

TEOLOGIA I PIĘKNO

Zmienne szczęście piękna w teologii

Podjmując kwestię związków między teologią i pięknem, należy na początku stwierdzić bardzo podstawowy fakt: piękno pojawia się w teologii od tego momentu, od którego można mówić o teologii. A początek teologii należy ponad wszelką wątpliwość łączyć ze św. Ireneuszem z Lyonu, nazywanym powszechnie „pierwszym teologiem”. Podjmując w dziele *Adversus haereses* wykład i obronę „reguły wiary”, wyszedł poza wprowadzone ważne eklezjalnie, chociaż zawężone ramy kaznodziejskiego komentowania i aktualizowania Biblii, włączając w logikę swojego dzieła także bogate treści zaczerpnięte z kultury starożytnej, a zwłaszcza z filozofii. Włączenie tego narzędzia umysłowego do refleksji nad wiarą wyznacza w sensie ścisłym początek teologii. Z punktu widzenia samych związków teologii i piękna należy zauważyć, że u Ireneusza pojawiają się elementy „estetyczne”, to znaczy uwzględnia kategorię piękna w swoim mówieniu o Bogu i o postępowaniu człowieka. To samo możemy powiedzieć o całej tradycji patrystycznej, w której wątki estetyczne są bogato reprezentowane. Wprowadzony przez Ireneusza do mówienia o Bogu i o człowieku odkupionym element piękna stopniowo zaczął zdobywać sobie prawo obywatelstwa w teologii ojców, najwyższą formę wyrazu znajdując u tajemniczego Dionizego Areopagity. Gdy jednak przyjrzymy się szerzej historii teologii, to raczej z łatwością zauważymy, że mimo niejednokrotnie wspaniałych kart napisanych o pięknie Boga i pięknie wierzącego, aż do XIX wieku nie znajdujemy właściwie żadnego systematycznego rozwinięcia tej kwestii w teologii, jak również organicznego włączenia jej do wielkich systemów teologicznych. Na próżno szukać go np. w mających podstawowe znaczenie traktatach *De Deo Uno et Trino*.

Pierwszym teologiem, który wprowadził jeszcze w wąskim zakresie, ale już systematycznie włączył kwestię piękna Boga do dogmatyki, był niemiecki teolog Matthias J. Scheeben. Jednak dla dokonania przełomu trzeba było dopiero Hansa Ursa von Balthasara, który najpierw tę kwestię postawił, a potem nadał jej systematyczny kształt w monumentalnym dziele *Herrlichkeit*, pojętym jako

„estetyka teologiczna”. Ujęcie zaproponowane w tym dziele, z powodu swojej przełomowej wymowy i szczytowej formy wyrazu, sprawia, że można mówić, i rzeczywiście mówi się, o „estetyce teologicznej” *przed i po* Balthasarze¹.

Zanim przejdziemy do zwrócenia uwagi na propozycję teologiczno-estetyczną H. U. von Balthasara i jej trwałe znaczenie, zatrzymajmy się nad kwestią piękną, a zwłaszcza nad trudnościami, z jakimi spotykało się ono w minionych epokach w filozofii i teologii. Są one żywe i bardzo widoczne także dzisiaj, gdy chcemy szerzej podążać w teologii „drogą piękną”. Trzeba dobrze zdać sobie z nich sprawę, gdyż chcąc włączyć do teologii kategorię piękną, napotyka się w tym względzie na dwie, dość oczywiste, ciągle te same trudności.

Pierwsza trudność była i pozostaje związana z samą definicją piękną, której poszukiwali filozofowie. Podstawowa i najbardziej rozpowszechniona filozoficzna definicja piękna stwierdza, iż piękne jest „to, co podoba się oczom” (*quod placet visu*). Bóg, będąc niewidzialny dla człowieka, wymyka się ludzkim oczom, a więc mówienie o Jego pięknie napotyka na zasadniczą trudność i zdaje się sytuować nie tylko na najwyższym poziomie abstrakcji, ale nawet jawi się jako coś ezoterycznego. Oczywiście, piękno, należąc do transcendentaliów, tak jak prawda i dobro, wpisuje się w naturę Boga, który reprezentuje je w najwyższym stopniu i w formie uosobionej, ale uchwycenie i opisanie go w Bogu nie jest wcale proste. Tradycyjne definicje filozoficzne nie mogą dostarczyć tutaj łatwych analogii. Owszem, można starać się uchwycić piękno Boga za pośrednictwem dzieła stworzenia czy też analizując przejawy Jego działania w historii zbawienia, czego teologia nigdy nie zaniedbywała, ale możliwości i faktyczne efekty takiego postępowania teologicznego są dość ograniczone. Mamy w tym przypadku do czynienia z typowym przykładem szukania natury rzeczy wyłącznie za pośrednictwem jej zewnętrznych przejawów, czyli skutków, które sprawia. Wiadomo tymczasem, że postępowanie drogą przechodzącą od skutków do natury rzeczy jest bardzo słabym narzędziem osiągnięcia efektów w interpretowaniu tej natury, którego teologia właściwie stara się unikać, odwołując się do niego tylko w przypadkach ostatecznych. Z łatwością zauważamy, że w takiej interpretacji bardzo łatwo popaść w ezoteryzm, który jest skrajnie niebezpieczny dla prawdziwej religii i teologii. Stąd też daje się zauważyć nawet u mistyków daleko posunięta wstrzemięźliwość, gdy mówią o swojej relacji z Bogiem, w wykorzystywaniu kategorii estetycznych. Właściwie może nawet zaskakiwać, dlaczego kwestie piękna są w tak małym zakresie obecne w ich doświadczeniach, a w konsekwencji także w ich pismach.

¹ Por. M. Hartmann, *Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar*, St. Ottilien 1985; J. Riches, *The analogy of beauty. The theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1986; B. McGregor, Th. Norris, *The beauty of Christ. An introduction to the theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1994; A. Nichols, *The word has been abroad. A guide through Balthasar's Aesthetics*, Washington 1998.

Druga trudność jest związana z samą specyfiką teologii, która rozwija się, począwszy od średniowiecznej scholastyki. Na teologii nowożytnej zaważyły dane przez teologów jednostronne interpretacje propozycji św. Tomasza z Akwinu dotyczącej natury i metody teologii, sformułowanej w słynnej *Quaestio prima: De sacra doctrina* otwierającej jego *Sumę teologii*. Ujęcie Akwinaty w swoim pierwotnym wyrazie jest dość zrównoważone. Podkreślił on najpierw, że teologia jest wiedzą „argumentatywną”, czyli opiera się na rozumowaniu i dowodzeniu². Jest to podstawowa rzecz dla naukowego i spekulatywnego wymiaru teologii. Idąc jednak dalej, stawia pytanie, czy teologia dopuszcza również „wykorzystanie metafor”³. Przywołuje zarzut (*videtur quod non*), że metaformi posługuje się poezja, która jest „najniższa” wśród nauk („*est infima inter omnes scientias*”), a więc nie przystałoby teologii ich wykorzystywanie, gdyż zajmuje wśród nauk miejsce najwyższe („*locum supremum*”). W odpowiedzi Tomasz stwierdza, że poeci używają metafor, by „przedstawić” pewne rzeczy („*propter repraesentationem*”)⁴. co wynika z faktu, że w sposób naturalny ludziom sprawia to przyjemność („*repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est*”)⁵. Wprawdzie teologia nie ma sprawiać wprost przyjemności, ale czyni to ze względu na konieczność i użyteczność dla człowieka („*Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem*”)⁶. Tomasz więc akceptuje, wprawdzie w sensie pomocniczym i niejako z konieczności, metaforę jako element wykładu teologicznego, gdyż rozum nie jest w stanie wypowiedzieć wszystkiego i nie wszyscy są w stanie swoim rozumem uchwycić argumenty rozumowe. Użycie metafor w teologii posiada więc uzasadnienie antropologiczne; dodatkowo za ujęciem Tomaszowym przemawia podstawowa racja biblijna: Bóg w objawieniu posługuje się także metaforami.

Oczywiście, Akwianta nie zatrzymuje się w tym miejscu, gdyż wyraźnie stwierdza wyższość rozumienia racjonalnego nad ogólnikowym uchwyceniem i przyjęciem treści za pośrednictwem jakiejś metafory w jej wymiarze przedstawieniowym. W teologii chodzi o to, by racjonalnie wydobyć z metafory jej właściwą treść i uczynić to w sposób jak najbardziej dogłębny i spójny. Odwołując się do logiki objawienia Bożego, Tomasz stwierdza, że nie pozostaje ono nigdy na poziomie obrazu, ale podnosi umysły do poznania opartego na rozumowaniu jako najbardziej odpowiedniego dla człowieka, który ze swej natury jest istotą myślącą i inteligentną („*Sed elevet eas [mentes] ad cognitionem intelligibilium*”)⁷. Tomasz przypomina zatem, że w Biblii zachodzi ścisła więź między obrazem/metaforą i rozumowaniem: to, co przekazują metafory, zawsze znajduje

² Por. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8: *Utrum haec doctrina sit argumentativa*.

³ Por. tamże, I, q. 1, a. 9: *Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris*.

⁴ Tamże, I, q. 1, a. 9 ad 1.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, I, q. 1, a. 9 ad 2.

dopełnienie w ściślejszym i bardziej bezpośrednim wyjaśnieniu rozumowym („*Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur*”)⁸. Refleksja Tomaszowa jest ważna dla naszego zagadnienia, ponieważ piękno sytuuje się pierwszorzędnie na poziomie metafory, to znaczy może pewne rzeczy ukazywać, i w tym sensie posiada walor poznawczy, ale w sensie ścisłym nie ma ono charakteru argumentatywnego, a więc stanowi element postępowania teologicznego, sytuując się niejako na pierwszym poziomie teologii, który zajmuje się przedstawianiem pewnych treści. Trzeba oczywiście pamiętać, że ten poziom nie jest wcale drugorzędny, gdyż również na nim pojawiają się bardzo ważne problemy i wyzwania teologiczne, jak np. problem *sensu*⁹.

Ujęcie zaproponowane przez Akwinatę wpisuje się spójnie w logikę objawienia, mogąc przy tym zaskakiwać swoją otwartością na metaforę, a zatem także pośrednio na samo piękno¹⁰. Warto zauważyć, że rozmaitych metafor do samej *Sumy teologii* wprowadził on wyjątkowo dużo. Wydaje się więc niesłuszne oskarżanie Akwinaty o przesadny racjonalizm teologiczny.

Późniejsi komentatorzy św. Tomasza nie docenili jednak zrównoważonej wizji, którą zaproponował, a nawet zaczęli się od niej z premedytacją oddalać. Z biegiem czasu zaczęto doceniać tylko wymiar argumentatywny teologii, eliminując możliwe odniesienia do metafory, a więc i do tych wszystkich środków, które angażuje metafora, a więc głównie symbolu i piękna. Zjawisko to wymownie ilustruje głośna, a pod wieloma względami przełomowa i prowadzona na wysokim poziomie merytorycznym debata, jaka rozgrywała się w XVI wieku, której bohaterami byli teolog z Lowanium Jacques Masson (Latomus) i słynny Erazm z Rotterdamu. Możemy ją poznać w głównych rysach na podstawie dzieła Erazma *Apologia contra Latomi Dialogum*. Debata dotyczyła pierwszeństwa teologii biblijnej w stosunku do czysto pojęciowej teologii scholastycznej. Erazm, głęboko związany z badaniami biblijnymi, przyznawał pierwszeństwo teologii biblijnej, które to pierwszeństwo Latomus zdecydowanie kontestował. Według niego, teologia biblijna ma charakter wyłącznie „cielesny” – jest podporządkowana przepowiadaniu, czyli celom praktycznym, pełniąc funkcję zachęcającą, natomiast systematyczna teologia scholastyczna, rozwijana przez św. Augustyna (który zresztą uprawiał także tę pierwszą) oraz św. Tomasza z Akwinu, ma charakter „duchowy”, to znaczy jest naukowa i jako taka może służyć wyjaśnieniu prawd wiary, czyli pozwala na sięgnięcie w głąb rzeczy. W teologii duchowej prymat zostaje więc przyznany pojęciu i z tego powodu wchodzi ona w ściślejsze związki z naukami, które również opierają się na pojęciach, takich jak logika, gnozeologia, metafizyka, czyli ogólnie mó-

⁸ Tamże.

⁹ Por. H. Küng, *Kunst und Sinnfrage*, Zürich-Köln 1980.

¹⁰ Por. P. S. Zambruno, *La bellezza che salva. L'estetica in Tommaso d'Aquino*, Napoli 2008.

wiąc łączy się organicznie z filozofią. W takiej filozoficznie skoncentrowanej teologii zanika niemal zupełnie zapotrzebowanie na metaforę, a zatem i na piękno, które nie są związane z pojęciami. Podobne debaty, zmierzające również w podobnym kierunku, chociaż na niższym poziomie, toczono w całej Europie w okresie poreformacyjnym. Ich efektem było zdecydowane zwycięstwo teologii o orientacji pojęciowej, która na długo w dominującym stopniu zadomowiła się w Kościele, przy równoczesnym deprecjonowaniu innych typów teologii.

Na uprzywilejowaną w znacznym stopniu pozycję tego typu teologii wywarła wpływ także sytuacja wewnątrzkościelna. W okresie sporów doktrynalnych, które nasiliły się z powodu reformacji, pojawiła się pilna potrzeba teologii opartej na argumentowaniu, aby mogła spełnić funkcję apologetyczną, zdecydowanie uznawaną za naczelną. Taką też teologię szczególnie doceniano i taką promowano, mając na względzie jej większą użyteczność praktyczną w życiu Kościoła.

Do utrwalenia teologii pojęciowej wydatnie przyczynił się niewątpliwie Kant ze swoją krytyką estetyki, sprowadzając ją ostatecznie do intuicji „czegoś niewypowiedzianego” (*das Unnennbare*), które w celu nabrania adekwatnego znaczenia domaga się jednak zdecydowanego zaangażowania rozumu. Samo piękno jest bezpojęciowe i nie ma bezpośredniego przejścia od piękna do pojęć. Piękno może jedynie wzbudzić upodobanie, ale ma ono charakter wyłącznie subiektywny¹¹. Estetyka w takim ujęciu przyczynia się, owszem, do stawiania pytań, ale nie pozwala na nadanie wyrażeniom estetycznym, w tym także pięknu i jego formom wyrazu, znaczenia przedstawieniowego, a więc nie sytuuje jej na tym pierwszym poziomie teologicznym, na którym bezproblemowo sytuował ją Akwinata. Piękno w ten sposób znowu zostało oddalone od teologii.

Mimo pozytywnych przejawów zainteresowania pięknem w teologii XIX wieku, nie nastąpił jakiś znaczący rozwój tej problematyki. Niewątpliwie wpłynął na to destrukcyjny kryzys modernistyczny, który kładąc nacisk na *symboliczny* wymiar wszelkiej rzeczywistości religijnej, doprowadził do zakwestionowania racjonalności w wierze, a tym samym i w teologii. Jest rzeczą oczywistą, że reakcją na niego było znowu mocne i jednostronne podkreślenie racjonalności w wierze, a więc i filozofii abstrakcyjnej w teologii neoscholastycznej. Jest jasne, że z powodu swojego dogłębnego związku z symbolizmem, w tym kontekście także piękno nie mogło liczyć na przychyłność ze strony teologii. Wyraźnie widać tę tendencję np. w sztuce kościelnej w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. W nurcie tzw. akademizmu prawie zrezygnowano z kwestii piękna na rzecz niemal „czystego” z punktu widzenia intelektualnego ilustrowania prawd wiary. Zadowolono się zewnętrznym estetycznym wykonaniem przedmiotów artystycznych, które rażą swoją „statycznością”.

¹¹ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 74-76.

Trzeba było jeszcze trochę poczekać na lepsze czasy, które przysły dopiero w kontekście II Soboru Watykańskiego.

Propozycja „estetyki teologicznej” H. U. von Balthasara

Przełomowa rola w uzasadnieniu nie tylko potrzeby wykorzystania, ale wręcz konieczności uwzględnienia piękna w teologii, jak już wyżej zostało wspomniane, przypada szwajcarskiemu teologowi Hansowi Ursowi von Balthasarowi. Dokonał tego już na progu II Soboru Watykańskiego, gdy w 1961 r. opublikował pierwszy tom wspomnianego arcydzieła teologicznego, którym jest *Herrlichkeit*. Ze względu na złożoność tego dzieła i nośność spekulatywną przywołam tylko ogólne zasady, które sam Balthasar streścił w przyczynku, ale o bardzo szerokim oddziaływaniu, zatytułowanym *Sztuka chrześcijańska i przepowiadanie*, zamieszczonym w monumentalnej, wielotomowej dogmatyce *Mysterium salutis*¹².

W pierwszej części swojej refleksji Balthasar przypomina pewne zasady teologiczne, które uzasadniają włączenie piękna, a więc i różnych rodzajów sztuki, które starają się je wyrazić, do teologii i do przepowiadania. Podstawowe założenie mówi, że objawienie zmierza do „ukazania wspaniałości miłości Bożej”¹³. Z tego powodu przyjmuje ono „formę” zrozumiałą dla człowieka, aby w ten sposób móc kształtować historycznie wierzącego i Kościół, a eschatologicznie świat. Bóg, mając taki cel, nie zamyka się w pojęciach, ale „przekracza wszelką miarę ludzką i miłość stworzoną oraz potwierdza się w tym jako czysta chwała Boża”¹⁴. Bóg jawi się jako absolutna „wspaniałość”, jak można by za Balthasarem bardziej fenomenologicznie oddać biblijne pojęcie „chwały Bożej”. Oczywiście, Serce Boże pierwszorzędnie objawia się za pośrednictwem słowa. Jednak słowo nie jest w stanie wypowiedzieć wspaniałości Boga, choć odgrywa decydującą rolę w prowadzeniu człowieka do rozumienia; niejako sama natura wspaniałości Bożej, a zwłaszcza jej osobowy charakter domaga się także odniesienia do innych władz poznawczych i duchowych człowieka. Dlatego też Bóg w objawieniu zwraca się do człowieka w sposób globalny, oddziałując na niego w jego całości zmysłowo-duchowej, aby ukazać mu wspaniałość swojej Osoby. Balthasar podsumowuje: „Przez wszystkie formy zmysłowe i duchowe zdolne wyrażać nie tylko ukazuje się «Istota», ale raczej Osoba nieskończenie-rzeczywiście-istniejąca”¹⁵.

¹² Por. H. U. von Balthasar, *Christliche Kunst und Verkündigung*, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer, t. 1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, s. 708-725.

¹³ Tamże, s. 708.

¹⁴ Tamże, s. 709.

¹⁵ Tamże.

Bóg właśnie jako Osoba zwraca się do człowieka w pełni swojej wspaniałości, aby człowiek Go poznał i ukochał, angażując w tym celu wszystkie jego władze i zdolności. Balthasar afirmuje więc niejako na pierwotnym poziomie, że Bóg nieustannie staje się poznawalny w swoim ukazywaniu się w historii zbawienia, nawet jeśli jest ono najbardziej ukryte, jak np. w ukrzyżowaniu Jezusa. W tym ukazywaniu się przekazuje człowiekowi to, kim jest i jaki jest. Pojawia się tutaj bardzo podstawowe dla teologii Balthasara utożsamienie osoby z misją/działaniem w Bogu. Na tym też gruncie przełamuje on wspomnianą tradycyjną trudność, która niechętnie podchodzi do przechodzenia poznawczego od skutku/działania do natury rzeczy. W Bogu byt i działanie utożsamiają się ze sobą, a więc w działaniu objawia się sam Bóg – Ten, który jest. Zwraca ponadto uwagę na ważny w tradycyjnej estetyce element definicji piękna, którym jest sprawianie przez nie pewnego „przyciągania” czy też „fascynacji” wzbudzonej w patrzącym nań człowieku. Bóg w swoim działaniu jawi się jako zbawczo-estetyczny, ponieważ ma ono na celu przyciągnięcie człowieka do Boga i rzeczywiście takiego przyciągania dokonuje.

Wspaniały Bóg objawia się w bardzo określonym celu, a mianowicie w celu wprowadzenia nowej formy w chaos grzechu, w „brzydotę” powodowaną przez człowieka. Z powodu grzechu jest „chaosem bezpostaciowym” (*abstossende Gestaltlosigkeit*)¹⁶. Ponieważ „formy i siły uporządkowujące, które działają w stworzeniu jako takie, nie wystarczają do osiągnięcia postaci ostatecznej”¹⁷, dlatego zachodzi konieczność włączenia się Boga w dokonanie tego uporządkowania. Dokonuje go przez Jezusa Chrystusa, który za pośrednictwem wysłużonej i darmo udzielanej łaski prowadzi człowieka, a przez niego świat, do „uczestniczenia w postaci Bożej”. Dzięki Jezusowi Chrystusowi i Jego łasce człowiek może więc uczestniczyć we wspaniałości Bożej, o ile oświadczy „przemienia się w postać Chrystusa” (Ga 4,19). Jego najbardziej własną i właściwą drogą prowadzącą do tego celu jest *nawrócenie*, będące „ogłądaniem chwały Bożej”. Nawrócenie jest oczywiście ściśle związane z uprzedzającym działaniem łaski i przyjęciem przez człowieka jej przemieniającej mocy. Łaska jawi się jako wspaniałość Boga obecna i ciągle działająca w świecie. Człowiek odkupiony, żyjący przyjętą łaską i nawróceniem, czyli uświęcony, uczestniczy we wspaniałości Bożej, a zatem staje się piękny. Wyjątkowymi i historycznymi świadkami piękna Bożego stają się więc święci, którym Balthasar nadał również dominujące znaczenie w swojej teologii.

Balthasar przyjmuje jako podstawowy i nienaruszalny fakt historiozbawczy i antropologiczny spójne nakładanie się wspaniałości Bożej na wierzącego zmierzającego do świętości, będącej jej odbiciem i potwierdzeniem w świecie. Piękno Boga przez łaskę i wyrastającą z niej świętość znajduje przedłużenie

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Tamże, s. 710.

w człowieku i jego dziejach. Promieniujące i przyciągające działanie Boże wzbudza i utrwała swój blask w harmonii duchowej świętych, którzy przyjmują Bożą prawdę i wyrażają ją przez dobre czyny, czyli składają, idąc za Jezusem, „piękne świadectwo”. Piękno w tej wizji stanowi jakby zwieńczenie przyjęcia prawdy objawionej przez Boga i zaangażowanie jej w nawróceniu, z którego rodzi się nowe postępowanie wcielające Bożą dobroć.

Wspaniałość Boga i dzieła odkupieńczego Jezusa Chrystusa obejmuje więc element piękna i domaga się go, by wyrazić pełnię boskiego działania i pełnię jego skutków, których wspólnym mianownikiem jest chwała/wspaniałość. Człowiek odkupiony jest żywym miejscem manifestowania się tego piękna, otwierając tym samym ważną możliwość jego poznawania w świecie.

Uzasadnienie teologiczne piękna zaproponowane przez H. U. von Balthasara spójnie nakłada się na tradycyjną doktrynę filozoficzną dotyczącą transcendentaliów. Piękno, według Tomasza z Akwinu, jest ściśle związane z dobrem jako jego doskonałość (*perfectio*), która zamieszkuje w bycie, i jego drogocенność. Z drugiej strony, łączy się ono także z prawdą, ponieważ jest tym, co oświeca i wzbudza fascynację: od harmonii dostrzeżonej w rzeczach pozwala przechodzić do harmonii między rzeczywistością i poznającym (zmysł lub duch)¹⁸. Głębia bytu, z której wypływa poprawne uporządkowanie części (*ordo, proportio*) jako oświecona jasność/blask (*claritas*), jest tą jednością, która pozwala każdemu bytowi – oprócz jego przynależności do świata – uczestniczyć w szczególności absolutnie Jednego, ukazując mu tym samym iskierkę transcendentnej i fascynującej drogocенności Boga, a tym samym – w Bogu – zyskuje absolutną miłość¹⁹.

Zasady filozoficzne znajdują bezpośrednie przełożenie na język teologiczny. Bóg jeden w swoim bycie jest prawdą i dobrem, które w swoim manifestowaniu się jawią się jako piękno. Bezpośrednim znakiem piękna teologicznego jest spójność i integralność prawdy Bożej oraz przemieniające, podnoszące i pobudzające dobro Boże, które są łaskawie udzielane przez Boga człowiekowi w historii zbawienia. Osobowy charakter bytu, jedności, prawdy i dobra w Bogu, osiąga zwieńczenie w Jego wspaniałości, a promieniując na człowieka, wzbudza w nim fascynację, która stanowi decydujący element ludzkiego doświadczenia piękna. Ten sam schemat możemy odnieść do człowieka. Będąc osobą wewnętrznie zunifikowaną, poznając prawdę i wyrażając ją w dobru, budzi fascynację i przyciąganie, czyli potwierdza swoje piękno. Jego pozostałymi elementami są harmonia i integralność, obejmujące zarówno jego wnętrze, jak i przejawianie się zewnętrzne przez ciało i czyny.

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4 ad 1; I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

¹⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Christliche Kunst und Verkündigung*, s. 710-711.

W ujęciu zaproponowanym przez Balthasara piękno jawi się jako zwieńczenie Tajemnicy Boga – Jego osobowa Wspaniałość, obejmując zarówno Jego byt w sobie, jak i Jego manifestowanie się w historii zbawienia. Jego piękno nie jest jednak poznawane za pośrednictwem prostego spojrzenia, jak chce definicja filozoficzna, ale przede wszystkim za pośrednictwem spojrzenia, które można by nazwać *globalnym*, angażującym jednocześnie wszystkie władze zmysłowo-duchowe człowieka. Dlatego też w kontekście swoich rozważań o pięknie w teologii Balthasar podkreśla, że chodzi mu o opracowanie „estetyki teologicznej”, a nie tylko jakiegoś estetycznego ujęcia tajemnicy Boga w czysto estetycznej teologii. Obejmuje ona wszystkie tradycyjnie należące do definicji piękna elementy, ale nadaje im nową konfigurację. Jej kluczowym elementem zdaje się być dążenie do harmonii bytu, prawdy i dobra, którego celem jest wzbudzenie przyciągania i fascynacji. Odpowiedzią na nią ze strony człowieka jest świętość, która może być widziana jako wyrażenie i urzeczywistnienie piękna Bożego w człowieku.

Możliwe drogi teologiczne

Estetyka teologiczna Balthasara, chociaż została przez niego samego usytuowana w ścisłym związku z propozycją klasyczną, zwłaszcza w ujęciu zaproponowanym przez Tomasza z Akwinu, w swoim ostatecznym wyrazie zdecydowanie poza nią wykracza. Akwinata widział w metaforze/pięknie pierwszy poziom teologii, który dokonuje ukazania pewnej treści, ale domaga się przekroczenia i dopełnienia intelektualnego. Balthasar widzi w pięknie zwieńczenie dyskursu teologicznego. Widoczne wyraźnie przesunięcie, a nawet przeciwstawienie akcentów wynika z tego, że Akwinata w pięknie widział głównie proporcję/harmonię, podczas gdy Balthasar widzi w nim przede wszystkim blask i przyciąganie. Być może wpłynęły na to balthasarowskie fascynacje muzyką, której piękno w decydującym stopniu polega na promieniowaniu i przyciąganiu²⁰.

Wydaje się, że obydwa typy estetyki mogą być wykorzystane w teologii, starającej się postępować drogą piękna. Jawi się więc jako uzasadnione wykorzystanie piękna na poziomie pierwotnym teologii. Może to być urzeczywistniane przez włączenie do teologii metafory, a więc konkretnie poezji, literatury, malarstwa, muzyki, architektury itd., czyli wszystkich dziedzin estetycznej twórczości człowieka, które starają się wyrazić jakieś idee i prawdy szeroko rozumianym językiem piękna. Pozostaje jednak przyznać rację św. Tomaszowi, że szeroko rozumiana estetyka spełnia rolę użyteczną i konieczną ze względu na człowieka, ale sama w sobie jest niewystarczająca. Domaga się dopełnienia opartego na zaangażowaniu rozumu, czyli wejścia na drogę pogłębionej argumentacji, a ta pozostaje nierozzerwalnie związana ze słowem.

²⁰ Por. C. Dumont, *Un genio musicale*, w: *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, red. K. Lehmann, W. Kasper, Casale Monferrato 1991, s. 289-304.

Mimo widocznego przeciwstawienia pokazuje ona w każdym razie, że jest poważnie uzasadniona troska o to, by wszystkie rodzaje sztuk pięknych bezpośrednio i twórczo angażowały się w wyrażenie treści chrześcijańskich za pomocą swojego własnego języka. Sprawa wydaje się raczej oczywista z teoretycznego punktu widzenia, chociaż zasługuje na nowo na praktyczne dowartościowanie i rozwinięcie. Przyczyniłoby się to na pewno do ożywienia wykładu teologicznego. We współczesnym kryzysie kulturowym teologia mogłaby się również przyczynić do dowartościowania twórczości artystycznej, pokazując jej znaczenie jako *mowy o Bogu*.

Ważność i aktualność propozycji estetyki teologicznej zaproponowanej przez H. U. von Balthasara jest dość powszechnie przyjmowana i za taką opcją należy się niewątpliwie opowiedzieć. Piękno jako zwieńczenie Tajemnicy Boga jawi się jako zadanie do pilnego podjęcia, ale mając na względzie jego urzeczywistnienie zachodzi potrzeba sprecyzowania zasad, na których należałoby oprzeć teologię idącą „drogą piękną”. Kwestia nie jest wcale prosta, ponieważ staje przed nami zadanie nowego dowartościowania teologii systematycznej, a więc spekulatywnej i kontemplacyjnej zarazem. Tymczasem taka teologia znajduje się dzisiaj w poważnym kryzysie. Z drugiej strony, co w kontekście wcześniejszej uwagi o charakterze teocentrycznym jawić się może jako pewien paradoks, estetyka teologiczna zawiera wewnętrzne roszczenie przekładania jej na kategorie antropologiczne, a więc i egzystencjalne, które pokazywałyby wierzącemu, w jaki sposób może i powinien stawać się odbiciem piękna Bożego. Pojawiają się więc pytania o teologię moralną, teologię duchowości i praktykę duszpasterską, która odpowiadałaby tak pokazywanej i przekazywanej Tajemnicy Boga. Już na początku warto zauważyć, iż pojawia się pilna potrzeba ujmowania tych dziedzin teologii przekraczających schemat oparty na wypracowywaniu tylko jakiegoś „minimum” na rzecz schematu szukającego „maksimum”. Teologia piękna ma wyraźnie charakter maksymalistyczny²¹.

Bezpośrednie pytania idą oczywiście jeszcze dalej. Nie jest wcale rzeczą prostą pokazanie, w jaki sposób postępując „drogą piękną” ująć poszczególne traktaty i kwestie teologiczne. Sam Balthasar nie zdołał tego pokazać. Owszem, jego chrystologia może być uznana za przykład konkretyzacji „estetyki teologicznej”, ale inne działy teologii nie otrzymały tak samo rozbudowanej konkretyzacji²². Co więcej, po opublikowaniu *Herrlichkeit*, Balthasar nie kontynuował już estetyki teologicznej, ale przeszedł do *Theodramatik*, nowej syntezy spod znaku „dramaturgii teologicznej”, która oddaliła się od propozycji wcześniejszej.

²¹ Por. J. Navone, *Verso una teologia della bellezza*, Cinisello Balsamo 1998.

²² Por. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar: Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia 1997; V. Donnelly, *Saving beauty. Form as the key to Balthasar's Christology*, Bern 2007.

Podsumowując można sformułować następujące uwagi. Mamy dzisiaj właściwie dwie możliwości wykorzystania kategorii piękna w teologii. Pierwsza, tradycyjna możliwość sytuuje się na pierwszym, przedstawieniowym poziomie teologii. Piękno w różnych formach wyrazu spełnia w niej rolę alternatywnego języka, który ma moc przemawiania do człowieka i zwracania go do Boga, ale sam w sobie pozostaje niewystarczający, domagając się przede wszystkim słowa. Druga możliwość otwiera odnowione i bardzo szerokie horyzonty, ale jesteśmy dopiero na początku jej wprowadzania do teologii i do życia Kościoła. Staje więc przed nami trudne, choć również fascynujące zadanie podjęcia tego wyzwania. Jego urzeczywistnianie będzie wymagało jeszcze wiele refleksji i poszukiwań, aby osiągnęło bardziej skonkretyzowaną formę. W każdym więc razie możliwość postępowania drogą piękna jest już zdecydowanie otwarta, a doświadczenia teologiczne potwierdzają, że warto nią postępować.