

ŚWIADEK CHRYSYTA W KOŚCIELE: HANS URS VON BALTHASAR

W okresie poprzedzającym Sobór Watykański II zaskakującym było to, iż nikt otwarcie nie przypuszczał, by Hans Urs von Balthasar miał mieć udział w jego przygotowaniu. Było to zdumiewające, a powiedziałbym nawet: zawstydzające. Niemniej, w ostatecznym rozrachunku było to dobre, że nie został on wyrwany ze swego zadania, jakim była realizacja dzieła o niezwyklej doniosłości i głębi, dzieła, które w naszych czasach nie ma sobie równego w Kościele. Na dalszą bowiem metę z tego właśnie dzieła cały Kościół zaczął czerpać korzyści. Hans Urs von Balthasar nie jest człowiekiem nadającym się do komisji i dyskusji o słowa lub o sformułowania kompromisowe, względnie do zespołowych redakcji — rzeczy niewątpliwie niezbędnych. Przecież same teksty soborowe, będące owocem takiej właśnie pracy grupowej — tak na ostatnim Soborze, jak na poprzednich — przedstawiają bogactwo, które nie powstaje za jednym zamachem; zawierają też one, skoro na Soborze działa sam Duch Święty, o wiele więcej treści, aniżeli ich ludzki autor świadomie w nie włożył. Jeżeli jednak chce się zgłębić to bogactwo, dostrzeże się szybko, iż w postępowaniu tym żadne chyba inne dzieło nie stanie się tak bardzo pomocne, jak prace Hansa U. von Balthasara.

Nasuwa się więc pierwsze stwierdzenie: każde zagadnienie poruszone przez Sobór Watykański II zostało pogłębione w dziele Balthasara w tym samym duchu, o jaki chodziło na Soborze. Kościół, Objawienie, ekumenizm, kapłaństwo, liturgia słowa, liturgia eucharystyczna — zajmują tu wybitne miejsce. Co więcej, można też znaleźć owocne ujęcia na temat dialogu, znaków czasu aż po mass-media... Zanim jeszcze Ojcowie soborowi zaczęli się domagać umieszczenia we właściwym miejscu schematów o Kościele i o objawieniu oblicza Jezusa Chrystusa, Balthasar znakomicie ujął już te kwestie. Wypowiedział znacznie wcześniej te głosy, jakie z mocą wznosiły się w murach bazyliki św. Piotra — pod działaniem Ducha Świętego. Najśw. Dziewica w tajemnicy Kościoła, prawzór i uprzednia pełnia Kościoła — to był jeden z ulubionych tematów jego kontemplacyjnego widzenia. Z najgłębszym taktem i umiarem, ale zdecydowanie (co jest cechą miłości) wskazywał na pokusę „władzy” i „triumfu” u ludzi Kościoła, nawołując równocześnie wszystkich do niezbęd-

nej pamięci o tym, iż mają być świadkami „Sługi”. Duchowa diagnoza, jaką przekazał odnośnie do kultury współczesnej, była tak trafna, jak to tylko możliwe. Gdy ukazał się niezbyt jeszcze doskonały zarys osławionego schematu XIII (Kościół w świecie dzisiejszym), Balthasar miał już zasadniczo w głowie jego treść istotną, ukazując, iż Duch Święty zaprasza świat do wstąpienia do Kościoła, a równocześnie wzywa Kościół do poświęcenia się światu; łączył zaś to z jasnym ukazaniem, iż nie można się spodziewać niczego dobrego po zbyt tanich i pochopnych syntezach obu tych rzeczywistości. Można też spotkać u niego częste wskazania odnośnie do błędnych interpretacji, które paraliżują nieuchronnie wołanie o *Aggiornamento*¹. Gdyby się chciało — zawsze po linii Soboru — znaleźć logiczne narzędzie do spotkania z religiami niechrześcijańskimi lub z różnorodnymi formami współczesnego ateizmu, można także sięgnąć do niego, nie narażając się wcale na ryzyko niepowodzenia.

Dzieło Balthasara jest — jak już stwierdziliśmy — kolosalne w swych wymiarach. I jest tak wielopostaciowe, tak złożone, tak nieszablonowe w potocznym tego słowa znaczeniu, rozwija się w tak różnorodne formy literackie, że trudno jest na pierwszy rzut oka dostrzec jego jedność. Ale i odwrotnie: gdy się w nie wgłębia naprawdę, ta jedność ukazuje się tak mocno, że można by stracić odwagę wyłożenia jego treści bez skrótów. Odnosi się bowiem wrażenie pewnej wibracji wywodzącej się z jakiegoś punktu centralnego i przenikającej wszystkie części pomieszczenia. W tym samym okamgnieniu, gdy się dostrzega niesłychaną kulturę, która ukazuje się bez żadnej pedanterii z dziecinną wprost łatwością, nie można też jasno nie dostrzec wyrazistości sądów rządzących tą kulturą. Należałoby przybliżyć czytelnikowi równoczesne odczuwanie obu tych czynników: z jednej strony szerokość myślenia, które nie jest nigdy zaciętrzewione lub sekciarskie nawet wówczas, gdy musi się okazać twarde i rozstrzygające (lub za takie winno uchodzić); z drugiej zaś strony zdecydowanie zachowywana równowaga nauki, która w podwójnym tego słowa znaczeniu jest dogłębnie katolicką. Trzeba by wreszcie — zawsze po tej samej linii myślenia — wprowadzić czytelnika w zrozumienie, że nie staje tu nigdy wobec jakiejś czysto teoretycznej konstrukcji. Balthasar — autor ponad trzydziestu opasłych to-

¹ Stwierdzamy już teraz, że zdecydowanie zwalczał wszelką opieszałość oznaczającą zdradę samego Soboru. Skoro zaś w tej walce miał wielu sprzymierzeńców, nie musimy szczególnie podkreślać nieco gorzkiego tonu takich stronicy.

mów² — tak mało jest konstruktorem określonego systemu, jak mało jest zwykłym pisarzem lub twórcą książek. U niego wszystko wiedzie do realizacji i do rozstrzygnięcia. Bez nastawienia na jakąś duchową ekonomię, zamkniętą samą w sobie, wszystko tu zmierza do jak najszybszego, „osobowego spotkania” z Bogiem.

* * *

Balthasar jest prawdopodobnie najbardziej wykształconym człowiekiem swoich czasów. Jeżeli też pojawia się jeszcze coś takiego, jak kultura chrześcijańska, to ona jest tutaj! Klasyczny antyk, wielkie literatury europejskie, tradycja metafizyczna, historia religii, wielorakie dążenia do samoznalezienia się człowieka współczesnego — a przede wszystkim Boża erudycja wraz z Tomaszem, Bonawenturą, patrystyką (jako całością!), nie mówiąc już o Biblii; — nie ma po prostu nic wielkiego, co nie zostałoby żywotnie przyjęte w tym jednym wielkim duchu. Pisarze i poeci, filozofowie i mistycy, dawni i współcześni, chrześcijanie wszystkich wyznań — przywoływani są przez niego do wnoszenia swego twórczego wkładu, dzięki któremu może być budowana symfonia katolicka celem coraz to większego uwielbienia Boga.

Część pism Balthasara stanowią studia historyczne, przekłady lub zbiory wybranych fragmentów, za którymi ukrywa się on poniekąd, aby przywołać ich świadectwo o prawdzie człowieka lub Boga. Mając 25 lat, opublikował swe pierwsze, przepracowane potem dzieło: *Apokalipsę duszy niemieckiej*, będące jakby skomentowaną historią całej myśli niemieckiej³. Podjął się też wydania wyboru pism Nietzschego. Napisał medytacje na tle listów św. Pawła: do Tesaloniczan i Listów pasterskich. Postarał się osobiście o przekłady i wydanie tekstów Ojców Kościoła: Ireneusza, Apologetów, Orygenesesa, Grzegorza z Nyssy, Augustyna. Wielu tym tekstom poświęcił własne studia, które za każdym razem podawały jakieś nowe ujęcie, jak np. *Présence et Pensée* (Obecność i Myśl) o Grzegorzcu z Nyssy — dziełko napisane przez Balthasara po francusku i nie mające dotąd innych wydań — lub *Kosmische Liturgie* (Liturgia kosmiczna) — dostępne w drugim, gruntownie przepracowanym wydaniu — o Maksymie Wyznawcy... Podał też komentarz do części Augustynowego kome-

² Warto zauważyć, że pierwsza część niniejszej prezentacji została przygotowana przez H. de Lubaca w r. 1965 z okazji 60-lecia urodzin H. von Balthasara. Aktualnie tomów tych jest o wiele więcej — przyp. tłum., L. B.

³ Drugie wydanie obejmuje jedynie tom pierwszy trzypięciotomowego początkowego dzieła i nosi tytuł: *Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947.

tarza Księgi Rodzaju (*De Genesi ad litteram*), a także do części Tomaszowej *Sumy teologicznej* (zagadnienia dotyczące proroctwa). Przetłumaczył m. in. *Objawienia* św. Mechtyldy von Hackeborn, *Ćwiczenia* św. Ignacego Loyoli (którego jest uczniem, oczarowanym swym mistrzem), *Dziennik* M. Blondela; ale również wielki *Teatr świata* Calderona i — jak wiadomo — *Jedwabny pantofel* oraz pełne liryzmu dzieło Claudela znalazły w nim swego niezrównanego tłumacza. Studia krytyczne poświęcił m. in. M. Buberowi, R. Schneiderowi, Ch. Péguy i G. Bernanosowi. Wewnętrzna wymiana myśli z K. Barthem, jego wielkim sąsiadem bazylejskim, doprowadziła do powstania samej substancji opracowanego w międzyczasie na nowo i uzupełnionego tomu poświęconego konfrontacji reformacji protestanckiej z katolicyzmem. Balthasar przeanalizował również orędzie dwóch karmelitanek francuskich: Elżbiety z Dijon i Teresy z Lisieux⁴. Drugi tom jego monumentalnego dzieła zasadniczego *Herrlichkeit* składa się z kolejnych 12 monografii, w których spotykają się ze sobą: Pseudo-Dionizy i Anzelm, Dante i Jan od Krzyża, Pascal i Hamann, Sołowiew i Hopkins...⁵. Nie rezygnując wcale z wolności osądu, rozumie się on doskonale z wszystkimi, nie wyłączając tych, których geniusz daleki jest od jego: umie wejść z nimi w odpowiednim miejscu w dialog. Potrafi też znakomicie dostrzec specyficzny wkład każdego. Wszędzie podziwia ludzką mądrość i ją uwypukla, wykazując zarazem wielkie zrozumienie dla bojaźni człowieka, jakiej pozbywa się on w wierze. Światło wypływające z tyłu wcześniejszych punktów zapalnych pozwala mu właściwie naświetlić aktualną sytuację i — o ile można się tak wyrazić — zespolone z tyłu stuleci światło staje się dla niego siłą uderzeniową, pozwalającą wykorzystać jego moc w najgłębszych warstwach naszej rzeczywistości.

Ten wewnętrzny kosmos, do którego wprowadza on nas tą drogą, jest — mimo swej przedziwnej różnorodności — doskonale zespolony. Podobnie jak w epickim dziele Tolstoja, panuje tutaj atmosfera szerokości i pogody; jest to jednak atmosfera przeniknięta wszędzie — jak u Dostojewskiego — blaskami przenikającej głębi duchowości. Wszystko kieruje się z góry ku wzniosłej i niezachwianej idei prawdy, jak to ukazał w dziele pochodzącym z 1947 r. *Wahrheit. Ein Versuch*. Tu tkwi podstawa, na któ-

⁴ Wydane potem w jednym tomie: *Schwwestern im Geist*, Einsiedeln 1970.

⁵ Tom III z kolei rozciąga się od Homera aż po współczesną metafizykę ducha z tym, że dwie kolejne jego części (2-a i 3-a) zostały poświęcone Staremu i Nowemu Testamentowi.

rej rozwija własną teologię historii, przedstawioną bliżej w dwóch szkicach. Ostatecznie zaś wszystko zmierza do tego, by wypracować zasadniczą antropologię wychodzącą od aktualnych sytuacji i pytań nękających współczesne sumienia. Wkład nauki pozytywnej jest, być może, nazbyt zaniedbany, chociaż poznanie naukowe zajmuje właściwe sobie miejsce. Wkład sztuki jawi się natomiast dla Balthasara jako wielkie objawienie. Wie on bowiem, że wielkie dzieła sztuki — a każde wielkie dzieło jest dziełem sztuki — przekraczają tzw. kategorie estetyczne, a ze względu na samą swą koncepcję powinny być traktowane w ścisłym powiązaniu z całościowym obrazem człowieka. Z drugiej strony daje do myślenia to, że od Renesansu wysiłek racjonalnej refleksji, która ongiś prowadziła człowieka ku kosmologii, zmierza wyraźnie do antropologii, znajdując w niej swe uwieńczenie. W konsekwencji można w tej „antropologicznej” epoce osiągnąć najwyższą obiektywność tylko przy najpełniejszym zaangażowaniu człowieka. Stąd zaś wynika akcentowany ponownie dramatyczny charakter każdej myśli, która chce być godna tego imienia — charakter odpowiadający dramatyce samej egzystencji.

Wyrwany z otaczającej go ochrony kosmosu, człowiek nie może już żadną miarą patrzeć na siebie jako na jakąś rzecz wśród innych rzeczy; jego ułomność i kruchość pozostała przy nim wyłącznie jako jego mieszkanie. Skoro zaś pragnie przewyciężyć kryzys swego opuszczenia wynikającego z tej nowej swojej sytuacji, wówczas — jak sądzi Balthasar — tym bardziej zdany jest na to, by stać się *homo religiosus*. Jego odniesienie do Boga zyskuje na pilności: staje się sprawą nie cierpiącą zwłoki; biblijna zaś nauka o człowieku jako obrazie Boga nabiera mocniejszych odcieni; i chociaż etap naturalnego poznania nie musi ulec zagładzie, to przecież objawienie Jezusa Chrystusa staje przed nim jako nieodzowna odpowiedź na pytanie wynikające z całego jego bytu. W swej czasowej, historycznej egzystencji, będącej widzialnym odzwierciedleniem trynitarnej tajemnicy życia Bożego, Jezus staje się dla człowieka wyjaśnieniem tego nieznanego bytu, jakim był on sam. Oto bowiem rozjaśniają się, pogłębiają i nabierają blasku jego własne rysy aż napotka on wreszcie nie tylko własne zwierciadło mogące ukazać mu tylko jego osobisty obraz, ale odkryje także swój pierwotny oryginał.

* * *

Nie da się tu żadną miarą ująć całościowo myśli teologicznej Balthasara. W rzeczach istotnych przeszlubiśmy jedynie jakby obok. Właściwa oryginalność tej myśli polega bowiem na tym,

że nie chodzi w niej o przedstawienie jakiejś własnej doktryny. Nie da się jej też określić mianem dawnej lub „współczesnej”: nie należy bowiem do żadnej szkoły i nie pokrywa z żadną „specjalizacją”; świadomie nie kładzie akcentu na jakimś poszczególnym aspekcie, zaniebując inne aspekty; odrzuca raczej zdecydowanie kontentowanie się kolejnymi aspektami nawet wówczas, gdy żaden z nich nie zostaje pominięty. Nie rezygnuje oczywiście z niezbędnego technicznego przepracowania: zarówno w zakresie krytyki (w tym ujęciu wzorcowe są prace o Orygenesie, Ewagriuszu czy Maksymie, w których wysuwa się na czoło trafność, względnie celność przeprowadzanych niezwykle starannie weryfikacji), jak i dialektyki (chodzi o dialektykę odkrywania i zasłaniania na różnych szczeblach Objawienia, względnie o stosunek teologii negatywnej do poznania „kształtu Objawienia”, jaki dochodzi do nas w Chrystusie). A przecież zachowuje nadzwyczaj syntetyczny charakter, przełamując równocześnie te płoty, za którymi zamknęła się klasyczna teologia nowożytna. I chociaż nie podaje żadnego bezpośredniego wzorca pedagogicznego, można w niej dostrzec własną, specyficzną formę pomocną do realizacji zadań owocnego ukierunkowania chrześcijańskiej myśli posoborowej.

Mówiąc krótko i nie wchodząc w szczegóły: teologia Balthasara jest — zgodnie z wzorcem naszych najprostszych prawd *Credo* — teologią trynitarną. Trójca Św. nie rozdrabnia w niczym Bożej jedności, a objawia się nam wyłącznie poprzez własne dzieło zbawcze, które samo jest doskonałą jednością. I dlatego to teologia Balthasara stara się zawsze i we wszystkim dopatrywać tej jedności. Szata całodziana i pchnięcie włócznią są dla niego symbolem ukazującym tę jedność. Wszelkie usiłowania pokawałkowania tajemnicy na aspekty (*epinoai*) celem przybliżenia ich umysłowi przeciwstawiają się ostatecznie samej tajemnicy *persona ineffabilis*. Z niej wypływa w śmierci, razem z krwią i wodą, cały Kościół, który — wraz ze wszystkimi swoimi prawdami, obrzędami i dogmatami — nie jest czymś innym, jak wynikiem i przejawem przebitego w śmierci Serca — jak to w sposób niedościgniony dostrzegł już Orygenes. Albowiem pchnięcie włócznią na Golgocie stanowi w jakimś stopniu sakrament duchowego uderzenia włócznią, które zraniło Logos i doprowadziło Go do wylewu. Przepływające poprzez świat całe Słowo Boże jest owocem tej jedynej w swoim rodzaju rany.

Duch Święty prowadzi chrześcijan wciąż na nowo aż do samego serca tej tajemnicy. Jego zadanie polega właśnie na tym, aby ożywiać codziennie pamięć Kościoła i napełniać go w nowy sposób pełnią prawdy. To On urzeczywistnia wszystko w Kościele

i w każdym jego członku tak, jak dokonał kiedyś wcielenia Słowa w łonie Dziewicy. Balthasar z predylekcją wskazuje na ciągłość zachodzącą pomiędzy „doświadczeniem Maryjnym” a „macierzyńskim doświadczeniem Kościoła”. Chętnie też mówi o „Maryjnym wymiarze Kościoła” lub o „Kościele Maryjnym”; w tym prostym wyrażeniu dostrzegamy coś w rodzaju krótkiego ujęcia jego teologii, którą równie dobrze można by nazwać nauką o Kościele, nauką o Najśw. Dziewicy, o Duchu, o Chrystusie lub o życiu chrześcijańskim.

Fakt, że nie podziela on „partyjnej współczesności”, nie oznacza u niego w żadnym przypadku jakiegokolwiek ucieczki od aktualnych problemów lub od odpowiedzialności, jakiej one się domagają. Teolog winien przekazywać dalej prawdę, która nie pochodzi od niego i którą ma chronić od wynaturzeń; jednak to dalsze jej przekazywanie i jej ochrona połączona z troską o nią wymagają od niego niemałego zaangażowania. Widać to wyraźnie po sposobie, z jakim św. Paweł przekazuje dalej to, co sam otrzymał. Kto pragnąłby wcielić się bez żadnego ryzyka w łańcuch tradycji i przekazywać dalej skarby teologii mniej więcej tak, jak robotnicy podający sobie cegły z rąk do rąk, w nadziei, iż dzięki temu nie ulegną one uszkodzeniu, stałby się ofiarą wielkiej iluzji. A to po prostu dlatego, że myśli nie są cegłami; zwłaszcza zaś dlatego, że od poranka wielkanocnego rozgorzała walka między kamieniem a duchem.

Takiej tradycyjnej w najczystszyim tego słowa znaczeniu teologii brakuje aktualności i odwagi. Balthasar wie, że trzeba teologowi współczesnemu przypomnieć ciężące na nim wielkie zadanie w zakresie zasadniczych problemów doktryny: nauki o Trójcy Świętej, o Bogu-Człowieku, o Odkupieniu, o Krzyżu, o Zmartwychwstaniu, o Przeznaczeniu i o Rzeczach Ostatecznych — wszystkie te dziedziny roją się od problemów, w które nikt nie wnika i które każdy z trwogą omija. A jest to oznaką złudzenia: myślenie poprzednich pokoleń, nawet jeśli doprowadziło do orzeczeń soborowych, nie może stać się miejscem odpoczynku dla następnych generacji. Definicje dogmatyczne są o wiele bardziej początkiem, aniżeli kresem. Z pewnością, nic z tego, co w ciężkiej walce zostało zdobyte, nie może być utracone dla Kościoła. Niemniej jednak nic nie zwalnia teologów od podejmowania nadal żmudnej pracy. To, co zostało jedynie złożone do spichrza lub przekazywane dalej bez żadnego wysiłku (co wywodzi się *ab ovo* — ze źródła objawionego), ulega zepsuciu jak manna. A im dłużej trwa przerwa w żywotnej tradycji na skutek czysto machinalnego jej przekazywania, tym trudniejsze staje się ponowne podjęcie zadania.

Śmiałość tego programu nie wprowadza nas na nieprzemyślane drogi; wiedzie nas ona wciąż do tyłu — ku ożywczemu centrum tajemnicy. Chce zachować pełnię. Odwaga Balthasara nie jest odwagą nowatora: odpowiada ona wierze, która tym bardziej jest nieugięta, im głębiej zakorzeniona. On sam należy do ludzi, o których się mówi, że poświęcili swe życie wspaniałości teologii — tego spalającego ognia pomiędzy dwiema nocami, dwiema otchłaniami: uwielbieniem i posłuszeństwem. Nikt nie był bardziej od niego wstrząśnięty odrzuceniem i niezrozumieniem czasu; nikt nie był bardziej poruszony zmiennymi prądami umysłowymi; bardziej dotknięty dążeniami do osłabienia mocy wypowiedzi nauczycielskich lub zniwelowania wezwań Ewangelii. A przecież nie widać u niego ani śladu jakiegoś poczucia braku wartości, względnie kompleksu niedowartościowania, który zdaje się obecnie przenikać niektóre środowiska chrześcijańskie na sposób rakotwórczej choroby. Kościół — mówi Balthasar w ślad za Hieronimem i Newmanem — przewycięża węże magów jak laska Aarona, ale równocześnie — zgodnie obrazem zapożyczonym od Claudela, ale też idącym po linii myśli Teilharda: *La clef-de voûte chrétienne vient capter la forêt païenne* (sklepienie chrześcijańskie może ogarnąć las pogański) — czyni to wszystko.

Z całym spokojem połączonym ze zdecydowaną pewnością rozwija on zwłaszcza, na ile to możliwe, wspólne bogactwo chrześcijańskie. Jego zastrzeżenia odnoszą się nie do samej krytyki, psychologii, techniki czy mistyki, ale do ich nieuzasadnionych i wyłącznych roszczeń; nie można mu też postawić zarzutu, jakoby lekcewał to, czego nie zna. Docenia rolę nauk humanistycznych, podziwia ich zdobycze, ale odrzuca zdecydowanie niewolę ich totalitaryzmu. Jego liczne uwagi dotyczące interpretacji Pisma św., konieczności jego duchowego rozumienia, a zwłaszcza zaślepienia znanej, historyczno-krytycznej metody w odniesieniu do znaczenia dziejów Izraela i Osoby Jezusa zasługują na szczególne podkreślenie. Duch Święty — stwierdza zdecydowanie — jest Rzeczywistością, której nie znają filologowie i filozofowie zajmujący się porównawczą historią religii, albo też umieszczają ją, co najwyżej, w nawiasach; tymczasem Balthasar rozrywa te nawiasy, albo raczej ukazuje, jak sam Duch Święty je rozrywa.

Niektóre z jego sądów mogą się wydać zbyt ostre; wyrażają one jednak stałą troskę, aby nie dopuścić do zakwestionowania tego, co istotne. On sam wznosi się ponad drobiazgi, ale nie przejawia gotowości pójścia na kompromis wobec wszechobecnych, modnych dążeń, zwłaszcza tych, które promują „pół-wiedzę” lub zbyt łatwą wiarę, co skazuje go nierzadko na swoistą izolację. Ostatecznie, jego postawa jest wciąż pozytywna. Jego twardość

jest podobna do tej, jaką uwypuklił sam u Jezusa objawiającego miłość. Odpowiada bowiem ona jego własnej postawie, gdy przestrzega on nas przed pokusą izolacjonizmu. Balthasar nie chce, by chrześcijanin, powodując się zachwytem nad chwalebnią przeszłością Kościoła lub jakimkolwiek innym powodem, zanedbywał człowieka dzisiejszego czy jutrzejszego. Przeciwnie, ci wszyscy, którzy zastępują Jezusa Chrystusa — zarówno członkowie hierarchii, jak też zwykli wierni — powinni mieć oczy otwarte na wszystko, co ludzkie, i nie pozwolić się zwieść jakimkolwiek podstępem w partykularyzm lub w postawę opozycyjną.

* * *

„Żyjemy w czasach duchowej posuchy” Naruszona została żywotna równowaga między działaniem i kontemplacją na korzyść pierwszego, czyli — równocześnie — na jego niekorzyść. Balthasar chciałby tę równowagę przywrócić na nowo. Jego całe dzieło ma wymiar kontemplacyjny: to nadaje mu przede wszystkim głębię i niepowtarzalny koloryt.

Wprowadził on do teologii ponownie kategorię piękna. Ale nie należy się mylić: nie wydaje on treści wiary na łup postępujących szybko naprzód ujęć świeckiej estetyki. Umieszcza natomiast na nowo piękno we właściwej mu randze transcendentalnej — „piękno, które wymaga dla siebie przynajmniej tyle odwagi i mocy decydującej, co prawda i dobro, i które nie pozwala się oddzielić czy odłączyć od tych dwóch sióstr, pociągając je za sobą bez jakiejś tajemnej zemsty”. Nie może zgodzić się z teologami, którzy pogodzili się z takim podziałem i wyrzucili estetykę z pola teologii. Jednak jego „teologiczna estetyka” nie jest „estetyczną teologią”; nie ma nic wspólnego z jakimś dowolnym estetyzmem. W tajemnicy piękna, z którego ludzie nie odważający się w nie wierzyć uczynili tylko zwyczajny cień, dostrzega on raczej — analogicznie do biblijnego opisu mądrości — zespolenie „nieuchwytnego blasku” z „określoną formą”, które domagają się u osób wierzących jedności wiary i widzenia. Piękno jest równocześnie obrazem i mocą. Jest ono także również w „Postaci Objawienia” — w Bogu-Człowieku. Wiara ujmuje tę Postać i ją rozważa, a rozważanie to staje się modlitwą. Balthasar podkreśla zdecydowanie, że religia, która leży u podłoża największych dzieł, była zawsze religią modlitwy i kontemplacji. Prawo to się sprawdza w analogiczny sposób nawet w świecie pogańskim. Nadęte i puste duchy, które się nie modliły i które uważają się dzisiaj za światła kultury, błędą z zasady po niewielu latach, ustępując miejsca innym. Te zaś, które się modlą, zostają rozszarpane przez

motłoch jak Orfeusz przez Menady. Ale nawet wtedy, gdy się je rozrywa i szarpie, kontynuują one swój śpiew; gdy zaś na skutek nadużyć, jakie miały miejsce w stosunku do nich, odnosi się wrażenie, że utraciły już swój wpływ, to pozostają nadal ukryte w bezpiecznym miejscu, gdzie mogą być odnalezione w każdej chwili przez człowieka modlitwy.

Dla kontemplacji chrześcijańskiej Jezus, niepodzielny Bóg-Człowiek, staje się równocześnie wzorem i przedmiotem. Wyjaśnia nam to monumentalne dzieło *Herrlichkeit*. Ukazuje zaś *in actu* książka *Das Herz der Welt* (Serce świata), w której otwiera się przed nami jakby w jakiejś lirycznej eksplozji Serce Jezusa. Jeszcze lepiej jawi się to chyba w *Das betrachtende Gebet* (Modlitwa kontemplacyjna) — w tym wprowadzeniu do modlitwy, które jest zarazem całościowym przedstawieniem tajemnicy chrześcijańskiej w sposób tak treściwy, że drugiego takiego nie da się znaleźć. Zacytujmy z niego tylko jedną stronę, w której chodzi o pobudzenie naszej refleksji nad pierwszoplanowym znaczeniem kontemplacji w życiu apostoła:

„Wszystko, czym możemy świadczyć przed ludźmi o rzeczywistości Boga, pochodzi z kontemplacji: Jezusa Chrystusa, Kościoła, nas samych. Nie da się jednak skutecznie i trwale głosić kontemplacji Jezusa Chrystusa i Kościoła, jeśli osobiście nie ma się w niej udziału. Tak jak nie może mówić nazbyt sensownie o miłości ten, kto nie kochał, ani zabierać głosu choćby w najmniejszych problemach świata duchowego, jeżeli nie zetknął się z nim naprawdę, tak też chrześcijanin nie jest w stanie działać po apostołsku, jeżeli nie głosi tak, jak Piotr-Opoka co sam widział i słyszał. «Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale nauczaliśmy jako naoczni świadkowie Jego wielkości. Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę... I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy z Nim razem byliśmy na górze świętej...» (2 P 1, 16-18)”⁶.

I Balthasar ciągnie dalej swą myśl nie bez cienia melancholii: „Kto jednak mówi dziś o Taborze w dziełach Akcji Katolickiej? O widzeniu, słyszeniu, dotykaniu tego, czego nie da się obwieszczać ni rozszerzać żadnym, nawet tak gorliwym działaniem

⁶ Polski przekład Zofii Włodkowej (*Modlitwa i kontemplacja*, Kraków 1965) jest jedynie, niestety, przeróbką oryginału. Balthasar pisze niewątpliwie trudnym, dość skomplikowanym językiem. Nie oznacza to jednak, by tłumacz miał prawo dotykać zaledwie jego myśli. A tak się przecież dzieje, jak świadczą o tym wymownie ss. 80—81 wzmiankowanej pozycji, na których można znaleźć cytowaną wypowiedź Autora — przyp. tłum., L. B.

(Akcją), o ile się wcześniej tego nie poznało i nie doświadczyło. O niewypowiedzianym pokoju wieczności, poza wszelkimi utarczkami tej ziemi, ale także o niewypowiedzianej wprost słabości i niemocy tej ukrzyżowanej Miłości, z której «wyniszczenia» i «ogółocenia» posuniętego aż do «stania się grzechem» i «przekleństwem» wyrasta cała moc i zbawienie Kościoła i ludzkości. Kto nie doświadczył tego kontemplacyjnie, dla tego wszelkie mówienie o tej rzeczywistości i związane z nią działanie pozostanie połączone ze swoistym zakłopotaniem i ze złym sumieniem, o ile naiwność światowego w swej istocie, a tylko omyłkowo określanego jako duchowe, wielkiego zaangażowania nie zniweczy jeszcze także tego złego sumienia”⁷.

Powiedzieliśmy: chrześcijańska kontemplacja. Także tutaj Bathasar jest prawdziwą wyrocznią: „Wszelkie inne głębie i przepaści, w jakie mogłaby się zanurzyć kontemplacja człowieka, o ile nie są wyraźnie lub ostatecznie głębokościami trójjedynego, Bożo-ludzkiego i kościelnego życia, stają się otchłanią szatańską lub wcale nimi nie są”. Istnieje pycha duchowa, przynależąca do najbardziej niebezpiecznych odchyłeń; często dzieje się tak, że to, co się określa jako stany „mistyczne”, jest jedynie sztucznym rajem; co zaś się tyczy „duchów subtelnych”, szukających własnej drogi obok lub ponad człowieczeństwem Zbawiciela, to przeżywają one w swych ekstazach co najwyżej ucieleśnione urojenia własnej czczej tęsknoty. Może dobrze będzie w łonie chrześcijaństwa przypomnieć o tym, że Ewangelia i Kościół nie są dionizjańskie: zdumiewają swoją trzeźwością i odsyłają egzaltowane umysły do sekt.

W zastrzeżeniu tym nie ma zresztą niczego, co miałyby w jakikolwiek sposób gasić ducha. Ducha należy jednak tak przyjmować, jak on sam się oddaje — we właściwym mu napięciu pomiędzy precyzją a entuzjazmem. Rozumieli to święci: ich entuzjazm zapalał się właśnie dzięki precyzji obrazu Jezusa, szkicowanego przez Ducha; a entuzjazm ten z kolei wyrażał się w precyzji, z jaką odczytywali ten obraz, i pozwalał innym brać udział w takim właśnie odczytaniu. Nie jałowe książki, przepełnione nawet niepodważalnymi prawdami, są w stanie przemówić do świata prawdą Ewangelii: czyni to wyłącznie obecność świętych, którzy zostali uchwyceni i ogarnięci przez Świętego Ducha Chrystusowego. Tylko wśród najprostszych i najbiedniejszych chrze-

⁷ Balthasar wskazał także słusznie na niebezpieczeństwo „ruchu liturgicznego” odłączającego się od kontemplacji i jej pozbawionego, a także na błąd czy nawet podstęp walki z kontemplacją, prowadzonej niekiedy w imię eschatologii.

ścijan rozwija się też element kontemplacyjny, wsączany przez Ducha Świętego w samą podstawę każdego aktu wiary — zawsze w połączeniu z prostym „tak” przyjęcia i otwarcia się, na wzór „tak” — słowa Maryi, wypowiedzianego w odpowiedzi na Słowo.

* * *

Niezależnie od tego, jakie jeszcze zagadnienia może poruszać Hans U. von Balthasar, nie nazywając ich nawet po imieniu, dostrzega się wszędzie, że kształcił się on w szkole Ojców Kościoła. Oni go wykarmili i zapłodnili. Z niejednym spośród nich wszedł w coś więcej, niż w zwykłą zażyłość: w swoistą konnaturalność. Nie jest jednak niewolniczym ich uczniem. Zna słabe strony każdego z nich, ich ograniczenia wynikające nieuchronnie z czasu, w jakim żyli. Z właściwą sobie swobodą krytykuje tych zwłaszcza, którzy byli na ogół podziwiani i z którymi wiąże go autentyczna miłość. Ich punkt widzenia stał się jednak jego własnością. Im zawdzięcza też zasadniczo to głębokie zrozumienie postawy chrześcijańskiej wobec Słowa Bożego, a także to myślenie, które w zachwycie i modlitwie drży w obliczu „oblubieńczej tajemnicy” i „przedziwnej wymiany przeciwieństw” — we Wcieleniu Słowa; wreszcie to wyczucie jak najszerszej powszechności w jak najściślejszej prawowierności, albowiem wydaje się najpierw, że to nieskończone i nieograniczone Królestwo Boże koncentruje się i skupia w jednym jedynym punkcie: w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa; z tym, że ta jedność ukazuje się potem jako integrująca wszystko. Ojcom Kościoła zawdzięcza on w końcu rytmikę swej refleksji, zespalającej w sobie pewność co do przekazywanej tradycyjnie prawdy z potrzebą i porywem bezkresnych poszukiwań. Gdy spontanicznie podejmuje tę rytmikę, zaczyna wówczas rozbłyskiwać z jego wnętrza „krystaliczność myśli” i życie mistyczne. Ojcowie przekazali mu swą gorącą miłość do Kościoła Chrystusowego. Tak dla niego, jak i dla nich, Kościół jest właściwym, nieprześcignionym horyzontem odkupienia Chrystusowego, podobnie jak sam Chrystus jest dla nas Horyzontem Boga. O ile więc Balthasar uważa za bezcelowe wytykanie wciąż na nowo ludzkich braków i słabości rzucających się prosto w oczy, jako że wystarcza wówczas ten jeden jedyny wysiłek, aby te oczy otworzyć, to uważa przecież za rzecz ważną wyjaśnianie przedziwnej tajemnicy Kościoła, który znają lub chcą znać tylko nieliczni. Kontemplacja „Kościoła Ojców” — jak określił go Newman — utwierdza Balthasara w postawie, która jest daleka zarówno od „fałszywej tolerancji”, jak też „ciasnoty wyznaniowej”, i to tak zdecydowanie, że jego dzieło ma dla tych, którzy je

medytują, głęboko ekumeniczny wydźwięk. Umiał to dostrzec jeden z największych apostołów ekumenizmu, patriarcha Athenagoras, który przekazał mu Złoty Krzyż z Góry Athos. Można się także cieszyć z tego, że po wydziale teologii protestanckiej uniwersytetu w Edynburgu również katolicki wydział teologiczny w Monasterze uhonorował go w tym samym 1965 roku tytułem doktora *honoris causa*.

Bez cienia archaizmu, Balthasar zdaje się świadomie zajmować, wraz z Ojcami Kościoła, określoną sytuację: zgodnie z ich stylem stara się uwzględnić wkład aktualnej kultury, aby uczynić ją owocną w Chrystusie, nie zapominając tak, jak oni, że wszelkie „łupy egipskie” byłyby bezużyteczne i stałyby się nawet śmiertelnym ciężarem, gdyby nie zostały przyjęte nawróconym sercem. Albowiem nie tyle liczy się największa wiedza czy najgłębsza mądrość, co największe posłuszeństwo, najgłębsza pokora; nie tyle wzniosłość myśli, co faktyczna prostota miłości.

Faktyczna prostota: te dwa wyrazy są niezbędne; bez nich możemy nazbyt łatwo ukazać fałszywie cel, do jakiego zmierza ta teologia: Balthasar tylko dlatego chce być teologiem, że chce być apostołem. Dla niego istotne jest posłannictwo teologii — jak je ujął Albert Béguin: chodzi o „ciągłe przekładanie na najbardziej unizoną *praxis* pełnego znaczenia Słowa objawionego”

Możemy tu mówić o jego dziele napisanym. Musimy przy tym wskazać, jak to już uczyniliśmy, że dzieło to nie zadowala się sobą. „Pawłowa pasja” je rozpalająca czyni to aż nadto wyraźnym. Balthasarowi nic tak nie leży na sercu, jak to, by ten, do kogo dotrze jego słowo, wydobył się z iluzji „fałszywej wieczności” i dotknął „prawdziwej czasowości”, która dochodzi do głosu w procesie upodobniania się do Chrystusa poprzez poddanie się *hic et nunc* Jego Ewangelii. Na to wskazuje jedna z jego mniejszych książek, nosząca Kierkegardzki tytuł: *Wer ist ein Christ* (Kim jest chrześcijanin)?

Aby wyryć na nim jeszcze większe znamię, dołączył się do wpływu Ojców także duch św. Ignacego Loyoli. W *Ćwiczeniach duchownych*, które mu udostępnił w całej ich mocy jego mistrz Erich Przywara, odkrywał on coraz to bardziej troskę o pełne zaangażowanie się w naśladowanie Chrystusa; chcąc zaś dochować wierności temu, co otrzymał, nie zaniechał możliwości przekazywania ich innym. Wystarczy poczytać choć trochę książeczkę *Der Laie und der Ordensstand* (Człowiek świecki a stan zakonny) oraz wielki rozdział w dziele *Wagnis der Nachfolge* (Ryzyko naśladowania), poświęcony teologii stanu rad ewangelicznych, by się o tym przekonać. Można pozostawić na uboczu konkretne formy i sugestie dotyczące organizowania instytutów świeckich: są to

sprawy przygodne, uwarunkowane czasem, miejscem i osobistymi zapotrzebowaniami. Ale w godzinie, gdy w łonie Kościoła pojawiają się tak liczne głosy hałaśliwe, w odniesieniu do których trzeba postawić sobie pytanie: co w nich jest jeszcze chrześcijańskiego, skoro dostrzega się tak wiele niezbyt jasnej agitacji w różnych miejscach, pieniaące się fale za okrętem Soboru — to ci wszyscy, którzy nie zechcą nawet sięgnąć, w ślad za Autorem, w głębię jego wielkich dzieł, znajdą pokrzepienie i umocnienie w jego tak dokładnym i obiektywnym wykładzie prawa Ewangelii. Odkryją, jaka jest w Chrystusie prawdziwa godność człowieka świeckiego. Zrozumieją też lepiej, dlaczego Sobór zdecydował się wprowadzić do Konstytucji dogmatycznej o Kościele, jako przyczynek do określenia jego istoty, dwa rozdziały o powołaniu wszystkich do świętości i o zorganizowanym społecznie życiu zakonnym; albowiem jak Stary Testament miał nie tylko pedagogiczne zadanie przygotowania ludzi na pierwsze przyjście Chrystusa, ale także zadanie właściwego ukazania wymiarów Jego postaci — tak, i o wiele bardziej, Kościół nie ogranicza się do tego, by wychować ludzi i ich przygotować na powtórne przyjście Jezusa, ale głosi, że Jego oblicze winno się odbić na stworzeniu, że już się dokonuje to wszystko, co ma doprowadzić do nowego nieba i nowej ziemi; Kościół jest nie tylko w drodze ku temu wydarzeniu, ale — jako „mistyczna Paruzja” — jest autentycznym jego zapoczątkowaniem. Kto zatem zdecydował stać się w apostołacie Kościoła prawdziwym naśladowcą Chrystusa, ten zbroi się przeciwko zniechęceniu, jakie czyha na niego, gdy pozwala sobie powiedzieć, że prawdziwym naśladowcom nie zostało oszczędzone chrześcijańskie cierpienie.

Faktyczna prostota *miłości* — powiedzieliśmy. Ostatniego wyrazu Balthasar nie wypowiada lekkomyślnie. Dostrzega całe jego brzemie. Zanim ukaże niezbędne dla chrześcijanina przesłanki do urzeczywistniania miłości, uwypukla jej ludzką niemożność. Jak mógłby człowiek kochać człowieka? Może — tak się wydaje — we wzajemnym kontakcie dojść do jej uduszenia. Skoro bowiem w innym człowieku dostrzega się jedynie to, co każdy zna najlepiej u siebie: ograniczoność własnej natury, obawę przed jej ograniczeniami i tym, co nieuchronnie pociągają one za sobą: śmiercią, chorobą, obłąkaniem, kolejami losu; skoro widzi się w innym istotę mogącą obciążyć własną bojaźń niesłychanymi ładunkami, to nasuwa się pytanie: dlaczego miałyby się swoje „ja” poświęcać „ty” drugiego, który nie znaczy ostatecznie nic więcej niż ja sam? Z pewnością nie! — o ile w sobie równym nie napotkam Boga; o ile w miłości nie odczuję tchnienia nieskończoności; o ile nie potrafię kochać bliźniego tą miłością, która

płynie skądinąd, a nie z mojej ograniczonej mocy miłowania; o ile więc w naszym spotkaniu to, co nosi zaszczytne miano miłości, nie pochodzi od Boga i do Niego nie wraca, nie powiedzie się ta wielka przygoda. Człowiek zaś nie wyzwoli się z własnego więzienia i odosobnienia. Zwierzęta potrafią się kochać, nie znając Boga, nie mają bowiem samoświadomości. Te jednak istoty, których natura pozwala na taką refleksję i jej się domaga, i które są w stanie nauczyć się właściwego jej użytku tak, że na ich obliczu może zajaśnieć już nie tylko indywiduum, ale i człowieczeństwo: te istoty nie są w stanie kochać się nawzajem bez Boga.

I oto przyszedł Jezus, który po obwieszczeniu swego prawa wylał Ducha. Ojcowie Kościoła oraz Średniowiecze trudzili się wielce, aby wyjaśnić, dlaczego Chrystus przyszedł tak późno. My pytamy inaczej: dlaczego nie zjawił się dopiero dzisiaj? albowiem egzystencja na tej ziemi jest bez Niego nieznośna. A przecież nasienie, jakie On posiał, wzrasta i staje się widoczne. Zapadła godzina dziejów, w której stało się jasne, że człowiek może być miłowany tylko w Bogu — i że Bóg jest miłowany tylko w „sakramencie brata” Jest to także godzina, w której należy rozpoznać — na to sam Jezus wyraźnie wskazywał, że każda miłość chrześcijańska oznacza roszadzanie ciasnych murów i wydobywanie się na zewnątrz — ku temu, kto nie kocha, ku zagubionemu bratu, ku wrogowi. Kościół jest Oblubienicą Chrystusa; jako taki da się poznać tylko wtedy, gdy trwać będzie w Jego miłości. Wiarygodna jest tylko miłość. Miłość w tym, co w niej najgłębsze i najbardziej palące, przekracza „chrześcijaństwo”, ale samo to „przekraczanie” już jest chrześcijaństwem⁸.

I jest równocześnie samym Bogiem: o ile w Bogu najwyższą byłaby prawda, to moglibyśmy z szeroko otwartymi oczyma spoglądać na tę przepaść oświetloną, być może, takim światłem, że aż nas oślepią, nie tamując przy tym wcale naszego pędu do prawdy. Skoro jednak decydująca jest miłość, to nawet serafini zakrywają skrzydłami swe twarze, albowiem tajemnica odwiecznej miłości jest w swej głębi tak ustawiona, że jej noc — w nadmiarze blasku — może być wielbiona tylko na modlitwie.

* * *

⁸ Podobne myśli można spotkać u K. Rahnera, *Ideologie und Christentum*, Concilium 1 (1965) 482: „Ideologia nie może przewyższyć siebie, podczas gdy chrześcijaństwo jest właśnie czymś większym od siebie; jest bowiem ruchem, w którym człowiek powierza się nieuchwytniej tajemnicy i w świetle Jezusa Chrystusa wie, że ten ruch odkrywa utajoną bliskość tej tajemnicy”.

Uwypukliliśmy zaledwie niektóre zagadnienia, jakie podsuwa nam to olbrzymie dzieło będące przedmiotem naszej refleksji; wskazaliśmy jedynie na niektóre jego rysy charakterystyczne. Wypadałoby obecnie wniknąć w tajemnicę myślenia, które jest zawsze tak osobiste, a którego „osobistość” przejawia się wyłącznie w pełnej miłości trosce o obiektywne ujęcie misterium. Użytkujemy niewątpliwie dzięki temu mocniejszą świadomość niepowtarzalnej oryginalności naszej wiary, a tym samym nowe bodźce do poznania tego, co chce być wiernym tej wierze. Skoro mogliśmy jednak przybliżyć zaledwie część dzieła, będziemy mogli jedynie ukazać drogę wiodącą do jego centrum.

Balthasar zaprasza nas do utkwienia wzroku w postaci Jezusa i do takiego spojrzenia na Niego, które domaga się nie osłabionej w niczym interpretacji chrystologicznej formuły z Chalcedonu: konsystencja ludzkiej natury Chrystusa nie zmieniła się wcale na skutek swego zjednoczenia z naturą Bożą — tak po swym Zmartwychwstaniu, jak od pierwszej chwili swego ziemskiego istnienia — osobowa zaś jedność jest tak doskonała, że Człowiek-Jezus jest rzeczywiście Obrazem Boga. „Chwała Boga nie oddziela się ani na moment od Baranka, a trynitarne światło od światła Chrystusa”. Wynika stąd, że dla chrześcijan negatywna teologia, posunięta nawet do ostateczności, nie odłącza się nigdy od swych podstaw: od teologii pozytywnej, napromieniowanej tą Postacią. Z pewnością tak dla chrześcijanina, jak i dla każdego innego, bóstwo jest niepoznawalne: *si comprehenderis, non est Deus*. Niepodobieństwo Stwórcy odnośnie do stworzenia jest wciąż większe, aniżeli podobieństwo. I dlatego sytuacja chrześcijan różni się całkowicie od postawy filozofa czy jakiegokolwiek innego człowieka religijnego. Chrześcijanin wie, że Bóg ma jakąś postać. A Ten, który objawia się mu w Jezusie Chrystusie, „nie jest żadną miarą przejawem zwykłej Jedności, ale Widzialnością i Doświadczalnością trójjedynego w samym sobie Boga; Postać objawiona nie jest ukazaniem się jakby granicy Jednej Postaci nieskończonej, lecz objawieniem nieskończonej określonej Ponad-Postaci”. W Jezusie człowiek wierzący widzi Boga. Dla niego „niewyraźalność Boga nie jest już zwykłym brakiem wiedzy, ale pozytywnym określeniem Boga poznanego przez wiarę: wszechpotężnie przygniatającą niepojętnością faktu, że Bóg tak bardzo nas umiłował, że wydał dla nas swego jedyne Syna, że Bóg pełni przejawiał się nie tylko w stworzeniu, ale też w uwarunkowaniach naznaczonej grzechem, popadłej w śmierć, oddalającej się od Boga egzystencji: jest to w samoodślonięciu się decydujące zakrycie, niedotykalność Boga, która w tym, co Uchwytne, stała się dotykalna”. Stąd nie może nastąpić w chrześcijaństwie to, co

nieuchronnie wydarza się gdzie indziej, że mianowicie „to, co skończone, zostaje wchłonięte w to, co nieskończone, a to, co nie-tożsame — wyrażone przez Tożsame”; i że religia zostaje pochłonięta przez mistykę. Dokonane raz na zawsze wyniszczenie Boga we Wcieleniu nie może nigdy stracić na znaczeniu. W tym zaś napięciu, jakie objawia postać Chrystusa, pomiędzy wielkością wolnego Boga a wyniszczeniem Boga miłującego otwiera się przed oczyma chrześcijan samo serce Bóstwa.

Całościowa teologia trynitarna i cała teologia Objawienia wiążą się w tym właśnie spojrzeniu: ono je naświetla, ale i one stają się niezbędne, aby je rozjaśnić. Jest czymś normalnym, że to całościowe spojrzenie, które dzięki swej mocy intuicyjnej skłania do przyjęcia, nie tylko zadowala ducha, ale go także ożywia i — jak każda twórcza myśl — nasuwa więcej pytań, wcale go nie uspokajając... Bardziej więc pasuje do naszych zamiarów zamknąć refleksję krótką wycieczką, tym razem nie do centrum tej teologii, ale — nie wchodząc we wszystkie dostępne teksty — do samego serca duchowości jej odpowiadającej.

Wysuwa się na czoło jedno pojęcie: jest to duchowość wielkosobotnia... Nietzsche miał tu rację: Bóg umarł, słowo ustało, przestało rozbrzmiewać w świecie, ciało zostało pogrzebane, grób zapieczętowano, a dusza zstępuje do bezkresnego szeolu. To zstąpienie Jezusa do królestwa śmierci należy także do wyniszczenia, nawet wtedy (co Jan przyjmuje już w odniesieniu do Krzyża), gdy to największe ogołocenie zostaje opromienione blaskami Nocy Wielkanocnej. Albowiem ten pochód przez podziemia doprowadza zbawienie do szeolu. Przedłuża on poniekąd wołanie z Krzyża: „Czemuś mnie opuścił?”. Nikt nie wydał takiego okrzyku z głębszego motywu od Tego, którego życie polega na wiecznym rodzeniu przez Ojca. Istnieje jednak także naśladowanie Chrystusa. Istnieje nie tylko sakramentalny, ale i kontemplatywny udział w Jego tajemnicy. Istnieje doświadczenie opuszczenia na Krzyżu i zstąpienia do piekieł, doświadczenie *poena damni*⁹; istnieje przygniatające wciąż poczucie coraz to większego niepodobieństwa Boga, mimo wielkiego, jak tylko to możliwe, podobieństwa stworzenia do Stwórcy; istnieje droga przez śmierć i ciemność, przechodzenie przez ciemną bramę... Zgodnie z własnym posłannictwem, człowiek modlący się doświadcza, że Bóg umarł *dla* niego. Jest to dar łaski chrześcijańskiej, którą otrzy-

⁹ Analogiczne doświadczenie opisuje Pierre Emmanuel, *La face humaine*, Paris 1966, s. 277 n. Nazywa je „estetyką Wielkiej Soboty”.

muje się właśnie wtedy, gdy się o tym nie wie. Przeżywana i doświadczana wiara, miłość, nadzieja wznoszą się z duszy ku miejscu niedostępnemu — w Bogu. Teraz już tylko w nagości, ubóstwie i pokorze może dusza wołać do Niego¹⁰.

Kto doświadczył takich stanów, ten dostrzegł potem w swej pokorze tylko subiektywne oczyszczenie. Wierny swej koncepcji, która odrzuca oddzielenie charyzmatów i darów Ducha od posłannictwa Kościoła i indywidualnej mistyki, Balthasar dostrzega w tych stanach ten „kontemplacyjny dzień wielkosobotni”, w którym Oblubienica uczestniczy, w niektórych wybranych swych członkach, w odkupieniu dokonany przez Oblubieńca. Doszliśmy do czasu, w którym ludzka świadomość, pogłębiona i rozszerzona chrześcijaństwem, skłania się bardziej ku takiej interpretacji. Mroczne doświadczenie Wielkiej Soboty jest ceną płaconą za to, że jawi się nowa wiosna nadziei, kanonizowana w różanych ogrodach Lisieux: czyż nie jest to początek nowego stworzenia? — Zachwyt Wielką Sobotą... głęboka grota, z której wytryska strumień życia!

Spotkać można u H. von Balthasara niezliczone wprost stro-
nice poświęcone temu zagadnieniu: wyczuwa się na nich potrze-
bę, samotność, noc — a także to, że ta noc równa się tej, jakiej
doświadczyło „Serce Świata”, — i rozumie się lepiej, że dzieło
przekazujące tak wiele radości zostało poczęte w takim właśnie
ból.

* * / *

Dziesięć lat¹¹ upłynęło już od naszkicowania powyższych stro-
nic, które miały być jedynie świadectwem... W trakcie tych dzie-
sięciu lat budowla stojąca przed naszymi oczyma znacznie się
rozrosła. Ukończone zostało pierwsze skrzydło zaplanowanego
tryptyku (*Herrlichkeit*); rozpoczęto budowę drugiego skrzydła
(*Theodramatik*) itd. Niezależnie jednak od wielkości dzieła w jego
zewnątrznych wymiarach porusza człowieka jego głębia. Narzuca
się ona mimo dyskrecji, z jaką sam Autor unika wszelkiego roz-
głosu; mimo niemej wrogości, jaką wywołuje zawsze wyższość
występująca nawet w sposób tak skromny; mimo zdumiewającego
niezauważania ze strony profesjonalistów nie dostrzegających ni-
kogo spośród siebie w tym właśnie Człowieku, który nie mieści

¹⁰ Zob. też w: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* (1960), ss. 276—300: zarysy eschatologii. Por. również: *Eschatologie im Umriss*, W: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV* (1974), s. 410—455.

¹¹ H. de Lubac dopisał tę część z okazji 70-lecia urodzin H. U. von Bal-
hasara — na Wielkanoc 1975 r. — przyp. tłum. L. B.

się w żadnej klasyfikacji. A przecież w samej Francji myśl Balthasara wyciska widoczne znamię na elicie młodych ludzi, mimo braku odpowiednich przekładów, które ukazują się ponadto w rozsypce i z wielkim opóźnieniem czasowym.

Spoglądając na całość, można by — jak sądzę — ciągnąć dalej tę prezentację, wypuklając dwa zasadnicze rysy, które podczas ostatnich lat zyskały mocno na znaczeniu, nadając samemu dziełu wzrastającej wciąż wartości i aktualności.

Pierwszy rys: Balthasar nie prowadzi jakiejś walki na tyłach przeciwko takiemu przedstawianiu chrześcijańskich początków, jakie dostrzec można u wielu przedstawicieli współczesnej krytyki w ich różnorodnych ujęciach; nie zadowala się także ukazaniem poszczególnych detali oraz odkrywaniem dowolności lub przesady w ich ujęciu. Przyswaja raczej z wzrastającą wciąż pewnością spojrzenia to, co istotne w tej krytyce, połyka ją — by tak powiedzieć — w całości i stara się przetrwać; potrafi umiejętnie z nią się obchodzić. Równocześnie jednak z niezawodną pewnością rozróżniania wydobywa z niej zgoła inne oblicze — nie to, jakiego wielu się obawiało: postać Jezusa jaśnieje teraz w zwierciadle ich wywodów, od najstarszego przekazu w Ewangeliach poczynając, z niezbitą mocą. Zmiana perspektywy, do jakiej tu dochodzi, przypomina w swej analizie, jak to Newman w innej, bardzo istotnej dziedzinie ustosunkował się do ewolucji dogmatów. Balthasar działa bardzo dokładnie; podążanie za nim jego drogą myślową prowadzi do życiowej satysfakcji. Mało kto ukazał tak wymownie wzajemną jedność obu Testamentów oraz odpowiadającą jej jedność w łonie samych pism nowotestamentalnych. Mało kto wykazał się tak wielkim zmysłem historycznym, ukazując ten tajemniczy ośrodek, będący nie owocem, ale źródłem tej jedności: postać Chrystusa, cel wiary Kościoła. Wszelkie zaś różnorodności, jakie należy uznać i w jakich krótkowzroczna krytyka potrafi dostrzec jedynie przeciwieństwa czyniące samo chrześcijaństwo, zarówno w jego początkach, jak też w jego rozwoju oraz w jego niezwyklej mocy, wprost niezrozumiałym zespalają się w najwyższej harmonii rzucającej się tak bardzo w oczy, jak Objawienie. W tym wzorcowym poniekąd przypadku odczuwa się konieczność dodania, zgodnie z tytułem jednej z książek Balthasara: „Prawda jest symfoniczna” (*Wahrheit ist symphonisch*).

Rys drugi: Balthasar nie wyczerpuje się, w ślad za tylu innymi, w trudzie odmładzania za wszelką cenę dawnej scholastyki poprzez zapożyczenie pewnych myśli z filozofii codziennej; rezygnuje także, na ile to możliwe, ze strukturalnego myślenia teologicznego. Nakreśla raczej, opierając się na nowych możli-

wościach, oryginalną syntezę natchnioną radykalnie Pismem św., w której nie ulega zatraceniu żaden element tradycyjnej dogmatyki. Jego wielkie wyczucie rozwoju kulturalnego oraz problemów naszego czasu zmusza go poniekąd do podjęcia takiego właśnie ryzyka. Widoczna w poprzednich jego pracach żywa znajomość Ojców Kościoła, św. Tomasza z Akwinu i wielkich mistyków pozwala mu się pokusić na wielką przygodę. Żywił się przecież przez wiele lat tymi postaciami; idzie więc w ślad za nimi bez niewolniczej dosłowności, ale i bez zdrady samej rzeczy: tak bardzo przyswoił sobie samą istotę ich myślenia. Tego rodzaju przedsięwzięcie dalekie jest od wszelkich, nie budzących nadziei na przyszłość, sporadycznych poszukiwań mających niekiedy posmak indywidualnej fantazji lub jakiegoś resentymentu w stosunku do Tradycji i dlatego minimalizujących często dane wiary aż po ucieczkę w zeświecczenie.

Oba te rysy, które ukazałem tutaj chyba niewystarczająco, a z pewnością nazbyt sumarycznie, wydają mi się tak bardzo godne uwagi dlatego, że odpowiadają dokładnie istotnym potrzebom współczesnej myśli chrześcijańskiej; wraz z ich tworzeniem zaczęło się, zanim jeszcze ostatni Sobór zaprosił teologię, swoiste jej *Aggiornamento*. Słabością wielkich, nieodzownych i owocnych inicjatyw jest to, że powstają one w ten oto sposób: nie zwraca się na nie wcześniej uwagi, a sam ich twórca nie ma początkowo dokładnego planu i nie jest w stanie powiedzieć, na czym skończy się całość. Inicjatywy te zdobywają stopniowo swój kształt i rozwijają się na sposób naturalnego wzrastania, a nie na *kommando*.

Dzieje się tak nie tylko dlatego, że boskie pochodzenie wiary chrześcijańskiej oraz chrześcijańska autentyczność teologii nie narażają się w żaden sposób na skompromitowanie na skutek tego podwójnego wysiłku, o jakim była mowa: pochodzenie wiary opiera się na nowym świetle, a autentyzm teologii tworzy się w klimacie duchowej obiektywności wyzwalającej z naturalistycznych i obiektywistycznych konsekwencji, jakie w nowszych czasach bardzo ją obciążyły i odstawiły nieco na bok. Przekraczająca wszelkie pojęcia, żywotna dynamika tradycji odnosi zwycięstwo nad skostniałym konserwatyzmem. Jest faktem, że scholastyka w swym ostatecznym, skostniałym wydaniu, wraz z właściwym sobie autorytatywnym zastopowaniem wszelkich nowych poszukiwań przez całe stulecie, nie przedstawia obecnie żadnej wartości obiegowej. A zjawisko to jest tak powszechne, że nie miałoby niewątpliwie sensu bardziej szczegółowe zastanawianie się nad tym, jak dalece krzywdzący jest ten osąd. Jeżeli nawet

z historycznego punktu widzenia interesujące byłoby zajęcie się tą sprawą, to przecież samo podjęcie tego trudu nie byłoby jeszcze w stanie ukazać żadnej nowej drogi. Jakiś sprzeciw zapanował nad tym wielkim dziełem i chodzi już tylko o to, by przeprowadzić sekcję zwłok, o ile może mieć ona jakieś znaczenie; wielu ma bowiem takie wrażenie, że pozostała tylko jedna wielka pustka. Jedyne nieliczni zdają się mniemać, że tuż w pobliżu rośnie już nowa budowla, w której wykorzystuje się to, co najcenniejsze ze zniszczonego na pozór dziedzictwa — w służbie nienaruszonej i ożywionej na nowo wiary. Nawet ludzie podziwiający dzieło Balthasara dostrzegają w nim często tylko szereg pięknych i interesujących książek na niektóre tematy mniej lub bardziej aktualne; nie znają jednak ich prawdziwego znaczenia.

Jak to się zwykle dzieje wraz z upływem lat, ukazuje się i nam Hans Urs von Balthasar coraz wyraźniej jako taki, jakim był zawsze: człowiek Kościoła w najlepszym tego słowa znaczeniu. W tym doświadczeniu, przez jakie musi przejść obecnie Kościół rozrywany przez swe własne dzieci — w tym kryzysie, którego ostrości nikt nie jest w stanie obecnie złagodzić niezależnie od wyjaśnień, jakie się wciąż podaje, i od frezeologii, jaką stara się go przykryć — w tym doświadczeniu wszystko wskazuje na to, że Balthasar w swej odpowiedzialności wobec Boga odkrył z wyostrzoną świadomością rolę, jaka przypadła mu w udziale właśnie jako teologowi. Stąd pojawia się jakby na marginesie jego prac ściśle naukowych, ale nie na marginesie jego istotnej wizji, szereg mniejszych tomików, bardziej prostych i przystępnych, ale nie mniej ważnych i nie mniej osobistych, jak np. *Einfaltungen* i *Klarstellungen* (przekładane także na jęz. francuski jako *Wyjaśnienia*), czy też *Der antirömische Affekt* (Nastawienie antyrzymskie) poruszający tak aktualny, niestety, temat. Skąd także staje się zrozumiała stała jego troska o rozwój tego międzynarodowego pisma teologicznego, które pod znakiem COM-MUNIO ma się przyczyniać do umocnienia intelektualnej i duchowej żywotności katolicyzmu. Stąd wreszcie wyjaśniają się liczne jego przyczynki w sprawach zgoła zwyczajnych: kazania, osobiste rozmowy, wymiana doświadczeń i poglądów na różne sposoby. We wszystkim tym widoczna jest zdecydowana stałość myślenia, połączona z niezłomną pogodą ducha, niesłychana niezależność i wolność od jakiegokolwiek nastawienia partyjnego, szczerą i niezłomną wolą poszukiwania integrującego wszelkie przeciwieństwa stylu widzenia, szeroko zakrojone rozumienie wszystkich sytuacji oraz serce otwarte dla każdego, który zbliża się do niego. „Odniosłem wrażenie, że znamy się od dawna” —

powiedział krótko jeden z odwiedzających go ludzi, głęboko zaskoczony przyjacielskim przyjęciem w dniu następnym po ich pierwszym spotkaniu. „Wydawało mi się — dopowiedział jeszcze (i tym malowniczym ujęciem chciałbym zakończyć) — że wyszedłem na spacer z jednym z zagubionych w Szwajcarii Ojców Kościoła, do którego przodków zaliczają się równie dobrze Trzej Królowie, co Wilhelm Tell”.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**