

## „COMMUNIO” W DZIEŁACH HENRYKA DE LUBACA

Kiedy zbliżały się dziewięćdziesiąte urodziny H. de Lubaca, Hans Urs von Balthasar napisał do „Drogiego Mistrza i Przyjaciela” list gratulacyjny, w którym zawarł to zaskakujące wyznanie: „Niech mi będzie wolno powiedzieć tylko to, czego nauczyłem się od Ojca w czasie moich studiów w Lyonie, i co pozostało aż do dnia dzisiejszego: coś na temat Ducha Świętego. Duch Święty — tak Ojciec nas nauczał — może zjednoczyć o wiele więcej, niż nam zazwyczaj się wydaje”<sup>1</sup>.

Na pierwszy rzut oka może wydawać się dziwną ta tak radykalna *reductio ad unum* („coś na temat Ducha Świętego”) w stosunku do obszernego nauczania, które sam von Balthasar opisuje w sposób następujący: „Kto zasiada do czytania około 40 tomów H. de Lubaca, zawierających ponad 10.000 stron oraz 100.000 przypisów, staje jak gdyby u wejścia do dziewiczej puszczy. Nie widać tam już wielkiej różnorodności tematów. Wzrok szybuje na pozór bez wysiłku ponad całą teologią i historią ducha, lecz dostrzega też najdrobniejsze szczegóły (...). Jeśli ktoś jednak zagłębia się w jego podstawowe dzieła, (...) pozorna puszcza natychmiast nabiera uporządkowanych kształtów i staje się jednorodnym organizmem: ...jednym z najbardziej udanych wysiłków udostępnienia współczesnemu człowiekowi ducha katolicyzmu w taki sposób, by okazał się on wiarygodny sam w sobie, w swoim rozwoju historycznym, jak też w dialogu z innymi podstawowymi wizjami świata, a nawet by ujrzano go jako jedynie pełne («katolickie») rozwiązanie zagadki życia w świecie”<sup>2</sup>.

„Coś na temat Ducha Świętego. Duch Święty może zjednoczyć o wiele więcej, niż nam zazwyczaj się wydaje”: w taki sposób zatem von Balthasar określał, na swój użytek, sedno całego nauczania de Lubaca. Nie będzie to więc chyba nadużyciem, jeśli temu: „coś” nadamy biblijną i teologiczną nazwę: *Communio*, nazwę, z którą św. Augustyn identyfikował przede wszystkim „sposób istnienia Ducha Świętego”, a przy pomocy której można także opisać Jego uniwersalną działalność jednoczącą<sup>3</sup>. Kto bowiem

<sup>1</sup> List opublikowany w 1986 r., w ponownym wydaniu tomiku H. U. von Balthasara, *Il Padre de Lubac*, Milano 1977.

<sup>2</sup> Tamże, s. 25—26.

<sup>3</sup> Por. J. Ratzinger, *Lo Spirito Santo come Communio*, w: *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977, s. 251—267.

zapuszcza się w gąszcz pism (a zatem również w bogactwo doświadczenia życiowego) Ojca de Lubaca, dostrzega natychmiast, z jak niezwykłą precyzją i spoistością przecinają się ze sobą nieustannie dwa dynamizmy: ruch pionowy, w którym spływają na ludzkość dary pochodzące z wysoka („Dary”, którymi są przede wszystkim same Osoby Boskie, gotowe przyjąć nas do swego wewnętrznego życia Trynitarne) oraz ruch poziomy, zmierzający w każdym kierunku do ożywienia więzów pomiędzy ludźmi, przekraczający wszelkie bariery czasu, przestrzeni, każdej możliwej różnorodności, a nawet same granice śmierci. Wierzący wyznaje i przyjmuje z wiarą przecięcie się owych dwu wymiarów (znajdujące swe żywe i osobowe centrum w Chrystusie), gdy wypowiada słowa Symbolu Wiary: *Credo Sanctorum Communio-nem*.

Zanim z pomocą samego Ojca de Lubaca wejdziemy w głębokie rozumienie tego artykułu wiary, aby na nowo odnaleźć go w samym sercu całej twórczości teologicznej, należy zauważyć, niejako z zewnątrz, w jaki sposób temat *Communio* nasunął mu na myśl ową odnowioną metodę teologiczną, która stała się pierwszym i oryginalnym jego rysem charakterystycznym, pierwszą, a następnie stałą jego misją w Kościele. Uznał ją — z pewnym niemal liryzmem — Luigi Sartori, pisząc następująco we wprowadzeniu do nowego wydania książki de Lubaca: *Meditazione sulla Chiesa*:

„De Lubac pozostaje świadkiem tradycji rozumianej jako przyjaźń z tymi, którzy w przeszłości byli wielkimi wierzącymi, świadkiem teologii wskrzeszającej «umarłych» oraz dyrygującej, wokół każdego tematu teologicznego (jak gdyby w symfonii), orkiestrę głosów tych, którzy reprezentując różne horyzonty i posługując się różnorodnymi instrumentami podzielili się swą żywą refleksją... Jest to bardziej teologia Kościoła niż teologia o Kościele, bardziej teologia *we wspólnocie* niż teologia *o wspólnocie*. Wartość wspólnoty i łączności pomiędzy możliwie największą liczbą wierzących (tak jakby wszyscy jednocześnie znajdowali się w kole, razem obecni dziś po to, by kształtować dzisiejsze zebranie i zgromadzenie) jawi się na gruncie tego nowego rozumienia teologii oraz jej metody. Ma się wrażenie, że zwołanie głosów tworzy żywy dialog; bardziej niż harmonia i porównanie idei oraz stwierdzeń, (...) mamy tutaj do czynienia z harmonizacją i z konfrontacją świadectw, w których osoba żyje wspólnie z własną ideą, natomiast idea wciela się w osobę ją tworzącą”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1978, s. XIV—XV.

Była to także metoda, która rodziła się bezpośrednio i w sposób wyraźny z samego serca wiary chrześcijańskiej:

„Utożsamianie się z Kościołem stanowi dla niego rzecz bardzo konkretną, gdyż oznacza przyjazny «dialog» z braćmi w wierze, zwłaszcza zaś z tymi, którzy nie tylko żyli nią albo jeszcze nią żyją, lecz którzy własną refleksją również przełożyli ją lub wciąż przekładają na język przystępny. Wymogiem Kościoła jest dopuszczenie do głosu także umarłych. Również oni mają prawo wyrazić swoje myśli, ponieważ Kościół jest uniwersalną wspólnotą, która przewycięża nie tylko odległości geograficzne, lecz także bariery czasowe. U podstaw Kościoła leży dogmat o zmartwychwstaniu Chrystusa; jego posługiwaniem jest posługiwanie na rzecz życia zwyciężającego śmierć; Bóg chrześcijan jest Bogiem żywych, a nie umarłych, Bogiem, dzięki któremu umarli są bardziej żywi niż przedtem, dalecy stają się bliscy, pokolenia minione stają się znów obecne, milczenie przeobraża się w słowa, ci zaś, którzy przyjdą po nas, słuchają nas i z nami. Jest to właśnie wspólnota świętych”<sup>5</sup>.

De Lubac wprowadził zatem do teologii „metodę wspólnotową”, w najgłębszym sensie *Logosu*, który umie pozwolić mówić o Bogu (i na Jego chwałę) wszystkim wezwanym przez Jego łaskę. Prawdziwie „walczył on przeciwko indywidualizmowi w wierzeniu i w uprawianiu teologii tak samo, jak przeciwko śmierci”. Lecz to jeszcze nie wszystko: nawet na tym poziomie metodologicznym wymagał on tego, co przy jakiejś okazji nazwał „zakresem dogmatu wspólnoty świętych”<sup>6</sup>.

Ponieważ podejrzenia co do osoby H. de Lubaca w rzeczywistości nie wygasły całkowicie nawet w naszych czasach, powinno się w tym miejscu wyjaśnić, że cała jego refleksja oraz uwaga metodologiczna, skierowana na tzw. „nieobecnych” (prawdziwa jego pasja), nie tylko nie podważa jedyności i centralności Chrystusa, czy też konieczności Jego Kościoła, lecz wprost przeciwnie, jest tego wszystkiego wewnętrznym wyrazem. Spośród tysiąca określeń, które pozostawił nam na ten temat, wybierzemy jedno ściśle metodologiczne, zdumiewające swą doskonałą precyzyjnością: „Ten, kto nie wierzy w sposób wyłączny i intelektualnie bezkompromisowy w prawdę Chrystusa, już nie jest chrześcijaninem. Konsekwentnie także jego wysiłek utworzenia syntezy nie może już wydać owoców”<sup>7</sup>. Wraz z cytowanym powyżej H. U. von Balthasarem, umie on trwać na długiej medytacji przed „niesły-

<sup>5</sup> Tamże, s. XIII.

<sup>6</sup> *Cattolico*, Milano 1978, s. 170.

<sup>7</sup> *Paradosso e Mistero della Chiesa*, Milano 1979, s. 168.

chaną koncentracją całego nieskończonego bogactwa Boga w jednym punkcie: w Człowieczeństwie Jezusa Chrystusa”: „niesłuchana, nieunikniona i jedyna koncentracja wszystkich dróg zmierzających ku Bogu, a także wszystkich relacji człowieka do Boga w Jedynym Pośredniku, może jawić się człowiekowi jako niezrozumiały gwałt zadany wolności, godności oraz większej indywidualności osoby... Lecz w rzeczywistości *ta jedność jest powszechna i integrująca, a w związku z tym — katolicka*”<sup>8</sup>.

Jego głębokie zainteresowanie „nieobecny”, dyktujące mu długie i namiętne refleksje nad problemem ich zbawienia i ich relacji do Kościoła, sprawiało, że włączał ich w swą metodę wspólnotową i wprowadzał raz po raz do swego „dialogu” świadków oraz w problemy religijnych poszukiwań ludzkości. Jednakże punktem widzenia najmniej zrozumianym przez jego oszczerców, a niekiedy nawet przez jego wielbicieli, jest to, że nie uważał on tej metody za konieczny dodatek będący konsekwencją owej „niesłuchanej koncentracji, o której mówiliśmy powyżej, lecz że stanowiła ona dla niego, ze względu na jej powszechną naturę, głębsze, a przez to też ogarniające całą rzeczywistość spojrzenie na tę samą koncentrację”. Pisał: „Raz na zawsze ustanowiwszy w Duchu tę jedynność Chrystusa jako Tego, który objawia i zbawia, nie można nie oglądać lepiej, z większym szacunkiem, czasem zaś nawet z większym podziwem, tego wszystkiego, czego się szukało, dochodząc aż do pewnego znalezionej punktu, poprzez duchową historię człowieka — aż do objawienia się Jezusa Chrystusa. Im bardziej da się rozpoznać w czasach minionych oraz w obecnym społeczeństwie elementy prawdy, piękna i dobra, niezależnie od tego, jakie jest ich pochodzenie, tym bardziej powinno się uważać, że elementy te zasługują na odpowiednie miejsce w syntezie chrześcijańskiej”<sup>9</sup>.

H. de Lubac widział tu wyraźną analogię: Kościół „uznał za swój obowiązek troszczyć się o cały rodzaj ludzki”<sup>10</sup>, aby przygarnąć na swym łonie wszystkich ludzi, podobnie więc musi on zabiegać — także na gruncie teologicznym — o to, by włączyć w siebie historię i kulturę ludów: „nie ze względu na formalny błąd lub zauważalną w nich degradację, lecz ze względu na to, co w ich intencjach i poszukiwaniach, błakających się pośród bolesnych przekształceń i częściowych przypuszczeń, poprzez słuszne wytwory natury oraz rozwiązania, znajduje się jeszcze nie do końca doskonale”. Stąd też, jego zdaniem, wszystko to nie jest

<sup>8</sup> Tamże, s. 169.

<sup>9</sup> Tamże, s. 171 nn (*La „pienezza cattolica” secondo i Padri*).

<sup>10</sup> *Cattolicismo*, s. 166.

tylko „swego rodzaju rusztowaniem koniecznym do zbudowania domu, lecz zaraz po ukończeniu budynku odrzuconym bez troski o to, co się z nim stanie”<sup>11</sup>. Tego typu myślenie odrzuca on tym bardziej, że jest świadomy tego, iż to rusztowanie jest utworzone z ludzi: „Ludzkość składa się z osób, które niezależnie od kategorii czy też epoki, w której się narodzili, wszystkie mają to samo przeznaczenie, szczególne i wieczne. Relacje istniejące między nimi nie są więc tylko czysto zewnętrzne, tak jakby jedni ludzie mieli jedynie przygotować dla innych warunki ich rozwoju” (tamże).

Posługując się czarującą formułą, ujawniającą wielkość jego serca i spojrzenia, a przy tym także doniosłość jego metody, de Lubac pisze: „Kiedy jakiś misjonarz głosi Chrystusa ludowi, który Go jeszcze nie zna, sukcesem jego przepowiadania nie są zainteresowani tylko i wyłącznie ludzie, do których się zwraca, lub ci, którzy po nich się urodzą. W pewnym sensie można powiedzieć, że zainteresowanie to przejawiają także ich przodkowie”<sup>12</sup>.

Aby taka metoda ogarniająca wszystkich była autentyczna, de Lubac domaga się od siebie samego i od innych jedynego nastawienia: „Jeśli zgodnie z planem Bożym troszczymy się o zbawienie rodzaju ludzkiego, jeśli uważamy, że jego historia jest rzeczywistością i jeśli dążymy do jedności, to nie możemy zaniechać poszukiwania swoistej osi czy też siły unoszącej i jednoczącej wszystko, którą jest Duch Pana Jezusa, ożywiający Jego Kościół”<sup>13</sup>. W ten sposób, po tylu ekskursach w historii ducha i religii, tym, którzy pytają go o konieczność Kościoła, *extra quam nulla salus*, odpowiada wyrażeniem św. Ambrożego: *Sola Ecclesiae gratia qua redimimur!* Lecz to właśnie owa siła jego spojrzenia i jego wiary, ogarniająca całą rzeczywistość, pozwala mu ujrzeć nawet to, co znajduje się poza widzialnymi granicami, z przekonaniem, że „to, co jest niewystarczające, może objawiać się jako wystarczające, ponieważ większość istnieje i kompensuje”<sup>14</sup>.

Po tym pierwszym, ogólnym zapoznaniu się z „metodą teologiczną” de Lubaca warto przytoczyć to, co napisał o niej von Balthasar: „U jej podstaw znajduje się zamiar ogarnięcia pełni, całości, horyzontu możliwie jak najszerszego (w ten sposób wysilek ujęcia całej rzeczywistości staje się fundamentalnym kryterium prawdy), tak że zgodnie z tym wskazanie na ograniczenia i na skostnienia w kulturze, a zwłaszcza w tradycji kościelnej

<sup>11</sup> Tamże, s. 168.

<sup>12</sup> Tamże, s. 170.

<sup>13</sup> *Paradosso e Mistero della Chiesa*, s. 177.

<sup>14</sup> *Cattolismo*, s. 170 nn.

i teologicznej, wraz z jej niszczącymi konsekwencjami staje się podstawowym wymogiem, a nawet metodologicznym narzędziem pierwszego rzędu”<sup>15</sup>.

Jak dotąd, staraliśmy się ograniczyć tylko do metody, lecz musimy uznać, iż u H. de Lubaca metoda i treść są nierozłączne do tego stopnia, że już w powyższych rozważaniach wyłoniły się zasadnicze tematy jego dzieł. Czym jest zatem owa *Communio*, która dyktuje metody oraz treści? Pierwszy swój artykuł, który w 1972 roku de Lubac napisał do pierwszego zeszytu *Communio* wersji włoskiej, zatytułował: *Credo sanctorum communionem*. Zrekonstruujmy pokrótce bieg jego myśli i określenia, które teraz powinny już stać się wspólnym naszym dziedzictwem.

Przegląd poszczególnych artykułów wiary, zawartych w Symbolu, pokazuje nam przede wszystkim, że wierzący ma w nim do czynienia z rzeczywistościami boskimi. Już sam ten fakt pozwala nam poznać pierwotne, obiektywne znaczenie całego owego wyrażenia, znaczenie bogato udokumentowane w pierwszych pięciu wiekach Kościoła. Pierwotnie więc *Communio* oznacza *collatio*, *communicatio*, *participatio*, którą wszyscy wierni mają w *sancta mysteria*. Wyrażenie umieszczone zaraz po artykule wiary odnoszącym się do Kościoła nie jest zwykłym dopowiedzeniem, ani też szczególnym podkreśleniem relacji między Kościołem pielgrzymującym a Kościołem niebieskim, lecz wskazuje ono w sposób konkretny na strukturę sakramentalną, a zwłaszcza na Eucharystię, poprzez którą dokonuje się pełne włączenie do Kościoła, a w ten sposób — w Chrystusa.

Dopiero na tle tego pierwszego sensu wyłania się drugie (lecz nie „wtórne”), subiektywne i międzyosobowe znaczenie: *Communio* oznacza *concordia*, *congregatio*, *societas*, termin: *sanctorum* natomiast odnosi się do wiernych „uświęconych” poprzez owo włączenie do Kościoła na mocy samych świętych tajemnic. Na bazie tego sensu wyrastają wszystkie późniejsze refleksje i próby zgłębienia „powszechnej współpracy dusz”, mianowicie na gruncie nadprzyrodzonej wymiary, która łączy wzajemnie poszczególnych wiernych oraz same Kościoły lokalne w czasie, w przestrzeni i z wiecznością.

Jednakże, nie negując bogactwa bardzo rozległej i stałej tradycji teologiczno-duchowej, wydaje się obecnie, że bardziej konieczny jest powrót do pierwotnej interpretacji obiektywnej, tzn. sakramentalnej i eucharystycznej. Prowadzony na tym polu dialog (lub jeśli się woli: „polemika”) ze światem protestanckim po-

<sup>15</sup> *Il Padre de Lubac*, dz. cyt., s. 3.

zwala na interesujące refleksje. Na objekcję (jeszcze radykalną u E. Brunnera, bardziej zaś mglistą u K. Bartha), według której „wspólnotę można utworzyć tylko wokół osoby (wokół podmiotu, wokół Chrystusa), a nie wokół przedmiotów świętych, w związku z czym sens pierwotny wyrażenia *m u s i* być subiektywny”<sup>16</sup>, należy odpowiedzieć, że pierwotny sens obiektywny zobowiązuje właśnie do uznania dwóch faktów: że wspólnota wierzących realizuje się w historii poprzez znaki obiektywne i skuteczne, ustanowione przez samego Chrystusa; a także że ten udział sakramentalny, również obiektywny, musi zawierać w sobie, w swoim centrum, coś osobowego, godnego przedmiotów osobowych, do których jest on przeznaczony: tylko w ten sposób można właściwie uzasadnić realizm osobowej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Istnieje jednak jeszcze bardziej zdecydowana polemika, którą w oparciu o taką obiektywnie uzasadnioną doktrynę na temat *communio sanctorum* należy prowadzić przeciwko wszystkim chorobom naszej epoki: przeciw wszelkim współczesnym tendencjom pelagiańskim, nie uznającym idei łaski, jak też przeciw wszelkim próbom prometejskim: „Nigdy — pisze de Lubac — nawet w głębi sumienia chrześcijańskiego, nie dochodziła do głosu tak bardzo silna pokusa przemilczenia tego, że prawdziwa więź pomiędzy ludźmi nie może pochodzić z żadnego innego źródła, jak tylko od Boga, poprzez ich włączenie w jedyne ciało Chrystusa. Cała nauka o łasce pozostaje wówczas w cieniu, o ile nie jest zwyczajnie odrzucona pod dwuznacznym tytułem «augustianizmu». Lud chrześcijański przyjmuje chętnie prawdę, że Kościół jest lub musi być *w s p ó l n o t ą*. Myśl ta wielu napawa nawet entuzjazmem. Liczni jednak wahają się uznać warunki, w których wspólnota ta się realizuje, czy też lepiej: przyczyny, które ją powodują”.

Już zatem w 1972 roku, kiedy jeszcze nie padało żadne podejrzenie, H. de Lubac oznajmiał, że pierwotne znaczenie tego starożytnego artykułu wiary było skierowane przeciwko wszelkim tendencjom pelagiańskim, prometejskim i eklezjogenetycznym (w których sakramenty oraz posługi są rozumiane jako „emanacja wspólnoty tworzącej sobie własne organy”). De Lubac przypominał zwłaszcza, że „Kościół od początku zderzał się z przekonaniem, które pod różnymi postaciami, lecz z tą samą wrogością, odradza

<sup>16</sup> Według K. Bartha, „jest rzeczą pewną, że dopełniacz: «*sanctorum*» wskazuje przede wszystkim na wspólnotę «świętych», tzn. na ludzi uświęconych przez Ducha Świętego”, a w związku z tym, konsekwentnie, „na wspólnotę w udzielonych im darach, w powierzonych im zadaniach i w posługiwaniu, które muszą spełniać”. Opinia cytowana na s. 26 artykułu za dziełem: *Dogmatik*, t. 4, fasc. 3, KD IV/2, 1955, s. 727.

się na nowo z każdym wiekiem, a z którym to znów musimy podejmować walkę. Przekonanie to, drzemiące na dnie nauk hermetycznie zamkniętych, takich jak wielka herezja znana dzisiaj pod nazwą «gnostycyzmu», stanowi jeszcze w naszej epoce tło wielu analogicznych nauk. Na jego modelu wzoruje się każdy stopień i każda inteligencja, jak też każdy rodzaj «tradycjonalizmu» i «nowoczesności». Człowiek byłby dla siebie samego bytem boskim, nie wiedziałby więc, co uczynić z porządkiem łaski, ani też z obiektywnymi środkami zbawienia. Wylacza się więc w ten sposób wszelkie pośrednictwo historyczne lub sakramentalne. Jedy- nym problemem jest dojść do poznania siebie...” (s. 30). Gdyby się zgłębiło w odpowiednim czasie te wskazówki, może niektórzy intelektualisci katolicy nie byłiby tak bardzo powierzchowni, uważając jedynie za wymówki i ahistoryczne napomnienia wypowiedzi tego, który mówi jeszcze dzisiaj o pelagianizmie lub gnostycyzmie.

Po sprecyzowaniu pierwotnego i całościowego sensu artykułu wiary, mówiącego o *Communio sanctorum*, pozostaje nam jeszcze pokazać, że znaczenie to znajduje się w sercu całej twórczości teologicznej de Lubaca. Oczywiście, jest rzeczą niemożliwą w tym krótkim referacie omówić, choćby pokrótce, poszczególne dzieła, tym bardziej, że chodzi tu o wielkie tomy, które zostawiły swój ślad w historii teologii oraz wzbudziły dyskusje o gigantycznych rozmiarach. Możemy jedynie dokonać szybkiego i ogólnego ich przeglądu, tak jakby się czytało spis treści, posługując się planem, który on sam naszkicował dla wydawnictwa „Jaca Book”, publikującego jego *Opera omnia*.

Tak więc na początek sięgnijmy po dzieło, które von Balthasar nazwał „książką programową”: *Catholicisme*, z roku 1938. De Lubac rozpatruje w niej temat „całkowitej solidarności” (w stworzeniu i w odkupieniu) z różnych punktów widzenia, co pozwala mu spojrzeć na prawdę objawioną oraz najbardziej konkretne dary Boże, uwzględniając zarówno ich dokładne i nienaruszalne położenie centralne, jak też przypisaną im maksymalną rozciągłość i „przeznaczenie”. Musimy przy tym sobie uświadomić, że tło całej jego twórczości — jak gdyby *humus* kościelny, zawsze obecny i płodny — stanowi owo kontynuowane z zamiłowaniem dzieło, któremu przez kilkadziesiąt lat, począwszy od 1941 roku, de Lubac będzie towarzyszył jako założyciel i dyrektor wielkiej serii: *Théologie* oraz wydawca setek tomów z serii: *Sources chrétiennes*. Według von Balthasara, jest to „jedno ze zjawisk najbardziej niezwykłych w dzisiejszym świecie katolickim”, w którym H. de Lubac podał konkretny przykład, w jaki sposób należy „poznać skarby Tradycji, umiejac je przekształcać i oceniać zgodnie z duchem

obecnego czasu, a także jednocząc się z tym wszystkim, co jest chrześcijańskie i prawdziwie żywe...”<sup>17</sup>.

Następne publikacje raz po raz przejmują program dzieła *Catholicisme*. W 1953 roku w *Méditation sur l'Église* de Lubac „szkicuje, można by rzec, duchowość swej teologii” (von Balthasar), snując refleksję nad „wymiarami tajemnicy” Kościoła, nad Eucharystią, nazwaną „sercem Kościoła”, oraz nad wyzwalającą i jednoczącą siłą przynależności do tej „ojczyzny wolności”. W roku 1967 *Paradoxe et Mystère de l'Église* ma za zadanie bronić tajemnicy Kościoła przed wszelkim „racjonalizmem kościelnym”. Teksty te usiłują ugruntować „katolicką *Communio*” jako głęboki i płodny dar, który można przyjąć, lecz którym nigdy nie da się zawładnąć z tego powodu, że nie jest się w stanie dotrzeć do jego korzeni, ani też ogarnąć jego rozmiarów i jego niewyczerpalnej skuteczności, zawsze przewyższającej to, co w danej chwili jest poznawalne.

Inna seria tekstów rozpatruje następnie *Communio* „z punktu widzenia serca”:

— *serce człowieka*, stworzone dla Boga i na wieczne przymierze z Nim w Chrystusie<sup>18</sup>;

<sup>17</sup> Dz. cyt., s. 23.

<sup>18</sup> Mówi na ten temat w: *Surnaturel*, 1946 r.; *Petite Cathéchèse sur nature et grâce*, 1981 r. *Surnaturel* w 1965 r. został wydany w dwu oddzielnych tomach: *Augustinisme et Théologie moderne* i *Le mystère du Surnaturel*. Chodzi o relacje między „naturą” a „rzeczywistością nadprzyrodzoną”, rozpatrywane w oparciu o przekonanie, że Bóg od początku przeznaczył wyłącznie dla Siebie *inquietum cor* swego stworzenia. Nigdy nie mając zamiaru negować darmości „rzeczywistości nadprzyrodzonej”, de Lubac zawsze występował przeciwko jej przedstawianiu zbyt powierzchownemu i fakultatywnemu, uważając ją za niezbywalny element „definicji” człowieka. Poruszane zagadnienia, biorąc pod uwagę ich złożoność i częściową nierozwiązywalność teoretyczną, coraz bardziej pobudzały ku jedynie słusznemu rozwiązaniu „personalistycznemu”: „Idea rzeczywistości nadprzyrodzonej pozostaje abstrakcyjna, jeśli nie nabiera konkretnych kształtów w Przymierzu, zawierającym w Człowieku-Bogu” (zakończenie dzieła: *Petite catéchèse*...). Tylko Chrystus bowiem może stanowić integralną część definicji człowieka (każdego człowieka), nigdy nie dając się jednak przez niego do końca zdefiniować.

Do tego zagadnienia H. de Lubac bardziej spokojnie powrócił w dziele: *Athéisme et sens de l'homme* (1968), kładąc silny nacisk na wysoką cenę płaconą za każdą formę powierzchowności: rozumienie „rzeczywistości nadprzyrodzonej” jako przedmiotu skradzionego człowiekowi pozwala na wtargnięcie laicyzmu do sumienia ludzkiego, do jego myśli i działalności chrześcijańskiej, człowieka wierzącego zaś czyni schizofrenikiem, daremnie usprawiedliwiając teorię „podwójnej prawdy”. Z drugiej strony, zagadnienie poruszane już w dziele *Surnaturel* ponownie dochodzi do głosu wówczas, gdy de Lubac porusza problem paradoksu człowieka, paradoksu włą-

— *serce eucharystyczne*, które Jezus Chrystus zawarł w ciele swego Kościoła <sup>19</sup>;

— oraz *serce biblijne* (również wcielone), które swym biciem ożywia całe Pismo święte i samych egzegetów „chrześcijańskich”, jako jedno żywe ciało <sup>20</sup>.

Od problemów centralnych (właśnie z serca), można w ten sposób przejść do rozciągłości daru *Communio* przybierającej u niego maksymalne rozmiary misyjne i eschatologiczne. Z jednej

czonowego w tajemnicę Kościoła, oraz gdy mówi o potrzebie prawdziwie „katolickiego” rozumienia wiary chrześcijańskiej i samej struktury Apostolskiego Symbolu Wiary (por. *Foi chrétienne, essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, 1970).

<sup>19</sup> Zob. na ten temat: *Corpus Mysticum*, 1944 r. Po opublikowaniu tego dzieła de Lubac został oskarżony o małą i niepewną wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii. Stało się tak, ponieważ wykazał on zmianę nastawienia w tradycji chrześcijańskiej. Otóż aż do XII wieku *corpus mysticum* (lub *mysteriale*) było nazywane ciałem eucharystycznym, przeznaczonym do karmienia i budowania „prawdziwego ciała” Kościoła. Późniejsze dyskusje na temat rzeczywistej obecności w Eucharystii stały się przyczyną tego, że zaczęto ją nazywać: *verum Corpus*, przy czym termin: *mysticum* przypisano ciału Kościoła. H. de Lubac zauważa dlatego, że chociaż ten fakt wpłynął pozytywnie na osobistą pobożność w stosunku do Najświętszego Sakramentu i na teologiczną refleksję nad tajemnicą preistoczenia, to jednak straciło się w ten sposób realizm owego właściwego starożytnej Tradycji rozumienia Kościoła jako oblubieńczego ciała Chrystusa. Należało więc na nowo podjąć zagadnienie Eucharystii pojętej jako „serce Kościoła”. Z pewnością bowiem nie innego jak właśnie serce ożywia ciało, lecz jednocześnie serce to nie może żyć gdzie indziej jak tylko w ciele. Na tym polega tajemnica Eucharystii, tajemnica, w której *communio sanctorum* ciągle się realizuje i wypełnia: „Kościół i Eucharystia każdego dnia urzeczywistniają się jedno dzięki drugiemu” (Wstęp do: *Corpus mysticum*).

<sup>20</sup> Myśl wyrażona w dziele: *Histoire et Esprit*, 1950 r. oraz w czterech tomach: *Exégèse médiévale*, 1959—1964 r. W dziełach tych de Lubac śledzi historię egzegezy starożytnej (orygenesowskiej) i średniowiecznej, wykazując przy tym, że integralny sens Słowa Bożego, wcielonego w Piśmie świętym (będącym również prawdziwym Ciałem Słowa Bożego) da się uchwycić tylko w ciele Kościoła. Tylko bowiem żywy Kościół (w którym sami egzegeci są złączeni w jednej wspólnotcie) może czytać poszczególne jego części (zwłaszcza zaś relację między dwoma Testamentami) na sposób wspólnotowy, tzn. ujmując zawarte w nim takie rzeczywistości, jak: *concordantia*, *consonantia*, *congruentia*, *concinentia*. Ma tu też swe znaczenie zasada, którą Piotr Lombard zastosował do ksiąg prorockich: „jak liczne kościoły tworzą jeden jedyny Kościół, tak księgi te są zespolone w jedną niewidzialną i boską rzeczywistością”. Powołując się na najnowszy komentarz do *Dei Verbum* (*La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Milano 1985), H. de Lubac cytuje w załączniku także tekst kard. J. Ratzingera, gdzie znajduje się ta piękna syntetyczna formuła: „Pismo święte jest wyrazem i narzędziem wspólnoty, dzięki której JA boskie oraz TY ludzkie spotykają się w MY Kościoła poprzez pośrednictwo Chrystusa”.

strony wypada bowiem, by *Communio* umiała nabrać całej swej mocy rzeczywistej i rozstrzygającej, lecz z drugiej strony musi ona także walczyć i negocjować. W swoich dziełach na temat ateizmu zachodniego<sup>21</sup> oraz buddyzmu<sup>22</sup> (stanowiącego wschodnią formę ateizmu, jak stwierdza von Balthasar<sup>23</sup>), jak też w różnych esejach na temat ludzkich religii<sup>24</sup>, de Lubac pokazuje, że jest w stanie zrozumieć i uzupełnić wszystko to, co posiada choćby minimum pozytywności (nawet sam Kościół jest obdarzony tą siłą zbawczą!) lecz odrzuca zdecydowanie to, co stoi u podstaw błędnego systemu i nie chce wejść na jedyną drogę do zbawienia wskazaną ludziom przez Chrystusa. Nigdy też nie przejawia takiej surowości, jak wtedy, gdy opisuje roszczenie sobie prawa do tego, by zaproponować ludziom nową „*Communio* duchową”, oderwaną od prawdziwego ciała Chrystusa<sup>25</sup>, lub groteskowy, lecz kuszący projekt A. Comta<sup>26</sup> nowej religii ludzkości. Nigdy też nie okazuje tak wielkiej przychylności, jak wówczas, gdy pisząc o swoim przyjacielu Teilhardzie de Chardin<sup>27</sup> wybucha entuzjazmem (jednakże nie pozbawionym zdolności krytycznej) w stosunku do „kosmicznego wymiaru rzeczywistości katolickiej”, który ten wielki myśliciel umiał nakreślić i dać innym do zakosztowania. Lecz jednocześnie nigdy nie bronił wspólnoty kościelnej (rozumianej jako wezwanie skierowane do całej ludzkości) z tak wielkim zaangażowaniem osobistym i z narażeniem się na ryzyko, jak w czasie okupacji nazistowskiej, znosząc raz po raz więzienie i umacniając w ludziach prawdziwy opór duchowy (zresztą, bardzo „praktyczny”) poprzez konferencje, pisma i cierpliwe budowanie sieci „świadków” gotowych do walki o prawdę.

W ten sposób tomy *Opera omnia* wzbogaciły się jeszcze o *Wspomnienia: Chrześcijański opór przeciwko antysemityzmowi*. Opowiada w nich między innymi, jak pewna słynna konferencja na temat teologii misji, ogłoszona w 1941 r. na Wydziale Teolo-

<sup>21</sup> *Le drame de l'Humanisme athée*, Paris 1944; *Proudhon et le Christianisme*, Paris 1945; *Athéisme et sens de l'homme*, Paris 1968.

<sup>22</sup> *Aspectus du Bouddhisme*, t. I, Paris 1951; *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952; *Amida. Aspects du Bouddhisme*, t. II, Paris 1955.

<sup>23</sup> Dz. cyt., 57.

<sup>24</sup> Por. *Le fondement théologique de la mission*, Paris 1946; *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris 1967, s. 120—167; *Misticismi non cristiani*, w zbiorze wydanym tylko w języku włoskim: *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.

<sup>25</sup> Zob. dwa tomy jego dzieła: *La posterité spirituelle de Joachime de Flore*, Paris 1979.

<sup>26</sup> Por. *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944.

<sup>27</sup> *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962.

gicznym w Lyonie <sup>28</sup>, posłużyła mu „jako pretekst do publicznego zaatakowania rasizmu” Hitlera, Chamberlaina i Rosenberga. Oskarżał on ich o neopogaństwo oraz przeciwstawiał im odważne nauczanie Piusa XI i hymn św. Augustyna, skierowany do matki Kościoła: „Więzią nie tylko życia wspólnego, lecz prawdziwym braterstwem zjednocz obywateli z obywatelami, rasy z rasami, jednym słowem wszystkich ludzi między sobą, przypominając im wspólne pochodzenie”. Także w 1942 r. wykorzystał konferencję wygłoszoną na prośbę Kongresu kapelanów związku *Chantiers de la jeunesse* na temat „sensu rzeczy świętej”, w celu ujawnienia nadmiernej nieśmiałości niektórych wychowawców: „Dzisiaj, gdy rasizm atakuje i wysmiewa podstawową zasadę jedności rodzaju ludzkiego, czyż nie kraje się serce na widok jej obrony niekiedy tak bardzo nieskutecznej? (...) W obliczu potężnych ruchów, które jawią się jako teorie na temat świata i jako systemy życia totalitarnego, jakież skutek może odnieść doktryna prezentowana zbyt często w sposób abstrakcyjny, (...) fragmentaryczny, niezyciowy i pozbawiony wewnętrznej pełni?” <sup>29</sup>.

Weszliśmy w ten sposób w sferę wiary wprowadzanej w życie. Możemy więc zakończyć tę naszą refleksję na temat *Communio* u H. de Lubaca, przywołując na pamięć nie tylko jego teologię lecz także całą jego sylwetkę kapłana i teologa. Wiele daje nam do myślenia sam profil osoby: *vir ecclesisticus*, nakreślony przez niego z pasją w medytacji nad *Ecclesia Mater* <sup>30</sup>, w sposób ewidentny zawierającej w sobie rysy autobiograficzne. Bardzo cenny jest też prawdziwy jego „hymn do wspólnoty”, w którym opisuje radość i entuzjazm z powodu własnej przynależności do Kościoła:

„Jak bardzo różnią się pomiędzy sobą ludzie! Czas, klimat, kultura, środowisko: wszystko ich dzieli... Poszczególne pokolenia, chociaż solidarne jedne z drugimi, są jednak odizolowane od siebie. Stwierdzenia te u historyka, jeśli jest on równocześnie człowiekiem spragnionym ludzkiej wspólnoty, stają się przyczyną nieuleczalnej melancholii...

Lecz jest to dokonywaniem bilansu bez Kościoła! Gdyż oto pojawia się niespodziewana i niezwykła nowość: ci, którzy wydawali się sobie najbardziej obcy i których wszystko powinno było definitywnie dzielić, oto nagle zbliżają się do siebie. Są jak bracia, którzy śpiewają *unisono*, odpowiadają na to samo wezwanie,

<sup>28</sup> Mogła być opublikowana dopiero w 1946 r. w: *Le fondement théologique de la mission*, rozdz. II. Por. *Resistenza cristiana...*, s. 24 (wersja włoska jest w tomie: *Mistica e mistero cristiano*, s. 195—224).

<sup>29</sup> Tamże, s. 101—102.

<sup>30</sup> *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1978, s. 165 nn.

stoją razem złączeni tą samą miłością. Ta sama krew płynie w ich żyłach. Synowie tego samego Kościoła, wszyscy oni otrzymali w dziedzictwie tego samego Chrystusa. (...) Pojawia się jedno Imię. Jak błyskawica rozdziera panujące wokół ciemności. Otacza je dokoła tysiąc szczegółów ustawionych według jakiegoś hierarchicznego porządku. W mgnieniu oka wszystko zaczyna uczestniczyć w jego bogactwie. Wszystko na nowo nabiera życia. Już nie mamy przed sobą tylko historyka, który w nas rozumie i się wzrusza. Kwitną obficie odcienie uczuć, które nawet w samej słodyczy ich wyrazu dorównują swą doskonałością naszym uczuciom. W miłości do Jezusa Orygenes lub Augustyn jest prawdziwie osobą nam współczesną. Są oni wszyscy Ojcami, są naszymi braćmi...”<sup>31</sup>.

Mimowolnie, w całej pokorze, kontemplując tylko tajemnicę i cud wspólnoty, która coraz bardziej go wzruszała i ogarniała, H. de Lubac wskazał nam, gdzie łaska i zamiar Boży wyznaczyły mu miejsce: pomiędzy Ojcami Kościoła.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

<sup>31</sup> Tamże, s. 30—31.