

ANDRZEJ KRAWIEC

Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny

ORCID: 0000-0002-3230-2201

**Msza h-moll BWV 232 Jana Sebastiana Bacha  
w świetle estetyki teologicznej Hansa Ursa von Balthasara**

***Mass in B Minor* BWV 232 by Johann Sebastian Bach  
in Perspective of Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics**

Abstract

In the first part of his *magnum opus* Hans Urs von Balthasar presents his project of theological aesthetics where the experience of art becomes an entrance to a religious act and an ennobling way leading to the contemplation of God. Defining the essence of being human as a spiritual being directed towards God bears a deep ethical meaning in this consideration. H.U. von Balthasar's reflection over the religious dimension of the essence of art is shaped within theology but at the same time in the opposition to aesthetic theology which is described as 'aesthetisation' of the Mystery of Revelation. The art of music occupies a particular place in this reflection. For this reason *Mass in B Minor* BWV 232 by Johann Sebastian Bach, which is an emblematic example of the revelation of the glory of the Lord (*Herrlichkeit*), will be analysed not only from the perspective of philosophical or musicological aesthetics, but also theological aesthetics. This article outlines characteristic features of theological aesthetics specifically developed from traditional philosophical aesthetics whose range was extended by the human being's relation to God.

**Keywords:** Bach, von Balthasar, aesthetics, philosophy, music, religion, art, theology.

## Abstrakt

Hans Urs von Balthasar w pierwszej części swojego *magnum opus* przedstawia projekt estetyki teologicznej. W estetyce teologicznej doświadczenie sztuki staje się bramą do aktu religijnego oraz uwznioślającą drogą, prowadzącą do kontemplacji Boga, a określenie istoty człowieka jako bytu duchowego zwróconego ku Bogu posiada w tych rozważaniach głębokie znaczenie etyczne. Namysł H.U. von Balthasara nad religijnym wymiarem istoty sztuki kształtuje się w obrębie teologii, ale zarazem w opozycji do teologii estetycznej, która zostaje określona jako świeckie „estetyzowanie” tajemnicy Objawienia. Szczególne miejsce w tej refleksji zajmuje sztuka muzyczna, dlatego analizie zostanie poddana – z perspektywy estetyki teologicznej, a nie wyłącznie filozoficznej, bądź muzykologicznej – *Msza h-moll* BWV 232 Jana Sebastiana Bacha, która stanowi emblematyczny przykład objawienia chwały (*Herrlichkeit*) Boga. Niniejszy artykuł wyznacza charakterystyczne rysy estetyki teologicznej, będącej swoistym rozwinięciem tradycyjnej estetyki filozoficznej za sprawą poszerzenia jej zakresu o wymiar relacji człowieka do Boga.

**Słowa kluczowe:** Bach, von Balthasar, estetyka, filozofia, muzyka, religia, sztuka, teologia.

## Wprowadzenie

Estetyka teologiczna łączy w sobie dwa wymiary: sztuki i religii. Estetyka w wąskim znaczeniu oznacza dyscyplinę filozoficzną, zajmującą się zagadnieniami związanymi z doświadczaniem dzieł sztuki – przede wszystkim ich tworzeniem oraz percepcją – a teologia jest nauką o prawdach religijnych objawionych przez Boga. Tak przedstawiony zakres obu tych nauk nie wyznacza w sposób jednoznaczny wspólnego pola, na którym mogłyby się one spotkać, dlatego dialog pomiędzy refleksją filozoficzną a teologią zawsze wymaga chociażby wstępnego uzasadnienia<sup>1</sup>. W myśli Hansa Ursa von Balthasara nazwa „estetyka teologiczna” nabiera szczególnego znaczenia i oznacza sposób widzenia (*Schau*) chwały/wspañiałości (*Herrlichkeit*) Boga za pośrednictwem sztuki.

Estetyka teologiczna różni się od teologii estetycznej w sposób zasadniczy. Ta druga, według H.U. von Balthasara, jest świeckim i antropomorfizującym upiększaniem treści Objawienia Boga. W teologii estetycznej dogmatycznym punktem wyjścia jest wiara w Boga, która zostaje przedstawieniowo ujęta w różnych formach artystycz-

<sup>1</sup> Por. Piotrowski Eligiusz. 2008. Teologia pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. Hansa Ursa Von Balthasara teologiczna próba odnowy metafizyki. W *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*. Red. Robert J. Woźniak, 201–202. Kraków: Wydawnictwo WAM.

nych – począwszy od ikon, a skończywszy na dziełach awangardowych. Natomiast w estetyce teologicznej punktem wyjścia jest ludzkie doświadczenie transcendentalnego piękna dzięki sztuce, która będąc odbłaskiem Boskiej chwały posiada zdolność pokierowania odbiorcą ku kontemplacji Boga<sup>2</sup>. Ważnym założeniem tej estetyki jest to, że swe własne uzasadnienie odnajduje w teologii i jej metodach, a nie w filozofii<sup>3</sup>. Okazuje się jednak, że nie sposób całkowicie pominąć w estetyce teologicznej pewnych procedur filozoficznych, a zwłaszcza fenomenologicznych.

Estetykę teologiczną i teologię estetyczną łączy wspólny obszar, wyznaczany z jednej strony przez sztukę, a z drugiej strony przez Objawienie Boga. W tym obszarze ruch wstępowania sztuki ku Transcendencji (estetyka teologiczna) i zstępowania Transcendencji do wymiaru estetycznego (teologia estetyczna) nie wyklucza się wzajemnie, lecz stanowi dwa kierunki tej samej drogi, łączącej człowieka i Boga. We wczesnych pismach estetyczno-teologicznych H.U. von Balthasar rozpoczyna swój namysł od czystego – a więc niereligijnego – doświadczenia sztuki, które następnie prowadzi odbiorcę ku doświadczeniu religijnemu. W tym wczesnym okresie związek estetyki teologicznej z estetyką filozoficzną jest wyraźniejszy, niż w późniejszym i bardziej systematycznym ujęciu projektu estetyki teologicznej w *Chwale*<sup>4</sup>. Warto jednak stale pamiętać, że estetyka teologiczna jest zasadniczo częścią teologii, a nie filozofii, lub estetyki filozoficznej.

Podjmując namysł nad istotą estetyki teologicznej kilka kwestii wymaga szerszego rozjaśnienia. Po pierwsze: Co jest istotą związku sztuki i religii oraz co to znaczy, że dzieło sztuki może wznosić odbiorcę ku wymiarowi Transcendencji? Po drugie: W jaki sposób odbywa się przebywanie tej drogi, która spaja sztukę i religię oraz jakie muszą zostać spełnione warunki, aby doświadczenie estetyczne przeistoczyło się w doświadczenie religijne? I po trzecie: Jakie są główne motywy poszerzenia estetyki filozoficznej o wymiar teologiczny?

Dzieło muzyczne w całym okresie twórczości H.U. von Balthasara zajmowało miejsce wyjątkowe. W swojej najwcześniejszej opublikowanej pracy (*Die Entwicklung der musikalischen Idee*, 1925)<sup>5</sup> H.U. von Balthasar zawarł pierwot-

<sup>2</sup> Por. Sawicki Bernard Łukasz. 2019. *Ekspresja jako spotkanie chrystologii i antropologii*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 29.

<sup>3</sup> Por. Balthasar Hans Urs von. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I: *Kontemplacja postaci*. Tłum. Ewa Marszał, Jerzy Zakrzewski SJ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 100; por. także Strumiłowski Jan Paweł OCist. 2016. *Piękno zbawi świat?* Kraków: Wydawnictwo WAM, 17–18.

<sup>4</sup> Por. Urban Marek CSsR. 2017. *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, 183.

<sup>5</sup> Balthasar Hans Urs von. 2007. *Pisma wybrane*. T. II: *Pisma z zakresu sztuki i religii*. Tłum. Marek Urban CSsR, Dorota Jankowska. Kraków: Wydawnictwo WAM, 25–53.

ne intuicje, którym później wielokrotnie dawał coraz to precyzyjniejszy wyraz. Szczególna wrażliwość estetyczna na muzykę promieniowała na jego rozumienie także pozostałych dziedzin artystycznych, które tak samo jak muzyka stanowią wyraz ludzkiego wysiłku zbliżania się do Boga. Co więcej, „muzyczność” myślenia H.U. von Balthasara widoczna jest także w pracach, które nie są poświęcone sztuce i estetyce, czego bodaj najwyraźniejszym przykładem jest dzieło *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* (1972)<sup>6</sup>. Ta, jak się wydaje, wyróżniona pozycja muzyki nieodparcie skłania do przywołania dzieła, które w całej pełni jest zdolne przebyć drogę naświetlaną przez estetykę teologiczną. *Msza h-moll* BWV 232 Jana Sebastiana Bacha będzie stanowić próbę przebycia tej drogi od dzieła sztuki ku doświadczeniu Boga, a drogowskazem na tej drodze będzie wykonanie z 1985 roku *The Monteverdi Choir* oraz *The English Baroque Soloists* pod kierunkiem Johna Eliota Gardinera<sup>7</sup>.

Część pierwsza artykułu będzie poświęcona wczesnym tekstom H.U. von Balthasara, skupionych na relacji sztuki i religii. Kolejne dwie partie artykułu dotyczą estetyki teologicznej w dziele *Chwała* ze szczególnym uwzględnieniem „oczywistości subiektywnej” (*subjektive Evidenz*) jako specyficznie ludzkiej zdolności doświadczenia obiektywnej postaci Objawienia (*objektive Evidenz*). Ostatnią część artykułu stanowi analiza *Mszy h-moll* BWV 232 J.S. Bacha w świetle estetyki teologicznej H.U. von Balthasara.

## 1. Sztuka i religia we wczesnych pismach H.U. von Balthasara

W artykule *Religia katolicka i sztuka (Katholische Religion und Kunst, 1927/1928)* H.U. von Balthasar podejmuje namysł nad tym, co jest wspólne religijności i artystyczności i co zarazem współlistnieje w jednej i niepodzielnej osobowości „ja”. Doświadczenie estetyczne, zdaniem H.U. von Balthasara, jest uwe wnętrznionym przeżyciem zewnętrznego dzieła sztuki. To konkretne przeżycie, którego nie da się bliżej ani zdefiniować, ani opisać, wskazuje na pewne „poza «ja»”, czyli na coś obiektywnego (dzieło sztuki). W doświadczeniu religijnym jest podobnie, z tą jednak istotną różnicą, że owym „poza «ja»” jest osobowy Bóg<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Balthasar Hans Urs von. 1998. *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*. Tłum. Ignacy Bokwa. Poznań: W drodze.

<sup>7</sup> Numer katalogowy Archiv Produktion 415514-2. J.E. Gardiner dokonał ponownej rejestracji nagraniowej *Mszy h-moll* BWV 232 dla wytwórni Soli Deo Gloria Records w 2015 roku (numer katalogowy 722).

<sup>8</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 71.

W obu przypadkach akt estetyczny i akt religijny jest pozadyskursywny i wymyka się myśleniu teoretycznemu, a wiara nie odnosi się do idei Boga, ale do Boga najbardziej konkretnego, osobowego, rzeczywistego i działającego. Świat sztuki i świat wiary znajdują się na różnych płaszczyznach i od „naturalnego” świata sztuki do „nadnaturalnego” świata wiary nie wiedzie żadne bezpośrednie continuum, choć możliwe są pewne zbliżenia, dzięki współbrzmieniu różnych sfer duchowości człowieka<sup>9</sup>. Aby móc doświadczyć obecności osobowego Boga, musi zostać poruszona o wiele głębsza warstwa duchowa „ja”, niż w przypadku doświadczenia estetycznego, a także konieczne jest wykonanie pewnego „skoku” ze świata sztuki do świata wiary<sup>10</sup>. Ponieważ w akcie religijnym chodzi o najgłębsze zaangażowanie duchowości „ja”, to wszystkie peryferyjne akty – jak np. przeżycie estetyczne – dążą ku temu centralnemu aktowi, jakim jest wiara w Boga<sup>11</sup>.

Według H.U. von Balthasara katolicyzm harmonijnie łączy *ratio* i intuicję, a więc te ludzkie władze poznawcze, które są konieczne zarówno w akcie religijnym, jak i estetycznym. To, co znajduje się na zewnątrz, posiada warstwę racjonalną, lecz pod tą zewnętrzną warstwą znajduje się głębia irracjonalna. Jeśli Chrystus wydaje nam się początkowo możliwy do zrozumienia, to potem wiara w Jego boskość otwiera przed nami nagle i gwałtownie nieskończoną przepaść, która dzieli nasze „ja” od Niego. Przeżycie Jego absolutności możliwe jest już tylko na płaszczyźnie wiary i to dzięki skokowi, na który zdecydujemy się, albo przed którym się wycofamy<sup>12</sup>. Ten skok jest nie tylko oddaniem się Temu, który jest wobec nas obiektywnie zewnętrzny, ale dzięki niemu kształtuje się także nasze subiektywne życie wewnętrzne<sup>13</sup>. Podobną funkcję spełnia rozum i intuicja w doświadczeniu sztuki – rozum może wspierać intuicję, a nawet nimi do pewnego momentu prowadzić, ale ostatecznie to intuicja odgrywa główną rolę w wewnętrznym poruszeniu duchowości człowieka przez obiektywne dzieło sztuki.

W *Sztuce i religii (Kunst und Religion, 1927)* H.U. von Balthasar analizuje w sposób czysto fenomenologiczny obiektywne wartości sztuki i religii, których obecność odnajdujemy zarówno w obrębie samego dzieła, jak i w konkretnej osobowości człowieka. Dzieło sztuki, jak czytamy u „wczesnego” H.U. von Balthasara, nie ma żad-

<sup>9</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 261–263, 275–277.

<sup>10</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 186–187, 196–199.

<sup>11</sup> Na szczególną uwagę zasługuje tutaj krytyczna analiza wpływu religii chrześcijańskiej na idealizm niemiecki; por. Balthasar Hans Urs von. 2103. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. III/1/2: *Metafizyka. Nowożytność*. Tłum. Leszek Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 497–536. Por. także Urban. 2017. *Hans Urs von Balthasar*, 95–207.

<sup>12</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 73.

<sup>13</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 74.

nych związków ze światem zewnętrznym, ponieważ nie określa go jawna zawartość (treść) – „spoczywa błogo w samym sobie, ponadczasowe, jakby «spadło z nieba»”<sup>14</sup>. Wyłącznie forma jest tym, co nadaje dziełu wartość, a największym dziełem jest takie, które całkowicie abstrahuje od rzeczywistości, zawierając jednocześnie najwyższą prawdę. Doskonałość dzieła, czyli jego najwyższa wartość (wartość absolutna), jest odwiecznym i nieodzownym wymaganiem. „Sztuka – czytamy u H.U. von Balthasara – jest przeżyciem mojej własnej, wychodzącej ode mnie samego wolności”<sup>15</sup>. W akcie estetycznym człowiek wychodzi od konkretnego dzieła, ale odkrywając prawa, które rządzą tą konkretnością, może następnie upajać się uczuciem wolności od tego, co przypadkowe.

Według H.U. von Balthasara to, co religijne, można pojąć od strony sumienia, którego jednak nie należy traktować w sposób ściśle moralny (ontyczny)<sup>16</sup>. Sumienie jest paradoksalnym fenomenem, który z jednej strony określa nas samych i naszą najgłębszą istotę, a z drugiej strony jest czymś obcym i poza naszą osobą<sup>17</sup>. Sumienie zawsze sięga wprzód, wzywa do czegoś i wydaje się być prawem, które musi posiadać swego Prawodawcę, będącego Osobą<sup>18</sup>. W ten sposób sumienie wskazuje na Boga, który przekazuje nam porządek wartości ostatecznych. Te wartości możemy wcielić w nasze życie, ale też wcale nie musimy tego czynić. W religii chodzi o decyzję i opowiedzenie się za wybraniem najwyższej wartości, a wybór ten dokonuje się historycznie. Odpowiedzialność przed własnym sumie-

<sup>14</sup> Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 85.

<sup>15</sup> Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 85.

<sup>16</sup> Nieodparcie nasuwa się tu pokrewieństwo „zewu sumienia” w wydanym w tym samym roku *Byciu i czasie* (*Sein und Zeit*, 1927) Martina Heideggera. Dla porządku przypomnijmy jednak, że Heideggerowski „zew sumienia” wzywa do wybrania samego siebie jako możności właściwego bycia sobą (*Selbst*). Kategoria „sumienia” w *Byciu i czasie* mieści się w ramach egzystencjalnej analityki bycia *Dasein*, lecz nie prowadzi ku osobowemu Bogu, warto jednak dostrzec, że w podobnym okresie (lata 1920–1927) powstawały pisma M. Heideggera, odnoszące się do wymiaru religijnego oraz teologicznego; por. Heidegger Martin. 2002. *Fenomenologia życia religijnego*. Tłum. Grzegorz Sowinski. Kraków: Wydawnictwo Znak; Heidegger Martin. 1979. „Fenomenologia i teologia”. Tłum. J. Tischner. Znak 295–296: 119–134; por. także Hołda Miłosz. 2019. *Głos ukrytego Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 109–110. Warto także przynajmniej wspomnieć o wzajemnym przenikaniu się myśli M. Heideggera z teologią Rudolfa Bultmanna; por. Bultmann Rudolf/Heidegger Martin. 2009. *Briefwechsel 1925–1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Tübingen: Mohr Siebeck; Bultmann Rudolf. 1966. *Glauben und Verstehen. Erster Band*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Por. także Balthasar. 2013. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. III/1/2, 397–410; Davies Oliver. 2004. The theological aesthetics. W *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Red. Edward T. Oakes, David Moss, 137–139. Cambridge: Cambridge University Press. Z kolei Robert Józef Woźniak stwierdza: „(...) pośrodku wielkiego zrywu antymetafizycznego Balthasar funduje swoją teologię wewnątrz klasycznej koncepcji bytu zaczerpniętej od Tomasza czytanej przez pryzmat Heideggera”; Woźniak Robert Józef. 2012. *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*. Poznań: W drodze, 130.

<sup>17</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 86.

<sup>18</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 87.

niem jest opowiadaniem się za wyborem Boga, dlatego H.U. von Balthasar nie ma tu na myśli subiektywnego „sumienia własnego”, lecz takie, które wie, że jest zależne od wartości najwyższych. Wybór tego sumienia, czyli wybór Boga i dobra, H.U. von Balthasar nazywa wolnością<sup>19</sup>.

Sztuka i religia zmiernają w odwrotnych kierunkach. Sztuka jest procesem abstrahowania od konkretnego i jako taka jest również uwolniona od odpowiedzialności – błogo unosi się w sobie, zadowolając się iluzją. Przeciwnie jest w religii, która – wychodząc od „abstrakcyjnego” Boga – zajmuje się konkretem, czyli losem oraz decyzją jedynej i niepowtarzalnej osoby<sup>20</sup>. Zarówno sztuka, jak i religia realizują określone wartości, lecz ta aktualizacja wartości odbywa się na różnych płaszczyznach w obrębie jednej osobowości. Perspektywa estetyczna może oddać jakiś aspekt wartości religijnych, ale nigdy nie odda ich sedna, dlatego nie można jej absolutyzować, ponieważ wówczas w niebezpieczeństwie znalazłyby się wartości czysto religijne. Według H.U. von Balthasara absolutyzacja wartości estetycznych prowadzi do zamazania różnic między dobrem a złem, odpowiedzialnością a nieodpowiedzialnością oraz łaską a odrzuceniem<sup>21</sup>. Nie oznacza to jednak, że z perspektywy religijnej trzeba negocjować wszystko, co jawi się jako estetyczne, ponieważ w głębokich doświadczeniach takich własności jak osobowy, religijny, czy etyczny pojawia się również atrybut piękna. Stąd w mocy pozostaje scholastyczna formuła *Pulchrum quasi splendor veritatis*<sup>22</sup>. Estetyczna absolutyzacja sztuki jest perspektywą z niższego (naturalnego) punktu widzenia i może ona zostać zniesiona – w sensie Hegłowskim (*Aufhebung*) – przez poziom wyższy, co nie pozbawia sztukę jej własnych wartości, tak jak ma to miejsce np. w mistyce, w której wartość religijna pochłania wszystkie inne wartości. W dziełach sztuki może udzielać się „energia”, która dodatkowo wypełnia osobę doświadczeniem religijnym<sup>23</sup>. Zabsolutyzowany estetyzm nie jest w stanie ogarnąć istoty religii, natomiast z religijności mogą wyraść nowe wartości dla sztuki oraz duchowego życia człowieka, ponieważ przeżycie religijne aktualizuje całą osobę i wszystkie jej sfery<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 87. W *Epilogu* do trylogii H. U. von Balthasara przeczytamy także: „Prawdziwie filozoficzne pytanie o sens istnienia w ogóle skoncentrowane na człowieku staje się religijnym pytaniem o jego całościowo pojęte dobro”; Balthasar Hans Urs von. 2010. *Epilog*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 17.

<sup>20</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 88–89.

<sup>21</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 91.

<sup>22</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 91–92. Por. także Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 216.

<sup>23</sup> Por. Klauza Karol. 2008. *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 215–216.

<sup>24</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 92–93.

Ważną kwestią jest określenie aksjologicznej podstawy dla obecności religijności w sztuce, z której wynika napięcie pomiędzy sferą estetyczną a religijną. H.U. von Balthasar rozróżnia dzieła, które przedstawiają to, co obiektywnie religijne, od tych, które są wyrazem subiektywnej religijności – „Dzieło może przedstawiać narodziny Chrystusa, nie zawierając ani krzty przeżycia religijnego, inne natomiast, choćby jakiś krajobraz lub portret, może być eminentnie religijne”<sup>25</sup>. H.U. von Balthasara interesuje tutaj przede wszystkim obecność wartości subiektywno-religijnych w dziele, co jest niezwykle ważnym rysem estetyki teologicznej. Obiektywne treści religijne w dziele nigdy nie są rzeczywistym aktem religijnym i nie ma żadnej bezpośredniej drogi – o czym była już mowa wcześniej – od jakości estetycznej do jakości religijnej. Sztuka jednak może być okazją do samoaktualizacji treści religijnej<sup>26</sup>. To oznacza, że nie ma żadnych przedmiotowych warunków, jakie dzieło musi spełniać, aby stać się dziełem o charakterze religijnym. Skoro przedmiot nie może być miarą religijności w sztuce, to musi ją stanowić inny wymiar. Tym innym wymiarem najwyższej wartości sztuki jest transcendentalne piękno pojmowane w sposób ontologiczny – w transcendentalnym pięknie byt i wartość stanowią jedno. H.U. von Balthasar przywołuje słowa Chrystusa „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Słowa te mówią o byciu prawdą, a nie o byciu prawdziwym, dlatego też i dzieło sztuki jest bytującym pięknem, a nie pięknym bytem<sup>27</sup>. Tu jednak pojawia się poważna trudność: w jaki sposób rozpoznać i stosować tę najwyższą miarę wartościowania sztuki, skoro osąd o pięknie może wydawać pojedyncza osoba, w której wartości aktualizują się różnorodnie? H.U. von Balthasar odpowiada, że osąd o pięknie wydaje człowiek dążący ku swemu najgłębszemu wnętrzu, stając się przez to coraz bardziej sobą. To dążenie jest etycznym wysiłkiem człowieka, a celem tej drogi są wartości widziane zawsze jako wymaganie, a nie spełnienie. Jest to prawo indywidualne (a nie ogólna zasada), które opiera się na powszechnym prawie sumienia. To prawo sumienia, jak pisze H.U. von Balthasar, „przynagła nas do wnikania w siebie aż do owej najbardziej wewnętrznej granicy”<sup>28</sup> – a poza tą granicą zaczyna się już Inny. To prawo, będące w istocie wiecznie niespełnionym postulatem, jest wezwaniem do dążenia ku temu, co najwyższe i zarazem najbardziej wewnętrzne. Związek sztuki i religii polega więc na konkretnym i całkowitym określeniu wartości całej osobowości w wy-

<sup>25</sup> Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 93–94.

<sup>26</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 94.

<sup>27</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 96.

<sup>28</sup> Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 96.



miarze etycznym. Dążenie ku pięknu ostatecznemu daje gwarancję możliwości istnienia sztuki obiektywnej i powszechnej, a tym samym zmierza również ku Absolutowi. O prawie sumienia H.U. von Balthasar powie również: „Owo prawo wspólne wszystkim ludziom, prawo sumienia, gwarantuje tym samym wspólność ponadosobistej wartości piękna”<sup>29</sup>.

Dzieło sztuki, podobnie jak zew sumienia, wzywa do odpowiedzi. Jeśli dzieło przemawia do odbiorcy religijnie, to wolno mu na nie odpowiedzieć tylko religijnie, a jeśli nie słyszy on tego wołania, to sumienie nie pozwoli mu usłyszeć tego, co w dziele stanowi wartość ostateczną. Zespolenie oraz ciągle napięcie pomiędzy sztuką a religią opiera się na etyczności, ponieważ to sumienie dopuszcza wołanie głosu Boga<sup>30</sup>. Tym samym religijność w sztuce zostaje określona przez H.U. von Balthasara jako etyczna odpowiedź człowieka na dzieło w oparciu o powszechne prawo sumienia.

## 2. Estetyka teologiczna w dojrzałym okresie twórczości H.U. von Balthasara (*Chwała*)

*Chwała (Herrlichkeit)* – stanowiąca pierwszą część trylogii H.U. von Balthasara, na którą składa się także *Teodramatyka (Theodramatik)* i *Teologika (Theologik)* – pochodzi z lat 1961–1969. Dystans czasowy, który dzieli to dojrzałe dzieło od pierwszych pism H.U. von Balthasara, nie niweluje wcześniejszych intuicji estetyczno-teologicznych, lecz pomaga ująć je w precyzyjniejszej formie. Ten doniosły projekt estetyki teologicznej jest niezwykle rozległy i obejmuje ogromny materiał badawczy, wymagając od czytelnika kompetencji zarówno w zakresie estetyki filozoficznej, jak i teologii<sup>31</sup>, ale ponieważ źródłem i celem estetyki teologicznej jest religijne doświadczenie osobowego Boga, to teologia pełni w niej rolę nauki nadrzędnej wobec estetyki filozoficznej. Nadrzędność teologii nie oznacza jednak jej wyłączności, ponieważ gdyby filozoficzna „podbudowa” estetyki teologicznej została potraktowana z niewystarczającą uwagą, to estetyka teologiczna zdegradowałaby się do postaci teologii estetycznej, a tym samym myśl H.U. von Balthasara zostałaby wypaczona<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 97.

<sup>30</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 98.

<sup>31</sup> Por. Urban. 2017. *Hans Urs von Balthasar*, 219.

<sup>32</sup> R.J. Woźniak zwraca uwagę, że dla H.U. von Balthasara filozofia i teologia zawsze powinny iść w parze; por. Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 137.

H.U. von Balthasar już w pierwszym zdaniu *Chwały* precyzyjnie określa swój cel – „próbuję rozwinąć teologię chrześcijańską w świetle trzeciego *transcendentale*: tzn. uzupełniam rozważania nad *verum* i *bonum* rozważaniem o *pulchrum*”<sup>33</sup>. Wybór piękna jako tematu badań naukowych wymaga, zdaniem H.U. von Balthasara, apologetyki przed zarzutami nauk ścisłych – w tym także samej teologii – które na ogół nie zajmują się estetycznym wymiarem istnienia. Zamiarem H.U. von Balthasara jest przełamanie tej „naukowej ścisłości”, która każe umiejscawiać piękno „pomiędzy dwoma krzesłami”, za które zwykle uważa się *verum* i *bonum*<sup>34</sup>. Uwzględnienie *pulchrum* jest istotne dlatego, że przejaw wewnątrzboskiego życia jest tożsamy z wzajemnie tożsamymi *transcendentaliami*<sup>35</sup>. Piękno, zdaniem H.U. von Balthasara, jest pierwszym i jednocześnie ostatecznym słowem, na które może ważyć się myślący rozum, ponieważ wiąże ono niepojęty blask prawdy i dobra jako ich wzajemnego odnoszenia się do siebie. Bez zrozumienia *transcendentalnego* piękna niemożliwe byłoby także zrozumienie modlitwy i miłości, dlatego należy przywrócić pięknu należyte miejsce w rozważaniach teologicznych<sup>36</sup>.

Postać (*Gestalt*) zawiera skrycie pytanie o *splendor*, który od wewnątrz rozbłyskuje blaskiem w tworzącej się jakości (*species*)<sup>37</sup>. To wewnętrzne promieniowanie postaci (*Gestalt*) jest *prafenomenem*, który nie jest wyłącznie duchem, ani wyłącznie ciałem, ani też nie jest ich prostym zsumowaniem. Człowiek nie jest *praobrazem* i *prasłowem*, ale odbiciem i odpowiedzią na głos Boga. Prawa piękna nie może więc *podyktować* człowiek, ponieważ jest on od piękna zależny. Ta zależność od piękna nie ogranicza jednak ducha i wolności człowieka, ponieważ są one tożsame z samą istotą formy, rozumianej jako *możność* tworzenia i komunikowania<sup>38</sup>. Człowieka jako całości nie da się wyjaśnić od strony ewolucjonistycznej, historycznej, czy psychologicznej – te wymiary zawierają się w człowieku, ale nie wyczerpują jego istoty – dlatego

<sup>33</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 9. Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 79–80. Zauważmy, że w tym miejscu H.U. von Balthasar mówi jedynie o trzech *transcendentaliach*, choć oczywiście nie jest to jedyny możliwy podział koniecznych i powszechnych właściwości bytu (nieco dalej zresztą wymienia on także *unum*). Koncepcja *transcendentaliów* ulegała przemianom, które prowadziły do przesunięć akcentów w jej strukturze. Nie wchodząc w szczegóły, wypada tutaj, chociażby wymienić również *ens*, a także *res* oraz *aliquid* jako te najczęściej występujące obok *unum*, *verum*, *bonum* i *pulchrum*.

<sup>34</sup> Por. Klauza. 2008. *Teokalia*, 11, 261.

<sup>35</sup> Por. Balthasar. *Epilog*, 68. Por. także Klauza. 2008. *Teokalia*, 48–49.

<sup>36</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 15–16. Por. także Urban. 2017. *Hans Urs von Balthasar*, 175–176.

<sup>37</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 17.

<sup>38</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 18–19.

musi być coś jeszcze, dzięki czemu w ogóle warto żyć, a tym jedynym i koniecznym prafenomenem jest Bóg<sup>39</sup>.

Hans Urs von Balthasar skupia uwagę na postaci Jezusa Chrystusa jako Objawienia Bożego, od którego rozpoczyna się historia zbawienia człowieka. Chrystus całym swoim życiem daje świadectwo o Bogu, lecz dzieje się to w szczególny sposób: „Jest On tym, co wyraża, a mianowicie Bogiem, ale nie jest On tym, kogo wyraża, czyli Ojcem”<sup>40</sup>. W tym paradoksie H.U. von Balthasar widzi źródło estetyki chrześcijańskiej, a tym samym wszelkiej estetyki. Widzialne i niewidzialne harmonijnie spotykają się w jednej postaci człowieczeństwa i Boskości, podobnie jak widzialne dzieło sztuki i jego niewidzialna postać tworzą nierozdzielalną jedność, a dzięki temu podobieństwu kontemplacja istoty chrześcijaństwa odpowiada kontemplacji estetycznej<sup>41</sup>. Zarówno w kontemplacji religijnej, jak i estetycznej, istotną rolę odgrywa zachwyty, dzięki któremu możemy zostać porwani ku niewidzialnej postaci dzieła oraz postaci niewidzialnego Boga. Doświadczenie niewidzialności nie oznacza tu braku, czy nieobecności, lecz takie „widzenie”, którego nie da się wyjaśnić od strony psychologicznej lub fizjologicznej. To „widzenie” jest z konieczności ezoteryczne i wtajemniczone, ponieważ inicjuje je najwyższa Tajemnica<sup>42</sup>.

Dzieło sztuki jako bytujące piękno wznosi się od wymiaru światowego ku wymiarowi nadświatowemu, czyli ku Transcendencji. H.U. von Balthasar przestrzega jednak przed niebezpieczeństwem zniesienia granicy, dzielącej estetykę filozoficzną i teologię – natura i łaska powinny zachować własne pozycje, które co prawda ciągle pozostają w relacji do siebie, ale nie mogą się ze sobą utożsamiać. W relacji sztuki i religii, jak to widzieliśmy wcześniej, istotny jest wymiar etyczności, ponieważ to sumienie wzywa człowieka do moralnego wyboru oraz odpowiedzi na pytanie o Boga, a nawet – jak stwierdza H.U. von Balthasar – „na zapytanie pochodzące od samego Boga”<sup>43</sup>. Gdy dzięki sztuce zbliżamy się do tajemnicy Objawienia Bożego, to zadziwieni przebyciem tej drogi zatrzymujemy się i niekiedy odmawiamy pójścia kroku dalej. Włączanie estetyczności do sfery Objawienia wydaje się niekiedy nadużyciem, naiwną i pobożną egzaltacją, lub nieporozumieniem, które mija się z prawdą o najgłębszej Tajemnicy – a dodajmy, że powaga tej Tajemnicy nie znosi

<sup>39</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 22–23.

<sup>40</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 25. Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 119, 121–122; Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 201; Por. Klauza. 2008. *Teokalia*, 107.

<sup>41</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 27.

<sup>42</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 28–29.

<sup>43</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 29.

zadnego „estetycznego” zafalszowania<sup>44</sup>. Posługiwanie się ludzkimi kategoriami estetycznymi w odniesieniu do Objawienia, a więc kategoriami, które nam wydają się piękne, rodzi niebezpieczeństwo przekształcenia się estetyki teologicznej w teologię estetyczną, która ostatecznie – jak twierdzi H.U. von Balthasar – „zdradzi i wyprzeda teologiczną treść bieżącym poglądom świeckiej nauki o pięknie”<sup>45</sup>. Lecz to niebezpieczeństwo nie powinno z góry rozstrzygać o naszej decyzji, ponieważ: „W końcu nawet niebezpieczna droga pozostaje drogą. Droga, która być może wymaga szczególnego wyposażenia i biegłości, nie jest z tego powodu niemożliwa do przejścia”<sup>46</sup>. By móc podjąć próbę przebycia tej niełatwej drogi trzeba wstępnie odpowiedzieć na pytanie: czy jesteśmy upoważnieni do ograniczania piękna do płaszczyzny relacji światowych pomiędzy materią i formą, czy też jesteśmy gotowi uznać piękno za transcendentálną właściwość bytu o takim samym zasięgu i wewnętrznej formie, co jedność (*unum*), prawda (*verum*) i dobro (*bonum*)<sup>47</sup>? Według H.U. von Balthasara niebezpieczeństwo na tej drodze może zostać zażegnane dzięki stałej czujności, aby – jak czytamy w *Chwale* – „transcendentálne piękno Objawienia nie zostało zredukowane do piękna świeckiego i naturalnego”<sup>48</sup>. Taka redukcja piękna oznaczałaby bowiem popadnięcie w teologię estetyczną, której nie można poważnie postrzegać na sposób wartości biblijnej<sup>49</sup>.

Zdaniem H.U. von Balthasara teologia jest jedyną nauką, której przedmiotem może być piękno transcendentálne, ponieważ filozofia może mieć na względzie absolut tylko w obrębie świata, o którym może wypowiadać jedynie formalne twierdzenia ontologiczne<sup>50</sup>. Filozofia starożytna, wypowiadająca się o promieniowaniu boskiej sfery świata idei, czy też o duchowej światłości emanującej z jedności, jest co prawda pomyślana nierozdzielnie z teologią, ale stanowi ona dopiero teologiczny „przedsiomek” tego, co spełnia się w teologii chrześcijańskiej<sup>51</sup>.

Pierwszym teologiem, zdaniem H.U. von Balthasara, który dostrzegł możliwość wypracowania estetyki teologicznej, był Matthias Josef Scheeben (1835–1888)<sup>52</sup>. M.J. Scheeben rozdziela świat natury i świat nadprzyrodzony, choć temu pierwsze-

<sup>44</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 31–32.

<sup>45</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 32.

<sup>46</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 32. Por. Klauza. 2008. *Teokalia*, 15.

<sup>47</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 32.

<sup>48</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 35.

<sup>49</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 66; por. także Balthasar. *Epilog*, 38.

<sup>50</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 59.

<sup>51</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 59–60.

<sup>52</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 89.

mu nie odmawia prawa wysiłku zwracania się ku nadprzyrodzoności. Dzięki łasce człowiek może mieć udział w tej wyższej naturze lub nadprzyrodzoności (nadnaturze) nie tyle poprzez otrzymanie godności z zewnątrz, lecz dzięki zapoczątkowaniu w nim samym nowej substancji wyższej natury na drabinie bytów. Łaska jako samoobjawienie Boga wyrывa człowieka z jego własnej, immanentnej i skończonej sfery ku sferze Boskiej – transcendentnej i nieskończonej<sup>53</sup>. W *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* M.J. Scheeben mówi zarówno o estetycznym, jak i bytowym „wyniesieniu” (*Erhebung*) naszej natury ku nieskończonym wzniosłościom substancjalnego Boga. To wyniesienie (*Erhebung*) jest przemianowaniem ludzkiej natury dzięki łasce, gdzie piękno naturalne zostaje uświęcone substancjalnym pięknem samego Boga. Piękno – w zespoleniu z dobrem (*kalokagathia*) – otrzymuje rangę świętości, a w swym ukazywaniu się wyraża chwałę Boga jako udzielanie i rozlewanie się Jego piękna<sup>54</sup>. W *Natur und Gnade* M.J. Scheeben stwierdza, że wyniesienie (*Erhebung*) ludzkiej natury odbywa się dzięki Bożej łasce, co oznacza, że dokonuje się ono tylko dzięki uprzedniemu znizeniu i zstąpieniu Boga do sfery natury, przenikając się z nią<sup>55</sup>. Emanacja łaski to nie tylko iluminacja Bożej chwały, ale także *pondus* – zdaniem M.J. Scheebena jest to termin pokrewny z biblijną *kabôd, gloria* – czyli brzemieniem, które łączy się również z płodnością. Ta zapładniająca energia łaski jest natchnieniem dla wyniesienia (*Erhebung*) całej wewnętrznej dyspozycji wolnej woli człowieka ku Bogu i Jego wspaniałości (*Hehrlichkeit*)<sup>56</sup>.

Według H.U. von Balthasara ukazywanie się postaci (*Gestalt*) jest jednocześnie objawianiem się jej głębi, która zachwyca i uduchawia (*begeistert*). Tego porwania człowieka ku niewidzialnej głębi postaci (*Gestalt*) nie należy rozumieć jako psychologicznej odpowiedzi na spotkanie czegoś pięknego w świecie, ale ściśle teologicznie, czyli jako wyjście z siebie i zanurzenie się poprzez Chrystusa w Bogu. Jest to, ściślej mówiąc, widzenie *invisibilia* dzięki oglądowi, bądź kontemplacji

<sup>53</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 90–91.

<sup>54</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 91–92. Por. także Kawecki Witold CSsR. 2013. *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*. Poznań: Flos Carmeli, 17–18.

<sup>55</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 93. Niedługo przed M.J. Scheebenem Johann Gottfried Herder stwierdził, że ten ruch zstępujący i wstępujący swą pełnię uzyskuje w postaci Objawienia Chrystusa, które jest kwintesencją nie tylko Objawienia Boga, ale także objawienia człowieka. Postać Chrystusa stanowi „punkt graniczny”, w którym harmonijnie spotykają się obie natury – Boska i ludzka; por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 73. Dodajmy, że w koncepcji łaski widać u M.J. Scheebena całą tradycję *theologia negativa* oraz *theologia positiva* od okresu wczesnego chrześcijaństwa (Orygenes, Plotyn, Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita) aż po dojrzałą scholastykę (Tomasz z Akwinu).

<sup>56</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 96, 377. Por. także Wołowski Lech. 2019. *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 94–132.

(*Schau*) postaci (*Gestalt*), wskazującej na chwałę (*Herrlichkeit*) Boga, przy czym podkreślmy raz jeszcze, że to poruszenie w nas *mysterium Christi* i przemienienie nas samych dokonuje się za sprawą łaski i boskiej światłości, ponieważ jak mówi słynna sentencja – *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*<sup>57</sup>. Tak określone widzenie lub ogląd (*Schau*) postaci (*Gestalt*) prowadzi do zasadniczych wniosków. Nie można doświadczyć Boga Ojca inaczej jak poprzez Jego Wcielenie w postać Chrystusa. Nie można też odrywać piękna Boga od sposobu ukazywania się Chrystusa, będącego Objawieniem Ojca. Dzięki ukazywaniu się Chrystusa można wywnioskować i odczytać właściwe Bogu piękno i chwałę, nie zrównując piękna i chwały Boga z pięknem i chwałą Jego ukazywania się<sup>58</sup>. W języku – bardziej fenomenologicznym niż teologicznym – powiedzielibyśmy, że należy odróżnić zjawisko (fenomen) od tego, co się jawi, czyli fenomen od jego źródła pochodzenia (prafenomenu)<sup>59</sup>.

Niemożliwe jest oglądanie chwały Boga na zasadzie logicznej dedukcji, wspieranej przez ukazujące się piękno, lecz potrzebny jest apofatyczny wzlot ku Bogu, który nie neguje swej podstawy, jaką jest *via positiva*<sup>60</sup>. W relacji człowieka i Boga zachodzi podwójna ekstaza – Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu. Z jednej strony mamy objawienie Boga we Wcieleniu w postać Chrystusa (Bogoczłowieczeństwo), a z drugiej strony wiarę człowieka w Boga – „aż po udział w Bogoczłowieczeństwie Chrystusa”<sup>61</sup>. Te dwie ekstazy dążą ku sobie i łączą się w jedno wydarzenie, którego centralnym punktem jest Chrystus<sup>62</sup>.

### 3. Wymiar oczywistości subiektywnej (*subjektive Evidenz*) estetyki teologicznej

Poznanie chwały Boga wymaga zaangażowania emocjonalnego, lecz nie polega ono na podniesieniu psychologicznego aktu wiary ze stanu naturalnego do porządku

<sup>57</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 101–104.

<sup>58</sup> „Światło przenika samą formę, i to samo światło wskazuje na jawiącą się w niej, a zarazem wykraczającą poza nią rzeczywistość. Na tej dwoistości: spoczywającej w sobie, oświetlonej formy oraz wskazywania formy poza siebie na przeświecającą w niej (rzeczywistą) istotę polega wewnętrzna biegunowość transcendentnego atrybutu istnienia – piękna?; Balthasar. *Epilog*, 43.

<sup>59</sup> Por. Balthasar. *Epilog*, 59. Por. także Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 139–140.

<sup>60</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 106. Por. także Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 146–148, 208; Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 457.

<sup>61</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 107.

<sup>62</sup> Por. Balthasar. *Epilog*, 45; por. także Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 138–139.

nadprzyrodzonego. Wiara, według H.U. von Balthasara, „jest udziałem w wolnym samootwarciu się wewnątrz-boskiego życia i światłości”<sup>63</sup>. Udział w tym samootwarciu rzeczywistości Boga jest współ-otwarcie, dokonującym się jednak nie na podstawie wnioskania, czy logicznych przesłanek, ale dlatego, że duch ludzki już się w tej rzeczywistości znajduje – wychodzi od niej i ku niej zmierza. H.U. von Balthasar dostrzegał znaczenie myśli Martina Heideggera, który w ek-statycznym i ek-sistencjalnym akcie filozoficznym odkrył z jednej strony lęk przed skończonością, a z drugiej strony zachwyt wobec „obdarowującej i chroniącej pełni i źródła”<sup>64</sup>. Akt wiary jednak przewyższa akt filozoficzny, ponieważ w spotkaniu bytu jako miłości (a nie śmierci) znika zagrożenie dla skończoności od strony nieskończoności. W akcie wiary – zdaniem H.U. von Balthasara – ujawnia się jeszcze głębszy wymiar wolności, ponieważ wyzwala on możliwość wyjednaną w wierzącym wiary, ale też pozostawia mu wolność niewiary<sup>65</sup>. Łaska nas wzywa i wyłącza (*ereignet*), ale jednocześnie pozostawia Bogu absolutny autorytet. Estetyczno-teologiczne doświadczenie chwały Boga nie jest zwykłą percepcją i widzeniem, ale podporządkowaniem się suwerenności Słowa-Światłości, ujawniającym – dzięki wyjednaną łasce – „kon-naturalność” człowieka z Bogiem<sup>66</sup>.

Podporządkowanie się głębokiej treści dzieła sztuki uwidacznia się pod postacią konieczności, która nieodłącznie zawiera się w wolnym akcie twórczym. Czy skończone dzieło, np. trygłosowa fuga J.S. Bacha, zawiera w sobie doskonałość, czy też brakuje jej do doskonałości jeszcze czwartego głosu? Takie pytanie może postawić muzykolog, ale z perspektywy estetyki teologicznej nie ma ono najmniejszego sensu, ponieważ bytujący Bóg nie objawia się dzięki spotkaniu dzieła i człowieka, czyli w zmysłowym poznaniu i osądającym myśleniu. „Byt Boga – jak czytamy w *Chwale* – może wynurzyć się w centrum tylko z a priori samego bytu duchowego, jako jego pogłębienie dokonane z łaski”<sup>67</sup>. Stąd też staje się oczywiste, że jakość dzieł artystycznych nie może rzutować na jakość bytu Boga. Najwyższą jakość (światłość) w estetyce teologicznej stanowi Bóg, a żywy

<sup>63</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 134. Eligiusz Piotrowski, komentując mowę H.U. von Balthasara we Fryburgu 13 listopada 1975 roku pt. *Ewangelia i filozofia*, pisze również: „Warunkiem usłyszenia słowa, w którym dokonuje się samootwarciu się Boga wobec człowieka i świata, jest zainteresowanie słuchaczy z miłością poszukujących mądrości, a to jest istotą filozofii”; Piotrowski. 2008. *Teologia pomiędzy pytaniem a odpowiedzią*, 233.

<sup>64</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 135.

<sup>65</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 135.

<sup>66</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 139. Por. także Spangenberg Volker. 1993. *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der »Herrlichkeit« bei Hans Urs von Balthasar*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 10.

<sup>67</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 140.

akt wiary powinien promieniować tą najwyższą światłością na wszelkie dalsze spekulacje teologiczne oraz filozoficzne. Rozum filozoficzny, czyli rozum naturalny, dzięki teologii oraz przybliżone przez nią Objawienie może stać się bardziej uduchowiony, ale tylko wtedy, gdy utrzymana zostaje należna hierarchia, w której najwyższą jakością jest relacja Boga do samego siebie „w ruchu tożsamości trynitarniej światłości”<sup>68</sup>.

Czy wobec tego odbiorca dzieła sztuki pozostaje zdany jedynie na oświecającą łaskę, która tylko wybranych pokieruje ku najwyższej jakości, czyli ku Bogu? Według H.U. von Balthasara jawność Boga nie otwiera się jedynie przed chrześcijanami, ponieważ transcendentalne elementy łaski – będące wewnętrzną relacją Bożego Objawienia w stosunku do każdego człowieka – mogą udzielać się także w tym, co wszakże jest przez nas określane jako religijne, lub jest przez nas opisywane w kategoriach religijnych, ale znajduje się w sferze pozachrześcijańskiej. Zweryfikowanie tego w sposób naukowy i jednoznaczny, w całości i w każdym poszczególnym przypadku, jest jednak niemożliwe<sup>69</sup>. Mimo to mamy prawo utrzymywać, a z punktu widzenia chrześcijaństwa wręcz oczekiwać, że wewnętrzne światło religijne pada także na historyczne formy i postacie pozabiblijne. Religia mityczna, religijny system filozoficzny, czy mistyczna droga znajdowania Boga mogą być „dotknięte” tym samym wewnętrznym światłem, które rozświetla się u osób wierzących. W twórcach religii, filozofii i sztuki pozachrześcijańskiej znajdują się takie elementy, które, zdaniem H.U. von Balthasara, mniej lub bardziej jednoznacznie wskazują na tę samą światłość objawiającego się Boga<sup>70</sup>. Czytamy w *Chwale*:

Twory te na tyle różnią się od chrześcijaństwa, że mogą być świadectwami ludzi religijnych, a nawet wierzących w ukryciu, nie mogą one jednak być bezpośrednim świadectwem Boga o sobie w historycznej postaci, urzeczywistnionej w sposób najwyższy w Chrystusie, który *jako* postać historyczna żąda wiary w siebie, czego nigdy nie może i nigdy nie będzie mógł żądać dla siebie założyciel jakiejś religii, myśliciel lub artysta, nawet jeśli pojmuje siebie jako osobę posłuszną wiekuistej światłości<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 141.

<sup>69</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 143.

<sup>70</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 144. Por. Duméry Henry. 1994. *Problem Boga w filozofii religii*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Znak, 29–40. Warto przywołać tutaj uwagę E. Piotrowskiego: „Balthasar zawzięcie krytykował Karla Rahnera za jego koncepcję anonimowych «chrześcijan», natomiast sam nie ma nic przeciwko temu, by na ogół o wszystkich filozofach twierdzić, że nawet jeśli o tym nie wiedzą, czy też tego nie chcą, są «anonimowymi teologami»”; Piotrowski. 2008. *Teologia pomiędzy pytaniem a odpowiedzią*, 237.

<sup>71</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 144.



Fundamentalnym zagadnieniem estetyki teologicznej jest „widzenie” postaci objawiającego się Boga w Chrystusie dzięki nierozzerwalnej jedności aktywno-pasywnego świadectwa Syna o Ojcu oraz Ojca o Synu, a to „widzenie” postaci Boskiej jest problemem natury estetycznej<sup>72</sup>. Widzenie postaci jest aktem wiary i nie poprzedza go akt czystego rozumu, ponieważ to racjonalność wyłania się dopiero z aktu wiary. Ukierunkowanie człowieka ku Bogu wymaga rozumu, woli, wolności i miłości, ale to łaska uzdalnia wierzącego do tego w pełni egzystencjalnego zmierzania ku Bogu<sup>73</sup>. „Widzenie” postaci objawienia Bożego ujawnia w sposób szczególny refleksja nad aktem estetycznym. Subiektywny sąd smaku estetycznego wydaje się poddany ekstremalnym wahaniom, ponieważ ludzie (według H.U. von Balthasara – zwłaszcza młodzi ludzie) nie przyswoili sobie obiektywnych wartości sztuki. Wprawianie duszy poprzez sztukę w „wewnętrzne drżenie” nie jest wykształconym oglądem piękna i nie może stanowić kryterium jego wartości<sup>74</sup>. Kształcenie (*Aus-bildung*) jest procesem przyswajania treści z zewnątrz do wewnątrz, dlatego właściwiej byłoby je nazywać wyobraźnią (*Ein-bildung*). I odwrotnie, wyobraźnia (*Ein-bildung*) jest rzutowaniem od wewnątrz na zewnątrz, dlatego należałoby ją nazwać wydoskonalaniem (*Aus-bildung*). Podobnie jest w filozofii, gdzie pierwotne *thaumezein* otwiera cud bytu<sup>75</sup>, ale to dopiero wewnętrzna dynamika wczucia (*Ein-bildung*) i wydoskonalania (*Aus-bildung*) może prowadzić do bezinteresownej kontemplacji bytu<sup>76</sup>.

Hans Urs von Balthasar przestrzega przed przemieszczaniem rdzenia chrześcijaństwa do sfery niewidzialnej, ponieważ obserwacja nawet „wewnątrzświeckiej postaci ducha” ukazuje, że transcendowanie człowieka ku wyższej sferze w sposób ukryty zawsze jest przeniknięte religijnym oraz teologicznym *a priori*, a przez to nie jest ono absolutnie nieznane człowiekowi, chociaż może pozostać w swej głębi niepojęte<sup>77</sup>. Widać to także na przykładzie doświadczenia estetycznego, gdy ujmując wielkie dzieło sztuki rozbłyskuje w nim jego niepojęta doskonałość<sup>78</sup>. Niepojętość nie jest tu traktowana negatywnie, ale jako pozytywnie widziana właściwość tego, co poznawane („widziane”)<sup>79</sup>. W chrześcijaństwie nie ma możliwości oddzielenia aktu

<sup>72</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 147–148.

<sup>73</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 151.

<sup>74</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 284–285.

<sup>75</sup> Por. Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 131.

<sup>76</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 153.

<sup>77</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 156.

<sup>78</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 160.

<sup>79</sup> „Stąd tajemnica nie jest skrytością, ale odśłonięciem; prawda rzeczy, tu reminiscencja z Heideggera, to ich nieskrytość (*a-letheia*), to ich bycie w prześwicie, którym jest objawienie. Tajemnica bytu oznacza nadobfitość światła (*Überfülle des Lichtes*). W rzeczy samej byt staje się widzialny

objawienia się Boga od treści tego Objawienia, tzn. treść ta jest zarówno wewnątrz-boskim życiem, jak i historyczną postacią Jezusa Chrystusa<sup>80</sup>. Natomiast w przeżyciu estetycznym ginie czasowo-przestrzenna przygodna forma na rzecz ponadczasowej i transcendentalnej postaci, a to „zaginięcie” przygodnego piękna należy do sposobu ukazywania się piękna nieśmiertelnego, dzięki któremu kształtuje się (wydoskonala) transcendentalne piękno w kontemplującej je duszy<sup>81</sup>.

Dzieło sztuki może być swoistym „artykułem wiary”, ale jedynie na sposób drogi, dzięki której wiara dosięga Chrystusa, a poprzez Niego trójjedynego osobowego Boga<sup>82</sup>. Jako droga dzieło sztuki może jedynie pośredniczyć, ponieważ – jak czytamy u H.U. von Balthasara – „jedynym prawdziwym motywem wiary chrześcijańskiej jest niestworzony akt objawienia się Boga, wewnętrzne słowo Boga, z którym w sposób żywy styka się duch wierzącego, w najprostszym akcie, który jednoczy go bezpośrednio z Pra-Prawdą”<sup>83</sup>. Uzasadnienie tak pojmowanej estetyki H.U. von Balthasar odnajduje w samej teologii, a chrześcijaństwo, jego zdaniem, jest niedoścignioną zasadą wszelkiej estetyki oraz estetyczną religią *par excellence*. Tajemnica chrześcijaństwa polega na tym, że ukazująca się światłość Boga w postaci Chrystusa zostaje człowiekowi podarowana, dlatego doświadczenie tej postaci nie pozostawia po sobie wrażenia tragicznej tęsknoty za niespełnioną nieskończonością, ale przeciwnie – jest spełnieniem i zmartwychwstaniem do wiecznego życia w jedność z Bogiem dzięki Jego Objawieniu<sup>84</sup>. Dlatego też estetyka teologiczna – korzystając w dużej mierze z koncepcji *analogia entis*<sup>85</sup> – osiąga swój szczyt w chrystologicznej postaci historii zbawienia, w której zostaje odcisnięty znak Boga na egzystencji człowieka<sup>86</sup>. W *Teokalii* Karola Klauzy czytamy:

---

i poznawalny tylko dlatego, że znajduje się w strumieniu owej nadobfitości światła, że jest odsłonięciem i odesłaniem, że jest pierwotnym objawieniem i, w końcu, że należy – w takim właśnie sensie – do tajemnicy”; Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 136–137.

<sup>80</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 156; por. także Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 215.

<sup>81</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 169; por. także Sawicki. 2019. *Ekspresja jako spotkanie chrystologii i antropologii*, 52; Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 203.

<sup>82</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 103–104.

<sup>83</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 181–182.

<sup>84</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 185.

<sup>85</sup> Por. Strumiłowski. 2008. *Teologia pomiędzy pytaniem a odpowiedzią*, 215–217.

<sup>86</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 566; Balthasar Hans Urs von. 1996. *Teologia dziejów*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 53–75. Por. także Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 135–136, 139–144.

Estetyka teologiczna paradoksalnie w krzyżu odkrywa „długość, szerokość, głębokość i wysokość” stającego się Bożego zbawienia, czyli absolutnego piękna i wiecznej szczęśliwości. Także w tym chrystologicznym sensie zachowuje swą aktualność przekonanie Fiodora Dostojewskiego, że „piękno zbawi świat”<sup>87</sup>.

#### 4. Msza h-moll BWV 232 J.S. Bacha jako emblematyczny przykład estetyki teologicznej

Prolog w dziele H.U. von Balthasara *Prawda jest symfoniczna* (1972) skrycie zawiera kwintesencję założeń estetyki teologicznej, chociaż sednem tej pracy są różne aspekty pluralizmu chrześcijaństwa i jego ekumenicznego charakteru. „W swoim Objawieniu Bóg wystawia symfonię”<sup>88</sup> – czytamy w tym Prologu. Wielogłosowość symfonii zakłada jedność jako współ-głosowość, a nie *unisono*, dlatego symfoniczność Prawdy nie może być „ckliwą” harmonią, lecz zawsze jest dramatyczna i zawiera dysonanse, które jednak zanikają na wyższym poziomie duchowego poznania<sup>89</sup>. Utwór muzyczny stanowił dla H.U. von Balthasara wyróżniony przykład dzieła artystycznego, dzięki któremu do głosu dochodzi postać objawienia się chwały Boga, co widać wyraźnie już w pierwszym opublikowanym tekście *Rozwój idei muzycznej*<sup>90</sup>. Wybór Mszy h-moll BWV 232 Jana Sebastiana Bacha jako przykładu dzieła sztuki o wyraźnych znamionach teologicznych nasuwa się nieodparcie sam przez się. To dzieło wydaje się mieć szczególną zdolność wytrzymania próby oraz sprostania założeniom, które stawia estetyka teologiczna H.U. von Balthasara. Spośród wielu realizacji brzmieniowych tej Mszy wskażemy tutaj na wykonanie z 1985 roku *The Monteverdi Choir* oraz *The English Baroque Soloists* pod kierownictwem Johna Eliota Gardinera. Wybór tego wykonania znajdzie w dalszej części analizy swe uzasadnienie, chociaż trzeba od razu zgodzić się, że z pewnością ta interpretacja nie może pretendować do wyłączności, bądź pierwszeństwa względem wielu innych wybitnych realizacji brzmieniowych – dla przykładu wystarczy tu wymienić, chociażby interpretacje takich dyrygentów, jak: Nikolaus Harnoncourt (1968, 1986), Andrew Parrott (1985), Gustav Leonhardt (1985), Philippe Herreweghe

<sup>87</sup> Klauza. 2008. *Teokalia*, 264–265. Por. także Klauza. 2008. *Teokalia*, 201–202.

<sup>88</sup> Balthasar. 1998. *Prawda jest symfoniczna*, 6.

<sup>89</sup> Por. Balthasar, 1998. *Prawda jest symfoniczna*, 11.

<sup>90</sup> Por. Górna Małgorzata. 2015. „Hans Urs von Balthasar i jego rozważania muzyczno-teologiczne”. *Pro Musica Sacra* 13: 169–178.

(1989, 1996, 2012), Frans Brüggen (1990), René Jacobs (1993), Harry Christophers (1994), Ton Koopman (1995), Robert King (1997), Diego Fasolis (1998), Helmut Rilling (1999), Konrad Junghänel (2003), Masaaki Suzuki (2007), Jos van Veldhoven (2007), czy Marc Minkowski (2008)<sup>91</sup>.

*Mszę h-moll* J.S. Bacha tworzą stałe części liturgii chrześcijańskiej, czyli obrzędy wstępne (*Kyrie, Gloria*), liturgia Słowa (*Credo*) oraz liturgia eucharystyczna (*Sanctus, Agnus Dei*)<sup>92</sup>. Budowa formalna *Mszy h-moll* pozwala traktować ją zarówno jako mszę protestancką, jak i katolicką, choć w monografii Alberta Schweitzera czytamy – „Wydaje się niemal, jakby Bach zamierzał napisać to dzieło istotnie jako mszę k a t o l i c k ą: dąży bowiem stale do ukazania wspaniałej obiektywności wiary”<sup>93</sup>.

W liturgii dokonuje się najgłębsza tajemnica wiary w Boga za pośrednictwem postaci Chrystusa, a jej kulminacyjnym momentem jest przeistoczenie i zbawcze ofiarowanie Chrystusa na krzyżu, będące pojednaniem człowieka z Bogiem (Nowe Przymierze) poprzez Zmartwychwstanie<sup>94</sup>. Wcielenie Boga w postać Chrystusa, Jego męczeńska śmierć jako Ofiarowanie oraz Zmartwychwstanie stanowią filary aktu wiary, oraz istotę liturgii chrześcijańskiej<sup>95</sup>. Warto zauważyć, że H.U. von Balthasar dostrzegął już u M.J. Scheebena ideę jedności Krzyża i Zmartwychwstania jako dwie fazy jednego zbawczego aktu ofiary, która otwiera możliwość pełnego zrozumienia istoty ofiary, dokonującej się podczas liturgii *Mszy Świętej*<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> W nawiasach zostały podane daty wydań płytowych z nagraniem *Mszy h-moll* BWV 232 poszczególnych artystów.

<sup>92</sup> Należy odnotować, że części *Kyrie* i *Gloria* pochodzą z 1733 roku i zostały one opatrzone przez J.S. Bacha jednym tytułem *Missa*, a cała *Msza h-moll* datowana jest dopiero na rok 1749 – chociaż *Sanctus* zostało wykonane już w 1724 roku; por. Melamed Daniel R. 2018. *Listening to Bach. The Mass in B minor and the Christmas Oratorio*. New York: Oxford University Press, 5–6; Bossuyt Ignace. 2017. *J.S. BACH. De h-Moll-Messe*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 33. Wolf Uwe. Many problems, various solutions: editing Bach's B-minor Mass. W: *Exploring Bach's B-minor Mass*. Red. Yo Tomita, Robin A. Leaver, Jan Smaczny, 167–168. Cambridge – New York: Cambridge University Press 2013. Pozostałe cztery *Msze* J.S. Bacha (BWV 233–236) składają się tylko z części *Kyrie – Gloria* i były one użytkowymi dziełami liturgicznymi, a muzykolodzy coraz częściej wysuwają argumenty na rzecz hipotezy, że *Msza h-moll* BWV 232 nie była w zamiarze kompozytora tego typu dziełem; por. Harnoncourt Nikolaus. 2011. *Muzyka mową dźwięków. Dialog muzyczny*. Tłum. Magdalena Czajka. Warszawa: ME-KOMP, 390; Melamed. 2018. *Listening to Bach*, 42–43.

<sup>93</sup> Schweitzer Albert. 2009. *Jan Sebastian Bach*. Tłum. Maria Kurecka, Witold Ripsza. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 551; por. także Harnoncourt. 2011. *Muzyka mową dźwięków*, 390.

<sup>94</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 130–131. R.J. Woźniak stwierdza: „Chrystus jest ontologicznym związkiem między Bogiem a światem, jest żywym miejscem przymierza Boga i człowieka”; Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 140. R.J. Woźniak zwraca także uwagę na to, że słowo Krzyża jest przede wszystkim wewnętrznym dialogiem Syna z Ojcem i jako taki zostaje przez Krzyż odsłonięty – inaczej pozostałaby niezrozumiała nieskończona miłość Ojca; por. Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 493–494.

<sup>95</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 114.

<sup>96</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 99. Por. także: „Soteriologiczny sens krzyża łączy w sobie reistyczny i semeiotyczny charakter Bożego angażowania się w historię dla

W Mszy h-moll J. S. Bacha zauważalny jest szczególnego rodzaju plan krzyża. Plan horyzontalny wyznacza głębokie doświadczenie estetyczne, będące znakiem i drogowskazem ku Transcendencji. Jednak ten zmysłowy znak – jak czytamy w *Epilogu* – „może w ludzkiej sferze być nośnikiem czegoś o wiele głębszego i w szerszym sensie duchowego i jako takie być rozumiany”<sup>97</sup>. Jest tak dlatego, że we wszelkim pięknie zawarty jest już moment łaski, dzięki której ukazuje się nam więcej, niż mamy prawo tego oczekiwać<sup>98</sup>, a ontyczna łaska pod względem jakościowym osiąga swój szczyt tam – jak czytamy dalej w *Epilogu* – „gdzie Absolut w sferze skończoności sam siebie oświeca i nadaje sobie kształt”<sup>99</sup>. W obliczu działania łaski, dzięki której dzieło wieści już nie piękno, lecz chwałę, potrzebne są nie tylko zdumienie i zachwyt, ale również adoracja<sup>100</sup>. Plan wertykalny – jako semeiotyczne ujęcie przedmiotu staurologii<sup>101</sup> – to przemienienie (przeistoczenie) i wyniesienie ludzkiego doświadczenia („widzenia”, kontemplacji) ku chwale Boga za pośrednictwem historycznej postaci Jezusa Chrystusa jako Objawienia Ojca<sup>102</sup>. Przypomnijmy, że estetyka teologiczna – czyli „widzenie” (kontemplacja, *Schau*) Boga w postaci Chrystusa – jest możliwa tylko w sferze wiary ugruntowanej w Objawieniu<sup>103</sup>. Przeistoczenie znaku w postać nie ogranicza się jedynie do kontemplacji estetycznej, lecz z konieczności musi także rozplomić życie i wybór człowieka (odbiorcy sztuki), który staje się świadkiem wydarzenia o charakterze religijnym<sup>104</sup>.

Dzieło J.S. Bacha BWV 232 jest pełne napięć i dramatyzmu, zachwytu i uniesienia, co w szczególnie sposób uwydatnia interpretacja J.E. Gardinera z 1985 roku. Objawia ona słuchaczowi samą istotę wiary jako współcierpienie i współradowanie się w Boskim cierpieniu i w Boskiej radości<sup>105</sup>. *Msza h-moll* ujawnia

---

pełnej bezgranicznego poświęcenia aktualizacji dobra, jakim jest zbawienie. W tym sensie też piękno, jako ekwiwalent dobra (piękna), zwłaszcza transcendentnego, zyskuje swe staurologiczne oznaczenie. Krzyż staje się nie tylko wspomnieniem narzędzia męki, ale uobecnia tę samą moc, którą ma pierwowzór krzyża Chrystusowego. W ten sposób przez krzyż dokonuje się odwrócenie dziejów zła i powrót ich w obszar Bożego piękna i dobra”; Klauza. 2008. *Teokalia*, 189.

<sup>97</sup> Balthasar. *Epilog*, 57.

<sup>98</sup> Por. Balthasar. *Epilog*, 47.

<sup>99</sup> Balthasar. *Epilog*, 48.

<sup>100</sup> Por. Balthasar. *Epilog*, 48.

<sup>101</sup> Por. Klauza. 2008. *Teokalia*, 184.

<sup>102</sup> Por. Balthasar. *Epilog*, 28. Por. także Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 222.

<sup>103</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 175.

<sup>104</sup> Por. Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 179. Por. także Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 271–275.

<sup>105</sup> Por. Balthasar. 2007. *Pisma wybrane*. T. II, 58.

także ludzki aspekt poszukiwania Boga wśród paradoksów i wątpliwości. Paradoks wiary wymaga przezwyciężenia słabości i ograniczeń intelektu, ale nie drwi z siły rozumu i woli. Kontemplacja religijna wymaga zaangażowania ducha i jest swoistym rozważaniem, wymagającym wysiłku myślenia i pokonywania aporii. Analizy formalne *Mszy h-moll* wydobywają na jaw w pierwszym rzędzie geniusz wielkiego kompozytora i jego mistrzowskie rzemiosło artystyczne, lecz dzieło to samo sobą jeszcze wyraźniej wskazuje na prawdziwego Autora tego muzycznego misterium, będącego odbłaskiem chwały Boga. Jawienie się postaci Chrystusa w arcydziele J.S. Bacha objawia chwałę Boga, która promieniuje i rozlewa swój dar jako zbawczą miłość. Kontemplacja estetyczna usuwa w cień samo dzieło, aby otworzyć przestrzeń wiary, dzięki której człowiek (odbiorca dzieła) spotyka się z tajemnicą Boga. Fenomen umiłowania człowieka przez Boga objawia się w *Mszy h-moll* jako duchowe dotknięcie i wyciągnięcie ręki Boga ku człowiekowi, który stoi pod krzyżem męki Pańskiej. Jest to doświadczenie tak żywe i transcendujące zwykłe spostrzeganie świata, że odbiorca dzieła może poczuć się pochwycony wzwyż, a to uniesienie staje się możliwe dzięki ufności i oddaniu się postaci Chrystusa przeświecającego poprzez dzieło. Wydaje się wręcz, że sama warstwa muzyczna *Mszy h-moll* posiadałaby tę samą zdolność kierowania ducha ku doświadczeniu Boga, co głębokie zrozumienie i kontemplacja modlitw liturgicznych. Złączenie natomiast wymiaru artystycznego i religijnego ze szczególną siłą prowadzi do estetycznej kontemplacji (*Schau*) chwały Boga<sup>106</sup>. Ta w istocie teologiczna kontemplacja postaci dzieła opiera się na nieodpartej oczywistości subiektywnej (*subjektive Evidenz*) doświadczenia wewnętrznego, które stanowi rzeczywisty i obiektywny wyraz (*objektive Evidenz*) doświadczenia o charakterze religijnym.

Czytamy u H.U. von Balthasara: „Z pewnością prawda Boga jest dostatecznie wielka, by zawierać nieskończoną ilość sposobów przystąpienia i wzniesienia się do niej”<sup>107</sup>. Chociaż estetyka teologiczna czerpie swe uzasadnienie z samej teologii, to w swych podstawowych założeniach pozostaje ona wciąż estetyką, której rozwój kształtowała w dużej mierze myśl filozoficzna. Zarówno teologia, jak i filozofia są formami refleksji oraz interpretacji – tak jak teologia nie dodaje nic od siebie do Objawienia, tak i estetyka filozoficzna nie wnosi nic nowego do samego dzieła. Teologia i filozofia mogą wydobywać na jaw tylko to, co już się dokonało. Lecz kierując świadomie spojrzenie wstecz, ku żywemu doświadczeniu religijnemu lub artystycznemu (estetycznemu) możliwe jest głębsze zrozumienie dokonu-

<sup>106</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 291–292.

<sup>107</sup> Balthasar. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 15.

jącej się Tajemnicy, przez co egzegeza i interpretacja mogą stanowić drogowskaz ku doświadczeniu o charakterze najbardziej źródłowym<sup>108</sup>. Realizacja *Mszy h-moll* J.S. Bacha przez J.E. Gardinera jest również takim interpretującym drogowskazem. W tej interpretacji słyhać w sposób niezwykle wyrazisty całe spektrum duchowości człowieka, który przystępuje do tajemnicy Objawienia, a także wewnętrzną dynamikę ludzkiej wiary – dramatyzm, lęk, cierpienie, pokorę, żal, miłość, afektywność, nadzieję, radość. J.E. Gardiner nie obawia się operować wielkimi kontrastami – zarówno dynamicznymi, jak i agogicznymi – a selektywną artykulacją nadaje on szczególnie sugestywnego wyrazu muzycznym zwrotom retorycznym, przez co rozbrzmiewająca muzyka staje się mową w znaczeniu, jakie nadał jej Nikolaus Harnoncourt<sup>109</sup>. W wykonaniu *The Monteverdi Choir* oraz *The English Baroque Soloists* dzieło to jest wewnętrznie niebywale zróżnicowane, a jednocześnie nie traci przy tym spójności i jedności. Wewnętrzne bogactwo ujawniające się dzięki temu wykonaniu w sposób wyjątkowy objawia – mocą oczywistości subiektywnej – obiektywną chwałę Boga. Ta interpretacja, w której precyzja organizacji polifonicznego materiału dzieła stanowi przykład niedoścignionego mistrzostwa, mimo upływu już kilkudziesięciu lat pozostaje niezwykle żywa i zdaje się, że pozostanie kanoniczna dla tego dzieła. *Msza h-moll* J.S. Bacha – której istotą jest kontemplacja Tajemnicy Boga – w interpretacji J.E. Gardinera jest niezwykle osiągnięciem ducha ludzkiego, ponieważ nie ukazuje jedynie piękna przygodnego, które w najlepszym razie może budzić podziw i zachwyt, ale ukazuje wewnętrzne życie wiary jako pełne napięcie dążenie do zjednoczenia z Bogiem. To arcydzieło nie wymaga rozległej i szczegółowej apologetyki, ale warto przypomnieć, że stanowi ono religijne świadectwo genialnego kompozytora, a odbiorcze interpretacje tego dzieła prowadzą do kontemplacji wykraczającej poza sferę estetyczną w wąskim znaczeniu tego słowa<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 85.

<sup>109</sup> „Upraszczać, można by z grubsza powiedzieć: muzyka sprzed 1800 roku mówi, muzyka późniejsza maluje. Pierwszą trzeba rozumieć, tak jak zrozumienia wymaga wszystko, co mówione, druga działa poprzez nastroje, których nie trzeba rozumieć, ale które należy odczuwać”; Harnoncourt. 2011. *Muzyka mową dźwięków*, 37. „Jeżeli dokładnie przypatrzymy się poszczególnym figurom stosowanym przez Bacha, to łatwo zauważymy, że wywodzą się ze zwrotów melodycznych języka mówionego. Jest to właściwie dalszy rozwój figur ukształtowanych w monodii i solowym śpiewie deklamacyjnym, prawie ich usamodzielnienie. U Bacha składnik retoryczny jest zaznaczony wyjątkowo wyraźnie i w dodatku świadomie oparty na klasycznych teoriach retoryki”; Harnoncourt. 2011. *Muzyka mową dźwięków*, 131.

<sup>110</sup> Por. Strumiłowski. 2016. *Piękno zbawi świat?*, 268.

## Podsumowanie

Estetyka filozoficzna – stanowiąca swoisty „przedsiomek” estetyki teologicznej – dzięki projektowi H.U. von Balthasara poszerza swój zakres o niezwykle istotny teologiczny wymiar<sup>111</sup>. Teologia nie usuwa całkowicie filozofii, lecz znosi ją w sensie Heglowskim (*Aufhebung*) i wynosi (*Erhebung*) na wyższy poziom duchowości, w którym objawia się relacja człowieka i Boga. Estetyka teologiczna okazuje się ostatecznie twórczym spotkaniem teologii, filozofii i sztuki, dzięki któremu ukazuje się droga, wiodąca ku Bogu<sup>112</sup>.

Według Nicholasa Wolterstorffa sakralne dzieło muzyczne nie jest w stanie zastąpić liturgii<sup>113</sup>. Lecz czy takim stwierdzeniem N. Wolterstorff nie zawęży możliwości działania łaski, dzięki której może dojść do spotkania człowieka i Boga poprzez piękno dzieła sztuki, które ma udział w pięknie transcendentalnym jako odbłask chwały i wspaniałości Boga? Czy dokonujące się w liturgii eucharystyczne zjednoczenie Jezusa Chrystusa z Bogiem Ojcem jest rzeczywiście na tyle samoistne, że sztuka może co najwyżej „estetyzować” tę Tajemnicę? Czy nie wydaje się, że stanowisko N. Wolterstorffa kieruje estetykę teologiczną z powrotem na tory teologii estetycznej? Jeżeli człowiek zostaje natchniony przez łaskę w objawieniach pozabiblijnych po to, aby podążać za Chrystusem, a ostatecznie by zjednoczyć się z Bogiem, to wydaje się bezzasadne ograniczać zakresu i mocy estetyki teologicznej, która, zdaniem H.U. von Balthasara, ujawnia się także w dziełach sztuki<sup>114</sup>. Doświadczenie sztuki nie jest oczywiście doświadczeniem samego Boga, ale może ono stać się poczynaniem drogi ku temu przeistaczającemu doświadczeniu o wymiarze eschatologicznym, który jest przesłaniem liturgii<sup>115</sup>. Odbiorcze poczynanie (*Empfänglichkeit*) drogi ku Bogu charakteryzuje aktywna pasywność, która jest najbardziej widoczna w relacji

---

<sup>111</sup> Por. Balthasar. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I, 59–60.

<sup>112</sup> „Każda autentyczna forma sztuki jest swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata. Tym samym stanowi też bardzo trafne wprowadzenie w perspektywę wiary, w której ludzkie doświadczenie znajduje najpełniejszą interpretację. Oto dlaczego pełnia prawdy zawarta w Ewangelii musiała od samego początku wzbudzić zainteresowanie artystów, z natury wrażliwych na wszelkie przejawy ukrytego piękna rzeczywistości”; Jan Paweł II. 2005. *List do artystów*. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 17.

<sup>113</sup> Por. Wolterstorff Nicholas. 2008. Beyond Beauty and the Aesthetic in the Engagement of Religion and Art. W *Theological Aesthetics after von Balthasar*. Red. Oleg V. Bychkov, James Fodor, 130–132. Hampshire – Burlington: Ashgate.

<sup>114</sup> Por. Sawicki. 2019. *Ekspresja jako spotkanie chrystologii i antropologii*, 151–152; por. także Gottwald Clytus. 2003. *Neue Musik als spekulative Theologie*. Stuttgart – Weimar: Springer-Verlag.

<sup>115</sup> Por. Balthasar Hans Urs von. 1988. *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 274–281. Einsiedeln – Trier: Johannes-Verlag.



Chrystusa do Boga Ojca<sup>116</sup>. *Empfänglichkeit* – jako czysta receptywność – oznacza podatność, wrażliwość, otwartość, gotowość, ale także poczęcie do nowego życia. W eucharystycznym zjednoczeniu się Jezusa Chrystusa z Bogiem ukazuje się także ludzki wymiar bycia człowieka, dążącego ku temu, co dla niego źródłowe i ostateczne. W tym dążeniu objawia się także relacja miłości Boga Ojca do Syna jako stosunek wzajemnego darowania się w darze<sup>117</sup>. Lecz jeśli dopiero modlitwa prowadzi do kontemplacji chwały Boga, to warto zapytać: Od którego momentu dzieło sztuki staje się modlitwą? Czy Bóg może uobecniać się w skończonej postaci dzieła jako szczególnej odmianie modlitwy skierowanej ku Niemu? H.U. von Balthasar opowiada na to retorycznym pytaniem: „Z perspektywy świata wydaje się to niemożliwe, ale kto może powiedzieć, że jest to – ponieważ zawiera w sobie sprzeczność – a priori niemożliwe z perspektywy Boga?”<sup>118</sup>.

Hans Urs von Balthasar uznaje, że możliwość bycia chrześcijaninem jest jedną z wielu propozycji światopoglądowych i nie może ona przemocą przeciskać się na pierwsze miejsce, ponieważ byłoby to sprzeczne z duchem Założyciela chrześcijaństwa<sup>119</sup>. W teologii nie istnieją „surowe” fakty, o których można z rzekomym obiektywizmem stwierdzać tak, jak o ziemskich (naturalnych) faktach. Procesu integracji wszystkich momentów istnienia w Bożą Tajemnicę nie da się wykazać niepodważalnym „dowodem”, ponieważ gdyby taki „dowód” istniał, to akt wiary byłby zbędny. Z tego powodu prawdziwość Objawienia Boga w postaci (*Gestalt*), jaką ujawnia dzieło sztuki, można przyjąć tylko na zasadzie wolnej decyzji wspartej łaską<sup>120</sup>.

## Bibliografia

Balthasar Hans Urs von. 2008. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. I: *Kontemplacja postaci*. Tłum. Ewa Marszał, Jerzy Zakrzewski SJ. Kraków: Wydawnictwo WAM.

<sup>116</sup> Por. Gawronski Raymond SJ. 2015. *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*. New York: Angelico Press, 146.

<sup>117</sup> Por. Healy Nicholas J. 2005. *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, 213–214. Oxford – New York: Oxford University Press; por. także Balthasar. *Epilog*, 79; Woźniak. 2012. *Różnica i tajemnica*, 133–134.

<sup>118</sup> Balthasar. *Epilog*, 69.

<sup>119</sup> Por. Balthasar *Epilog*, 9.

<sup>120</sup> Por. Balthasar. *Epilog*, 29, 87–91.

- Balthasar Hans Urs von. 2013. *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. III/1/2: *Metafizyka. Nowożytność*. Tłum. Leszek Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar Hans Urs von. 2010. *Epilog*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar Hans Urs von. 1988. *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln – Trier: Johannes-Verlag.
- Balthasar Hans Urs von. 2006. *Pisma wybrane*. T. I: *Pisma filozoficzne*. Tłum. Marek Urban CSsR, Dorota Jankowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar Hans Urs von. 2007. *Pisma wybrane*. T. II: *Pisma z zakresu sztuki i religii*. Tłum. Marek Urban CSsR, Dorota Jankowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar Hans Urs von. 1998. *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*. Tłum. Ignacy Bokwa. Poznań: W drodze.
- Balthasar Hans Urs von. 1996. *Teologia dziejów*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bossuyt Ignace. 2017. *J.S. BACH. De h-Moll-Messe*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Bultmann Rudolf/Heidegger Martin. 2009. *Briefwechsel 1925–1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bultmann Rudolf. 1966. *Glauben und Verstehen. Erster Band*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Davies Oliver. 2004. The theological aesthetics. W *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Red. Edward T. Oakes, David Moss, 131–142. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duméry Henry. 1994. *Problem Boga w filozofii religii*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gawronski Raymond SJ. 2015. *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*. New York: Angelico Press.
- Gottwald Clytus. 2003. *Neue Musik als spekulative Theologie*. Stuttgart – Weimar: Springer-Verlag.
- Górna Małgorzata. 2015. „Hans Urs von Balthasar i jego rozważania muzyczno-teologiczne”. *Pro Musica Sacra* 13: 169–178.
- Harnoncourt Nikolaus. 2011. *Muzyka mową dźwięków. Dialog muzyczny*. Tłum. Magdalena Czajka. Warszawa: ME-KOMP.
- Healy Nicholas J. 2005. *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Heidegger Martin. 2013. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Heidegger Martin. 1979. „Fenomenologia i teologia”. Tłum. J. Tischner. *Znak* 295–296: 119–134.
- Heidegger Martin. 2002. *Fenomenologia życia religijnego*. Tłum. Grzegorz Sowinski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hołda Miłosz. 2019. *Głos ukrytego Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II. 2005. *List do artystów*. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

- Kawecki Witold CSsR. 2013. *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*. Poznań: Flos Carmeli.
- Klauza Karol. 2008. *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Melamed Daniel R. 2018. *Listening to Bach. The Mass in B minor and the Christmas Oratorio*. New York: Oxford University Press.
- Piotrowski Eligiusz. 2008. Teologia pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. Hansa Ursa Von Balthasara teologiczna próba odnowy metafizyki. W *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*. Red. Robert J. Woźniak, 201–250. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sawicki Bernard Łukasz. 2019. *Ekspresja jako spotkanie chrystologii i antropologii*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Schweitzer Albert. 2009. *Jan Sebastian Bach*. Tłum. Maria Kurecka, Witold Ripsza. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Spangenberg Volker. 1993. *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der »Herrlichkeit« bei Hans Urs von Balthasar*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Strumiłowski Jan Paweł OCist. 2016. *Piękno zbawi świat?* Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Urban Marek CSsR. 2017. *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.
- Wolf Uwe. 2013. Many problems, various solutions: editing Bach's B-minor Mass. W: *Exploring Bach's B-minor Mass*. Red. Yo Tomita, Robin A. Leaver, Jan Smaczny, 165–185. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Wolterstorff Nicholas. 2008. Beyond Beauty and the Aesthetic in the Engagement of Religion and Art. W *Theological Aesthetics after von Balthasar*. Red. Oleg V. Bychkov, James Fodor, 119–133. Hampshire – Burlington: Ashgate.
- Wołowski Lech. 2019. *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Woźniak Robert Józef. 2012. *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*. Poznań: W drodze.

ANDRZEJ KRAWIEC, doktor sztuki w dziedzinie sztuk muzycznych; magister filozofii; doktorant w Instytucie Filozofii UJ / PhD in Musical Arts, Master of Philosophy; PhD student at the Institute of Philosophy, Jagiellonian University, Cracow.

