmierci, przez którą Syn zostaje niejako wyrwany z Ojcowskiego łona. Wszystko to wyraża odwieczną różnicę Osób w Trójcy immanentnej. Dlatego w wydarzeniu krzyża Balthasar dostrzega największe objawienie Trójcy Świętej⁵³⁰.

Takie spojrzenie na wydarzenie krzyża i śmierci Chrystusa może szokować. Absolutny i radykalny charakter opuszczenia, którego doświadcza Jezus, wydaje

⁵²⁸ TD II/2, s. 183.

⁵²⁹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 264.

⁵³⁰ H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz...*, dz. cyt., s. 64n.

się co najmniej zadziwiający, jeżeli nie wręcz wywołujący sprzeciw i przerażający. Czy teoria Balthasara nie idzie zbyt daleko, czy nie jest zbyt radykalna? Otóż na bezmiar tego, co stało się wraz ze śmiercią krzyżową, należy spojrzeć, zdaniem szwajcarskiego teologa, przez pryzmat tajemnicy wcielenia.

„Syn, który wszystko otrzymuje od Ojca «pozostawia» swą «postać Bożą» u Ojca, od którego ją posiada, po to by się skupić całkowicie i z najgłębszym realizmem na swej misji (która równa się Jego możliwości wyjścia od Ojca). Że nie czyni tego pozornie, dowiedzie tego doświadczenie opuszczenia przez Boga na krzyżu. To «nieskończone oddalenie», które obejmuje w sobie modus odejścia grzesznika od Boga, pozostanie najwznioślejszym ziemskim objawieniem diastazy między Ojcem i Synem w Duchu Świętym, w łonie wiekuistej istoty Boga”⁵³¹.

Depozyt boskiej chwały, złożony przez Syna w Ojcowskie ręce, w teologii dramatu Balthasara stanowi fundament zastosowanego przez Bazylejczyka teologicznego obrazu. Stając się człowiekiem, a więc wychodząc od Ojca, Syn Boży powierza Mu siebie i oddaje wszystko – całą swoją boską chwałę. Odtąd wszystko, co wcielone Słowo przeżywa jako człowiek, jest objawieniem odwiecznej relacji Ojca i Syna. Każde wydarzenie z ziemskiego życia Jezusa wyraża głębię wewnątrztrynitarnego życia. Nie inaczej jest w przypadku Jego śmierci, ponieważ „bóstwo Syna nie zapada się, nie ginie, ono trwa u Ojca. Owo właśnie zakorzenienie w Ojcu, miłosne w Nim trwanie decyduje o tym, że możliwe jest wyrażenie w ekonomicznych kategoriach tego, co samo w sobie jest odwieczne i poniekąd niewyraźne: bóstwo Syna, Jego trynitarna relacja do Ojca, przeżywana w Duchu Świętym”⁵³². Idea pozostawionego u Ojca *depozytu* boskiej chwały wydaje się uzasadniać tak daleko idącą koncepcję opuszczenia w godzinie krzyża, którą prezentuje Balthasar. Na wydarzenie Golgoty należy spojrzeć razem z tym, co po nim następuje. W perspektywie zmartwychwstania widać, że Syn nigdy nie zostaje opuszczony przez Ojca, który jako pełnia życia nie pozwala, by miłość została pokonana przez śmierć⁵³³.

Dramat opuszczenia Chrystusa dotyczy także tego, co bezpośrednio dzieje się po Jego śmierci. „Nie ulega wątpliwości, że w Wielki Piątek na krzyżu coś

⁵³¹ TD II/2, s. 215n.

⁵³² M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 265.

⁵³³ TD IV, s. 238.

definitywnie się kończy. Kończy się oczywiście ziemskie życie Zbawiciela. Nie kończy się jednak dzieło zbawienia⁵³⁴. Umarły Jezus zstępuje do otchłani, która jest krainą mroku i śmierci. Kościół przeżywa misterium tego wydarzenia podczas Wielkiej Soboty, której Balthasar nadaje szczególne znaczenie⁵³⁵.

„Co faktycznie dzieje się w Wielką Sobotę? Co to za dzień, w którym, jak mówi stara kościelna pieśń, a za nią Hegel i Nietzsche, Bóg umarł, a sens świata i cel życia przepadł i został pogrzebany. Co to za dzień, w którym wykradziono nam przedmiot naszej wiary, naszej nadziei i miłości, tak, że jesteśmy dosłownie powaleni w niewypowiedzianą pustkę i trwamy w rozczarowaniu i opuszczeniu⁵³⁶.

„[Jezus] rzeczywiście był w krainie śmierci i cieni, zimna i więzienia nie dającego żadnej nadziei, czego symbolem są tylko cztery trumiennie deski. Był w krainie w której wszelkie życie jest przeszłością, a wszystko, co tu na ziemi wydawało się uprawnioną nadzieją, zostało odebrane duszy⁵³⁷.

Zstąpienie do piekieł Balthasar przedstawia za pomocą teologicznej medytacji. Wielka Sobota jest dla świata dniem wstrząsającym: sens świata i wszelka nadzieja nie zostają osłabione – w ten sposób jakaś ich część została ocalona. Nie dzieje się to w Wielką Sobotę. Dzieje się coś o wiele gorszego: świat zostaje zupełnie pozbawiony sensu i nadziei. One nie pomniejszają się, lecz umierają. Jest to moment śmierci, a więc nieistnienia życia⁵³⁸.

„Opuszczenia przez Boga, jakiego Syn doznaje na krzyżu, nie można interpretować jako uczucia jednostronnego, doświadczanego wyłącznie przez konającego; jeżeli Bóg został tu opuszczony przez Boga i mamy tu znowu do czynienia z historiozbawczą formą relacji osobowych w Trójcy immanentnej. Wreszcie mamy tu ukazaną tajemnicę jednoczesności pozostawania Boga w sobie samym i wychodzenia z siebie, które Go doprowadza aż do przepastnych otchłani sprzeciwu wobec Boga; sprzeciwu nie okazuje On sam (lecz grzesznicy), przeżywa

⁵³⁴ L. Wołowski, *Problematyka paradoksu...*, dz. cyt., s. 243.

⁵³⁵ I. Bokwa, *Hansa Ursa von Balthasara program chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 125.

⁵³⁶ H. U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami swojej dobroci*, Kraków 1999, s. 98.

⁵³⁷ Tamże, s. 96.

⁵³⁸ M. Cybulska, *Teologia Wielkiej Soboty Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (2003) nr 1, s. 64.

jednak cały jego realizm. Dokonuje się zstąpienie Chrystusa do piekieł, w domenie tego, co Bóg całkowicie odrzucił. To przejście może się dokonać tylko w krańcowym absolutnym posłuszeństwie, do którego jest zdolny jedynie Syn Przedwieczny, ponieważ takie absolutne posłuszeństwo może się stać historiozbawczą formą absolutnej odpowiedzi Syna dawanej Ojcu⁵³⁹.

Zstąpienie do otchłani, podobnie jak wszystko w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, należy, zdaniem Bazylejczyka, interpretować trynitarnie. Miłość Boga do ludzi objawia się bowiem w tym, że Ojciec posyła swojego Syna nawet w przestrzenie absolutnego oddalenia człowieka będącego skutkiem grzechu. „Jest to wejście w jedną z najciemniejszych ze wszystkich nocy, gdzie wieczna miłość pogrąża się w najstraszniejszych odmętach opuszczenia Bożego, przyjmuje na siebie straszną konsekwencję grzechu, by objawić się w swojej chwale jako miłość potężniejsza niż wszelka wina świata”⁵⁴⁰. Boski dramat osiąga tutaj swoje apogeum: Syn Boży, którego z Ojcem łączy odwieczna Miłość, doświadcza w otchłani oddalenia od Niego, będącego konsekwencją przyjętego na siebie grzechu.

Umarły Jezus sam przeżywa sytuację, w której znaleźli się umarli. Razem z innymi doświadcza totalnego osamotnienia. „Treścią tajemnicy zstąpienia do piekieł jest radykalna solidarność Boga ze stworzeniem”⁵⁴¹. Wchodząc do krainy śmierci, zanosi On światło do rzeczywistości najgłębszego mroku. Jest do końca solidarny z umarłymi, którzy są pozbawieni oglądania Boga. W ten sposób Chrystus wchodzi w najciemniejsze przestrzenie grzechu, „zstępuje tak nisko, udaje się tak daleko, dokąd nie zdołałby dotrzeć żaden człowiek (...)”⁵⁴². Nie chodzi tutaj ani o Jego grzech osobisty (sam nigdy grzechu nie popełnił), ani o poszczególne grzechy konkretnych ludzi. Umarły Jezus doświadcza pełni realności grzechu jako takiego⁵⁴³. „Diaboliczne «nie» stworzenia przemienia w pełne posłuszeństwa «tak» wypowiedziane Ojcu przez Syna w Duchu”⁵⁴⁴.

⁵³⁹ TD II/2, s. 498.

⁵⁴⁰ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 272.

⁵⁴¹ S. Budzik, *Dramat odkupienia i nadzieja powszechnego zbawienia w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” XIV (1995-1996), s. 220.

⁵⁴² S. Budzik, *Czy wolno mieć nadzieję...*, art. cyt., s. 86.

⁵⁴³ TD III, s. 325.

⁵⁴⁴ S. Budzik, *Dramat odkupienia i nadzieja...*, art. cyt., s. 221.

Posłuszeństwo woli Ojca zostaje do końca zrealizowane. Jezusową postawę Balthasar określa, za świętym Franciszkiem, jako „posłuszeństwo trupa”⁵⁴⁵. Chrystus, przyjmując śmierć, w pełni dobrowolnie wszedł w całą głębię tego, co jest absolutnie przeciwne Bogu, a co jest owocem źle wykorzystanej ludzkiej wolności. W swoim posłuszeństwie Jezus całkowicie oddał się do dyspozycji Ojcu. Zrzekł się decydowania o swoim działaniu tak dalece, że pozostał pasywny. W otchłani Jezus „nie czyni już nic. Nie walczy i nie tryumfuje nad szatanem, nie oszukuje go, nie niszczy budowli piekła i nie wyprowadza tryumfalnego pochodu, czy też nie dokonuje rewolucji”⁵⁴⁶. Chrystus, przyjmując pasywną postawę, do końca wypełnia swoje posłannictwo. Jednak Jego pasywność okazuje się – paradoksalnie – największą formą aktywności: zbawieniem człowieka⁵⁴⁷.

Jezus doświadcza w otchłani całej realności śmierci. Nie może tego uczynić „inaczej, jak tylko będąc tam wprowadzony jako umarły. Poddaje wtedy całą otchłań stwórczej władzy Ojca”⁵⁴⁸. Stwórcza miłość Ojca, osiągająca swoją pełnię w zmartwychwstaniu, zostaje objawiona już w zstąpieniu do Jezusa do otchłani. Bóg bowiem nie tylko stwarza, ale także ożywia to, co umarło na skutek złego wykorzystania wolności. Chrystus, idący do krainy mroku i śmierci, zanoszą do niej chwałę Bożej miłości. Ludzie doświadczający śmierci zostają włączeni w głębię wewnątrztrynitarnych relacji, w odwieczne rodzenie, które jest ciągłym otrzymywaniem życia od Ojca⁵⁴⁹. Wydarzenie to jest objawieniem chwały Trójjedynnej Miłości.

2.5. Paschalne uwielbienie

Cierpienie krzyża i samotność otchłani nie są ostatnim słowem boskiego dramatu. Chrystus ostatecznie pokonuje mroki śmierci i odnosi pełne zwycięstwo nad grzechem i szatanem. „Zmartwychwstanie wieńczy paschalny dramat, stanowiąc punkt docelowy, ku któremu już od początku zmierzało wcielenie”⁵⁵⁰. To wydarzenie, jak wszystkie poprzednie, należy, według Balthasara,

⁵⁴⁵ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage...*, dz. cyt., s. 168.

⁵⁴⁶ M. Cybulska, *Teologia Wielkiej Soboty...*, art. cyt., s. 77n.

⁵⁴⁷ Zob. L. Wołowski, *Problematyka paradoksu...*, dz. cyt., s. 243nn.

⁵⁴⁸ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 275.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 276.

⁵⁵⁰ M. Pyc, *Dramatyczna wizja...*, art. cyt., s. 23.

interpretować trynitarnie. Zmartwychwstanie objawia bowiem absolutną potęgę Ojca, który wskrzesza Syna, posyłając Ducha Ożywiciela. Między Ojcem, który posyła na świat Syna, by w pełnym posłuszeństwie wypełnił swoje posłannictwo, a Synem, który przyjmuje wolę Ojca aż po mękę krzyża, istnieje dramatyczne napięcie objawiające zamiary Boga względem świata. W zmartwychwstaniu Boży plan zbawienia ukazuje jedność i logikę Trójjedyną Miłości⁵⁵¹.

W omawianym wydarzeniu centralne miejsce zajmuje Ojciec. To Jego mocą dokonuje się zmartwychwstanie, które staje się objawieniem prawdy o Stworzycielu. To On jest tutaj aktywnie działającym⁵⁵². Dopełnia swojej stwórczej mocy przez ożywienie umarłych, czyli podarowanie im życia. W odwiecznym rodzeniu Ojciec obdarza Syna życiem, zaś w zmartwychwstaniu świat zostaje włączony wewnątrztrynitarną relację przez życiodajny dar Ojca, zaniesiony ludziom przez Syna. W odwiecznej miłości Ojcu i Synowi towarzyszy Duch Święty, który sam jest Ich Osobową Miłością. Ojcowski dar zmartwychwstania dokonuje się przez posłanie Ducha Ożywiciela. Ponadto „w chwili zmartwychwstania Chrystus jako człowiek otrzymuje moc tchnienia, wraz z Ojcem, Ducha Miłości”⁵⁵³. Zmartwychwstanie nie tylko objawia głębię wewnątrztrynitarnych relacji, lecz jest zaproszeniem do trójjedyną miłości Boga i zanurzeniem w niej ludzi⁵⁵⁴.

„To, co określamy jako zmartwychwstanie, nie jest w żadnym wypadku kontynuacją (po trzech dniach) wcześniejszych wypowiedzi czy działalności. Śmierć jest śmiercią, jej cechą jest ostateczność; doczesne, minione życie jest zakończone i nie wróci”⁵⁵⁵.

Balthasar podkreśla, że zmartwychwstanie nie jest ani krokiem wstecz⁵⁵⁶, ani zwykłym powrotem do przeszłości⁵⁵⁷. Gdyby tak było, śmierć straciłaby swój ostateczny charakter. Tymczasem śmierć jest rozstrzygająca i definitywna. Zmartwychwstały Chrystus nie wraca zwyczajnie do przeszłości⁵⁵⁸. Nie został

⁵⁵¹ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage...*, dz. cyt., s. 196.

⁵⁵² Zob. L. Wołowski, *Problematyka paradoksu...*, dz. cyt., s. 256.

⁵⁵³ S. Mycek, *Teologiczna osoba...*, art. cyt., s. 347.

⁵⁵⁴ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage...*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁵⁵ CH III 2/2, s. 66.

⁵⁵⁶ M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie...*, art. cyt., s. 160.

⁵⁵⁷ L. Wołowski, *Problematyka paradoksu...*, dz. cyt., s. 252n.

⁵⁵⁸ CH III.

bynajmniej zabrany z tego świata. Wraca jako uwielbiony i chwalebny. Wskreszenie Jezusa z martwych przez Ojca, posyłającego życiodajnego Ducha, jest uwielbieniem Go wobec świata i ukazaniem Jego chwały. Posłannictwo Syna odsłania tutaj swój najgłębszy sens. Zmartwychwstanie dokonało się dzięki temu, że Ojciec przyjął najdoskonalszą ofiarę wcielonego Syna, będącą potwierdzeniem miłości i uwielbienia⁵⁵⁹.

W centrum zmartwychwstania znajduje się Ojciec, manifestujący swoją stwórczą moc, jednak nie można pominąć w nim ważnej roli Ducha Świętego. Jest On aktywnie obecny w tym wydarzeniu, które dokonuje się Jego mocą. Duch Święty jest „nie tylko narzędziem wskreszenia, lecz także swego rodzaju medium, pewną świętą przestrzenią, w mocy której dokonuje się zmartwychwstanie”⁵⁶⁰. Umierając, Jezus oddaje Ojcu swego Ducha, a w zmartwychwstaniu mocą tego samego Ducha zostaje wskrzeszony przez Ojca. W ten sposób ukazana zostaje jedność Chrystusa z Duchem Świętym. Syn Boży posiada Ducha w każdym momencie, także wtedy, kiedy wypełnia swoje posłannictwo. Przez całe ziemskie życie Jezus posiada Ducha, ale Nim nie dysponuje. To Duch dysponuje wcielonym Synem, umacniając Jego posłuszeństwo woli Ojca. Syn, dzięki oddaniu Ducha, wypełnia do końca swoją misję i może być wskrzeszony Jego mocą, by potem obdarzyć Nim swój Kościół. W wydarzeniach paschalnych Chrystus tchnie Ducha, kiedy oddaje Go Ojcu oraz kiedy posyła Go swoim uczniom. Syn Boży na powrót razem z Ojcem bierze udział w boskim tchnieniu Ducha⁵⁶¹.

Wydarzenia paschalne mają wyraźnie trynitarny charakter. Dokonują się jednak w kontekście pneumatologicznym, który ukazuje ważny aspekt objawienia Trójjedynego Boga: posłanie Ducha Świętego do Kościoła jest owocem paschalnego uwielbienia Chrystusa i Jego powrotu do Ojca. W misterium paschalnym objawiona zostaje nierozzerwalna jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego. Kościół, obdarzony Duchem Świętym, zostaje zanurzony w tej jedności, czerpiąc z niej swoje posłannictwo.

„Der Geist, den uns an Pfingsten der Sohn vom Vater her sendet, ist der Geist des ewigen Liebesgesprächs zwischen Vater und Sohn”⁵⁶².

⁵⁵⁹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 277.

⁵⁶⁰ Tamże, s. 279.

⁵⁶¹ Tamże, s. 281.

⁵⁶² H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz...*, dz. cyt., s. 80.

(„Duch, którego Syn w dniu Pięćdziesiątnicy posyła nam od Ojca, jest Duchem odwiecznej miłosnej rozmowy między Ojcem i Synem” [tłumaczenie własne]).

Uwielbiony Chrystus wraca do Ojca, a Jego chwalebny powrót skutkuje wylaniem Ducha Świętego, który pod postacią ognistych języków zstępuje na zgromadzonych w wieczniku (Dz 2, 1-4). Balthasar dostrzega w tym znaku odwieczny dialog wewnątrztrynitarnej miłości. „To odwieczna miłość łącząca Ojca i Syna, która w Osobie Ducha Świętego jest obecna w Kościele od momentu Zielonych Świąt”⁵⁶³. Kościół zostaje wprowadzony w boski dialog, by sam mógł prowadzić swój dialog z Bogiem. Modlitwa wspólnoty uczniów Chrystusa, której sprawcą jest Duch Święty, staje się mową pochodzącą z wnętrza Boga. Prowadząc dialog z Kościołem, słucha On zatem swoją własną mowę. Dzieje się ona za przyczyną Ducha, który jest Owocem i Świadkiem miłości Ojca i Syna. Pierwszym zadaniem Kościoła jest rozmowa z Bogiem, która ma być wejściem w ów odwieczny dialog miłości. Kościół ma stawać się modlitewną wspólnotą dialogu z Bogiem. Odtąd uczniowie Chrystusa, zanurzeni w modlitwie, mogą głosić prawdę o Bogu, pełniąc tym samym swoje posłannictwo. Duch, którego obecność uzdalnia Kościół do modlitwy, staje się Duchem umacniającym Kościół w wypełnieniu misyjnego zadania głoszenia Ewangelii. „Cały wysiłek i troska Kościoła, aby jak najwierniej głosić Ewangelię, muszą być zanurzone i niejako przemienione w wewnętrzny dialog z Bogiem. (...) Apostolstwo, jak i misja Kościoła, nie zaczynają się od ludzkich pomysłów i ludzkiej logiki, ale od zaczerpnięcia życia, myśli i słów ze źródła trynitarnej życia”⁵⁶⁴. Duch Święty, będąc sprawcą modlitewnego dialogu i umacniając w apostołskim posłannictwie, odgrywa w Kościele kluczową rolę.

Posłannictwo Ducha Świętego w Kościele wiąże się ściśle z posłannictwem wcielonego Syna Bożego. Duch Święty podczas ziemskiego życia Jezusa towarzyszył Mu, umacniał Go i kierował w pełnieniu misji. Nie inaczej dzieje się w Kościele, który cieszy się obecnością, uświęceniem i prowadzeniem Ducha Świętego. Chociaż Syn i Duch są różnymi Osobami, to jednak łączy Ich ścisła

⁵⁶³ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 284.

⁵⁶⁴ Tamże.

jedność, objawiająca się także w jednym darze Ojcowskiej miłości, który przynoszą. Najdobitniej jest to widoczne, zdaniem Balthasara, w Eucharystii, w której obecny jest Duch Święty. Ten sam Duch, który umożliwił przyjęcie ciała przez Syna Bożego, jest w Kościele sprawcą eucharystycznej obecności Ciała i Krwi Chrystusa. Bazylejczyk utożsamia przyjęcie Eucharystii z przyjęciem Ducha Świętego⁵⁶⁵. Dzięki Niemu Chrystus, który chwalebnie powraca do Ojca, nie rozstaje się z uczniami, lecz ciągle jest obecny w Kościele w darze swojego Ciała i Krwi. Kościół, przyjmując Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi, nie tylko trwa z Nim, lecz także w Nim, w Jego życiu. Odtąd człowiek poznaje objawioną prawdę o Trójcy Świętej i, co więcej, sam zostaje zanurzony w wewnątrzboże życie miłosnej wspólnoty trzech Osób Boskich⁵⁶⁶.

2.6. Relacja Syna do Ojca jako Eucharystia

Chrystologia prezentowana przez Balthasara, jak już wielokrotnie zaznaczaliśmy, ma wyraźnie trynitarny charakter. Opisując wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowiące istotny element teologii dramatu, odwoływaliśmy się do odwiecznej relacji, która łączy Go z Ojcem w Duchu Świętym. Ich wzajemne obdarowywanie się miłością jest pra-obecne w wewnętrznym życiu Boga i zostaje objawione w ziemskim życiu Jezusa. Trójca immanentna zostaje ukazana przez pryzmat Trójcy historiozbawczej. Należy zauważyć również odwrotny kierunek: ekonomia zbawienia musi być rozumiana przez pryzmat wewnątrztrynitarnych relacji⁵⁶⁷. Szwajcarski teolog stosuje konsekwentnie te zasady w swojej koncepcji boskiego dramatu. Miłość Ojca i Syna, której Świadkiem i Owocem jest Duch Święty, stanowi ciągle powtarzający się motyw teodramatu. Okazuje się to szczególnie ważne w kontekście naszych rozważań, które próbują przenieść Balthasarową teologię dramatu na grunt teologii liturgii. Należy zatem raz jeszcze wrócić do motywu relacji Syna do Ojca jako Eucharystii i rozważyć jego immanentne i ekonomiczne aspekty. Temat ten został już poruszony przy analizie wewnątrztrynitarnych relacji w boskim dramacie. Teraz jednak wymaga on pogłębienia i rozwinięcia.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 285.

⁵⁶⁶ CH III 2/2, s. 82.

⁵⁶⁷ TL II, s. 117.

W akcie odwiecznego rodzenia Ojciec przekazuje Synowi swoje bóstwo. Ojciec i Syn mają tę samą Boską naturę, zachowują jednak odrębność Osób. Ojcowski dar jest przekazywany Innemu⁵⁶⁸. Ojciec, nie chcąc być Bogiem tylko dla siebie, w swojej nieskończonej płodności oddaje się Synowi w absolutnym darze miłości. Przestrzenią istnienia tego daru staje się odwieczna różnica między Ojcem i Synem. Mimo niej w wewnątrztrynitarnym życiu panuje jedność Ojca i Syna. W tym kontekście Balthasar mówi nawet o „tożsamości jedności i różnicy⁵⁶⁹”. Owa jedność istnieje, ponieważ miłosny dar Ojca nie pozostaje bez odpowiedzi. Syn otwiera się na Ojcowskie podarowanie i przyjmuje Jego miłość, a wraz z nią bóstwo, życie, istnienie.

„Kiedy Jezus zwraca się do Ojca słowem «Ty», jak w modlitwie arcykapłańskiej, to owo «Ty» jest oczywiście przede wszystkim dźwiękiem ludzkim, który jednak musi być wyrazem odwiecznej relacji w samym Bogu – relacji poznającego, kochającego, wielbiącego i na przyjęcie każdej woli Ojca gotowego zwrócenia się Syna do Ojca”⁵⁷⁰.

Syn Boży, będąc Innym, może mówić do Ojca „Ty”. Dla Balthasara jest to szczególnie ważne, ponieważ z jednej strony podkreśla odwieczną różnicę, inność, odrębność Osób, z drugiej zaś świadczy o odpowiedzi udzielonej przez Syna, która ma charakter modlitewnego zwracania się do Ojca w miłosnym dialogu, i która staje się przestrzenią istnienia Ich jedności.

O ile Ojciec nie może istnieć bez przekazywania absolutnego daru w akcie rodzenia Syna, o tyle Syn nie może istnieć bez przyjęcia daru z Ojcowskiego łona⁵⁷¹. Ze względu na tę zależność Bazylejczyk mówi o pasywnej postawie Syna, który w darze odwiecznej miłości Ojca przyjmuje samego siebie, swoje istnienie. Syn, w pasywnym przyjmowaniu daru, nie tylko nie zostaje pozbawiony wolności, ale, wręcz przeciwnie, jest nią obdarzany. Dzieje się tak, albowiem Ojcowskie oddanie siebie Synowi jest miłością, bez której wolność nie jest możliwa. Pasywność Syna ma jednak, paradoksalnie, aktywny charakter, ponieważ odpowiada On na dar Ojca swoim całkowitym oddaniem w pełnej dobrowolności.

⁵⁶⁸ TD III, s. 302.

⁵⁶⁹ TL II, s. 118n.

⁵⁷⁰ Tamże, s. 118.

⁵⁷¹ TD III, s. 303.

Syn wszystko, co posiada, otrzymał od Ojca, nie ma nic innego oprócz tego. Dlatego szwajcarski teolog podkreśla, że w Bogu działanie i bierność, rozumiana jako przyjęcie działania, tworzą jedność⁵⁷².

Tożsamość odwiecznej pasywności i aktywności Syna została ukazana w swojej ekonomicznej postaci. W ziemskim życiu Jezus zawsze kierował się absolutnym posłuszeństwem: szukał woli Ojca, karmił się nią i wypełnił do końca. Otrzymując wszystko od Ojca, który jest źródłem Jego życia i posłannictwa, nie tylko pasywnie przyjmował ten dar, lecz także odpowiadał na niego w swoim nieustannym, aktywnym ukierunkowaniu ku Ojcu.

„Odpowiedzią Syna na podarowane Mu współistotne posiadanie Bóstwa może być tylko wieczne dziękczynienie (*eucharistia*) Ojcu, który jest Początkiem, tak bezinteresowne i niewyrachowane, jak bezinteresowne i niewyrachowane było pierwsze oddanie się Ojca. Pochodzący z Nich Obu, jako ich substancjalne «My», tchnie wspólny Im «Duch», który przypieczętowuje i podtrzymuje nieskończoną różnicę między Nimi (co jest istotą miłości), a jednocześnie przewyższa ją jako Ich jeden Duch”⁵⁷³.

Dochodzimy tutaj do sedna omawianego zagadnienia. Biorąc pod uwagę wszystko, co wyżej zostało powiedziane, podkreślamy, że ową miłosną odpowiedź Syna na dar Ojca Balthasar nazywa *odwieczną Eucharystią*. Relacja Ich wzajemnej miłości odbywa się bowiem w dynamice wzajemnego daru: otwarcia się na niego i przyjmowania, by potem ów dar złożyć z powrotem w ręce Innego i oddać Mu całego siebie. „Trynitarna dynamika miłości jest eucharystyczną dynamiką dawania, obdarowywania i odpowiadania”⁵⁷⁴. Syn nie tylko przyjmuje miłość, lecz także odpowiada miłością. Jego odpowiedź ma tutaj kluczowe znaczenie. Stanowi ona bowiem miłosne zwrócenie się ku Ojcu oraz powrót na Ojcowskie łono odbywający się w atmosferze wdzięczności. Syn składa Ojcu dziękczynienie za to, że posiada z Nim jedną, boską naturę. *Eucharystia* Syna jest miłosnym dziękowaniem, absolutnym ofiarowaniem całego siebie, intymnym powrotem na Ojcowskie łono.

⁵⁷² TD IV, s. 75.

⁵⁷³ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 69. Por. TD III, s. 301.

⁵⁷⁴ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, art. cyt., s. 92.

Eucharystyczna odpowiedź Syna jest równie absolutna co Ojcowski radykalny dar z siebie. Ojciec przekazuje Synowi absolutnie wszystko, Ten zaś, przyjmując w darze swoje istnienie, składa Ojcu w ofierze samego siebie. Balthasar wskazuje na zachodzącą tu tożsamość. „Jest to jeden i ten sam dar, wyrażający wydarzenie miłości, która dokonuje się w łonie Trójcy Świętej. Jest to dar absolutny, gdyż odpowiedź Syna w Jego odwiecznej Eucharystii jest tak samo bezinteresowna i bezdenna, jak inicjujący dar, wypływający z kenozy Ojca”⁵⁷⁵.

„Syn nie może być absolutnym Bóstwem i absolutnie go posiadać inaczej, jak tylko na sposób otrzymywania tej jedności od wszechmocy i niemocy Ojca. To otrzymywanie zawiera w sobie jednocześnie bycie darowaniem siebie (absolutne założenie każdego potencjalnego wydania światu) i synowskie dziękczynienie (eucharystia) za współistotne bycie Bogiem. Tu swoje źródło ma fakt, że każde możliwe posłanie Syna na świat (*processio* jako *missio* aż po krzyż) zawiera równie pierwotne dziękczynienie za świat, mogący zaistnieć wyłącznie w «zrodzeniu» Syna, należący do Niego, według Niego ukształtowany i tylko w Nim dający się «zrekapitulować»⁵⁷⁶.

„Przymierze i stworzenie możliwe są nie tylko dzięki «eucharystycznej» odpowiedzi Syna wobec Ojca, lecz również zostają przez nią «przewyższone», tak że mogą zaistnieć tylko wewnątrz tej odpowiedzi, która je obejmuje”⁵⁷⁷.

Eucharystia Syna, dokonująca się w Trójcy immanentnej, ma swoją ekonomiczną postać w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Jego wcielenie, posłannictwo, bycie Objawicielem Ojca, krzyż, paschalne uwielbienie – wszystko to (jak zresztą opisywaliśmy już wcześniej) ma swoje źródło w odwiecznej, wewnątrztrynitarnej miłości, bogatej w eucharystyczną odpowiedź Syna. Wszystko, co dokonało się w ziemskim życiu Zbawiciela, wypływa z Jego odwiecznej *Eucharystii*. Ma to swoje zbawienne konsekwencje dla świata, który przez grzech oddalił się od Boga. Chrystusowa misja zbawienia ludzi wypływa z *Eucharystii* Syna, dlatego grzesznicy nie mogą wrócić do Boga inaczej, niż będąc zanurzeni w odwiecznym darze miłości Ojca i Syna. Wzajemne obdarowywanie

⁵⁷⁵ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 346.

⁵⁷⁶ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 70 n. Por. TD III, s. 303.

⁵⁷⁷ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 75. Por. TD III, s. 307.

się tym darem odbywa się w przestrzeni hipostatycznej różnicy. Świat, zanurzony w odwiecznym powrocie Syna na Ojcowskie łono, może powrócić do Boga, czyli ponownie znaleźć się tam, gdzie był pierwotnie, zanim przez grzech odłączył się od Boga.

„Prawda, że Bóg (jako Ojciec) może oddać swoje Bóstwo, że Bóg (jako Syn) otrzymuje je nie jako jedynie pożyczone, lecz posiada je «współistotnie», ta prawda wyraża niepojęte i niedoścignione «oddzielenie» Boga od Niego samego, tak że każde możliwe (dzięki temu!) rozdzielanie, nawet najciemniejsze i najokropniejsze, może dokonać się tylko wewnątrz owego «oddzielenia». Dzieje się tak, choć to udzielenie jest wydarzeniem absolutnej miłości, której szczęśliwość polega na darowaniu nie czegoś, lecz samej siebie»⁵⁷⁸.

Posiadanie tej samej boskiej natury przez Ojca i Syna i równoczesne zachowanie odrębności Osób Boskich Balthasar określa już nie tylko mianem *różnicy (Differenz)*⁵⁷⁹ czy *dystansu (Distanz)*⁵⁸⁰, lecz posługuje się terminem *rozdzielenia, separacji (Trennung)*⁵⁸¹. Stosuje więc kolejne, mocniejsze pojęcie, opisujące wewnątrzboże życie. To wzmocnienie słusznie zauważył Marek Sobociński: „Mamy tutaj do czynienia z rozwojem terminologii pojęciowej naszego Autora. Nie wystarcza mu już mówienie o różnicy hipostatycznej (*Differenz*), lecz wprowadza teraz pojęcie separacji (*Trennung*), które zawiera w sobie większy ładunek, można by powiedzieć: dramatyczno-kenotyczny. Zastosowane przez Autora pojęcia stają się więc coraz bardziej dynamiczne. Nie jest to już jakieś statyczne *Differenz*, lecz bardziej aktywne, dynamiczne *Trennung*”⁵⁸². Takie wzmocnienie tłumaczy dalsze rozważania Bazylejczyka. Balthasar twierdzi bowiem, że grzech, będący rzeczywistością całkowicie inną niż Bóg, a nawet radykalnym rozdzieleniem od Stwórcy, może zostać pokonany przez zanurzenie w jeszcze większym rozdzieleniu – w kenotycznym darze Ojca, który rodząc Syna, przekazuje Mu absolutnie wszystko, niczego dla siebie nie zostawiając. Dramat odejścia grzesznika od Boga zostaje pokonany przez

⁵⁷⁸ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 70. Por. TD III, s. 302.

⁵⁷⁹ TD III, s. 301.

⁵⁸⁰ Tamże, s. 297, 303.

⁵⁸¹ Tamże, s. 302, 304. Niemieckie *Trennung* można tłumaczyć jako *rozdzielenie, separację, rozstanie, rozłąkę*.

⁵⁸² M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 347.

pograżenie w jeszcze większym trynitarnym pra-dramacie, który z kolei ma swoje źródło w *pra-kenozie* Ojca. Odtąd każdy dramat człowieka, będący w istocie niezdolnością do miłości, jej brakiem, zostaje pochłonięty przez głębię wewnątrztrynitarną miłości⁵⁸³. „To więc, co w świecie jest negatywne, zostaje zanurzone w pozytywnym wydarzeniu miłości”⁵⁸⁴. Ostatecznie zawsze wygrywa miłość, bo jej zwycięstwo jest zwycięstwem Miłości Trójjednej.

3. Dramatyczna soteriologia

Dramat relacji Boga do człowieka przedstawiony wyżej do tej pory został ujęty w perspektywie trynitologicznej i chrystologicznej. Należy w nim dostrzec jeszcze jedną perspektywę – dramatyczną soteriologię. Celem działania Boga w historii jest bowiem objawienie Trójjednej Miłości i zbawienie człowieka. „Poprzez śmierć i zmartwychwstanie, zwycięstwo nad ludzkimi granicami (skończoność, czasowość, śmierć), które teatr pomógł bliżej określić, chrystologia staje się soteriologią”⁵⁸⁵. W swojej teologii dramatu Balthasar podkreśla, że kwestia zbawienia należy do jej sedna⁵⁸⁶.

Sytuacja stworzonego przez Boga i obdarzonego wolnością człowieka, który źle wykorzystał podarowany mu dar wolności, powiedział Bogu „nie” i oddalił się od swego Stwórcy, jest dramatyczna. Reakcją Boga na grzech, czyli rzeczywistość radykalnie Mu przeciwną, jest gniew, który musi zostać uśmierzony i odpokutowany. Dlatego potrzebny jest ktoś, kto *za nas*, to znaczy na naszym miejscu, będzie w stanie raz na zawsze pojednać ludzi z Bogiem. Może tego dokonać wyłącznie wcielony Syn Boży – dzięki swojemu dobrowolnemu posłuszeństwu woli Ojca i wydaniu siebie staje się On Wyzwolicielem i Zbawicielem człowieka. Przynosi oswobodzenie z więzów grzechu i śmierci, które równocześnie jest wyzwoleniem do uczestnictwa w nieskończonej boskiej wolności. W ten sposób człowiek zostaje zaproszony do udziału w miłosnym życiu Boga.

⁵⁸³ TD III, s. 304; H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 71n.

⁵⁸⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 348.

⁵⁸⁵ E. Guerriero, *Hans Urs...*, dz. cyt., s. 328.

⁵⁸⁶ TD III, s. 211.

Wokół takiego schematu Balthasar tworzy dramatyczną soteriologię. Motywy w niej obecne zostały już częściowo przedstawione i opisane w poprzednich punktach pracy – zwłaszcza tam, gdzie mowa o *kenozie* krzyża. W tej części naszej rozprawy zostaną one powtórzone i rozwinięte. Uporządkujemy zagadnienia soteriologiczne, by ukazać sens Bożego działania w historii zbawienia: działania wobec człowieka, działania, które stanowi centrum boskiego dramatu. Dzięki temu będzie można dostrzec głębię i doniosłość dramatycznej soteriologii.

3.1. Dramat zniewolenia

Punktem wyjścia dramatycznej soteriologii jest sytuacja człowieka stworzonego przez Boga z miłości i dlatego obdarzonego wolnością. Nie da się rozdzielić miłości i wolności – bez wolności nie można mówić o miłości. Bóg, stwarzając człowieka, udziela mu daru autentycznej wolności⁵⁸⁷ – wolność skończona ma swoje źródło w boskiej wolności. Tak rozumiany akt stworzenia jest określany przez Balthasara, jak już zostało to zaznaczone, *pierwszą kenozą*. Bóg stwarza człowieka i zawiera z nim przymierze oparte na boskiej miłości. „Na ten dar człowiek powinien odpowiedzieć bezgraniczną miłością, bezwzględnym opowiedzeniem się po stronie Boga i gotowością służby, czyli absolutnym posłuszeństwem”⁵⁸⁸. Stwórca jednak nie zmusza do tego człowieka – wręcz przeciwnie: obdarza go wolnością, a więc nie czyni go zależnym od siebie, rezygnuje z tej przysługującej Mu zależności. Bóg nigdy nie wycofuje się z podarowania człowiekowi wolności autentycznej, nawet wtedy gdy ów dar może zostać źle wykorzystany⁵⁸⁹. Obdarzenie człowieka wolnością jest dla Stwórcy ryzykiem – wolny człowiek może bowiem odrzucić miłość Boga i sprzeciwić Mu się. Historia ludzkości pokazuje, że podarowana wolność została źle wykorzystana. Człowiek zbuntował się przeciw Bogu i odrzucił Jego miłość. Konsekwencje odejścia od Stwórcy okazały się dramatyczne – są nimi: zdolność do czynienia zła, uwikłanie w cierpienie świata, skończoność i uzależnienie od śmierci⁵⁹⁰. Człowiek zostaje skrępowany przez szatana, który rości sobie prawo do władzy nad ludźmi.

⁵⁸⁷ L. Wołowski, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁸⁸ M. Pyc, *Posłuszeństwo proroków jako zapowiedź posłuszeństwa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Gnesnensia” IX (1990), s. 7.

⁵⁸⁹ L. Wołowski, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 111.

⁵⁹⁰ TD III, s. 185.

Odtąd w życiu człowieka trwa nieustanna walka między dobrem i złem, między światłem i ciemnością. Pomimo dążenia do wolności i sprawiedliwości, pozostaje on skrepowany i niezdolny do podjęcia jednoznacznej decyzji⁵⁹¹.

Sytuacja ludzi zniewolonych przez grzech okazuje się dramatyczna⁵⁹². Grzech jest bowiem odejściem od Boga, powiedzeniem Mu „nie”, sprzeciwem wobec Stwórcy, odrzuceniem Jego miłości. Grzech jest jej radykalnym zaprzeczeniem, „jest otwartym «nie» powiedzianym Bogu w twarz”⁵⁹³, jest rzeczywistością absolutnie różną i przeciwną Bogu. Dlatego grzech musi być przez Boga odrzucony, potępiony a nawet znienawidzony⁵⁹⁴. Boże miłosierdzie nie może zostać oddzielone od Jego gniewu, spowodowanego grzechem⁵⁹⁵. Człowiek, odchodząc do Boga, gubi samego siebie – może on być sobą i poznawać siebie, może odnaleźć swoją tożsamość jedynie wówczas, gdy ma udział w nieskończonej wolności Boga⁵⁹⁶. Musi ją odzyskać, musi przebłagać Stwórcę i uśmierzyć Jego gniew. W przeciwnym razie nadal będzie spętany złem, które rani ludzką egzystencję⁵⁹⁷. Sytuacja, będąca skutkiem grzechu, okazuje się dla ludzi głębokim dramatem, który musi zostać przewyciężony. To jednak „wykracza poza możliwości samego człowieka”⁵⁹⁸, który sam z siebie nie jest w stanie tego zrobić. Sprawiedliwy Bóg nienawidzi grzechu i domaga się przebłagania. Człowieka niezdolnego do tego nie pozostawia jednak samego i posyła swojego Syna, który *pro nobis* – za nas – ma dokonać ostatecznego pojednania.

3.2. *Pro nobis*

Grzech, będący radykalnym sprzeciwem wobec Boga i wywołujący Jego gniew, musi zostać odpokutowany. Człowiek sam z siebie nie może tego uczynić – co najwyżej mógłby wywoływać jeszcze większy gniew Boży. Pojednania musi zatem dokonać ktoś inny, ktoś w zastępstwie, ktoś zupełnie wolny od grzechu. Dlatego Bóg nie pozostawia człowieka samego i posyła na świat swojego Syna.

⁵⁹¹ Tamże, s. 446n.

⁵⁹² L. Wołoski, *Łaska i wolność...*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁹³ M. Pyc, *Posłuszeństwo proroków...*, art. cyt., s. 8.

⁵⁹⁴ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, dz. cyt., s. 135.

⁵⁹⁵ TD III, s. 189.

⁵⁹⁶ Tamże, s. 352nn.

⁵⁹⁷ Z. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne stadium antropologii Pawła A. Florenskiego (†1937) i Hansa Ursa von Balthasara (†1988)*, Kraków 1996, s. 189.

⁵⁹⁸ M. Pyc, *Posłuszeństwo proroków...*, art. cyt., s. 9n.

Przez tajemnicę wcielenia Syn Boży przyjmuje ludzką naturę i staje w jednym szeregu z grzesznikami potrzebującymi przebaczenia. By dokonać dzieła odkupienia, „Syn musi być koniecznie człowiekiem, gdyż tylko wówczas może w zastępstwie wziąć na siebie grzech świata, ale musi być również więcej, niż człowiekiem, gdyż żadna istota nie może zająć całkowicie miejsca innej wolnej istoty”⁵⁹⁹. Tylko Chrystus do końca solidarny z grzesznymi ludźmi i równocześnie absolutnie wolny od grzechu i równy Bogu może dokonać dzieła odkupienia i pojednania, które dokonuje się w godzinie krzyża.

„Es ist menschlich verstehbar, daß für die Sünde gebüßt werden muß, vom Sünder selbst oder vielleicht von einem andern an seiner Statt, denn man sieht ein, daß mit dem beabsichtigten Bösen der Mensch nicht nur die Ordnung des Daseins überhaupt stört, sondern seine eigene gute Natur schädigt, vielleicht bis zur Grenze des Ruins. Sieht man hinter der aufgerichteten Weltordnung einen Gott, der sie in Liebe begründet hat und begleitet, dann erscheint es nicht unverständlich, daß seine Liebe den Modus des Zornes annimmt und die Verletzung seiner Ordnung durch verhängtes Leid straft und aufwiegt”⁶⁰⁰.

(„Jest po ludzku zrozumiałe, że grzech musi być odpokutowany przez samego grzesznika, a może przez kogoś innego na jego miejscu, ponieważ można dostrzec, że zamierzonym złem człowiek nie tylko zakłóca porządek egzystencji w ogóle, ale także szkodzi własnej dobrej naturze, być może aż na skraj jej ruiny. Jeśli za ustanowionym porządkiem świata widzi się Boga, który w miłości ustanowił go i mu towarzyszy, to nie wydaje się niezrozumiałe, że Jego miłość przybiera formę gniewu, karze i rekompensuje naruszenie Jego porządku przez narzucone cierpienie” [tłumaczenie własne]).

Męka i śmierć Chrystusa najdobitniej pokazują sens idei *pro nobis*. Ten, który nigdy nie popełnił grzechu, który z grzechem nie ma absolutnie nic wspólnego, stając się człowiekiem pozostaje tak dalece solidarny z grzesznikami, że staje na ich miejscu, w zastępstwie za nich bierze na siebie grzech i jego skutki, a nawet sam staje się grzechem, by raz na zawsze go pokonać⁶⁰¹. Chrystus za nas, to znaczy

⁵⁹⁹ A. Paciorkowska, *Trynitarny wymiar śmierci według Hansa Ursa von Balthasara*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, IV (2005) nr 1, s. 38.

⁶⁰⁰ TD III, s. 177.

⁶⁰¹ Tamże, s. 221n.

na naszym miejscu, stawia samego siebie, by odpokutować za nasze grzechy. W zastępstwie za grzesznika chce dokonać ostatecznego zadośćuczynienia⁶⁰².

„Er durchlitt den zwischen Gott und dem Menschen auszutragenden Konflikt «von beiden Seiten: nicht nur als der vom Menschen beleidigte Gott, sondern auch als der von Gott mit dem Tode bedrohte, vor Gottes Gericht dem Tode verfallene Mensch (...)»⁶⁰³.

(„[Jezus] cierpiał konflikt między Bogiem a człowiekiem «z obu stron: nie tylko jako znieważony przez człowieka Bóg, ale także jako człowiek zagrożony śmiercią przez Boga, skazany na śmierć przed sądem Bożym (...)»” [tłumaczenie własne]).

Podwójna rola Bożego Syna jest odgrywa tutaj kluczową rolę – jest On zaangażowany w dramat relacji Boga i człowieka z obu stron: z jednej – jako Bóg znieważony przez ludzki grzech, z drugiej – jako człowiek do końca solidarny z grzesznikami, który przez (nie swój) grzech, musi ponieść śmierć⁶⁰⁴. Stając się jednym z nas Syn Boży przyjmuje ludzką naturę ze wszystkimi jej konsekwencjami – również z grzechem, czyli rzeczywistością całkowicie przeciwną Bogu. Ma to dla Niego katastrofalne skutki: musi liczyć się z odrzuceniem przez Boga, który nie chce mieć nic wspólnego z grzechem. Z miłości do ludzi i w pełnym posłuszeństwie Ojcu wydaje samego siebie.

„Der Sohn trägt die Sünder in sich mitsamt der hoffnungslosen Undurchlässigkeit ihrer Sünde für das göttliche Liebeslicht. Deshalb erfährt er in sich – nicht ihre Sünde, sondern das Hoffnungslose ihres Widerstands gegen Gott und das gnadenlose Nein der göttlichen Gnade gegen diesen Widerstand. Der Sohn, der sich ganz auf den Vater verlassen hat (bis zur Identifikation mit den Brüdern in ihrer Verlorenheit), muß gerade jetzt vom Vater verlassen sein⁶⁰⁵.

(„Syn nosi grzeszników w sobie wraz z beznadziejną nieprzepuszczalnością ich grzechu dla boskiego światła miłości. Dlatego doświadczą w sobie – nie ich

⁶⁰² Tamże, s. 177.

⁶⁰³ Tamże, s. 322.

⁶⁰⁴ Tamże.

⁶⁰⁵ Tamże, s. 325.

grzechu, ale beznadziei ich oporu wobec Boga i bezlitosnego «nie» łaski Bożej wobec tego oporu. Syn, który całkowicie poległ na Ojcu (aż do utożsamienia z braćmi w ich zagubieniu), musi zostać teraz przez Ojca porzucony⁶⁰⁶ [tłumaczenie własne]).

W wydarzeniu krzyża Chrystus jest tak dalece solidarny z grzesznikami, że wchodzi w przestrzeń grzechu, czyli radykalnego zaprzeczenia miłości, by oddać się Ojcu wraz z tym doświadczeniem i zanurzyć się w głębi Ojcowskiej miłości. Doświadczenie grzechu, które przeżywa Jezus, nie jest takie samo jak innych ludzi. Postawa grzesznika jest radykalnym sprzeciwieniem się Bogu i odrzuceniem Jego miłości. Tego Chrystus nigdy nie czyni, doświadcza jednak konsekwencji takiego działania. Nie grzeszy, lecz odczuwa skutki grzechu i bierze je na siebie. Angażuje się w beznadziejną sytuację grzesznych ludzi po to, by przewyciężyć bunt przeciw Bogu, by popełniony przez nich grzech i ich samych zanurzyć w przebaczącej miłości Boga⁶⁰⁷.

„Das Drama zwischen Mensch und Gott erreicht hier seine *Akmē*, da die perverse endliche Freiheit all ihre Schuld auf Gott als den einzigen Angeklagten und Sündenbock wirft, und Gott sich nicht nur in der Menschheit Christi, sondern in dessen trinitarischer Sendung ganz davon treffen läßt, wobei im Mysterium der Verfinsterung und Entfremdung zwischen Gott und dem sündentragenden Sohn als eigentlicher Stelle der Stellvertretung die allmächtige Unmacht der Liebe Gottes aufscheint (...)”⁶⁰⁸.

(„Dramat między człowiekiem a Bogiem osiąga tu swoje *Akmē* [punkt krytyczny], ponieważ przewrotna skończona wolność zrzuca całą swoją winę na Boga jako jedyne oskarżonego i kozła ofiarnego, a Bóg pozwala wypełnić to całkowicie nie tylko w człowieczeństwie Chrystusa, ale w Jego trynitarnej misji, przez co w tajemnicy ciemności i alienacji między Bogiem a niosącym grzech Synem, jako właściwe miejsce zastępstwa ukazuje się wszechmocna niemoc Bożej miłości (...)” [tłumaczenie własne]).

⁶⁰⁶ Tamże.

⁶⁰⁷ Tamże.

⁶⁰⁸ Tamże, s. 312.

Balthasar podkreśla dramaturgię tej sytuacji: człowiek ze swoją skończoną wolnością zrzuca winę na Syna Bożego jak na kozła ofiarnego. Bóg pozwala na to, choć godzi to w Niego samego: między Ojcem a Synem, który niesie ze sobą grzech radykalnie sprzeciwiający się Bogu, musi powstać rozdarcie, objawiające niemoc Bożej miłości. Jednak „w kontekście grzechu jako braku miłości krzyż jawi się jako dialektyczne miejsce manifestacji potęgi Boga: w szczytowym punkcie wyzucia się samego siebie, totalnej rezygnacji z siebie, okazuje się on być szczytem Bożej mocy”⁶⁰⁹. Ostatecznie Boża niemoc okazuje się, paradoksalnie, wszechmocna – grzech i śmierć zostają pokonane mocą miłości Boga, która gotowa była poświęcić samą siebie, by zbawić człowieka⁶¹⁰.

„Wenn aber diese ganze Weltschuld von Jesus übernommen wird, der sie als der «zur Sünde Gemachte» im Kreuz zum erstenmal restlos vor Gott «beichtet» und dafür an Ostern die weltumfassende «Absolution» erhält, dann wird nachösterliche Verkündigung auch tiefste Schuld im Licht der erlangten Versöhnung betrachten (...)»⁶¹¹.

(„Jeśli jednak całą tę światową winę przejmie Jezus, który jako «uczyniony grzechem» na krzyżu po raz pierwszy całkowicie «spowiada się» przed Bogiem, a w zamian w Wielkanoc otrzymuje ogólnoświatowe «rozgrzeszenie», wtedy poświęteczne orędzie patrzy także na najgłębszy grzech w świetle uzyskanego pojednania (...)» [tłumaczenie własne]).

Moment, w którym solidarny z grzesznikami Syn Boży niesie ze sobą ich grzechy i przynosi je do miłosiernego Ojca, Balthasar porównuje do spowiedzi. Chrystus wydaje siebie Ojcu, a wraz ze sobą grzechy, które wziął na siebie – w ten sposób „spowiada się” – oddaje Ojcu. W tej spowiedzi zanurza się wraz z grzechem, który niesie w Bożym gniewie, by w zmartwychwstaniu otrzymać przebaczenie i absolutne rozgrzeszenie udzielone przez Ojca⁶¹².

⁶⁰⁹ I. Bokwa, *Krzyż jako sąd w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *„Europa zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65 rocznicy urodzin profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 123.

⁶¹⁰ TD III, s. 312.

⁶¹¹ Tamże, s. 165.

⁶¹² Tamże.

Dla Syna Bożego radykalna solidarność z grzesznikami okazuje się dramatyczna w skutkach. Wraz z grzechem przyjmuje On na siebie cierpienie i śmierć, co w konsekwencji oddala Go coraz bardziej od Ojca. Separacja od Boga, będąca skutkiem grzechu, zostaje pokonana przez odwieczny dystans istniejący między Ojcem i Synem. W wewnątrztrynitarnym życiu różnica, wynikająca z odrębności Osób Boskich, i dystans między Nimi stanowią przestrzeń miłości Ojca i Syna, której sednem jest nieustanne obdarowywanie się sobą. Istniejąca w odwiecznym dystansie miłość Ojca i Syna jest tak wielka, że staje się miłością osobową: Duch Święty jest owocem Ich wzajemnej relacji. Umierając na krzyżu Chrystus oddaje Ducha i doświadcza śmierci z całą jej potęgą: przeżywa radykalne opuszczenie i osamotnienie. Pozostaje tak dalece solidarny z grzesznikami, że dobrowolnie idzie do krainy śmierci i mroku. W otchłani Chrystus najgłębiej doświadcza rzeczywistości grzechu, w której znaleźli się umarli pozbawieni możliwości bycia z Bogiem.

„Die Hineinnahme der weltlichen Finsternis in das innertrinitarische Licht besagt ein Wunder der Transfiguration, die Ferne des sündigen Nein wird überholt und umgriffen von der freiwilligen und gehorsamen Ferne des göttlichen Ja. Der Zorn Gottes gegen die Verneinung der göttlichen Liebe trifft auf eine göttliche Liebe, die des Sohnes, die sich diesem Zorn aussetzt und ihn entwaffnet und buchstäblich gegenstandslos macht”⁶¹³.

(„Włączenie światowej ciemności w wewnątrztrynitarną światłość oznacza cud przemienienia, dystans grzesznego «nie» zostaje naprawiony i ogarnięty dobrowolnym i posłusznym dystansem boskiego «tak». Gniew Boży przeciwko zaprzeczeniu Bożej miłości spotyka się z Bożą miłością, z miłością Syna, która wystawia się na ten gniew, rozbraja go i dosłownie czyni go bezprzedmiotowym” [tłumaczenie własne]).

Syn Boży do ogarniętej mrokiem krainy śmierci zanoszą światło i nadzieję, by ostatecznie wyprowadzić z niej grzeszników oczekujących na zbawienie. Zmartwychwstanie Chrystusa okazuje się ostateczną klęską grzechu i śmierci. Dokonuje się ono mocą Ojca, który posyła Ducha Ożywiciela. W ten sposób

⁶¹³ Tamże, s. 326.

dystans pomiędzy Bogiem i człowiekiem, istniejący na skutek grzechu, zostaje zanurzony w odwiecznym dystansie wewnątrztrynitarnej miłości⁶¹⁴. Gniew Boga wobec grzechu, będącego zaprzeczeniem Bożej miłości, spotyka się z Bożą miłością – z miłością Syna, który niejako bierze na siebie ów gniew i przez to czyni go nieistotnym⁶¹⁵. Grzech zostaje pokonany, zaś człowiek może odzyskać utraconą wolność.

3.3. Wyzwolenie

Człowiek na skutek źle wykorzystanej wolności popadł w niewolę grzechu. Jako istota wolna mógł powiedzieć Bogu „nie”, mógł sprzeciwić się i odwrócić od Stwórcy. To oddalenie od boskiej wolności okazało się jednak tragiczne w skutkach: człowiek uwikłany w grzeszną rzeczywistość całkowicie przeciwną Bogu popadł w zniewolenie, które jest całkowicie przeciwne boskiej wolności. Beznadziejna sytuacja zniewolenia, Boży gniew i konieczność jego przebłagania przy równoczesnej niezdolności do takiego pojednania i wreszcie dokonane przez Chrystusa ostateczne pojednanie udzielone człowiekowi – cała ta dramatyczna sekwencja zdarzeń, zdaniem Balthasara, należy do sedna teodramatu⁶¹⁶.

Zniewolony grzechem człowiek potrzebuje wyzwolenia. Tylko zupełnie wolny Chrystus może ostatecznie przywrócić ludziom wolność i na nowo dać im udział w boskiej wolności. Wcielony Syn Boży całkowicie dobrowolnie pozostaje posłuszny Ojcu i realizuje swoją misję. W relacji Ojca, który posyła, i Syna, który jest posłany, posłuszeństwo Chrystusa odgrywa znaczącą rolę. W ziemskim życiu Jezus ciągle poszukuje woli Ojca, wypełnia ją całkowicie do tego stopnia, że utożsamia się z otrzymaną misją⁶¹⁷. Jego życie na ziemi jest ciągłym wyjściem od Ojca i zarazem powrotem do Niego. Ta logika jest obecna zwłaszcza w posłannictwie Jezusa – pełniąc swoją misję, Syn jest stale ukierunkowany ku Ojcu. Duch Święty towarzyszy Chrystusowi w wypełnianiu misji. Dzięki temu Jego posłuszeństwo Ojcu jest całkowite: swoje decyzje podporządkowuje On decyzjom Tego, który Go posłał⁶¹⁸. Takie podporządkowanie woli Ojca okazuje się,

⁶¹⁴ Tamże, s. 337.

⁶¹⁵ Tamże, s. 326.

⁶¹⁶ Tamże, s. 211.

⁶¹⁷ TD II/2, s. 189.

⁶¹⁸ Tamże, s. 174.

paradoksalnie, objawieniem pełnej wolności wcielonego Syna. Radykalne posłuszeństwo Jezusa ma bowiem swoje źródło w odwiecznej relacji Ojca i Syna: w niej Syn w pełnej wolności całkowicie powierza się Ojcu w miłosnym oddaniu. Źródłem Chrystusowej wolności i równocześnie Jego całkowitego oddania oraz posłuszeństwa Ojcu jest odwieczna miłość wewnątrztrynitarnego życia. Podporządkowanie woli Ojca nie przeczy wolności Syna, lecz ją potwierdza – tylko wolny Chrystus, pozostając całkowicie posłuszny Ojcu, może objawić głębię odwiecznej miłości, która łączy Go z Ojcem⁶¹⁹.

W całym życiu Jezus pozostaje posłuszny woli Ojca. Można to dostrzec w każdym wydarzeniu Jego ziemskiej egzystencji, która ostatecznie zmierza ku godzinie męki i śmierci. Posłannictwo Chrystusa i Jego posłuszeństwo w wypełnianiu woli Ojca, towarzyszące Mu przez całe życie, osiągają swoją najradykalniejszą formę na Kalwarii: *kenoza posłuszeństwa*⁶²⁰ staje się *kenozą* krzyża. Dla podkreślenia całej dramaturgii tego wydarzenia Balthasar posługuje się określeniem zaczerpniętym od św. Franciszka: całkowite wypełnienie woli Ojca nazywa „posłuszeństwem trupa”⁶²¹. Chrystus, dobrowolnie przyjmując mękę i śmierć krzyżową, bierze na siebie grzech, będący skutkiem źle wykorzystanej wolności przez człowieka – wchodzi więc w rzeczywistość, która jest zupełnie przeciwna Bogu. Pełni wolę Ojca tak dalece, że pozostawia Mu siebie do dyspozycji, rezygnuje z prawa do decydowania o swoim działaniu. Pozostaje pasywny, nie czyniąc już nic⁶²². Tylko w pełni wolny Chrystus może przyjąć taką postawę pasywności, która ostatecznie okaże się najbardziej aktywnym działaniem Boga: pokonaniem grzechu, śmierci i szatana.

„Die Frucht des Versöhnungsgeschehens kann zunächst (mehr negativ) als eine Freisetzung des Menschen verstanden werden: aus der Sklaverei der Sünde (Röm 7; Joh 8, 34), des Teufels (Joh 8, 44; 1 Joh 3, 8), der «Weltmächte» (Gal 4, 3; Kol 2, 20), der Gewalt der Finsternis (Kol 1, 13), des Gesetzes (Röm 7, 1), zumal des «Gesetzes der Sünde und des Todes» (Röm 8, 2), schließlich des «Zorngerichts» (Thess 1, 10)”.

⁶¹⁹ Tamże, s. 486.

⁶²⁰ Zob. TD IV, s. 106n.

⁶²¹ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage...*, dz. cyt., s. 168.

⁶²² Zob. M. Cybulska, *Teologia Wielkiej Soboty...*, art. cyt., s. 77n.

(„Owoc pojednania można najpierw (bardziej negatywnie) rozumieć jako wyzwolenie człowieka: z niewoli grzechu (Rz 7; J 8, 34), diabła (J 8, 44; 1 J 3, 8) «potęg światowych» (Ga 4, 3; Kol 2, 20), władzy ciemności (Kol 1, 13), Prawa (Rz 7, 1), zwłaszcza «prawa grzechu i śmierci» (Rz 8, 2), wreszcie „sądu gniewu” (1 Tes 1, 10)” [tłumaczenie własne]).

„Diese Befreiung von Fesseln (Lk 13, 16; Mt 12, 29) ist jedoch wesentlich mehr als bloße Rückgabe der verlorenen Freiheit, sie geschieht im Heiligen Geist und verleiht auch den Heiligen Geist Gottes, der in uns «Vater!» ruft und uns unserer Mit-Sohnschaft in Christus Gott dem Vater gegenüber versichert (Gal 4, 6f; Röm 8, 10ff). Es geht somit positiv um *Einführung in das göttliche, trinitarische Leben*”⁶²³.

(„To wyzwolenie z więzów (Łk 13, 16; Mt 12, 29) jest jednak czymś znacznie większym niż tylko powrotem utraconej wolności, dokonuje się ono w Duchu Świętym, a także obdarza Świętym Duchem Bożym, który woła w nas «Ojczy!» i zapewnia nas o naszym współdziedziectwie w Chrystusie wobec Boga Ojca (Ga 4, 6 n; Rz 8, 10 nn). Jest więc pozytywnym *wprowadzeniem do boskiego, trynitarnego życia*” [tłumaczenie własne]).

Syn Boży, mający udział w boskiej wolności, staje się przez swoje radykalne posłuszeństwo Wyzwolicielem człowieka. „Zdobywa go dla wolności”⁶²⁴ – przywraca mu utracony dar i daje mu udział w odwiecznej wolności. Wyzwolenie, które wraz ze śmiercią, zstąpieniem do otchłani i zmartwychwstaniem przynosi Chrystus, ma dwa wymiary: negatywny i pozytywny. Ten pierwszy wiąże się z „wyzwoleniem z”. Owocem wydarzeń paschalnych jest pokonanie grzechu i śmierci – człowiek zostaje wyzwolony z niewoli grzechu, szatana i mocy ciemności, zostaje mu przywrócona wolność, którą utracił na skutek własnej decyzji, powiedzenia Bogu „nie”⁶²⁵. Sprzeciw wobec Boga, rzeczywistość całkowicie Mu przeciwna, oddalenie od Niego zostają zanurzone w odwiecznej miłosiernej miłości Ojca. Powstały na skutek grzechu dystans pomiędzy człowiekiem i Stwórcą zostaje pochłonięty i pokonany przez odwieczny dystans

⁶²³ TD III, s. 223.

⁶²⁴ Z. Kijas, *Tajemnica krzyża w teologii...*, art. cyt, s. 79.

⁶²⁵ TD III, s. 222.

wewnątrztrynitarnej miłości. Dlatego wyzwolenie, które przynosi Chrystus, ma jeszcze jeden, o wiele ważniejszy wymiar – pozytywny. Jest nie tylko „wyzwoleniem z”, ale także „wyzwoleniem do”. Chrystus wyzwala z kajdan grzechu i przywraca człowiekowi utraconą wolność, jednak w swoim wyzwoleniu idzie jeszcze dalej. Dzieje ono się mocą Ducha Ożywiciela, który jest udzielany także wyzwalanym z niewoli grzechu. W wydarzeniach paschalnych człowiek odzyskuje wolność i zostaje złączony z Chrystusem w Duchu Świętym. Dzięki takiemu zjednoczeniu nie tylko otrzymuje z powrotem wolność, która była jego udziałem przed niewolą grzechu, lecz również zostaje wprowadzony w Boską wolność. Takie wyzwolenie ma charakter pozytywny: jest udziałem w wolności samego Boga, zaproszeniem do wewnątrzbożego życia⁶²⁶. Pozytywnie rozumiane wyzwolenie do komunii z Bogiem jest zbawienne dla człowieka, ponieważ dzięki temu może on odnaleźć swoją tożsamość. Pełnia wolności jest dostępna dla człowieka tylko wtedy, kiedy ma on udział w nieskończonej wolności Boga⁶²⁷. Człowiek zostaje zaproszony do udziału w boskim życiu wewnątrztrynitarnej miłości. Odtąd skończona wolność człowieka czerpie z nieskończonych przestrzeni wolności Boga⁶²⁸.

4. Balthasara teoria czynu

Do tej pory analizowaliśmy Balthasarową trynitologię, wyraźnie trynitologiczną chrystologię i dramatyczną soteriologię. Wszystko, co wyżej zostało przedstawione jako boski dramat, należy rozumieć przez pryzmat pojęcia, które dla szwajcarskiego teologa jest na tyle fundamentalne, że stało się tytułem trzeciego tomu jego *Teodramatyki*: chodzi o *Handlung*, czyli *akcję, czyn, działanie*. „Balthasar zwraca uwagę, że słowo «dramat» wywodzi się od greckiego *dromena* (działanie, akcja, a ściślej biorąc – liturgiczne działanie oczyszczającej inicjacji w boskość)”⁶²⁹. Boski czyn ma zatem kluczowe znaczenie dla Balthasarowej

⁶²⁶ Tamże, s. 223.

⁶²⁷ Tamże, s. 352nn.

⁶²⁸ Szerzej o paradoksie uczestnictwa człowieka w wewnętrznym życiu Boga pisze Lech Wołowski. Zob. L. Wołowski, *Problematyka paradoksu...*, dz. cyt., s. 231nn.

⁶²⁹ I. Bokwa, *Zbawienie jako dramat według Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 37 (1999) nr 2, s. 113.

teologii dramatu. Dotychczas opisywaliśmy Boże działanie w Jego wewnętrznym życiu i historii zbawienia, by w ten sposób przedstawić *w jaki sposób* działa Bóg. Oprócz rozważań nad tym, *jak* działa Bóg, należy również zastanowić się, *co* jest Bożym działaniem.

„Immanentną Trójkę rozumieć się będzie jako wieczne i absolutne samopoświęcenie, które Bogu samemu w sobie pozwala ukazać się jako absolutna miłość; dopiero to wyjaśnia wolne samooddanie się światu jako absolutną miłość, przy czym Bóg dla swego bycia sobą (swojego «samoudzielenia») nie potrzebuje światowego procesu i krzyża”⁶³⁰.

Analiza teologii Balthasara, zwłaszcza jego trynitologii, może doprowadzić do ciekawych wniosków. Bazylejczyk nazywa Trójkę immanentną „wiecznym i absolutnym samopoświęceniem, które Bogu samemu w sobie pozwala ukazać się jako absolutna miłość”⁶³¹. Bóg nie tylko poświęca się, nie tylko *czyni* akt samopoświęcenia, lecz sam jest samopoświęceniem, *jest czynem* poświęcenia się. „Naturą Boga jest dynamiczne obdarowywanie się, stanowiące istotę miłości”⁶³². Dla Balthasara Boże działanie nie należy do kategorii przypadłości Boga, lecz jest kategorią ontologiczną i metafizyczną. Poznając Boga poprzez Jego działanie, poznajemy nie Jego przypadłość, lecz naturę. „Według Balthasara istotą Boga jest Jego trynitarnie wydarzenie się”⁶³³. Rozważanie Bożego czynu staje się dla szwajcarskiego teologa rozważaniem o istocie Boga⁶³⁴. Dla Balthasarowej teorii czynu ma to fundamentalne znaczenie.

Przedstawiając trynitologię Bazylejczyka pokazaliśmy zależność zachodzącą pomiędzy Trójką odwieczną a Trójką ekonomiczną. Z jednej strony wiedzę o wewnętrznych relacjach w Trójcy Świętej czerpiemy, opierając się na Ich trynitarnym objawieniu się w historii zbawienia, na wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Z drugiej strony wiemy, że Bóg działa w wydarzeniach zbawczych zawsze jako

⁶³⁰ H. U. v o n B a l t h a s a r, *Trójca i krzyż*, art. cyt., s. 68. Por. także TD III, s. 299n.

⁶³¹ Tamże.

⁶³² I. B o k w a, *Trynitarny wymiar Eucharystii według Hansa Ursa von Balthasara*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” IV (2005) nr 1, s. 5.

⁶³³ Tamże.

⁶³⁴ E. J ü n g e l, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1976. We współczesnej teologii trynitarniej, szczególnie tej zainspirowanej Barthem, toczy się dyskusja nad problemem rozumienia Boga w kategoriach dziania się, czynu, aktu. Wydaje się, że Balthasar, który podziwiał Bartha i jego teologiczny geniusz, zapożyczył istotne rysy aktualizmu Bartha do swojego systemu teologicznego.

Trójjedyny, nigdy w oderwaniu od relacji z Jego wewnętrznego życia. Ekonomia zbawienia stanowi odbicie intratrynitarnego życia Boga. Wiedza o Trójcy immanentnej i wnioski dotyczące Trójcy ekonomicznej są ze sobą ściśle związane. Balthasar, jak już zostało to zauważone, nie utożsamia Trójcy odwiecznej z Trójcą historiozbawczą, sprzeciwia się redukowaniu Trójcy absolutnej tylko do Bożego działania w ekonomii zbawienia. Mimo to bardzo wyraźnie dostrzega on zależności pomiędzy Trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną. Ani Ich całkowicie nie utożsamia, ani Ich całkowicie nie odseparowuje od siebie.

Ma to swoje konsekwencje dla teorii czynu Balthasara. Rozróżnienie na – nieutożsamiane ze sobą, ale pozostające w ścisłej zależności – Trójcę immanentną i Trójcę ekonomiczną można zastosować także do Bożego działania. Jest to naturalną konsekwencją tej idei, która mówi, że poznanie Bożego działania to poznanie Boga. W boskim czynie również możemy wyróżnić wewnętrzne działanie Boga – działanie wobec samego siebie, działanie w wewnątrzbożym życiu oraz działanie zewnętrzne – działanie w historii zbawienia, działanie względem świata i człowieka. Oba te działania, z jednej strony, są czynami dziejącymi się w innych porządkach i przestrzeniach, jednak z drugiej strony, pozostają aktami jednego Boga i są ze sobą mocno skorelowane.

Na czym więc polega Boży czyn? Co jest Bożym działaniem? Co jest wewnętrznym, a co zewnętrznym działaniem Boga? Dotychczasowa analiza teologii dramatu Bazylejczyka pozwoli nam teraz odpowiedzieć na tak postawione pytania. Balthasarowy teodramat został wyżej przedstawiony w logicznej i chronologicznej kolejności. Kwestie, które poruszaliśmy, prezentując boski dramat, zostaną tu po części powtórzone, jednak konieczne jest ich odpowiednie zestawienie i uporządkowanie.

Wewnętrzne działanie Boga dotyczy Jego wewnątrztrynitarnego życia. To w nim Boży czyn jest *samopoświęceniem*. Rodząc Syna, Ojciec poświęca się i wydaje samego siebie, przekazując Synowi absolutnie wszystko, nie pozostawiając nic dla siebie. Nie dzieli się swoją Boskością, lecz wydaje ją całą, by przekazać Synowi. Ojciec nie tylko oddaje siebie, lecz sam *jest* tak rozumianym całkowitym *samooddaniem*⁶³⁵. Jego samopoświęcenie polega na rezygnacji z bycia Bogiem tylko dla siebie. Ojciec, poświęcając się całkowicie, nie traci siebie, lecz

⁶³⁵ E. Piotrowski, *Teodramat*, dz. cyt., s. 108.

przeciwnie – jest Ojcem właśnie dlatego, że rodzi Syna, przekazując Mu wszystko⁶³⁶. Ojciec ofiarowuje absolutnie wszystko Synowi, podarowuje Mu całego siebie, nic dla siebie nie zostawiając. Jego działanie jest *darem, ofiarowaniem, daniem*. „Bóg jest ustawicznie trwającym wydarzeniem obdarowywania”⁶³⁷. Ojciec z samego siebie czyni *dar*, przekazywany Synowi – On sam jest aktem podarowania, jest swoim czynem.

Ojcowski dar domaga się przyjęcia. Syn przyjmuje dar, który otrzymuje od Ojca – przyjmuje samego siebie, swoje istnienie, przyjmuje życie. Boże działanie okazuje się więc nie tylko *daniem, ofiarowaniem*, lecz również *przyjmowaniem*⁶³⁸. „Skoro Ojciec jest wydaniem siebie bez reszty, to tożsamość Syna wyraża się w przyjęciu daru całkowitej natury Bożej ze strony Ojca i w zwróceniu Mu tego daru. Syn jest odpowiedzią ciągle udzielaną Ojcu, która przyjmuje formę dziękczynienia (*eucharistia*)”⁶³⁹. Syn, przyjmując dar od Ojca, nie pozostawia go bez odpowiedzi. Odpowiada swoim aktem całkowitego oddania się Ojcu. Wychodzi z Ojcowskiego łona i równocześnie nieustannie do Niego powraca. W wewnątrzbożym życiu trwa nieustanna wymiana darów. Bóg jest zatem nie tylko *samooddaniem*, lecz również *odpowiedzią* na nie.

Balthasar opisuje intratrynitarnie życie Boga w kategoriach *kenozy*⁶⁴⁰. Akt samopoświęcenia się Ojca i całkowitego oddania Syna nazywa wewnątrztrynitarną *pra-kenozą*⁶⁴¹. Rodząc Syna, Ojciec ogałaca się ze swego Bóstwa, ze wszystkiego czyni dar. Nie pozostawia nic dla siebie, lecz absolutnie wszystko daje Synowi. Odpowiedź Syna polega także na całkowitym oddaniu się Ojcu, na powierzeniu Mu absolutnie wszystkiego. W takim znaczeniu nieustanne obdarowywanie się sobą w wewnątrztrynitarnym życiu jest *kenozą*.

Opisywane przez nas wewnętrzne działanie Boga dotyczy relacji w wewnątrztrynitarnym życiu. „Tajemnica Trójcy to tajemnica trynitarniej Komunii Osób. W tej trynitarniej Komunii istotę stanowi relacja oddającej się miłości”⁶⁴². Boże działanie polega na *byciu w relacji*. Rodzenie Syna, podarowywanie Mu wszystkiego, przyjmowanie Ojcowskiego daru i odpowiedź na niego poprzez swoje

⁶³⁶ TD III, 302.

⁶³⁷ I. B o k w a , *Trynitarny wymiar...*, art. cyt., s. 6.

⁶³⁸ M. P y c , *Objawiająca rola posłuszeństwa...*, art. cyt., s. 51.

⁶³⁹ Tamże, s. 12.

⁶⁴⁰ TD III, s. 301.

⁶⁴¹ H. U. v o n B a l t h a s a r , *Trójca i krzyż*, art. cyt., s. 75-76; TD III, s. 308.

⁶⁴² S. M y c e k , *Otwarta miłość...*, art. cyt., s. 92.

samooddanie – wszystko to dotyczy relacji między Ojcem i Synem. To wzajemne ukierunkowanie na siebie, powierzanie się sobie, dar i jego przyjmowanie wskazują na miłosny charakter Ich więzi. „Absolutny Byt sam w sobie jest miłością, miłością stwórczą (Ojciec), miłością składającą dziękczynienie (Syn), wymianą miłości (Duch)”⁶⁴³. Boże działanie to *miłość*. Relacja między Ojcem i Synem, według Balthasara, jest tak wielką miłością, że sama staje się Osobą. Duch Święty jest równocześnie Owocem i Świadkiem miłości Ojca i Syna⁶⁴⁴. Jest On Osobową Miłością, a nawet „Nadmiarem Miłości”⁶⁴⁵.

W swojej trynitologii Balthasar dochodzi do jeszcze jednego istotnego wniosku. Dla szwajcarskiego teologa całkowite samopoświęcenie „Bogu samemu w sobie pozwala ukazać się jako absolutna miłość”⁶⁴⁶. W immanentnej Trójcy Bóg Boga objawia się jako Miłość. Boże działanie jest zatem *samoobjawieniem*.

Wewnętrzne działanie Boga jest tym, co czyni On w swoim intratrynitarnym życiu. Boże działanie jest zatem: *samopoświęceniem, samooddaniem, ofiarowaniem, darem, daniem, przyjmowaniem, odpowiedzią, kenozą, byciem w relacji, miłością i samoobjawieniem*. Tak rozumiany wewnętrzny czyn Boga oddziałuje na Jego działanie zewnętrzne – czyn Boga wobec siebie jest źródłem działania Boga w świecie, Boże działanie w Trójcy ekonomicznej jest ściśle związane z Jego działaniem w Trójcy immanentnej. Kategorie, które charakteryzują wewnętrzne działanie Boga, w historii zbawienia – zwłaszcza w tajemnicy wcielenia i odkupienia człowieka – stają się kategoriami Jego działania zewnętrznego.

W teologii dramatu Balthasara ważną rolę odgrywa pojęcie *kenozy*. W wewnętrznym Bożym działaniu mamy do czynienia z intratrynitarną *pra-kenozą*, charakteryzującą relacje Ojca, Syna i Ducha Świętego. Staje się ona podstawą pozostałych *kenoz*, które rozróżnia Bazylejczyk, obecnych w zewnętrznym działaniu Boga. Wewnętrztrynitarna *pra-kenoza* jest fundamentem *kenozy* stworzenia świata, *kenozy* przymierza Boga z ludźmi oraz *kenozy* wcielenia i krzyża. Zewnętrzne działanie Boga również okazuje się *kenozą*.

⁶⁴³ H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, s. 330.

⁶⁴⁴ K. Szwarc, *Wewnętrztrynitarna kenoza...*, art. cyt., s. 351nn.

⁶⁴⁵ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 351.

⁶⁴⁶ H. U. von Balthasar, *Trójca i krzyż*, art. cyt., s. 68. Por. także TD III, s. 299n.

Samopoświęcenie Boga dostrzegamy zwłaszcza w wydarzeniu Jezusa Chrystusa: Ojciec posyła na świat swojego Syna, by przyjął ludzką naturę ze wszystkimi tego konsekwencjami. Chrystus rezygnuje z chwały należnej Mu jako Bogu i staje się człowiekiem. By dokonać ostatecznego pojednania wydaje się na śmierć krzyżową. Ojciec poświęca swojego Syna, zaś wcielony Syn Boży pełniąc w Duchu Świętym wolę Ojca wydaje samego siebie. *Samooddanie* i *samopoświęcenie* Boga wewnątrz Trójcy Świętej staje się Jego *samooddaniem* i *samopoświęceniem* dla zbawienia ludzi. W wydarzeniu Jezusa Chrystusa boskie *samopoświęcenie* okazuje się iść tak daleko, że staje się śmiercią. Wcielony Syn Boży do tego stopnia wydaje siebie, że wchodzi w otchłań śmierci, by raz na zawsze ją pokonać.

W ekonomii zbawienia mamy do czynienia z *ofiarowaniem* się Boga. Tak dalece ofiarowuje On siebie, że staje się jednym z nas. Na krzyżu wcielony Syn Boży czyni z siebie ofiarę składaną w Duchu Świętym Ojcu za zbawienie świata, staje się *darem* – zarówno dla ludzi, jak i dla Ojca. Boże działanie w historii zbawienia polega na *dawaniu*. Ważnym aspektem Bożego *dawania*, *ofiarowania* się jest paschalna tajemnica Chrystusa, zwłaszcza tajemnica Eucharystii, w której Jezus daje siebie uczniom, daje im swoje Ciało i Krew, by mieli udział w Jego *ofiarowaniu* się Ojcu. Obecną w intratrynitarnym życiu dynamikę *ofiarowania* i *daru* dostrzegamy również w wydarzeniu Jezusa Chrystusa – przede wszystkim we wcieleniu i godzinie krzyża.

Zewnętrzne działanie Boże jest *przyjmowaniem*. O ile w wewnętrznym życiu Boga chodziło o przyjmowanie daru, którym nawzajem obdarzały się Osoby Boskie, o tyle w historii zbawienia chodzi o coś jeszcze. W Trójcy immanentnej Ojciec przyjmuje dar, który Syn czyni z samego siebie. Podobnie w wydarzeniach zbawczych Syn z samego siebie czyni całkowity dar dla Ojca, wydaje Mu siebie, zwłaszcza w godzinie krzyża, zaś Ojciec przyjmuje ów dar. *Przyjmowanie* dotyczy także wcielonego Syna Bożego. W Trójcy immanentnej Syn jako Bóg przyjmuje swoje boskie istnienie. W Trójcy ekonomicznej Chrystus przyjmuje samego siebie jako Bóg-Człowiek: przyjmuje swoje życie, przyjmuje ludzką naturę, przyjmuje ciało. Przyjmuje bycie człowiekiem ze wszystkimi tego konsekwencjami – przyjmuje zatem cierpienie i osamotnienie, skutki ludzkiego grzechu, następstwa odejścia człowieka od Boga.

Wszystkie wydarzenia zbawcze są dziełem całej Trójcy Świętej. W historii zbawienia, szczególnie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, zostają ukazane wewnątrztrynitarne relacje. Wszystko, co czyni Jezus, jest Jego realizowaniem woli Ojca i dzieje się w mocy Ducha Świętego. Boskie *relacje*, ukazywane w Jezusie Chrystusie, mają swoje źródło w *relacjach* wewnętrznego życia Boga. Są nam one objawiane w wydarzeniach zbawczych. Całym swoim życiem Chrystus odsłania Ojca, odsyła do Niego i do Niego prowadzi. Bóg ukazuje nam siebie w swoim Synu. Wewnętrzne *samoobjawienie* Boga samemu sobie staje się w historii zbawienia – w dziele stworzenia, a zwłaszcza w wydarzeniu Jezusa Chrystusa – *samoobjawieniem* Boga stworzeniu, odsłonięciem przed nami Bożej chwały.

I wreszcie Boże działanie w ekonomii zbawienia jest przede wszystkim *miłością*. Bóg nie zachowuje jej tylko dla siebie, lecz stwarza świat i człowieka, obdarzając go wolnością. Gdy człowiek odrzuca Stwórcę, Trójjedyny nie pozostawia go samemu sobie, lecz posyła Syna, by raz na zawsze pokonał grzech, śmierć i szatana. Boża miłość, która dzieje się w intratrynitarnym życiu, zostaje objawiona w ekonomii zbawienia. Bóg obdarza miłością już nie tylko samego siebie, lecz również człowieka, zapraszając go do udziału w boskim życiu. *Miłość* Osób Boskich, obecna w wewnętrznym Bożym działaniu, zostaje objawiona w zewnętrznym czynie Boga i staje się w nim Jego *miłością* wobec ludzi.

Działanie Boga – Jego *samopoświęcenie, samooddanie, ofiarowanie, dar, dawanie, przyjmowanie, odpowiedź, kenozę, bycie w relacji, miłość, samoobjawienie* – okazują się zarówno Jego wewnętrznym, jak i zewnętrznym czynem. Oba te działania Boga nie są tym samym, jednak pozostają w ścisłym związku i zależności. Nie można ich od siebie oddzielać. W jednym, i w drugim przypadku mamy do czynienia z tymi samymi kategoriami.

Balthasar, prezentując boski dramat, posługuje się kilkoma ważnymi pojęciami (niektóre nawet sam tworzy), wokół których buduje swoją teologię. Wiele z nich zostało już w tym rozdziale wspomnianych i wyjaśnionych. Trudno wyobrazić sobie teologię dramatu Bazylejczyka bez pojęcia *kenozy*, którym nie tylko opisuje on postawę Chrystusa, przyjmującego ludzką naturę z wszystkimi jej konsekwencjami, Jego ziemskie życie, mękę i śmierć, lecz także odnosi je do

wewnątrztrynitarnej miłości, określając ją mianem *pra-kenozy*⁶⁴⁷. Miłosna relacja Ojca i Syna w wewnątrzbożym życiu jest tak wielka, że staje się Osobą. W tym kontekście Balthasar nazywa Ducha Świętego *Nadmiarem, Nadwyżką miłości* Bożej. Z kolei relacja Syna do Ojca jest przedstawiana przez Bazylejczyka jako *Eucharystia* – postawa wdzięczności i całkowitego samoofiarowania się Bogu. W tajemnicy wcielenia dla szwajcarskiego teologa ważna jest idea *depozytu*, zgodnie z którą Syn Boży, stając się człowiekiem, tak dalece oddaje się Ojcu, że *deponuje*, pozostawia na Jego łonie swoją boską chwałę. W ziemskim życiu Jezusa Bazylejczyk dostrzega Jego *posłannictwo, misję*, która nadaje kierunek Jego działaniu. Syn Boży wychodzi od Ojca, by w ziemskim życiu do końca wypełnić swoje *posłannictwo*. Czyni to w pełni dobrowolnie – całkowicie podporządkowuje się Ojcowskiej woli. Absolutne *posłuszeństwo* Chrystusa wobec Ojca ostatecznie prowadzi Go do godziny krzyża, w której bierze na siebie grzechy świata. W tym kontekście dla Balthasara ważna jest idea *pro nobis* – Chrystus *za nas*, czyli w zastępstwie, będąc na naszym miejscu, doświadcza Bożego gniewu wobec grzechu, by raz na zawsze odpokutować, przebłagać Boga i uzyskać ostateczne rozgrzeszenie. W ten sposób staje się Wyzwolicielem człowieka – ludzkiej *skończonej wolności* daje udział w boskiej *wolności nieskończonej*.

W teologii Balthasara te terminy okazują się kluczowe dla zrozumienia dramatu relacji Boga i człowieka. Wszystkie one jednak odnoszą się do jeszcze jednego fundamentalnego pojęcia, na którym opiera się koncepcja dramatu teologicznego. Jest ono na tyle ważne, że, jak już wspominaliśmy, trzeciemu tomowi swojej *Teodramatyki* szwajcarski teolog nadał taki właśnie tytuł. Chodzi o *Handlung*, oznaczający *działanie, akcję* lub *czyn*. Wszystkie wymienione wyżej pojęcia (i wiele innych) zasadniczo sprowadzają się do tego jednego: do Bożego działania – zarówno Jego działania w Trójcy immanentnej, jak działania w Trójcy ekonomicznej.

Boski dramat jest opowieścią o Trójjedynym Bogu i Jego istocie, to znaczy o Jego miłosnym i zbawiennym działaniu. Boga należy rozumieć jako Jego działanie⁶⁴⁸. Po dokonaniu w tym rozdziale przedstawienia i analizy teodramatu zauważamy, że Boże działanie odgrywa w nim fundamentalną rolę. Równie ważną

⁶⁴⁷ Z. K i j a s , *W jaki sposób mówić o Bogu? Metoda Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)*, „Horyzonty Wiary” 5 (1994) nr 3 (21), s. 52.

⁶⁴⁸ I. B o k w a , *Hansa Ursa von Balthasara program...*, art. cyt., s. 124.

rolę odgrywa ono w liturgii, która sama w sobie jest czynem: działaniem Boga i współdziałaniem Kościoła. Poznawszy istotę dramatu relacji Boga do człowieka, w ostatnim rozdziale pracy będziemy mogli w liturgiczny sposób zinterpretować ów teodramat. Stanie się wtedy jasne, jak wiele Balthasarowa teologia dramatu ma wspólnego z teologią liturgii.

III. Teodramatyka jako teoria liturgicznego czynu

W poprzednich rozdziałach pracy przedstawiliśmy kategorie dramatyczne oraz teologię dramatu Balthasara. Fundamentem teodramatu jest trynitologia i chrystologia Bazylejczyka, która z kolei prowadzi do jego dramatycznej soteriologii. Analiza tych zagadnień pozwoliła nam zauważyć, że kluczowym pojęciem dla boskiego dramatu jest *czyn, działanie*. Okazuje się ono fundamentalne także w teologii liturgii.

W ostatnim rozdziale pracy pragniemy dokonać liturgicznej interpretacji teodramatu. Punktem wyjścia w tym procesie będzie próba wypracowania takiej definicji liturgii, która pokaże, że jest ona bosko-ludzkim czynem: działaniem Boga i współdziałaniem Kościoła. Następnie przeanalizujemy, co Balthasar wprost pisał o liturgii: zarówno w samej *Teodramatyce*, jak i w innych tekstach. Poznamy podstawy liturgicznego myślenia Bazylejczyka, by w następnym kroku porównać je z tym, jak liturgię rozumie współczesna teologia.

Czy – i ewentualnie co – teodramatyka Balthasara ma do zaoferowania teologii liturgii? Czy wnosi coś nowego? Jakie korelacje istnieją pomiędzy współczesną teologią liturgiczną a dramatyczną soteriologią Bazylejczyka? By odpowiedzieć na te pytania, przeniesiemy na grunt teologii liturgii kategorie dramatyczne oraz kategorie Bożego czynu. Pozwoli nam to przedstawić liturgię jako wydarzenie dramatyczne oraz jako działanie Bosko-ludzkie.

1. Definicja liturgii

Wielu teologów, w tym przede wszystkim teologów liturgii, musiało się zmierzyć z fundamentalnym w swojej dziedzinie pytaniem: czym jest liturgia? W bardzo wąskim znaczeniu liturgia może być rozumiana jako celebrowanie liturgiczne. Nam jednak chodzi o dużo szersze i głębsze znaczenie tego terminu. „Sama w sobie czynność święta, to znaczy celebrowanie liturgiczne, nie wyczerpuje rzeczywistości liturgii, która obejmuje o wiele szerszy zakres”⁶⁴⁹. Taka myśl

⁶⁴⁹ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 139.

towarzyszy soborowej Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, która już w pierwszych punktach odnosi się do natury liturgii.

„Słusznie zatem uważa się liturgię za wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny. Dlatego każda celebrowanie liturgiczna jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, której skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu nie posiada żadna inna czynność Kościoła”⁶⁵⁰.

„Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”⁶⁵¹.

Celebrowanie liturgiczna stanowi bardzo ważny wymiar liturgii. Sama jednak liturgia oznacza coś więcej. Ojcowie soborowi wyraźnie wskazują na głębszą rzeczywistość kryjącą się pod pojęciem liturgii – rzeczywistość odwołującą się nie tylko do działania Kościoła, ale przede wszystkim do działania Boga; rzeczywistość nie tylko ściśle związaną z Chrystusem i Jego działaniem, lecz wręcz będącą Jego misterium. W podobnym kierunku zmierza Katechizm Kościoła Katolickiego, który w pierwszych słowach dotyczących liturgii odnosi się do misterium Trójjedynego Boga i ekonomii zbawienia⁶⁵². „Kościół głosi i celebrowanie to misterium Chrystusa w swojej liturgii, aby wierni przeżywali je i świadczili o nim w świecie”⁶⁵³. Katechizm nazywa liturgię „dziełem Trójcy Świętej”⁶⁵⁴ oraz „źródłem Życia”⁶⁵⁵. Bogusław Migut zauważa, że „Katechizm za liturgię uznaje nie tylko historię zbawienia, ale mówi, że liturgia zaczyna się już w wewnętrznym

⁶⁵⁰ SC 7.

⁶⁵¹ SC 11.

⁶⁵² KKK 1066–1067.

⁶⁵³ KKK 1068.

⁶⁵⁴ Tytuł artykułu pierwszego w rozdziale pierwszym części drugiej Katechizmu.

⁶⁵⁵ KKK 1071–1072.

życiu Trójcy Świętej”⁶⁵⁶. Z kolei według Soboru cała moc Kościoła wypływa ze źródła, którym jest liturgia.

Kluczowym dla określenia natury pojęciem liturgii jest działanie, czyn. Liturgia jest działaniem – działaniem Boga i współdziałaniem Kościoła. Potwierdza to pierwotne znaczenie tego terminu. Jego najstarsza forma, *leturgia* (wersja attycka *leiturgia*), na skutek ewolucji językowej w czasach rzymskich przybrała formę *liturgia*.⁶⁵⁷ Pojęcie to jest połączeniem dwóch słów. Pierwszym z nich jest przymiotnik *leitós*, który pochodzi od rzeczownika *leós*, oznaczającego *lud*. *Leitós* tłumaczy się więc dosłownie jako *ludowy*. Drugim słowem, od którego utworzono termin *liturgia*, jest *ergon*, czyli działanie, czyn⁶⁵⁸. Etymologicznie *liturgia* oznacza więc dzieło ludu lub dzieło dla ludu, sprawę publiczną⁶⁵⁹, działanie podejmowane dla dobra społeczeństwa⁶⁶⁰. W starożytnej Grecji pojęcie to odnosiło do działań politycznych i społecznych, takich jak „organizowanie igrzysk, biegów, przygotowanie poselstwa, okrętu wojennego, utrzymanie chóru, organizowanie festiwali itp.”⁶⁶¹. Za sprawę publiczną, określaną mianem *liturgii*, uważano też służbę wojskową, płacenie podatków czy budowanie mostów, murów obronnych miasta, dróg i teatrów⁶⁶². Do takich publicznych dzieł zaliczano również obchody świąt religijnych, które angażowały całą społeczność danej miejscowości⁶⁶³. Odpowiednio sprawowany kult i składanie ofiar miało zapewnić ludziom przychylność i opiekę bóstwa. „Stąd też te religijne obchody były tak ważną «sprawą wspólnotową», jak wiele innych przedsięwzięć, które zapewniały, albo przynajmniej miały zapewnić, bezpieczeństwo i dobrobyt ludowi”⁶⁶⁴. Znaczenie słowa *liturgia* z biegiem czasu rozszerzyło się na jakiegokolwiek działanie podejmowane przez obywateli, by stopniowo przyjąć znaczenie kultyczne i odnosić się do misterii, w których oddawano cześć bogom⁶⁶⁵.

⁶⁵⁶ B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie teologii na Objawienie Boże w perspektywie życia chrześcijańskiego*, [w:] *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, red. B. Migut, Lublin 2013, s. 149.

⁶⁵⁷ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 9.

⁶⁵⁸ Tamże.

⁶⁵⁹ M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 26.

⁶⁶⁰ J. Janicki, *Liturgia*, [w:] *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 264.

⁶⁶¹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 9.

⁶⁶² J. Janicki, *Liturgia*, [w:] *Słownik...*, dz. cyt., s. 265.

⁶⁶³ M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 26.

⁶⁶⁴ Tamże, s. 27.

⁶⁶⁵ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 9.

W Septuagincie termin *liturgia* pojawia się jako tłumaczenie hebrajskich słów *sheret* i *aboad*, oznaczających rytualną służbę pełnioną przez lewitów w świątyni⁶⁶⁶. W Nowym Testamencie *liturgia* ma zasadniczo trzy znaczenia. Pierwsze z nich jest tożsamy z rozumieniem tego pojęcia w Septuagincie: „liturgia jest służbą kultyczną ludu przymierza Bogu w świątyni i synagodze”⁶⁶⁷. Drugie znaczenie dotyczy służby publicznej i odnosi się do poborców podatków, pomocy materialnej czy zbiórek dla potrzebujących wspólnot Kościoła. W trzecim znaczeniu *liturgia* to duchowy kult chrześcijański⁶⁶⁸.

Dopiero później, na chrześcijańskim Wschodzie, pojęcie *liturgii* zaczęto rozumieć jako Służbę Bożą⁶⁶⁹, odróżniając ją jednak od kultu sprawowanego przed Chrystusem: „Jeżeli przyjęto już wówczas pojęcie *liturgii*, to nie zapomniano przecież o tym, że to nie człowiek służy w sensie kultycznym Bogu, gdyż liturgia jest w pierwszym rzędzie dziełem Boga, który przez Chrystusa w Duchu Świętym dokonuje zbawienia w świecie”⁶⁷⁰.

Zarówno pierwotne znaczenie pojęcia *liturgia*, jak i jej współczesne, soborowe i posoborowe rozumienie, pokazują, że jest ona działaniem Boga mającym na celu zbawienie człowieka, udzielanie siebie i danie mu udziału w swoim boskim życiu. Dramat relacji Boga i ludzi to nic innego jak zbawcze działanie Boga względem człowieka i konieczność ludzkiego współdziałania z Bożym darem. W teologii Balthasara taka koncepcja dotyczy nie tylko teodramatu, ale także liturgii. Po ogólnym przedstawieniu różnych znaczeń terminu *liturgia*, w naszej pracy należy zadać kolejne, z naszej perspektywy fundamentalne pytania: Czym ona jest dla Balthasara? Jak szwajcarski teolog rozumie liturgię? Odpowiedzi na te pytania są kluczem do liturgicznej interpretacji teologii dramatu Bazylejczyka.

2. Liturgiczne teksty Balthasara

By zobaczyć, jak Balthasar rozumiał liturgię, należy sięgnąć do tych jego tekstów, w których bezpośrednio jest o niej mowa. Bazylejczyk nie jest teologiem,

⁶⁶⁶ Tamże.

⁶⁶⁷ M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 27.

⁶⁶⁸ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 10.

⁶⁶⁹ J. Janicki, *Liturgia*, [w:] *Słownik...*, dz. cyt., s. 265.

⁶⁷⁰ M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 27.

który wprost porusza często temat liturgii. W dalszej części pracy zaprezentujemy, jak bardzo – choć *implicite* – jego teologia jest liturgiczna. Najpierw jednak należy się skupić na tym, co *explicite* pisał on o liturgii i jej naturze.

2.1. Maksyma Wyznawcy *Kosmiczna liturgia*

Temat liturgii Balthasar porusza w swojej książce *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*. Szwajcarski teolog interpretuje i przedstawia koncepcję Maksyma Wyznawcy dotyczącą rozumienia kosmosu. Z naszej perspektywy ważne staje się pytanie: dlaczego Balthasar pojmowanie świata przez Maksyma nazywa *kosmiczną liturgią*? By na to pytanie odpowiedzieć, przyjrzymy się wypracowanej przez Wyznawcę syntezie kultów, którą przedstawia Bazylejczyk oraz podanej przez Balthasara definicji, która precyzuje, co Maksym rozumiał jako liturgię.

a) *Synteza kultów*

Balthasar najpierw wspomina o pragnieniu Maksyma, by pogodzić ze sobą poglądy jego dwóch nauczycieli: Ewagriusza i Dionizego Areopagity. W ten sposób Wyznawca chce stworzyć syntezę duchowego pojmowania świata z rozumieniem kosmosu w sposób sakramentalny.

„Für Maximus treten beide Kulte nebeneinander, mit dem Sinn einer gegenseitigen Durchdringung und Transzendenz auf einen Gesamtkult hin. Denn auch die geistige Tat, die Gott durch den Symbolismus von Natur und Schrift hindurch sucht, besitzt eine Art sakramentale Struktur, während das Sakrament seinerseits des geistigen Verstehens zu seinem rechten Vollzug bedarf⁶⁷¹.”

(„Dla Maksyma oba kultury istnieją obok siebie, z poczuciem wzajemnego przenikania się i transcendencji w kierunku kultu całościowego. Czyn duchowy, który poszukuje Boga poprzez symbolikę natury i Pisma Świętego, posiada bowiem również swego rodzaju strukturę sakramentalną, podczas gdy sakrament, aby mógł

⁶⁷¹ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln, 1988, s. 313.

być właściwie sprawowany, potrzebuje duchowego zrozumienia” [tłumaczenie własne]).

Ową syntezę Maksyma szwajcarski teolog przedstawia jednak jako „syntezę trzech kultów”: kościelno-sakramentalnego, teologiczno-pneumatycznego oraz kultu miłości, przy czym temu pierwszemu poświęca najwięcej uwagi. Kult teologiczno-pneumatyczny dotyczy przede wszystkim kontemplacji przyrody i zgłębiania jej tajemnic, zdobywania mądrości. Z kolei kult miłości okazuje się syntezą dwóch poprzednich: „Oba kultury, kościelny i świecki, łączą się bez zlewania się ze sobą w całkowitej służbie, ku której zmierza zarówno sakrament, jak i mądrość: kult miłości”⁶⁷². Jego owocami są doskonała modlitwa, służba, wypełnianie Bożych przykazań – prawdziwie przebóstwione, chrześcijańskie życie⁶⁷³.

b) Kult sprawowany przez Kościół

Wypracowana przez Maksyma synteza kultów daje nam obraz tego, w jaki sposób rozumiał on liturgię. To z kolei znalazło swoje odzwierciedlenie w pojmowaniu jej przez Balthasara. Przyjrzyjmy się bliżej owej syntezie Maksyma, którą prezentuje szwajcarski teolog.

„Aber dieser Logos ist auch Leben. Darum hat er keine Gemeinschaft intellektueller Weiser gegründet, sondern den lebendigen Organismus einer Kirche. Erschien vor ihr die intellektuelle Haltung als der einzige «vernünftige Kult» Gottes durch die Kreatur, so erhebt sich nun neben ihr eine zweite Form des Dienstes von gleicher Würde: der Dienst der Kirche im sakramentalen Raum”⁶⁷⁴.

(„Ale ten Logos jest również życiem. Dlatego nie założył wspólnoty intelektualnych mędrców, ale żywy organizm Kościoła. Jeśli przedtem postawa intelektualna jawiła się jako jedyny «rozumny kult» oddawany Bogu przez stworzenie, to teraz obok niej wyrasta druga forma służby o równej godności: służba Kościoła w przestrzeni sakramentalnej” [tłumaczenie własne]).

⁶⁷² Tamże, s. 327.

⁶⁷³ Zob. tamże, s. 313nn.

⁶⁷⁴ Tamże, s. 313.

W relacji człowieka do Boga ważne jest poszukiwanie i poznanie prawdy. Jej zgłębianie prowadzi do poznania Stwórcy, ponieważ On – odwieczny Logos – jest Prawdą. Element intelektualny odgrywa tutaj na tyle ważną rolę, że określa się go mianem „rozumnego kultu”, który jest Bogu oddawany przez stworzenie⁶⁷⁵. Jednak wcielenie Logosu zmienia ten porządek. Wcielony Syn Boży tworzy na ziemi wspólnotę będącą nie tylko społecznością „intelektualnych mędrców”, lecz „żywym organizmem Kościoła”⁶⁷⁶. Odtąd pojawia się druga, równorzędna forma kultu: posługa sakramentalna Kościoła.

Punktem wyjścia do jej rozumienia przez Maksyma stał się jego udział w uroczystych, dostojnych celebracjach liturgicznych, które miały dualistyczny charakter. Wyznawca brał udział w liturgiach sprawowanych w starożytnych bazylikach, które już na poziomie architektonicznym wprowadzały wyraźny podział na przestrzeń przeznaczoną do sprawowania celebracji oraz miejsce dla wiernych. Balthasar zauważa, że Maksym ma świadomość niebezpieczeństwa wynikającego z podkreślania owego dualizmu, jednak zaznacza również, że Wyznawca czyni to, by go przewyciężyć, zaś przewyciężenie to ma charakter chrystologiczny. Dwoistość hierarchicznego Kościoła, którą można dostrzec w liturgicznych celebracjach, jest skutkiem tego, że jest on Mistycznym Ciałem Chrystusa, którego z kolei należy rozumieć w kategoriach chalcedońskich. Dzięki podkreśleniu owej dwoistości „odzyskano stary aleksandryjski świat Orygenesusa z jego wielkimi podwójnymi symbolizmami między ziemią a niebem, ciałem a duchem, starym i nowym przymierzem, starym i nowym światem”⁶⁷⁷. Symbole natomiast mają ogromne znaczenie w rozumieniu sakramentalnego wymiaru kultu sprawowanego przez Kościół. W swojej *mistagogii* Maksym przedstawia je i wyjaśnia, co pozwala na *wtajemniczenie* w znaczenie liturgii. Wyznawca przekonuje, że konieczne jest, aby chrześcijanie często brali udział w sprawowanej przez Kościół „Świętej Synaksie”, ponieważ to właśnie zgromadzeniu celebrującemu liturgię towarzyszą święci aniołowie, zaś człowiek – zgodnie z jego zdolnościami pojmowania tego, co oznaczają święte tajemnice, a nawet także wtedy, kiedy nie doświadcza ich świadomie – zostaje mocą Ducha Świętego

⁶⁷⁵ Tamże.

⁶⁷⁶ Tamże.

⁶⁷⁷ Tamże, s. 315.

przemieniony i uświęcony⁶⁷⁸. W liturgii Kościół staje się uczestnikiem misterium Chrystusa – podąża z Nim od ziemskiego życia przez śmierć do zmartwychwstania. W ten sposób ulega przezwyciężeniu dualizm pomiędzy „Kościółem na ziemi i Kościołem Zmartwychwstania” – Kościół „sam w sobie przenosi się z ziemi do nieba”⁶⁷⁹. Jak zaznacza Balthasar, Kościół jest stawiany przez Maksyma w ścisłym centrum świata: „leży on pośród naturalnego i nadprzyrodzonego kosmosu jak ognisko światła, które skupia wszystko wokół niego i, symbolizując wszystko przez znaki, również skutecznie gwarantuje przemienienie całego kosmosu”⁶⁸⁰. Święta Synaksa – zgromadzenie, które sprawuje liturgię – oznacza dla Maksyma nie tylko symbol. W liturgicznej celebracji świat zostaje przemieniony i przebóstwiony, zaś jego istnienie staje się uświęcone i uwielbione.

Ponadto Wyznawca podkreśla szczególne znaczenie kapłanów i biskupów, którzy mają reprezentować Boga na ziemi. Ich zadaniem jest „zjednoczenie wszystkich członków i duchowe połączenie ich nierozzerwalną więzią miłości”⁶⁸¹. Dokonuje się to w Eucharystii, która tworzy komunie wyznawców Chrystusa między sobą i daje im możliwość zjednoczenia w Bogu i z Bogiem. Dzięki byciu reprezentantem Boga kapłan staje się szafarzem Bożego przebóstwienia, w którym uczestniczą wierni. Sam jednak poprzez swój udział w Eucharystii ma także pozostać otwarty na dar przemiany i uświęcenia, sam ma być przebóstwiany⁶⁸².

Udział w sakramentalnym kulcie Kościoła, jak podkreśla Maksym Wyznawca, nie pozostaje oderwany od życia moralnego człowieka, który bierze w nim udział. Doskonalenie się w moralnym postępowaniu jest z jednej strony warunkiem, a z drugiej skutkiem owocnego udziału w liturgii.

„So nützt uns das Wasser der Taufe nichts, wenn wir ihm nicht durch Freiheit den Raum der bewußten sittlichen Vervollkommnung öffnen (...). Denn nur durch die Freiheit der Wahl hindurch vollendet sich in uns die Freiheit bei Gott, in der wir nicht mehr sündigen können”⁶⁸³.

⁶⁷⁸ Tamże, s. 317.

⁶⁷⁹ Tamże, s. 320.

⁶⁸⁰ Tamże, s. 321.

⁶⁸¹ Tamże, s. 322.

⁶⁸² Tamże, s. 323.

⁶⁸³ Tamże, s. 324.

(„Woda chrztu jest nam bezużyteczna, jeśli w sposób wolny nie otwieramy przestrzeni dla świadomej doskonałości moralnej (...). Albowiem tylko przez wolność wyboru dopełnia się w nas wolność z Bogiem, w której nie możemy już więcej grzeszyć” [tłumaczenie własne]).

Stworzony przez Boga człowiek został obdarzony darem wolności, który musi zostać odpowiednio wykorzystany. Na skutek grzechu pierworodnego ludzie noszą w sobie skłonność do popełniania zła. Sakrament chrztu gładzi grzech pierworodny i osłabia ową skłonność, jednak nie usuwa jej całkowicie. Tutaj pozostaje miejsce dla ludzkiej wolności. Współpraca z Bożą łaską, otrzymywaną przede wszystkim w sakramentach, jest możliwa wtedy, kiedy dążymy do moralnego doskonalenia się. Ono z kolei jest możliwe dzięki przemieniającemu działaniu Boga, który przez nasz udział w sakramentalnym kulcie pragnie nas uświęcić. W liturgii Bóg zaprasza nas do udziału w swojej doskonałej wolności, dzięki czemu możemy ofiarować mu naszą codzienność i z Nim ją przeżywać⁶⁸⁴.

Ważną przestrzenią doświadczania Bożej łaski w życiu człowieka jest, zdaniem Maksyma, kontemplacja natury. Wyznawca porównuje świat do Kościoła, w którym sprawuje się liturgię. W celebracji liturgicznej odbywającej się w przestrzeni kościelnej człowiek poszukuje pokoju duszy. Może go odnaleźć także kontemplując piękno stworzonego świata. Zarówno celebracja liturgii w kościele, jak i liturgia życia, w której człowiek oddaje cześć Stwórcy za Jego dzieło, odbywają się pod przewodnictwem Logosu, który jest prawdziwym Arcykapłanem. „Maksym przechodzi w ten sposób przez całą liturgię i przenosi jej różne fazy do wewnętrznej liturgii duszy – pisze Balthasar –. Tutaj człowiek staje się prawdziwym kapłanem świata, który «ofiaruje Bogu naturę w swoim sercu jak na ołtarzu»”⁶⁸⁵. Jak zauważa, Wyznawca nie ogranicza więc liturgii jedynie do czasu spędzonego w kościelnej przestrzeni sakralnej. Liturgia dzieje się również w głębi duszy człowieka, gdzie na ołtarzu swego serca może on złożyć Bogu ofiarę uwielbienia.

Tak rozumiana modlitwa człowieka – zarówno liturgiczna celebracja, jak i modlitwa serca – ma przynosić w codziennym życiu błogosławione owoce. Doskonała modlitwa polega nie tylko na kierowaniu słów ku Bogu, lecz również

⁶⁸⁴ Tamże.

⁶⁸⁵ Tamże, s. 326.

na spełnianiu Jego przykazań. „Bowiem tylko w działaniu, czyli w służbie, urzeczywistnia się modlitwa. Ale służba, jak widzieliśmy, jest zasadniczo służbą światu, jest jego odkupieńczą ofiarą składaną Bogu. Jednak w tej służbie następuje ułaskawienie i przebóstwienie sługi”⁶⁸⁶. Modlitwa człowieka – składana na ołtarzu jego serca i potwierdzana życiem i czynami zgodnymi z Bożą wolą – prowadzi do uświęcenia i udziału w życiu wiecznym. Prawdziwa przemiana, zachodząca dzięki owemu „ubóstwiającemu uczestnictwu”, jest owocem pełnej miłości służby i kultu wobec Boga, przyłgnięcia do Niego z nadzieją i ufnością we wszystkim⁶⁸⁷. W taki sposób doświadczamy przebóstwienia podarowanego nam w liturgii i przez liturgię.

c) Liturgia jako włączenie w hipostatyczną jedność

Balthasar przedstawia dokonaną przez Maksyma syntezę kultów. W swoim opracowaniu koncepcji Wyznawcy formułuje definicję liturgii, a ściślej mówiąc – tego, jak Maksym pojmuje liturgię.

„Deshalb ist zuletzt die Liturgie bei Maximus (...) von vornherein Kosmische Liturgie: Einbeziehung der Gesamtwelt aufgrund des christologischen Fundaments beider, der Welt wie der kirchlichen Liturgie, in die hypostatische Einheit. Das ist neu und original und muß als Leistung des Bekenntners gebucht werden”⁶⁸⁸.

(„Dlatego liturgia dla Maksyma (...) jest od samego początku liturgią kosmiczną: włączeniem całego świata na podstawie chrystologicznego fundamentu obu, zarówno świata, jak i liturgii Kościoła, w hipostatyczną jedność. To jest nowe i oryginalne i musi być zarezerwowane jako osiągnięcie Wyznawcy” [tłumaczenie własne]).

Prezentując liturgiczną koncepcję Maksyma Balthasar zauważa, że liturgia nie ogranicza się tylko i wyłącznie do aspektu ceremonialnego i kultycznego. Stanowi ona nie tylko zbiór obrzędów i przepisów, które określają, jak je sprawować. W liturgii chodzi o coś znacznie więcej: o zjednoczenie z Bogiem,

⁶⁸⁶ Tamże, s. 329.

⁶⁸⁷ Tamże, s. 329n.

⁶⁸⁸ Tamże, s. 321.

o „włączenie w hipostatyczną jedność”. Warto przyjrzeć się poszczególnym elementom podanej definicji.

Szwajcarski teolog kładzie nacisk na *chrystologiczny fundament*, który staje się podstawą zjednoczenia ludzi z Bogiem. Chrystologia Maksyma odgrywa kluczową rolę w jego pojmowaniu zarówno liturgii, jak i kosmosu. Jak zauważa Balthasar, Wyznawca patrzy na Boga i na świat przez pryzmat dogmatu chalcedońskiego, który głosi, że w Chrystusie boska i ludzka naturą łączą się bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania⁶⁸⁹. Dwoistość natur w hipostazie Syna staje się podstawową regułą myślenia Maksyma Wyznawcy.

Jego chrystologia, osadzona na chalcedońskim fundamencie, w połączeniu dwóch natur w Chrystusie wyraźnie podkreśla ich niez mieszanie. Szwajcarski teolog podkreśla, że dla Maksyma „Słowo-klucz *Chalcedonu* jest ziarnem, z którego mógł i musiał rozwinąć swój światopogląd: *ἀσυγύτως*, bez zmieszania”⁶⁹⁰. Hipostatyczną jedność dwóch natur w Chrystusie, w której obie ściśle łączą się ze sobą, równocześnie zachowując swoją odrębność, ze względu na owo „niezmieszanie” Wyznawca uważa za szczególną. Na to kładzie szczególny akcent – rozumie, że „soborowa definicja gwarantuje nie tylko boską naturę, lecz także ludzką w jej swoistej istocie. Użyty tu przysłówek *asynchytos* (niezmieszanie), który zapowiada własny porządek każdej z natur, wskazuje również na ich dopełnienie w ich odmienności”⁶⁹¹. Ta synteza jest dla niego podstawą pojmowania rzeczywistości⁶⁹².

W podanej definicji liturgii spotykamy się z określeniem *hipostatyczna jedność*. Dotyczy ono zjednoczenia w hipostazie Syna natury boskiej z naturą ludzką. Zjednoczenie to jest ich wzajemnym przenikaniem się przy równoczesnym zachowaniu różnicy.

„Diese seinshafte Durchwohnung (*περιχώρησις*) wahrt nicht nur das Eigensein beider, der göttlichen wie der menschlichen Natur, sie vollendet sie auch

⁶⁸⁹ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum*, Fryburg Bryzgowijski, 1932, s. 70n.

⁶⁹⁰ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁹¹ E. Guerriero, *Hans Urs...*, dz. cyt., s. 91.

⁶⁹² Tamże.

in ihrer Unterschiedenheit, ja sie treibt diese geradezu hervor. Liebe, die höchste Einigung, baut sich nur in der wachsenden Selbständigkeit der Liebenden auf, und die Einigung gar zwischen Gott und Welt erweist (...) die immer größere Verschiedenheit des wesenhaft unvergleichlichen Gottes”⁶⁹³.

(„To wzajemne przenikanie się (perichoreza) nie tylko zachowuje wyjątkowość zarówno boskiej, jak i ludzkiej natury, ale także uwidacznia ich różnice, wręcz je uwypukla. Miłość, najwyższe zjednoczenie, buduje się jedynie w rosnącej niezależności kochających, a zjednoczenie między Bogiem a światem ukazuje (...) zawsze większą odmienną niezrównanego w swej istocie Boga” [tłumaczenie własne]).

Najściślejsze zjednoczenie Boga i świata dokonało się w Chrystusie. W Nim natura boska łączy się z naturą ludzką, a zjednoczenie to – jak każde działanie Trójjedynego Boga – objęte jest logiką Bożej miłości. Wcielenie, w którym dokonała się tajemnica zstąpienia Syna na ziemię i przyjęcia przez Niego ludzkiej natury, stanowi część planu zbawienia, w którym Bóg z miłości do ludzi pragnie wyzwolić ich z niewoli grzechu i śmierci. Ta miłość szanuje jednak wolność człowieka i jego autonomię. Dlatego połączenie dwóch natur w Chrystusie jest ich wzajemnym przenikaniem się. Oznacza to, że natura ludzka nie zostaje pochłonięta przez boską. Wręcz przeciwnie – jak za Maksymem podkreśla Balthasar – przez zjednoczenie hipostatyczne różnica obu natur zostaje uwydatniona, zaś ich odrębność jest widoczna jeszcze wyraźniej wtedy, gdy „zamieszkują”⁶⁹⁴ one wzajemnie w jednej hipostazie Syna. Hipostatyczna jedność oznacza więc samego Chrystusa.

Zjednoczenie z Chrystusem, które dokonuje się w liturgii, w omawianej definicji zostało określone jako *włączenie w hipostatyczną jedność*⁶⁹⁵. Sama liturgia nie polega na zjednoczeniu hipostatycznym, jednak włącza nas w Chrystusa, który jest hipostatyczną jednością. W liturgii, która stanowi „wypełnianie kapłańskiej

⁶⁹³ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, dz. cyt., s. 55.

⁶⁹⁴ Zob. tamże. Grecki termin περιχώρησις (*perichoresis*) Balthasar tłumaczy jako *seinshafte Durchwohnung*. W języku polskim *perichoreza* oznacza *wzajemne przenikanie się*. Gdyby jednak dosłownie przetłumaczyć niemieckie *seinshafte Durchwohnung*, oznaczałoby ono *wzajemne zamieszkiwanie w sobie*.

⁶⁹⁵ Tamże, s. 321.

funkcji Jezusa Chrystusa⁶⁹⁶, dokonuje się włączenie świata w jedność z Bogiem, zaś źródłem tego zjednoczenia jest unia hipostatyczna, która umożliwia człowiekowi uczestnictwo w boskiej naturze⁶⁹⁷.

d) *Egzystencja jako akt liturgiczny*

Rozumienie świata przez Maksyma Balthasar określa mianem *kosmicznej liturgii*. By zrozumieć dlaczego, konieczne jest odkrycie, w jaki sposób Wyznawca pojmuje egzystencję.

Szwajcarski teolog podkreśla, że u Wyznawcy można odnaleźć ślady różnych, pozornie niepołączalnych ze sobą koncepcji: kontemplacyjnej teologii biblijnej, filozofii arystotelesowskiej, neoplatońskiej myśli takich Ojców Kościoła jak Orygenes, Grzegorz z Nyssy czy Dionizy Areopagita oraz chalcedońskiej chrystologii⁶⁹⁸. Zdaniem Balthasara żadna z tych koncepcji w myśli Maksyma nie zdobywa wyraźnej przewagi nad innymi, nie dominuje nad nimi i nie podporządkowuje ich sobie wzajemnie. Mimo to „fenomenowi teologiczno-duchowemu” występującemu u Dionizego „można przyznać pewne pierwszeństwo”⁶⁹⁹.

„Das Weltgefühl des Areopagiten: Dasein als liturgischer Akt, als Anbetung, feiernder Dienst, heiliger, entrückter Tanz bildet den Goldgrund im geistigen Weltbild des Bekenner”⁷⁰⁰.

(„Sens świata u Areopagity: istnienie jako akt liturgiczny, jako adoracja, jako uroczyste nabożeństwo, święty, zachwycający taniec stanowi złoty fundament duchowego światopoglądu Wyznawcy” [tłumaczenie własne]).

Jak podkreśla Bazylejczyk, u Maksyma odnajdujemy szczególne rozumienie egzystencji. Za Dionizym Areopagitą Wyznawca rozumie ją w sposób liturgiczny. Chrześcijańskie życie, polegające na nieustannym uwielbieniu składanym Stwórcy

⁶⁹⁶ SC 7.

⁶⁹⁷ S. Janeczko, R. Rogowski, *Hipostatyczna unia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993, kol. 919-924.

⁶⁹⁸ Tamże, s. 48n.

⁶⁹⁹ Tamże, s. 49.

⁷⁰⁰ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, dz. cyt., s. 51.

i stające się adoracją Przenajświętszego Boga, jest pojmowane jako działanie liturgiczne.

e) *Dlaczego kosmiczna liturgia?*

Zestawienie dwóch filarów teologii Maksyma Wyznawcy: chalcedońskiej chrystologii, w której szczególny akcent położony jest na niez mieszanie natury boskiej i ludzkiej w hipostazie Syna, oraz egzystencji pojmowanej jako liturgiczny akt, pomoże nam udzielić odpowiedzi na zadane wyżej pytanie: dlaczego jego rozumienie świata zostało nazwane przez szwajcarskiego teologa *kosmiczną liturgią*?

Bazylejczyk podkreśla, że według Maksyma świat ma podstawę chrystologiczną, a więc bosko-ludzką. Podobnie i liturgia Kościoła: także jej fundament jest chrystologiczny – stanowi ona przestrzeń działania Boga, do której jest zaproszony i w której współdziała człowiek. Zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w hipostazie Słowa Wcielonego umożliwia jest nasz udział w boskim życiu. Tej tajemnicy dotykamy zwłaszcza w liturgii, kiedy to włączamy się w działanie Chrystusa i pragniemy z Nim współdziałać. Dzięki temu świat może – w liturgii i poprzez liturgię – stać się uczestnikiem życia Trójjedynego Boga.

Kosmos ma udział w wewnątrztrynitarnym życiu i jest zaproszony do jedności z Bogiem. Od początku stworzenie nosi w sobie Boży obraz i podobieństwo, zaś w liturgii Bóg jednoczy człowieka ze sobą, pozostawiając mu własną naturę. Liturgiczne zjednoczenie w żaden sposób nie powoduje wchłonięcia nas przez Wszechmogącego Boga, wręcz przeciwnie – miłosne włączenie w życie Boże jest bosko-ludzkim działaniem, które pozwala zachować naszą odrębność i odmiennność, a nawet je podkreśla. W liturgii człowiek ze swoją ludzką naturą spotyka się z nieskończoną Boskością, zaś spotkanie to nie jest unicestwiająca, pochłaniająca, lecz uświęcająca i przebóstwiająca, czyli jednoczy nas z Trójjedynym Bogiem, który szanuje i zachowuje naszą autonomię i różnicę, a nawet czyni je przestrzenią objawienia swojej miłości.

Przebóstwiony udziałem w liturgicznej celebracji człowiek całe swoje chrześcijańskie życie może uczynić aktem adoracji, czci i uwielbienia składanego Bogu. Odtąd jego zjednoczona ze Stwórcą codzienna egzystencja staje się liturgią

życia. Takie zjednoczenie jest możliwe dzięki Chrystusowi, w którym – powtórzmy – zgodnie z orzeczeniem chalcedońskim, boska i ludzka naturą łączą się bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania. W liturgii sprawowanej przez Kościół, który dla Maksyma znajduje się w ścisłym centrum kosmosu, świat zostaje zjednoczony z Bogiem. Innymi słowy w celebracji liturgii dokonuje się przebóstwiająca przemiana świata, którego egzystencja staje się uwielbiona i uświęcona. Właśnie dlatego Maksymowe rozumienie świata Balthasar określa mianem *kosmicznej liturgii*.

Podsumowując: Balthasar prezentuje koncepcję świata u Maksyma i podkreśla wątek liturgiczny jako fundamentalny jej element. Posługa sakramentalna Kościoła staje się przestrzenią włączenia świata w zmartwychwstanie i życie Chrystusa, w wewnątrztrynitarną jedność. Podstawowa reguła myślenia Maksyma – dogmat chalcedoński – znajduje tutaj swoje zastosowanie: chrystologiczny, czyli bosko-ludzki fundament zarówno świata, jak i liturgii sprawia, że jest ona włączeniem w Chrystusa. Dzięki temu włączeniu możemy ściśle jednoczyć się ze Stwórcą. W liturgii chodzi przede wszystkim o to, by mieć udział w życiu Trójjedynego Boga. Liturgia odnosi nas do rzeczywistości niebiańskiej, ma jednak ścisły związek z życiem doczesnym człowieka. Jej ważnym aspektem jest nie tylko liturgiczna celebacja w sakralnej przestrzeni kościelnej, lecz również codzienne życie, a w nim – będące równocześnie warunkiem i skutkiem owocnego w niej uczestnictwa – moralne życie oraz modlitwa serca.

2.2. Balthasara rozumienie liturgii

W swoich tekstach Balthasar często odwoływał się do twórczości Ojców Kościoła oraz wyjaśniał i interpretował ich dzieła. Jak zauważa Ciraulo: „To, co Balthasar znalazł w teologii Ojców, to sposób uprawiania teologii, styl myślenia, który wykazywał większy wewnętrzny dynamizm niż to, co zaobserwował w swoim kursie seminaryjnym, szczególnie w odniesieniu do sakramentalności”⁷⁰¹. Odnosi się to również do prezentowanej przez Balthasara liturgicznej koncepcji

⁷⁰¹ J. Ciraulo, *The Eucharistic Form of God. Hans Urs von Balthasar's Sacramental Theology*, Notre Dame 2022, s. 111.

Maksyma Wyznawcy. Znalazła ona swoje odzwierciedlenie w tym, jak rozumie ją sam Bazylejczyk. Co prawda większy akcent kładzie on na aspekt działania: liturgię pojmuję jako Boże działanie i współdziałanie Kościoła. Jednak jego myśl jest osadzona na chrystologicznym fundamencie będącym podstawową regułą myślenia Maksyma, stąd rozumienie liturgii u obu autorów w dużej mierze się pokrywa. Analiza i interpretacja teologii Wyznawcy nie mogła pozostać bez wpływu na sposób myślenia Bazylejczyka, który twórczo rozwija koncepcję Maksyma.

„Piękno dające siebie jako łaska staje się Słowem wcielonym które wybiera po to, by się udzielać. Ale w tym procesie zmierzającym do czynu, do dramatu, Piękno pozostaje tym, czym było od początku: płynąca rzeka jest jedna i ta sama, ponieważ jej źródło nigdy nie wysycha. Ta niezmienna tożsamość wyjaśnia nie tylko zjawisko teatru, polegające na tym, że akcja, w której się walczy o dobro, jest zarazem pięknem napawającym nas rozkoszą. Wyjaśnia coś znacznie głębszego, a mianowicie fenomen samej egzystencji, która w obliczu Absolutu może być *liturgią adoracji, a jednocześnie walką*. Najlepszą ilustrację tego daje nam wieńcząca Biblię księga Apokalipsy, przy której w *Teodramatyce* dłużej się zatrzymamy. Spod tronu Niewidzialnego, na którym zasiada także jedyny Wybrany, Baranek od początku zabity, tryska źródło życia, które gasi pragnienie miriadów czcicieli zgromadzonych wokół tronu i animuje wiekuiłą liturgię, której nie zdołają zakłócić żadne okropności i okrucieństwa. Ale jest tak, jakby ta woda zaczynała się burzyć i wylewać na świat huczącymi kaskadami, powodzią wszystko zalewającą (...)⁷⁰².

Koncepcja życia jako liturgicznego aktu adoracji Boga nie stanowi, co prawda, oryginalnego pomysłu Balthasara, gdyż pochodzi z pism Maksyma Wyznawcy⁷⁰³, jest jednak przez szwajcarskiego teologa rozwijana w sposób twórczy. Bazylejczyk posługuje się obrazem zaczerpniętym z Apokalipsy św. Jana: w wypływającej z tronu Baranka rzece wody życia (Ap 22, 1) widzi on liturgię wiekuiłą. W swojej nadobfitości rozlewa się ona na świat i napęnia wszystko życiodajną mocą. Balthasar zarysowuje w ten sposób dychotomię: odwieczna liturgia niebieska i liturgia ziemna. Równocześnie dostrzega on napięcie pomiędzy wiekuiłą liturgią a ziemią z jej ciemnym i okrutnym obliczem. Napięcie to ma

⁷⁰² TD II/1, s. 31.

⁷⁰³ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, dz. cyt., s. 51.

charakter dramatyczny. Jak bowiem pogodzić panujące na świecie zło z pełnym piękną oddawaniem czci zasiadającemu na tronie Bogu?⁷⁰⁴ „Ale ani zwykłe stwierdzenie sprzeczności, ani ucieczka od niej, ani próby jej zredukowania przez człowieka, który «nie zaprzestaje mozolnego wysiłku», nie czyni zadość tajemniczej apokaliptycznej równoczesności liturgii i dramatu»⁷⁰⁵. Sednem zarówno liturgii, jak i boskiego dramatu jest relacja Boga do człowieka. W tym względzie można mówić o swoistej tożsamości ich obu. W relacji tej Bóg ofiarowuje człowiekowi swoją łaskę, która w historii zbawienia jest ukazana jako dar odwiecznej miłości Boga, miłości aż po krzyż będący jej triumfem i ostatecznym usprawiedliwieniem⁷⁰⁶. Liturgia wspomina te wydarzenia zbawcze i uobecnia je.

Balthasar w swojej teologii przedstawia ekonomię zbawienia jako boski dramat, podkreślając w ten sposób jego istotę. „Centrum tego, co zazwyczaj nazywamy teologią, musi być teodramatyka”⁷⁰⁷. Dotyczy to również teologii liturgii. By zrozumieć, czym jest liturgia, Bazylejczyk odwołuje się więc do misterium zbawienia. Wychodzi on od samopoświęcenia Syna Bożego, które dokonuje się na polecenie Trójjedynego Boga i które ogarnia cały świat⁷⁰⁸. Poświęcenie Syna ma początek we wcieleniu, zaś punkt kulminacyjny osiąga wtedy, kiedy Chrystus staje się grzechem świata, by pojednać ludzi z Bogiem – w godzinie krzyża. Chrystusowe działanie, polegające na ofiarowaniu samego siebie w całkowitym posłuszeństwie Ojcu, jest punktem wyjścia do zrozumienia, czym jest liturgia. Balthasar zauważa, że w to działanie wcielonego Syna Bożego od momentu Ostatniej Wieczery zostaje włączony Kościół. Włączenie to jest szczególne i ma dla wspólnoty wierzących fundamentalne znaczenie – „zostaje mu [Kościółowi] powierzony sam akt poświęcenia się Jezusa⁷⁰⁹”. Stąd bierze się ścisły związek między krzyżową ofiarą Chrystusa a sprawowaną w Kościele Eucharystią. Nie oznacza on jednak powtarzania czy odnawiania tego, co dokonało się na Kalwarii. Ofiara krzyżowa dokonała się jeden jedyny raz, zaś jej niepowtarzalność

⁷⁰⁴ TD II/1, s. 31n.

⁷⁰⁵ Tamże, s. 33.

⁷⁰⁶ Tamże.

⁷⁰⁷ Tamże.

⁷⁰⁸ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej Wieczery do ofiary Kościoła*, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1986, s. 181n.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 182.

polega na tym, że z miłości do ludzi Ojciec wydał swojego Syna, aby Ten, który nigdy grzechu nie popełnił, dobrowolnie sam stał się grzechem i w ten sposób – w zastępstwie odrzucających Boga grzeszników – wszedł w przestrzeń Bożego opuszczenia, dzięki czemu odkupił ludzi⁷¹⁰. To już się dokonało, zaś w Eucharystii te wydarzenia zbawcze są wspomniane, uobecniane i uaktualniane. Liturgia jest tym, co w języku łacińskim określa się słowem *memoria*, a w greckim *anamnesis* – wspomnieniem, uobecnieniem⁷¹¹. Teolog z Bazylei jest świadomy, że nie wyjaśnia to wszystkiego, że owo „uobecnienie pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą”⁷¹², podobnie jak tajemnicą pozostaje dla nas transsubstancjacja – przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa.

Punktem wyjścia do zrozumienia liturgii jest dla Balthasara działanie Boga – ofiara, którą Syn składa z samego siebie. Jej źródło stanowi z kolei misterium wewnątrztrynitarnych relacji. Dla szwajcarskiego teologa jest jasne, że nasze celebrowanie liturgii to odpowiedź na działanie Boga oraz przyjmowanie przez nas Jego łaski⁷¹³. Wspólnota zgromadzona na sprawowanie liturgii celebrowanie tajemnicy Trójjedynego Boga. Misterium intratrynitarnego miłości Boga jest uprzednie wobec jego celebrowania i wzięcia w nim udziału przez Kościół, czyli, mówiąc krótko, liturgia niebieska poprzedza liturgię ziemską. Balthasar rozumie ten podział i – podobnie jak inni współcześni autorzy – ma świadomość owej uprzedności i zależności⁷¹⁴.

Z kolei nasz udział w wewnątrztrynitarnym życiu jest możliwy dzięki wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego. To w liturgii niebo staje się obecne na ziemi. W tym względzie Balthasar zgadza się z teologią liturgii Corbona, którą francuski zakonnik prezentuje w książce *Liturgia – źródło wody życia*.

„Was aber Tiefstem über die Gegenwart des Himmels für die Erde zu sagen ist, muß das Mysterium der Eucharistie enthüllen. Man wird bei der ungewohnten Aussage Jean Corbons aufhorchen, daß die volle, die eucharistische Liturgie, die natürlich das Kreuz Jesu voraussetzt, anhebt mit seiner Himmelfahrt und Wiederbegegnung mit dem alles hingebenden Vater, sowie der daraufhin

⁷¹⁰ Tamże, s. 185.

⁷¹¹ Tamże, s. 182.

⁷¹² Tamże.

⁷¹³ H. U. von Balthasar, *The grandeur of the liturgy*, „Communio. International Catholic Review”, 5 (1978) nr 4, s. 346.

⁷¹⁴ Tamże.

erfolgenden Ausgießung des Geistes über die Kirche, um in Synergie mit dieser zusammen – in Analogie zu seiner Synergie mit Maria bei der Menschwerdung – die Aufnahme der himmlischen Vollendung des Opfers Jesu in sich aufnehmen zu können. Vor dieser erfüllten Liturgie gab es auf Erden nur «Kult». Die Rückkehr des Sohnes mit seinem verklärten irdischen, seinem zugleich eucharistisch verströmten Leib zum Vater, läßt die Menschennatur des Sohnes trinitarische Dimensionen annehmen; in ihm wohnt «die ganze Fülle leibhaftig» (Kol 1, 19; 2, 8), offenbart sich das ganze Mitleid, die «zerrissene Liebe» des Vaters (an den die Liturgie sich durch den Sohn richtet), geht der Geist in die Welt aus, um in der Einigung mit der Kirche das nunmehr himmlisch-ewig gewordene Opfer des «Lammes wie geschlachtet» je neu auf Erden zu vergegenwärtigen und so die Kirche am Pascha Christi teilnehmen zu lassen»⁷¹⁵.

(„Ale to, co najgłębiej mówi o obecności nieba na ziemi, musi ujawnić tajemnica Eucharystii. Trzeba będzie posłuchać niezwykłego stwierdzenia Jeana Corbona, że pełna liturgia eucharystyczna, która oczywiście zakłada krzyż Jezusa, rozpoczyna się od Jego wniebowstąpienia i ponownego spotkania z oddającym wszystko Ojcem, a także późniejszego wylania Ducha na Kościół, by w synergii z Kościołem – w analogii do jego synergii z Maryją we wcieleniu – móc przyjąć niebiańskie dopełnienie ofiary Chrystusa. Przed tą spełnioną liturgią na ziemi istniał tylko «kult». Powrót Syna z Jego przemienionym, ziemskim a zarazem eucharystycznym, udzielonym Ciałem do Ojca, pozwala ludzkiej naturze Syna przybrać wymiary trynitarne; w Nim mieszka «cała Pełnia» (Kol 1, 19; 2, 8), w Nim objawia się całe współczucie i «rozdarta miłość» Ojca (do którego liturgia zwraca się przez Syna), Duch wychodzi na świat, aby w jedności z Kościołem uobecnić na nowo ofiarę «Baranka zabitego», która stała się odtąd niebiańska i wieczna, i w ten sposób pozwolić Kościołowi uczestniczyć w Passze Chrystusa” [tłumaczenie własne]).

Szwajcarski teolog podkreśla, że liturgia wykracza poza swój ceremonialny wymiar – nie są to tylko zewnętrzne obrzędy, lecz przede wszystkim przestrzeń spotkania ze Stwórcą. Liturgia pozwala łączyć nasze ziemskie życie z życiem wiecznym w nieustającej bliskości Boga. Udział w wewnątrztrynitarnej miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego jest możliwy dzięki wniebowstąpieniu, kiedy to

⁷¹⁵ TD IV, s. 381n.

Chrystus powraca do Ojca. Czyni to już nie tylko jako Bóg, ale również jako człowiek, dając ludzkiej naturze udział w życiu Trójcy Świętej. Przez późniejsze zesłanie Ducha Świętego obdarza Kościół owocami swojej ofiary – ofiary krzyżowej oraz Synowskiego powrotu, samooddania i powierzenia się Ojcu. Dzięki temu Kościół staje się nie tylko widzem, ale także uczestnikiem misterium paschalnego Chrystusa.

Takie rozumienie liturgii i jej początków jest tożsame z teologią Corbona, zatem nie pozostała ona bez wpływu na liturgiczne teksty Balthasara. Koncepcję liturgii prezentowaną przez francuskiego zakonnika Bazylejczyk określa przymiotnikiem *ungewohnt*, który tłumaczy się jako *nieznany*, ale i *niezwykły*. Rzeczywiście, w momencie powstawania *Teodramatyki* dzieło Corbona nie było jeszcze szeroko znane. Można jednak przypuszczać, że Balthasar teologię liturgii Corbona uważał nie tylko za powszechnie *nieznaną*, ale i zaskakującą, niespotykaną, wartościową, oryginalną, czyli po prostu *niezwykłą*. Odwoływał się on bowiem do dzieła francuskiego teologa, a także dokonał jego tłumaczenia na język niemiecki⁷¹⁶. Koncepcją Corbona dotyczącą rozumienia liturgii zajmiemy się szerzej w następnym punkcie pracy.

Kluczowymi dla liturgii wydarzeniami z historii zbawienia są, zdaniem Balthasara, zarówno Ostatnia Wieczerza⁷¹⁷ – co podkreślaliśmy już wcześniej – jak i ofiara Chrystusa składana w Jego męce i śmierci oraz zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i następujące po nim zesłanie Ducha Świętego⁷¹⁸. Tych wydarzeń nie można od siebie oddzielać. Są one ściśle powiązane także z całym wydarzeniem Jezusa Chrystusa, zwłaszcza z Jego wcieleniem. Balthasar konsekwentnie pokazuje ziemskie życie Jezusa jako przestrzeń spełniania Jego posłannictwa i misji⁷¹⁹, ciągłego powrotu do Ojca⁷²⁰ i uwidaczniania się głębi wewnątrztrynitarnych relacji⁷²¹. Kościół zostaje włączony przez Chrystusa w Jego

⁷¹⁶ J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln 1981. Książka Corbona ukazała się w 1981 roku, czyli już po wydaniu pierwszego (1973), drugiego (część pierwsza 1976 i część druga 1978) i trzeciego (1980) tomu *Teodramatyki*, ale jeszcze przed tomem czwartym (1983), w którym to Balthasar wprost odnosi się do dzieła francuskiego zakonnika. Warto podkreślić, że szwajcarski teolog przetłumaczył je na język niemiecki i opublikował (w założonym przez siebie wydawnictwie Johannes Verlag Einsiedeln) jeszcze w tym samym roku, w którym zostało ono wydane w jego oryginalnej wersji w języku francuskim.

⁷¹⁷ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 182.

⁷¹⁸ TD IV, 381n.

⁷¹⁹ TD II/2, s. 106.

⁷²⁰ TD IV, s. 106.

⁷²¹ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 215.

misterium paschalne i Synowski powrót do Ojca, by móc ofiarować samego siebie i zostać zanurzonym w wewnętrzne życie Trójcy Świętej⁷²². Te wydarzenia są w liturgii celebrowane, wspomniane i uobecniane. Liturgia pozwala czerpać z ich owoców, daje w nich udział.

Kościół celebrujący odwieczne misterium Boga zawsze musi być skupiony przede wszystkim na Tym, którego się celebruje, czyli na Tym, który działa i włącza nas w swoje działanie. Szwajcarski teolog sprzeciwia się innemu sprawowaniu liturgii w każdym innym duchu. Twierdzi nawet, że „każda celebrowana, która nie skupia serc i umysłów na Tym, który ma być celebrowany, jest zła, tym bardziej wtedy, gdy natura celebrowanej staje się niezależna od Celebrowanego i staje się własnym centrum przyciągania”⁷²³. Dużą odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy przewodniczą liturgii czy głoszą kazania. Bazylejczyk zaznacza, że kaznodzieja powinien koncentrować uwagę wszystkich zgromadzonych (w tym swoją własną) na bogactwie i różnorodności celebrowanej tajemnicy⁷²⁴.

Dla Balthasara liturgia jest ściśle związana z Ostatnią Wieczerzą. Bazylejczyk chce pokazać związek między ofiarą Chrystusa a ofiarą Kościoła, chce odpowiedzieć na pytanie: „w jaki sposób i na ile Eucharystia jest ofiarą całego Kościoła czy też wspólnoty uczestniczącej w jej sprawowaniu?”⁷²⁵. Punktem wyjścia staje się działanie Chrystusa, które dla Jego uczniów jest niezrozumiałe i na które, pomimo tego nierozumienia, muszą się zgodzić. Umywanie nóg Balthasar nazywa „wprowadzeniem na scenę eucharystyczną”⁷²⁶. Pomimo swojego oburzenia apostołowie, zwłaszcza święty Piotr, muszą się zgodzić na działanie Jezusa. To właśnie, zdaniem Bazylejczyka, jest decydujące: pozwolenie, na Chrystusowe działanie, które ostatecznie przez ofiarę krzyża stanie się zbawieniem ludzi. Podobnie rzecz ma się z Kościołem – sprawując liturgię ma on przede wszystkim pozwolić Bogu działać, by móc czerpać Jego łaski i przyjmować owoce odkupienia.

Pierwszym działającym w liturgii jest zatem Bóg. Bazylejczyk domaga się jednak, by to fundamentalne założenie zostało uzupełnione i rozszerzone: „Jednak

⁷²² CH III 2/2, s. 82.

⁷²³ H. U. von Balthasar, *The grandeur...*, art. cyt., s. 346.

⁷²⁴ Tamże, s. 347.

⁷²⁵ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 175.

⁷²⁶ Tamże, s. 177.

wszystkie teorie, czyniące samego Chrystusa pierwszoplanową ofiarą swojej własnej ofiary, należy uzupełnić faktem, że słowami «to czyńcie na moją pamiątkę» uprawnił On (kapłanów) Kościół, by tę Jego ofiarę urzeczywistniali w sposób sakramentalny⁷²⁷. Kościół zostaje nie tylko włączony w ofiarę Chrystusa, ale i wezwany, by w niej współuczestniczyć, by ją celebrować i urzeczywistniać. Współdziałanie człowieka ma polegać „na synergicznym i aktywnym włączeniu się w dzieło zbawcze Syna”⁷²⁸. Przez Jezusowe umycie nóg apostołom, przez celebrowanie z nimi Ostatniej Wieczery – mówiąc językiem dramatu, którym posługuje się Balthasar – Kościół został wprowadzony na eucharystyczną scenę, by być nie tylko widzem, ale i aktorem: by nie tylko biernie obserwować, lecz również współtworzyć to, co na owej scenie się wydarza. Ciraulo zauważa, że dla Balthasara „liturgia jest zarówno darem od Boga, jak i «dziełem ludzkich rąk». Jest to moment synergii, współpracy między Chrystusem a Kościołem, Oblubieńcem a Oblubienicą”⁷²⁹. Kościołowi został powierzony „sam akt poświęcenia się Jezusa”⁷³⁰. Te stwierdzenia mają ogromne znaczenie dla zrozumienia, jak pojmuje liturgię szwajcarski teolog. Oznaczają one bowiem, że wspólnota wierzących nie tylko jest biernie włączona w działanie Chrystusa, nie tylko korzysta z owoców Jego działania. W liturgii sprawowanej przez Kościół chodzi o coś więcej – o to, by wierni pozwolili Chrystusowi działać w nich samych, by trwała w nich Chrystusowa obecność i angażowała ich działanie⁷³¹. Kościół ma działać tym działaniem, które zostało mu powierzone, a więc działaniem samego Chrystusa. W tym sensie zgromadzenie wiernych bierze aktywny udział w ofierze i działaniu Jezusa. Bazylejczyk podkreśla konieczność aktywnej postawy Kościoła⁷³², który ma się stać nie obserwatorem, ale i uczestnikiem, „współofiarodawcą”.

Poza stwierdzeniem, że celebrowanie liturgii daje udział w misterium Trójjedynego Boga, Balthasar wspomina o jeszcze jednym jej aspekcie. Liturgia, zdaniem szwajcarskiego teologa, „ma wymiar sięgający poza samo tylko jej

⁷²⁷ Tamże, s. 185.

⁷²⁸ L. Wołowski, *Problematyka paradoksu...*, dz. cyt., s. 260.

⁷²⁹ J. Ciraulo, *The Eucharistic...*, dz. cyt., s. 114.

⁷³⁰ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 182.

⁷³¹ H. Feichtinger, *Leo the Great and Hans Urs von Balthasar on the Eucharist*, „The Saint Anselm Journal”, 10 (2015) nr 2, s. 17–33., s. 26.

⁷³² H. U. von Balthasar, *The grandeur...*, art. cyt., s. 346; H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 184nn.

sprawowanie”⁷³³. Celebrując Eucharystię, wierni pod przewodnictwem kapłana składają przed Bogiem prośbę, aby mogli się stać współuczestnikami ofiary Chrystusa. Dzięki Chrystusowemu działaniu i dzięki swojemu aktywnemu współdziałaniu sami ofiarowują się Bogu – powierzają Mu całe swoje życie. Dlatego liturgia ziemską nie ogranicza się tylko do samej celebracji, lecz ma się spełniać w codzienności każdego wierzącego. Takie naśladowanie Chrystusa i samoofiarowanie siebie Bogu możemy określić mianem liturgii życia.

Rozumienie liturgii przez Balthasara możemy podsumować następująco: szwajcarski teolog swoje rozważania na ten temat rozpoczyna od misterium Trójcy Świętej i zbawienia świata, które dokonało się przez ofiarę Syna Bożego. Kościół celebrując liturgię ziemską ma udział w tym odwiecznym misterium, czyli w liturgii niebieskiej. Otrzymuje w darze działanie samego Chrystusa, by mieć w nim udział. Aktywne współdziałanie wierzących z działaniem Chrystusa owocuje całkowitym ofiarowaniem swojego życia Stwórcy. W tym wymiarze przestrzenią oddziaływania liturgii okazuje się nie tylko jej celebracja, ale i codzienne, chrześcijańskie życie.

2.3. Porównanie ze współczesnymi autorami

Czy pojmowanie liturgii przez Balthasara stanowi *novum* w teologii? Czy jego koncepcja wnosi coś oryginalnego i twórczego? Czy różni się zasadniczo od tego, co współcześnie rozumie się jako liturgię? By odpowiedzieć na te pytania, należy najpierw pokazać, jak dzisiaj podchodzi się do tego zagadnienia. Czym jest liturgia dla współczesnych autorów? Jak posoborowa teologia przedstawia liturgię i jej naturę? Zanim odpowiemy na pytania o ewentualne *novum*, jakie dla teologii liturgii może stanowić twórczość Balthasara, przedstawimy dzisiejsze rozumienie liturgii i jej powiązania z koncepcją Bazylejczyka.

Zarówno Katechizm Kościoła Katolickiego, jak i soborowa Konstytucja o liturgii świętej określają liturgię jako źródło: źródło życia⁷³⁴, źródło, z którego wypływa cała moc Kościoła⁷³⁵. Motyw źródła wydaje się kluczowy, dla

⁷³³ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 183.

⁷³⁴ KKK 1071–1072.

⁷³⁵ SC 11.

zrozumienia jej natury. Tym symbolem posługuje się Jean Corbon, który w swojej książce *Liturgia – źródło wody życia* opisuje jej misterium, teologię celebracji liturgii oraz jej przełożenie na chrześcijańskie życie. Wyraźnie odróżnia on liturgię od samej jej celebracji. Już na wstępie swoich rozważań zauważa, że nie ogranicza się ona wyłącznie do zewnętrznych obrzędów. Ważne jest bowiem nie tylko *jak*, ale przede wszystkim – *co* celebrujemy, w tym zaś, co celebrujemy, są wydarzenia zbawcze, w których liturgia ma swoje źródło. Do nich w pierwszej kolejności odnosi się Corbon, opisując misterium liturgii.

Zawarty w Apokalipsie świętego Jana obraz rzeki wody życia wypływającej z Bożego tronu i nawadniającej brzegi, na których rośnie drzewo życia, stał się inspiracją do teologicznych rozważań Corbona (Ap 22, 1-2). Co ciekawe także sam Balthasar w tej apokaliptycznej wizji widzi ilustrację odwiecznej liturgii⁷³⁶. Francuski mnich w interpretacji owego obrazu idzie jednak znacznie dalej niż Bazylejczyk – wokół niego buduje swoją teologię liturgii.

Wypływająca z tronu Baranka życiodajna rzeka jest dla Corbona symbolem działania Trójjedynego Boga w Jego Kościele. W czasach, w których żyjemy – w czasach ostatecznych – Bóg daje nam udział w swoim misterium i udziela nam zbawienia. Wewnętrzne życie Trójjedynego Boga i Jego misterium zostało objawione w ekonomii zbawienia. „Najświętsza Trójca – pisze Corbon – objawia się nam jedynie przez swój zamysł miłości, urzeczywistniany dla ludzi i z ludźmi”⁷³⁷. Przestrzenią, w której możemy poznać Boga, jest liturgia⁷³⁸. Zostajemy wprowadzeni w odwieczne misterium Trójjedynego Boga przez Syna Bożego, który objawia nam Ojca. „Ten bowiem, który jest stwórczym źródłem wszystkiego, co istnieje, jest odwiecznym źródłem wewnątrz Trójcy. Ojciec jest źródłem Słowa, które wyraża, i Technienia, które wydaje”. Wewnątrz Trójcy Świętej istnieje odwieczna komunია, której źródłem jest Ojciec: Syn oddaje się Ojcu i powierza Mu wszystko, czym jest; Duch przyjmuje dar swojego istnienia i oddaje go w akcie odwiecznej miłości. W odwiecznej komunii Trójjedynego Boga źródłem daru i przyjmowania jest Ojciec. Trójca Święta jest zatem miłosną wspólnotą Trzech Osób Boskich. Wewnątrztrynitarną komuniją Ojca, Syna i Ducha Świętego Corbon określa jako „rzekę wody życia”, wypływającą odwiecznie i dającą

⁷³⁶ TD II/1, s. 31.

⁷³⁷ J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 30.

⁷³⁸ Tamże.

życie⁷³⁹. Boska komunია, która polega na samoofiarowaniu siebie i wzajemnym miłosnym obdarowywaniu sobą, jest rzeką wody życia, z której czerpiemy miłość.

Opisując misterium Trójjedynego Boga Corbon odwołuje się do początków historii zbawienia, więc do stworzenia świata, w tym człowieka⁷⁴⁰. Historia zbawienia od samego początku staje się tajemnicą rozdartej miłości: w akcie stworzenia Ojciec wydaje siebie, lecz nie ma nikogo, by Go przyjąć; wypowiada swoje Słowo, lecz nie ma kto na Nie odpowiedzieć; rozlewa swojego Ducha, lecz nie ma nikogo, kto mógłby mieć w Nim udział. Udzielenie się Boga w akcie stworzenia jest darem, który oczekuje na przyjęcie. Właśnie dlatego Corbon określa stworzenie jako pierwszą *kenozę* Boga⁷⁴¹. W tym momencie oczekiwania na przyjęcie Bożego daru pojawia się człowiek, który jest nie tylko po prostu przez Boga stworzony, ale także uczyniony na Jego obraz i podobieństwo. Bóg obdarza człowieka istnieniem i obdarowuje go swoją miłością, jednak w akcie tym zawarte jest ryzyko – oczekiwanie na przyjęcie Bożego daru: „człowiek jest wezwany, ale czy otworzy się na dar, czy udzieli odpowiedzi, czy wyjdzie naprzeciw Oblicza godnego wszelkiej chwały?”⁷⁴². Źródłem życia człowieka jest udzielająca się Trójjedyna Miłość. Bóg pragnie człowieka, dlatego stworzony na Jego obraz i podobieństwo człowiek za Nim tęskni. Tu właśnie, zdaniem Corbona, rozgrywa się dramat dziejów zbawienia: pomiędzy kenotycznym darem Boga a jego przyjmowaniem; pomiędzy miłością Boga do człowieka a ludzką tęsknotą za Bogiem.

U początku dziejów człowiekowi towarzyszy dramatyczne pytanie: „czy zgodzi się zostać «drzewem życia», czy też – przeciwnie – będzie próbował zerwać z niego owoc «dla siebie»?”⁷⁴³. Znamy odpowiedź na to pytanie, znamy wybór człowieka, który prowadzi do jeszcze większego dramatu – ów wybór skutkuje odrzuceniem i śmiercią. Bóg jednak nie przestaje być źródłem miłości, lecz kieruje rzekę wody życia ku drugiej *kenozie*. Miłujący Bóg nie rezygnuje z człowieka, ale wychodzi mu naprzeciw. Posyła swojego Syna, który jako Zbawiciel pojedna ludzi z Ojcem i raz na zawsze pokona grzech i śmierć⁷⁴⁴. Przez mękę, śmierć, zstąpienie

⁷³⁹ Tamże, s. 30n.

⁷⁴⁰ Tamże, s. 32.

⁷⁴¹ Tamże.

⁷⁴² Tamże, s. 33.

⁷⁴³ Tamże.

⁷⁴⁴ Tamże, s. 34.

do otchłani i zmartwychwstanie Jezus wyzwala człowieka i daje mu udział w Bożym życiu. Dla Corbona zmartwychwstanie Jezusa jest kluczowym momentem, dzięki któremu możemy zrozumieć, czym jest liturgia. Opisując Jego zwycięstwo nad śmiercią i narodziny do nowego życia w niezniszczalnym ciele, francuski teolog podaje swoją definicję liturgii:

„W tym dniu narodzin rzeka wody życia, wylewając się z grobu ku nam w niezniszczalnym ciele Chrystusa, stała się LITURGIĄ. Jej źródłem jest już nie tylko Ojciec, ale także ciało Jego Syna, przeniknięte odtąd Jego chwałą. Skoro cały dramat dziejów rozgrywa się pomiędzy darem Bożym a ludzkim przyjmowaniem, to osiąga on w tym dniu swój punkt kulminacyjny, swój odwieczny początek, ponieważ obie moce połączyły się na zawsze. Przyzwolenie Syna na to, by odwiecznie rodzić się z Ojca, zawładnęło całkowicie Jego ludzkim ciałem, Jego człowieczeństwem. Przez obfite namaszczenie życiem Jezus zmartwychwstaje i staje się w pełni «Chrystusem». Właśnie owo połączenie dwóch mocy – Bożej i ludzkiej – czyni zmartwychwstałego Chrystusa niewyczerpanym źródłem liturgii. (...) Rzeka wody życia może teraz wypłynąć z tronu Boga i Baranka. Tak rodzi się liturgia, a jej pierwszym strumieniem jest zmartwychwstanie Jezusa”⁷⁴⁵.

„Niebywała potęga rzeki wody życia obecna w człowieczeństwie Chrystusa zmartwychwstałego – oto właśnie liturgia. (...) Od tego momentu w naszym świecie nieustannie trwa udzielanie się komunii Trójcy Świętej, która ogarnia obecny czas swoją pełnią. Ekonomia zbawienia stała się liturgią”⁷⁴⁶.

W misterium paschalnym Chrystus całkowicie powierza się Ojcu, wydaje siebie aż po śmierć krzyżową, aż po absolutne osamotnienie w otchłani. Życiodajna moc miłości Ojca obdarza Syna nowym życiem, dzięki czemu nasza śmierć zostaje pokonana dzięki śmierci Jezusa, który zmartwychwstając w ciele, włącza naszą ziemską rzeczywistość w odwieczną relację trynitarną miłości. Tym właśnie, zdaniem Corbona, jest liturgia – wylaniem trynitarną miłości, włączeniem nas w odwieczną relację Ojca, Syna i Ducha Świętego. Mamy w niej udział przez wniebowstąpienie Jezusa będące ważnym zwrotem – początkiem liturgii trwającej

⁷⁴⁵ Tamże, s. 52n.

⁷⁴⁶ Tamże, s. 54.

w czasach ostatecznych, w których żyjemy⁷⁴⁷. Kościół zgromadzony, by sprawować Eucharystię – przyjmować Ciało Chrystusa i stawać się Nim – wraz z Chrystusem jest kierowany ku Ojcu. Chrystus, wstępując do Ojca, wraz z sobą zabiera tam nas, by dać nam udział w głębi trynitarnej miłości⁷⁴⁸.

W ujęciu Corbona liturgia to misterium miłości Boga, który daje nam udział w swoim odwiecznym życiu. Jej momenty – celebracje liturgiczne – otwierają przed nami możliwość odpowiedzi na Boży dar, możliwość przyjęcia go, zjednoczenia z Bogiem i naszego przebóstwienia. Jako wypływająca z Bożego tronu rzeka wody życia, liturgia jest przez nas celebrowana, by mogła nawadniać całe nasze życie⁷⁴⁹. W celebracjach liturgicznych intensywnie doświadczamy Bożej łaski i uczestniczymy w misterium zbawienia. „Są to jednak tylko «momenty» pełni i łaski. Pozostaje «czas» jako trwanie, kształtowanie się i napięcie. Właśnie wówczas, choć w innej formie, liturgia dalej trwa – pośród ucisku i utrapienia”⁷⁵⁰. W określonych momentach celebrujemy liturgię, by móc nią żyć w każdej chwili. W liturgicznych celebracjach Duch Święty współdziała z Kościołem, czyni go Ciałem Chrystusa i umacnia jedność, tworząc komunie pomiędzy Bogiem i ludem Bożym oraz pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty. Poza przestrzenią celebracji liturgia powinna być nadal przeżywana, „poszczególne wydarzenia i całe nasze życie powinny potwierdzać misterium komunii Boga z ludźmi”⁷⁵¹. Chrześcijanin celebrujący Boże misterium, przyjmując Ciało Chrystusa i stając się Nim, powinien żyć tymi tajemnicami⁷⁵². W celebracji zostaliśmy zanurzeni w głębi Bożej miłości, przemienieni, upodobnieni do Chrystusa i przebóstwieni. Przyjmując celebrację za punkt wyjścia, mamy swoim życiem ukazywać potęgę zmartwychwstania Jezusa i promieniować Jego chwałą⁷⁵³. Corbon twórczo rozwija rozumienie liturgii jako odwiecznej miłości Boga, do której mamy dostęp dzięki misterium Chrystusa, którą celebrujemy w naszej liturgii ziemskiej oraz której doświadczamy w codziennym życiu i którą w nim naśladujemy.

⁷⁴⁷ Corbon często używa biblijnego pojęcia *czasów ostatecznych*, przypominając, że Pismo Święte w historii zbawienia wyróżnia: początek czasów – stworzenie świata, bieg czasów – wydarzenia Starego Testamentu, pełnię czasów – wydarzenie Jezusa Chrystusa, czasy ostateczne, w których obecnie żyjemy, oraz wypełnienie się czasów. Tamże, s. 53nn.

⁷⁴⁸ Tamże, s. 58.

⁷⁴⁹ Tamże, s. 189.

⁷⁵⁰ Tamże, s. 190.

⁷⁵¹ Tamże.

⁷⁵² Tamże, s. 191.

⁷⁵³ Tamże.

„Ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście, Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy, gdzie Chrystus zasiada po prawicy Boga jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku. W ziemskiej liturgii ze wszystkimi zastępami niebieskich duchów śpiewamy Panu hymn chwały. Wspominamy ze czcią świętych i spodziewamy się, że Bóg dopuści nas do ich grona. Wyczekujemy Zbawiciela, naszego Pana Jezusa Chrystusa, aż się ukaże jako nasze życie, i my razem z Nim ukażemy się w chwale”⁷⁵⁴.

Liturgia, którą sprawujemy na ziemi, zapewnia nam udział w o wiele ważniejszej liturgii – liturgii niebieskiej. To rozróżnienie, które podkreślają ojcowie soborowi, jest obecne w rozważaniach Michaela Kunzlera. W swojej teologii odwołuje się on m.in. do omawianych już przez nas tekstów Balthasara, w których Bazylejczyk wprost pisał o liturgii (książka *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, artykuły: *The grandeur of the liturgy*, oraz *Od Ostatniej Wieczery do ofiary Kościoła*). Kunzler opisuje ją jako „życiodajną komunikację między Bogiem a rodzajem ludzkim”⁷⁵⁵. W niej Bóg zstępuje z nieba, by przemienić człowieka i go przebóstwić. Kunzler, podobnie jak soborowa Konstytucja o liturgii świętej, wyróżnia liturgię niebieską i ziemską. Pierwszą z nich jest misterium wewnętrznego życia Boga, wzajemnej komunikacji i obdarowywania się miłością. „Niebieska liturgia jest pełnią życia Trójjedynego Boga, w której to pełni trzy Osoby komunikują się nawzajem w sposób najdoskonalszy i osiągają doskonałą jedność”⁷⁵⁶. Z kolei liturgia ziemska, jako komunikowanie się Boga z człowiekiem, zapewnia ludziom uczestnictwo w liturgii niebieskiej, w odwiecznej pełni życia Trójjedynego Miłości. W sprawowanej na ziemi liturgii, a więc w przestrzeni spotkania Stwórcy i człowieka, Bóg wychodzi z inicjatywą komunikowania się i darem boskiej pełni życia. W ten sposób w świat widzialny zstępuje niewidzialna tajemnica liturgii nieba, w którą człowiek wchodzi, sprawując liturgię na ziemi. Tak dokonuje się przebóstwienie człowieka⁷⁵⁷.

Z kolei Robert Taft, by pokazać, czym jest liturgia, odwołuje się do fresków Michała Anioła zdobiących Kaplicę Sykstyńską:

⁷⁵⁴ SC 8.

⁷⁵⁵ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 30.

⁷⁵⁶ Tamże, s. 35.

⁷⁵⁷ Tamże, s. 37.

„We wspaniałej scenie przedstawiającej stworzenie człowieka życiodajny palec Boga jest wyciągnięty i prawie – lecz nie całkiem – dotyka również wyciągniętego ku Niemu palca półleżącego Adama. Liturgia jest tym, co wypełnia przestrzeń między owymi dwoma palcami. Bowiem w tej nawiązującej do fresków z Kaplicy Sykstyńskiej metaforze Bóg jest tworzącą, życiodajną, zbawczą, odkupiającą nas ręką, stale ku nam wyciągniętą, a historia zbawienia to dzieje naszego wyciągania rąk ku Niemu (lub naszej niechęci do uczynienia tego), w nigdy niekończącym się przyjmowaniu owego daru oraz dziękowaniu za niego. Czyż nie o to właśnie chodzi w liturgii?”⁷⁵⁸.

Taft rozumie liturgię jako „ciągły, zbawczy proces wymiany między Bogiem a nami”⁷⁵⁹. Liturgia jest zatem relacją Boga do człowieka, w której zostajemy obdarowani Bożą obecnością przenikającą nasze życie, by nas zbawić. Celebrowanie liturgii to szczególne spotkanie, które wyraża ową więź i ją urzeczywistnia. W metaforze, którą posługuje się Taft, wyciągnięta ku człowiekowi ręka Boga symbolizuje ekonomię zbawienia, poprzez którą urzeczywistnia się zbawcza wymiana między Bogiem a ludźmi. Osiąga ona swoją pełnię w Jezusie Chrystusie. Dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu stało się możliwe nasze zbawienie. Przez misterium paschalne Chrystus przyprowadza nas do Ojca. Nasze spotkanie z Bogiem dokonuje się w Jezusie Chrystusie. Dotyczy to również sprawowanej przez nas liturgii, poprzez którą zmartwychwstały Pan daje nam udział w wydarzeniach zbawczych, a przez nie w komunii z Ojcem w Duchu Świętym.

W tak rozumianej liturgii dokonuje się uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka. Podkreśla to Krzysztof Porosło, który rozwija metaforę Tafta, zastanawiając się, w jaki sposób dłoń Adama może się połączyć z ręką Boga. Istnieją dwa sposoby: pierwszym z nich jest wyciągnięcie dłoni przez Boga jeszcze dalej – ruch ten ma symbolizować uświęcające działanie Boże. Drugim sposobem jest działanie człowieka. By dłonie Boga i Adama mogły się spotkać, Adam musi

⁷⁵⁸ R. Taft, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014, s. 316.

⁷⁵⁹ Tamże.

wyprostować swój palec, skierować go ku Stwórcy. Ruch ten ma przedstawiać uwielbienie człowieka dla Boga⁷⁶⁰.

Z kolei Dietrich von Hildebrand w swoich rozważaniach na temat liturgii wychodzi od powołania człowieka, którym jest uwielbienie Boga. Zauważa on, że człowiek jest nie tylko śladem Boga, lecz Jego obrazem, dlatego miłość Stwórcy nie powinna pozostać bez odpowiedzi: „Człowiek może i powinien sam świadomie odpowiadać na nieskończony majestat Boga, powinien stosownie odpowiadać na każdą wartość jako na odbłask Boga: z radością z tego, co wartościowe, z zachwytem, szacunkiem, miłością, a przede wszystkim powinien Boga – kwintesencję wszystkich wartości – adorując kochać i kochając adorować”⁷⁶¹. To jest pierwsze i podstawowe powołanie człowieka – świadoma odpowiedź na Bożą miłość poprzez uwielbienie Boga. Dokonuje się ono, jak zaznacza Hildebrand, w trojaki sposób: poprzez adorację, poprzez świętość życia oraz poprzez celebrowanie liturgii⁷⁶². Wszystko to służy przemianie człowieka i upodobnieniu go do Chrystusa. Z jednej strony źródło przemiany człowieka, jego dojrzewania w wierze, osobistej świętości stanowi miłość do Chrystusa, adoracja Boga. Z drugiej jednak strony modlitewne uwielbienie Boga będzie tym „stosowniejsze i właściwsze, im człowiek jest doskonalszy. Powołaniu do tego, by Boga adorować i w świadomym akcie uwielbić, człowiek może tylko w tej mierze zadośćuczynić, (...) w jakiej jest on podobny do Chrystusa, święty”⁷⁶³. Uwielbienie Boga nie dokonuje się jednak wyłącznie w naszych staraniach, by prowadzić święte życie, oraz w naszym zginaniu kolan w akcie adoracji Bożego majestatu. Istnieje jeszcze trzeci sposób uwielbienia, określany przez Hildebranda jako „wyraźny akt chwały i czci”, który jest „kontynuacją adoracji oraz jej dopełnieniem i przypieczętowaniem”⁷⁶⁴. Tym sposobem jest liturgia, w której upodabniamy się do Chrystusa. Nasza przemiana pozwala nam z kolei adekwatnie odpowiadać na Boży dar. Dzieje się tak dzięki temu, że Chrystus daje nam udział w swoim wychwalaniu Ojca: „Tylko Bóg Człowiek, Jezus Chrystus, potrafi adorować Boga w sposób doskonały. Sam jest całkowicie święty, tylko On w całkowicie

⁷⁶⁰ K. Porosło, *Liturgia Jezusa Chrystusa. O uwielbieniu Boga i uświęceniu człowieka*, Kraków 2015, s. 33.

⁷⁶¹ D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, Kraków 2014, s. 26.

⁷⁶² Tamże, s. 30.

⁷⁶³ Tamże, s. 27.

⁷⁶⁴ Por. tamże, s. 28.

odpowiedni sposób uwielbia Boga swoją świętością i wreszcie tylko On sam potrafi Boga odpowiednio wychwalać i czcić”⁷⁶⁵. Hildebrand podkreśla, że nasze adorowanie Boga zawsze pochodzi z Chrystusa i odbywa się z Nim i w Nim. Dzięki temu, że jest On w nas obecny i przemienia nas w siebie, możemy się stawać świętymi i Go naśladować. Drogą do takiego uświęcenia jest udział w Chrystusowym uwielbieniu Ojca, celebrowanie Ich relacji. To właśnie dzieje się w liturgii: „Wprowadza nas ona w tajemnice miłości Syna Bożego do Ojca i Jego uwielbienia dla Ojca niebieskiego oraz w miłość niebieskiego Ojca do człowieka”⁷⁶⁶. Celebracja liturgii sprawia, że w naszej duszy zostaje odcisnięte oblicze Chrystusa, zostajemy do Niego upodobnieni.

Hildebrand niejako odwraca kierunek myślenia o liturgii. Do tej pory w rozważaniach na jej temat wychodziliśmy od odwiecznej miłości Trzech Osób Boskich, by przez misterium Chrystusa dojść do naszego udziału w świętych tajemnicach, który jest nam dany w celebrowanej liturgii i którego skutkiem jest nasza przemiana i uświęcenie. Natomiast Hildebrand najpierw wskazuje na powołanie człowieka, którym są świętość i adoracja Boga będące owocem naszego upodobniania się do Chrystusa, to zaś uwielbienie „organicznie bierze się z celebracji liturgii”⁷⁶⁷. W liturgii celebруем pełnię i doskonałość Synowskiego uwielbienia Ojca, w które sami zostajemy włączeni.

Niezależnie od tego, jaki kierunek rozważań obierzemy, możemy dojść do podobnych wniosków dotyczących liturgii i zauważyć jej trzy płaszczyzny: zbawcze misterium Boga, celebrację liturgiczną i życie chrześcijańskie⁷⁶⁸. Jest ona dziełem Trójjedynego Boga, włączeniem w odwieczną relację Ojca, Syna i Ducha Świętego. Odwieczna liturgia celebrowana w niebie staje się dla nas dostępna dzięki liturgii sprawowanej tu, na ziemi. Nasze celebrowanie liturgii to szczególne spotkanie z Bogiem, w którym Chrystus włącza nas w swoje misterium, dlatego zostajemy z Nim zjednoczeni i coraz bardziej się do Niego upodobniamy. Owocem liturgii jest nasze uświęcenie i przebóstwienie.

Natomiast rozumienie liturgii przez Balthasara można podsumować w następujący sposób: Punktem wyjścia jego rozważań na ten temat jest misterium

⁷⁶⁵ Tamże, s. 29.

⁷⁶⁶ Tamże, s. 30.

⁷⁶⁷ Tamże.

⁷⁶⁸ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 138.

Trójjedynego Boga, który ofiarował Syna dla zbawienia świata. Przez celebrowanie liturgii ziemskiej Kościół ma udział w odwiecznej liturgii, zostaje włączony w Chrystusowe działanie, by razem z Nim współdziałać. Wspólnocie wierzących zostało powierzone działanie Jezusa, Jego samopoświęcenie się, dlatego może ona aktywnie współdziałać, stać się współofiarodawcą. Aktywne włączenie się w ofiarę Chrystusa poprzez ofiarowanie swojego życia Bogu sprawia, że liturgia wychodzi poza ramy samej celebracji i w codzienności staje się liturgią życia.

W kwestii rozumienia liturgii nie trudno zauważyć punkty zbieżne między współczesnymi autorami a Balthasarem, czerpią oni nawzajem od siebie i uzupełniają się. Na przykład Michael Kunzler wprost odnosi się do liturgicznych tekstów Balthasara⁷⁶⁹, Bazylejczyk z kolei opiera się na koncepcji Jeana Corbona, która zasługuje na szczególną uwagę ze względu na prezentowane w niej podobieństwo jak u szwajcarskiego teologa ujęcie ekonomii zbawienia. Teologia liturgii Corbona i dramatyczna soteriologia Balthasara mają wiele punktów wspólnych. Bazylejczyk sam wspomina dzieło francuskiego zakonnika, które ocenia jako oryginalne i niezwykle⁷⁷⁰. Podobnie jak Corbon uważa liturgię za przestrzeń, w której zbawienie zostaje przekazane ludziom przez Chrystusa i w którym wierni stają się uczestnikami zbawczego dramatu.

Widzimy wyraźnie, że Balthasar wpisuje się we współczesny nurt liturgiczno-teologiczny. Jego rozumienie liturgii pokrywa się z tym, co we współczesnych tekstach przeczytamy o jej naturze⁷⁷¹. W zasadniczych kwestiach Bazylejczyk rozumie liturgię podobnie jak teraźniejsi autorzy, jednak inaczej stawia akcenty, podkreślając bardziej przekonanie, że liturgia jest działaniem Boga i współdziałaniem Kościoła. Okazuje się zatem, że to, co Balthasar *explicite* pisał o liturgii, podąża za aktualnym nurtem, dostarczając niewielkich uzupełnień.

Można jednak zauważyć, że zarówno w pojmowaniu liturgii przez szwajcarskiego teologa, jak i w jego teodramatyce, kluczowym pojęciem jest *czyn, działanie*. I właśnie dlatego w dalszej części pracy w tym podobieństwie będziemy szukać *novum*, jakie dla teologii liturgii może stanowić Balthasarowa

⁷⁶⁹ H. U. von Balthasar, *The grandeur...*, art. cyt.; H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt.

⁷⁷⁰ TD IV, s. 381n.

⁷⁷¹ Soborowe myślenie o liturgii jest obecne także w dziełach Balthasara. Nie został on, co prawda, zaproszony na obrady Vaticanum II, jednak, zdaniem Ciraulo „nie ma powodu, by zakładać, że nie przyklasnąłby Konstytucji o Świętej Liturgii”. J. Ciraulo, *The Eucharistic...*, dz. cyt., s. 116.

teodramatyka. Do rozumienia liturgii zastosujemy te kategorie, które wyróżniliśmy w Bożym działaniu. Wspomniany zabieg będzie poprzedzać spojrzenie na liturgię przez pryzmat kategorii dramatycznych. Pozwoli to udowodnić, że teologia dramatu Balthasara ma wiele do zaoferowania i może stanowić cenną nowość w rozumieniu istoty liturgii.

3. Trynitologiczny i chrystologiczny fundament

Teologia dramatu opiera się zasadniczo na chrystologii i trynitologii, przy czym w rozważaniach na temat teodramatu nie można ich wyraźnie rozdzielić. Przeplatają się one nawzajem i dopełniają, tworząc jedną całość. Trynitologiczne dociekania na temat relacji w wewnętrznym życiu Boga nie tylko ukazują naturę Przenajświętszej Trójcy, lecz również zmierzają do objawienia tajemnicy Trójjedynego Boga w ekonomii zbawienia, zwłaszcza w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Trynitologia prowadzi do chrystologii. Chrystologia również ściśle wiąże się z trynitologią. Widzimy to zwłaszcza w teologii dramatu Jezusa Chrystusa, który jest przedstawiony wyraźnie trynitarnie.

Każde wydarzenie zbawcze stanowi objawienie miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego i jako takie jest ukazywane w teodramacie. Dotyczy w pierwszej kolejności to tajemnicy wcielenia, w której posłany przez Ojca Syn Boży mocą Ducha Świętego przyjmuje ludzką naturę. Wcielony Syn wychodzi od Ojca, zaś Jego ziemskie życie jest ciągłym powracaniem na Ojcowskie łono – Ojciec jest równocześnie źródłem i celem Jego posłannictwa, które może pełnić dzięki mocy Ducha Świętego⁷⁷². Podobnie i inne wydarzenia z życia Jezusa, takie jak Jego ukryte życie, chrzest w Jordanie, kuszenie na pustyni czy przemienienie na górze Tabor, są w teologii dramatu przedstawiane z perspektywy trynitologicznej.

Jednak najpełniejsze objawienie trynitarnych relacji następuje w misterium paschalnym Chrystusa. Tego kulminacyjnego momentu boskiego dramatu nie można pokazać w oderwaniu od kwestii trynitologicznych⁷⁷³. W godzinie krzyża Ojciec posyła swojego Syna i przyjmuje Jego absolutne posłuszeństwo, by w ten sposób pozwolić Mu na całkowite uniżenie się i złożenie siebie w ofierze jako

⁷⁷² TD II/2, s. 174; TD IV, s. 106.

⁷⁷³ TD III, s. 313.

przebłaganie za grzechy. Jezus oddaje Ducha, zaś Jego śmierć staje się momentem próby dla wiecznej Miłości⁷⁷⁴. Nie jest to jednak ostatnie słowo teodramatu, bowiem Ojciec posyła Ducha Ożywiciela, którego mocą dokonuje się zmartwychwstanie. Chrystus pokonuje śmierć i jako obdarzony przez Ojca darem życia ukazuje światu głębię wewnątrztrynitarnych relacji, włączając go w Boże życie⁷⁷⁵. Taka trynitarna perspektywa jest obecna także w kolejnych wydarzeniach teodramatu: wniebowstąpieniu Jezusa, posłaniu na świat Ducha Świętego⁷⁷⁶ i narodzinach Kościoła⁷⁷⁷.

Podobnie jak w boskim dramacie, również w teologii liturgii mamy do czynienia z przenikaniem się trynitologii i chrystologii. Liturgia zostaje ukazana jako dzieło Trójcy Świętej, a pierwszym celebrującym jest Jezus Chrystus⁷⁷⁸. Jest ona uczestnictwem w wewnątrztrynitarnym życiu Boga, co staje się możliwe dzięki ścisłemu zjednoczeniu się z Chrystusem⁷⁷⁹ i przemienieniu w Jego Ciało. Liturgia to przestrzeń, w której możemy poznać Trójjedynego Boga i mieć udział w wiecznej miłości⁷⁸⁰. W intratrynitarnym życiu Ojciec jest źródłem, które tryska życiem: Ojciec rodzi Syna, razem tchną Ducha Świętego. Także w liturgii Ojciec jest źródłem, z którego wypływa rzeka wody życia, wylewająca się na świat dzięki historii zbawienia⁷⁸¹.

Ta życiodajna rzeka jest wieczną liturgią, z której czerpiemy poprzez liturgię ziemską, tę zaś możemy sprawować dzięki wydarzeniom zbawczym, zwłaszcza tym, których dokonał Jezus Chrystus. Stąd opis misterium liturgii to ukazanie zbawczego dzieła Boga dokonanego na przestrzeni dziejów, w wyniku którego się ona narodziła i które jest dziełem Trójcy Świętej.

Ojciec przez swoje Słowo i Tchnienie stwarza świat, a w nim człowieka. Chcąc obdarzyć go darem życia i miłości, Bóg ponosi ryzyko – oczekuje na przyjęcie daru. Obdarowany wolnością człowiek przez nieposłuszeństwo odrzuca Boży dar, czego skutkiem jest śmierć⁷⁸². Mimo to Bóg nie rezygnuje ze swojej

⁷⁷⁴ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 256n.

⁷⁷⁵ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage...*, dz. cyt., s. 196n.

⁷⁷⁶ H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz...*, dz. cyt., s. 80.

⁷⁷⁷ M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 284n.

⁷⁷⁸ SC 7; KKK 1066–1068.

⁷⁷⁹ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 182.

⁷⁸⁰ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁸¹ Tamże, s. 54.

⁷⁸² Tamże, s. 32n.

miłości do ludzi, dlatego w historii Izraela zawiera z nimi przymierza, które mają się ostatecznie wypełnić w Nowym Przymierzu. Potrzeba Zbawiciela, który raz na zawsze przewycięży śmierć. Ojciec posyła więc na świat swojego Syna, który dzięki mocy Ducha Świętego staje się człowiekiem. Bóg wchodzi coraz bardziej w kolejne obszary człowieczeństwa, w ten sposób zaś ziemską rzeczywistość zostaje napełniona Bożą obecnością – rzeka wody życia przenika nasze dzieje⁷⁸³. By dać nam do niej dostęp konieczne są kolejne wydarzenia, w których dokona się nasze odkupienie.

Krzyż i zmartwychwstanie jest tym momentem, w którym dramat dziejów zbawienia osiąga swoje apogeum. Umierając na Golgocie, Chrystus wchodzi w otchłań śmierci, by ją ostatecznie przewyciężyć. Śmierć Chrystusa odsłania rozdarte serca Ojca, który jako źródło życia wskrzesza ciało Jezusa i napełnia je swoją mocą. Odtąd sam Chrystus staje się życiodajnym źródłem. Z Jezusowego grobu wypływa rzeka wody życia – liturgia, której źródłem jest już nie tylko Ojciec, lecz również Ciało Chrystusa. Zmartwychwstanie stanowi pierwszy jej strumień.

Chrystus zmartwychwstaje w ciebie, przez co włącza nas w odwieczną wewnątrztrynitarną miłość. Mamy w niej udział i możemy ją celebrować dzięki Jego wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego⁷⁸⁴. Kiedy Jezus w pełni swojego człowieczeństwa wstępuje do nieba, zabiera nas ze sobą, byśmy razem z Nim oddali Bogu cześć i chwałę. Tak rozpoczyna się liturgia czasów ostatecznych, w których żyjemy.

Do tej pory w wydarzeniach historii zbawienia był nam przekazywany dar miłości Ojca. Kierunek ten zostaje odwrócony, kiedy we wniebowstąpieniu wcielony Syn Boży powraca do Ojca, by Go uwielbić i złożyć z siebie dar. Rzeka wody życia wraca do swojego źródła. Odwieczna liturgia, polegająca na ciągłym dzieleniu się życiem i miłością, staje się podstawą dla liturgii ziemskiej, która jest możliwa dzięki Jezusowi Chrystusowi nieustannie powracającemu do Ojca i daje nam udział w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga⁷⁸⁵. Dzięki zesłaniu Ducha Świętego rodzi się Kościół, który jest Ciałem Chrystusa, i który jako taki staje się miejscem celebrowania misterium liturgii.

⁷⁸³ Tamże, s. 38.

⁷⁸⁴ TD IV, s. 381n.

⁷⁸⁵ Tamże.

Odwołanie się do wydarzenia Jezusa Chrystusa i szerzej – do całej historii zbawienia, okazuje się kluczowe, dla ukazania głębi liturgii oraz jej źródła. Nie brakuje tutaj zagadnień chrystologicznych, które ujęte są w perspektywie trynitarnej. W przedstawionej przez nas teologii liturgii chrystologia łączy się z trynitologią, tworząc spójną całość.

Podsumujmy: Zarówno w teologii dramatu, jak i w teologii liturgii najistotniejsze wydaje się połączenie chrystologii i trynitologii. Pokazanie historii zbawienia w perspektywie trynitarnej okazuje się ważne nie tylko dla przedstawienia teodramatu lecz także dla wprowadzenia w głębię liturgii. I jedno, i drugie zagadnienie wymaga takiego ujęcia wydarzeń zbawczych, zwłaszcza misterium Jezusa Chrystusa, które odsłoni piękno wewnątrztrynitarnej miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego.

4. Liturgia jako wydarzenie dramatyczne

Odwieczna miłość wewnętrznego życia Trójcy i jej objawienie w ekonomii zbawienia – oto, czym dla Balthasara jest boski dramat. Podobnie i liturgia, rozumiana jako czyn Boga w Jego intratrynitarnym życiu oraz ekonomicznym działaniu, stanowi wydarzenie dramatyczne. Dotyczy to przede wszystkim jej teologicznego aspektu. Liturgia włącza nas w misterium paschalne Chrystusa, a przez to w miłosną wymianę darów Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dzięki niej mamy udział w Bożym działaniu, a więc stajemy się aktywnymi uczestnikami teodramatu.

O ścisłym związku między liturgią a boskim dramatem wspomina sam Balthasar, co wyjaśnialiśmy już wcześniej. Rozumie on, że odwieczna liturgia wylewa się na świat i – jak rzeka wypływająca z Bożego tronu – obdarza wszystkich boskim życiem⁷⁸⁶. Mamy w nim udział poprzez liturgię ziemską, w której celebруем wydarzenia zbawcze. „W swoim działaniu Kościół sprawujący Eucharystię jest odniesiony bezpośrednio do paschalnego dramatu. Dlatego też eucharystyczna celebrowanie jest określana jako akcja w najwyższym stopniu

⁷⁸⁶ TD II/1, s. 31n.

dramatyczna⁷⁸⁷ – stwierdza Marek Pyc w artykule poświęconym myśli Balthasara. W celebrowanych w liturgii wydarzeniach historii zbawienia ukazuje się cała pełnia dramatu relacji Boga do człowieka. W relacji tej pierwszym działającym jest Bóg, nie oznacza to jednak bierności człowieka. Wręcz przeciwnie – „nie może on pozostać w wygodnej dla niego pozycji neutralnego, obojętnego i nieporuszonego obserwatora, mającego panoramiczne rozeznanie i sprawującego kontrolę nad całością. Ten kto na serio traktuje spotkanie z chwałą Boga, musi się uznać za pochwyconego i wziętego w posiadanie⁷⁸⁸. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku liturgii, w której także pierwszym działającym jest Bóg, i w której do współdziałania wezwany zostaje Kościół. Tak ścisły związek teodramatu i liturgii przesądza o jej dramatycznym charakterze.

Liturgia nie ogranicza się tylko do samego jej celebrowania. Jednak jej dramatyczna natura jest szczególnie dostrzegalna właśnie w wymiarze obrzędowym, rytualnym. W celebracji liturgii korzysta się z wielu przedmiotów, takich jak naczynia liturgiczne (kielich, patena, cyborium, monstrancja, ampułki itd.), bielizna kielichowa, dzwonki, gong, kadzielnica, krzyż, świeczniki i świece, kropidło itd.⁷⁸⁹ Ponadto liturgia wykorzystuje szereg elementów naturalnych, do których zaliczają się: światło, ogień, woda, chleb i wino, kadzidło, olej, popiół, sól, kwiaty, a niegdyś także mleko i miód⁷⁹⁰. Można powiedzieć, że są one częściami składowymi sceny liturgicznej. Wykorzystanie tych zewnętrznych elementów, które w dużej mierze czerpią z natury, ze stworzonego świata, odpowiada temu, co w boskim dramacie zostało określone przez Balthasara jako scena dramatyczna. To na niej rozgrywa się teodramat. Jest nią świat, będący dziełem Boga⁷⁹¹. Owo podobieństwo między sceną boskiego dramatu a sceną liturgiczną pozwala określić liturgię mianem wydarzenia dramatycznego.

Elementami, które tworzą liturgiczną celebrację, są ponadto: zgromadzenie, szafarz, słowo Boże, słowa Kościoła, działania symboliczne, śpiew, przestrzeń

⁷⁸⁷ M. Pyc, *Benedixit, fregit, deditque – Eucharystyczna egzystencja. Refleksja na kanwie twórczości i życia Hansa Ursa von Balthasara*, „Perspektywa. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” IV (2005) nr 1, s. 24.

⁷⁸⁸ Tenże, *Dramatyczna wizja...*, art. cyt., s. 26.

⁷⁸⁹ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 135nn; M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 237nn.

⁷⁹⁰ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 129nn; M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 231nn.

⁷⁹¹ TD II/1, s. 163nn.

i czas⁷⁹². Z kolei Balthasar, opisując kategorie dramatyczne, wspomina o autorze, reżyserze i aktorze, a także akcji, horyzoncie i scenie⁷⁹³. Ważnym elementem przedstawienia dramatycznego są słowa i gesty, którymi posługuje się aktor⁷⁹⁴. Także pod tym względem celebracja liturgiczna i przedstawienie dramatyczne są do siebie podobne.

Miejszem celebrowania liturgii jest budynek kościoła⁷⁹⁵. Jego przestrzeni nie należy wykorzystywać do innych celów niż sprawowanie kultu Bożego⁷⁹⁶. W kościele nie powinno się odbywać nic, co „byłoby obce świętości miejsca”⁷⁹⁷. Stanowi to analogiczne odniesienie do wyłączności, jaką cechuje się scena teodramatyczna. Balthasar zaznacza, że nie można odegrać na niej żadnej innej sztuki⁷⁹⁸.

Przedstawiając kategorie dramatyczne Bazylejczyk zwraca uwagę na ważny szczegół, a nawet warunek wystawienia dramatu. Jest nim komunია pomiędzy odgrywaną na scenie akcją a widzami⁷⁹⁹, innymi słowy – ich aktywne współuczestnictwo w wystawianym przedstawieniu. Publiczność nie tylko biernie przygląda się temu, co jest odgrywane, lecz aktywnie bierze w tym udział. Widownia angażuje się w akcję dramatu. Pełni podwójną rolę: obserwuje przedstawienie oraz wnosi swój wkład jego w realizację. „Współtowarzysząc postępującej akcji, człowiek realizuje swoje obie nierozdzielne funkcje: bycia widzem i współgrającym w dramacie egzystencji”⁸⁰⁰. Również pod tym względem liturgia okazuje się wydarzeniem dramatycznym: motyw aktywnego współuczestnictwa jest w niej bowiem obecny na kilku płaszczyznach.

Aktywna postawa dotyczy przede wszystkim Syna Bożego. Jego relacja do Ojca jest określana przez szwajcarskiego teologa jako *Eucharystia*⁸⁰¹. Syn otrzymuje wszystko, w tym swoje istnienie, od Ojca i przyjmuje ten miłosny dar. Jego postawa, która wydaje się pasywna, okazuje się aktywną odpowiedzią –

⁷⁹² Elementy zewnętrzne, które tworzą celebrację liturgiczną wymienia i charakteryzuje Corbon, nadając im przy tym konstytutywne znaczenie dla samej celebracji. Zob. J. C o r b o n , *Liturgia...*, dz. cyt., s. 126.

⁷⁹³ TD I, s. 249nn.

⁷⁹⁴ H. G o u h i e r , *Istota...*, art., cyt., s. 233.

⁷⁹⁵ OWMR 288.

⁷⁹⁶ KPK 1214.

⁷⁹⁷ KPK 1220.

⁷⁹⁸ TD II/2, s. 163, 177.

⁷⁹⁹ TD I, s. 283.

⁸⁰⁰ Tamże, s. 286.

⁸⁰¹ H. U. v o n B a l t h a s a r , *Trójca...*, art. cyt., s. 69. Por. TD III, s. 301.

w miłosnym dziękczynieniu Syn oddaje się całkowicie Ojcu⁸⁰². Dotyczy to nie tylko odwiecznej liturgii wewnątrztrynitalnego życia, lecz także ekonomii zbawienia. W całym swoim ziemskim życiu Jezus jest absolutnie posłuszny Ojcu – Jego pokarmem jest pełnić wolę Tego, który Go posłał (zob. J 4, 34). Z pozoru pasywne posłuszeństwo okazuje się jednak nieustannym aktywnym ukierunkowaniem ku Ojcu. Szczytowym momentem, w którym objawia się aktywna postawa Syna, jest wydarzenie krzyża. W swojej męce i śmierci Jezus oddaje się Ojcu absolutnie – daje Mu samego siebie do dyspozycji, nic już nie czyni⁸⁰³. Jednak Jego pasywne samoofiarowanie staje się Jego najbardziej aktywnym czynem – zwycięstwem nad grzechem i śmiercią. Liturgia ziemską nie tylko wyrasta z tego wydarzenia, lecz również je anamnetycznie wspomina, to znaczy uobecnia i urzeczywistnia⁸⁰⁴. W każdej Eucharystii owoce zbawczego misterium Chrystusa są dla nas dostępne. W liturgii zostajemy bowiem włączeni w Chrystusowe ofiarowanie się Ojcu, mamy udział w Jego działaniu.

Dotarliśmy w ten sposób do drugiego aspektu aktywnego współuczestnictwa obecnego w liturgii. Dotyczy ono również wspólnoty uczniów Chrystusa, która zostaje zaproszona do współdziałania z Bogiem. Kościół otrzymuje bowiem samo Chrystusowe działanie⁸⁰⁵. Dzięki uświęcającej mocy Ducha Świętego ma on współtworzyć liturgię, stać się „współofiarującym”⁸⁰⁶. Liturgia bowiem „zakłada (...) aktywne uczestnictwo wszystkich wiernych”⁸⁰⁷. Powinni oni być nie tylko biorcami, beneficjentami wydarzenia liturgicznego, ale także jego aktywnymi uczestnikami. Pierwszym działającym w liturgii jest Bóg. Nie oznacza to jednak biernej postawy Kościoła. Przeciwnie – ma on pozostawać otwarty na Boże działanie i pozwolić, by zostać w nie włączonym. Przez to sam staje się współdziałającym w liturgii, staje się jej aktywnym uczestnikiem. Liturgia bowiem jest czynem bosko-ludzkim.

Przejawem aktywnego współuczestnictwa w liturgii jest postawa wiernych, którzy biorą udział w liturgicznej celebracji. Nie mają oni być biernymi widzami, ale aktywnymi uczestnikami. Na tę potrzebę zwracał uwagę działający przed

⁸⁰² TD IV, s. 75.

⁸⁰³ Zob. M. Cybulska, *Teologia Wielkiej Soboty...*, art. cyt., s. 77n.

⁸⁰⁴ Zob. B. Migut, *Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910-1983)*, Lublin 1996, s. 190.

⁸⁰⁵ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 182.

⁸⁰⁶ Tamże, s. 187.

⁸⁰⁷ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 140n.

Vaticanum II Ruch Liturgiczny⁸⁰⁸. Z kolei pierwszym dokumentem Soboru była ogłoszona w 1963 roku Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w której wielokrotnie zwraca się uwagę na konieczność aktywnego i czynnego udziału wiernych w zgromadzeniu liturgicznym⁸⁰⁹. Wymaga tego natura samej liturgii. Wierni mają nie tylko prawo, ale i obowiązek aktywnie uczestniczyć w celebracji liturgicznej⁸¹⁰. Zadaniem duszpasterzy jest troska o ich owocny, świadomy i czynny udział w liturgii⁸¹¹, który może polegać na wypowiedaniu modlitw, śpiewie, wykonywaniu gestów i przyjmowaniu postaw⁸¹², a także na spełnianiu różnych posług w zgromadzeniu liturgicznym⁸¹³.

Okazuje się zatem, że aktywne współuczestnictwo stanowi element konstytutywny zarówno dramatu, jak i liturgii. W tym sensie liturgia jest wydarzeniem dramatycznym.

5. Liturgia jako bosko-ludzki czyn

W teorii czynu Balthasara udało nam się wyodrębnić kategorie Bożego działania, którymi są: *samopoświęcenie, samooddanie, ofiarowanie, dar, dawanie, przyjmowanie, odpowiedź, kenoza, bycie w relacji, miłość, samoobjawienie*. Mają one zastosowanie zarówno w wewnętrznym, jak i w zewnętrznym działaniu Boga. Teraz pragniemy pójść o krok dalej, przenosząc owe kategorie na obszar teologii liturgii: zastosować je do liturgicznego działania Boga oraz do współdziałania Kościoła.

Punktem wyjścia do mówienia o działaniu Boga w liturgii jest jej podział na sprawowaną odwiecznie liturgię niebieską oraz mającą w niej udział i czerpiącą z niej liturgię ziemską. Pierwszą z nich można rozumieć jako zgromadzenie aniołów i świętych przed Bożym tronem, jako oddawanie czci i chwały Bogu przez Kościół uwielbiony. W taki sposób liturgię niebieską przedstawiają współczesne

⁸⁰⁸ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 56nn.

⁸⁰⁹ Zob. SC 11, 14, 19, 27, 26, 30, 31, 50, 79, 113, 114.

⁸¹⁰ SC 14, OWMR 18.

⁸¹¹ SC 11, 19.

⁸¹² SC 30.

⁸¹³ SC 26, 28.

teksty mówiące o liturgii. Mówią one także o liturgii jako o dziele Trójcy Świętej⁸¹⁴. Owocem udziału w tak rozumianej liturgii jest nasze uświęcenie i udział w życiu Trójjedynego Boga. O takie właśnie rozumienie liturgii niebieskiej nam chodzi – będziemy ją pojmowali jako działanie Boga w Jego wewnętrznym życiu. Jeśli w taki szeroki sposób spojrzymy na niebiańską liturgię, okaże się, że wszystko, co do tej pory mówiliśmy o wewnętrznym działaniu Boga, znajdzie tutaj swoje zastosowanie.

W teologii dramatu Balthasara trynitologia odgrywa kluczową rolę. To, co Bazylejczyk opisuje jako działanie Boga w Trójcy Świętej, jako wewnętrzne życie Trójjedynego Boga, można analogicznie⁸¹⁵ przenieść na obszar teologii liturgii niebieskiej. Dotyczy to przede wszystkim tych kategorii, które wyróżniliśmy w wewnętrznym Bożym działaniu. Jest ono *samopoświęceniem, samooddaniem*: dynamika wewnątrzbożego życia – zdaniem Balthasara – polega na tym, że Ojciec rodząc Syna i przekazując Mu całkowicie samego siebie⁸¹⁶, nic dla siebie nie pozostawia⁸¹⁷. W takim sensie wydaje się On i poświęca. Syn zaś przyjmuje Ojcowski dar i odpowiada na niego swoim całkowitym powierzeniem się Ojcu i darem z siebie. Ojciec ofiarowuje siebie, czyni z siebie dar, by podarować Go Synowi, który przyjmuje ów dar i odpowiada swoim aktem absolutnego samoofiarowania⁸¹⁸. W taki sposób Bazylejczyk prezentuje Boży czyn w obszarze wewnątrztrynitarnego życia. Ten wątek myślenia szwajcarskiego teologa warto zastosować w obszarze liturgii niebieskiej, w której Boże działanie również jest *ofiarowaniem, daniem i darem oraz przyjmowaniem* owego daru. Dzieje się to w przestrzeni Ojcowskiego *samooddania* i Synowskiej *odpowiedzi*, która polega na *przyjmowaniu* daru, postawie wdzięczności wobec jego wielkości oraz ofiarowaniu

⁸¹⁴ M.in.: SC 8; KKK 1077nn; M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 35nn; J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 30nn; H. U. von Balthasar, *The grandeur...*, art. cyt., s. 346nn.

⁸¹⁵ W tym porównaniu, jak w każdej analogii, chodzi jedynie o zauważenie wspólnych cech między wewnątrztrynitarnym działaniem Boga a czynem liturgicznym. Nie oznacza to bynajmniej, że w liturgii zawiera się całe działanie Trójcy Świętej.

„Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, Kraków 2003, 2, 7). Żadne bowiem podobieństwo stworzenia do Stwórcy nie znosi ich wzajemnej odmienności ani nie umniejsza transcendencji Boga. Analogie między Bożym życiem a liturgią nie znoszą tego, że Bóg zawsze przewyższa każde liturgiczne działanie.

⁸¹⁶ TD III, s. 301.

⁸¹⁷ H. U. von Balthasar, *Uboństwo Chrystusa*, art. cyt., s. 16.

⁸¹⁸ TD III, s. 303.

Ojcu całego siebie⁸¹⁹. Radykalne wydanie się, które nie pozostawia sobie niczego, ma wyraźnie kenotyczny charakter – boski czyn w intratrynitarnym życiu jest *kenozą*⁸²⁰. Tak opisane wewnętrzne działanie Boga polega na *byciu w relacji*, która jest *miłością*. Ojcowski dar i odpowiedź Syna – Ich wzajemne bycie w relacji – to Miłość, która jest tak wielka, że staje się Kimś trzecim: będącym równocześnie Owocem i Świadkiem tej miłości Duchem Świętym. W taki sposób Bóg wobec samego siebie objawia się jako miłość. Jego czyn jest także *samoobjawieniem*.

Boski czyn w przestrzeni liturgii niebieskiej jest skierowany nie tylko ku samemu Bogu. „Liturgia zaczyna się w miłości, udzielaniu się sobie nawzajem poszczególnych Osób Boskich. Dopiero drugim etapem liturgii jest udzielanie się Boga na zewnątrz”⁸²¹. Trójjedyny działa również wobec tych wszystkich, którzy w niebiańskiej liturgii uczestniczą: wobec Kościoła. Jak zaznacza sam Balthasar, ten udział jest z kolei możliwy przez to, co dokonało się w historii zbawienia, czyli przez zewnętrzne działanie Boga⁸²². Pozostaje ono w logice boskiego działania wewnętrznego, dlatego te same kategorie i w nim mają zastosowanie.

Prezentując teodramat Balthasara w kategoriach dramatycznych, przedstawiliśmy historię zbawienia wraz z jej wymiarem soteriologicznym. Na tę koncepcję szwajcarskiego teologa warto spojrzeć z perspektywy liturgicznej, ponieważ to w ekonomii zbawienia Bóg objawił nam odwieczną liturgię i dał początek liturgii ziemskiej. Dokonało się to zwłaszcza w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. W tym kontekście szczególnie ważne jest Jego misterium paschalne, w którym Chrystus całkowicie powierza się Ojcu, wydaje siebie aż po śmierć krzyżową⁸²³, aż po absolutne osamotnienie w otchłani. Jego śmierć okazuje się jednak zwycięstwem – życiodajna moc miłości Ojca obdarza Syna nowym życiem, dzięki czemu nasza śmierć zostaje pokonana przez śmierć Jezusa, który zmartwychwstając w ciebie, włącza naszą ziemską rzeczywistość w odwieczną relację trynitarnej miłości. Tym właśnie jest liturgia – wylaniem trynitarnej miłości, włączeniem nas w odwieczną relację Ojca, Syna i Ducha Świętego⁸²⁴.

⁸¹⁹ Tamże.

⁸²⁰ Tamże, s. 301.

⁸²¹ B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie...*, art. cyt., s. 149.

⁸²² H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 181n.

⁸²³ Tamże, s. 182.

⁸²⁴ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 60n.

Misterium życia i śmierci Jezusa jest wydarzeniem ponadczasowym. Wydarzenia paschalne nie należą do przeszłości – historycznie miały one miejsce jeden raz, jednak – jak często podkreśla List do Hebrajczyków – dokonały się „raz na zawsze”⁸²⁵. Momenty naszego życia dzieją się raz, a później przemijają i pozostają w przeszłości. Ze zmartwychwstaniem Jezusa jest inaczej – ono trwa nadal, jego owoce i skutki są dla nas nieustannie dostępne. Odtąd misterium paschalne Chrystusa – godzina Jego męki i zmartwychwstania – nie przemija, lecz trwa i przenika nasze dzieje, zanurzając nas w głębi wewnątrztrynitarnych relacji⁸²⁶. Wniebowstąpienie Jezusa jest ważnym zwrotem – początkiem liturgii trwającej w czasach ostatecznych, w których żyjemy. Kościół zgromadzony, by sprawować Eucharystię – by przyjmować i stawać się Ciałem Chrystusa – wraz z Nim jest kierowany ku Ojcu. Chrystus wstępując do Ojca zabiera tam nas wraz z sobą, by dać nam udział w głębi trynitarniej miłości. Chrystus trwa w liturgii czasów ostatecznych, by dawać nam udział w swoim zmartwychwstaniu i obdarzać darami swojego Ducha, wraz ze swoim człowieczeństwem przebywa u Ojca i działa razem z Nim, udzielając hojnie swego życia. Dzięki Duchowi Świętemu, zesłanemu przez Chrystusa, możemy sprawować liturgię ziemską, w której działa sam Trójjedyny Bóg, dając nam udział w odwiecznej liturgii. Widzimy wyraźnie, że to Bóg jest źródłem liturgii, bez Niego nie byłaby ona możliwa.

Rola Boga w liturgii jest fundamentalna – mogła ona zaistnieć dzięki Bożemu działaniu w historii zbawienia. Poprzez swoje działanie, zwłaszcza przez misterium paschalne Chrystusa z Jego śmiercią, zmartwychwstaniem, wniebowstąpieniem i zesłaniem Ducha Świętego, Bóg dał początek liturgii Kościoła, która jest sprawowana po dziś dzień. Boży czyn nie ogranicza się jednak tylko do tego, by dać początek sprawowanej przez nas liturgii, lecz z historii zbawienia rozciąga się na czasy ostateczne, w których żyjemy. Bóg nie tylko sprawił, że liturgia jest możliwa, lecz również jest obecny i działający w każdej liturgii Kościoła⁸²⁷.

Sprawowana przez nas liturgia jest działaniem Boga i współdziałaniem Kościoła, któremu został powierzony Boży czyn⁸²⁸. Jest to fundamentalne stwierdzenie Bazylejczyka dotyczące liturgii. Mając udział w działaniu Boga,

⁸²⁵ Zob. Hbr 7, 27; 9, 12; zwłaszcza 10, 12.

⁸²⁶ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage...*, dz. cyt., s. 197.

⁸²⁷ B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie...*, art. cyt., s. 148.

⁸²⁸ Zob. H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 182.

możemy działać Jego działaniem. Kategorie Bożego działania, które zostały wyróżnione i przedstawione w Balthasarowej teorii czynu, znajdują swoje zastosowanie również w liturgicznym działaniu Boga i naszym współdziałaniu z Jego łaską.

5.1. *Ofiarowanie, dar i dawanie*

Każde liturgiczne działanie jest *ofiarowaniem, darem i dawaniem*. Ze strony Boga jest ono ukierunkowane najpierw wobec samego siebie, zaś potem wobec nas, sprawujących liturgię. Logika boskiego czynu jako daru i ofiarowania jest konstytutywnie obecna w teologii dramatu Balthasara. Z kolei ważnym elementem teodramatyki jest rozumienie relacji Syna do Ojca jako Eucharystii. Ojciec rodzi Syna i przekazuje mu absolutnie wszystko, zaś Syn odpowiada na ojcowski dar postawą wdzięczności i uwielbienia oraz własnym samoofiarowaniem się Ojcu⁸²⁹. Ten sposób myślenia teologa z Bazylei w naturalny sposób znajduje swoje zastosowanie na płaszczyźnie liturgicznej.

W wewnętrznym życiu Boga następuje nieustanna wymiana darów. Zrodzenie Syna wiąże się z całkowitym darem z siebie – Ojciec przekazuje Synowi wszystko, co posiada. Ponieważ nie chce być Bogiem tylko dla siebie i ponieważ jest nieskończenie płodny, wydaje samego siebie w miłosnym darze dla Syna. W darze z samego siebie Ojciec ofiarowuje Synowi swoje bóstwo, co sprawia, że posiadają tę samą boską naturę. Zachowują Oni odrębność Osób, mimo to pomiędzy Nimi panuje odwieczna jedność. Zdaniem Balthasara Ojciec nie może istnieć, nie czyniąc z siebie daru dla Syna, zaś Syn nie może istnieć bez przyjmowania owego daru i swojej odpowiedzi kierowanej ku Ojcu⁸³⁰. Wewnętrzne życie Boga kieruje się dynamiką wzajemnego obdarowywania się sobą. Dar Ojca nie pozostaje bez odpowiedzi. Syn przyjmuje Ojcowski dar, a wraz z nim swoje istnienie. Przyjmując Ojcowski dar, Syn odpowiada na niego swoją postawą, która polega na dziękczynieniu za wszystko, co otrzymuje. Odpowiedź Syna jest zwróceniem się ku Ojcu, wdzięcznym powrotem na Ojcowskie łono, by oddawać Mu wszystko, by całkowicie Jemu się powierzać⁸³¹. Pozostając w logice

⁸²⁹ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 69. Por. TD III, s. 301.

⁸³⁰ TD III, s. 301n.

⁸³¹ Tamże.

Bożej miłości Syn powraca ku Ojcu, by ofiarować Mu samego siebie. Trwająca w dynamice przekazywania i przyjmowania daru miłość Ojca i Syna jest na tyle wielka, że staje się Osobą. Duch Święty jest wzajemną miłością Ojca i Syna, jest Świadkiem i Owocem miłosnej relacji, która Ich łączy⁸³².

Tego sposobu myślenia Bazylejczyk nie odnosi wprost do liturgii, jednak jego liturgiczna interpretacja wydaje się nie tylko możliwa, ale i słuszna. Wewnątrztrynitarnie życie, w przestrzeni którego dzieje się odwieczna liturgia, cechuje działanie Boga, będące Jego *ofiarowaniem, darem i dawaniem*. Bóg kieruje swój dar wobec samego siebie. Nie jest to jednak postawa egoistyczna – liturgia niebieska ma zawsze trynitarny charakter, dzięki czemu Boże dawanie jest zawsze darem dla drugiego. Dotyczy to nie tylko wewnątrzbożego życia, lecz także historii zbawienia, w której możemy dostrzec, że Boży dar jest skierowany także do nas⁸³³. Kolejny raz możemy dostrzec, że liturgia wykracza poza jej zewnętrzne, celebracyjne ramy. Jest przede wszystkim liturgią niebieską, do której Bóg daje nam dostęp ofiarując samego siebie.

Bóg staje się dla nas darem, by włączyć nas w swoje wewnętrzne życie i nim obdarzyć, stąd Jego liturgiczne działanie względem nas jest *ofiarowaniem, darem i dawaniem*. W liturgii nie tylko Bóg działa względem samego siebie, nie tylko Chrystus ofiarowuje się Ojcu i powraca na Jego łono. Bóg działa także względem człowieka, ponieważ Chrystus włącza nas w swoje powierzenie się Ojcu, a przez to daje nam udział w odwiecznej miłości. Tym właśnie, jak podkreśla Balthasar, jest Eucharystia: ofiarą Chrystusa składaną Ojcu, w której sami możemy ofiarować się Bogu⁸³⁴.

Poprzez celebrację liturgiczną Kościół zostaje włączony w ofiarę, którą Syn składa Ojcu z samego siebie. Wraz z Chrystusem zostajemy ofiarowani Ojcu, wymaga to jednak od nas aktywnego współdziałania. Balthasar nie rozwija tego wątku, jednak wydaje się on możliwy do szerszego zastosowania na liturgicznym gruncie. Nasze celebrowanie liturgii, udział w Chrystusowym działaniu jest *ofiarowaniem*. W pierwszej kolejności Kościół składa Bogu ofiarę eucharystyczną, ofiarując świętą Hostię⁸³⁵. W celebracji liturgii chodzi jednak o coś jeszcze:

⁸³² Tamże.

⁸³³ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 75. Por. TD III, s. 307.

⁸³⁴ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 182n.

⁸³⁵ SC 48.

o uczynienie ze swojego życia *daru* i złożenie go Bogu w akcie całkowitego *ofiarowania*⁸³⁶.

Nie bez powodu soborowa Konstytucja o liturgii świętej wzywa, aby wierni „byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękczynienie; aby ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich”⁸³⁷. Tak opisane współdziałanie Kościoła w liturgicznej celebracji odpowiada jej strukturze. W liturgii słowa realizuje się nasze przyjmowanie tego, co mówi do nas Bóg i udzielanie odpowiedzi. Celebując święte tajemnice zostajemy nakarmieni zarówno ze stołu słowa Bożego, jak i stołu Ciała Chrystusa⁸³⁸. Dlatego w liturgii eucharystycznej, która rozpoczyna się od momentu ofiarowania, składamy Bogu dar z samych siebie i naszego życia, by potem móc złożyć w ofierze „niepokalaną Hostię”⁸³⁹ i wreszcie w Komunii Świętej, spożywając Ciało Chrystusa, Nim samym się stawać – jednoczyć się z Bogiem i z ludźmi, którzy także Go przyjmują. W liturgicznych celebacjach Duch Święty współdziała z Kościołem, czyni go Ciałem Chrystusa i umacnia jedność, tworząc komunie pomiędzy Bogiem i ludem Bożym oraz pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty. Chrześcijanin celebrujący Boże misterium, przyjmując Ciało Chrystusa i stając się Nim, powinien żyć tymi tajemnicami. W odpowiedni sposób wyraża to zakończenie naszych celebracji – błogosławieństwo i rozesłanie zapowiadające nasze zadanie i misję. W celebracji zostaliśmy zanurzeni w głębi Bożej miłości, przemienieni i upodobnieni do Chrystusa. Przyjmując celebrację za punkt wyjścia mamy swoim życiem ukazywać potęgę zmartwychwstania Jezusa i promieniować Jego chwałą; mamy tak wykorzystać dary, którymi zostaliśmy hojnie obdarzeni, by służyły one dla dobra wszystkich⁸⁴⁰.

W liturgii możemy włączyć się w ofiarę Chrystusa i samych siebie złożyć Bogu w darze. Z kolei nasze ofiarowanie się Stwórcy, jak podkreśla Balthasar,

⁸³⁶ Tamże, OWMR 79.

⁸³⁷ SC 48.

⁸³⁸ B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie...*, art. cyt., s. 144.

⁸³⁹ SC 48.

⁸⁴⁰ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 191.

otwiera nas na ofiarowanie się drugiemu człowiekowi⁸⁴¹. Można zauważyć tutaj powtarzający się schemat. W liturgii Bóg czyni z samego siebie dar, który kieruje ku samemu sobie oraz ku ludziom. W przypadku liturgicznego współdziałania Kościoła adresaci pozostają ci sami. Liturgia jest naszym daniem siebie Bogu i daniem siebie ludziom.

5.2. *Samopoświęcenie i samooddanie*

Liturgiczne działanie Boga i współdziałanie Kościoła jest *ofiarowaniem* i *darem*, którego źródło tkwi w wewnątrztrynitarnym życiu. Dynamika nieustannej wymiany darów w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej pokazuje, że Boże działanie jest *samopoświęceniem* i *samooddaniem*. W dziejącej się odwiecznie liturgii niebieskiej Ojciec poświęca się i rodzi Syna, czyniąc z samego siebie absolutny dar. Rezygnuje z bycia Bogiem tylko dla siebie i oddaje swoją Boskość Synowi, który przyjmując Ojcowski dar odpowiada swoim *samopoświęceniem* i *samooddaniem*⁸⁴². Obecna w liturgii niebieskiej logika boskiego czynu przenika całą historię zbawienia. Balthasar dostrzega to przede wszystkim w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Działanie Syna jest *samopoświęceniem* i *samooddaniem*: przyjmując naturę człowieka rezygnuje On z chwały, która należy Mu się jako Bogu. Całe swoje życie czyni oddaniem się i powierzaniem Ojcu⁸⁴³. Kulminacyjnym momentem historii zbawienia, w którym Boże działanie ukazuje się jako *samooddanie* i *samopoświęcenie*, jest, zdaniem teologa z Bazylei, godzina krzyża. W niej Ojciec wydaje swojego Syna za zbawienie świata, zaś Chrystus poświęca się aż do śmierci⁸⁴⁴ i zstąpienia do otchłani⁸⁴⁵.

Warto zauważyć, że dynamika Bożego *samooddania* jest dynamiką liturgicznego czynu. W tym miejscu widać wyraźną zbieżność Balthasarowego rozumienia liturgii z jego teodramatem. W liturgii Chrystus oddaje się Ojcu i samego siebie składa w ofierze. Liturgia, jak zauważa Bazylejczyk, jest anamnetycznym wspomnieniem wydarzeń zbawczych, zwłaszcza misterium

⁸⁴¹ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 183.

⁸⁴² Por. TD III, s. 301n.

⁸⁴³ TD IV, s. 223n.

⁸⁴⁴ TD III, s. 313.

⁸⁴⁵ TD II/2, s. 498.

paschalnego⁸⁴⁶. Bezkrwawa ofiara eucharystyczna uobecnia krwawą ofiarę Jezusa na krzyżu. Chrystusowe *samooddanie* się Ojcu w liturgii nie sprawia, że przestaje być z nami obecny. Wręcz przeciwnie: liturgiczne *samopoświęcenie* Syna jest po to, by włączyć nas w Chrystusowe powierzenie się Ojcu, być dać nam udział w liturgii niebieskiej, byśmy przebywali w Bożej obecności.

Występujący w teologii Balthasara wątek Chrystusowego *samooddania* warto rozszerzyć na Jego działanie względem nas. W swoim liturgicznym czynie Bóg pragnie być z nami obecny. Chrystus nie tylko powierza się Ojcu, lecz także oddaje się nam. Jego *samopoświęcenie* i *samooddanie* w liturgii staje się Jego sakramentalną obecnością. Jest ona możliwa dzięki ożywiającej mocy Ducha Świętego, który jest do nas posłany, by uświęcać, przemieniać i przebóstwiać. Ważnym momentem celebracji eucharystycznej jest „prośba o przemianę chleba i wina w ciało i krew Chrystusa oraz (...) o zjednoczenie i uświęcenie tych, którzy karmić się będą tymi świętymi postaciami”⁸⁴⁷. W liturgii wydarzenie to jest określane jest mianem *epiklezy*, czyli błagalnego wołania do Ojca, by wylał Ducha Świętego na to, co zostaje mu ofiarowane, aby dar ofiarny został przemieniony w prawdziwe Ciało Chrystusa⁸⁴⁸. Tak dzieje się z winem i chlebem, które w Eucharystii stają się Krwią i Ciałem Pańskim. Tak dzieje się z Kościołem, który w Eucharystii ma udział i który, czerpiąc z uświęcającej mocy liturgii, staje się Ciałem Zmartwychwstałego Pana⁸⁴⁹. Chrystus tak dalece poświęca się i oddaje ludziom, że pozwala nam stawać się Jego Mistycznym Ciałem.

W *epiklezie*, która stanowi centrum liturgii, miłość wewnątrztrynitarnego życia zostaje za darmo i bez żadnych zasług udzielana człowiekowi, by wypełnić otchłań jego nędzy. W liturgii Boży czyn względem nas jest włączeniem w życie Boga, miłosnym zjednoczeniem, które jest uświęcające i przemieniające. Tak rozumiane Boże *samooddanie* określa się mianem przebóstwienia. Poprzez *epiklezę* – wylanie Ducha Świętego – zostajemy uświęceni i przebóstwieni. Dzięki Temu, który jest Owocem i Świadkiem miłości Ojca i Syna, zostajemy przemienieni, zaproszeni do wewnątrztrynitarniej Miłości i z Nią zjednoczeni. Balthasar podkreśla, że może się to dokonać o tyle, o ile pozostajemy otwarci na

⁸⁴⁶ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 183.

⁸⁴⁷ B. Migut, *Znaki Misterium Chrystusa...*, dz. cyt., s. 238.

⁸⁴⁸ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 100.

⁸⁴⁹ B. Migut, *Znaki Misterium Chrystusa...*, dz. cyt., s. 239.

uświęcające działanie Boga i sami współpracujemy z udzielaną nam łaską⁸⁵⁰. W liturgii, będącej Bożym działaniem, konieczne jest także współdziałanie Kościoła.

Przebóstwienie przemienia życie człowieka, napełniając je Bożą obecnością. Liturgiczny czyn Boga względem nas jest Jego *samopoświęceniem* i *samooddaniem* – Bóg oddaje nam samego siebie, włącza nas w swoje wewnętrzne życie. Owocem przebóstwienia jest tak ściśle zjednoczenie człowieka z Bogiem, że zaczyna on kochać Tą Miłością, która pierwsza go pokochała. Liturgia, którą człowiek żyje, z pewnością ma wpływ na moralność jego czynów, choć nie to jest najważniejszym aspektem ludzkiej egzystencji. Jest nim, według szwajcarskiego teologa, przenikanie przez Ducha Świętego wszystkiego w naszym życiu⁸⁵¹. W liturgii jednoczymy się z Chrystusem tak ściśle, że jesteśmy w Niego przemieniani przez Ducha Świętego, napełniani Jego łaską, przebóstwiani Bożą miłością. Przebóstwienie sprawia, że kochamy tą miłością, którą zostaliśmy w pierw obdarowani.

Boże *samooddanie* ludziom oznacza, że Bóg powierza nam samego siebie, a co za tym idzie swoje działanie, swoje *samopoświęcenie*. Właśnie dlatego Balthasar podkreśla, że Kościołowi został podarowany sam Chrystusowy czyn⁸⁵². Liturgia zostaje złożona w ręce Kościoła, by Boży czyn stał się naszym działaniem. Odtąd Eucharystia trwa w Kościele. W niej zostajemy włączeni w *samooddanie* Chrystusa względem Ojca i sami możemy realizować nasze *samopoświęcenie* Bogu.

Dzięki Bożemu *samopoświęceniu*, w którym oddaje nam Siebie i poprzez swoją obecność przebóstwia i przemienia nasze życie, możliwe jest nasze *samooddanie*. Realizuje się ono jako otwartość na miłującego Ojca i współdziałanie, współpraca z Duchem Świętym, określana także jako *synergia*⁸⁵³. Z kolei jej owocem jest wiara, która bezinteresownie przyjmuje otrzymany za darmo dar. Pozwala to człowiekowi doświadczyć przemieniającego zjednoczenia z Bogiem. Z pozoru bierne przyjmowanie daru Bożej miłości okazuje się, jak twierdzi Balthasar, aktywną postawą wiary, otwartości i współdziałania z Duchem

⁸⁵⁰ H. U. von Balthasar, *The grandeur...*, art. cyt., s. 346.

⁸⁵¹ H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 183.

⁸⁵² Zob. Tamże, s. 182.

⁸⁵³ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 100nn.

Świętym⁸⁵⁴. W ten sposób nasze działanie staje się aktem *samopoświęcenia* i *samooddania* względem Boga. Wątek *samopoświęcenia* można zinterpretować nie tylko w odniesieniu do działania Boga, lecz także do czynu człowieka.

W tym miejscu naszej interpretacji myśli Balthasara warto postawić kolejny krok. Nasz udział w Bożym *samopoświęceniu* dotyczy nie tylko celebracji liturgii. Współdziałanie Kościoła kieruje się tak ku samemu Bogu, jak i ku bliźnim. *Samooddanie* człowieka dostrzegamy zwłaszcza w tej części liturgii, którą jest chrześcijańskie życie. „Doskonalenie się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą”, o którym wspomina Konstytucja o liturgii świętej⁸⁵⁵, jest owocem udziału w celebracji liturgicznej, w której zostajemy przebóstwieni i napełnieni Bożą obecnością. Realizuje się ono w codziennym naśladowaniu Chrystusa w naszej codzienności. Wierny, który podczas celebracji liturgii zostaje zjednoczony z Bogiem, umocniony w wierze i przebóstwiony Bożą łaską, po powrocie do codziennego życia każde swoje działanie może upodabniać do czynu Stwórcy, działać Jego działaniem. Takie naśladowanie Boga dotyczy przede wszystkim naszych relacji do drugiego człowieka. To w ich przestrzeniach, wpatrzeni w postawę Chrystusa, możemy realizować nasze bycie dla innych, nasze *samopoświęcenie* i *samooddanie* dla drugiego⁸⁵⁶. Ten niełatwy ideał, do którego mamy „doskonalić się z każdym dniem”⁸⁵⁷, jest możliwy do urzeczywistnienia dzięki Bożej łasce, którą otrzymujemy w liturgii.

Celebrowanie liturgii w określonych momentach po to, by móc nią żyć na co dzień, jest jednak bardziej ideałem niż stanem faktycznym. Z pełną uczciwością trzeba podkreślić, że pomiędzy pięknem naszych celebracji a prostotą życia panuje nierzadko spory rozdźwięk. Widzimy to chociażby w naszej skłonności do ulegania pokusom. Nasza grzeszność jest jednak nie tyle powodem owej rozbieżności, co jej skutkiem⁸⁵⁸. Oddzielenie celebracji liturgii od codziennego życia przyczynia się do naszego upadku w grzechach.

Tymczasem celebracja liturgii i życie nią mają stanowić jedność. Są one, co prawda, odrębnymi elementami naszego doświadczenia liturgii, jednak wpływają

⁸⁵⁴ H. U. von Balthasar, *The grandeur...*, art. cyt., s. 346; H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 184nn.

⁸⁵⁵ SC 48.

⁸⁵⁶ D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII (2004), s. 94.

⁸⁵⁷ SC 48.

⁸⁵⁸ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 191.

z jednego i jedyne go misterium zbawienia, które jest źródłem życia. Żyjemy zjednoczeni z tym samym Chrystusem, którego tajemnice celebруемy. Podobnie ten sam Duch Święty udziela swojej przemieniającej i uświęcającej mocy w celebracji liturgii i w naszym życiu. Dzięki działaniu Ducha Świętego możemy celebrować misterium Chrystusa i żyć nim na co dzień. Celebując liturgię upodabniamy się do naszego Zbawiciela⁸⁵⁹. W liturgicznej celebracji przez *epiklezę* Duch Święty udziela daru łaski i komunii zgromadzonemu Kościołowi. Uświęcające działanie Ducha Świętego jest przekazywane każdemu wierzącemu, by przebóstwiał On każde ludzkie działanie⁸⁶⁰. Przemieniony przez uświęcającą moc Ducha Świętego człowiek pozwala Mu kierować każdym swoim działaniem, które odtąd może stać się jego *samopoświęceniem* i *samooddaniem* tak Bogu, jak i bliźnim. W ten sposób tajemnica Bożej miłości, objawiana w wydarzeniach zbawczych, jest nie tylko celebrowana w określonych momentach, lecz również staje się życiem każdego człowieka. Pomimo swojej odrębności liturgiczna celebacja i życie liturgią powinny stanowić niepodzielną jedność.

5.3. Przyjmowanie i odpowiedź

Dotychczasowe badania pokazały, że działanie liturgiczne jest *samopoświęceniem* i *samooddaniem*, w którym obecna jest dynamika *ofiarowania* i *daru*. Każdy dar domaga się jego przyjęcia, zaś przyjęcie daru samo w sobie jest już formą odpowiedzi, składanej przez obdarowanego. Ta logika jest obecna w liturgii, która sama w sobie jest *przyjmowaniem* i udzielaniem *odpowiedzi*.

W liturgii niebieskiej, jak opisywaliśmy to wielokrotnie wcześniej, trwa odwieczna wymiana darów. Ojciec rodzi Syna i ofiarowuje Mu absolutnie wszystko. Pierwszorzędną postawą Syna wobec Ojcowskiego daru jest jego *przyjmowanie*. Balthasar podkreśla, że Syn przyjmuje wszystko od Ojca: wszystko Kim jest i co posiada, przyjmuje samego siebie. *Przyjmowanie* daru Ojca już samo w sobie stanowi Synowską *odpowiedź*. Na tym jednak ta *odpowiedź* się nie kończy. Syn odpowiada swoim całkowitym oddaniem i powierzaniem się Ojcu. Jak zostało to już opisane i przypomniane, szwajcarski teolog przedstawia relację Syna do Ojca jako Eucharystię. Synowska postawa wobec Ojcowskiego daru polega na

⁸⁵⁹ D. von Hildebrand, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 30.

⁸⁶⁰ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 194.

„wiecznym dziękczynieniu”⁸⁶¹. Jego zdaniem Eucharystia Syna to wdzięczność za otrzymany dar, to miłosny dialog, to *odpowiedź* udzielana Ojcu⁸⁶². Syn zwraca się ku Niemu dziękując za otrzymany dar i wraca na Jego łono, by złożyć w ofierze całego siebie. Tak rozumiana odwieczna Eucharystia stanowi sedno niebiańskiej liturgii.

Eucharystia Syna dokonująca się w wewnątrztrynitarnym życiu, którą opisuje Balthasar, jest obecna w historii zbawienia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Duch Święty, towarzyszący wcielonemu Synowi, sprawia, że może On całkowicie powierzać się Ojcu i do końca wypełniać Jego wolę⁸⁶³. Dotyczy to całego ziemskiego życia Jezusa, a zwłaszcza wydarzeń paschalnych. To w nich najbardziej dostrzegalna jest Chrystusowa postawa wdzięczności, miłosnego zwrócenia się ku Ojcu, złożenia w ofierze samego siebie.

Wewnątrztrynitarnie działanie Boga będące *przyjmowaniem i odpowiedzią* nie tylko zostaje objawione w historii zbawienia. Jest ono podarowane Kościołowi, by sam miał udział w boskim czynie⁸⁶⁴. Liturgia niebieska staje się udziałem człowieka, który odtąd – w liturgii ziemskiej – może ją celebrować i żyć nią na co dzień. Innymi słowy dzięki odwiecznej Eucharystii możliwa jest Eucharystia sprawowana przez Kościół. Ta intuicja Balthasara warta jest szerszego ujęcia.

Nasze uczestnictwo w Bożym czynie dzieje się w przestrzeni liturgicznej i w pierwszej kolejności polega na otwartości i *przyjmowaniu* tego daru, który przygotował dla nas Bóg. Następnie ma ono być udzieleniem *odpowiedzi* i współdziałaniem. Liturgiczna aktywność Kościoła jest takim *przyjmowaniem*, które odpowiada na udzielony mu dar i współpracuje z nim. Innymi słowy, jak podkreśla szwajcarski teolog, współdziałanie Kościoła w liturgii nie oznacza biernej postawy, lecz aktywne zaangażowanie⁸⁶⁵. Aktywny współudział Kościoła w czynie Boga, działanie Jego działaniem, w perspektywie liturgicznej odbywa się w przestrzeni liturgii ziemskiej, która realizuje się na dwóch płaszczyznach: w liturgicznej celebracji oraz w chrześcijańskim życiu uświęcanym celebrowanymi tajemnicami.

⁸⁶¹ H. U. von Balthasar, *Trójca...*, art. cyt., s. 69. Por. TD III, s. 301.

⁸⁶² Por. TL II, s. 118.

⁸⁶³ TD II/2, s. 174.

⁸⁶⁴ Por. H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 182.

⁸⁶⁵ H. U. von Balthasar, *The grandeur...*, art. cyt., s. 346; H. U. von Balthasar, *Od Ostatniej...*, art. cyt., s. 184 nn.

Celebrowanie liturgii jest związane ze słowem Bożym. Podczas liturgicznych celebracji odczytujemy je, przepowiadamy, słuchamy. Ilekroć celebrując liturgię odczytuje się Pismo Święte, tylekroć przemawia do nas sam Bóg⁸⁶⁶, zaś Jego słowo nas kształtuje⁸⁶⁷. Nasze działanie jest *przyjmowaniem* Bożego słowa. Ma ono polegać również na udzieleniu *odpowiedzi* na usłyszane i przyjmowane słowo Boga. Udzielamy tej *odpowiedzi*, kiedy staramy się wprowadzić słowo w czyn w naszym chrześcijańskim życiu⁸⁶⁸. Jednak już podczas samej celebracji, zanim jeszcze wrócimy do naszych środowisk i obowiązków, mamy szansę odpowiedzieć na to, co usłyszeliśmy i przyjęliśmy. Czynimy to przez nasze modlitwy i śpiewy⁸⁶⁹, które czerpią natchnienie z usłyszanego i przyjętego Bożego słowa⁸⁷⁰. „Nie tylko podczas czytania tego, «co zostało napisane dla naszego pouczenia» (Rz 15, 4), lecz także wtedy, gdy Kościół modli się, śpiewa lub działa, wiara uczestników wzrasta, a umysły wznoszą się ku Bogu, aby Mu oddać duchowy hołd i otrzymać obfitszą łaskę”⁸⁷¹. Dlatego nasze działanie w celebracji liturgii jest nie tylko *przyjmowaniem*, ale i *odpowiedzią*. Szczególnym momentem naszych celebracji, podczas których udzielamy Bogu *odpowiedzi*, jest modlitwa wiernych. Kierujemy w niej do Boga prośby, które zrodziły się w nas pod wpływem usłyszanego Bożego słowa, a w ten sposób odpowiadamy na nie i wypełniamy funkcję kapłańską wynikającą z chrztu świętego⁸⁷².

Kiedy obecną w Balthasarowym teodramacie logikę *przyjmowania* i *odpowiedzi* skonfrontujemy ze strukturą Mszy świętej, okaże się, że występuje ona także w poszczególnych momentach celebracji Eucharystii. W liturgii słowa przyjmujemy to, co mówi do nas Bóg i odpowiadamy naszą modlitwą. Nie tylko my jesteśmy przyjmującymi. Pierwszym działającym w liturgii jest Bóg, który przyjmuje nasze wołanie, by potem, w liturgii eucharystycznej przyjąć ofiarowane przez nas dary: chleb i wino a wraz z nimi osobiste ofiary każdego wiernego. To, co zostało ofiarowane Bogu, może być przez Niego przyjęte i uświęcone. Dotyczy to zarówno darów eucharystycznych jak i samego człowieka, który siebie i swój

⁸⁶⁶ SC 7, 33.

⁸⁶⁷ SC 48.

⁸⁶⁸ *Wprowadzenie do Lekcjonarza mszalnego*, 6.

⁸⁶⁹ SC 33.

⁸⁷⁰ SC 24.

⁸⁷¹ SC 33.

⁸⁷² OWMR 69.

świat powierza Bogu przyjmującemu naszą ofiarę⁸⁷³. Na owo przyjęcie naszych darów udzielamy doksologicznej odpowiedzi – uwielbiamy Boga, oddając Mu chwałę i cześć.

5.4. *Bycie w relacji i kenotyczna miłość*

Działanie Boga w liturgii niebieskiej jest *byciem w relacji*. Wszystko to, co dotychczas określaliśmy jako liturgiczny czyn Boży, a więc: *ofiarowanie, dar, dawanie, samopoświęcenie, samooddanie, przyjmowanie i odpowiedź* dzieje się w przestrzeni wewnątrztrynitarnych relacji. Również w tym wymiarze możemy zauważyć, że Boże działanie – Boże *bycie w relacji* – jest ukierunkowane najpierw ku Niemu samemu. Dotyczy to zarówno wewnętrznego życia Trójcy Świętej, jak i historii zbawienia, w której miłosne relacje Trzech zostają objawione. Bóg jednak nie ogranicza swojej *miłości* tylko do *relacji* Ojca, Syna i Ducha Świętego, lecz pragnie się nią dzielić, dlatego wchodzi w relację ze swoim stworzeniem.

Dynamikę wewnątrztrynitarnych relacji, opisywaną przez Balthasara w boskim dramacie, dostrzegamy także w liturgii ziemskiej. Chrystus trwa w *miłości* Ojca i przez uświęcające działanie Ducha Świętego daje w niej udział ludziom. Zaprasza nas, byśmy stali się uczestnikami wewnątrzbożego życia. Włączenie w Chrystusowe ofiarowanie się Ojcu, w Jego powrót na Ojcowskie łono, ma dla Kościoła zbawczy wymiar⁸⁷⁴. Po grzechu, który jest radykalnym zaprzeczeniem Bożej miłości i który oddziela od Boga, człowiek może do Niego wrócić tylko poprzez włączenie w odwieczny dar miłości Ojca i Syna. Chrystus wracając do Ojca włącza nas w swoje zawierzenie, byśmy i my mogli do Boga powrócić. Dzieje się to w przestrzeni sakramentalnej, w której doświadczamy Bożej łaski i miłosierdzia. Bóg pragnie powrotu grzesznika, pragnie tworzyć z nami miłosną relację. W liturgii Jego czyn jest *byciem w relacji*, jest *miłością* skierowaną ku nam. Włączenie nas w odwieczne, wewnątrztrynitarnie relacje sprawia, że nasze *bycie w relacji* do Boga staje się głębsze i owocniejsze. Boże *bycie w relacji* do nas polega na przyjmowaniu nas i naszych modlitw oraz na udzielaniu nam odpowiedzi. W modlitewnym dialogu i spotkaniu z Bogiem, które odbywa się

⁸⁷³ M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 196.

⁸⁷⁴ TD III, s. 223.

w przestrzeni liturgii, nie tylko my kierujemy się ku Bogu, lecz również On kieruje się ku nam.

Bycie w relacji do Boga tworzymy przede wszystkim w modlitewnym spotkaniu z Nim. Budując naszą więź ze Stwórcą pragniemy się z Nim komunikować. Celebując liturgię dostrzegamy to bardzo wyraźnie. W tym miejscu intuicje Balthasara warto skonfrontować z myślą Corbona, który zauważa, że współdziałanie Kościoła z Bożą łaską w liturgicznej celebracji charakteryzuje się szeregiem elementów zewnętrznych należących do świata znaków. Są nimi wymieniane już przez nas: zgromadzenie, szafarz, słowo Boże, słowa Kościoła, działania symboliczne, śpiew, przestrzeń i czas⁸⁷⁵. Liturgia jest celebrowana przez zgromadzenie ludzi ochrzczonych. By owo zgromadzenie mogło sprawować liturgię, a nie zwykły obrzęd religijny, potrzebny jest szafarz wyświęcony do swojej posługi. Daru zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem nie bierzemy bowiem sami, ale otrzymujemy go przez posługę wyświęconych członków wspólnoty⁸⁷⁶. Ich zadaniem jest przepowiadanie słowa Bożego, które jest odczytywane i rozważane podczas każdej celebracji, zaś Duch Święty oświeca wiernych swoją łaską, by to słowo przyjęli, rozumieli i przeżywali⁸⁷⁷. Wszystkim modlitwom i formułom sakramentalnym – słowom Kościoła – towarzyszą działania symboliczne. By czerpać moc i łaskę z wydarzeń zbawczych nie wystarczy tylko o nich usłyszeć i je rozważać. Z poziomu myśli należy przejść do poziomu działania, by wydarzenie Chrystusa stało się wydarzeniem Kościoła, które ten nie tylko rozważa, ale i dokonuje⁸⁷⁸. Stąd symboliczne działania obecne w każdej celebracji liturgii. Odpowiedzią zgromadzonych członków wspólnoty ochrzczonych jest ich wiara wyrażana w śpiewie, który należy rozumieć nie tylko jako proste zjawisko akustyczne związane z konkretnymi słowami, ale także jako harmonię wiary, modlitwy i doksologii. Liturgia jest wreszcie celebrowana w konkretnej przestrzeni i konkretnym czasie, w których Chrystus mocą zmartwychwstania jest obecny ze swoim Kościołem zgromadzonym na modlitwie.

We wszystkich elementach tworzących liturgiczną celebację, można, jak podkreśla Corbon, wyróżnić takie, które stanowią podstawę dla komunikacji

⁸⁷⁵ Zob. J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁷⁶ Tamże, s. 116n.

⁸⁷⁷ Tamże, s. 117n.

⁸⁷⁸ Tamże, s. 118.

między osobami. Są nimi: grupa ludzi, gest, słowo, czas i przestrzeń. W celebracji liturgii, w której umacniamy naszą relację ze Stwórcą, nie chodzi jednak o spotkanie wiernych ze sobą nawzajem, ale przede wszystkim o komunikację i komunię z Bogiem. W celebracji działa bowiem Duch Chrystusa, który ogarnia to, co ludzkie i uświęca swoją mocą. Stąd obecne w celebracji liturgicznej elementy komunikacji międzyosobowej nabierają innego znaczenia „niż te same elementy we wspólnocie w rozumieniu socjologicznym. Nie tylko znajdujemy w celebracji dwa pierwotne i do niczego niesprowadzalne elementy rzeczywistości: słowo Boże przekazywane przez Pismo Święte i przez jego głoszenie oraz posługi jako działania Ducha Świętego, ale oba te znaki i sześć pozostałych nie miałyby żadnego znaczenia w liturgii, gdyby się je sprowadziło do sensu, który uczestnicy bardzo chcą im nadać”⁸⁷⁹. Wszystkie te zewnętrzne elementy mają symboliczne znaczenie, ponieważ są przemieniane i uświęcane przez działającego w celebracji liturgii Ducha Świętego i właśnie dlatego stają się narzędziem naszego udziału w odwiecznej liturgii. Ma to o tyle ważne znaczenie, że liturgiczne współdziałanie Kościoła, zwłaszcza w przestrzeni celebracji liturgii, jest skierowane przede wszystkim ku samemu Bogu. Działanie to jest *byciem w relacji* do Trójjedynego – gromadzimy się, by sprawować liturgię i w ten sposób coraz głębiej wchodzić w relację ze Stwórcą, oddawać Mu cześć i chwałę. Dynamika celebracji liturgii ma charakter dokso logiczny – celebrując święte tajemnice i wydarzenia oddajemy razem z Chrystusem w Duchu Świętym cześć Ojcu. W ten sposób razem z Wcielonym Słowem zostajemy włączeni w misterium wewnątrztrynitarniej miłości⁸⁸⁰.

Istotnym wymiarem czynu liturgicznego jako *bycia w relacji* jest budowanie komunii między wiernymi. Przedstawiając Balthasarowy teodramat Boże działanie określiliśmy mianem *bycia w relacji*. Jego liturgiczne ujęcie i zestawienie z teologią Corbona pozwoliło nam odnieść tę kategorię także do działania Kościoła względem Boga. W następnym kroku liturgicznej interpretacji warto zauważyć, że czyn ten jest skierowany także do innych ludzi. Ważnym elementem celebracji Eucharystii jest *epikleza* – wołanie o uświęcające działanie Ducha Świętego. Taką modlitwę odmawiamy nad darami eucharystycznymi. *Epikleza* przemienia także zgromadzonych wiernych. Tak jak chleb i wino mają stać się Ciałem i Krwią

⁸⁷⁹ Tamże, s. 119n.

⁸⁸⁰ D. von Hildebrand, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 30.

Chrystusa, tak sprawujący liturgię Kościół ma się stawać Jego Mistycznym Ciałem. Zjednoczenie z Chrystusem, które dokonuje się dzięki przebóstwiającej mocy Ducha Świętego, sprawia, że wierni są coraz bliżej siebie i dzięki temu mogą tworzyć prawdziwą wspólnotę ludzi wierzących. Mówiąc inaczej: *bycie w relacji* z Bogiem uświęca *bycie w relacji* z drugim człowiekiem.

Działanie liturgiczne Kościoła, polegające na *byciu w relacji*, obejmuje całą liturgię ziemską, a więc nie ogranicza się tylko do jej ceremonialnego wymiaru. Nasze *bycie w relacji* dotyczy liturgicznej celebracji oraz chrześcijańskiego życia uświęconego celebrowanymi tajemnicami. Sam Balthasar zauważa, że codzienne uwielbienie i adorowanie Boga swoim życiem należy rozumieć jako działanie liturgiczne⁸⁸¹. Po raz kolejny koncepcję Bazylejczyka warto skonfrontować z myślą francuskiego zakonnika.

Konkretnym przejawem tak rozumianej liturgii życia jest modlitwa, zaś jej miejscem serce człowieka. To tam – w modlitwie serca – liturgia staje się podstawą ludzkiej egzystencji. Pokorna i pełna oddania Bogu modlitwa sprawia, że cała nasza istota koncentruje się na Tym, który jest źródłem liturgii i Jemu podporządkowuje każde działanie⁸⁸². Modlitwa odbywa się w przestrzeni ludzkiego serca, ponieważ jest ono miejscem o szczególnym znaczeniu. To tam człowiek spotyka się z samym sobą i z drugim człowiekiem. Przede wszystkim jednak w głębi swojego serca człowiek spotyka się ze swoim Stwórcą. Tak rozumiana modlitwa czerpie obficie z misterium Chrystusa i ma w nim udział. Dlatego „dynamika modlitwy jest dynamiką samej liturgii”⁸⁸³. Do modlitwy serca uzdalnia człowieka Duch Święty, przez którego jesteśmy włączeni w Jezusową modlitwę⁸⁸⁴. Stąd modlitwa człowieka jest zakorzeniona w liturgii, będącej misterium Chrystusa. W liturgicznej celebracji mamy do czynienia ze znakami sakramentalnymi, zaś „liturgia serca jest równie nieopisywalna jak misterium, którym ona żyje. Tu znikają znaki, pozostaje jedynie ich fundament: wiara, nadzieja, którą one obiecywały, i miłość”⁸⁸⁵. Modlitwa człowieka jest więc sprawowaną przez niego liturgią serca, jest spotkaniem z żywym Bogiem, jest Bożą obecnością w sercu człowieka. Z tego powodu serce człowieka jest jak ołtarz, na którym mocą Ducha Świętego Chrystus

⁸⁸¹ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie...*, dz. cyt., s. 51.

⁸⁸² J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 195.

⁸⁸³ Tamże, s. 197.

⁸⁸⁴ D. von Hildebrand, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 29n.

⁸⁸⁵ J. Corbon, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 197.

staje się obecny: na „ołtarzu serca” celebrowana jest „liturgia czystej wiary”⁸⁸⁶. W takiej przestrzeni dokonuje się modlitwa człowieka, która czerpie z misterium paschalnego Chrystusa. Idąc za Carbonem o krok dalej, ołtarz serca można porównać do grobu Jezusa. „Grób jest tam, gdzie modlitwa składa zawsze cierpiące ciało Chrystusa, w przekonaniu, że Sprawca życia je wskrzesi. Grób jest tam, gdzie Żyjący zstępuje do naszych otchłani, ażeby wyrwać nas ze śmierci. (...) Pogrzebani raz na zawsze z Chrystusem, nie przestajemy w modlitwie serca żyć tym pogrzebaniem, skąd wciąż powstajemy coraz bardziej zjednoczeni z Nim, żyjąc dla Ojca”. Kiedy w ten sposób potraktujemy modlitwę – jako dokonujące się w głębi ludzkiego serca spotkanie z Bożą obecnością, jako celebrowanie misterium Chrystusa, jako złożenie w Jezusowym grobie samych siebie ze swoimi otchłaniami i cierpieniami, by wspólnie z Nim zmartwychwstać – wówczas liturgia stanie się rzeczywistością nie tylko celebrowaną w określonych momentach, lecz przede wszystkim doświadczaną w życiu. Człowiek, który prawdziwie przeżywa i sprawuje liturgię serca, staje się dla innych źródłem ukojenia i miłości. Zanurzony w Bożej obecności przychodzi do grobu Jezusa i trwa przy ołtarzu serca, by podzielić się z innymi nadzieją zmartwychwstania i miłością, będącą lekarstwem wszelkich ludzkich zranień⁸⁸⁷. W ten sposób więź człowieka z Bogiem staje się źródłem, z którego wypływa miłość bliźniego. Nasz udział w czynie Boga obejmuje więc również kategorię *bycia w relacji*: dzięki liturgii ziemskiej – zarówno celebracji, jak i liturgii życia – pogłęwiamy naszą relację z Bogiem, a dzięki temu umacniamy relacje między sobą nawzajem.

5.5. Samoobjawienie

Bóg zawsze działa jako Trójjedyny, dlatego każdy boski czyn jest ukazaniem wewnątrztrynitarnych relacji. Dotyczy to również działania liturgicznego, które jest *samoobjawieniem* Boga. W liturgii niebieskiej Ojciec, Syn i Duch Święty trwają w odwiecznej miłości, w której nieustannie obdarzają się sobą. W swoim samopoświęceniu Bóg może objawić siebie jako absolutną miłość⁸⁸⁸.

⁸⁸⁶ Tamże, s. 199.

⁸⁸⁷ Tamże, s. 200.

⁸⁸⁸ H. U. v o n B a l t h a s a r, *Trójca i krzyż*, art. cyt., s. 68. Por. także TD III, s. 299n.

Boże *samoobjawienie* dokonuje się w historii zbawienia. W wydarzeniach zbawczych możemy odkrywać głębię wewnętrznego życia Boga. Trójca immanentna daje się poznać przez swoje ekonomiczne działanie⁸⁸⁹. Historia zbawienia, zwłaszcza wydarzenie Jezusa Chrystusa, jest Bożym *samoobjawieniem* się światu. Wcielenie Bożego Syna, Jego ziemskie życie, a zwłaszcza wydarzenia paschalne, stają się przestrzenią ukazania się Boga. Syn – odwieczna Wypowiedź Ojca – zstępuje na ziemię, by objawić ludziom Boga⁸⁹⁰. Kulminacją Bożego *samoobjawienia* jest godzina krzyża, w której Trójjedyny Bóg odsłania nam siebie w najgłębszy sposób⁸⁹¹. W misterium paschalnym dokonuje się boskie *samoobjawienie*.

W liturgii wydarzenia zbawcze, będące przestrzenią *samoobjawienia* się Boga, są wspomniane i celebrowane. Liturgia jest anamnezą – pamiątką, która uobecnia zbawcze działanie Boga. „Przekaz Objawienia dokonuje się w Kościele przez nauczanie – głoszenie – zwiastowanie oraz aktualizację sakramentalną w liturgii. Spośród celebracji liturgicznych na pierwszym miejscu jest Ofiara eucharystyczna, w której aktualizuje się całe Misterium paschalne, a tym samym całe misterium Jezusa Chrystusa”⁸⁹². Liturgia różni się od innych wspomnień: nie tylko przypomina wydarzenia ekonomii zbawienia, lecz także je urzeczywistnia, daje w nich udział, czyni je aktualnymi. W ten sposób ciągle mają one moc zbawczą⁸⁹³. „Anamneza eucharystyczna jest więc aktualizacją całej historii zbawienia. Wspomina wszystko, co Pan uczynił w dziejach ludzkości poczynając od stworzenia świata tako *theatrum* dla dramatu zbawienia, a skończywszy na *efapax* Chrystusowego czynu”⁸⁹⁴. Wspominając i celebrując w liturgii historię zbawienia, możemy nie tylko korzystać z jej owoców, ale również zbliżyć się do Boga, który daje nam się poznać. Celebrowane wydarzenia także dzisiaj odsłaniają przed nami głębię intratrynitarnych relacji, stąd uzasadnione staje się stwierdzenie, że liturgia jest *samoobjawieniem* Boga.

Bóg objawia się człowiekowi poprzez słowo, które do niego kieruje. Liturgia jest ściśle związana z Bożym słowem, które przenika jej sprawowanie i staje się jej

⁸⁸⁹ TL III, s. 185; TD II/2, s. 478.

⁸⁹⁰ H. U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, Poznań 2014, s. 33n.

⁸⁹¹ H. U. von Balthasar, *Der dreifache Kranz*, Einsiedeln 1977, s. 64.

⁸⁹² B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie...*, art. cyt., s. 147.

⁸⁹³ M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 110n.

⁸⁹⁴ B. Nadolski, *Liturgika, t. IV. Eucharystia*, Poznań 1992, s. 15.

fundamentem⁸⁹⁵. W liturgicznym głoszeniu słowa Bożego obecny jest sam Chrystus,⁸⁹⁶ by urzeczywistnić misterium paschalne i dać nam udział w jego owocach. „Uczestnictwo w zbawieniu, które słowo Boże nieustannie przypomina i urzeczywistnia, osiąga swoją pełnię w czynności liturgicznej, tak że sprawowanie liturgii staje się ciągłym, pełnym i skutecznym głoszeniem słowa Bożego”⁸⁹⁷. Historia zbawienia, w której poznajemy Boga w Jego działaniu, jest nie tylko przypominana przez odczytywanie Bożego słowa w liturgicznej celebracji. Liturgiczne głoszenie i przepowiadanie słowa Boga ma bowiem charakter anamnetyczny⁸⁹⁸. Dzieje zbawienia zostają aktualizowane i urzeczywistniane, „ponieważ i w liturgii, i w słowie Bożym wspomina się i we właściwy obojgu sposób uobecnia misterium Chrystusa”⁸⁹⁹. Dzięki swoistej „współskuteczności”⁹⁰⁰ słowa Bożego i sakramentu, a nawet ich tożsamości, liturgia staje się *samoobjawieniem* Boga.

Liturgiczne *samoobjawienie* dotyczy nie tylko Boga, lecz jest także czynem Kościoła. We wspólnocie wierzących zgromadzonej, by w celebrować liturgię, słowo Boże jest przepowiadane i głoszone, czego owocem jest „budowanie i wzrost Kościoła”⁹⁰¹, który w ten sposób „ukazuje się jako nowy lud doskonałego i ostatecznego przymierza”⁹⁰². W liturgicznym działaniu Kościół staje się bardziej sobą i objawia siebie światu, ukazuje w co wierzy i czym jest⁹⁰³.

Przez konstytutywnie związane z liturgią słowo Boże – przez jego słuchanie, głoszenie i przepowiadanie – wspólnota uczniów Chrystusa ukazuje sobie i światu, czym jest. Nie wyczerpuje to jednak *samoobjawienia* Kościoła. Posiada ono jeszcze jeden, eucharystyczny wymiar. Podczas liturgicznej celebracji wierni gromadzą się i karmią przy dwóch stołach⁹⁰⁴. Ze stołu Bożego słowa czerpią naukę, przypominają sobie dzieje zbawienia i przymierza Boga z ludźmi. Przy stole eucharystycznym uczniowie Chrystusa zostają uświęceni, nowe przymierze odnawia się, zaś w sakramentalnych znakach ukazuje się historia zbawienia⁹⁰⁵. Naturalnym

⁸⁹⁵ Wprowadzenie do drugiego wydania *Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, 3.

⁸⁹⁶ SC 7.

⁸⁹⁷ Wprowadzenie..., dz. cyt., 4.

⁸⁹⁸ M. Kunzler, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 190.

⁸⁹⁹ Wprowadzenie..., dz. cyt., 5.

⁹⁰⁰ B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, dz. cyt., s. 75.

⁹⁰¹ Wprowadzenie..., dz. cyt., 7.

⁹⁰² Por. tamże.

⁹⁰³ Tamże, 8.

⁹⁰⁴ B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie...*, art. cyt., s. 144.

⁹⁰⁵ Wprowadzenie..., dz. cyt., 10.

następstwem słuchania i głoszenia słowa Bożego staje się eucharystyczna ofiara, w której człowiek otrzymuje pełnię odkupienia. Tych dwóch wymiarów liturgicznego *samoobjawienia* nie da się od siebie oddzielić, stanowią one bowiem jeden akt kultu⁹⁰⁶.

Liturgiczny czyn Kościoła jest jego *samoobjawieniem*, ponieważ to w Eucharystii wspólnota ludzi wierzących dzięki uświęcającej mocy Ducha Świętego staje się Mistycznym Ciałem Chrystusa. Podczas celebracji eucharystycznej uświęcone i konsekrowane zostają nie tylko chleb i wino, lecz także zgromadzeni wierni, stając się w ten sposób Kościołem. „Liturgia tworzy Kościół, konstytuując go jako kontynuatora misterium Chrystusa”⁹⁰⁷. To w liturgicznym działaniu wierzących – w ich czynnym uczestnictwie w celebracji Eucharystii, w jednej modlitwie, w ich gromadzeniu się wokół jednego ołtarza – ujawnia się Kościół⁹⁰⁸. Objawia się samemu sobie, stając się bardziej świadomy swojej natury i posłannictwa⁹⁰⁹.

Liturgia okazuje się być tą przestrzenią, w której Bóg objawia swoją obecność i swoje działanie, a wierzący mają okazję doświadczyć Jego miłości, łaski i uświęcenia, jeszcze bardziej stając się Kościołem. Liturgia jest zatem *samoobjawieniem* Boga i *samoobjawieniem* Kościoła.

5.6. Analogia liturgiczna w teologii trynitarnej

Okazuje się, że zarówno Boże działanie w liturgii oraz współdziałanie człowieka można określić tymi kategoriami, które są fundamentalnie obecne w teologii dramatycznej. Charakter liturgicznego czynu na wielu płaszczyznach jest zbieżny z ukazaną w teologii dramatu istotą działania. Prowadzi to do stwierdzenia, że liturgia jest *ofiarowaniem*, *darem* i *dawaniem*, liturgia jest *samopoświęceniem* i *samooddaniem*, liturgia jest *przyjmowaniem* i *odpowiedzią*, liturgia jest *byciem w relacji* i *kenotyczną miłością* i w końcu liturgia jest *samoobjawieniem*.

⁹⁰⁶ Tamże; SC 56.

⁹⁰⁷ B. Migut, *Znaki Misterium Chrystusa...*, dz. cyt., s. 66.

⁹⁰⁸ SC 41.

⁹⁰⁹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, dz. cyt., s. 14.

By postawić kolejny krok w liturgicznej interpretacji teodramatu, należy w tym miejscu przypomnieć wnioski, płynące z analizy dramatycznej teologii. Dla Balthasara pojęcie *działania* jest na tyle kluczowe, że samego Boga określa mianem Jego działania. Poznanie boskiego czynu to poznanie Boga. Bóg jest *samopoświęceniem* i *samooddaniem*, Bóg jest *ofiarowaniem*, *darem*, *dawaniem* i *przyjmowaniem*, Bóg jest *odpowiedzią* i *samoobjawieniem*, i wreszcie Bóg jest *byciem w relacji*, *kenozą* i *miłością*.

Kategorie te nie należą do przypadłości Boga, lecz mają wymiar metafizyczny. Te same kategorie określają zarówno istotę Bożego czynu, jak i naturę liturgii. Idąc jeszcze dalej w interpretacji liturgicznej teologii dramatu możemy dojść do stwierdzenia, że liturgia może służyć jako rzeczywistość analogicznie przybliżająca do trynitarnego życia Boga.

By liturgicznie zinterpretować teologię dramatu Balthasara przedstawiliśmy najpierw definicję liturgii oraz jej rozumienie przez samego Bazylejczyka. Analiza tego, co w twórczości szwajcarskiego teologa *explicite* odnosi się do liturgii, pozwoliła przedstawić, jak pojmuje ją Bazylejczyk.

W naszej pracy jak refren powtarzało się stwierdzenie, że liturgia jest czynem Boga i współdziałaniem Kościoła. Dla takiego rozumienia liturgii przez Balthasara nie bez znaczenia pozostały jego badania nad twórczością Maksyma Wyznawcy, którego podstawową regułą myślenia jest dogmat chalcedoński. Chrystologiczny fundament świata okazuje się być podstawą także dla liturgii, która jest bosko-ludzkim czynem. Bazylejczyk mógł w ten sposób pojmować liturgię dzięki Wyznawcy. Ponadto Maksymowa koncepcja istnienia jako liturgicznej adoracji Stwórcy znalazła swoje odzwierciedlenie w tej sferze liturgii, którą nazywamy liturgią życia.

Ciekawym zagadnieniem, które wymaga szerszego zbadania, wydaje się korelacja między Balthasarem i Corbonem. Obaj dla zilustrowania liturgii przywołują apokaliptyczny obraz rzeki wody życia, która wypływa z tronu Baranka, przy czym ten ostatni nie tylko wspomina ów obraz, lecz również twórczo interpretuje, budując wokół niego swoją teologię liturgiczną. Wykorzystanie obrazu życiodajnej rzeki w dziele francuskiego zakonnika było, co prawda,

późniejsze niż trzy tomy Balthasarowej *Teodramatyki*, jednak w tomie czwartym to Bazylejczyk wprost powołuje się na dzieło Corbona, które ukazało się nieco wcześniej⁹¹⁰. Obaj teologowie w podobny sposób przedstawiają historię zbawienia. Czy ich niemal tożsame ujęcia, które ukazały się w podobnym czasie, były niezależne od siebie? A może czerpali oni od siebie nawzajem? Czy jeden z nich był inspiracją dla drugiego? Jesteśmy skłonni zgodzić się z drugą hipotezą, która jednak rodzi kolejną wątpliwość: czy to Balthasar opierał się na Corbonie, czy może odwrotnie? Wydaje się, że to liturgiczna teologia Corbona wywarła wpływ na myśl Balthasara, który nie tylko przetłumaczył książkę francuskiego zakonnika, lecz także uważał za niezwykłą i odwoływał się do niej w swoich tekstach, w podobny sposób rozumiejąc przez to liturgię.

Po porównaniu liturgicznych tekstów szwajcarskiego teologa ze współczesnymi autorami okazało się, że ich koncepcje są podobne. Rozumieją oni liturgię jako dzieło miłości wewnętrznego życia Trójjedynego Boga, do którego zostajemy włączeni przez celebrowanie ziemskiej liturgii i pragniemy je doświadczać w realizowanej w codzienności liturgii życia. Bazylejczyk większe znaczenie przywiązuje do pokazania liturgii jako Bosko-ludzkiego czynu. Stanowi to jednak tylko nieznaczne uzupełnienie dla współczesnego nurtu liturgicznej teologii. Jakim zatem *novum* w tym względzie jest teodramatyka?

Po analizie boskiego dramatu staraliśmy się znaleźć jego korelacje z teologią liturgii. Zastosowanie samych tylko kategorii dramatycznych pozwoliło nam wykazać, że liturgia – przede wszystkim w wymiarze teologicznym, ale również wyraźnie w aspekcie obrzędowym – jest wydarzeniem dramatycznym.

Przedstawienie teologii dramatu Balthasara zmierzało do zaprezentowania jego teorii czynu, w której wyróżniliśmy wewnętrzne i zewnętrzne działanie Boga. Nie można ich ze sobą utożsamiać, jednak pozostają one w ścisłym związku: jedno wynika z drugiego. Tym, co łączy działanie wewnętrzne i zewnętrzne Boga, jest wspólna logika: działanie wewnętrzne determinuje działanie zewnętrzne. Analiza boskiego czynu pokazała, że jest on *samopoświęceniem, samooddaniem, ofiarowaniem, darem, daniem, przyjmowaniem, odpowiedzią, kenozą, byciem w relacji, miłością, samoobjawieniem*. Te kategorie, wyróżnione w wewnętrznym działaniu Boga, mają swoje zastosowanie w Jego działaniu zewnętrznym.

⁹¹⁰ Zob. przyp. 716.

Pragnąc pójść o krok dalej, przedstawione kategorie boskiego czynu przenieśliśmy na obszar teologii liturgii – zastosowaliśmy owe kategorie do działania Boga w liturgii oraz, idąc jeszcze dalej, do współdziałania człowieka. Na podstawie tego, co Balthasar dokonał w swojej teologii dramatu, mogliśmy poszerzyć to, co soborowa Konstytucja o liturgii świętej, Katechizm Kościoła Katolickiego oraz współcześni autorzy rozumieją jako liturgię, o teodramatyczne kategorie Bazylejczyka, a więc przenieść jego koncepcję działania do współczesnego rozumienia liturgii.

Okazuje się, że kategorie działania, wyróżnione w Balthasarowej teorii czynu, znalazły swoje zastosowanie w dziele Bożym w liturgii i szeroko rozumianym liturgicznym współdziałaniu Kościoła. Oznacza to, że Balthasarowa teologia dramatu posiada punkty zbieżne z teologią liturgii. Jak już podkreślaliśmy, to co Bazylejczyk wprost pisał o liturgii wpisuje się we współczesny nurt jej rozumienia. Nowością okazuje się tutaj przedstawiany przez Szwajcara boski dramat, który posiada wiele liturgicznych wątków. Balthasar nie pisze tego wprost, jednak teodramat w jego koncepcji i liturgia w jej współczesnym rozumieniu mają ze sobą wiele wspólnego. Rzuciło to nowe światło na teologię liturgii i umożliwiło nam ubogacić ją o kategorie dramatyczne. Nasze badania wykazały, że dokonana przez nas liturgiczna interpretacja teologii dramatu Balthasara jest nie tylko w pełni uzasadniona, lecz również wskazana i owocna.

Zakończenie

Relacja Boga do człowieka jest ciągle dziejącym się dramatem, w którym Boża miłość zostaje przyjmowana, adorowana i uwielbiana, ale także deptana, odrzucana i pogardzana. Bóg jednak nie męczy się stałym wychodzeniem do nas i swoim miłosnym zaangażowaniem w rozgrywający się dramat. Człowiekowi nieustannie towarzyszy dramatyczne napięcie, związane z koniecznością wyboru: odrzucić Boga i Jego dar, czy przyjąć Go i pozwolić się zbawić. Na scenie świata rozgrywa się ciągły dramat spotkania nieskończonej wolności Boga ze skończoną wolnością człowieka. Przestrzenią teodramatycznego spotkania jest również liturgia. Działający w niej Bóg zaprasza człowieka do udziału w Jego czynie i uczestnictwie w wewnątrztrynitarnym życiu.

W niniejszej pracy podjęliśmy próbę liturgicznego ujęcia boskiego dramatu. Jej zasadniczą kwestią był związek między teologią dramatyczną, prezentowaną przez Balthasara, a teologią liturgii. W swojej twórczości Bazylejczyk przedstawia relację Boga do świata jako dramat. Zarówno wewnątrzboże życie, jak i historia zbawienia, zdaniem szwajcarskiego teologa, mają charakter dramatyczny. By przełożyć tę koncepcję na rozumienie liturgii, musieliśmy najpierw dokonać jej analizy. W rozdziale pierwszym ukazaliśmy kategorie dramatyczne, wyodrębnione i opisane przez Balthasara oraz przedstawiliśmy aktorów, którzy pojawiają się na teodramatycznej scenie. Po takim wprowadzeniu do teologii dramatu mogliśmy zająć się kwestiami już ściśle odnoszącymi się do Boga i Jego relacji do człowieka. W drugim rozdziale dokonaliśmy analizy Balthasarowego teodramatu. Zauważyliśmy także, że kluczowym pojęciem teologii dramatycznej jest *czyn, działanie*. W kolejnym kroku wyodrębniliśmy obecne w teodramacie kategorie Bożego działania, którymi są: *samopoświęcenie, samooddanie, ofiarowanie, dar, dawanie, przyjmowanie, odpowiedź, kenoza, bycie w relacji, miłość, samoobjawienie*. Doprowadziło nas to do fundamentalnego z perspektywy tej pracy wniosku, mianowicie: poznanie Bożego czynu to poznanie Boga. Analiza boskiego działania przybliżyła nas do, chociażby parcjalnemu, poznania tajemnicy Boga. Jego działanie należy do kategorii ontologicznych i metafizycznych, nie zaś do Jego przypadłości. Zatem Bóg jest *samopoświęceniem*, jest *samooddaniem*, Bóg

jest *ofiarowaniem, darem, daniem i przyjmowaniem*, Bóg jest *odpowiedzią i samoobjawieniem*, i wreszcie Bóg jest *byciem w relacji, kenozą i miłością*.

W kolejnym etapie naszych rozważań przeszliśmy do teologii liturgii. Na początku rozdziału trzeciego zauważyliśmy za współczesnymi autorami, że to, co rozumiemy jako liturgię, nie należy ograniczać tylko do jej celebracji. Jest ona czymś więcej: zbawczym działaniem Boga, który uświęca człowieka i udziela mu siebie, czyni go uczestnikiem wewnątrzbożego życia i zaprasza do udziału w swoim czynie. Tak współcześnie jest rozumiana liturgia. Zadaliśmy sobie więc pytanie: czy Balthasar także rozumie liturgię w taki sposób? Analiza jego tekstów, które wprost odnoszą się do liturgii, pokazała, że Bazylejczyk wpisuje się we współczesny nurt liturgiczny. Zasadniczo rozumie ją tak, jak współcześni teologowie liturgii. Kładzie większy akcent na pojęcie *czynu* – podkreśla Boże działanie w liturgii oraz konieczność naszego współdziałania. Idąc tym tropem postanowiliśmy przenieść na grunt teologii liturgii te kategorie Bożego działania, które wyodrębniliśmy na podstawie analizy teologii dramatu. Analizując zarówno to, co w liturgii czyni Trójjedyny Bóg, jak i to, w jaki sposób w liturgii działa Kościół, dotarliśmy do interesujących wniosków. Otóż okazało się, że liturgię możemy określić tymi samymi kategoriami, którymi opisaliśmy Boży czyn. Liturgia jest *ofiarowaniem, darem i daniem*, liturgia jest *samopoświęceniem i samooddaniem*, liturgia jest *przyjmowaniem i odpowiedzią*, liturgia jest *byciem w relacji i kenotyczną miłością* i w końcu liturgia jest *samoobjawieniem*. Ukazaliśmy przez to teodramatyczny charakter liturgii. Ponadto takie przedstawienie liturgii pozwoliło dojść do kolejnego ważnego wniosku w naszej interpretacji: liturgia ofiarowuje człowiekowi uczestnictwo w trynitarnym życiu Boga.

Podczas prowadzonych przez nas badań nad korelacją między teologią dramatu Balthasara a teologią liturgii okazało się, że istnieje wiele opracowań twórczości Bazylejczyka. Są one zarówno ujęciami całościowymi, jak i traktują o poszczególnych zagadnieniach, poruszanych przez szwajcarskiego teologa. Istnieje sporo książek, prac naukowych i artykułów poświęconych Balthasarowemu teodramatowi. Podobnie nietrudno znaleźć literaturę dotyczącą współczesnego rozumienia liturgii i jej natury. Niewiele jest jednak pozycji, które odnoszą się do obu tych kwestii jednocześnie. Na uwagę zasługuje Ciraulo, który w swojej książce w sposób całościowy prezentuje teologię eucharystyczną Balthasara. Ponadto

istnieją teksty, w których opracowano eucharystyczno-sakramentalną koncepcję Bazylejczyka, jednak nie odnoszą się one do teologii dramatycznej w takim stopniu, jak czyni to niniejsza rozprawa. Wcześniej teodramat i teologia liturgii nie były ze sobą tak ściśle łączone. Dla naszych badań stanowiło to spore wyzwanie, ale równocześnie było inspiracją do podjęcia tego tematu.

Ciekawym wątkiem naszych badań okazał się związek pomiędzy twórczością Corbona i Balthasara. Obaj w prezentacji liturgii posługują się obrazem z Apokalipsy św. Jana: jej ilustracją jest życiodajna rzeka mająca swoje źródło w tronie Baranka. Ponadto zarówno Corbon, jak i Balthasar w podobny sposób przedstawiają historię zbawienia, niekiedy nawet podkreślając doniosłe znaczenie tych samych pojęć. Nie trudno dostrzec podobieństwa między twórczością obu autorów. Trudniej jednak odpowiedzieć na pytanie: czy ich koncepcje były niezależne od siebie czy może jeden teolog opierał się na tekstach drugiego? Bliżej nam do drugiego twierdzenia. Wydaje się, jak wcześniej zostało już zauważone, że to Balthasar opierał się na Corbonie, przynajmniej w kwestii rozumienia liturgii. Jak dalece sięga to oddziaływanie i jak głębokie są podobieństwa między myślami obydwu autorów? Ten wątek jest na tyle ciekawy, że zasługuje na dokładniejsze zbadanie i ujęcie w osobnym opracowaniu. Zauważona przez nas zależność szwajcarskiego teologa i francuskiego zakonnika otwiera perspektywę do dalszych naukowych dociekań⁹¹¹.

Jednym z problematycznych zjawisk dla współczesnego Kościoła jest, zdaniem Balthasara, rozdział dogmatyki od duchowości⁹¹². Przewycięzenie tego odseparowania jest pilnym zadaniem dla teologii. Niektórzy badacze twórczości Bazylejczyka starali się osadzić jego dogmatyczne rozważania w przestrzeni teologii duchowości. Jest ona jednak na tyle szerokim zagadnieniem, że szukanie korelacji między teodramatyczną koncepcją Szwajcara a duchowością wydaje się ciągle niewyczerpanym tematem, który zasługuje na głębsze zbadanie.

W teodramatycznej koncepcji Balthasara znalazły się wątki eschatologiczne. Na eschatologię Bazylejczyka ogromny wpływ ma jego teologia Wielkiej Soboty, która odgrywa znaczącą rolę również w boskim dramacie. Zagadnienia

⁹¹¹ Warto zauważyć, że Balthasar był członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej w latach 1969-1991, zaś Corbon zasiadał w jej szeregach w latach 1986-1997. Dla poszukiwania związków między myślami obydwu teologów nie bez znaczenia może okazać się fakt, że razem uczestniczyli w pracach Komisji w czwartym pięcioleciu jej działania (1986-1991).

⁹¹² Zob. P. Pielka, *Odpowiedź w Maryi...*, dz. cyt., s. 328nn.

eschatologiczne występują także w teologii liturgii. Porównanie eschatologii liturgicznej i eschatologii (teo)dramatycznej wydaje się ciekawym tematem do podjęcia przez badaczy.

Teologia dramatu Balthasara okazuje się otwarta na teologię liturgii, a liturgia i teologia liturgiczna otwarte na teologię dramatu. Podjęta przez nas próba liturgicznej interpretacji teodramatu pozwala dostrzec zarówno liturgiczny charakter boskiego dramatu, jak i dramatyczną naturę liturgii. Sam Bazylejczyk mógł mieć świadomość tego, jak bardzo jego teodramatyczna koncepcja jest równocześnie liturgiczna. Nie tylko w swojej teologii, lecz przede wszystkim w swoim życiu wskazywał na konieczność naśladowania Chrystusa, który rozdaje siebie w Eucharystii. Wszystkie trudności, które spotykały go w życiu oraz jego postawa wobec nich pozwala stwierdzić, że jego egzystencja była „na wskroś eucharystyczna”⁹¹³. Hasłem i zarazem programem swojego kapłańskiego życia uczynił słowa „Benedixit, fregit, deditque” – „błogosławił, łamał i rozdawał”. Umieścił je na obrazku prymicyjnym oraz objaśniał ich sens w kazaniu podczas swojej Mszy prymicyjnej w Lucernie⁹¹⁴. Wypowiadając słowa konsekracji szczególnie mocno zaakcentował słowo „łamał”, wzruszając w ten sposób zgromadzonych⁹¹⁵. Wtedy jeszcze – jak sam wyznał – nie zdawał sobie sprawy, jak owo „łamanie” będzie realizowało się w jego życiu oraz pozwoli mu przez to upodabniać się do Chrystusa i utożsamiać swój los z Jego losem⁹¹⁶. Nie tylko jego twórczość, lecz także eucharystyczna egzystencja pozwala bez cienia wątpliwości określić Balthasara mianem teologa liturgii.

⁹¹³ Pyc Marek, *Benedixit, fregit, deditque...*, art. cyt., s. 28nn.

⁹¹⁴ E. Guerriero, *Hans Urs...*, dz. cyt., s. 51.

⁹¹⁵ Tamże.

⁹¹⁶ H. U. von Balthasar, *Dlaczego zostałem kapłanem*, „Hans Urs von Balthasar. Monografia”, Kraków 2004, s. 379.

Bibliografia

I. Pismo Święte i dokumenty Kościoła

Biblia Jerozolimska, wydanie pierwsze, Poznań 2006.

Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, 1980.

Katechizm Kościoła Katolickiego, 1997.

Kodeks Prawa Kanonicznego, 1983.

Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego, Poznań 2006.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 1965.

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum concilium*, 1963.

II. Źródła

1. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*

Theodramatik I. Prolegomena, Einsiedeln 2009.

Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 2020.

Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1998.

Theodramatik III. Die Handlung, Einsiedeln 1980.

Theodramatik IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

Teodramatyka. Tom 1. Prolegomena, Kraków 2003.

Teodramatyka. Tom 2. Osoby dramatu. Część 1 Człowiek w Bogu, Kraków 2003.

Teodramatyka. Tom 2. Osoby dramatu. Część 2 Osoby w Chrystusie, Kraków 2009.

2. Inne dzieła Hansa Ursa von Balthasara

2.1 Pozostałe dzieła z Trylogii Hansa Ursa von Balthasara

Chwała. Estetyka teologiczna. Tom 1. Kontemplacja postaci, Kraków 2008

Chwała. Estetyka teologiczna. Tom 2. Modele teologiczne. Część 1 Od Ireneusza do Bonawentury, Kraków 2007.

Chwała. Estetyka teologiczna. Tom 2. Modele teologiczne. Część 2 Od Dantego do Peguy, Kraków 2008.

Chwała. Estetyka teologiczna. Tom 3/1. Metafizyka. Część 1 Starożytność, Kraków 2010.

Chwała. Estetyka teologiczna. Tom 3/1. Metafizyka. Część 2 Nowożytność, Kraków 2013.

Chwała. Estetyka teologiczna. Estetyka teologiczna. Tom 3/2. Teologia. Część 1 Stary Testament, Kraków 2010.

Chwała. Estetyka teologiczna. Estetyka teologiczna. Tom 3/2. Teologia. Część 2 Nowy Testament, Kraków 2010.

Epilog, Kraków 2010.

Teologika. Tom 1. Prawa świata, Kraków 2004

Teologika. Tom 2. Prawda Boga, Kraków 2004.

Teologika. Tom 3. Duch Prawdy, Kraków 2005.

2.2 Pozostałe dzieła Hansa Ursa von Balthasara

Christlich meditieren, Freiburg-Basel-Wien 1984.

Chrześcijanin i lęk, Kraków 1997.

Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Freiburg-Basel-Wien 1989.

Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?, Tarnów 1998.

Das betrachtende Gebet, Einsiedeln 1965.

Der Christ und die Angst, Einsiedeln 1953.

Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Marien Gebet, Einsiedeln 1977.

Der Laie und der ordens Stand, Freiburg 1949.

Du krönst das Jahr mit deiner Huld, Einsiedeln 1982.

Eindfaltungen, Kösel-Verlag München 1969.

Eschatologia naszych czasów, Kraków 2008.

Geaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963.

Hans Urs von Balthasar. Pisma wybrane tom 1, Kraków 2006.

Hans Urs von Balthasar. Pisma wybrane tom 2, Kraków 2007.

Kennst uns Jesus – kennen wir ihn. Freiburg-Basel-Wien 1980.

Klarstellung. Zur Prüfung der Geister, Freiburg 1971.

Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1988.

Medytacja chrześcijańska, Poznań 2014.

O moim dziele, Kraków 2004.

Od Ostatniej Wieczerzy do ofiary Kościoła, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1986, s. 175-188.

Penuma und Institution, Einsiedeln 1974.

Ponad kontemplacją i działaniem, [w:] *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja Communio 2, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1987, s. 116-122.

Prüfet alles das Gute behaltet, Ostfildern 1986.

Schleifung der Bastionen, Einsiedeln 1952.

Serce świata, Kraków 2003.

Słowo się zagęszcza, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1986, s. 175-188.

Spiritus Creator, Einsiedeln 1967.

Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961.

Teologia misterium paschalnego, Kraków 2001.

The grandeur of the liturgy, „Communio. International Catholic Review”, 5 (1978) nr 4, s. 344-351.

Theologie der Drei Tage, Einsiedeln 1990.

Trójca i krzyż, „Znak”, 3 (2000), nr 538, s. 65-76.

Trójca Święta a stworzenie, [w]: *Kosmos i człowiek*, Kolekcja Communio 4, red. red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań-Warszawa 1989, s. 22-30.

Ty masz słowa życia wiecznego, Kraków 2000.

Ubóstwo Chrystusa. „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” VI (1986) nr 5 (35), s. 14-16.

Verbum Caro, Einsiedeln 1960.

W pełni wiary, Kraków 1991.

Was dürfen wir hoffen, Einsiedeln 1986.

Wer ist ein Christ, Benziger Verlag Einsiedeln 1966.

Wieńczysz rok darami swojej dobroci, Kraków 1999.

III. Opracowania teologii Hansa Ursa von Balthasara

Albus Michael, *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien 1976.

Balter Lucjan, *Hans Urs von Balthasar – Kardynał Nominat*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio”, VIII (1988) nr 6 (48), s. 5-7.

Bätzing Georg, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche*, Einsiedeln 1986.

Bokwa Ignacy, *Hansa Ursa von Balthasara program chrystologicznej reinterpretacji eschatologii*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 121-130.

Bokwa Ignacy, *Krzyż jako sąd w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] „Europa zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65 rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 122-132.

Bokwa Ignacy, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996) nr 2, s. 51-74.

Bokwa Ignacy, *Powszechna nadzieja zbawienia Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, red. S. Napiórkowski, K. Klauza, Lublin 1992, s. 129-144.

Bokwa Ignacy, *Trynitarny wymiar Eucharystii według Hansa Ursa von Balthasara*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” IV (2005) nr 1, s. 5-17.

Bokwa Ignacy, *Zbawienie jako dramat według Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Varsaviensia” 37 (1999) nr 2, s. 111-126.

Budzik Stanisław, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? Hans Urs von Balthasar wobec ostatecznych pytań człowieka*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 82-95.

Budzik Stanisław, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.

Budzik Stanisław, *Dramat odkupienia i nadzieja powszechnego zbawienia w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” XIV (1995-1996), s. 209-226.

Budzik Stanisław, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie Kościoła*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 35-46.

Ciraulo Jonathan, *The Eucharistic Form of God. Hans Urs von Balthasar's Sacramental Theology*, Notre Dame 2022.

Claudel Paul, *Fünf grosse Oden. Übertragen von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1954.

Crawford David, *Love, Action and Vows as "Inner Form" of the Moral Life*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 243-260.

Cybulska Magdalena, *Teologia Wielkiej Soboty Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 16 (2003) nr 1, s. 57-79.

Cybulska Magdalena, *Zgorszenie krzyża największym objawieniem wspaniałości Boga według Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5, 1): prace dedykowane Księdzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. J. Morawa, Kraków 2004.

Demczyszak Grzegorz, *Kenotyczność ludzkiej egzystencji jako odpowiedź na kenozę Boga w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Bobolanum*” 33 (2021) nr 2, s. 187-202.

Feichtinger Hans, *Leo the Great and Hans Urs von Balthasar on the Eucharist*, „*The Saint Anselm Journal*”, 10 (2015) nr 2, s. 17-33.

Dieser Helmut, *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar*, Paulinus 1998.

Gałda Wojciech, *Droga duchowa Hansa Ursa von Balthasara – lata 1940–1988*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*”, 34 (2015) nr 1, s. 25-46.

Grzywocz Krzysztof, *Hans Urs von Balthasar – teolog duchowości*, „*Życie Duchowe*” (1996) 5 (3), s. 135-149.

Grzywocz Krzysztof, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie postawy eucharystycznej w procesie urzeczywistniania świętości*, [w:] *Ineffabile Eucharistiae donum*, red. T. Dola, Opole 1997, s. 167-176.

Grzywocz Krzysztof, *Świadek kapłańskiego życia – Hans Urs von Balthasar*, „*Pastores*”, 1 (1998) nr 1, s. 65-72.

Guerriero Elio, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.

Hanby Michael, *Trinity, Creation, and Aesthetic Subalternation*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 41-74.

Hans Urs von Balthasar 1905-1988. Ausgewählt und herausgegeben von der Akademischen Arbeitsgemeinschaft und der Römisch-Katholischen Kirche Basel, Bazylea 1989.

Jakubiak Marcin, *Kenotyczna miłość Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara jako wzór dla miłości małżeńskiej*, UPJPII, Kraków 2017, (nieopublikowana praca magisterska).

Jakubiak Marcin, *Pra-kenoza a małżeństwo. Wewnętrznytrynitarna pra-kenoza Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara jako wzór dla miłości małżeńskiej*, [w:] *Rodzina – teologia – życie*, red. T. Mikociak, Kraków 2016, s. 143-158.

Jastrzębski Andrzej, *Chrystocentryczny wymiar antropologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Polonia Sacra”, t. 24, nr 1(59), Kraków 2020, s. 151-165.

Kereszty Roch, *The Eucharist and Mission in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 3-15.

Kijas Zdzisław, *Homo creatus est. Ekumeniczne stadium antropologii Pawła A. Florenskiego (†1937) i Hansa Ursa von Balthasara (†1988)*, Kraków 1996.

Kijas Zdzisław, *W jaki sposób mówić o Bogu? Metoda Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)*, „Horyzonty Wiary” 5 (1994) nr 3 (21), s. 47-58.

Kijas Zdzisław, *Powołanie teologa według Hansa Ursa von Balthasara*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 65-81.

Kijas Zdzisław, *Statyczność czy dynamiczność człowieka? Teologia „obrazu i podobieństwa” u H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” XXVII (1995), s. 173-192.

Kijas Zdzisław, *Tajemnica krzyża w teologii Hansa Ursa von Balthasara i Pawła Florenskiego*, [w:] *Teologia krzyża. Materiały z sympozjum*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 71-88.

Kijas Zdzisław, *W jaki sposób mówić o Bogu? Metoda Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)*, „Horyzonty Wiary” t. 3(21), Kraków 1994, s. 47-58.

Koyikkattil Bini, *Mary as dramatic person. A Marian Foundation of Moral Life Based on the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Rzym 2009.

Kowalczyk Dariusz, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII (2004), s. 89-108.

Kupczak Jarosław, *Podstawy estetyki teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Caritas Christi urget nos. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022, s. 123-134.

Lochbrunner Manfred, *Balthasariana: Studien und Untersuchungen*, Münster 2015.

Lochbrunner Manfred, *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg 2019.

Lochbrunner Manfred, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger*, Würzburg 2002.

Lochbrunner Manfred, *Hans Urs von und seine Literaturfreunde*, Würzburg 2007.

Lochbrunner Manfred, *Hans Urs von und seine Philosophenfreunde*, Würzburg 2005.

López Antonio, *Eternal Happening: God as an Event of Love*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 75-104.

Lubac Henri de, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio”, VIII (1988) nr 6 (48), s. 8-29.

Mycek Stanisław, *Dramatyczne oblicza wiary. Dialogiczność chrześcijaństwa w teodramatycznej myśli Hansa Ursa von Balthasara*, Sandomierz 2004.

Mycek Stanisław, *Kryzys kultury – kryzysem człowieka. Propozycje teodramatycznej antropologii Hansa Ursa von Balthasara jako krytyczny punkt odniesienia wobec współczesnej kultury*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” XXIII (2003) nr 6 (138), s. 133-148.

Mycek Stanisław, *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio”, XXIV (2004) nr 2 (140), s. 87-105.

Mycek Stanisław, *Teologiczna osoba w eucharystycznym istnieniu. Dialog z propozycjami trynitarnej antropologii Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, Kolekcja Communio 16, red. L. Balter, S. Dusza, A. Piętka, Poznań-Warszawa 2004, s. 342-360.

O'Donnell John, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005.

Paciorkowska Agnieszka, *Trynitarne wymiar śmierci według Hansa Ursa von Balthasara*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” IV (2005) nr 1, s. 34-42.

O'Hanlon Gerard, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 1990.

Oliver Simon, *Love Makes the World Go 'Round: Motion of Trinity*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 176-188.

Oster Stefan, *The Other and the Fruitfulness of Personal Acting*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 303-317.

Pielka Paweł, *Odpowiedź w Maryi. Hans Urs von Balthasar wobec rozdziału dogmatyki i duchowości*, [w:] *Kościół i Maryja*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 328-344.

Pielka Paweł, *U źródeł eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2022.

Piotrowski Eligiusz, *Hans Urs von Balthasar – szkic biograficzny*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 7-34.

Piotrowski Eligiusz, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999.

Piotrowski Eligiusz, *Traktat o Trójcy Świętej*, [w:] *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007.

Piotrowski Eligiusz, *Wielcy ludzie Kościoła. Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.

Piotrowski Eligiusz, *Współmyśląc z Balthasarem. Chrystologiczno-soteriologiczne inspiracje w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 131-147.

Pyc Marek, *Benedixit, fregit, deditque – Eucharystyczna egzystencja. Refleksja na kanwie twórczości i życia Hansa Ursa von Balthasara*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” IV (2005) nr 1, s. 18-33.

Pyc Marek, *Chrystus: piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.

Pyc Marek, *Dramatyczna wizja chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Liturgia w świecie widowisk*, red. H. Sobeczko, Z. Solski, Opole 2005, s. 17-28.

Pyc Marek, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie nadziei*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 97-119.

Pyc Marek, «Kenozę» w Bogu? *Myśl Hansa Ursa von Balthasara stanowiąca rdzeń drugiej części jego trylogii «Theodramatik»*, „Studia Gnesnensia” XXXIII (2019), s. 5-15.

Pyc Marek, *Miłość jako istota chwały Boga w myśli Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Piękna dama teologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. J. Froniewski, W. Wołyniec, Wrocław 2016, s. 143-152.

Pyc Marek, *Objawiająca rola posłuszeństwa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Theologica Varsaviensia” 28 (1990) nr 1, s. 41-65.

Pyc Marek, *Objawienie Boga w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów”, Poznań 2010.

Pyc Marek, *Objawienie misterium trynitarnego Boga w zbawczym dramacie w refleksji Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Gnesnensia” XIX (2005), s. 5-17.

Pyc Marek, *Posłuszeństwo proroków jako zapowiedź posłuszeństwa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Studia Gnesnensia” IX (1990), s. 5-23.

Pyc Marek, *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia i Człowiek. Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK”, 17 (2011), s. 61-74.

Pyc Marek, *Teologia i świętość w dialogu w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” 1 (2000), s. 45-64.

Pyc Marek, *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 10 (2001), s. 159-172.

Rozenek Krzysztof, *Teatr w służbie Trójcy. Synteza związków teologii i teatru na przykładzie modelu Trójcy Świętej w Teodramatyce Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2021.

Ratzinger Joseph, „*Wiem, że mój wybawca żyje. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawianej za śp. Hansa Ursa von Balthasara, dnia 1 lipca 1988 w Lucernie*”, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio”, VIII (1988) nr 6 (48), s. 30-34.

Sara Juan, *Descensus ad inferos, Dawn of Hope: Aspects of the Theology of Holy Saturday in the Trilogy of Hans Urs von Balthasar*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 209-240.

Schenk Richard, *What Does Trinity “Add” to the Reality of the Covenants?*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 105-112.

Servais Jacques, *Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 191-208.

Sobociński Marek, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, 2007.

Stachovič Elvira, *Solidarność Jezusa z ludźmi. Misterium odkupienia w ujęciu H. U. von Balthasara*, „Ateneum Kapłańskie” (2002) t. 139 z. 2-3(561-562), Włocławek 2002, s. 257-271.

Strzeduła Gerard, *Artykuł wiary „zstąpił do piekieł” w interpretacji teologów katolickich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 12 (1987), s. 55-71.

Sztajner Monika, *Rozumienie kategorii kenosis w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, „Ateneum kapłańskie”, (2002) t. 139 z. 2-3(561-562), s. 240-256.

Szwarc Krzysztof, *Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2011) t. XXIV nr 2, s. 351-364.

Szwarczyński Jakub, *Zło – dramat ludzkiej wolności w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia w Polsce” 6 (2012) nr 2, s. 141-161.

Tourpe Emmanuel, *Dialectic and Dialogic: The Identity of Being as Fruitfulness in Hans Urs von Balthasar*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 318-327.

Urban Marek, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017.

Walker Adrian, *Love Alone: Hans Urs von Balthasar as a Master of Theological Renewal*, [w:] *Love Alone is Credible. Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, red. D. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 16-38.

Wołowski Lech, *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Kraków 2019.

Wołowski Lech, *Paradoks najwyższej wolności w największym posłuszeństwie według H. U. von Balthasara*, „Seminare” 41 (2020) nr 2, s. 37-47.

Wołowski Lech, *Problem niezależności refleksji dramatycznej Józefa Tischnera od myśli teodramatycznej Hansa Ursa von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 141-160.

Wołowski Lech, *Problematyka paradoksu w myśli Henri de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2023.

Wołowski Lech, *Teodramat Hansa Ursa von Balthasara w agatologiczno-agogicznym kontekście poznawczym*, „Studia Nauk Teologicznych” 17 (2022), s. 217-236.

IV. Literatura pomocnicza

Corbon Jean, *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005.

Corbon Jean, *Modlić się w Trójcy Świętej*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” X (2000) nr 2, s. 145.

Denzinger Heinrich, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum*, Fryburg Bryzgowijski 1932.

Forte Bruno, *Cztery noce zbawienia. Pascha w tradycji żydowskiej*, Kraków 2006.

Forte Bruno, *Trójca Święta jako historia*, Kraków 2005.

Fagerber David, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, Kraków 2018.

Gerken Alexander, *Theologie des Wortes*, Düsseldorf 1963

Gouhier Henri, *Istota teatru*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 67 (1976) nr 2, s. 231-258.

Guardini Romano, *Znaki święte*, Poznań-Warszawa-Lublin-Wilno 1937.

Hildebrand Dietrich von, *Liturgia a osobowość*, Kraków 2014.

Hryniewicz Waław, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.

Hryniewicz Waław, *Kenoza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, Lublin 2000, kol. 1348-1350.

Jakubiak Marcin, *Pokochaj Miłość*, Kraków 2015.

Janicki Jan, *Liturgia*, [w:] *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 264.

Jüngel Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1976.

Kijas Zdzisław, *Czyścić oczekiwaniem nieba*, Częstochowa 2003.

Kijas Zdzisław, *Niebo, czyścić, piekło*, Kraków 2010.

Kijas Zdzisław, *Niebo darem Boga*, Częstochowa 2003.

Kijas Zdzisław, *Niebo. Dom Ojca*, Kraków 2001.

Kijas Zdzisław, *Piekło. Oddalenie od Domu Ojca*, Kraków 2002.

- Kijas Zdzisław, *Piekło wiecznym oddzieleniem do Boga*, Częstochowa 2004.
- Kijas Zdzisław, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000.
- Kijas Zdzisław, *Traktat o Duchu Świętym*, [w:] *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007.
- Langkammer Hugolin, *Uniżony i wywyższony Chrystus (Flp 2, 6-11)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” XXVIII (1975) nr 1–2, s. 216-225.
- Migut Bogusław, *Liturgia jako obraz*, „Roczniki Teologiczne”, LXII (2015) z. 8, s. 99-108.
- Migut Bogusław, *Liturgia jako theologia prima. Kierunki i najważniejsze osiągnięcia badań nad liturgią na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, [w:] *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej. 50 lat Instytutu Liturgicznego w Krakowie (1968–2018)*, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2019, s. 207-220.
- Migut Bogusław, *Liturgiczny obraz Trójjedynego Boga*, [w:] *Chlubimy się nadzieją chwały Bożej (Rz 5, 2). Księga dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Decykowi*, red. K. Filipowicz, Warszawa 1990.
- Migut Bogusław, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.
- Red. Migut Bogusław, *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, Lublin 2013.
- Migut Bogusław, *Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910-1983)*, Lublin 1996.
- Nadolski Bogusław, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 25 (2012) nr 3, s. 21-35.
- Nadolski Bogusław, *Chrystus pośród Was. Nasza nadzieja chwały*, Kraków 2015.
- Nadolski Bogusław, *Chrzest włączeniem w rzeczywistość zbawienia*, Poznań 2014.
- Nadolski Bogusław, *Eucharystia darem Boga dla życia świata*, Poznań 2008.
- Nadolski Bogusław, *Eucharystia: jej miejsce i rola w życiu chrześcijanina*, Kraków 2006.

- Nadolski Bogusław, *Eucharystia komunią z Chrystusem i między nami*, Kraków 2012.
- Nadolski Bogusław, *Gesty i słowa w Eucharystii*, Kraków 2009.
- Nadolski Bogusław, *Liturgika. Tom I. Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.
- Nadolski Bogusław, *Liturgika. Tom II. Liturgia i czas*, Poznań 1991.
- Nadolski Bogusław, *Liturgika. Tom III. Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Nadolski Bogusław, *Liturgika. Tom IV. Eucharystia*, Poznań 1992.
- Nadolski Bogusław, *Miejsce kapłana w sprawowaniu Eucharystii*, Kraków 2011.
- Nadolski Bogusław, *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*, Kraków 2008.
- Nadolski Bogusław, *Najważniejsze dni: rozważania na Święte Triduum Paschalne*, Kraków 2002.
- Nadolski Bogusław, *Święto Eucharystii*, Warszawa 1987.
- Nadolski Bogusław, *W drodze do liturgii: z zagadnień propedeutyki liturgicznej*, Poznań 1998.
- Nadolski Bogusław, *W kierunku antropologicznego wymiaru Eucharystii*, Kraków 2012.
- Nadolski Bogusław, *W łączności ze świętymi*, Kraków 2016.
- Nadolski Bogusław, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Pałęcki Waldemar Jan, *Pytanie o liturgię. Misterium liturgii w życiu Kościoła*, Lublin 2015.
- Red. Porosło Krzysztof, *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej Sesji Naukowej*, Kraków 2011.
- Porosło Krzysztof, *Chrystus zmartwychwstanie w tobie. Przygotowanie do Paschy*, Kraków 2015.
- Porosło Krzysztof, *Liturgia Jezusa Chrystusa. O uwielbieniu Boga i uświęceniu człowieka*, Kraków 2015.

Porosło Krzysztof, *Święta codzienność. O liturgii przemieniającej życie*, Kraków 2018.

Porosło Krzysztof, *Tajemnica śmierci i zmartwychwstania. Wprowadzenie w Misterium Paschalne*, Kraków 2014.

Porosło Krzysztof, *To mówi Amen. Spotkanie z Chrystusem Apokalipsy*, Kraków 2014.

Pyc Marek, *Synteza chrystologicznych tradycji w definicji wiary Soboru Chalcedońskiego*, [w:] *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Gniezno 2010.

Pyc Marek, *Znaki trynitarnej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007.

Ratzinger Joseph, *Duch liturgii*, Poznań 2005.

Ratzinger Joseph, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011.

Ratzinger Joseph, *Święto wiary. O teologii Mszy Świętej*, Kraków 2006.

Ratzinger Joseph, *Teologia liturgii. Tom 11. Opera omnia*, Lublin 2012

Sinka Tarsycjusz, *Zarys liturgiki*, Kraków 2003.

Szafrański Adam Ludwik, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1974.

Red. Świerzawski Wacław, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Sandomierz 2012.

Taft Robert, *Liturgia. Wzór modlitwy. Ikona życia*, Warszawa 2013.

Taft Robert, *Ponad wschodem i zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014.

Zieziula Bogusław, *Zstąpienie Chrystusa do piekieł jako zbawcze wydarzenie w historii zbawienia*, „Rocznik Teologii Katolickiej” XI (2012) nr 2, s. 111-120.