

Każdy chyba stwierdzi, że praca niniejsza pobudza ogromnie do myślenia szczególnie dzięki temu, że rysuje przed czytelnikiem nową problematykę teologii historii niezwykle jasno i szeroko, doskonale wykorzystując jednocześnie biblijną i patrystyczną interpretację dziejów. Jednakże zyskałaby jeszcze, gdyby na poparcie pewnych ogólniejszych rzutów przytaczała więcej argumentów historycznych. Kiedy np. powiedziane jest słusznie, że Kościół nie może w żadnej cywilizacji zastygnąć, bo by się zestarzał (s. 32), to oznacza to tyle, że nie powinien się zestarzeć, a nie daje argumentów za tym, dlaczego się nie zestarzał faktycznie. Podobnie brak jest właściwej argumentacji przy zwalczaniu koncepcji marksistowskiej. Nie mniej trzeba pamiętać, że wg zamiarów Autora są to tylko „eseje”; możliwość uzupełnienia argumentacji nie ujmuje trafności i głębokości wielu oryginalnych naświetleń dziejów ludzkości.

KS. CZ. BARTNIK

Hans Urs von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, tł. z niem. R. Givord, wyd. Plon, Paris (1955), 8—0, s. 199.

H. U. von Balthasar jest wybitnym przedstawicielem niemieckiej myśli teologicznej. Wprawdzie obok samej teologii zajmuje się on jeszcze patrystyką, filozofią, estetyką, historią literatury i muzykologią, ale dzieła teologiczne stanowią główny jego dorobek naukowy.

Praca niniejsza w przekładzie francuskim wykracza poza oryginał pt. *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln 1950), obejmując jeszcze dwa artykuły tegoż A., ściśle z główną tematyką dzieła związane. Całość ma przedstawić zarys katolickiej teologii historii. U podstaw tego zarysu leży założenie, że w rzeczywistości rozróżnia się dwa elementy: jeden indywidualny, podpadający pod zmysły, konkretny i przypadłościowy, drugi zaś powszechny, konieczny i abstrakcyjny. Elementy te w oryginalny sposób łączy Chrystus jako Odwieczny Logos i zara-

zem fakt historyczny. Dlatego ze strony Chrystusa należy podejść do historii ludzkości. A. chce tego dokonać na płaszczyźnie pewnej „teologii egzystencji” (d’existence, existentielle), która precyzuje temat teologii historii jako stosunek egzystencji Chrystusa do egzystencji człowieka. Temat ten A. rozwija w postaci następujących rozdziałów: czas Chrystusa (s. 31—48), historia w Chrystusie (s. 49—77), Chrystus — Norma historii (s. 79—111), historia normowana przez Chrystusa (s. 113—138), żądanie teologii (s. 141—162) i trzy znaki rozpoznawcze chrześcijaństwa (s. 165—199).

Zasadą historycznej egzystencji Chrystusa jest „wypełnianie przezeń woli Ojca” (Jan 6, 38), czyli ostatecznie postawa przyjmowania od Ojca wszystkiego. Odnosi się ona i do czasu. Ona nawet tworzy swój czas *par excellence*. W tym czasie Chrystusa, będącym doczesnym wyrazem Jego egzystencji wiecznej (s. 32—35), Bóg „ma znowu czas dla świata”, stracony ongi przez grzech człowieka. Przez swój czas Chrystus przywraca człowiekowi partycypację w „prawdziwym czasie” przez wiarę, nadzieję i miłość (s. 47 nn.). Ostatecznie sposób tego przyjmowania od Ojca określa Duch św. (trynitarny charakter historii).

Chrystus jako Bóg - Człowiek jest miarą dystansu między światem stworzonym a niestworzonym. Stanowi On „konkretną analogię bytu”. Jego zaś czas umożliwia historię stworzenia, dla którego stanowi centrum. Będąc Pierwszym w porządku intencji Bożej, warunkuje najpierw wszystkie stany człowieka (*homo elevatus, lapsus i reparatus*), które istnieją przezeń. Następnie, słuchając Ojca, pośrednio staje się spełnieniem przeszłości (np. obietnic, prorocत्व). Całą przeszłość w ten sposób, a więc pośrednio i historię świecką, przenosi na „plan Boży” (s. 60). Typowym zaś przykładem jego ustosunkowania się do przeszłości jest jego stosunek do Matki, która wiązała Go w zakresie przyrodzonym z tradycją ludzką (s. 57). Podob-

nie, słuchając Ojca, Chrystus staje się początkiem przyszłości (s. 57). Życie Jezusa nadaje sens tym egzystencjom stworzonym, które będą miały miejsce w przyszłości. Ostatecznie każdy czas zdobywa najwyższy sens dopiero z punktu widzenia całości historii, której Chrystus jest szczytem (s. 76).

Chrystus stanowi centrum historii nie tylko w znaczeniu deklaratywnym, ale i normatywnym. Jest On po prostu normą historii. Czynnego jednak wiązania dziejów ludzkości z tą Normą dokonuje Duch św. On to w życiu samego Chrystusa uwytknęła pewne zdarzenia, nadając im powszechną perspektywę. Tak np. owe 40 dni po zmartwychwstaniu Chrystusa czyni typem wiązania czasu z wiecznością. Duch św. w Kościele, który jest pewnym środowiskiem sakramentalnego przebywania Jezusa, udziela pełni historyczności i oryginalności spotkania wiążącego z Bogiem (zwłaszcza w Eucharystii). On stwarza osobiste i kościelne powołania, będące aplikacją życia Jezusa do życia każdego chrześcijanina z osobna i całej społeczności chrześcijańskiej. Duch św. wreszcie wyjaśnia naukę Jezusa. Czyni to nie tyle drogą od *implicite* do *explicite*, lub drogą automatycznego wnioskowania, ile raczej poprzez wskazywanie na każdy czas istotnego sensu depozytu Objawienia. Przykładem tego jest rozwój tajemnic mariologicznych (s. 110).

Pomiędzy ową Normą a historią przez nią normowaną toczy się jednak dramat o wielkim napięciu, podobny dramatowi walki między dobrem a złem. Stąd podstawowym etosem historycznej egzystencji stworzonej jest oddanie się takiemu Pogromcy złych mocy, jakim jest Chrystus i naśladowanie Go głównie w postawie tkwienia „w czasie”, czyli ostatecznie w woli Bożej. W idealny sposób spełniła to Matka Boża. W biegu jednak dzisiejszej historii nie można definitywnie określić, czy w zakresie walki dobra ze złem istnieje postęp, gdyż cały

sens historii leży ukryty wewnątrz człowieka i Boga. Można tylko powiedzieć tyle, że do końca historia będzie świadkiem zmagania się mocy dobrych i złych; nawet, a może i przede wszystkim, w Kościele, Oblubienicy Chrystusa. Stąd też i sąd ostateczny będzie przede wszystkim sądem nad Oblubienicą (s. 134 nn.).

Odpowiednio do koncepcji dziejów Autor stara się również oryginalnie przedstawić zadanie teologii jako nauki. Teologia — jego zdaniem — jest jakby wszczepiona między adorację, w której niebo otwiera się nam w wierze, a posłuszeństwem, które czyni nas zdolnymi do przyjęcia Bożej prawdy. Mocno należy w niej podkreślić charakter praktyczności i aktualności. Praktyczność opiera się już na samym Wcieleniu się Słowa Przedwiecznego. Aktualność zaś zdobywa teologia głównie przez przyjmowanie światła, jakie rzuca dziś na Objawienie Duch św. np. w Świętych współczesnych (s. 158). To wszystko winna teologia powiązać silnie z tradycją, ale z tradycją badaną w sposób żywy pod wpływem Ducha św. i w raz z jej korzeniami w konkretnym środowisku.

Tak ujęta teologia odkrywa — zdaniem autora — trzy szczególne znaki chrześcijaństwa: 1. Łaska Boga, u którego istota utożsamia się z istnieniem, udoskonala człowieka, który jako byt skończony ma w sobie napięcie między istotą a istnieniem (s. 180). 2. W Chrystusie jako bycie najbardziej konkretnym (*Concretissimum*) i zarazem „idealnym” (s. 183 nn.) zachodzi identyczność elementów „uniwersalnych” i „partykularnych”, które w bycie skończonym układają się w strukturę biegunową. 3. W chrześcijaństwie występuje zarówno zstępowanie Boga ku człowiekowi jako takiemu, jak i wstępowanie do „tożsamości Bożej” bytu skończonego, którego struktura nie posiada równowagi stałej, ale w głębi swojej jest ruchem (s. 187).

Wszystkich tych wywodów A. — nie można — jak widzimy — osadzać na płaszczyźnie tomistycznego systemu teologicznego. Scholastyczne terminy — jak słusznie zaznaczają już M. Flick i Z. Alszeghy (*Teologia della storia*, w „Gregorianum” 35 (1954) 281) — nie oddają podkładanej ogólnie pod nie treści. Przedstawiona tu koncepcja katolickiej teologii historii przypomina raczej — mimo iż A. nie przytacza niemal żadnej literatury — wiele myśli św. Augustyna, oraz nowszych witalistów i egzystencjalistów. Wiele też wspólnego łączy ją z takimi myślicielami jak: R. Guardini, J. Daniélou, A. Rademacher, K. Adam, J. Hessen, G. Thils, M. Blondel i inni. Autor stosuje również egzegezę Pisma św., odbiegającą znacznie od ogólnie przyjętej, a przypominającą raczej znaną z francuskich prób odnowienia teologii „egzegezę duchową”, rozpracowywaną przez Daniélou, Boyer’a, Dubarle’go, Chatillona i innych. Egzegeza ta skłania do określenia całej koncepcji A. jako „duchowej” teologii historii.

W związku z takim ujęciem można by nie zgadzać się nie tylko z wieloma szczegółami, ale nawet i z niektórymi ważniejszymi tezami Autora. Nie można np. uznać słuszności, leżącego — jak się wydaje — u podstaw tej koncepcji, utożsamienia pojęcia czasu z pojęciem historii, albo pojęcia historii z pojęciem bytu stworzonego. Trudno też byłoby przyjąć, że praca teologa może zależeć w dużej mierze od światła Ducha św. niemal z pominięciem logicznego wnioskowania, gdyż doprowadziłoby to ostatecznie do subiektywizmu. Niejasno wreszcie został wyodrębniony teoretyczny walor teologii od jej, tak mocno przez A. podkreślanego, przeznaczenia praktycznego. Jednakże nie można odmówić pracy ogromnych wartości prawdziwie twórczych i dla współczesnej teologii ożywczych.