

## HANS URS VON BALTHASAR — TEOLOG ESTETA

W br. minęła piąta rocznica śmierci wybitnego teologa naszego stulecia, jakim był niewątpliwie H. U. von Balthasar. Z tej okazji, chociaż jego postać jest już dobrze znana Czytelnikom *Communio*<sup>1</sup>, dobrze będzie poświęcić Mu kilka stron w numerze o *Kobiecie*, a to zwłaszcza z tego względu, że — jak już sygnalizowano wielokrotnie<sup>2</sup> — na jego dojrzałym już życiu i myśleniu wycisnęła swoiste piętno niezwykła kobieta, mistyczka, jaką była niewątpliwie Adrienne von Speyr.

1. 27 czerwca 1988 r., w przeddzień konsystorza, na którym miał otrzymać z rąk Jana Pawła II kapelusz kardynalski, zmarł w Bazylei, w wieku lat 83, jeden z najwybitniejszych teologów: ks. Hans Urs von Balthasar.

Wśród grona takich teologów naszych czasów, jak Y. Congar, M.-D. Chenu, Henri de Lubac, H. U. von Balthasar wyróżnia się pewną odrębnością. Dla teologów akademickich w klasycznym pojęciu tego słowa może on uchodzić za tego, który wprowadza do teologii obce jej kategorie czy gatunki literackie; inni nawet skłonni byłiby mieć wątpliwości, czy w jego osobie nie mamy do czynienia ze swego rodzaju poetą, pisarzem, autorem prac z dziedziny duchowości, mniej zaś zawodowym teologiem. Tego rodzaju wątpliwości mogą czy mogły się pojawić u znających jego twórczość ze względu na to, że jego bogaty i oryginalny dorobek naukowy nie jest łatwy do zrozumienia.

2. Hans Urs von Balthasar urodził się 12 sierpnia 1905 r. w Lucernie, w rodzinie pochodzenia węgierskiego. Po ukończeniu szkoły średniej w kolegiach: w Engelbergu (OSB) i Feldkirch (SJ) studiuje filozofię i literaturę niemiecką w Monachium, Wiedniu, Berlinie. W 1929 r. broni w Zurichu tezy doktorskiej. W tym samym roku wstępuje do Towarzystwa Jezusowego. Studia filozoficzne kontynuuje w latach 1929—1932 w Pullach, teologię zaś

<sup>1</sup> Poza całym szeregiem artykułów H. U. von Balthasara, opublikowanych w polskiej wersji *Communio*, redakcja polska poświęciła temu wybitnemu Teologowi wiele miejsca i uwagi w wydanym po Jego śmierci numerze 6 z 1988 r.: *Błogosławieni czystego serca*. Godny polecenia jest tam zwłaszcza artykuł kard. H. de Lubaca, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, mieszczący się na ss. 8-29 tegoż numeru.

<sup>2</sup> Por. m. in. ks. L. Balter SAC, *Na osiemdziesięciolecie urodzin Hansa U. von Balthasara*, *Communio* 6 (1985) 3-8.

od 1934 do 1938 r. w Fourvière koło Lyonu. Jego mistrzami byli: Romano Guardini i Henri de Lubac. Podczas studiów teologicznych i tuż po ich skończeniu przebywa i pracuje w Monachium, będąc współredaktorem czasopisma jezuickiego *Stimmen der Zeit*. W tym czasie poznaje Hugo Rahnera, patrologa, i Karla Rahnera, z którym wydał szkice dogmatyczne; ich wzajemne stosunki układały się różnie. Najpierw wyrażały się we wzajemnej współpracy, przechodząc z kolei do opozycyjnych sobie stanowisk (por. *Cordula oder Ernstfall*). O. Balthasar, obok wielkiego uznania dla Karla Rahnera, zwraca uwagę na niebezpieczeństwa tkwiące w jego niektórych sformułowaniach powstałych pod wpływem idealizmu niemieckiego. W tym też czasie spotyka O. E. Przywarę, znakomitego teologa, i Gustawa Siewerta, filozofa; obaj odegrali dużą rolę w ukształtowaniu się poglądów teologa z Bazylei. Byli oni tymi, jak sam pisze (por. *Rechenschaft*, 1965), którzy nie zagubili sensu niepojętności Boga i Jego tajemnicy. Pierwszy z nich, opierając się na Soborze Laterańskim IV, sformułował zasadę analogii bytu w formie: jak wielkie nie byłoby podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem, różnica między nimi jest jeszcze większa; drugi zaś opisał tragiczną historię zagubienia właściwego pojmowania sensu Boga i Jego tajemnicy. Dzięki nim właśnie znalazł O. von Balthasar platformę do uprawiania prawdziwej metafizyki, unikając między innymi doktryny E. Kanta. W tym też czasie pogłębiał znajomość Ojców Kościoła, uczestniczył w szerokim nurcie „powrotu do źródeł”, hasła określającego działalność w ośrodku jezuickim w Fourvière z inspiracji, między innymi, O. H. de Lubaca.

W 1936 r. H. U. von Balthasar przyjmuje święcenia kapłańskie. W 1937 publikuje swą tezę doktorską, znacznie poszerzoną i pogłębianą, pod tytułem *Apokalypse der deutschen Seele*. W 1940 r. osiada na stałe w Bazylei, gdzie aż do roku 1948 pełni funkcję kapelana wśród studentów, prowadząc intensywną pracę naukową, owocującą licznymi publikacjami, ale rezygnując równocześnie z kariery uniwersyteckiej. W 1947 r. zakłada w Einsiedeln wydawnictwo *Johannes-Verlag*. Nawiązuje dialog ekumeniczny z Karlem Barthem, protestantem, z którym połączy go przyjaźń. Poświęca mu książkę: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Hegner 1951). Początek tego dialogu zawarł już w *Apokalypse der deutschen Seele*. Znajomość ta przeradza się z kolei we wspólne zainteresowanie i zgodność w wielu kwestiach, jak problem zbawienia, koncepcja zadań teologii, głównie chrystocentryzm. W tym samym czasie poznaje w Bazylei lekarkę Adrienne von Speyr (1902—1967), która odegrała decydującą rolę w jego dalszych losach i w jego twórczości. Nawrócona przezeń z pro-

testantyzmu na katolicyzm w 1940 r., stała się ona wielkim religijnym myślicielem, mistyczką i wizjonerką. Wraz z nią założył teolog z Bazylei wspólnotę żeńską, składającą się z osób duchownych i świeckich. Pragnął znaleźć dla powstającej wspólnoty oparcie w zakonie jezuitów, ale gdy okazało się to niemożliwe do zrealizowania, podjął trudną decyzję wystąpienia z Towarzystwa Jezusowego. Założony przezeń w 1950 roku instytut świecki noszący nazwę *Johannes-Gemeinschaft*, działa do dziś. Od 1969 r. H. U. von Balthasar wchodzi do dyrekcji założonego przy jego współudziale międzynarodowego czasopisma teologicznego pod nazwą *Internationale Zeitschrift — Communio*.

Uznanie dla jego dorobku przychodzi z czasem. W 1956 r. Balthasar otrzymuje doktoraty *honoris causa* z dziedziny teologii na uniwersytecie w Münster i Edynburgu (na wydziale teologii protestanckiej). W uznaniu zasług i osiągnięć w dziedzinie patrystyki i ekumenizmu otrzymuje „Złoty Krzyż Świętej Góry Athos”; w 1967 zaś doktorat *honoris causa* na uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Od 1969 r. jest członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W 1984 r. otrzymuje międzynarodową nagrodę teologiczną im. Pawła VI.

3. Hans Urs von Balthasar do roku 1984 opublikował 74 pozycje książkowe, 365 artykułów, 80 prac ogłoszonych w dziełach zbiorowych, 83 tomy przekładów, 12 publikacji o charakterze antologii, 120 przedmiotów i 83 recenzje. Ponadto redagował serię książek w założonym przez siebie wydawnictwie *Johannes-Verlag*, w tym, między innymi, 60 tomów pism Adrienne von Speyr, oraz przygotował wydanie pism O. Henri de Lubaca.

Zasięg tematyczny jego dorobku obejmuje starożytność klasyczną, wszystkie dziedziny teologii, problemy stosunku Kościoła do świata, historię i najczęstszy z tematów: tajemnicę Boga i tajemnicę wiary, filozofię bytu, duchowość; tłumaczenia z literatury pięknej na język niemiecki prozy i poezji (np. Georges Bernanos i Paul Claudel), tłumaczenie tekstów Ojców Kościoła i wydawanie tekstów patrystycznych; także publicystyka, do której zaliczyć trzeba między innymi takie eseje, jak *Schleifung der Bastionen* czy *Cordula oder Ernstfall* — stanowiące pamflet przeciw manowcom, na jakie zesłała teologia; dalej hagiografia (np. Joanna d'Arc, Katarzyna ze Sieny, itp.). Cały zaś dorobek myślowy włącza do swych syntez teologicznych (*Herrlichkeit*).

Po tym krótkim przeglądzie bogatej twórczości teologa z Bazylei przejdziemy do nieco szerszego omówienia jego podstawowych prac. W latach 1937—39 zostaje opublikowana jego praca *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von*

letzten Haltungen (Apokalipsa duszy niemieckiej. Badania naukowe w aspekcie eschatologicznym) stanowiąca pogłębioną treść tezy doktorskiej: *Das eschatologische Problem in der deutschen Literatur*, w 3 tomach: 1. *Niemiecki idealizm* (1937); 2. *Pod znakiem Nietschego* (1939); 3. *Ubóstwienie śmierci (Vergöttlichung des Todes)* (1939). Praca ta stanowi „narodziny” teologii von Balthasara. Wszelkie późniejsze dzieła rozpatrywane pod kątem filozofii i historii myśli ludzkiej mają do niej odniesienie. Na jej podstawie łatwiej też umiejscowić jego teologię w stosunku do kolejnych przemian we współczesnej protestanckiej teologii niemieckiej, od Karla Bartha do J. Moltmanna.

Tematem i przewodnią myślą tego dzieła jest „problem eschatologiczny” — stosunek duszy do jej przeznaczenia wiecznego na tle historii XVIII i XIX w., to jest od Oświecenia do pojawienia się fenomenologii i Bartha. Widziana pod tym kątem, praca ta jest głęboko przemyślaną historią myśli niemieckiej zarówno w dziedzinie teologii, filozofii, jak i sztuki (literatury). Jej autor zaskakuje rozpiętością zainteresowań: otwiera rozległy horyzont intelektualny i duchowy, na którym ujawnia się jego myśl zmierzająca do wyznaczenia miejsca losowi duszy niemieckiej w świetle wiary; ukazuje nawrót do apokalipsy Boga żywego poprzez prometejski zryw idealizmu niemieckiego (t. 1.), dionizyjskiego uniesienia w pojmowaniu życia (t. 2) i porywu ducha ku zmierzeniu się ze śmiercią i jej uświęcenia (fenomenologia i K. Barth, który reprezentuje tu gwałtowny zwrot od dionizyjskiej do chrześcijańskiej teologii, t. 3).

Spoiwem dwóch kręgów charakterystycznych dla twórczości O. Balthasara, historycznego i eklezjalnego, jest jego praca pod tytułem *Kosmische Liturgie* (wyd. 1941/61), będąca traktatem o Maksymie Wyznawcy. Rozprawa ta w dwadzieścia lat później, to jest w drugim wydaniu, urosła do imponującego objętościowo tomu, świadcząc zarazem o wytrwałości autora. Jako właściwy wykonawca patrystycznego testamentu, wciela Maksym Wyznawca bardziej świadomie niż jego poprzednicy i w sposób bardziej żywotny niż jego następcy to, czym istotnie jest Kościół: jednością duchową, urzeczywistniającą się w przestrzeni wolności. W pracy tej przedstawia szwajcarski teolog obraz jednego z największych i zarazem najostrzej atakowanego przedstawiciela patrystycznej duchowości. Należy dodać w tym miejscu, że O. von Balthasar przywiązuje wielką wagę i zainteresowanie do wielkich przedstawicieli wschodniej i zachodniej patrystyki. Poświęca monografie Ireneuszowi, Orygenesowi, Grzegorzowi z Nysy itd., uwydatniając przy tym ich znaczące dzieła; wśród łacińskich — św. Augustyna. Opublikował m. in. zbiór wybranych fragmentów

dorobku biskupa z Hippony oraz tłumaczenie jego *Enarrationes in psalmos*, a także zbiór wybranych fragmentów dzieł ojców Kościoła pod tytułem *Das Antlitz der Kirche* — 1942 (*Oblicze Kościoła*). W rozważaniach na ich temat podkreśla zasadniczą różnicę sytuacji duchowej w pierwszych wiekach i w czasach współczesnych. Ojcowie Kościoła zetknęli się z nurtem uduchowionego hellenizmu, w zasadzie religijnego, i na takich podstawach mogli łatwiej rozwijać nieskończenie bardziej wzniosłą Nowinę chrześcijańskiego Objawienia, podczas gdy współczesne chrześcijaństwo znajduje się w świecie zmaterializowanym i niereligijnym (ateistycznym).

Wyraźne sformułowania natury filozoficznej zawarł teolog z Bazylei w pracy *Wahrheit* (Bd 1. *Wahrheit der Welt* — 1947). Jego filozofia jest filozofią podziwu i szacunku do bytu; jak wszystkie filozofie z gruntu religijne, zakłada ona zaangażowanie wolnej woli i miejsce dla decyzji dobrowolnie podejmowanych. Mając na uwadze tragiczną historię zatraty sensu Boga i Jego tajemnicy, jaką kreśli jego przyjaciel Gustaw Siewarth, jak i linii postępu, który z teologicznego racjonalizmu nominalistów występujących po św. Tomaszu prowadzi do współczesnego ateizmu, myśliciel z Bazylei stara się pozostać w sferze autentycznej metafizyki z wykluczeniem Kanta i idealizmu niemieckiego, ale także ze sprzeciwem wobec filozofii M. Blondela i J. Maréchala. Gdy chodzi o stosunek filozofii do teologii, to rozróżnia on w tym względzie 3 fazy:

1) okres przed Chrystusem, charakteryzujący się tym, że filozofia była zawsze i równocześnie teologią. Wystarczy wymienić, jak sam stwierdza, eleatów, Plotyna, stoików, Platona, Hindusów;

2) w okresie chrześcijaństwa teologia uwalnia się stopniowo od konieczności posługiwania się filozofią; może posługiwać się i posługuje się filozofią starożytną, ale musi ją w całości przekształcić. Nie należy ponadto zapominać, że Pismo św. zawiera także filozofię. Stąd nierozsądne byłoby rozdzielanie Pisma św. od filozofii greckiej, która wdarła się później do ksiąg Starego Testamentu czy nawet do Nowego Testamentu;

3) faza post-chrześcijańska, której specyficznym zjawiskiem jest ateizm; pojawiają się w tym okresie takie kierunki, jak idealizm, materializm, strukturalizm. Balthasar określa chrześcijan jako stróżów filozofii i nawołuje ich do trwania w takiej postawie. Jego zdaniem, ateizm nie istniał w fazie przedchrześcijańskiej, jakkolwiek lansuje się przekonanie, iż pojawił się on już w starożytności. U starożytnych mówiło się jedynie, że bogowie wypierają się ludzi (Epikur), ale dziedzina początków świata — fizyka — po-

zostaje zawsze w sferze *sacrum* (Plotyn). Nawet Demokryt czy Lukrecjusz posługują się językiem sakralnym, gdy mówią na przykład o atomach. Ateizm XIX w. jest, zdaniem teologa z Bazylei, zgoła innym zjawiskiem.

Jak można to stwierdzić w wielu jego pracach, predylekcja O. von Balthasara kieruje się mniej ku obiektywizmowi zawierającemu się w koncepcjach abstrakcyjnych, bardziej zaś ku subiektywizmowi, ku duchowej odwadze egzystencji ludzkiej. Takie myśli zawarł on w *Theologie der Geschichte* — 1950 (Teologia dziejów). Reaguje w niej silnie przeciw temu, co można by nazwać w sensie ogólnym progresizmem, czyli przeciw pewnego rodzaju schematowi we współczesnym myśleniu w niektórych dziedzinach, według którego bieg historii dokonuje się w postępie linearnym. Teilhard de Chardin nadał wprawdzie temu schematowi formę chrześcijańską, stawiając Chrystusa jako punkt końcowy i punkt zbieżności (Omega) ewolucji. Takie schematyczne widzenie świata jest, dla autora *Apokalipsy narodu niemieckiego*, pewnym „spłaszczaniem” historii, niedocenianiem równocześnie pełni, jaką obdarował Stwórca dzieje ludzkie i udział w nich każdego człowieka jako wolnej istoty i każdego pokolenia stojącego w obecności Teogo, który jest dla wszystkich absolutnym wymaganiem i znakiem sprzeciwu. Interesuje go natomiast duchowy i ludzki wymiar osoby jako istoty niepowtarzalnej. Żaden postęp nie jest w stanie dominować nad nią; Balthasar odrzuca zatem wizję ewolucjonizmu. Mimo podziwu dla genialnej koncepcji Teilharda de Chardin, zachowuje krytyczne stanowisko wobec niektórych jego sformułowań. Szczególną predylekcję przejawia natomiast teolog szwajcarski do rzeczywistości obejmującej życie duchowe każdej istoty ludzkiej: mężczyzny, kobiety, dziecka i przejawów ich życia, takich jak: radość, smutek, śmierć, w które wciela się sam Bóg. W szczególności przywołuje na pamięć 3 typy doświadczeń: piękno, miłość, śmierć.

Swego rodzaju instrumentalizacją „teologii dziejów” jest jego praca zatytułowana *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* — 1961 r. Stanowi ona definicję postaci (*Gestalt*) dziejów. Wszystko (*das Ganze*), co Bóg ma do powiedzenia światu, zostało powiedziane do jednego z wielu, to jest do Kościoła, w taki jednak sposób, że fragment stanowi to, co uniwersalne, powszechne, i co za pośrednictwem Ducha Świętego rozciąga się po całym wszechświecie i dociera aż do Boga, który jest wszystkim we wszystkim. Historia w prawdziwym i właściwym sensie, to dzieje odwiecznego Słowa, które właśnie jako przybite do krzyża egzystencji dziejowej stało się dla ludzkości „prawdą” (*doxa*) i dlatego,

choć wywyższone ponad wszelkie nieba nosi stygmaty współcierpienia z ograniczonymi w czasie i przestrzeni istotami. Dla Balthasara historia jest na początku i końcu wprowadzeniem do tajemnicy Kościoła. W pracy tej zawarł on także wiele treści z zakresu mariologii.

Stosunkowo późno, bo dopiero w 10 lat od momentu powstania zarysu, przyjmuje ostateczny kształt centralne dzieło Balthasara, zamykające różnorodność tematów w jedną organiczną, bardziej niż systematyczną, całość: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* — 1961 (*Chwała. Estetyka teologiczna*). W dziele tym teolog szwajcarski rozwija estetykę teologiczną, to jest teologię z punktu widzenia transcendencji w trzecim niejako wymiarze: piękna, piękna Boga lub też Jego odblasku, jasności Mu właściwej, stanowiącej Jego Chwałę, poprzez którą pozwala się On poznać. Zasadniczą treść zawartą w pierwszej części (*Herrlichkeit I. Schauder Gestalt*) poprzedza tom zatytułowany *Im Raum der Metaphysik (W polu metafizyki)*, bardzo istotny dla zrozumienia teologii von Balthasara, w szczególności zaś dla porównania jej z innymi nurtami współczesnej myśli i sposobu zachodniego myślenia. Ta właśnie część zaczyna się od teologii fundamentalnej, ukazując Objawienie w jedynej formie: Chwały Boga, i dostrzegając nieporównywalną oryginalność wiary chrześcijańskiej, odpowiadającej temu Objawieniu. Dalsza jej część zawiera 12 monografii przedstawiających typy i rodzaje teologii — do poziomu teologii dogmatycznej, rozważającej to, co stanowi treść Chwały Boga, która ujawnia się w świecie i historii zbawienia. Teologii dogmatycznej poświęcone są dalsze rozdziały: *Alter Bund (Stary Testament)* i *Neuer Bund (Nowy Testament)* — III, 2, 1; 2, 2, którego przedmiotem jest Akt miłości Bożej, przejawiający się w Objawieniu Chrystusa. Omawiana część, zwana Estetyką, stanowi fragment gigantycznej trylogii, która zawiera, poza już wspomnianą, *Dramaturgię* i *Logikę*. Estetyka zawiera wyjaśnienie pojęcia „Chwały Boga” i odpowiedź na pytanie, jak rozwijało się to pojęcie w ciągu dziejów aż do chwili pojawienia się go w Nowym Testamencie jako chwały (*doxa*) Chrystusa i Boga u św. Pawła i Jana. Mowa tu o kolejnych teofaniach w Starym Testamencie, o tym, że objawienia te mają charakter dialektyczny: Bóg daje się poznać (por. objawienie Boga na górze Synaj, w krzaku gorejącym), a równocześnie zakrywa swe oblicze. W dialektyce zmieniających się znaków Objawienia Bożego następuje jednak stopniowa konkretyzacja ich kształtu: od abstrakcyjnych do konkretnych i osobowych; „chwała” zapełnia się treścią takich pojęć jak: łaska, sprawiedliwość, wierność, miłosierdzie. Komentatorzy

twórczości Balthasara<sup>3</sup> zaznaczają, że w przeciwieństwie do powszechnie panującej w teologii i katechezie tendencji podkreślającej jednostronną ciągłość tematów biblijnych, teolog szwajcarski odkrywa pełną oryginalność Starego Testamentu, ukazując w kontrastach wzniosłość i dobroć Boga, a grzeszność i rozpacz człowieka wobec absolutnej niemożności znalezienia pojednania z Bogiem.

Ukazanie rzeczywistości „chwały” w Nowym Testamencie jest nieporównywalnie trudniejsze niż w Starym Testamencie ze względu choćby na ograniczone ramy czasowe tego pierwszego. W tej części (*Herlichkeit* III, 2, 2) O. von Balthasar wychodzi od zasadniczego stwierdzenia, że człowiek jest stworzony dla chwały Boga, odkupiony poprzez nią i dla niej po to, by z kolei wypełnić ją treścią konkretną, którą stanowi miłość trynitarna i „krzyżowa” Opcja estetyki teologicznej, czyli teologii z punktu widzenia kategorii chwały, jest zdolna objąć we właściwych proporcjach wszystkie aspekty Objawienia, a w szczególności wielkość człowieka. Autorowi *Estetyki* chodziło o ukazanie w pełni tego, w jaki sposób chrześcijańskie Objawienie wypełnia cały horyzont bytu i transcendentnych wymiarów. Na podstawie pierwszej części trylogii należy stwierdzić, że piękno właściwe Objawieniu, jego „obiektywna rzeczywistość” jako odblask Boga w postaci Jezusa Chrystusa, zostały przez teologa szwajcarskiego ukazane z wyjątkową przenikliwością<sup>4</sup>. Punkt szczytowy manifestacji chwały Boga ma miejsce w obrazie będącym, w ludzkim pojmowaniu, jej zaprzeczeniem, lub w tym, co umysł ludzki dostrzega nieodparcie jako jej przeciwieństwo, to jest w krzyżu i śmierci Chrystusa. Jedną z cech charakterystycznych teologii O. Balthasara jest nadanie niezwykłego znaczenia nie tylko aktowi śmierci Jezusa na krzyżu, ale także temu, co nastąpiło bezpośrednio po niej, tajemnicy, którą tradycja zawarła w artykule wiary: „wstąpił do piekieł” Tej prawdzie poświęca teolog szwajcarski około 20 stron w *Misterium Paschale*, przechodząc w ten sposób do drugiej części trylogii, do teologii dramatu *Dramaturgii*.

Przed omówieniem jednak *Dramaturgii* wypada powiedzieć kilka słów o *Teologii trzech dni* (*Theologie der drei Tage* — 1969).

<sup>3</sup> Por. np. J.-M. Faux SJ, *Un théologien — Hans Urs von Balthasar*, NRT 10 (1972) 1009-1039; tenże, *Glorie et liberté. Sur quelques publications récentes de H. U. von Balthasar*, NRT 6 (1975) 529-541; tenże, *La pensée de H. U. von Balthasar. Le second tome de la „Theodramatik”*, NRT 6 (1979) 875-881; K. H. Neufeld SJ, *Leben aus dem Wort. Zum Werk Hans Urs von Balthasar*, *Stimmen der Zeit*, 3 (1976) 209-211; J. Kay, *Hans Urs von Balthasar, théologien postcritique?*, *Concilium* 161 (1981) 141-148.

<sup>4</sup> Por. J.-M. Faux, *Gloire et liberté*, s. 529 nn.



Opublikowana w ramach cyklu *Mysterium Salutis* praca zatytułowana *Mysterium Paschale. Grundriss heilsgeschichtliener Dogmatik*, charakteryzuje się metodą bardziej akademicką niż pozostałe dzieła ich autora, z zachowaniem jednak bogactwa stylu i innych walorów. Tajemnice wiary są przedmiotem prawie wszystkich prac Balthasara, a szczególnie tajemnica Wielkiej Soboty. O. Henri de Lubac zauważa, że jeśli chciałoby się najkrócej określić duchowość teologii Balthasara, to należałoby ją nazwać „duchowością Wielkiej Soboty”. W kolejnych rozdziałach tej pracy jest mowa o Męce Pańskiej jako o centralnym miejscu w religii — na podstawie Pisma św. i Tradycji, jak również w nurtach duchowości i szkołach teologicznych; w dalszym zaś ciągu następuje refleksja nad tym, co w *Herrlichkeit* (III, 2, 2) nazwane zostało „ciszą pośród Słowa”, czyli nad faktem śmierci Słowa, stanowiącym centralne i kulminacyjne „miejsce” zbawienia, objawienia i teologii. Dalsze rozdziały poświęcone są tajemnicom Wielkiego Piątku, Wielkiej Soboty i Wielkiej Nocy. Oryginalnością tej teologii, w porównaniu do panujących prądów w teologii klasycznej, jest to, że zamiast posługiwać się pojęciami abstrakcyjnymi takimi, jak Odkupienie, usprawiedliwienie itp., Balthasar czyni przedmiotem swych dociekań bardzo konkretne i przedstawione w sposób bardzo osobisty epizody z życia Człowieka-Boga cierpiącego dla „mnie”, dla „nas”, zstępującego do piekieł i zmartwychwstającego. Nowością, jaką wprowadza do tej sekwencji, zarówno jeśli chodzi o jej zawartość, jak i znaczenie w historii chrześcijańskiego dogmatu, jest tajemnica trwania Jezusa po śmierci. Pismo św. jest wprawdzie w tym względzie dość powściągliwe, ograniczając się do sformułowania: „został pogrzebany”; do wyrażenia zaś „zstąpił do piekieł” (por. art. *Abstieg zur Hölle* z 1970 r.) odnoszą się dwa wersety z listu św. Piotra (1 P 3, 19 i 4, 6). Stary Testament przedstawia *szeol* jako stan śmierci, którego nie rozjaśnia światło odkupienia. Do tak pojmowanego piekła wstępuje Jezus, przeszedłszy przez śmierć krzyżową. On, od którego pochodzi wszelkie światło zbawienia. I to jest jakby dodatkowy tytuł upoważniający Go do głoszenia słowa umarłym (por. 1 P 4, 6). Fakt ten nabiera znaczenia: odtąd każda śmierć ludzka jest niejako poprzedzona śmiercią Tego, który umierając i zmartwychwstając za wszystkich, nadał jej wysoką rangę. W ten sposób O. Balthasar wyraża doniosłość dogmatu Wielkiej Soboty dla zbawienia ludzkości.

Na refleksje teologiczne mistrza z Bazylei miały niewątpliwie wpływ mistyczne doświadczenia Adrienne von Speyr. O. Balthasar nadał im teologiczny komentarz i opromienił nadzieją problem obecny niemal w każdym z jego dzieł, poczynając od *Apokalipsy duszy niemieckiej*, a jest to problem wolności Boga i człowieka

oraz tajemnica powszechnego zbawienia. W sposób najbardziej przekonujący wyraża ten problem w pracy zatytułowanej *Glaubhaft ist nur die Liebe* — 1967 (*Wiarygodna jest tylko miłość*). Wiarygodność można rozumieć w podwójnym sensie: 1) że jedynie miłość świadczy o wiarygodności chrześcijaństwa, lub także 2) że jedynie ona stanowi zasadniczy przedmiot wiary chrześcijańskiej. Zazębiają się tu obydwie znaczenia. Chrześcijaństwo przedstawia się jako Objawienie bezwarunkowej miłości Boga dla ludzi, a jej znakiem adekwatnym jest posłuszeństwo Jezusa, posunięte aż do akceptacji śmierci krzyżowej. Takie stanowisko staje się wiarygodne samo przez się, człowiek jednak nie byłby w stanie poznać tak absolutnie pojętej miłości, gdyby nie urzeczywistniła się ona w osobie Jezusa. Niektórzy komentatorzy (B. Sesboüé) dostrzegają w tym dziele pewne niejasności, gdy chodzi o interpretację „usprawiedliwienia w sensie antropologicznym”, oraz dość zawile i trudne do pojęcia rozważania o piekle. Każda prawda Objawienia, zdaniem teologa szwajcarskiego, poczynając od tajemnicy Trójcy św. do ukrzyżowania i sądu ostatecznego, głosi jedynie chwałę (*Herrlichkeit*) nieszczęśliwej Bożej miłości, która jest czymś innym, niż może to sobie wyobraźnia ludzka pojąć; jest ona „Duchem i Ogniem”, „kto zbliża się do mnie, zbliża się do ognia”<sup>5</sup>.

Przejdźmy obecnie do drugiej części trylogii, czyli do tzw. *Dramaturgii* (*Theodramatik, Prologomena* — 1973). W tej refleksji nad teatrem i nad filozofią teatru przejawia się ogromne bogactwo kultury jej autora. Myśl teologiczna jest tu na początku niejako ukryta, w domyśle; później jednak autor przechodzi w głąb orędzia ewangelicznego i chrześcijańskiego zaangażowania. Objawienie jako całość, zdaniem teologa z Bazylei, jest dramatem, historią zaangażowania się Boga dla świata będącego Jego tworem; jest walką między Bogiem a stworzeniem o sens i zbawienie tego ostatniego. Do tej pory teologia w sposób systematyczny nie zużytkowała dla swych celów wielu elementów, jakich dostarcza teatr i refleksja o teatrze dla zrozumienia dramatycznej treści Objawienia.

W pierwszym rozdziale autor uzasadnia potrzebę takiego podejścia. W drugim, noszącym tytuł: *Dramatische Instrumentar*, zestawia dwa dodatkowe sposoby badawcze, biegnące w odwrotnych kierunkach. W pierwszym z nich analizuje, na kanwie literatury zachodniej, osiągnięcia teatru światowego, czyli interpretuje ludzką egzystencję, porównując ją do sztuki teatralnej,

<sup>5</sup> *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, Herder Korrespondenz 2 (1976) 72-82.

w której człowiek, każdy z osobna, odgrywa swą rolę. Tego rodzaju „ankieta” pozwala autorowi na wykazanie „różnic” określających problem egzystencji ludzkiej jako akcji dramatycznej, różnic między założeniami granej sztuki a jej uniwersalnym znaczeniem; w drugim zaś postępuje on w odwrotnym kierunku, wykazując, jak teatr przedstawia problemy, sytuacje i napiętności ludzkie. W ten sposób stwarza teolog szwajcarski rodzaj „systemu” kategorii „dramatu”, który ma służyć jako narzędzie do rozwinięcia momentu dramatycznego Objawienia. W trzecim wreszcie przechodzi do ściśle pojętej teologii: „od roli do misji”. Autor koncentruje się tu nad zagadnieniem, które zdaje się wyrażać tok całego rozważania, sprowadzający się do pytania: kto w rzeczywistości gra rolę dramatyczną ludzkiej egzystencji? Na to ściśle osobiste pytanie każdy z ludzi musi odpowiedzieć przed samym sobą: kim jestem? Metodą tą posługuje się tu Balthasar często. Nim zaproponuje chrześcijańskie rozwiązanie, przedstawia próby dwóch typów antytetycznych stanowisk w historii myśli, dochodzących ostatecznie do impasu: pierwszy z nich to współczesna psychologia (Freud, Adler, Jung) i socjologia, drugi zaś to wielkie systemy idealistyczne (Fichte, Scheeling, Hegel). Poprzez tak długą drogę rozważań dochodzi teolog szwajcarski do refleksji teologicznej. Decydującym jest w tym względzie fakt, że właśnie dzięki Staremu i Nowemu Testamentowi przekroczony został etap umożliwiający spojrzenie na człowieka jako na „partnera Boga” i że tym samym stało się ono źródłem inspiracji dla współczesnej myśli, czego wyrazem mogą być tacy myśliciele, jak M. Buber, G. Marcel — twórcy filozofii dialogu<sup>6</sup>.

W drugim tomie *Dramaturgii* (*Theodramatik II — Die Personen des Spiels: 1. Der Mensch in Gott — 2. Die Personen in Christus* — 1976) dokonuje von Balthasar konfrontacji zagadnień dotyczących człowieka i próbuje dać na nie odpowiedź. Mimo że ta część posiada charakter dogmatyczny, liczne konfrontacje oraz dygresje metodologiczne nadają jej zabarwienie teologii fundamentalnej. Uderza w tym opisie dramaturgii świata brak wymiaru społecznego i ekonomicznego. Ideą przewodnią tej części *Dramaturgii* jest stwierdzenie, że tylko w Chrystusie, Słowie Wcielonym, człowiek staje się osobą i osobowością. Tylko w Nim możliwe jest spotkanie Boga z człowiekiem.

Wydaje się, że teologia, głównie chrystologia, w ujęciu teologa szwajcarskiego, domaga się niejako sformułowania w kategoriach dramatycznych i logicznych, jako że Chrystus będący obrazem Ojca w ludzkiej postaci przechodzi różne formy swego samowy-

<sup>6</sup> Por. J.-M. Faux, *La pensée de H. U. von Balthasar*, s. 875 nn.

obrażenia: jest Słowem, które stało się Ciszą, Miłością osiągnającą swój szczyt na krzyżu, zstępuje do piekieł. Te stany i działania zakładają niejako sceniczne „inkluzje” różnych osób (*Die Personen des Spiels*): Bóg — jako uosobienie nieskończonej wolności, człowiek jako uosobienie ograniczonej wolności, Kościół, Maryja, demony itp. Każda z tych osób posiada swoją jedną misję (*Sendung*), która się mieści niejako w nieubłaganej logice. Wiedza nie jest w stanie dać wyczerpującej odpowiedzi na to, czym jest człowiek, i wyznaczyć mu pewne role (*Rolle*). Jedynie Bóg może to uczynić, albowiem w Jezusie posłannictwo i misja utożsamiają się z samą egzystencją. Jego świadomość o swym bycie jako posłannym (*Gesendetsein*) nie jest udziałem ludzkich bytów. Taki tok myśli zawarty jest w tej części trylogii.

Trzecia część trylogii, zatytułowana *Logika* ma być w zamierzeniu powrotem do formalnego punktu widzenia Objawienia, wydobywającym zeń osobliwą Prawdę. Zapowiedzią tej części gigantycznej trylogii i niejako jej fragmentem jest praca zatytułowana *Wahrheit*, o której już wspomniano, oraz niektóre artykuły zamieszczone w *Verbum Caro*. Logika jako całość, wydaje się, nie ujrzała światła dziennego. Jak zaznaczył Balthasar z okazji swego 60-lecia, dokonując bilansu swej dotychczasowej twórczości, trzeba najpierw przemierzyć aspekt zamierzonego trójwymiarowego dzieła. Tak więc *Estetyka*, zgodnie z autonomią swej specjalności, powinna przejść w *Dramaturgię* i kończyć się *Logiką*. Być może, że chodzi tu w rzeczywistości raczej o dezyderat niż o konkretne przedsięwzięcie; w każdym razie uwaga ta wskazuje na aktualną wielowarstwowość całego dzieła, co należy uwzględnić, mając na uwadze właściwe jego zrozumienie.

Wypada wspomnieć jeszcze o kilku pracach, o których wspomniano już mimochodem. Tajemnica Kościoła i życie w dzisiejszym Kościele stanowią przedmiot trzech publikacji. Same ich tytuły mówią o aktualności poruszanych problemów. I tak *Skizzen zur Theologie*, IV — 1974, zawierają poza *Verbum Caro*, *Sponsa Verbi* i *Spiritus Creator*, 20 artykułów zatytułowanych *Pneuma und Institution*. Znaczna część tego zbioru, jak już zaznaczono, dotyczy Kościoła, choć wychodzi poza jego właściwą egzystencję, zdążając ku jego źródłu: cztery artykuły pod ogólnym tytułem *Im Quellbereich*: Kim jest człowiek i jaki jest jego kres; *Im Endbereich*: zejście do piekieł — szkic eschatologii. W pracy tej von Balthasar wykazuje troskę o to, by nie rozdzielać różnych aspektów rzeczywistości Kościoła, i podkreślają jedność Ducha i instytucji, świętości i urzędu — funkcji. O tym, jak ściśle współgrają w tych eklezjologicznych medytacjach teoria i praktyka, świadczy esej zatytułowany *Schleierung der Bastionen* — 1952,

w którym poruszony jest program obecności Kościoła w świecie, związany z zaangażowaniem się świeckich i działalnością świeckich instytucji. W *Antirömischer Affekt* dotyka zaś teolog z Bazylei zagadnienia urzędu św. Piotra i kurii rzymskiej. Wreszcie w *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* — 1972, mówi między innymi o trzech koncepcjach świata, które współuczestniczą w naszej epoce. Są to: odnowiona forma mistycznej czy kontemplatywnej ucieczki od świata, którą w najczystszej postaci realizuje buddyzm; przejawia się ona w różnych zjawiskach, takich jak: powrót do natury, narkomania, wpływ duchowości azjatyckich; dalej neojudaizm jako wola podjęcia walki i realizowania siłami ludzkimi pojednania człowieka z naturą. Źródłem wszystkich odmian tak pojmowanej „nadziei”, do których należy także marksizm, są — zdaniem von Balthasara — niektórzy myśliciele żydowski, a wreszcie i chrześcijaństwo, które, jeśli pozostanie wierne tej prawdzie, którą posiada, przeciwstawi się pokusie ucieczki od świata, a dążenia do osiągnięcia zbawienia nie oprze tylko na siłach ludzkich, lecz na sile i mocy opartej na nadziei, która „zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w naszych sercach poprzez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

Do publicystyki zaliczają niektórzy pracę zatytułowaną *Cor-dula oder Ernstfall* (1966). Problem, jaki O. Balthasar w niej porusza, da się sprowadzić do następujących myśli: każdy święty usiłował uczynić ze swego życia odpowiedź na zaofiarowaną mu miłość trynitarną i krzyżową, oddając się do dyspozycji w realizacji Królestwa Bożego. Jednakże próba sprowadzenia, z tak wielką siłą przekonania, religii do etyki, do miłości Boga i miłości osobistej do Chrystusa i bliźniego, zdaje się niejako kwestionować kanon świętości Kościoła tak dalece, że należałoby ją oddzielić w sposób wyraźny od tradycji w tym względzie i dać jej miano neo-katolicyzmu (J. M. Faux). Praca ta zawiera wiele akcentów polemicznych, na przykład polemiki z Karlem Rahnerem.

*Im Gottes Einsatz leben* — 1971, należy do małych form teologa z Bazylei, które podejmują w szczególnym aspekcie wykład orędzia chrześcijańskiego. Tematem jest wolność i jej ewolucja. Stanowi ona przejście od *Estetyki* do *Dramaturgii*. Szczupła objętościowo, pozwala jednak wejść w głąb teologii von Balthasara przedstawiającego tu aktualne rozumienie Objawienia. *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* — 1971, jest z kolei pracą zupełnie innego gatunku. Zawiera 26 krótkich rozdziałów na tematy palące lub zapoznane doktryny od poznania Boga do takich kwestii, jak kult oddawany Najświętszemu Sakramentowi, życie kon-

templacyjne, pojęcie grzechu itp. Każdy rozdział stanowi pewną zamkniętą całość.

Na zakończenie tego przeglądu kilka reasumujących uwag. Okoliczności egzystencji współczesnego Kościoła zmuszają, zdaniem teologa z Bazylei, do zajęcia stanowiska i ciągłej refleksji nad tym, aby w sposobie bycia chrześcijaninem i życia w Kościele panowała nierozdzielność. Bycie chrześcijaninem powinno pozostać stale otwarte na cały świat. Apologetyczna troska, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, pozostaje stałą linią w jego działalności naukowej i publicystycznej, przy czym problem wolności i zbawienia jest jego najgłębszą potrzebą. W przedstawieniu podwójnego powołania człowieka do bycia chrześcijaninem w świecie i życia w Kościele, będącym przedmiotem jego gigantycznej trylogii, autor koncentruje się w sposób nowatorski na tajemnicy wolności Boga i człowieka.

Czy można dopatrzeć się w całej, tak różnorodnej twórczości O. Balthasara, materialnej-organiczej jedności? Składające się na *Estetykę* poszczególne monografie, tematycznie tak różnorodne, wiąże stałe *propos*, jakim jest Chwała Boga ukazana w ekstremalnym akcie miłości Chrystusa. Zdaniem teologa szwajcarskiego, w całym Nowym Testamencie zawarta jest tylko jedna prawda, jeden dogmat, który w swym zasadniczym punkcie jest chrystologiczny, ale w swych bezpośrednich implikacjach równocześnie trynitarny i soteriologiczny (Wcielenie i Zmartwychwstanie); soteriologiczny dlatego, że jest również trynitarny (por. *Mysterium Paschale, Mysterium Salutis, Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*). W *Mysterium Paschale* zebrane jest wszystko, co zawiera Tradycja dla zrozumienia tajemnic dotyczących problemu eschatologicznego, powszechnego zbawienia, sposobu przedstawienia piekła. Trudno znaleźć teologię konkretniej ujmującą wydarzenia samego zbawienia, ściślej ze sobą związaną treściowo, niż czyni to von Balthasar (J. M. Faux). Wykład jego jest oryginalny. Wyznacznikiem tej oryginalności jest, między innymi, to, że pojawienie się Chrystusa na krzyżu, czyli w najwyższym stopniu Jego poniżenia, ukazuje Balthasar jako manifestację Jego Chwały będącej wynikiem intymności życia Boga w Trójcy Jedynej.

Jeśli chodzi o jedność formalną, to nakłada się ona w pewnym stopniu z materialną: teolog szwajcarski przedstawia dogmat chrystologiczny w ten sposób, że Miłość Boża sama świadczy o sobie. Chwałą zaś objawia się w krzyżu. Chwała odpowiada w wymiarze teologicznym temu, co w wymiarze filozoficznym stanowi piękno jako wartość transcendentalną. Piękno jest odblaskiem Bytu, ostateczną i tajemniczą siłą promieniowania. W ten sposób „chwała” jest odblaskiem Boga, poprzez który daje się On poznać. Do

ogólnej charakterystyki teologii Balthasara można tu jeszcze dodać stwierdzenie, iż obiegowy i powszechnie przyjęty aksjomat, że teologię można uprawiać jedynie w wierze, rzadko kiedy został w praktyce urzeczywistniony z tak pełną konsekwencją, jak u Balthasara. Wpisał się on w poczet wielkich teologów Kościoła poprzez rzadko spotykaną wierność, z jaką podjął ciężar teologii (por. *Grösse und Last der Theologie heute*, w: *Wort und Wahrheit*, 10, 1955).

W latach 1960—1966, podczas ostatniego Soboru, Balthasar przypomniał, że nowy kontakt ze światem może oszalać umysł. Nie ma zaś działania autentycznie chrześcijańskiego bez kontemplacji tajemnicy Miłości Bożej, bez zdecydowanego naśladowania Jezusa w Jego posłuszeństwie, bez zachowania wierności Kościołowi. Wyrażał też swój niepokój wobec niezrozumienia pewnych sformułowań i postanowień soborowych (por. *Einfaktungen. Auf Wegen christlicher Einigung; In Gottes Einsatz leben; Warum ich noch ein Christ bin; Cordula oder der Ernstfall*).

Zadanie teologii, w jego pojęciu, to spełnienie misji Kościoła nie tylko w sensie instytucjonalnym — jako funkcji Kościoła, ale w sensie znacznie głębszym, w tym mianowicie, że żyje ona z wiary i modlitwy Kościoła, że służy jako narzędzie ku zbawieniu ludzi. Logika, według której rodzą się i powstają prace von Balthasara, jest logiką właściwą Objawieniu. Myśl osobista ustępuje misji Kościoła i obiektywności powołania.

4. Twórczość von Balthasara osiągnęła uniwersalność, jaka od czasów Ojców Kościoła i autorów scholastycznych *Summ* nie była udziałem nikogo. W motywacji przyznania mu międzynarodowej teologicznej nagrody imienia Pawła VI stwierdza się, że „podjął się sam opracowania summy teologicznej, którą dzięki jedności koncepcji i wielkości zamysłu należy umieścić wśród wielkich syntez”.

Jak wspomniano na wstępie, teologię Hansa Urs von Balthasara cechuje pewna odrębność i specyfika. Na to, że w twórczości teologa szwajcarskiego chodzi istotnie o ukształtowanie intuicyjnego elementu, wskazuje, abstrahując od podtytułu pierwszej części gigantycznej trylogii: *Estetyka*, wiele innych czynników: sposób przedstawienia koncepcji teologicznych nazywa się „oglądem postaci” (*Schau der Gestalt*). Leo O'Donvan w swej pracy *God's Glory in Time*<sup>7</sup> pisze, że dzięki szczególnej uwadze, jaką poświęca O. Hans Urs von Balthasar symbolizmowi i estetyce, może być uważany pod wieloma względami za bliższego teologii krytycznej,

<sup>7</sup> *Communio* 2 (1975) 268.

niż to się ogólnie przyjmuje. Sam teolog szwajcarski uznaje się za słabszego w aspekcie konceptualnym od Karla Rahnera, którego uważa za wielkiego myśliciela spekulatywnego (por. *Neue Klarstellungen* — 1979), sam zaś stawia na miejscu naczelnym symbolikę. Wyraża szczególną predylekcję do św. Anzelma, który przyjmuje w teologii zasadę, że aby móc rozumieć, trzeba najpierw wierzyć. W ten sposób stanowisko teologa z Bazylei jest swego rodzaju przeciwwagą wobec liberalnych protestantów. Być może, że wrażliwość Balthasara na symbolizm ułatwia mu uwolnienie współczesnej teologii od pokusy poddania się racjonalistycznej hermeneutyce. W jego estetyce mniej uwagi przywiązuje się do ikonografii, a bardziej akcentuje się przeżycie — doświadczenie. Doświadczenie religijne w znaczeniu klasycznej filozofii religii, na przykład według Schelera, Tillicha i innych, nie jest doświadczeniem samego Boga, lecz rzeczywistości jako „symbolu” Boga, to znaczy jako objawiającej nie tylko samą siebie, ale w sposób niedyskursywny, właśnie symboliczny, także Boga. Mówi się tu o doświadczeniu „hierofanii”. W danym wydarzeniu czy objawieniu jakiejś prawdy lub piękna obecna jest ręka Boga<sup>8</sup>. Teologiczna estetyka von Balthasara sprawia wrażenie, jakby zrodziła się z troski o zaradzenie lukom wynikającym z czysto spekulatywnego rozważania prawdy.

Można postawić pytanie: czy niektóre z sytemów współczesnych, podobnie jak scholastyka, nie cierpią na brak żywotności? Balthasarowi mogło więc chodzić o przywrócenie wymiaru „chwały” (*gloria*), „splendoru” (*splendor*), intuicji na miejsce abstrakcyjnego i bezosobowego konceptualizmu. W całej twórczości teologa w Bazylei, w jej różnych aspektach, dominuje troska o ukazanie chrześcijaństwa i zmanifestowania jego specyfiki poprzez akcentowanie jedności organicznej Objawienia, przedstawienia „oczywistości obiektywnej”, innymi słowy, ciężaru eschatologicznego. Tę jego pasję można słusznie nazwać charyzmatem, powołaniem. Na drodze tej zaważyły, obok *Ćwiczeń* św. Ignacego Loyoli, spotkanie z Adrienne von Speyr, osobą obdarzoną określonym charyzmatem, tym właśnie rodzajem obiektywnej mistyki, jak nazywa von Balthasar doświadczenie duchowe. Między tymi dwoma uduchowionymi istotami nawiązała się symbioza myśli, wyjątkowej spójni w kontemplacji i wierze. Teolog z Bazylei kładzie bowiem nacisk na nierozłączność teologii i duchowości, życia wewnętrznego człowieka, znaczenia teologii rad ewangelicznych; przykładą wielką wagę do roli świeckich w Kościele. Angażuje

<sup>8</sup> Por. R. Laurentin, *Bulletin sur Marie Mère du Seigneur*, RSPT 3 (1970) 484.



się aktywnie i doktrynalnie na rzecz instytutów świeckich, które wydają mu się uprzywilejowanym środkiem uobecnienia chrześcijaństwa w najbardziej zeświecczonym świecie (*weltliche Welt*). Stąd powstaje myśl, wspólnie z Adrienne von Speyr, założenia instytutu świeckiego dla niewiast pod nazwą *Johannes-Gemeinschaft*. Ignacjański charakter duchowości Balthasara nie przeszkadzał mu jednak karmić się także bogactwem mistycznego Kościoła, zaczerpniętym z życia dawnych i współczesnych świętych. W swych pracach poświęconych św. Teresie od Dzieciątka Jezus, Elżbiecie z Dijon itp. ukazuje on wielki wkład świętych w życie Kościoła. Nie ustaje też w przypominaniu o tym, jak wielką rolę odgrywają święci w życiu Kościoła: „Kościół nie potrzebuje krytyków, ale artystów, którymi są święci”. Teologia oznacza dla niego medytację, rozważania o świętych, gdyż są oni, jego zdaniem, jej autentycznym komentarem<sup>9</sup>. Obok wymienionych już świętych, którym poświęcił osobne monografie lub dłuższe charakterystyki, znajdujemy wiele wzmianek o innych wybitnych postaciach, takich jak: Plotyn, Szkot Eriugena, Anzelm, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Eckhart, Mikołaj z Kuzy, których sylwetki rozsiiane są w jego dziele *Herrlichkeit*. Z wymienionych tu autorów czerpie teolog szwajcarski natchnienie, bowiem ich wspólną cechą był sens metafizyczny, pasjonujące poszukiwanie Boga i harmonii świata, pozostającej w zależności od Boga. Podobną rolę spełniają spotkania Balthasara ze współczesnymi pisarzami, jak G. Bernanos, poetami, jak Peguy, Calderon dela Barca, P. Claudel. Odkrywa on u nich wielkie wartości teologiczne.

Teologię von Balthasara charakteryzują spośród wielu innych jej cech pewne cykle tematyczne. Jednym z nich była pasja śledzenia historii, dziejów ducha (por. *Theologie der Geschichte, Das Ganze im Fragment*). Wyrażają ją historyczno-duchowe portrety z *Apokalypse der deutschen Seele*, wspomniane już monografie o Ojcach Kościoła i innych wybitnych postaciach historii. Wobec niektórych z nich ograniczył się on do roli wydawcy czy tłumacza. Spojrzenie teologa z Bazylei na tę plejadę postaci nie jest jednak spojrzeniem filozofa kultury. Dla niego, historia jest głównie wprowadzeniem do tajemnicy Kościoła.

Inny temat — to stosunek chrześcijaństwa do otaczającego je świata. W tym względzie von Balthasar występuje przeciw współczesnym opiniom teologicznym, głoszącym na przykład „anoni-mowe chrześcijaństwo”. Jego zdaniem, w miejsce dawnego triumfalizmu konstantyjskiego, wojującego, powstaje nowy: triumfalizm ugody, kompromisu, tolerancji (por. *Cordula oder Ernstfall*).

<sup>9</sup> Por. *Geist und Feuer* (jak w przyp. 5).

To samo należy powiedzieć o jego pracach przyczynkarskich, także z dziedziny ascezy, w których mówi on o tym, że współczesny świat trzeba „zakwasić” na miarę rad ewangelicznych; charakteryzując zaś duchowość ludzi świeckich, wspomina o pewnych odłamach, w których pomija się bezkrytycznie różnicę między światem a Królestwem Bożym. Zajmuje go też problem stosunku teologii do jej poszczególnych dyscyplin. O. Balthasar występuje przeciw rozdrabnianiu, rozczłonkowaniu teologii — jako swego rodzaju uprawianiu pozytywizmu w teologii, akademizacji i oderwanemu od życia. Teologię we właściwym jej słowa znaczeniu upatruje bowiem w rozważaniu tajemnic wiary i stąd mówi o powrocie do zasadniczego źródła, do punktu wyjścia, do jedności, do zamknięcia się w kategoriach pierwotnej prostoty maluczkiej z Ewangelii. (Por. *Was soll Theologie? Ihr Ort und ihre Gestalt im Leben der Kirche*, w: „*Wort und Wahrheit*”, 8, 1953, i w różnych esejach oraz pracach opublikowanych od 1968 i zawartych w *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung* — 1969).

Wśród tajemnic wiary ważne miejsce zajmuje eklezjologia. Von Balthasar poświęcił jej pracę *Sponsa Verbi*, wchodzącą w ogólny zbiór zatytułowany *Skizzen zur Theologie*, i rozprawę zatytułowaną *Wer ist die Kirche?* Kościół określa jako „wspólnotę wierzących”, która wybiega poza starotestamentowe pojęcie Ludu Bożego. Ukazuje on konkretny sens Pawłowego obrazu Kościoła-obłubienicy (por. Ef 5) i jako na punkt odniesienia wskazuje na uczestnictwo w posłuszeństwie Chrystusa; jako zaś typ Kościoła przedstawia Maryję — Matkę wiary.

Zagadnienie posłuszeństwa występuje w wielu pracach Balthasara (por. *Verbum Caro*, pierwszy rozdział zbioru opracowań opublikowanych pod tytułem *Fides Christi*). Charakterystyczne jest to, że ilekroć pojawia się pojęcie posłuszeństwa, ukazuje się wówczas także imię Maryi. Balthasar wskazuje w tym kontekście na znaczenie mariologii dla Kościoła, teologii i religijności. Świat został, zdaniem mistrza z Bazylei, odkupiony nie tyle przez mowy, czyny i cuda Jezusa, ile przez Jego posłuszeństwo posunięte aż do śmierci krzyżowej. Termin „posłuszeństwo” można zastąpić również „gotowością”. W tej gotowości tkwi właśnie doskonałość w oczach Boga. „Oto ja służebnica Pana, niech mi się stanie według słowa Twego” — to jest zdaniem teologa szwajcarskiego, adekwatna i możliwa odpowiedź każdego człowieka na słowo Boże. Mówi zaś dalej: jeśli Kościół bywa określany jako „chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, to gdzie go szukać? Na pewno ani we mnie, ani w was, lecz tam, skąd przychodzi Słowo Boże

w całej swej pełni: w ciele i człowieczeństwie". W tak obrazowy sposób mówi on o Maryi, Matce Boga <sup>10</sup>.

Warto pozostać jeszcze na chwilę przy mariologii von Balthasara, gdyż zawiera ona wiele godnych uwagi elementów. Poza archetypicznym doświadczeniem proroków i apostołów, którzy głoszą Słowo, Balthasar wyróżnia doświadczenie „Matki Zbawiciela według ciała”, będące zarazem duchowym i cielesnym, bo zakorzenione jest ono we Wcieleniu, a trwa nadal w macierzyńskim doświadczeniu Kościoła. Takie stanowisko *feministyczne* Balthasara jest przeciwstawne nurtowi „historycznej krytyki”, podkreślającemu dominację mężczyzn, przy czym wspomina on o „straszliwych spustoszeniach”, jakie ta dominacja wywołała. Gdy obraz kobiety zniknie z biologicznej rzeczywistości, to wówczas — siłą rzeczy — zapanuje abstrakcyjny i bezosobowy konceptualizm. Równocześnie też i wiara zostanie jakby wyeliminowana z życia i przerzucona w dziedzinę paradoksu i absurdu (por. *Herrlichkeit*, I). W *Klarstellungen* rozwija ideę, że chrześcijaństwo bez Maryi jest „homoseksualne”. W tym względzie można dopatrzeć się zależności naszego teologa od nurtu antropologii feministycznej Junga, a także od wpływów Adrienne von Speyr. Jung często określa Maryję jako „obraz duszy”, zaś dla Balthasara Maryja jest niepokalaną duszą Kościoła <sup>11</sup>. Jej gotowość i wrażliwość pozwoliły Chrystusowi okazać w pełni swą osobowość. Tę problematykę porusza teolog z Bazylei w szczególności sposób w esejach zatytułowanych: *Pneuma und Institution*, w: *Skizzen zur Theologie*, IV, i *Kenose der Kirche*. Ilustrują one swobodę, z jaką posługuje się on w omawianiu tego zagadnienia. Dotyka tu takich problemów, jak stosunki międzyludzkie, w szczególności małżeńskie, po to, aby uwydatnić prawdę o Trójcy Świętej i relacje zachodzące między Duchem Świętym a Kościołem jako instytucją. Warto tu wspomnieć, że teolog szwajcarski opowiada się przeciw kapłaństwu kobiet, wysuwając jako argument potrzebę zachowania symbolu „biegunowości seksualnej” w łonie Trójcy Świętej i w relacji między Chrystusem a Kościołem. Skoro Piotr i 12 Apostołów z jednej strony, a Maryja z drugiej mają różne role do spełnienia w Kościele, przy czym rola Maryi jest pełniejsza, to gdyby kobiety stały się kapłanami, porzuciłyby tym samym funkcję symboliczną na rzecz mniej znaczącej. Czerpiąc nieustannie inspirację ze źródeł patrystycznych, biblijnych i mistycznych, prezentuje Balthasar teologię kontemplatywną opartą, jak już wspomniano, na intuicji i symbolice, uwydatniając przy

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. J. Kay, dz. cyt., s. 141 nn.

tym transcendentne kategorie Objawienia, widziane jako manifestacja „chwały” (*Herrlichkeit*) w Chrystusie. W tej transcendentnej doktrynie postaci Chrystusa (*Gestalt*) badacze dopatrują się w twórczości Balthasara wpływów tradycyjnej metafizyki reprezentowanej przez filozofa G. Siewartha, który stwierdzał, że od czasów św. Tomasza zagadnienia bytu przestały zajmować umysły badaczy i uczonych. Jeśli więc współczesna myśl identyfikuje *verum* z *factum*, to Balthasar ożywia tę problematykę kategorią *pulchrum* w pojęciu antycznego *Kalon*. Dzięki Balthasarowi ujawnia się więc po raz pierwszy w historii teologii chrześcijańska idea piękna wewnętrznego, zawartego w Objawieniu.

Reasumując, należy powiedzieć, że nie da się określić w sposób wyczerpujący teologii Balthasara przy pomocy dialogu, czy intuicji. Zgodnie ze swym najintymniejszym pochodzeniem, o czym świadczy esej *Glaubhaft ist nur die Liebe*, pierwotniejsze niż intuicja czy dialog jest oddanie się dla widzialnej miłości Boga, czyli trafniejsza nazwa dla niej byłaby, być może, *teologia cordis*<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> E. Biser, *Hans Urs von Balthasar*, w: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bonn 1966. Por. R. Kühn, *Urs von Balthasar*, w: *Dictionnaire des philosophes*, Paris 1984.