

## LUMEN THEOLOGIAE

Ksiądz Profesor Lucjan Balter należy do urodzonego w latach 30. pokolenia wielkich polskich teologów. Z racji merytorycznych oraz pokoleniowych właśnie jest to zarazem generacja moich mistrzów: Nossol (1932) i Bartnik (1929), Napiórkowski (1934) i Hryniewicz (1936), Pasierb (1929) i Łukaszuk (1934), Salij (1942) i Balter (1936) – wszyscy stanowią grupę teologów, u których moje pokolenie pobierało lekcje w zakresie *scientiae fidei*.

Od Baltera uczyłem się rzeczy niesłychanie ważnych dla młodego teologa kształconego w latach 70. i 80. po tej stronie żelaznej kurtyny, a mianowicie teologii zachodniej. W tej zwłaszcza dziedzinie zawdzięczam mu nieskończenie wiele. Jego niezliczone przekłady, a także komentarze i omówienia, cała praca związana z wielkim dziełem „Communio” były dla mnie bramą w świat teologii zachodniej. Zawdzięczamy mu także sporo – zarówno ja, jak moi rówieśnicy – w kwestii erudycyjnego usystematyzowania podstawowych problemów teologii dogmatycznej. Tak bezpośrednio od niego, jak też przez jego uczniów (studiowałem na przykład z ks. prof. Marianem Kowalczykiem SAC) docierał do mnie i pomagał mi kształtować własny sposób uprawiania i wykładania teologii charakterystyczny „Balterowy” styl porządkowania treści teologiczno-dogmatycznych traktatów.

Najważniejsze dla mnie były osobiste z nim spotkania. Odnotuję tu trzy najbardziej dla mnie znaczące, choć było ich znacznie więcej.

W 1997 r. był – z ramienia Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej – tak zwanym superrecenzentem mojego przewodu habilitacyjnego. Ponieważ tematem mojej rozprawy była teologia literacka Czesława Miłosza (przypomnę – urodzonego w tym samym Wilnie, co Balter, 25 lat wcześniej), dlatego przez wiele lat wileńskość korzeni Księdza Profesora i Miłosza była punktem wyjścia naszych rozmów przy każdej okazji.

Okazją do drugiego ze spotkań, które chcę tu wspomnieć, był wspaniałomyślny gest Profesora, który zaproponował mi, świeżo upieczonemu wówczas – w 1998 r. – habilitowanemu, recenzję dyser-

tacji swojego doktoranta na ATK (ks. Grzegorz Kucza, *Zmartwychwstanie człowieka jako rzeczywistość zbawcza. Interpretacja wiary o zmartwychwstaniu ciał w polskiej teologii kerygmatycznej XX wieku*). Miałem okazję go wtedy widzieć w klasycznej „profesorskiej roli” promotora i wiele się nauczyć.

Trzecie spotkanie miało miejsce 10 stycznia 2003 r., podczas sympozjum naukowego w Ołtarzewie, poświęconego problematyce, która Księdza Profesora fascynowała bodaj najbardziej i w której zakresie był niekwestionowanym mistrzem: współczesnej, inspirowanej Soborem teologii. Wygłosiłem tam wówczas wykład pt. *Lumen gentium a lumen theologiae. Konstytucja dogmatyczna o Kościele a kształt i perspektywy teologii współczesnej*. Balter przewodniczył dyskusji i panelowi po debacie, a wiele jego przenikliwych i aforystycznych tez z tej publicznej rozmowy pamiętam po dziś dzień. Przede wszystkim jednak pamiętam jego pasję do poznawania współczesnej teologii; tym nas, młodszych, zarażał.

Mój ówczesny wykład nie został dotąd opublikowany (choć niektóre jego fragmenty stały się później inspiracjami do moich dalszych naukowych poszukiwań); przechował się w notatkach, jakby czekając na tę właśnie okazję. Chciałbym więc ten właśnie tekst teraz zadedykować Księdzu Profesorowi z najgłębszym szacunkiem i wdzięcznością wobec jego Osoby i dzieła jego życia.

### *Lumen gentium a lumen theologiae.*

## **Konstytucja dogmatyczna o Kościele a kształt i perspektywy teologii współczesnej**

### **1. *Quaestio luminis***

Podpisana 21 listopada 1964 roku Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* ma, podobnie jak wszystkie soborowe dokumenty, niespełna czterdzieści lat. W życiu człowieka to pełna dojrzałość i apogeum twórczych możliwości. W moich rodzinnych stronach mówi się, że koło czterdziestki „widać już po chłopie, do czego w życiu doszedł” Chcę pod takim właśnie kątem przyjrzeć się trwającej już cztery dziesiątki lat recepcji soborowego dokumentu i jego wpływowi na kształt współczesnej teologii (dokąd „doszli” wspólnie, KK i teologia) oraz perspektywom, które owe inspiracje otwierają dla teologii przyszłości (dokąd – prawdopodobnie i hipotetycznie – pójdą). Siłą

rzeczy zrobię to skrótowo, odnotowując jedynie najważniejsze bądź najciekawsze (w moim przekonaniu) kwestie i tendencje.

„Światłością narodów jest Chrystus, dlatego obecny Sobór święty, zgromadzony w Duchu Świętym gorąco pragnie oświecić wszystkich ludzi Jego blaskiem jaśniejącym na obliczu Kościoła, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” – brzmi pierwsze zdanie konstytucji. Taki też paralelnie jest pierwszorzędny sens zwrotu *lumen theologiae*: światłością teologii jest Chrystus. Ale wyrażone w tym samym zdaniu KK pragnienie Soboru jest także wielkim pragnieniem-zadaniem teologii i również taki sens zawiera zwrot *lumen theologiae*: oświecać sobie współczesnych ludzi blaskiem Chrystusa. W tej właśnie syntezie znaczeń zbliżamy się do pełni rozumienia *lumen theologiae*: teologia jaśnieje blaskiem Chrystusa (jest wcieloną w „tu i teraz” wierzącego myślenia mądrością Chrystusa) i jako taka jest światłem dla świata. Jest więc teologia światłem niejako „księżycowym”, i bardzo dobrze, gdyż udając słońce powtórzyłaby ona los czarnej dziury...

Pytanie o teologię dzisiaj, o jej „świetlistość”, wyzwania i nadzieje, pytanie postawione na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa jest uwikłane w wielorakie konteksty. Najbardziej bodaj znamienity oraz faktycznie i potencjalnie (ciągle jeszcze!) „bogaty w skutki” jest ten element kontekstualności pytania, który w prostej linii okazuje się spadkiem po najważniejszym wydarzeniu w życiu Kościoła XX wieku, jakim był bez wątpienia Sobór Watykański II. Sobór poświęcił wiele uwagi sprawie i wizji teologii, a zadania stojące przed współczesną sobie i przyszłą „nauką o Bogu” określił w *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965 r.) następująco: „badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych oraz historii i filozofii nasuwają nowe zagadnienia, które niosą ze sobą nowe konsekwencje, a także domagają się *nowych dociekań* od teologów (...) zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż *szukali* coraz to bardziej *odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym*; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia”<sup>1</sup> (KDK 62, podkr. – J. Sz.). Wystarczy wniknąć w literę i ducha zacytowanego fragmentu *Gaudium et spes*, by pojąć jak silny wpływ miał Sobór na kształtowanie nowej mentalności teologicznej (sam będąc poniekąd jej owocem!). Oto bowiem „nowe

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 590.

dociekania” oraz „szukanie bardziej odpowiednich sposobów podawania doktryny współczesnym” stały się zasadniczymi siłami napędowymi i wektorami rozwoju teologii w ostatnich dekadach dwudziestego stulecia i na początku nowego.

Wprawdzie cytowany fragment pochodzi z KDK, ale przypomnijmy zasadę soborowej hermeneutyki stosowanej konsekwentnie przez Jana Pawła II: wszystkie wysuwające się na „pierwszy plan współczesności” zagadnienia z *Gaudium et spes* mają zawsze swoje głębokie zakorzenie w *Lumen gentium*<sup>2</sup>. I jest to zakotwiczenie dotyczące tak ogólnej wizji rzeczywistości świata i Kościoła jak i samej doktryny, a źródłowo również czegoś, co można by z pewnością nazwać teologiczną ontologią. KK stanowi „dogmatyczną” bazę dla „duszpasterskiego” myślenia w wielu dziedzinach wiary i życia Kościoła; w tym wypadku rzecz dotyczy teologii.

## 2. Eklezjologia KK

Znaczenia *Lumen gentium* nie sposób przecenić. Ani faktycznego, ani symbolicznego. A tezę ową warto zobaczyć w szerszej perspektywie. Oto bowiem – nie bez racji, o czym za chwilę – co dopiero zakończony wiek zwany jest coraz częściej w teologii i najnowszej historii Kościoła „stuleciem *Lumen gentium*” Już zresztą w kilka lat po zakończeniu I wojny światowej Romano Guardini sformułował tezę, która wkrótce osiągnęła sporą popularność wśród niemieckojęzycznych katolików: „Rozpoczął się proces, którego doniosłości nie da się przewidzieć; dokonuje się przebudzenie Kościoła w duszach”<sup>3</sup> Z perspektywy 80. lat, które dzielą nas od tamtych słów, widać nader wyraźnie, jak prorocza była to wypowiedź. A podstawowym owocem owego „doniosłego procesu przebudzenia” stał się – tak w sensie teoretyczno-doktrynalnym, jak i w wymiarze praktyczno-pastoralnym – II Sobór Watykański. Wyraził on i przyswoił całemu Kościołowi ten sposób rozumienia samego siebie i bogactwo wiedzy eklezjologicznej, które w ciągu czterdziestu lat pełnych zapału i nadziei (1920–1960) wyrosły i dojrzały na gruncie wiary. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele” jest swoistym epicentrum tego fenomenu – „szczytem i źródłem” przed- i posoborowej teologii przenikniętej wyrazistą i bardzo współ-

E. Ozorowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 100.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Poznań–Warszawa 1990, s. 13.

czesną eklezjologią. Rozwój i rozmach takiej myśli był tak charakterystyczną dominantą dwudziestowiecznej *scientiae fidei*, że Louis Bouyer mógł powiedzieć na początku lat siedemdziesiątych: „Wiek XX w teologii, to wiek *Lumen gentium*”<sup>4</sup>

Najważniejsze zasady metodologiczne tej – rzutującej w bliższej i dalszej perspektywie na całość refleksji teologicznej – eklezjologii wypracowanej przez KK dałoby się (ryzykując, oczywiście, nieuchronne w takich wypadkach uproszczenie) sprowadzić do kilku formuł składających się na swoisty „kanon” rozumienia Kościoła i punkt wyjścia autentycznie eklezjalnej teologii. Oto one<sup>5</sup>:

1/ *a propos* genezy Kościoła: jest trynitarna. Kościół jest w swoich początkach, naturze i funkcjach ikoną Trójcy Świętej;

2/ *a propos* definicji Kościoła: jest oparta na zasadzie wielokrotnego „i” Kościół jest *realitas complexa*, „rzeczywistością złożoną” i tylko wszystkie jego modele i aspekty traktowane łącznie mogą wyrazić czym on jest, czym chce być i czym powinien się stać;

3/ *a propos* epistemologii eklezjalnej: jedynie doświadczenie miłości Kościoła pozwala go autentycznie i skutecznie „poznać” i „rozumieć”

Eklezjologia KK jest więc eklezjologią na wskroś integralną, dążącą do syntezy we wszystkich swoich wymiarach i – jako taka – postulująca integralność „kształtu i perspektyw” teologicznych dociekań. To wielce charakterystyczne dla zdrowia teologii: synteza bodaj najskuteczniej chroni przed parcjalnością, fragmentarycznością, a co za tym idzie – przed sekciarstwem i herezjami, które zawsze są jakąś formą „brania części za całość” Greckie *mysterion* i łacińskie *sacramentum* (które to pojęcia polszczyzna zaadoptowała jako „misterium” i „sakrament”) proponuje *Lumen gentium* jako względnie najpełniejsze określenia Kościoła. Oto więc otwarcie w stronę tego, co w teologii nienazywalne, symboliczne, a odejście od tego co skrajnie jurydyczne i wyłącznie instytucjonalne. KK proponuje też – co ważne i znamienne dla dalszego rozwoju teologii – wizję bardzo pozytywną, szeroką, uniwersalną, pogodną. Nie jest to naiwne myślenie „słodkich lat sześćdziesiątych” (to wmówili Soborowi *ex post* prorocy posępności), a raczej próba znalezienia teologicznie współczesnego ekwiwalentu dla tonacji Dobrej – nie smutnej! – Nowiny.

<sup>4</sup> *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Bożego*, Warszawa 1977, s. 7-8.

Por. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice–Żąbki 2001, s. 229-234.

### 3. Spór o Sobór

Współczesna debata wokół soborowego dziedzictwa jest bowiem w pierwszym rzędzie sporem o prawidłową hermeneutykę spuścizny *Vaticanum II*. W jakiej mierze był ostatni Sobór dzieckiem swego czasu (lat sześćdziesiątych), a w jakiej ponadczasowym tchnieniem Ducha? – oto jak mogłoby brzmieć postawione w wyostrzonej formie istotne dla tej dyskusji zasadnicze pytanie. Moja odpowiedź na nie, kluczowa dla tytułu i podtytułu niniejszej refleksji, jest następująca: *Vaticanum II* był wydarzeniem zapewne nie wolnym od wszelakich ludzkich niedoskonałości, ale też *par excellence* chrześcijańskim, zawierającym ów inkarnacyjno-paschalny geniusz religii Jezusa Chrystusa. Geniusz ten polega zawsze na tym, że Boskie z ludzkim oraz wieczne z doczesnym łączą się według Chrystusowego modelu (Chalcedon: „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia i bez rozłączenia”)<sup>6</sup> Oto lekcja Soboru: „dotknąć” wiecznością konkretnego życia Kościoła i świata lat 60-tych, tworząc pewien instruktażowy wręcz paradygmat, z którego dałoby się w posoborowych latach wywieść odpowiedź na pytanie „jak to robić dzisiaj?” Dokładnie tego dotyczy – w moim głębokim przekonaniu – Jana Pawła II hermeneutyka Soboru Watykańskiego Drugiego.

„Żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga”, uczy Sobór w *Lumen gentium* (36), a kwestię „powszechnego powołania do świętości w Kościele” (tytuł rozdziału V; 39-42) czyni samym sercem KK i ostatecznym, najważniejszym celem wszelkiej teologiczno-pastoralnej działalności Kościoła. Żadna fałszywa alternatywa (albo restauracja starego albo ślepy progresizm), ale głębia chrystocentrycznej syntezy Boskiego z ludzkim jest najjaśniejszym snopem światła dobywającym się z kart KK. Oto istota profetyzmu dokumentu; prorokiem bowiem jest ten, który widzi więcej i pokazuje którąś drogę.

To, co najlepsze i największe w teologii współczesnej poszło i idzie tym tropem. Pora na kilka ilustracji, bowiem na takie pojmowanie teologii solidnie zapracowali przede wszystkim najwięksi teologowie XX wieku. To właśnie było znamię ich wielkości: holistyczność wizji, integralność ujęcia, uniwersalizm myśli. Było ich wielu. Chcę się zatrzymać przy trzech postaciach, najbardziej – moim zdaniem – znaczących dla dwudziestowiecznej i przyszłej teologii. Są to: Yves Congar

<sup>6</sup> *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989 (wyd. 3) VI 8; G. O'Collins, *Incarnation*, London – New York 2002, s. 65-77

(1904–1995), Karl Rahner (1904–1984) i Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Postaci emblematiczne, symbolicznie i faktycznie będące filarami teologii dwudziestego wieku, reprezentatywne dla jej największych osiągnięć. Wielkie owocowanie ich myśli i życia jest – mam nadzieję – ciągle przed nami. Co wniosły do uniwersalności *scientiae fidei*? W jaki sposób przygotowały i kontynuowały przesłanie KK, jakie światło zawiera ich dorobek?

#### 4. Yves Congar: tradycja i otwartość

Był teologiem, by tak rzec, bardzo francuskim. Łatwość z jaką poruszał się po olbrzymich polaciach teologicznej wiedzy budziła szacunek i, oczywiście, brała się z jego niezwyklej pracowitości, ale miała w sobie sporo z galijskiego wdzięku i paryskiej elegancji. Congar był francuski również w tym względzie, że reprezentował pewną charakterystyczną dla teologii XX wieku dzielność „pomimo”, która to cnota była szczególnie potrzebna teologom z Francji, kraju silnie pod względem religijnym spustoszonemu w ostatnich dziesięcioleciach przez procesy sekularyzacji, laicyzacji i ateizacji. Jego diagnoza była tyleż przenikliwa, co gorzka: „W odpowiedzi na religię bez świata ludzie sformułowali ideał świata bez religii”<sup>7</sup> Ale też – jak zwykle u niego – ostrości widzenia towarzyszy tu męstwo i ufność. Z upodobaniem powtarzał sobie i „swoim braciom” słowa Charlesa Péguy z jego *Un nouveau theologien*: „Nic nie jest równie piękne jak wierność w czasie próby, nic nie jest równie piękne jak samotne męstwo, nic nie jest równie wielkie jak ten, komu powierza się posterunek samotności”<sup>8</sup>

Congar był erudytą na nieprawdopodobną skalę. Rozległość zainteresowań łączył z wielką intuicją, szerokość horyzontów z tytaniczną pracą. Był najwybitniejszym bodaj przedstawicielem tej formacji europejskich teologów, którzy przygotowali soborowe przesunięcie akcentów w teologii: odejście od trydentyzmu (w obu kierunkach – w stronę średniowiecza i dalej, ku Ojcom oraz w stronę współczesności), troskę o integralność w eklezjologii (odejście od „hierachocentryzmu” w refleksji nad Kościołem), dowartościowanie pneumatologii, odzyskanie „zmysłu eschatologicznego” we wszystkich teologiczno-dogmatycz-

<sup>7</sup> Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 19.

<sup>8</sup> Tenże, *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998, s. 230.

nych traktatach, budowa nowej, personalistycznej charytologii, otwarcie ekumeniczne.

Umieć otrzymywać, czerpać w pokorze od innych, docierać do wartości najgłębszych z możliwie dostępnych dla teologa, odkopywać skarby teologicznej przeszłości zasypane przez wichy historii, odkopywać i nadawać im nowego blasku – oto, jak sądzę, istota geniuszu Autora *Je crois en L'Esprit Saint*<sup>9</sup> A wszystko w chrystocentrycznym celu. Bowiem na pytania człowieka o tajemnicę istnienia odpowiada „jedynie Słowo, przynosząc nie wytłumaczenie, ale obecność” – uczy Congar. Jest to ostatecznie „aktywna obecność nadziei”<sup>10</sup> W ten sposób chrystologia buduje przestrzeń, w której możliwa jest rekonstrukcja utraconej więzi świata i religii. Takie też jest główne zadanie jakie postawiła sobie dwudziestowieczna teologia: **aktywna obecność nadziei.**

## 5. Karl Rahner: człowiek i Bóg

Gigantyczna spuścizna Karla Rahnera bywa opisywana i interpretowana według różnych kluczy. Prawie zawsze jednak wśród przewodnich idei jego teologii wymienia się antropologię transcendentalną, oryginalną teologię relacji „łaska – natura”, dogmatykę „antropocentryczną” i nachylenie problematyki teologiczno-dogmatycznej w stronę teologii praktycznej i duszpasterstwa<sup>11</sup> Ale wielkość teologii Rahnera nie polega jedynie na tysiącach zapisanych stronic i przeoraniu wszystkich traktatów i współczesnych problemów teologii systematycznej i pastoralnej. Jest to przede wszystkim wielka (w sensie formatu i skuteczności) **próba uwspółcześnienia perspektywy teologicznej refleksji.** Jak zmieniając ową perspektywę ukazać w pełnym – czyli jednocześnie wiernym tradycji i porywająco aktualnym! – blasku depozyt chrześcijańskiej wiary? Oto kluczowe pytanie dla właściwego odczytania dzieła Rahnera.

Jeśli jest prawdą, że człowiek to dzieło stwórczej wszechmocy Boga, wówczas ludzkie istnienie i istota muszą nosić na sobie ślady Boskiej Dłoni – tak dałoby się wyrazić najprościej punkt wyjścia teologii Rahnera. Ważne by źródłem i celem teologii był zawsze człowiek – jeśli

<sup>9</sup> Paris 1979.

<sup>10</sup> Tenże, B. Lauret, *Rozmowy jesienne*, tłum. M. Deskur, Warszawa 2001, s. 37.

<sup>11</sup> Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 201-205; I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.

chcemy skutecznie uprawiać teologię „po Kartezjuszu”, dla siebie współczesnych – twierdzi Teolog z Monachium i Muenster. To bowiem człowiek jej potrzebuje i człowiek ją uprawia. Nie znaczy to jednak, że teocentryzm ma zostać prymitywnie zastąpiony antropocentryzmem. Zniesienie pozornej dychotomii i fałszywej rywalizacji między teocentryzmem i antropocentryzmem jest właśnie ową „złotą nicią” przewijającą się przez cały dorobek Rahnera. Teologia i antropologia są bowiem do siebie nie odwrotnie, ale wprost proporcjonalne, a źródłem i kulminacją tej chrześcijańskiej *par excellence* prawdy jest chrystologia!

Wracając zaś do punktu wyjścia: człowiek jest dziełem Łaski, kimś pochodzącym z nadprzyrodzoności i do nadprzyrodzoności powołanym. Ten fenomen człowieczeństwa nazywa Rahner „nadprzyrodzonym egzystencjałem” Za podstawowy egzystencjalny znak „nadprzyrodzonego egzystencjału” w człowieku, czyli za ślad Dłoni Stwórcy uważa Autor *Schriften zur Theologie* – miłość. W skrócie, za świętą syntezą ks. Dariusza Kowalczyka brzmi to tak: „bezinteresowna miłość drugiego człowieka jest transcendentnym doświadczeniem Boga. Bóg jest bowiem warunkiem możliwości takiej miłości. Innymi słowy, gdyby Boga nie było, to nie byłoby również nieodwołalnej miłości i zaufania. A skoro bezwarunkowa miłość i zaufanie istnieją, i nie są uważane za coś absurdalnego, to znaczy, że istnieje Bóg, i że jest On doświadczany – choćby w sposób nieuświadomiony – w każdym akcie autentycznej miłości”<sup>12</sup>. Bóg jest więc fundamentem każdego wydarzenia miłości, która w prostej linii prowadzi do Jezusa Chrystusa, Zbawiciela Absolutnego, którego człowiek pragnie i szuka jako źródła gwarantu i celu miłości (jako Boga i człowieka – unia hipostatyczna to centrum myśli Rahnera). Tylko Taki Ktoś – Bóg-człowiek – miłość uzasadnia, daje jej trwałość i nieskończoną perspektywę.

Wcielenie *Logosu* jest – według Rahnera – teologiczną przyczyną aktu i cudu stworzenia. Bóg stwarza człowieka chcąc „wylać miłość poza Siebie”, „wrazić się” *ad extra*, czyli „na zewnątrz siebie samego” kochając (to znaczy w sposób „naturalny” dla Boga, bo naturą Boga jest miłość – 1 J 4,16). Człowieczeństwo *Logosu* jest więc „sposobem” wyrażenia się Boga „poza sobą”, a stworzenie człowieka ma swoje źródło w Boskim pragnieniu wcielenia. *Ecce homo*. Oto człowiek, oto zmiana perspektywy, oto jedność antropologii i teologii w chrystologii.

---

D. Kowalczyk, *Karl Rahner*, Kraków 2001, s. 48.

Rahner poświęcał również sporo uwagi trynitologii i charytologii, zawsze stosując (w różnych wariantach i mutacjach) metodę „transcendentalną”<sup>13</sup> Jakkolwiek zawile i dyskusyjne byłyby jego tezy (a to się zdarza...), pozostaje Rahner największym teologicznym mistrzem dwudziestowiecznej teologii w sztuce „godzenia” człowieka i Boga po oświeceniowym pęknięciu (niekwestionowanej w kulturze europejskiej gdzieś do renesansu) Bosko-ludzkiej więzi. Całą ludzką kondycję Autor *Podstawowego wykładu wiary* ukazuje w perspektywie transcendentalnej, upatrując w chrystologii klucz do rozjaśnienia tajemnicy tego, co Boskie i tego, co ludzkie – w ich inkarnacyjnym (ontycznym) scaleniu.

To nie życie sprawia, że da się wierzyć w Boga; to Bóg sprawia, że da się żyć – mówi swoim współczesnym Rahner. Szukać światła trzeba w chrystologii. On bowiem, Jezus Chrystus, jest jedyną i ostateczną odpowiedzią na transcendentalną tęsknotę człowieka.

## 6. Hans Urs von Balthasar: Miłość i jeszcze raz Miłość

W tej chwili, na początku wieku, jest uważany powszechnie za największego teologa minionego stulecia. Czy słusznie – czas pokaże. W każdym razie jedną z ważniejszych przyczyn stale rosnącej popularności niełatwego przecież dzieła von Balthasara jest niewątpliwie nie tylko treść, ale i dzieła tegoż forma: nie stroniąca od artykułowania gwałtownych emocji, fascynująca czytelnika, łącząca naukową wnikliwość z publicystyczną pasją. Wielki Bazylejczyk jest autorem wielu setek książek i artykułów. Największe jednak znaczenie należy przypisać sławnej trylogii: *Herrlichkeit* (1961–1969) – *Theodramatik* (1973–1983) – *Theologik* (1985–1987). To dzięki niemu i wymienionym dziełom w teologii najnowszej robią karierę pojęcia takie jak „dramatyczność”, „kenotyczność” czy „wspaniałość”

Hans Urs von Balthasar jest największym w teologii XX wieku hermeneutą i piewcą prawdy, iż „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). Stąd też płyną siła i głębia jego odpowiedzi na pytania: „kim jest Bóg?”, „czym jest miłość?” i „dlaczego *kochać Boga* jest sensem człowieczego życia?” Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeden z najważniejszych komponentów Balthasarowej myśli, na element konstytutywny jego teologii, cechę o kapitalnym wręcz znaczeniu, cechę, której wyraźne dostrzeżenie i gruntowne przemyślenie spowoduje – jak przeczuwam

<sup>13</sup> Po polsku najprzejrzysiej na ten temat: Bokwa (dz. cyt.) i Kowalczyk (dz. cyt.).

– dalszy wzrost znaczenia jego teologii w XXI wieku. Choćby dla tej jednej jedynej tylko sprawy warto dzisiaj pisać o Bazylejczyku i o jego teologii książki – z mocnym akcentem na słowo „dzisiaj”

Oto bowiem świat wyszedł z opresji dwudziestego wieku mimo wszystko cało (fasyzm i komunizm, miejmy nadzieję, dogorywają), ale człowiek z przełomu tysiącleci jest okrutnie poturbowany, trafiony w najczulszy punkt, kaleki. Zrobiły swoje bezbożne i nieludzkie ideologie, Auschwitz i Kołyma, holocaust, dwie wielkie wojny, setki pomniejszych, krew i śmierć... Wrażliwość religijna tego, który „jednak i jakoś” ocalał została silnie naznaczona manichejską skazą, czyli iście gnostycką podejrzliwością wobec tradycji chrześcijańskiego obrazu Boga. Oto jak w poemacie *Ksiądz Seweryn* artykułuje ten problem Czesław Miłosz, poeta o słuchu (prawie) doskonałym, artysta z uchem przyłożonym stale do ziemi, rejestrujący – jak czuły sejsmograf – jej wazkie, współczesne tąpnięcia:

Nie rozumiem dlaczego tak być musiało,  
 Zeby Syn Boga umierał na krzyżu.  
 Nie odpowiedział nikt na to pytanie.  
 Jakże to mogę wytłumaczyć Kasi?  
 Gdzieś wyczytała, że Majestat Stwórcy  
 Doznał zniewagi, która żąda krwi.  
 Jak to? W złocistych szatach i koronie  
 Spoza obłoku przyglądał się kaźni?  
 Mówię jej: Tajemnica Odkupienia.  
 A Kasia, że nie życzy sobie być zbawiona  
 Za cenę tortur człowieka niewinnego<sup>14</sup>

Współczesna aktualność i ponadczasowa wielkość dzieła von Balthasara bierze się stąd – twierdę – że Bazylejczyk słyszy rozmowę Księdza Seweryna z Kasią, „współ-czuje” z nimi i odpowiada „na to pytanie” z wiersza. Odpowiada tak, jak zawsze robiła to największa teologia: z pokorą, doksologicznie, sięgając najgłębszych warstw **Teo-logiki**, która jest niczym innym jak **Teo-dramatem**, a dla człowieka i wszelkiego stworzenia **Wspaniałością** Dobrej Nowiny. Odpowiada, że Ojciec nie żąda tortur Syna, ani Stwórca nie przygląda się „spoza obłoku” kaźni stworzenia. Krew Syna nie została na krzyżu wylana

<sup>14</sup> „Tygodnik Powszechny”, 18 03 2001 r.

po to, by uśmierzyć znieważonego Ojca, ale dla nas. Objawiła ona Miłość zranioną do krwi, do śmierci – Miłość Boskich zaiste rozmiarów, gotową na Wszystko...

To jest najważniejsza lekcja, którą pobieramy w szkole Balthasara.

\* \* \*

Congar, Rahner i von Balthasar budzą szacunek i zachwyt. I nadzieję. Ze teologia może być tak piękna i że można jej sprawie podarować życie. Jednak Oni i ich dzieła to już historia teologii... „Idzie nowe” – jak zawsze. Potok czasu przynosi nowe konteksty i nowe wyzwania. Co warto – bądź też trzeba! – zabrać z nauk wielkich mistrzów w wiek XXI?

I pytanie jeszcze bardziej podstawowe: jak i gdzie szukać nowej syntezy nauki i mądrości, syntezy na miarę złożoności i niepokoju naszej epoki?

## 7. Światło na przyszłość

W teologii. Rzecz jasna: w dobrej teologii. Lekarstwem na chorobę rozpadu i pozbawienia może być i jest inwestowanie (głęboko i wielostronnie rozumiane) świata i Kościoła w teologię. Teologię pojmuję – jako swoistą kontynuację eklezjalnej *realitas complexa* – integralnie, z pokorą co do jej aktualnego stanu i przyszłych możliwości (mówi wszak aż o Bogu, ale jest uprawiana tylko przez ludzi), ale też z odwagą dostrzegania jej niezwyklej potencji i realnych możliwości sprostania wyzwaniom czasu oraz szans, jakie się przed nią dzisiaj otwierają. Teologia integralna to zresztą taka teologia, która jest wierna wczoraj (tradycja), uprawiana z pasją dziś (aktualność), wychylona ku jutrze (nadzieja). To teologia, która będąc nauką, zmierza ku mądrości, i jako taka integruje to wszystko, co składa się na nasz współczesny „ludzki wszechświat”, *universum humanum*.

Teologia chrześcijańska jest potrzebna naszemu światu jak pokarm, jak tlen, jak krew. Warto i trzeba cierpliwie i wiernie „wracać do źródeł” teologii i wiary, a jednocześnie otwierać się na inność i nowość (lekcja Congara); warto i trzeba konstruować antropologię wewnątrz teologii *und umgekehrt* („i odwrotnie”), czyli budować teocentryczną naukę o człowieku oraz antropocentryczną naukę o Bogu (lekcja Rahnera); warto i trzeba rozumieć miłość jako naturę Trójjedynego, czyli jako klucz do tajemnicy całej rzeczywistości i sensu wszystkiego (lekcja Ursa von Balthasara).

Przed nami nowe wyzwania. Na przykład nowa postać starego jak ludzkość strachu – przed jutrem, przemocą, niepomierzenie skomplikowanym światem, przed innością i Innym, przed sobą samym. Nieprzypadkowo najczęstszym bodaj wezwaniem Jana Pawła II na przełomie tysiącleci jest „nie lękajcie się” Przeróżne szowinizmy, relatywizmy, cynizmy; wykluczeni i sfrustrowani; antykultura wyczerpania i „końca” Tym większe i pilniejsze zadanie teologii chrześcijańskiej, tym większa konieczność translacji i uaktualnienia soborowego przesłania: strach przed życiem, jego złożonością i niepewnością przyszłości powstaje wówczas, kiedy człowiek w błędny (zły) sposób boi się Boga. Nie bojaźnią Pańską, ale trwogą *non serviam*. „Nie lękajcie się Chrystusa. Niech wie o was wszystko” – mawia przenikliwie Papież. Syn Boży stał się człowiekiem i odtąd oraz dlatego każde „stawanie się człowiekiem”, bycie nim i troska o człowieczeństwo swoje i innych są Boskie. A dobrą nowiną o życiu i jego ostateczną prawdą jest nadzieja. „Światłością jest Chrystus” – brzmiało pierwsze zdanie KK. To zrozumieć, przeżyć, głosić. Oto perspektywa teologii.