

ks. Paweł Pielka

U źródeł eklezjologii

Hansa Ursa von Balthasara



U źródeł
eklezjologii
Hansa Ursa von Balthasara

ks. Paweł Pielka

**U źródeł
eklezjologii
Hansa Ursa von Balthasara**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2022

Recenzja wydawnicza
ks. dr hab. Piotr Rossa
prof. dr hab. A. A. Napiórkowski OSPEE

Redakcja językowa
Renata Komurka

Skład i łamanie
Pracownia Wydawnicza AD VERBUM

Copyright © 2022 by ks. Paweł Pielka

ISBN 978-83-7438-846-7 (druk)
ISBN 978-83-7438-878-8 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788374388788>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Jedynie, kiedy zobaczy się Kościół świętych,
jego obraz stanie się nieodparty.

Hans Urs von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*

Wstęp

Słynny artykuł Hansa Ursa von Balthasara z końca lat czterdziestych ubiegłego wieku, zatytułowany *Theologie und Heiligkeit*¹, to tekst ukazujący przede wszystkim rozróżnienie między teologią tworzoną „na kolanach” a tą jedynie „za biurka”. Niemniej, obok tego istotnego zagadnienia, podejmuje on wiele innych bardzo ważnych tematów. Szwajcarski teolog podkreśla w nim:

Kościółowi opartemu na apostołach i prorokach, na urzędzie i charyzmacie, na świętości obiektywnej i subiektywnej, nic nie dostarcza tak silnego impulsu do myślenia, jak współpraca teologii i świętości, które wspólnie

1 H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, „Wort und Wahrheit” 3 (1948), s. 881–897. Wersje rozszerzone w: H.U. von Balthasar, *Skizzen zur Theologie*, 1: *Verbum caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, s. 195–225 oraz H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, w: H.U. von Balthasar, *Mysterium Christi*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1960, s. 79–104. Cytujemy tę ostatnią pozycję. Polskie tłumaczenie artykułu autorstwa M. Grzywacz nosi następujące tytuły: *Teologia a świętość*, 1: *Jedność i podział*, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) nr 1 (26), s. 91–97; *Teologia a świętość*, 2: *Ciężar rozdzielenia*, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) 2 (27), s. 71–78; *Teologia a świętość*, 3: *Ku nowej jedności*, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) 3 (28), s. 92–99; *Teologia a świętość*, 4: *Oblubienica i Oblubieniec*, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) 4 (29), s. 84–91. Zauważmy, że identyczny tytuł zawiera również krótszy tekst opublikowany pod koniec życia szwajcarskiego teologa, który znacznie różni się treścią od poprzedniego. Por. H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter, Poznań 1991, s. 424–432 (Kolekcja Communio, 6).

mogą dać aktualną w danym momencie wykładnię i odpowiadający czasom sposób ukazania obiektywnego Objawienia Boga w Chrystusie².

Autor starannie analizuje proces, który doprowadził do porzucenia współpracy i pogłębiania się rozdziału między teologią a duchowością, oraz wskazuje jego dalekosiężne skutki³. Zdaniem teologa z Bazylei dla szukających rozumienia i adekwatnego wyrażania Objawienia studium teologii staje się „ćwiczeniem pokutnym”⁴. Dogmatyka zdaje się wędnać w wyszukanych spekulacjach. Mistyka uległa procesowi subiektywizacji, zindywidualizowaniu, a liturgiczne spotkania z Panem usiłuje się zastąpić modlitwą osobistą.

Balthasar stwierdza wprost: „jedynie, kiedy zobaczy się Kościół świętych, jego obraz stanie się nieodparty”⁵. Gdy wnikliwiej przyjrzeć się

- 2 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991, s. 550. Por. również J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Selbstverlag, Bonn 1989; A.M. Sicari, *Theologie und Heiligkeit. Dogmatik und Spiritualität bei Hans Urs von Balthasar*, w: *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Hrsg. K. Lehmann, W. Kasper, Communio, Köln 1989, s. 191–206; E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004. W języku polskim por. A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, tłum. M. Jagodziński, Polihymnia, Lublin 2010; M. Pyc, *Teologia i świętość w dialogu w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” (2000) z. 1, s. 47–64.
- 3 Rozdział obu dziedzin stanowi „najgorsze nieszczęście, jakie wydarzyło się w historii Kościoła” (wystąpienie H.U. von Balthasara w Watykanie z 24 czerwca 1984 roku: *Dank des Preisträgers*, „L'Osservatore Romano” (D) 29.06.1984). Teolog po wielokroć stwierdza: „Jeśli teologia nie jest modlitwą, nie wypływa z modlitwy i nie prowadzi do niej, to nie zdaje się na nic” (H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2005, s. 329). Oczywiście teologia miała taki charakter również u wielu myślicieli nowożytnych, na przykład Pascala, Kierkegaarda i często przywoływanego przez Balthasara Newmana; ten ostatni doczekał się zresztą kanonizacji. Teologia „rozumowa” nie zaczęła się od św. Tomasza, lecz już u ojców Kościoła służyła apologetyce. W każdym razie rozumowego wysiłku nie można wyłączyć z teologii modlitewnej: „Nie powinien on jednak pochodzić z ludzkiego «desiderium» jako głównego egzystencjału istoty stworzonej, lecz z ognia, jaki rozpałiło w niej Boże słowo” (H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 329).
- 4 H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, 2: *Ciężar rozdwojenia*, dz. cyt., s. 74.
- 5 „Nur wenn man die Kirche der Heiligen sieht, wird ihr Bild unwiderstehlich” (H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, w: *Mysterium Christi*, dz. cyt.,

twórczości bazylejczyka, można zauważyć, że święci zajmują w niej rzeczywiście uprzywilejowane miejsce. Wśród współczesnych mu teologów jest to z wielu względów wyjątkowe. Niezwykły jest u niego zakres poświęcanej im uwagi. Są oni w jego życiu i twórczości niemal wszechobecni, wydobywani z zapomnienia i eksponowani. Ich życie i doktryna stanowią dla niego nieustanne źródło natchnień oraz trwałą i niezawodny punkt odniesienia. Poświęca świętym publikacje oraz dokonuje tłumaczeń ich licznych pism lub patronuje takim przedsięwzięciom⁶. Charakterystyczne jest też powoływanie się przez niego na argumentację „ze świętych”, zarówno w najbardziej subtelnych teologicznych rozróżnieniach, jak i w bardzo nowatorskich refleksjach.

Wraz z nauczaniem Soboru Watykańskiego II odżyło w Kościele przekonanie o powszechnym powołaniu do świętości⁷. Znalazło to odbicie w obszernej literaturze⁸, w wypowiedziach ze strony papieży na temat świętych, a także w aktach beatyfikacji i kanonizacji⁹. Mówienie o świętości

s. 97). Cytujemy z oryginału, gdyż w tłumaczeniu polskim zdanie to się nie znalazło. Jeśli w tekście nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie tekstów obcojęzycznych jest własne.

- 6 Oprócz cytowanych w niniejszej publikacji dzieł tego typu, przywołajmy te z początku twórczości Balthasara (z czasem liczba takich publikacji rosła): *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Herder, Freiburg 1941; *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Hegner-Bücherei, Summa-Verlag, Olten 1950; *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Jakob Hegner Verlag, Köln–Olten 1952.
- 7 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2008, rozdz. 5: *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*.
- 8 Por. G. Thils, *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, w: *Duchowość chrześcijańska*, red. L. Balter, Poznań 1995, (Kolekcja Communio, 10); Jan Paweł II, *Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, w: *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny, apostołski*, red. S. Dziwisz, H. Nowacki, S. Ryłko, Vaticano 1996, s. 365–477; P. Wróblewski, *Świętość fundamentem odnowy Kościoła. Powszechne powołanie do świętości*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24 (2015) nr 3, s. 161–174.
- 9 Szczególnie Jan Paweł II ukazywał znaczenie i rolę świętych przez nadzwyczajną liczbę kanonizacji i beatyfikacji. Por. interesujące zestawienie przedstawione

może jednak wydać się abstrakcyjne lub „zbyt wzniosłe”. W praktyce zdaje się niewiele zmieniać. Może się przy tym pojawiać pytanie, czy świętość jest dzisiaj w ogóle możliwa. I jaka świętość? Zewsząd narzuca się bowiem całkowicie świecki, żeby nie powiedzieć antychrześcijański, pogląd na świat. Choć z jednej strony sam Kościół jawi się jako przestrzeń inicjatyw i porywów określanych jako „charyzmatyczne”, doświadczeń grupowych, indywidualnych nawróceń, to z drugiej strony musi on mierzyć się z tym, co wśród ludzi Kościoła chore i grzeszne. Postrzegany na sposób światowy, Kościół jawi się jako funkcjonujący tylko technicznie (lub wprost nieskuteczny) aparat, określany nawet mianem *establishmentu*. Ukazuje się jego rychły koniec, traktuje się go jako przeżytek z dawnych epok. Z takiego Kościoła ucieka się jak z budynku grożącego zawaleniem albo „wypisuje” w myśl procedur opracowanych dla zrażonych i mniej zorientowanych (publicznie oferuje się nawet pomoc w dokonaniu aktu apostazji). Przyczyniają się do tego również warunki społeczne oraz presja środowiska, wymuszające mniej lub bardziej świadome zaniechanie praktyk i życia religijnego. Jak zauważa teolog z Bazylei, „obraz Boga i Kościoła Chrystusowego, istniejący w świecie, jest rzeczywiście tak groteskowy, że nikt nie może dziwić się ateizmowi i nienawiści do Kościoła”¹⁰.

W odpowiedzi na pytanie, jak to możliwe, że on sam nie opuszcza „takiego” Kościoła, Balthasar stwierdził: „bo jest on Kościołem świętym”¹¹.

w: E. Adamiak, *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, UAM, Poznań 2011, s. 12–13.

10 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina w świecie*, tłum. K. Kubis, A. Porębski, WAM, Kraków 2003, s. 110. Tytuł oryginału: *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano 1971.

11 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, W drodze, Kraków 2013, s. 262–271. To prawda przynależna do depozytu wiary. Yves Congar przytacza w swych pismach wspaniały fragment zakończenia *Joanny heretyczki i świętej Georges'a Bernanosa*: „Kto zbliża się doń z nieufnością, spodziewa się, że napotka tylko na zatrzaśnięte drzwi, barierki, zakratowane okna i jakąś duchową żandarmerię. Lecz Kościół nasz jest Kościołem świętych. Któryż biskup nie oddałby dla świętości swego pierścienia, mitry i pastorału, któryż kardynał nie poświęciłby dla niej swej purpury, któryż papież – swej białej szaty, szambelanów, i w ogóle wszystkiego,

Fakt istnienia wspólnoty świętych uważał za jedną z najbardziej pocieszających prawd o Kościele¹². Kościół jest Kościołem świętych mimo tego, co zaciemnia jego obraz, czy wręcz zdaje się go niszczyć¹³. Balthasar wyznał kiedyś, że pasjonowało go właśnie to, co w Kościele być *powinno*, a także jak to urzeczywistnić, mniej natomiast istniejące w nim, niestety, formy rozpadu¹⁴. W konsekwencji stwierdza: „Będziemy musieli ponownie postawić to światło na korcu, aby nie potknąć się w mrokach naszej własnej nocy. W świetle świętych, które jest przecież Bożym światłem w świecie, oglądamy Światłość”¹⁵. Zacytowane powyżej stwierdzenie przywołujące myśl o *Kościele świętych* (*Kirche der Heiligen*) stało się inspiracją do głębszego zainteresowania się eklezjologią Balthasara. Wydobycie problematyki świętych z obszaru eklezjologii wydało nam się szczególnie obiecujące.

Przyjęliśmy za bazylejskim teologiem, że właściwą dla zrozumienia Kościoła perspektywą, i to zarówno przez żyjących poza nim, jak i w nim samym, jest perspektywa świętości¹⁶. W podjętej przez nas pracy chcemy

co doczesne? [...] cała ta potężna aparatura mądrości, siły, prężnej dyscypliny, wspańności i majestatu byłaby niczym, gdyby nie ożywiała jej miłość” (Y. Congar, *Pour un sens vrai de l'Église*, „Christus” 10 (1963), s. 218–219). Konsekwencje w zakresie całej praktyki teologicznej wyprowadzane z tej prawdy przez Balthasara są jednak dużo dalej idące.

12 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 331.

13 Przytacza fakt z życia Johna Henry'ego Newmana, któremu po poznaniu świętych i ojców niepodzielonego Kościoła „otwarły się oczy”. Por. H.U. von Balthasar, *Anty-rzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, W drodze, Kraków 2004, s. 28.

14 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 96.

15 H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami swej dobroci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 1999, s. 237. „Całkiem możliwe, że dzisiaj święci żyją w głębszym ukryciu, niż miało to miejsce dawniej. Współczesna architektura kościelna nie chce przedstawiać już żadnych obrazów, zapomina o świętych, ich święta zostały poprzesuswane w sposób wywołujący zamęt, a ich wspólnota i pośrednictwo pozostają niewykorzystane. Wprawdzie kanonizuje się jeszcze świętych, ale nie są to wydarzenia, które odbijałyby się szerokim echem. Tak więc, przynajmniej na pewien czas, święci schodzą do podziemia. Im samym nie zależy przecież na własnej czci” (H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*, dz. cyt., s. 237).

16 Por. H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, 3: *Ku nowej jedności*, dz. cyt., s. 98.

spojrzeć na Kościół, który ucieleśniają jego święci. Zamierzamy zatem zapytać, jaka jest rola świętych w Kościele. Jakie jest ich miejsce w opracowanej przez Balthasara eklezjologii? Zwrócimy uwagę na badanie rzeczywistości Kościoła w ich świetle i z podkreśleniem tego wymiaru Kościoła, jakim jest wspólnota świętych – *communio sanctorum*.

Myśl eklezjologiczna teologa z Bazylei nie została przez niego ujęta w klasycznej, systematycznej formie. Ten sposób rozumowania był mu bowiem obcy. Niemniej jednak w tytule pracy przyjęliśmy termin „eklezjologia”. Ma on tu specyficzny charakter, sapiencjalny, ze stałym podkreśleniem bosko-ludzkiego charakteru Kościoła.

Szwajcarski teolog pisze:

Tylko wtedy, gdy Kościół uwidacznia wspólnotę świętych, kiedy od razu widzi się ją w nim i nie trzeba docierać do niej poprzez mylącą, niczyją krainę form, praw i instytucji, by w końcu wkroczyć do kwitnącego ogrodu, oznacza to, że Kościół zrozumiał siebie samego i swe zadania w świecie. Musi on być miejscem, w którym widoczne i dostrzegalne jest coś z tajemniczego Królestwa miłości, ze wspólnoty świętych¹⁷.

Przekonany o konieczności należytego akcentowania rzeczywistości świętych stwierdza: „Obecnie nadszedł już czas wydobywania treści tego słowa, które wydają się nam być kluczowe zarówno dla uchwycenia istoty świata, jak też czasu Kościoła, a także wzajemnego przyporządkowania obu tych rzeczywistości”¹⁸. W jego przekonaniu *aspekt* Kościoła, jakim jest *communio sanctorum*, zasługiwał na stałe podkreślenie. Skoro tak widzi to Balthasar, naszym zadaniem staje się wydobywanie takich rozważań i opinii, które pomogą dowartościować jego wizję eklezjologii i tego

17 H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*, dz. cyt., s. 247.

18 H.U. von Balthasar, *Communio – założenia programowe*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1981) nr 1, s. 10–29.

aspektu Kościoła. Pamiętamy jednak, że mówi on równolegle także o innych aspektach¹⁹.

Podkreśla się często, że Balthasar jest autorem trudnym²⁰. Współpracująca z nim Adrienne von Speyr stwierdza wprost:

Kiedy czytam Księdza, to mam czasem takie wrażenie, że pisze Ksiądz dla jakiegoś zupełnie teoretycznego człowieka, który żyje tylko w swoim intelekcie, człowieka, który posiada wszystkie Księdza założenia, który zawsze powinien zrozumieć Księdza wzmianki, a taki człowiek po prostu nie istnieje. Dlatego uważam, że byłoby dobrze dla Księdza poznać normalnego człowieka. Nie można tylko pisać dla sprawy, trzeba to czynić także dla człowieka²¹.

Jej opinia jest uzasadniona. Trudność stanowi już sam rozmiar jego dzieła²². Dalej, pomimo przemyślanej wewnętrznej struktury, całość *opus*

-
- 19 John O'Donnell wyróżnia następujące kategorie, w jakich Balthasar ujmuje Kościół: Ciało Chrystusa, Oblubienica i Matka, Kościół Miłości, Kościół urzędowy i Kościół grzeszników. Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, WAM, Kraków 2005.
 - 20 Por. J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta w Bożym Królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Jedność, Kielce 2006, s. 121.
 - 21 Por. J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta*, dz. cyt., s. 121. Wśród innych zarzutów mistyczka wskazuje na fragmenty, które są „pragnieniem igraszki słownej, brzmieniem i składnią słów, ich pokrewieństwem, i wydaje się, że gdzieś tam, co duchowe, spychają w cień” (J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta*, dz. cyt., s. 121).
 - 22 Balthasar napisał 85 pozycji książkowych, ponad 500 artykułów i przyczynków do prac zbiorowych oraz około 100 tłumaczeń. Trafnego zestawienia dzieł Balthasara dokonał Giovanni Marchesi. Wyróżnił on mianowicie: dzieła patrystyczne, teologię średniowieczną i duchową, tłumaczenia współczesnych pisarzy francuskich oraz dzieła filozoficzne. Por. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1977, s. 7–11. Chronologiczny i pełny zestaw wszystkich pozycji teologa z Bazylei zawiera Bibliografia Corneli Capol przywołana w naszej bibliografii. Por. również C. Capol, *Bibliografia di Balthasar*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (2005) n. 203–204, s. 199–206. Warto już w tym miejscu wspomnieć, że Balthasar dzieła w tych rozmiarach i tak nie traktował pierwszorzędnie.

balthasarianum robi wrażenie chaotycznego gąszczu. Z jednej strony autor jest tego świadomy i nad tym ubolewa, z drugiej zaś stwierdza, że poruszamy się przecież w centrum tajemnicy, a:

nexus misteriorum jest wprawdzie dostępny niejasnemu odczuciu ludzkiego rozumu, ale „nigdy nie da się przeniknąć, podobnie jak prawdy, które stanowią jego właściwy przedmiot” (Wat. I c.4; DS 3016), ale także dlatego, że Duch Święty ze względu na swoją własną, dla nas nieprzeniknioną systematykę wszystkie kunsztowne budowle ludzkich systemów nieustannie obraca w perzynę²³.

Odrębną trudność dla czytelnika stanowi metodologia Balthasara. Spróbujemy nakreślić w tym miejscu jego teologiczną metodę. Pisze długimi zdaniami, z wieloma wtrąceniami, zastrzeżeniami i aluzjami. Wprowadza pytania i próby odpowiedzi na nie, plastyczne opisy. To wszystko i wiele innych literackich form sprawia, że teologiczne rozważania Balthasara w niczym nie przypominają *Summy* Tomasza z Akwinu lub polemizujących podręczników poreformacyjnych. Jego rozważania wydają się być głęboko osobistą refleksją osoby, która stara się dowartościować dane Objawienia oraz Tradycji.

Nie pomija zarazem głoszonych populistycznie tez, z którymi się nie utożsamia, ganiąc je, wykazując błędy, towarzysząc poznany ludzkim zwątpieniom, zapytaniom. Jest to niemal „teologia tworzona na gorąco”, „dzisiaj”, mająca swe zakorzenienie w historii i sytuacji człowieka współczesnego. Powoduje to, że teksty Balthasara mają swoisty styl dialogu, refleksji pełnej meandrów, angażującej odbiorcę i otwartej na jego reakcję.

Szwajcarski teolog korzysta z języka wypracowanego przez kulturę romantyzmu i (paradoksalnie) racjonalizmu niemieckiego, który zwrócił się mocno ku subiektywności poznawania. Tworzy na swe potrzeby metodę

23 H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 225.

tak zwanej hagiografii teologicznej. Pozwala mu ona przedstawiać życie i doświadczenia świętych jako *loci theologiae*. I to ta metoda przywraca świętych jako autorytety dla teologii.

Wpływ na metodę teologiczną Balthasara miało niewątpliwie dzieło poety niemieckiego romantyzmu Johanna Wolfganga Goethego (1749–1832). Wpływ ten był dużo głębszy niż innych przedstawicieli humanistyki, z którymi zetknął się między innymi w trakcie studiowania filologii germańskiej²⁴.

Goethe stał się bowiem dla Balthasara mistrzem syntetycznego dostrzegania, oceniania i interpretowania postaci (*Gestalt*)²⁵. Pojęcie postaci, która z każdej strony wydaje się inna, a cały czas promienieje pełnym światłem bytu, stanowi wprowadzenie w świat różnorodności spostrzeżeń

-
- 24 Z poetów inspirował Balthasara szczególnie Paul Claudel, z typowym dla niego wycuciem widzialnego, sakramentalnego i urzędowego Kościoła. Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 29. O Reinholdzie Schneiderze bazylejczyk powie: „Nigdzie w tak czystej postaci nie znalazłem tego, czego wszędzie szukałem: instynktu antypsychologicznego, pierwotnej wiedzy o roli, służbie, misji i formie katolickiej, która nie żyje w twierdzeniach zakonów i «politycznych katolicyzmach», nawet nie w zorganizowanych już zakonach, lecz w duszy powołanych, czy są królami, fundatorami, czy skromnymi świeckimi” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 30). Podobnie jak Schneider, wysoko był przezeń ceniony Georges Bernanos: „Także i on jest człowiekiem czynu wynikającego z modlitwy, politykiem z motywacji etycznej, poetą z religijnej odpowiedzialności, z tym samym tragicznym patosem wiedzy o tym, co nieużyteczne, z tą samą, w dzisiejszym Kościele katolickim dość rzadką odwagą nie tylko myślenia o prawdzie, lecz wypowiedzania jej w sposób niezgorzkniały i prosty” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 30).
- 25 „Fundamentalnym postulatem mojej *Chwały* była zdolność widzenia *Gestalt* w jej koherentnej całości: spojrzenie Goethego powinno zostać zastosowane do fenomenu Jezusa i do konwergencji teologii nowotestamentalnych” (H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991, s. 29). Niemieckie *Gestalt* (figura, postać) jest pojęciem kluczowym dla całej teologii Balthasara, a chrystologii w szczególności. Wspomnijmy jedynie, że oznacza coś dopełnionego, konkretnego, harmonijnie zbudowanego, rodzaj arcydzieła. Na temat przenikającej właściwie całą *Teodramatykę* Balthasara koncepcji, przekraczającej przedmiot naszej pracy zob.: P. Rossa, *La forma drammatica de la revelación cristiana según H.U. von Balthasar*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002; G. Marchesi, *La christologia di Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt.

tej samej rzeczywistości²⁶. Postać można obejść i obejrzeć ze wszystkich stron. Za każdym razem widzi się coś innego, a jednak ciągle to samo. W analizie założeń swojego podejścia do rzeczywistości Balthasar posługuje się również obrazem statuy, którą – jeżeli jest rzeźbą dobrze wykonaną – należy obejść, by za każdym krokiem przedstawiała nowy widok, a przy tym pozostawała tym samym dziełem.

Oczywiście, jeżeli sam Bóg nie tylko uczestniczy w przedstawieniu, lecz jest jego reżyserem, przedstawiona przez Niego forma, wykonana przez Niego symfonia, zainscenizowany przez Niego dramat da się przedstawić jako coś na sposób świecki przejrzystego, zamkniętego. Dlatego teologia jest jeszcze mniej wiedzą jak inne, niż według Heideggera filozofia. Ona jest ciągłym okrążaniem „świętej jawnej Tajemnicy”. Czyż nie o głupstwo Krzyża rozbija się wszelka przejrzysta postać? A jednak: to właśnie z jego perspektywy wszystko staje się zrozumiałe; słońce, w które nie można spojrzeć, oświetla wszystko. Dlatego żadnemu teologowi nie wolno sobie wyobrażać, że własnym rozumem albo siłą wyobraźni można naśladować, czy nawet tylko wielbić ostateczność Boga²⁷.

Goethe, w przeciwieństwie na przykład do analitycznego podejścia przedstawicieli nauk przyrodniczych, widział tworzył i opisywał żywą postać²⁸. Do tej umiejętności Balthasar stale się odwołuje. Stanowi ona

26 Tematem jednego z najważniejszych dzieł bazylejczyka, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963), jest postać jako całość – to, co Bóg ma do powiedzenia światu – wypowiedziane w *jednym* człowieku, w *jednym* Kościele. Jednak „ten «fragment» jest właśnie katolicki, to znaczy powszechny i wszechogarniający, a przez Ducha Świętego rozprzestrzenia się na cały wszechświat, aż Bóg staje się wszystkim we wszystkich” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 107).

27 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 400.

28 Nie podejmujemy tematu sporów teologicznych między Balthasarem a Karlem Rahnerem. Ten ostatni w przekonaniu Balthasara swe rozstrzygnięcia metodologiczne oparł na myśli Immanuela Kanta. Por. np. V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar–Rahner*, Cerf, Paris 1994 oraz B. Sesbüé, *Karl Rahner*, Cerf, Paris 2001, s. 176–182). Szczegóły eklezjologiczne dotyczyły między

dla niego wprost „nieodzowne narzędzie potrzebne do wszystkiego, co było później”²⁹. Balthasar, czerpiąc z Goethego, widzi Chrystusa, a wraz z Chrystusem Jego Kościół, w pierwszym rzędzie jako postać, osobę, podmiot działania i przeżywania. Również kościelne formy postrzegane często jako pęta albo „strukturalne prawa naśladowania Chrystusa”³⁰ pomagają jednak wierzącym. Właśnie one pomogły świętym stać się tym, czym są: wolnymi osobowościami, z których każda w sposób wyjątkowy odzwierciedla w świecie wyjątkowość i jedyność Boga³¹. Święci są dla Balthasara mistrzami takiego rozumowania: „pokazują oni w swoim życiu jakby w pomniejszonym modelu to, co rozumie się przez wielki model chrześcijaństwa”³². Do nich często się odnosi, przywołuje ich przykłady i szuka zrozumienia w ich sposobie myślenia i działania (np. jak widziała tę czy inną sprawę św. Teresa czy św. Paweł). Stosuje zatem argument „ze świętych”. Jest przy tym w pełni przekonany, że właśnie

przykład jednego tylko chrześcijanina traktującego na serio swoją wiarę może się okazać wystarczający do rozjaśnienia wielu rzeczy nieprzekonujących czy odstrasających. Rzadko może tego dokonać samo Pismo Święte; „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami [...] aż po krańce świata” (Dz 1, 8)³³.

Balthasar dąży do tego, by jego wywód był całościowy – „katolicki”, czyli „według całości”, ponieważ jest przekonany, że w życiu i doświadczeniu

innymi proponowanej przez niemieckiego jezuitę koncepcji tak zwanego anonimowego chrześcijaństwa.

29 *Podziękowanie Laureata Nagrody im. Wolfganga Amadeusza Mozarta wygłoszone 22 maja 1987 roku w Innsbrucku*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 396.

30 H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 116.

31 Por. H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 116.

32 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 16.

33 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka, 2: Osoby dramatu, cz. 2: Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2003, s. 434.

świętych działa ten sam Duch, który działał w patriarchach, Maryi, apostołach, ojcach Kościoła, męczennikach i w kolejnych pokoleniach wierzących. Tok jego rozumowania wiedzie od Boga i Jego objawienia. Preferuje myślenie o Bogu jako pierwszym źródle refleksji teologicznej: nie może ona być myśleniem z punktu widzenia człowieka, zwłaszcza „nowoczesnego”, a więc z punktu widzenia „tego, co *nam* potrzebne i co wobec tego jako dar najbardziej by nam odpowiadało [...], tego, w co *my* jeszcze wierzymy i za co jesteśmy w stanie brać odpowiedzialność, oraz tego, czego nie można już od nas wymagać, od nas krytycznych i oświeconych”³⁴. Prowadziłoby to do utraty możliwości rozróżnienia „między środkiem owocu a łupiną, między szatą historyczną a ponadczasową treścią”³⁵. Czym to grozi? Otóż wyrzuceniem środka z zachowaniem... pustej łupiny³⁶. Tak z typową dla siebie dosadnością autor opisuje brzemienne w skutki tendencje:

Aspekty, naświetlenia mogą się zmieniać, właśnie dlatego, że przedmiot sporu jest zawsze ten sam. Ażeby krytyczny rozum mógł w ogóle zająć się tym przedmiotem, trzeba, by mu się przypatrzył (zamiast zawsze myśleć o sobie), a wtedy, gdy go zobaczy, niech nie pyta, jaką metodą trzeba się do niego zbliżać, by go słusznie móc ocenić. W ten sposób musi postępować każda szanująca się nauka. I tutaj bowiem całość idzie przed częścią i poprzez całość wyjaśnia się część; zawsze powracamy do tego samego³⁷.

Jak zatem przebiega proces dosięgania owej zakładanej przez autora „całości”? Bazylejczyk stwierdza, że niezmiennym założeniem jest tutaj uwzględnianie całości depozytu wiary w samym punkcie wyjścia. Pojawiające się natomiast trudności w ramach szczegółowych zagadnień należy

34 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 15.

35 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 15.

36 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 15.

37 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 16.

rozwiązywać poprzez „zatopienie ich w jednym morzu”³⁸. Na nieuchronne w tym względzie zarzuty odpowiada, że do całości można przybliżyć się jedynie „asymptotycznie, przez omawianie poszczególnych aspektów”³⁹. Zachowanie widoku owego „całego księżycy”, a nie „jedynie jego połowy”, wymaga zaangażowania zdolności kontemplacji, nie zaś wychodzenia z punktu widzenia światowego czy naturalistycznego. Światła do wyjaśnienia zagadnień może dostarczyć jedynie całość chrześcijańskiego Objawienia.

Jak powinniśmy wyróżniać i uszeregować poszczególne elementy myśli bazylejczyka w jego eklezjologii? Trzeba najpierw stwierdzić, że jego refleksje nieuchronnie nakładają się na siebie i przenikają. Nie chodzi zatem o rozumowanie typu: „stąd dotąd”, „to i tylko to”, czy też o ograniczającą alternatywę – „albo, albo”. Porządek rozumowania opiera się raczej na nieustannym założeniu koniunkcji – „to i to”, na wyrażaniu pewnej integralności, która jest załączkowo obecna na wszystkich etapach refleksji teologicznej bazylejczyka. Sam stwierdza: „każdy element zakłada inne, ruch myśli jest cykliczny, według rosnącej integracji”⁴⁰. Inaczej mówiąc, chodzi o pewną kompleksowość myślenia oraz fakt zależności poszczególnych elementów i ich komplementarności. Ostatecznie Balthasar zabiega o ukazanie pewnej rozbudowanej i złożonej kompleksowości, która jest spójna. Metodę jego refleksji można zobrazować przez analogię orkiestry symfonicznej, w której wielość instrumentów w swoisty sposób przyczynia się do harmonii całego dzieła.

W opinii niektórych badaczy twórczość Balthasara nie ma charakteru właściwego wywodom ściśle akademickim. Rzeczywiście, teolog z Bazylei nigdy nie był wykładowcą akademickim ani też nie uzyskał doktoratu z teologii. Przeczuwając potrzebę pomocniczych objaśnień, regularnie i obszernie pisał na temat swoich osiągnięć w refleksji teologicznej i na

38 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 14.

39 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 14.

40 H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 2017, s. 18.

temat własnego dzieła. Sam tworzył komentarze syntetycznie ujmujące jego podstawowe założenia, dotychczasowe dokonania czy przedstawiające dalsze zamierzenia⁴¹. W mniejszych pozycjach ukazywał istotę swego stanowiska. Zdawał sobie sprawę, że jego refleksja zawiera zawilości, które rodzą się poniekąd z obfitości erudycyjnego skarbcza jego literackiego, historycznego czy filozoficznego wykształcenia. Tłumaczył słynną trylogię⁴² w mniejszych dziełach, w *Prologu* ukazane są jej perspektywy, a zamykającą kłamrę stanowi jej *Epilog*.

Balthasar wydał ponadto zbiory swoich solidnie ugruntowanych kazań. Wiele światła niosą udzielane przez niego wywiady⁴³. Chętnie promował myśl innych. Często dawał im możliwość przemówienia po wiekach, np. Orygenesowi. Gdy cytuje innych, jakby *chowa się* za stanowiskami, które dobitniej wyrażają jego myśl. Niekiedy jego teksty to długie połączenie treści bez cytatów i odniesień – tak przeciera nowe szlaki w obszarach „poukładanych już” teologicznych poglądów. Potrafi jednak pisać niezwykle treściwie i zwięźle, jak w stenogramie, czego przykładem jest niewielkie dziełko

41 W 1945 roku Balthasar prezentuje pierwsze określenie swojej misji teologicznej, w którym udostępnia czytelnikom swoisty plan orientacji w swym rozległym dziele. W okresie przemian posoborowych powstaje szczególnie cenny bilans i charakterystyka zamierzeń będących odpowiedzią na sytuację w Kościele. Dziesięć lat później pisze kolejne podsumowanie, określenie aktualnych priorytetów i zamierzeń, których być może już nie uda się zrealizować. Wreszcie przedstawia główne idee, które kształtowały jego warsztat teologiczny. Wszystkie te cenne podsumowania zostały opublikowane pośmiertnie w 1990 roku. Dysponujemy cennym tłumaczeniem tego zbioru w: H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt. Warto wspomnieć również *Epilog*, który kończy jego trylogię.

42 Na to monumentalne dzieło składają się *Herrlichkeit* (1961–1969), *Theodramatik* (1973–1983) i *Theologik* (1985). Tłumaczenia polskie tego *opus vitae* noszą odpowiednio tytuły: *Chwała*, *Teodramatyka* i *Teologika*. Jak dotąd nie ukazało się tłumaczenie ostatniego tomu *Teodramatyki*.

43 Wśród najważniejszych por. wywiad z Michaelem Albussem z roku 1976, którego tłumaczenie znajdziemy w: *O moim dziele*, dz. cyt., s. 85–107 oraz wywiad udzielony Angelowi Scoli, którego tłumaczenie polskie ukazało się w: *Podróż w czas posoborowy. Z Hansem U. von Balthasarem rozmawia Angelo Scola*, „Znaki Czasu” 16 (1989), s. 106–129.

zatytułowane *Credo*⁴⁴, w którym wyraża samą syntezę wiary. Podpowiada nam, w jakich utworach najgłębiej się wyraził: *Glaubhaft ist nur Liebe, Geist und Feuer, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtsheologie*⁴⁵.

Już na podstawie tego, co dotąd powiedziano, widać, że praca z dorobkiem teologicznym Balthasara nie jest prosta i musi mieć kilka etapów. Chcąc zająć się tematem jego eklezjologii, wypada najpierw zgromadzić i odczytać materiał zawarty w jego licznych dziełach. Następnie trzeba uwzględnić to, co o tym materiale mówi sam jego autor, wyjaśniając kontekst i intencje, jakimi się kierował. Oznacza to konieczność przeanalizowania dużej części Balthasarowskiego dorobku. Kryterium rozstrzygającym o zakresie analizowanego materiału są podstawowe kategorie naszej pracy, czyli święci, Kościół i *communio sanctorum*. Metoda historyczna posłużyła zebraniu podstawowych danych biograficznych o teologu oraz wskazaniu osób, których spotkanie stanowiło inspirację dla jego twórczości.

Przedmiotem materialnym naszych analiz jest eklezjologia teologa z Bazylei. Przedmiotem formalnym – święci oraz ich wspólnota. Uchwycenie i nakreślenie tego aspektu Kościoła to nasze zadanie. W obszarze

44 H.U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o składzie apostołskim*, tłum. Jan D. Szczurek, WAM, Kraków 1999.

45 „Zamiast mnie może mówić kilka tytułów książek. Wymienię trzy. Tytuł mojego wyboru z Orygenes, który brzmi *Duch i ogień (Geist und Feuer)*. Orygenes pozostaje dla mnie najgenialniejszym, najbardziej kompetentnym interpretatorem i miłośnikiem słowa Bożego. Nigdzie tak dobrze się nie czuję, jak u niego. Chciałbym się podpisać pod tymi dwoma słowami, które w znacznym stopniu go charakteryzują. Następnie inna książka, pod tytułem *Całość we fragmencie (Das Ganze im Fragment)*. Tematem jest postać, o której mówiliśmy. Całość – to, co Bóg ma do powiedzenia światu – została wypowiedziana w *jednym* człowieku, w *jednym* Kościele; ale tak, że ten «fragment» jest właśnie katolicki, to znaczy powszechny i wszechogarniający, a przez Ducha Świętego rozprzestrzenia się na cały wszechświat, aż Bóg staje się wszystkim we wszystkich. I wreszcie tytuł książki *Wiarygodna jest tylko miłość (Glaubhaft ist nur Liebe)*. Żadna prawda objawiona, od Trójcy Świętej do krzyża i sądu, nie może mówić o niczym innym, jak tylko o chwale ubogiej miłości Bożej, która oczywiście jest zupełnie czymś innym niż to, co my tu «na dole» wyobrażamy sobie pod pojęciem miłości – mianowicie duchem i ogniem. *Kto zbliża się do mnie, zbliża się do ognia*” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 107).

problematyki pojawi się pytanie: czym jest Kościół? Czy też, jak uczy Balthasar: *kim* jest Kościół, o który chodzi. Problematyka ta obejmuje również zagadnienie świętości jego członków i w ogóle osobowego charakteru Kościoła.

Henri de Lubac stwierdził w jednej ze swych wypowiedzi, że nie można ująć czegoś z dzieła Balthasara bez straty dla całości⁴⁶. W toku pracy nie raz przyszło nam godzić się z tą konstatacją. Mamy zatem nadzieję, że temat świętych w Kościele doprowadzi do takiego przedstawienia myśli bazylijskiego, dzięki któremu będzie można zobaczyć głębiej tajemnicę Kościoła i głębiej ją rozumieć. Również Kościół od strony jego grzeszności, gdyż sami święci nigdy za bezgrzesznych się nie uważają, a już z pewnością nie uważają się za świętych. Jesteśmy też przekonani, że mówienie o Kościele w perspektywie jego świętych nie stanowi żadnego zawężenia rzeczywistości Kościoła. Święci bowiem kierują nas ku drugim, a przez nich ku Bogu. Wreszcie, jak stwierdza Adreinne von Speyr, „święci są dowodem na to, że chrześcijaństwo jest możliwe”⁴⁷. Kiedy bowiem postąpiło się już trochę w jego poznaniu i umiłowaniu, pojawia się właśnie pytanie: czy to możliwe? Czy możliwe jest bycie chrześcijaninem naprawdę?

W rozdziale pierwszym, w celu lepszego zrozumienia stanowiska teologa, umieszczamy zarys bardziej znamienitych wydarzeń jego życiorysu. Wśród nich również, choć pokrótce, ukazujemy znaczenie *Vaticanium II* dla historii jego życia. W rozdziale drugim omawiamy źródła teologicznej inspiracji Balthasara. Wśród nich rysują się dwa zasadnicze nurty. Pierwszy mający bezpośredni związek z jezuicką szkołą teologiczną Fourvière⁴⁸ i jej oddziaływaniem na myśl młodego jezuity. Tu wiodącą rolę odegrał mistrz i przyjaciel Balthasara Henri de Lubac.

46 Por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1988) nr 48, s. 9.

47 A. von Speyr, *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1989, s. 252.

48 Por. również głos krytyczny na temat tego ośrodka studiów: É. Fouilloux, *Une „école de Fourvière”?*, „Gregorianum” 83 (2002), s. 451–459.

Drugi nurt wiąże się ze spotkaniem Adrienne von Speyr, której oddziaływanie, szczególnie w zakresie eklezjologii, było jeszcze bardziej znaczące. Zasadnicze rysy eklezjologii teologa wydobywamy w rozdziale trzecim. Rozwinięciem jednego z jej zasadniczych aspektów zajmiemy się w rozdziale czwartym.

1. Kontekst twórczości Hansa Ursa von Balthasara

Zmierzając do ukazania kontekstu twórczości szwajcarskiego teologa, uwzględnimy jedynie te wydarzenia z jego życia, których przywołanie umożliwi nam lepsze zrozumienie jego myśli eklezjologicznej¹. Będą to istotne fakty z jego biografii stanowiące swoiste przełomy oraz przybliżające osobę teologa z Bazylei w okresie poprzedzającym *Vaticanum II* i następującym tuż po nim. To bowiem okres zasadniczy dla formowania się podstaw jego eklezjologii i myśli eklezjalnej.

1.1. Główne wydarzenia z biografii

Życie Balthasara bardzo mocno naznaczyły dokonane przez niego wybory². Pierwszy dotyczył osobistego nawrócenia i podjęcia drogi zakonnej w Towarzystwie Jezusowym. Drugi dokonał się po latach formacji i dotyczył opuszczenia zakonu oraz prośby o inkardynowanie do diecezji. Miało to związek ze spotkaniem Adrienne von Speyr oraz z podjętym wspólnie z nią dziełem. Duchowa więź z nią była protestantką i mistyczką – jak się

-
- 1 Wśród opracowań jego życiorysu wymieńmy oprócz cytowanych przez nas opracowań Elia Guerriera i J.S. Neumana następujące: E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar: szkic biograficzny*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” (2000) z. 1, s. 7–33; S. Budzik, *Wprowadzenie. Teolog piękna, dramatu i nadziei*, w: H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 7–34; W. Gałda, *Droga duchowa Hansa Ursa von Balthasara – lata 1940–1988*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015), s. 25–46.
 - 2 Krytyczność pod adresem Balthasara i jego decyzji o opuszczeniu zakonu jezuitów, ostracyzm, z jakim przyszło mu się długo mierzyć, zapewne nie przysłużyły się zrównoważonej i pełnej ocenie jego twórczości.

ją określa – oraz pragnienie rozwijania apostołatu dla świeckich poprowadziły młodego kapłana do pozostawienia swej dotychczasowej „ojczyzny”, jak niezmiennie określał Towarzystwo Jezusowe. Wybór posługi kapłana diecezjalnego zapewniał mu stosowną dyspozycyjność dla dzieła, które postanowił wspierać. Ceną, jaką przyszło obojgu za to zapłacić, był społeczny i kościelny ostracyzm. Mimo tych nieprzyjaznych warunków, znoszonych w cichości i w świetle wiary, dzieło zapoczątkowane z von Speyr stało się źródłem nowych doświadczeń i refleksji, które na stałe weszły do dziedzictwa Kościoła.

Zaakcentowanie tych dwóch zasadniczych okresów w życiu szwajcarskiego kapłana: pierwszego, zainicjowanego powołaniem zakonnym, oraz drugiego, związanego z Bazyleą, będącego czasem pełnienia szczególnej misji, której Balthasar podporządkowuje wszystkie swoje siły twórcze, jest dla dalszych wywodów szczególnie ważne. Naturalnie zarysujemy również drogę życia rodzinnego oraz czas studiów świeckich przyszłego kapłana i teologa.

Gdy latem 1927 roku 22-letni doktorant filologii germańskiej przeżywa wraz z grupą studentów w Wyhlen, niedaleko Bazylei, trzydziestodniowe rekolekcje, słyszy głos wewnętrzny:

nie masz nic do wyboru, jesteś powołany. To nie ty będziesz służył, posłużą się tobą. Nie masz czynić projektów. Jesteś małym kamieniem w mozaice wcześniej utworzonej. Miałem jedynie wszystko porzucić i podążać bez robienia projektów, bez pragnień ani spojrzenia w przyszłość. Miałem tylko pozostać tam, oczekując widzenia tego, do czego będę użyty³.

3 H.U. von Balthasar, *Pourquoi je me suis devenu prêtre?*, w: *Pourquoi je me suis fait prêtre? Témoignages recueillis par J. Sans Vila*, Centre diocésain de documentation, Tournai 1961, s. 22, za: J. Servais, *Théologie de Exercices spirituels. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996, s. 41.

Tak po latach oddaje teolog swoje odkrywanie paschalności drogi, którą podjął. Miała ona być dobitnie naznaczona „byciem użytym”, starciem w proch własnego „ja”. Wówczas dokonała się dogłębna przemiana, której skutki Balthasar określił w słowach: „wszystkie moje zainteresowania pierwotne, takie jak: muzyka, literatura, psychologia były tymczasowe przed spotkaniem ze świętym Ignacym. To nie ja go wybrałem, to on mnie rozpałił jak płomień”⁴.

Hans Urs przyszedł na świat 12 sierpnia 1904 roku w szwajcarskiej Lucernie, w rodzinie katolickiej, która przekazała mu ugruntowaną wiarę. Niemniej jednak, jak to nierzadko bywa, „kazania i lekcje religii nudziły go prawie niezmiennie”⁵. Swe nadzwyczajne uzdolnienia, odziedziczone być może po ojcu, który był doskonałym muzykiem, kieruje młody Hans Urs ku muzyce⁶, a od czasów liceum również ku literaturze. Ta ostatnia pasja zaowocuje z czasem podjęciem studiów i obroną dysertacji uniwersyteckiej⁷.

4 H.U. von Balthasar, *La realtà e la gloria. Articoli e interviste 1978–1988*, Editoriale Italiana, Milano 1988, s. 49.

5 H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 28.

6 W jego zainteresowaniach muzycznych dominują kompozycje Wagnera, Straussa, a przede wszystkim Mahlera, aż do poznania dzieł Mozarta. Później będą to jeszcze utwory Bacha i Schuberta, ale Balthasar nie rozstanie się z Mozartem, granym na fortepianie w całości i bez nut. Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 31. Kontakt z muzyką będzie mu towarzyszyć przez całe życie.

7 Na podstawie dysertacji powstaje dzieło zatytułowane *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 1: *Der deutschen Idealismus* (1937), 2: *Im Zeichen Nietzsches* (1939), 3: *Vergöttlichung des Todes* (1939). Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von A.M. Haas, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998. Jego naczelną ideą było pragnienie odsłonięcia (zgodnie ze słowem gr. *apokalyptein* – odsłaniać) współczesnych, wielkich postaci historii niemieckiej, konfrontowanie myśli z ich postawą, często ukrytą, pragnienie niejako prowadzenia ich do „wyznania” (spowiedzi). Por. H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 29. „Tak powstały owe trzy dziwne grube księgi o podobnie dziwnym tytule [...], które ku niekłamanemu zdziwieniu wszystkich rzetelnych fachowców, podjęły się przedstawienia w perspektywie chrześcijańskiej całościowej interpretacji poezji, filozofii i teologii od Lessinga do dnia dzisiejszego” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 11).

Po trzech latach studiów nad literaturą niemiecką w jezuickim kolegium w Feldkirch, w 1924 roku zapisuje się w Zurychu na wydział języków germańskich, a następnie kontynuuje swą formację w Wiedniu i Berlinie. Zaznajamia się ze światem filozofii i teologii. Zawsze miał szczęście do spotykania na swej drodze prawdziwych mistrzów. W Wiedniu Hans Eibl fascynuje go wykładami na temat Plotyna. Rudolf Allers, psycholog, wprowadza go w realizm filozoficzny św. Tomasza z Akwinu, a w Berlinie Roman Guardini – w myśl Sørensa A. Kierkegaarda. Balthasar nie ma w sobie inklinacji do życia zakonnego, towarzyszy mu raczej spontaniczna do niego niechęć. Jego uniwersytecka formacja objęła zatem zasadniczo literaturę i filozofię. Nigdy nie otrzymał, co znamienne, stopnia doktora teologii.

Przeżycie rekolekcji w Wyhlen zdominowało typowe, jak by się wydawało, i spokojne życie młodego człowieka. Do Towarzystwa Jezusowego wstępuje 18 listopada 1929 roku. Czas przeżywany w duchowej atmosferze naznaczonej charyzmatem św. Ignacego to dla Hansa Ursa życie w postawie radykalnej dyspozycyjności wobec woli Boga, która to postawa płynie z *Ćwiczeń duchownych*, przeżywanych po raz kolejny, obecnie w ramach podstawowej formacji jezuickiej.

Kolejne mocne światło Opatrzności, analogiczne do tego, które wskazało mu powołanie do Towarzystwa, otrzymał Balthasar na krótko przed samymi święczeniami kapłańskimi⁸. Ponownie pojawiło się przekonanie, że jego kapłaństwo będzie naznaczone „postawą dyspozycyjności, dyspozycyjności aż do zgody na złamanie, nieważne w jaki sposób, dla

8 Guerriero przytacza interesujące szczegóły z historii rodu Balthasarów. Ród ten osiedlony w Lucernie od połowy XVI wieku chlubi się zaliczanymi w jego poczet Johannem Antonem von Balthasarem (1692–1763), jezuitą, misjonarzem wśród Indian w Kalifornii i późniejszym przełożonym prowincji meksykańskiej; a także przedstawicielami elit świata kultury, polityki oraz wojskowymi. Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 23.

służby Bogu i jego Kościołowi⁹. Emanuje z tych słów duch ignacjańskiego *magis*¹⁰.

Wyświęcony zostaje w Monachium 26 lipca 1936 roku. W tym mieście spędza dwa lata w redakcji czasopisma poświęconego kulturze chrześcijańskiej „*Stimmen der Zeit*” (tam kończy trzy tomy *Apokalipsy duszy niemieckiej*). Następnie udaje się do Pullach na ostatni rok formacji jezuickiej. Jesienią 1939 roku odprawia już po raz trzeci rekolekcje trzydziestodniowe. W ramach swej formacji zakonnej i intelektualnej zawiera znajomości z wieloma znaczącymi osobistościami swoich czasów¹¹. Ma wielu przyjaciół wśród wybitnych profesorów i naukowców.

W 1940 roku zostaje posłany do Bazylei jako duszpasterz akademicki, którą to posługę pełni do roku 1948. Konsekwentnie odmawia przyjęcia stanowiska wykładowcy akademickiego¹², gdyż w tym czasie rozpoznaje nową

9 J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels*, dz. cyt., s. 40–41. „Sens tych słów być może był zrozumiały dla nielicznych czytelników tego pamiątkowego obrazka, ale jego implikacje były wówczas dalekie od przewidywalnych dla mnie samego. Wydawało mi się to w tym czasie jedynym sposobem dyskretnego wyrażenia, że los sługi jest związany z losem Mistrza” (H.U. von Balthasar, *Pourquoi je me suis fait prêtre*, dz. cyt., s. 41).

10 Por. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, WAM, Kraków 2002, nr 23 i 98.

11 Z urodzonym w Katowicach i działającym w Monachium Erichem Przywarą (1889–1972), filozofem religii i teologiem, Balthasar zetknął się w kolegium jezuickim w Pullach (1931–1933) i w czasie pracy dla „*Stimmen der Zeit*” w Monachium (1937–1940). Jemu jako „teologowi analogii” zawdzięcza podstawy swojej filozofii i uznaje go za „największy umysł, jaki dane mu było spotkać” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 10). Przywara w dyskusji z idealizmem i po odsunięciu się od niego podejmuje próbę nowego uzasadnienia metafizyki tomistycznej. Mimo iż dochodzi do rozejścia dróg między Balthasarem, który opuścił Niemcy, a jego „niezapomnianym przewodnikiem”, wkład tego ostatniego w rozwój znakomitej formacji filozoficznej bazylejczyka będzie bardzo znaczący.

12 Tak było między innymi w odniesieniu do propozycji przyjęcia kierownictwa katedry na Wydziale Teologii Katolickiej w Tybindze. W 1939 roku otrzymał propozycję wykładów również w jezuickim Gregorianum w Rzymie.

misję, której realizacji zdecydował się poświęcić. Jej specyfika sprawiała, że nie odnajdywał swego miejsca w środowisku teologii akademickiej¹³.

Bazylea pozostanie dla Balthasara miejscem życia i twórczości. Za wyjątkiem kilku lat obecności w Zurichu, o których jeszcze wspomnimy, to właśnie z „jego” Bazyleą związane jest odczytanie misji uszczegóławiającej drogę ignacjańską, na którą przed laty został wezwany. Zwrot nastąpił w związku ze spotkaniem i posługą, jakiej udzielił Adrienne von Speyr, oraz zainicjowaniem wspólnego dzieła: *Johannese Gemeinschaft* (Wspólnota św. Jana)¹⁴.

Wydarzenia związane z pozostawieniem zakonu dla nowej wspólnoty miały kluczowe znaczenie dla życiowych losów teologa, ale szczegóły tych wydarzeń nadal są mało znane, dlatego poczynimy w tym miejscu jeszcze kilka spostrzeżeń. Otóż wobec negatywnego stanowiska Towarzystwa Jezusowego, a także po dotarciu do Rzymu pierwszych informacji o współpracy Balthasara ze szwajcarską lekarką, Balthasar prosi o przesunięcie terminu złożenia ślubów¹⁵. Otrzymuje ze strony Towarzystwa zakaz wstępu do domu von Speyr. Po rozstrzygających rekolekcjach postanawia wystąpić z Towarzystwa Jezusowego. Podkreślmy, dzieje się to przed złożeniem przez teologa-jezuitę ostatnich ślubów czyli uroczystych (publicznych). Fakt ten pozostaje w literaturze w zasadzie niezauważony.

Półtora roku trwa odwodzenie go przez współbraci od podjętej decyzji. 11 lutego 1950 roku teolog opuszcza „ponad wszystko ukochany «dom»,

13 Środowisko akademickie nie zapomniało jednak o nim, został wyróżniony nagrodami: Romano Guardini Preis (1971) – przyznana przez Akademię Katolicką w Bawarii, Premio Internazionale Paolo VI (1985) – przyznana przez Instytut Pawła VI, Wolfgang-Amadeus-Mozart-Preis (1987) – przyznana przez miasto Innsbruck, a także doktoratami *honoris causa* wielu uniwersytetów.

14 Bazylea to również miejsce innego ważnego spotkania i dialogu teologicznego – z Karlem Barthem, z którym zapoznaje Balthasara właśnie von Speyr. Zaowocuje to między innymi dziełem Balthasara zatytułowanym *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner Verlag, Köln 1951.

15 Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 157.

Towarzystwo Jezusowe¹⁶. Czyni ten bolesny krok z pełnym przekonaniem oraz w imię realizacji wyższego posłuszeństwa, nikogo przy tym nie obwiniając¹⁷. Jest świadom tego, jak głęboko konsekwencje opuszczenia zakonu będą ciążyły na jego życiu i dziełach, przywołuje jednak ideał *ad maiorem Dei gloriam*. Jeżeli chwała ta wymaga wystąpienia ze zgromadzenia jezuitów, gotów jest to uczynić natychmiast. „Nie może się zdarzyć, że, na skutek mojej odmowy, zostanie skrócona lub zmieniona jakaś część zadania powierzonego przez Boga¹⁸. To Jego chwale będzie służyć nowa wspólnota. W liście pożegnalnym skierowanym do współbraci w zakonie przytoczył swoje wyznanie z rozmowy z ojcem generałem (w kwietniu 1948 roku). Zadeklarował, iż po wielu modlitwach przed Bogiem i św. Ignacym jest przekonany, że: „Bóg wyznaczył mi osobiste, szczególne i nieprzenośne na nikogo zadanie”, a jednocześnie „odmowa jego wykonania, czy też pozostanie głuchym wobec niego, byłoby dla mnie równoznaczne z najgłębszą zdradą miłości Bożej¹⁹. Balthasar zapewniał: „ciągle dzieło naszego ojca Ignacego wydaje mi się najpiękniejsze na ziemi, a mieszkanie pod jego dachem najbardziej pożądanym losem. I nawet jeżeli dzisiejszemu Towarzystwu można niektóre rzeczy zarzucić, tym bardziej w naszych niemieckich krajach, nigdy, w najmniejszym stopniu, krytyka nie zdołałaby skłonić mnie do wybrania innej drogi²⁰”.

16 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 157.

17 „Nie można [...] zastrzec, że właściwe rozwiązanie konfliktu zasadniczo i w każdym przypadku leży w posłuszeństwie zakonnym. Ono zasadniczo i w każdym przypadku leży w posłuszeństwie Bogu. Przełożony, którego funkcja nie jest zamienna z Bogiem, jest *via ordinaria* obwieśzczenia Bożej woli, a nie *via exclusiva*. Bóg może posłużyć się człowiekiem – i to właśnie tym, który w swoim życiu radami ewangelicznymi całkowicie chce się oddać Mu do dyspozycji – wedle swej woli, tak jak chce. [...] Posłuszeństwo nie jest przecież martwym zaułkiem, gdzie powiew Ducha nas nie dotyka, albo [dotyka nas – przyp. P.P.] co najwyżej pośrednio, jak gdyby posłuszeństwo zwalniało nas z ostatecznej odpowiedzialności za siebie przed Bogiem” (H.U. von Balthasar, *List pożegnalny do członków Towarzystwa Jezusowego*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 383).

18 H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 17.

19 H.U. von Balthasar, *List pożegnalny*, dz. cyt., s. 380.

20 H.U. von Balthasar, *List pożegnalny*, dz. cyt., s. 381.

Teolog nie wyobrażał jednak sobie formy życia nieuwzględniającej wskazań rad ewangelicznych, wkrótce zatem złożył prywatne śluby czystości, ubóstwa oraz posłuszeństwa na ręce o. Emmanuela von Severusa²¹. Osiedlił się w Zurichu, lecz pozostawał bez stałego utrzymania. Dopiero 2 lutego 1956 roku bp Christian Caminada, ordynariusz rezydujący w szwajcarskim Chur, pod wpływem nieustannych prośb przyjaciół teologa inkardynował go do swojej diecezji²². Balthasar mógł zatem powrócić do Bazylei i przyjąć gościnę rodziny Kaegi-von Speyr w ich domu przy Münsterplatz 4. Do śmierci Adrienne von Speyr (17 września 1967 roku) teolog był bardzo aktywny w posłudze towarzyszenia duchowego oraz w refleksji teologicznej. Była ona ukierunkowana, jak z przekonaniem twierdził, na posługę wobec dzieła większego²³. Dziełem tym była formacja duchowa świeckich oraz Wspólnota św. Jana.

Wypada się zgodzić z poglądem belgijskiego jezuita Jacquesa Servais, że ten drugi etap (blisko czterdziestoletni, po opuszczeniu zakonu), prawdopodobnie bardziej jeszcze niż pierwszy, dogłębnie naznaczony jest posłuszeństwem ignacjańskim²⁴. Czując się całkowicie i na zawsze synem św. Ignacego, zaznając ze strony Stolicy Apostolskiej realnego i moralnego poparcia dla swojej posługi w ramach Johannesgemeinschaft i dzieł

21 Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 157.

22 Złożył przy tym deklarację, że nie będzie formułował żadnych oczekiwań finansowych pod adresem diecezji. Por. J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels*, dz. cyt., s. 66. Opory hierarchy pozwoliło przełamać dopiero wstawiennictwo środowiska teologicznego, a w szczególności trzech profesorów seminarium diecezjalnego. Ci sami, w roku 1957, opublikowali razem z Balthasarem i Rahnerem dzieło, które odegrało znaczącą rolę w przygotowaniu przyszłego soboru. Równocześnie ekipa ta podjęła wkrótce wysiłek przygotowania pierwszego wielkiego podręcznika „posoborowego”. O szczegółach obu przedsięwzięć por. P. Henrici, *Hans Urs von Balthasar e il Concilio Vaticano II*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (2005) n. 203–204, s. 203.

23 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 86.

24 Jacques Servais jest dyrektorem rzymskiego domu studiów Casa Balthasar. Wiele cennych spostrzeżeń zawdzięczamy publikacjom i osobistym spotkaniom z tym interpretatorem myśli Balthasara i von Speyr oraz wykładowcą Gregorianum w Rzymie.

towarzyszących oraz przyjmując uznanie go za wybitny autorytet teologiczny, Balthasar zdobywa się na niezwykle krok.

Otóż pod koniec swojego życia prosi ojca generała Petera H. Kolvenbacha SJ o rozważenie jego ponownego przyjęcia do Towarzystwa Jezusowego. Jego nadzieje nie zrealizowały się jednak: teologowi przyszło doświadczyć decyzji odmownej. W konsekwencji, chociaż Wspólnota św. Jana miała funkcjonować – w zamierzeniu założycieli – w nawiązaniu do duchowości samego Ignacego, a zatem w ścisłej łączności z Towarzystwem, to jednak musiała rozwijać się autonomicznie²⁵.

Balthasar z ogromną duchową rozterką przyjął decyzję papieża Jana Pawła II, która przyniosła mu nominację wynoszącą do godności kardynała Kościoła. Wcześniej prawdopodobnie dwukrotnie odmawiał: był już naznaczony losem wielkiego samotnika, poddał się jednak woli papieża w tej kwestii, w wierności ignacjańskiemu duchowi, który znaczył całe jego życie. Do końca aktywny twórczo, umarł na dwa dni przed przyjęciem insygniów kardynalskich, 26 czerwca 1988 roku.

Z powyższego przybliżenia kluczowych wydarzeń z życia Balthasara płyną pewne wnioski. Po pierwsze znamienne jest, że życie tego teologa dalekie było od zwyczajności zacisznego gabinetu, której można by się spodziewać choćby po obfitości pozostawionego dzieła. Po drugie, wierny duchowi św. Ignacego aż do końca szedł drogą naznaczoną nieustannym poszukiwaniem woli Boga przy zachowaniu reguł *Ćwiczeń duchownych* i dramacie opuszczenia Towarzystwa Jezusowego. Nie do nas należy ocena istoty tego „gordyjskiego węzła”, który stanowiło owo opuszczenie. Cena, jaką przyszło Balthasarowi zapłacić w postaci bycia skazanym na nieuchronny ostracyzm środowiska kościelnego ówczesnego czasu oraz przemilczenie, była wysoka. Znalazło to potwierdzenie wobec wydarzenia, które ożywiało Kościół, a mianowicie *Vaticanum II*, do którego wkrótce miały odbyć się przygotowania.

25 Por. J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels*, dz. cyt., s. 75.

1.2. Nieobecność na soborze watykańskim II

W sytuacji ówczesnej Europy, podzielonej na cieszący się dostatkiem Zachód i pozostający za „żelazną kurtyną” Wschód, życie Balthasara toczyło się w neutralnej pod względem politycznym i spokojnej Szwajcarii. Zwolanie soboru przez papieża Jana XXIII zastało go w ojczystym kraju, jednak na obrady w charakterze ewentualnego eksperta bazylijczyk nie został zaproszony. Od 1950 roku był już eksjezuitą. Jego publikacje, w odróżnieniu od wielu znaczących współczesnych mu teologów, nigdy nie były poddawane kościelnej cenzurze ani tym bardziej obłożone jakimikolwiek kanonicznymi sankcjami. Niestety, odnoszono się do niego nieprzychylnie i krytycznie, ze względu na niezrozumienie dla jego osobistych decyzji. Wkrótce, po przejściu poważnych kłopotów ze zdrowiem²⁶, podjął wykłady, był gościem audycji radiowych, udzielał wywiadów. Jak potwierdza Peter Henrici, teolog udał się w marcu 1959 roku do Paderborn, a w maju tego samego roku – do Rzymu – dla zasięgnięcia informacji na temat przygotowań soborowych²⁷.

Inny „wielki nieobecny” na soborze teolog, Henri de Lubac, znając osobę i szczegóły dzieła teologa z Bazylei, a w szczególności wyjątkowy kontekst życiowy, w jakim ten się znalazł, jest przekonany, że ostatecznie dobrze się stało, iż nie zasiłił on grona soborowych ekspertów²⁸. Oderwałyby go to od realizacji dzieła, które de Lubac określa jako niemające sobie równych. Stwierdza on wprost, że w dłuższej perspektywie z tego właśnie dzieła czerpać będzie cały Kościół²⁹. Pozostaje faktem, że bazylijczyk pracuje w tym czasie nad *Estetyką* stanowiącą pierwszą część jego teologicznej trylogii. Siedem tomów *Estetyki* opublikował w latach 1961–1969. Równocześnie,

26 Miało to miejsce dokładnie na początku drugiej połowy 1958 roku. Balthasar zaczyna cierpieć na stany porażenia kończyn i jest zagrożony śmiercią. Długo wychodzi z tej próby.

27 Por. P. Henrici, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 203.

28 Faktem pozostaje również, że Balthasar po prostu obrad nie lubił. Nie odpowiadało to jego temperamentowi. Zaznaczmy, że od 1969 roku był członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a także posługiwał jako sekretarz synodu biskupów poświęconego kapłaństwu, który miał miejsce w Rzymie w 1971 roku.

29 Por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa*, dz. cyt., s. 8.

w okresie soboru, pracuje nad tłumaczeniem publikacji samego de Lubaca³⁰ oraz towarzyszy ciężko chorej von Speyr.

Próby porównania postanowień soborowych i twórczości Balthasara poprzedzającej sobór, według naszej wiedzy, nie zostały podjęte. Byłoby pożyteczne rozważenie ewentualnego, choćby pośredniego, wpływu Balthasarowskiej refleksji na to, jak zaowocowały soborowe obrady. Zachowała się obfita korespondencja teologa z tamtego czasu, której analiza mogłaby dostarczyć wiedzy na ten temat. Tak często przywoływany „duch soboru” obecny jest już w Balthasarowskim *Burzeniu bastionów*. W dziele tym liczne są stronice tchnące nadzwyczajną nadzieją.

Można pokusić się o stwierdzenie, że jego twórczość niekiedy zdaje się uprzedzać dokonania *Vaticanum II*, a jego publikacje poświęcone tym samym zagadnieniom, o których dyskutowano w aulach watykańskich, powstają w okresie soborowych obrad lub niedługo po ich zakończeniu. Zauważmy również, że szwajcarski teolog w zasadzie nie napisał własnej, osobnej analizy postanowień soborowych³¹.

1.3. Okres posoborowy

Postanowienia soboru, a w szczególności ich opóźniona recepcja, nie mogły już zapobiec narastającemu kryzysowi.

Dzisiejszy świat pełen jest głębokiej nieufności wobec Kościoła. O dziwo, wydaje się, że nieufność ta raczej wzrosła niż zmalała po Soborze Watykańskim II, który podkreślił i wyraził programowe założenia głębokiego powiązania Kościoła ze światem i jego pełne zaangażowanie na rzecz

30 Mowa o słynnym dziele Henri de Lubaca *Catholicisme* (1938).

31 Znaczącym wyjątkiem jest jego artykuł *Das Konzil des Heiligen Geistes*, „Schweizer Rundschau” 65 (1966), s. 386–395. Tłumaczenie polskie: H.U. von Balthasar, *Sobór Ducha Świętego: apostołska wizja Kościoła*, w: *Duch Odnowiciel*, red. L. Balter, Poznań 1998, s. 167–182 (Kolekcja Communio, 12).

świata. Właśnie dlatego, że programy humanistyczne, których doprawdy pełno jest w każdej opcji politycznej, nie docierają już do świata, tym, co jest w stanie ów świat poruszyć, jest konkretne, przekształcające go zaangażowanie, niezależnie od jego podłoża ideologicznego³².

Balthasar ugruntował się w przekonaniu, że rzeczywiste poruszenie w świecie może wywołać jedynie konkretne zaangażowanie ludzi Kościoła, zwłaszcza świeckich. Musi ono wyrastać z zasłuchania w Boże podpowiedzi³³. Bóg pragnie zbawiać cały świat, nie tylko Kościół. Okazywana Kościołowi łaska wykracza poza granice Kościoła widzialnego. Jednak pozostaje on, zgodnie z soborem, *sacramentum mundi*, czyli fundamentem tej łaski³⁴. Jednym z przejawów tego, w jaki sposób teolog odpowiadał na sytuację w Kościele, była Wspólnota św. Jana, o której wcześniej wspomniano. To samo zadanie miało wypełnić wydanie nowego czasopisma, które zrodziło się już w 1945 roku, a więc zaledwie kilka lat po spotkaniu Balthasara z von Speyr.

Mistyczka konsekwentnie prosiła o podjęcie wysiłków organizacyjnych, które mogłyby doprowadzić do realizacji takiego przedsięwzięcia. Balthasar nie widział początkowo możliwości jego realizacji. Rozważał wydanie dzieła zbiorowego, w którym międzynarodowa grupa specjalistów mogłaby się wypowiedzieć na temat podstawowych aspektów wiary. Całość miałaby posłużyć jako pozytywne objaśnienie postanowień soborowych wobec błędnych ich interpretacji. Do tego jednak nie doszło.

Sposobność do zrealizowania celu pojawiła się w roku 1969 przy okazji obrad Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie. Członkowie komisji i pierwsi redaktorzy³⁵, po oficjalnych wystąpieniach i mniej for-

32 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 9.

33 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 9.

34 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 9–10.

35 Do pierwszych współpracowników czasopisma zaliczyć można obok Balthasara również: Josepha Ratzingera, Marie-Josepha Le Gouillou, Louisa Bouyera, Jorgego Medinę Estéveza.

malnych dyskusjach, zdecydowali o powołaniu międzynarodowego periodyku „Communio”, stanowiącego odpowiedź na ówczesne wyzwania, przed którymi stawał Kościół³⁶.

Najpierw podjęto próby w Paryżu, a gdy wysiłek okazał się daremny, pierwsze wydanie periodyku ujrzało światło dzienne w Niemczech. Był rok 1973. W zamysle wydawców cechą szczególną miał być międzynarodowy charakter czasopisma oraz dość szeroka niezależność poszczególnych komitetów redakcyjnych. Nazwę zaproponował Balthasar, a program teologiczny został zawarty w pierwszym numerze czasopisma³⁷.

Pojęcie *communio* stało się kluczem interpretacyjnym postanowień Soboru Watykańskiego II podczas obrad synodu biskupów w Rzymie w 1985 roku³⁸. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na idee, które stały się punktem wyjścia dla założycieli omawianego periodyku. Lektura jego programu pozwala odczytać myśli zawarte już w *Burzeniu bastionów*, a także w dziele *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu* de Lubaca. Podejmują oni tę pracę wydawniczą z nadzieją, że przyczyni się ona do odzyskania katolicyzmu pojmowanego jako pełnia prawdy objawionej przez Chrystusa i skierowanej ku światu³⁹. Dar tak rozumianej katolicyzmu obejmuje wszystkich i rozświetla wszelkie aspekty rzeczywistości z „góry”, czyli poprzez wyjątkowość Objawienia chrześcijańskiego.

Idee programowe „Communio” często konfrontuje się z programem środowiska skupionego wokół „Concilium”, innego wpływowego czasopisma, powstałego nieco wcześniej⁴⁰. Balthasar wyraźnie jednak podkreślał,

36 Por. H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 55.

37 Por. H.U. von Balthasar, *Communio – założenia programowe*, dz. cyt., s. 10–29.

38 Ta sama tematyka, rozwijana z punktu widzenia eucharystycznego *communio*, stała się bazą refleksji Jana Pawła II zawartej w jego ostatniej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*.

39 Por. H.U. von Balthasar, *Communio – założenia programowe*, dz. cyt., s. 10.

40 Wielu teologów związanych ze środowiskiem „Communio” zajmowało ważne stanowiska w hierarchii i instytucjach kościelnych: Joseph Ratzinger, Karl Rahner, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Yves Congar OP, Edward Schillebeeckx OP, Paul Brand, Franz Böckle, Gustavo Gutiérrez, Angelo Scola, Marc Ouellet, Roger Etchegaray,

że dzieło to nie miało być ze swej istoty nastawione opozycyjnie wobec kogokolwiek.

Podsumowanie

Opis kluczowych wydarzeń z biografii Balthasara ukazał środowisko, w którym wzrastał, oraz dwa radykalne zwroty zaistniałe w jego życiu. Pierwszym było odkrycie powołania zakonnego i jego realizacja w ramach Towarzystwa Jezusowego. Drugim – podjęcie dzieła, które realizował następnie wspólnie z Adrienne von Speyr, co jednak wiązało się z koniecznością opuszczenia zakonu i co ściągnęło na teologa swoiste odium. Balthasar jednak nigdy nie przestał być ofiarnym i zaangażowanym kapłanem, a zarazem duchowo – jak nieustannie podkreślał – nie przestał być jezuitą.

W tych okolicznościach bezpośrednie włączenie się szwajcarskiego teologa w dzieło Soboru Watykańskiego II ze zrozumiałych względów okazało się niemożliwe. Cenne byłoby zbadanie wpływu, jaki mógł wywrzeć na poszczególnych uczestników soboru, choćby za pośrednictwem korespondencji lub publikowanych, mimo powyższych trudności, dzieł⁴¹. Strefą oddziaływania Balthasara było niewątpliwie duszpasterstwo świeckich poprzez dzieło realizowane „na cztery ręce” (wspólnie z von Speyr) w ramach założonej Wspólnoty św. Jana. Jego wpływ, z punktu widzenia teologicznego, widać także w środowisku skupionym wokół czasopisma „Communio”, do którego powstania doprowadził z von Speyr.

Walter Kasper, Péter Erdő, Philippe Barbarin, Joseph Fessio, David L. Schindler, Aidan Nichols OP, Jean Duchesne, Jan-Luc Marion, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Jean Borella, Robert Spaemann, Antonio Sicari, James Stafford, Xavier Martinez, Christoph Schönborn itd. Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, WAM, Kraków 2010, s. 51

41 Impulsem w tym względzie może być artykuł P. Henrici, *Hans Urs von Balthasar e il Concilio Vaticano II*, dz. cyt., s. 60–69.

2. Teologiczne inspiracje eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara

Jak podkreśliliśmy już we *Wstępie* opracowania, jedną z cech twórczości Balthasara jest nie tylko wielość źródeł, z których czerpie, lecz także ich imponująca różnorodność. Zwrócimy zatem uwagę jedynie na wiodące inspiracje w zakresie eklezjologii. Z konieczności pomijamy na przykład zaplecze filozoficzne myśli teologa z Bazylei¹. Jak okazało się w wyniku naszych poszukiwań, bardzo uprzywilejowane miejsce zajmuje w tym zakresie życie i dzieło Adrienne von Speyr. Postacią duchowo przenikającą całe dzieło i życie naszego teologa jest niewątpliwie św. Ignacy z Loyoli.

2.1. Duchowy przewodnik: św. Ignacy z Loyoli

Rolę św. Ignacego w realizacji swojego powołania uznaje Balthasar wprost za centralną. Również charyzmat Towarzystwa Jezusowego, przekazany przez Ignacego swoim towarzyszom i naśladowcom, będzie określać drogę szwajcarskiego teologa. Przybliżyliśmy powyżej już najważniejsze okoliczności, które obrazują, jak w kontekście jezuickim rodziło się osobiste powołanie Balthasara². Zauważyliśmy, że czerpanie z tego obfitego źródła zaczęło się u niego wcześniej, a Towarzystwo Jezusowe nigdy nie przestało być dlań „ojczyzną”. Za istotny aspekt swoich ksiązek sam autor uważa

1 Por. niektóre uwagi w tym zakresie umieszczone w pierwszym rozdziale pracy.

2 Por. kontekst biograficzny; również J. Servais, *Hans Urs von Balthasar discepolo e teologo di Ignazio di Loyola*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (1991) n. 117, s. 91–99.

ignacjańskie otwarcie na świat, które nie ma innego punktu wyjścia, jak tylko krzyż Chrystusa, źródło wszelkiej autentycznej płodności.

Według Balthasara św. Ignacy, za pośrednictwem swych *Ćwiczeń duchownych*, nie przestaje owocnie oddziaływać. Od kilkuset lat osoby wszystkich stanów powszechnie potwierdzają wielką skuteczność i owocność rekolekcji odbytych w oparciu o *Ćwiczenia*³. Duchowość ignacjańska jest również doceniana przez hierarchię Kościoła, a także zalecana księżom i osobom życia konsekrowanego jako droga formacji. Ukierunkowanie na cel ostateczny, czyli chwałę Bożą, a tym samym zbawienie człowieka znamionuje całe *Ćwiczenia*. Przenika ono sposób myślenia i życie chrześcijanina uporządkowane w duchu tych *Ćwiczeń*. Wydaje się, że tutaj upatrywać należy jedno ze źródeł, z którego Balthasar zaczerpnie intuicję, którą *Vaticanum II* wyrazi w pojęciu powszechnego powołania do świętości⁴.

Ćwiczenia, poza nielicznymi wyjątkami, nie stały się jednak przedmiotem pogłębionych analiz teologicznych⁵. Zainteresowanie nimi sprowadza się zasadniczo do tak zwanej „praktyki” czy „ascetyki”, a więc dziedziny, którą dogmatyk nie musi się zajmować⁶. „Mimo że każdy ma swobodę wyboru odpowiadającego mu duchowego przewodnika na drodze do Boga, co było gorącym życzeniem Ignacego, to jednak skądinąd jest pewne, że czerpanie substancji teologicznej z tego niewyczerpalnego źródła dopiero się zaczęło”⁷. Niewątpliwie znacząca w tym zasługa samego Balthasara.

3 Potwierdzają to także dane liczbowe dotyczące uczestnictwa w rekolekcjach, którym patronuje święty z Loyoli. Sam Balthasar oprócz własnej formacji, w którą wpisana jest praktyka ignacjańskich rekolekcji, stale angażował się w ich prowadzenie.

4 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, dz. cyt., nr 39–42.

5 Balthasar pozostaje w dialogu z uznanymi komentatorami *Ćwiczeń duchownych*. Pośród nich w szczególności z Erichem Przywarą, Karlem Rahnerem, Gastonem Fessardem. Por. J. Servais, *Théologie des Exercices*, dz. cyt., s. 88–95.

6 Dla porównania: ogrom pastoralnych i ascetycznych opracowań na temat *Ćwiczeń duchownych* stwarza wrażenie, że udało się napisać już prawie wszystko.

7 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 555.

Szwajcarski teolog, jako tłumacz i interpretator *Ćwiczeń duchownych*, spogląda zatem na Ignacego również ściśle teologicznie. Czerpiąc z *Ćwiczeń*, ożywiany jest niezmiennie przekonaniem bycia instrumentem w posłudze odnowienia posłannictwa i przesłania Ignacego w czasach współczesnych. Zadaniem, które postuluje, byłaby nie tylko teologia *Ćwiczeń duchownych*, ale bardziej jeszcze wykładnia samego posłannictwa św. Ignacego. Taka zaś wykładnia wpłynęłaby owocnie na samą praktykę *Ćwiczeń*⁸. Co więcej, uważa, że: „znikąd nie można spodziewać się tak twórczego zapłodnienia teologii teoretycznej, jak właśnie ze strony takiego przedsięwzięcia”⁹. Oto znaczenie, jakie Balthasar odnajduje w myśli Ignacego jako autentycznej wykładni depozytu wiary, nie zaś wyłącznie praktycznego sposobu odnowy ducha¹⁰.

Teolog określa charyzmaty udzielane przez Ducha Świętego Kościołowi jako nowe naświetlenie i interpretację Ewangelii. Z tej racji mają one – zawsze i przede wszystkim – charakter teologiczny, obok ich niekwestionowanego znaczenia praktycznego. Są zatem charyzmaty wskazaniem przez Ducha Świętego na punkt, który ma zwrócić uwagę Kościoła danej epoki. „Przez Augustyna na łaskę, przez Bernarda i Bonawenturę na określone formy wcielonej Miłości, przez Franciszka na pokorę i ubóstwo, przez Hildegardę na wielkie związki ekonomii zbawienia i wymiany mistycznego ciała między niebem i ziemią”¹¹. Jakie treści Objawienia, jaki jego zasadniczy aspekt ukazuje zatem Duch Święty na nowo i „jakby po raz pierwszy” w Ignacym? Na co teologia, jako wykładnia Objawienia, nie może pozostać obojętna?¹²

Teolog z Bazylei, żywiąc nadzieję na nowe obudzenie ducha o. Ignacego w Kościele, stwierdza, że „być może żaden święty nie jest dzisiaj bardziej

8 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 555.

9 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 555–556.

10 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 555.

11 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 549–550.

12 Jedną z definicji teologii, jaką nasz teolog często przytacza, ujmuje ją jako wykładnię Objawienia. Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 550.

aktualny, żywy i bardziej aktywny od niego; zdolny, by znowu, jeszcze raz rozsądzić skorupy stuleci¹³. Teologiczne przesłanie świętego oscyluje wokół zagadnień wyboru, obojętności (*indifferentia*) i posłuszeństwa¹⁴. Nie mogło ono nie rzutować na kształt tworzonej przez Balthasara eklezjologii. Punktem centralnym *Ćwiczeń* jest zatem *wybór* jako owoc spotkania z Bogiem wybierającym¹⁵. Człowiek zaś w centrum, zamiast własnych nadziei i tęsknot, niezdolnych do osiągnięcia absolutu, umieszcza służbę Bogu, Jego chwałę i cześć Jemu oddawaną, oraz „gotowość (*disposición*) pełnienia niedającej się nigdy w całości, ani w szczególności przewidzieć woli Bożej, którą musi odczytać z własnej natury”¹⁶. Konieczność wyboru stanu, czyli formy życia, do której Bóg powołuje każdego z osobna, i charakter życia w Kościele, w stanie dobrowolnie wybranym, domagają się, zdaniem Balthasara, rozwinięcia całej teologicznej nauki Kościoła o stanach¹⁷.

Bazyilejski teolog z czasem opublikuje liczne teksty idące w tym właśnie kierunku. Jego uwaga zogniskuje się w szczególności na zagadnieniu świeckich w Kościele. Niemniej jednak „wybór stanu, czyli wybór podstawowy, stanowi tylko ramy i tym samym punkt wyjściowy dla dokonywanego stale na nowo wyboru Boga w każdej chwili życia: *analogia electionis* ma stać się kształtującą wszystko formą życia chrześcijanina”¹⁸. Znamienne, że wpływ na całą jego dalszą drogę, a także na interpretację samego charyzmatu Ignacego, ma właśnie osoba świecka. Przywoływana już niejednokrotnie Adrienne von Speyr była tą, która wskazała mu drogę

13 H.U. von Balthasar, *List pożegnalny*, dz. cyt., s. 385.

14 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 551.

15 Gdy św. Augustyn w mówieniu o Bogu podkreśla *requies* dla *cor inquietum*, św. Tomasz *visio beatifica* zaspokajającą „appetitus naturalis et supernaturalis visionis”, u św. Ignacego Bóg wybierający „zniża się do wybranego, aby go – doświadczając przez każdy niepokój i każdy «wysiłek» – zażądać dla swoich niemożliwych do przewidzenia celów” (H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 551). Balthasar głęboko zaznał znaczenia tej prawdy o wyborze.

16 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 552.

17 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 552.

18 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 552.

wiodącą od św. Ignacego do św. Jana w interpretacji Objawienia¹⁹. W duchu Ignacego oraz Jana Apostoła oboje odczytują również *mysterium* Kościoła.

Właściwej Ignacemu dyspozycyjności wobec Kościoła hierarchicznego odpowiada w wielu tekstach szwajcarskiego teologa podkreślanie wagi posłuszeństwa jednostki, będącego:

posłuszeństwem trynitarnym, chrystologicznym, maryjnym i eklezjologicznym, podlegającym regułom odgadywania wybierającej woli Boga objawianej jednostce nie tylko ogólnie, lecz zawsze właśnie teraz, regułom osobistego spotkania się duszy i Boga, jakie Ignacy ustala w *Regułach rozeznawania duchów*, podejmując w ten sposób na nowo istotny, na długi czas porzucony dział teologii patrystycznej²⁰.

Niezmiennie bowiem pozostaje jego głębokie przekonanie, że „tylko ten, kto jest posłuszny Kościołowi, ma pewność, że w swoim posłuszeństwie wobec Chrystusa nie idzie za swoją własną przemądrzałością”²¹. Jest równocześnie zdolny do podążania praktykowaną przez św. Ignacego drogą modlitwy i stapiającej się z nią pracy w jedną harmonijną całość, tak że stanie się „kontemplatywny w działaniu” (*contemplativus in actione*)²².

2.2. Mistrz i przyjaciel: Henri de Lubac

Początek studiów teologicznych Balthasara datuje się na jesień 1929 roku i ma miejsce w jezuickim ośrodku studiów Fourvière w Lyonie. Znamienne,

19 Von Speyr zaprezentowała nowe spojrzenie na twórczość i spuściznę św. Ignacego. Komentuje jego biografię i część jego pamiętników. Już w wieku sześciu lat miała pierwsze widzenie osoby, którą po latach Balthasar rozpoznał jako św. Ignacego.

20 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 555.

21 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 300.

22 Tak św. Ignacego określił współczesny mu współbrat Hieronim Nadal SJ. Por. I. Loyola, *Pisma wybrane*, t. 1, oprac. M. Bednarz, WAM, Kraków 1968, s. 112.

że środowisko to postrzega on jako teologicznie „ubogie”²³. Podobnie jak w Pullach, tu także dominują ujęcia mocno naznaczone suchą neoscholastyką. Jak tamtejszą filozoficzną „pustynię” użył jednak geniusz Ericha Przywary, tak i w Lyonie nie zabrakło ambitnemu studentowi pocieszenia. Spotyka tu bowiem Henriego de Lubaca, z którym łatwiej było znosić tamtejszą posuchę. We francuskim jezucie Balthasar znajduje mistrza i przyjaciela.

W umyśle de Lubaca dojrzewała dopiero odpowiedź na wielkie pytanie o sposób przewyciężenia abstrakcyjności, która znamionowała dotychczasową metodę w teologii. Ta prowadziła do hermetycznych, oderwanych od rzeczywistych problemów dogmatycznych dedukcji i w ten sposób uniemożliwiała promieniowanie chrześcijańskiej nauki na praktykę życia. Z czasem de Lubac proponuje odnowione rozumienie związku natury i nadprzyrodzoności, ukaże Kościół powracający do swych początków: do źródeł, do swojej Tradycji i ojców²⁴. Właśnie pogodzenie wielkiej Tradycji Kościoła (a zatem nie tylko ojców, ale i wielkich przedstawicieli scholastyki) ze współczesnością trzech dziesięcioleci przed soborem watykańskim II pozwoliło przerwać ciasne więzy neoscholastyki²⁵.

23 Świadectwo teologa zdaje się podważać utrwalone stereotypy myślenia o tak zwanej *nouvelle theologie*: „W wykładach absolutnie nie było (tam) pytania o «nouvelle théologie» (zadziwiam się jeszcze dzisiaj, że można było wymyślić aż taki mit dla tego biednego «Fourvière»!), ale na szczęście i na pocieszenie, mieszkał w domu Henri de Lubac, który odsyłał nas – ponad materią szkolną – do ojców Kościoła i który użyczał nam wielkodusznie wszystkich swoich notatek i osobistych wypisów. To w ten sposób, podczas gdy inni szli grać w piłkę, z Daniélou, Bouillardem i dwoma czy trzema innymi (Fessarda już nie było) zabierałem się do lektury Orygenesa, Grzegorza z Nyssy i Maksyma” (J. Servais, *Théologie des Exercices*, dz. cyt., s. 39–40). Lata przeżywane w Lyonie to również okres odkrywania przez teologa wielkich pisarzy francuskich, jak Paul Claudel, Charles Péguy i Georges Bernanos.

24 Por. M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, tłum. H. Bortnowska, Znak, Kraków 1971, s. 111–115.

25 W dzieło przewyciężenia tak zwanego „dwupiętrowego myślenia” w obszarze katolickiej nauki o łasce, a w konsekwencji dualizmu natura–łaska, historia–objawienie, doświadczenie–wiara, wniosło wkład wielu autorów. Zagadnienie teologii przesadnie intelektualistycznej, a w konsekwencji rozdziału między nią a życiem, przepracowywano również w dominikańskim domu studiów Saulchoir. Tam poprzez

Za pośrednictwem de Lubaca Balthasar wraz z całą tamtejszą generacją młodych teologów (m.in. Gaston Fessard, Jean Daniélou, Louis Bouillard, François Varillon) odkrywali greckich ojców Kościoła, w szczególności aleksandryjczyków. Francuski jezuita przybliżył swym studentom również filozoficzną mistykę Azji oraz zagadnienia związane ze współczesnym ateizmem. Wykłady patrystyki w mistrzowskim wydaniu niosły młodym wizję chrześcijaństwa w jego niezrównanej wyjątkowości. O kształceniu się Balthasara w szkole ojców Kościoła mówi po latach jego mistrz:

Oni go wykarmili i zapłodnili. Z niejednym spośród nich wszedł w coś więcej, niż w zwykłą zażyłość: w swoistą konnaturalność. Nie jest jednak niewolniczym ich uczniem. Zna słabe strony każdego z nich, ich ograniczenia wynikające nieuchronnie z czasu, w jakim żyli. Z właściwą sobie swobodą krytykuje tych zwłaszcza, którzy byli na ogół podziwiani i z którymi wiąże go autentyczna miłość. Ich punkt widzenia stał się jednak jego własnością²⁶.

Tam, w wielkiej tradycji świętych, to znaczy *zarazem* teologów i myślicieli oraz mistrzów życia duchowego, odnajduje źródła myślenia i tworzywo dla jego wyrażania. Nie tylko zatem Pismo Święte w świetle tak rozumianej Tradycji, pogłębiona nowożytna filozofia i wielowymiarowa refleksja nad myślą pisarzy współczesnych, nauki humanistyczne, lecz także dogłębne rozumienie ojców Kościoła określa myślenie Balthasara²⁷.

ukazanie bliskiego rzeczywistości, historycznego i zbawienno-ego charakteru Objawienia i wiary Ambroise Gardeil OP i Pierre Rousselot OP dowiedli, że św. Tomasz w odniesieniu do aktu wiary i życia chrześcijańskiego w ogólności uznaje „egzystencjalną dynamikę woli”, który to aspekt pozostaje dotąd zaniedbany. Inną drogą poszedł, w ramach tego samego dążenia powrotu do źródeł, de Lubac. Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 74–75.

26 H. de Lubac, *Świadek Chrystusa*, dz. cyt., s. 19.

27 Por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa*, dz. cyt., s. 19.

Odtąd też teolog będzie zwracał uwagę na świętych jako nosicieli niezmiennie poszukiwanej przez niego syntezy. To ojcowie Kościoła – jakże często święci! – ucieleśniają według naszego teologa „katolicyzm pełni”. Katolicka, w rozumieniu Kościoła pierwszych wieków, jest owa zasadnicza postawa chrześcijanina, który pozwala, w bezgranicznym otwarciu, obdarowywać się pełnią wcieloną miłości Bożej²⁸. Balthasar przeczuwa, że należy ożywić rozumienie chrześcijaństwa, które wyrusza na spotkanie różnorodności kultur wszystkich ludów i żyje nadzieją zbawienia świata.

Henri de Lubac uważa, że to ojcom Kościoła Balthasar zawdzięcza głębokie zrozumienie postawy chrześcijańskiej wobec słowa Bożego i tajemnicy wcielenia, wycucie jak najszerzej powszechności w jak najściślejszej prawowierności, swoistą rytmikę refleksji: „zespalającej w sobie pewność co do przekazywanej tradycyjnie prawdy z potrzebą i porywem bezkresnych poszukiwań”, uwzględnianie wkładu aktualnej kultury i gorącą miłość do Kościoła. Jest ona daleka od „fałszywej tolerancji”, jak też „ciasnoty wyznaniowej”, i to tak zdecydowanie, że jego dzieło ma dla tych, którzy nad nim medytują, głęboko ekumeniczny wydźwięk²⁹.

Swojego mistrza i późniejszego przyjaciela Balthasar określi jako człowieka o duszy, która ucieleśnia autentyczny sens Kościoła (*anima ecclesiastica*). Dla niego bowiem wszystkie głosy świętych i teologów są równie obecne i bliskie, jak partytura dla wirtuoza organów, gdy rozpoczyna improwizację³⁰. Określenie to przywołuje na myśl opinię Medarda Kehla stwierdzającego w dziełach teologicznych obu jezuitów wiele wspólnych cech³¹. Autor ten wskazuje na nieprzebraną różnorodność publikacji, które zachowują wyraźny punkt odniesienia i bazę jednoznacznych stwierdzeń,

28 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 14.

29 Umiał dostrzec jeden z największych apostołów ekumenizmu, patriarcha Konstantynopola Athenagoras, który podarował teologowi Złoty Krzyż z Góry Athos. Fakt ten odnotowuje de Lubac w: H. de Lubac, *Świadek Chrystusa*, dz. cyt., s. 19.

30 Por. H.U. von Balthasar, *Preface à l'édition allemande de 1968*, w: H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Cerf, Paris 2008, s. XIII.

31 Por. M. Kehl, *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 48–62.

zainteresowanie tradycją ojców Kościoła oraz niezłomną wierność Kościołowi. Co więcej, jak zauważa ten niemiecki jezuita, „głębiej jeszcze niż te raczej formalne wspólne cechy sięga pokrewieństwo treści ich koncepcji teologicznych. Również tutaj z obustronnej inspiracji powstaje u każdego z obu teologów własna wizja teologii”³².

Balthasar zaznajomił się z obrazem pełni katolicyzmu zaprezentowanym w monograficznym dziele de Lubaca z roku 1938, zatytułowanym *Catholicisme*, którego przekładu na język niemiecki wkrótce dokonał³³. „Tutaj w sposób żywy, niezależny i prosty objawiła się całość katolickiego ducha. Tutaj znajomość tradycji nie była suchą drobiazgowością historyczną, lecz czymś tak naturalnym jak poruszanie własnymi kończynami”³⁴. Radykalizm de Lubaca, mający wspólny korzeń z radykalizmem wszystkich wielkich myślicieli chrześcijańskich, jest brzemienny w konsekwencje dla całościowej koncepcji miejsca chrześcijanina w świecie³⁵.

Publikację swego objętościowo małego, lecz ważnego tekstu, zatytułowanego *Katholisch*, które powstało w nawiązaniu do *Catholicisme* de Lubaca, Balthasar poświęcił uczczeniu Przywary i de Lubaca, a także von Speyr, którzy „wobec ciasnej teologii szkolnej, wskazali mu rzeczywistość kościelną w jej powszechnych wymiarach”³⁶. Doskonały znawca literatury, filozofii i humanistyki, szczególnie niemieckiej, wkroczył na drogę realizacji dzieła ponownego spotkania Objawienia ze współczesną kulturą. Gdy razem z innymi lionczykami odkrywał świeżość myśli chrześcijańskiej

32 M. Kehl, *Wstęp*, dz. cyt., s. 49.

33 Balthasar przetłumaczył *Catholicisme* (1938) na język niemiecki.

34 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 28.

35 „Mając poznanie pełni Chrystusa, chrześcijanin jest w gruncie rzeczy jedynym, który może dostrzec, jak czysto naturalna cywilizacja i humanizacja świata mało znaczy w perspektywie ostatecznego i zdolnego uszczęśliwić go celu człowieka, pojmowanego tak indywidualnie, jak i społecznie” (H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 75).

36 H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 67. Równocześnie zauważamy dedykację dla św. Ignacego widniejącą we *Wstępie* do tejże pozycji.

w wydaniu ojców i w prezentacji de Lubaca, powrót do źródeł wkroczył bez wątpienia w nową fazę.

2.3. Ojcowie Kościoła

Epoka sięgająca czasów apostołskich, w której teologowie często byli równocześnie świętymi, dostarcza pokarmu całej teologii. Ich życie i nauka, ortopraksja i ortodoksja wzajemnie się interpretowały i zapładniały. Ponieważ jednak święci rzadko są teologami, przez teologów nie są – jak uważa Balthasar – brani pod uwagę, a ich doświadczenie traktowane jest co najwyżej jako obszar „duchowości”³⁷. U Balthasara bynajmniej tak nie jest. Wydaje się, że można mówić wprost o jego fascynacji greckimi ojcami Kościoła. Ich życie i myśl bardzo wzbogaca podstawową formację teologiczną szwajcarskiego teologa.

Bogaty posiew nauki ojców Kościoła, jakiego w młodych umysłach i sercach w Fourvière dokonał de Lubac, zachwyca bazylejczyka w szczególności w odniesieniu do czterech spośród nich³⁸. Myśl św. Ireneusza z Lyonu (†202) odznacza się konsekwentnym przyznawaniem prymatu misterium wcielenia w dziele zbawczym Chrystusa. Ma to przełożenie na zaangażowanie świętego biskupa Lyonu w walkę z ogromnym zagrożeniem dla

37 Por. np. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 531.

38 W zbiorze jego tekstów zatytułowanym *Die grossen Ordensregeln* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1948), przedstawiającym reguły wielkich zakonów religijnych od Bazylego po Ignacego, Balthasar zastrzegł sobie tłumaczenie, komentarz oraz wprowadzenie do reguły tego pierwszego świętego ojca Kościoła. W przekonaniu Balthasara Bazyli w pisaniu reguły nie myślał o „specjalistach” życia religijnego, przeciwnie, utrzymywał, że wezwanie do świętości realizowanej poprzez życie radami ewangelicznymi skierowane jest ku wszystkim chrześcijanom. Oto jedno ze źródeł inspirujących głębokie przekonanie teologa o powołaniu do świętości, które dotyczy nie tylko nielicznych, lecz wszystkich: świecki polityk czy lekarz pozostaje wezwany do kontemplacji. Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt.; H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, dz. cyt. Na temat wpływu innych ojców Kościoła na Balthasara por. J. Servais, *Balthasar e padri della Chiesa*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (1991) n. 120, s. 72–79.

młodego Kościoła, jakim była gnoza³⁹. Z tego powodu Ireneusz podkreśla, że ciało jest decydującym kryterium zbawienia. Sprzeciw wobec ciała i jego znaczenia ma u swych podstaw zamianę miejsc między ludzkim duchem (*nous*) i Duchem Świętym (*pneuma hagion*). Duch ludzki zajmuje miejsce Ducha Świętego i z nim się identyfikuje. Tę tendencję przyjdzie Balthasarowi identyfikować wielokrotnie w historii myśli. Przenikliwie przedstawiona przez świętego biskupa gnoza nie należy bynajmniej do przeszłości. Konfrontacja z nią nigdy nie jest zakończona, gdyż pojawia się we wciąż nowych postaciach⁴⁰. Kontemplując zaś misterium wcielenia, teolog z Bazylii stwierdza: „już nie słowo, które tylko mówi do człowieka, lecz Słowo-ciało. I dlatego również wiara-ciało. Teraz ciało ma głos. Nie tylko sam duch dokonuje tego aktu wiary, który stawia Boga na pierwszym miejscu i w Nim ma nadzieję, lecz cały człowiek, aż po najdalsze głębie materii”⁴¹.

Święty Ireneusz doskonale rozpoznał i ujawnił radykalnie antychrześcijański aspekt gnozy. Chrześcijaństwo polega bowiem na „prawdziwym przyjęciu ciała i staniu się ciałem boskiego duchowego Słowa, a punkt ciężkości zbawienia leży w autentycznym człowieczeństwie, prawdziwym cierpieniu krzyża i prawdziwym zmartwychwstaniu ciała”⁴². To, co niskie, materialne i godne pogardy – „ciało” – zostaje wybrane, umiłowane i przyjęte jako droga zbawienia przez Zbawiciela⁴³.

39 „Najbardziej krwawe prześladowania młodego chrześcijańskiego Kościoła były niewątpliwie mniejszym niebezpieczeństwem dla zachowania czystości i dalszego rozwoju w porównaniu z potężną pokusą tak zwanej «gnozy». Zakorzeniona w późnoantycznej przestrzeni pogaństwa, karmiona treściami zarówno w orientalnych, jak i żydowskich źródłach, rozrastała się w nieprzeniknionej tajemnych naukach i zgromadzeniach i niby wampiryczny pasożyt ogarniała rozkwitające właśnie siły chrześcijaństwa” (H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wybór i oprac. H.U. von Balthasar, tłum. W. Myszor, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 5).

40 Por. liczne odniesienia Balthasara w odniesieniu do myśli Joachima da Fiore. Na przykład H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 375.

41 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 309.

42 H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie* w: św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele*, dz. cyt., s. 8.

43 Por. również H.U. von Balthasar, *Zdrowie między nauką a mądrością*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (2014) nr 34, s. 136–152.

Balthasar czerpie więc od Ireneusza podkreślanie znaczenia ludzkiej cielesności w pojmowaniu Kościoła. Kościół jest ziemski, historyczny, ale równocześnie niebiański i niewidzialny. Jest on cielesny i historyczny jak Chrystus. Nie może być spirytualizowany. Podobnie jak nie może być spirytualizowany Chrystus. Kościół jest potwierdzeniem wcielenia Boga i przeciwstawia się wszystkiemu, co jest przeciwne inkarnacji.

Istotne znaczenie nadawane cielesności przez autora *Adversus Haereses* stanowi również przeciwwagę dla inspirowanej neoplatonizmem chrześcijańskiej mistyki. Mistyka Ireneuszowa od wszelkich schematów myślenia neoplatońskiego była zupełnie wolna i również pod tym względem wyjątkowa. Od tego ojca Kościoła zaczerpnie Balthasar również, podejmowaną po wielokroć przez siebie w przyszłości, ideę *ciała wziętego ze Słowa jako języka Boga* zrozumiałego dla człowieka.

Ojcowie Kościoła uwzględniają paradoks Kościoła będącego niepokalaną oblubienicą Chrystusa i równocześnie nierządnicą. To trudne misterium rozważa w szczególności Orygenes⁴⁴. Tę równoczesność, której Kościół wszystkich wieków jest boleśnie świadomy, lecz pozostaje zarazem ufny w Bożą miłość i przebaczenie, wskazuje on spójnikiem „i”⁴⁵. Oddziaływanie, jakie Balthasar przypisuje teologowi z Aleksandrii, jest wyjątkowe. Jego uznaje za „najbardziej wpływowy umysł pierwszych wieków, który nazaczył całą teologię chrześcijańską w tym, co najlepsze, i w tym, co najgorsze”⁴⁶. W antologii tekstów aleksandryjczyka, którą zresztą uważa za jedno z dzieł najpełniej go wyrażające, zatytułowanej *Geist und Feuer*,

44 Por. H.U. von Balthasar, *Spirito e istituzione*, Jaca Book, Milano 2019, s. 240. Por. również o Orygenesie w tym sensie w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 363.

45 Yves Tourenne dostrzega szczególne znaczenie tych słów – „i”, „w” – w teologicznym dyskursie naszego teologa. Por. Y. Tourenne, *Dans l'engagement de Dieu pour le monde. La figure de l'Église chez Hans Urs von Balthasar. Decentrement et retour au centre*, w: *Wer ist die Kirche? Die Referate am Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar, 16–18 september 1998 in Freiburg (Schweiz)*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999, s. 75–79.

46 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 10.

stwierdza, że: „nie da się w żaden sposób przecenić Orygenesusa i jego znaczenia dla historii chrześcijańskiej myśli. Dopiero postawić go obok Augustyna i Tomasza oznacza przyznać mu należne miejsce w historii”⁴⁷. To dla Orygenesusa na czele ojców właściwe jest porównanie Kościoła z księżycem (*pulchra ut luna*). Kościół, tak jak księżyc, swoje światło czerpie od Chrystusa, będącego słońcem, i znajduje się najbliżej słońca wtedy, kiedy zanika jako nów⁴⁸.

U Orygenesusa można spotkać określenia Kościoła jako „oblubienicy Chrystusa” i „zgromadzenia świętych”, które szczególnie zainteresowały teologa z Bazylei. Temat Kościoła jako oblubienicy, przejęty z pogłębionej znajomości tekstów Orygenesusa, rozwinie Balthasar w swoim studium, a potem opublikuje w eseju *Casta meretrix*. Zmierzy się tam również z ideą jedności między Chrystusem i Kościołem jako oblubienicą, która przechodzi od stanu zepsucia do niewinności⁴⁹. Mottem tak ważnego dla siebie dzieła *Duch i ogień* autor uczynił te ważne słowa:

Co do mnie, to pragnę być członkiem i nazwę swoją wywodzić nie od jakiegoś herezjarchy, lecz od Chrystusa, oraz nosić imię błogosławione na ziemi; ja przez uczynki swoje i myśli pragnę być i nazywać się chrześcijaninem. Jeśli ja, który, jak się wydaje, jestem dla ciebie prawą ręką,

47 H.U. von Balthasar, *Duch i ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo M, Kraków 1995, s. 7. Orygenes jako genialny interpretator i miłośnik słowa Bożego pozostawał dla Balthasara stałą inspiracją. Medard Kehl określił w skrócie to, czego bazylijczyk nauczył się od tego wielkiego, starożytnego teologa Słowa: „sakramentalne, symboliczne pojmowanie Słowa Bożego” (M. Kehl, *Wstęp*, dz. cyt., s. 54). Dzieło *Duch i ogień* (*Geist und Feuer*) obok *Glaubhaft ist nur Liebe* oraz *Das Ganze im Fragment* jest przez Balthasara uznawane za najbardziej reprezentatywne dla jego twórczości. Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 10. Krytykę Orygenesusa Balthasar formułuje w dziele zatytułowanym *Parole et Mistère chez Origène*, Beauchesne, Paris 1942.

48 Por. H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, W drodze, Poznań 1998, s. 35.

49 Por. H.U. von Balthasar, *Casta meretrix*, w: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015, s. 175–262.

który nazywam się prezbiterem i głoszę Słowo Boże, uczynię cokolwiek przeciw nauce Kościoła i przeciw zasadom Ewangelii, tak iż Tobie, Kościołowi, dam powód zgorszenia, niechaj Kościół jednomyślną decyzją odetnie mnie, swoją prawicę, i precz odrzuci od siebie!⁵⁰.

Spośród ojców kapadockich szczególną uwagę zwraca Balthasar na Grzegorza z Nyssy (†ok. 395)⁵¹. Podejmuje dialog z jego teorią na temat drugorzędnego charakteru seksualnego zrodzenia człowieka, której korzenie odnajduje w myśli Orygenesesa⁵². Wielokrotnie komentuje również temat współistnienia ruchu i spoczynku w Bogu oraz w życiu wiecznym świętych.

Niezwykłym świadectwem i natchnieniem dla Balthasara było samo życie Maksyma Wyznawcy (†662), dlatego wskazywał go współczesnym jako wzór. Jego życie, naznaczone cierpieniem przyjmowanym z wytrwałością, przywodzi na myśl innego jeszcze świętego, jakim był obrońca dogmatu nicejskiego – Atanazy. Maksymowi przyszło bowiem znosić najazdy perskie, doświadczając zacieklego naporu islamu, cesarskich ingerencji, przesłuchań, więzienia, wygnania, wreszcie męczeńskiej śmierci. Doświadczany tym wszystkim uczestniczył w soborach, niezachwianie spokojny, w trudzie teologicznych poszukiwań formułował swą doktrynę. Balthasar powie o nim, że jest „niewiarygodnie współczesny”⁵³. Wypowiedź ta pojawia się u niego również z powodu dostrzegania (tak dzisiaj niezbędnego) mistrzostwa w myśleniu rozróżniającym poszczególne kategorie i pojęcia. Święty Maksym wyprowadza swoje twierdzenia z formuły Soboru Chalcedońskiego, która usiłuje przybliżyć głębię Chrystusowego misterium. „Któż bowiem może wiedzieć, w jaki sposób Bóg przyjmuje

50 To słowa Orygenesesa. Por. H.U. von Balthasar, *Duch i ogień*, dz. cyt., motto, s. 5.

51 Por. H.U. von Balthasar, *Présence et Pensée*, dz. cyt.

52 Również von Speyr odnosiła się po wielokroć do tych spekulacji św. Grzegorza. Por. A. von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.

53 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 544.

ciało, a jednak pozostaje Bogiem. Jak, pozostając Bogiem, jest jednak prawdziwym człowiekiem?”⁵⁴ Formuła o zjednoczeniu dwóch natur w osobie Jezusa Chrystusa jest zasadniczym punktem całego jego światopoglądu.

Maksym podkreśla prawdę o niez mieszanii natur (gr. *ασυγχύτως* – bez zmieszania). Jak z myślenia o Chrystusie należy eliminować wszystko, co oznaczałoby mieszanie obu współistniejących w Nim natur, tak i istotą całego istnienia ziemskiego nie jest jakakolwiek „mieszanina”, lecz synteza. W nauce tego ojca Kościoła zbiegają się greckie nurty teologiczne. Tworzy on syntezę, która w sposób oryginalny uwzględnia wiele opinii. Jedność doktryny i życia cechująca całą epokę patrystyczną osiąga w jego metodzie szczyt. Maksym łączy najsubtelniejszą spekulację i mistykę z cichym, świadomie przyjętym męczeństwem. W jego biografii genialnie przenikają się posługi, które kontakt ze sobą, zdawać by się mogło, utraciły: teologa-bibliisty, filozofa, mistyka, mnicha, wreszcie obrońcy soborowej chrystologii i prymatu Rzymu w Kościele, co uczyniło z niego, na koniec, męczennika. Widział on w Kościele sakrament odkupionego kosmosu, światło Chrystusa stopniowo oświecające wszelkie ciemności świata. Kościół w jego ujęciu ma postać kosmosu, tak jak kosmos ma ukrytą postać Kościoła.

Z czasem, poprzez doświadczenie mistyczne Adrienne von Speyr, fundamentalne zainteresowania Balthasara ojcami zaznało nowego impulsu. Pytania zaś, tam zaledwie postawione, znalazły rozwiązania i potwierdzenia za pośrednictwem inspiracji szwajcarskiej mistyczki. Tak z całą pewnością było w odniesieniu do zagadnienia ludzkiej cielesności, która znalazła odzwierciedlenie również w myśleniu eklezjologicznym. Równocześnie zaś, jak zauważa Paolo Martinelli, znajomość patrystyki była wykorzystana przez Balthasara jako „przedrozumienie” dla zrozumienia i rozeznania charyzmatu von Speyr⁵⁵.

54 Słowa św. Maksyma Wyznawcy cytowane w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 545–546.

55 Taki wniosek, na podstawie pierwszej części *Il nostro compito* Balthasara, wysuwa w swej monografii Martinelli. Por. P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione*

2.4. Adrienne von Speyr

Spotkanie z Adrienne von Speyr rozwinęło się w niezwykłą relację i stało się przełomowe w życiu Balthasara. Ich współpraca, którą oboje odczytują jako kościelną misję powierzoną im przez Boga, trwać będzie do końca jej życia i zrodzi dzieło przynoszące owoce do dzisiaj, a także wpłynie zasadniczo na kształt rozważanego przez nas eklezjologicznego dzieła teologa z Bazylei. Wszystko to domaga się krótkiego przybliżenia najpierw samej postaci von Speyr, a także próby nakreślenia jej ubogacającego wpływu na dzieło teologiczne Balthasara.

2.4.1. Z życiorysu mistyczki

Losy obojga splotły się ze sobą w 1940 roku, gdy Balthasar opuścił pochłonięte wojną hitlerowskie Niemcy i przybył do szwajcarskiej Bazylei, aby objąć powierzoną mu tam przez zakon posługę duszpasterza akademickiego. Von Speyr była już wówczas kobietą zamężną⁵⁶. Urodziła się w 1902 roku w La-Chaux-de-Fonds w Szwajcarii, w tradycyjnej i zamożnej rodzinie bazylejskich kalwinów⁵⁷. W wieku piętnastu lat doświadczyła pierwszego prywatnego objawienia Maryi⁵⁸. Świadcstwo o tym ukrywanym przez dziewczynę wydarzeniu przyjął dopiero po latach Balthasar. To z jego

dell'amore trinitario nella teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar, Jaca Book, Milano 1996, s. 49.

56 Pierwsze małżeństwo zawarła w 1943 roku z Emilem Dürrem, wdowcem, ojcem dwojga małych dzieci. Po jego tragicznej śmierci wyszła powtórnie za mąż. Wybrankiem był jeden z uczniów zmarłego męża, Werner Kaegi. Był on asystentem, a potem następcą Dürra na Wydziale Historii Uniwersytetu Bazylejskiego. Stąd spotykane niekiedy w literaturze nazwisko mistyczki: Speyr-Kaegi.

57 Von Speyr jest autorką szkiców autobiograficznych, których część pierwsza została wydana jako: A. von Speyr, *Fragments autobiographiques*, Paris 1978, natomiast druga jako A. von Speyr, *Aus meinem Leben: Fragment einer Selbstbiographie*, Einsiedeln 1968. Obejmują one życie mistyczki do roku 1926. Obie pozycje zawiera wersja angielska: A. von Speyr, *My Early Years*, trans. M.E. Hamilton, D.D. Martin, Ignatius Press, San Francisco 1995. Trzyczęściowy dziennik *Erde und Himmel* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1975–1976), który ukazał się jako ósmy, dziewiąty i dziesiąty tom dzieł pośmiertnych, ujmuje również późniejsze lata życia mistyczki.

58 Por. A. von Speyr, *My Early Years*, dz. cyt., s. 166–167.

polecenia powstały między innymi zapiski biograficzne, które ten fakt przybliżają. Aż do śmierci von Speyr nosić będzie na ciele ślad spotkania z Maryją w postaci rany w okolicy serca.

Adrienne ukończyła studia medyczne i rozpoczęła praktykę. Jako pierwsza w bazylijskim środowisku kobieta, prowadziła swój gabinet medyczny cieszący się u pacjentów niezwykłym powodzeniem. U pełnej determinacji lekarki mogły znaleźć kompetentną i wielkoduszną pomoc w szczególności osoby biedne i marginalizowane społecznie. Ona sama, w poczuciu całkowitego poświęcenia, poprzez tę praktykę oddawała się Bogu, odczuwała jednak, datujące się od samego dzieciństwa, wątpliwości co do samego protestantyzmu⁵⁹. Z czasem doszły trudności w wierze związane z traumą po tragicznej śmierci męża. Odniesienie do Boga w tajemnicy Jego ojcostwa stanowiło dla niej źródło całkowitej bezradności, bólu i przeszkodę w drodze wiary.

Adrienne była już osobą o bardzo nadwyrażonym zdrowiu, po przebyciu ciężkiego zawału serca, kiedy ze strony świetnie wykształconego jezuita znalazła pomoc: od dawna oczekiwanego spowiednika i kierownika duchowego, a z czasem towarzysza mistycznej drogi oraz pierwszego interpretatora jej dzieła. To on czuwał nad ortodoksją różnych pism von Speyr, m.in. nad komentarzami (dyktandami) biblijnymi. Jego ofiarna i kompetentna posługa umożliwiła podopiecznej wejście na drogę tak poszukiwanej przez nią prawdy; rozpoznała ją w życiu i posługiwaniu dla Kościoła katolickiego. Towarzystwo rozpoczęło się poprzez objaśnianie sensu prośb, jakie zawiera modlitwa *Ojcze nasz*⁶⁰. Von Speyr nie była bowiem w stanie wypowiedzieć tych słów na skutek traumatycznych przeżyć ze swej przeszłości. Owocność towarzyszenia okazała się tak wielka,

59 W szczególności bolesny deficyt, jaki odczuwała mistyczka w odniesieniu do braku należytego wyartykułowania pozycji Matki Bożej oraz sakramentu spowiedzi. „Bóg jest inny” przeczuwała. Por. również A. von Speyr, *Spowiedź*, W drodze, Poznań 1993.

60 Por. J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta*, dz. cyt., s. 25.

że w dniu Wszystkich Świętych 1940 roku Adrienne przyjęła warunkowo chrzest święty, a wkrótce bierzmowanie⁶¹. Wkrótce po konwersji zaznała Bożych darów, których szczególność i intensywność nie mogła ujść uwadze Balthasara⁶². Żyła, łącząc powołanie medyczne i bezwarunkowe oddanie Panu, realizowane w posłudze bliźniemu, przy całkowitym zapomnieniu o sobie. W istocie stanowi to ideał wspólnot konsekrowanych żyjących w świecie: ideał, który z czasem miał znaleźć ucieleśnienie w ramach założonej przez oboje wspólnoty.

W 1942 roku von Speyr, w nadzwyczajnych okolicznościach, usłyszała słowa wypowiedziane przez anioła, zapowiadające, że od tego momentu będzie żyła „w niebie i na ziemi”. Miało to miejsce podczas drogi powrotnej z pracy; zdarzeniu towarzyszyła niezwykła jasność, widoczna również dla przypadkowych świadków. Niektórzy pomylili ją z pożarem. Wraz z zapowiedzią przyszły kolejne widzenia, dar bilokacji, wgląd we wnętrze innych ludzi, głębokie rozumienie Pisma Świętego, wyjątkowa więź ze świętymi (szczególnie z Maryją), stygmaty, dar uzdrawiania oraz mistyczne współprzeżywanie z Chrystusem Triduum Paschalnego – szczególnie – zstąpienia do otchłani.

Mistyczka odeszła do wieczności po długotrwałych udrękach duszy i ciała (choroba onkologiczna) 17 września 1967 roku, czyli w dzień wspomnienia św. Hildegardy z Bingen, średniowiecznej zakonnicy, mistyczki, również lekarki, z którą odczuwała głębokie duchowe powinowactwo.

61 Warunkowe przyjęcie chrztu świętego, a więc na wypadek, gdyby poprzednie udzielenie chrztu było nieważne. Wynikało to z powszechnej w tym czasie u protestantów praktyki udzielania tego sakramentu według wymyślanych, rozmaitych formuł, rodzących niepewność co do jego ważności.

62 Oto jeden z przykładów: „W nocy 18 września 1942 roku wniknęła w bezdenną przepaść – ujrzała wnętrze Hitlera, całe w mocy szatana, jakby całkiem odczłowieczonego młodego mężczyznę w jego otoczeniu, beznadziejnego, twardego, gotowego na wszystko – a dzień później sama miała pokusy samobójstwa. Stalina oglądała jako mroczną tajemnicę, zupełnie obcą łasce. Z góry znała ważne wydarzenia, które miały nastąpić w przebiegu wojny, jak np. przegrana Niemców pod Kurskiem” (J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta*, dz. cyt., s. 28–29).

2.4.2. Towarzystwo podopiecznej i opinia

Hansa Ursa von Balthasara

Można zasadnie zapytać: dlaczego uwagę teologa zwróciła właśnie von Speyr? Dlaczego w związku z jej osobą dokonał się w jego życiu tak radykalny i dramatyczny zwrot, doprowadzający do opuszczenia przez niego w 1950 roku Towarzystwa Jezusowego, którego równocześnie nigdy nie zaprzestał uważać za swoją „duchową ojczyznę”? Co więcej, krok ten miał rozpocząć wyjątkową realizację posłuszeństwa Bogu na drodze pogłębienia charyzmatu św. Ignacego. W poszukiwaniu odpowiedzi odwołamy się do słów samego Balthasara.

Teolog był przekonany o unikatowym i wprost ogólnokościelnym znaczeniu doświadczenia swojej podopiecznej⁶³. Nigdy nie zwątpił w prawdziwość charyzmatycznych darów von Speyr oraz w jej nadzwyczajną intuicję teologiczną. Mimo że von Speyr nie miała do czynienia z literaturą teologiczną – czytała jedynie lektury duchowe, zwłaszcza św. Ignacego Loyolę i św. Teresę z Lisieux – posiadała zmysł teologiczny⁶⁴. Balthasar był przekonany, że dary te „dostarczają pouczających odpowiedzi nieba na otwarte kwestie danego czasu – odpowiedzi nie takich może, jakich świat oczekiwał (w przeciwnym razie sam mógłby je znaleźć) i może nawet niezbyt chętnie słucha, ale z pewnością takich, które – jeśli gotów jest do zawsze wymagającej trudnej pokuty *conversio* [...] – stanowią o wiele

63 Por. J Servais, *Théologie des Exercices*, dz. cyt., s. 48. Rino Fisichella pisze wprost o powołaniu profetycznym Adrienne von Speyr. Por. R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'inseparabilità delle due opere*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (1997) n. 156, s. 65.

64 Za pełne *novum* bazylejczyk uznaje, dokonane przez von Speyr, ujęcie problematyki Wielkiej Soboty, piekła i powszechności zbawienia. Pojawiło się ono, gdy droga do pogłębienia tych centralnych zagadnień Objawienia i teologii wydawała się zamknięta. Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 565–566. We *Wstępie* do dzieła A. von Speyr, *Marie dans la redemption*, trad. M. Lépine, Culture et Vérité, Namur 1991, na s. 7, teolog stwierdza wprost: „Dzieło to może służyć nie tylko reanimacji mariologii w ogóle, szeroko zaniedbanej dzisiaj, ale przede wszystkim wskazać drogi, częściowo nowe, na których mariologia może być rozwijana w sposób płodny”.

bardziej istotną pomoc niż powierzchowne informacje, jakie sam sobie znalazł”⁶⁵.

Samą formę przekazu von Speyr Balthasar określił jako wolną od jakiegokolwiek sentymentalnej przesady, głęboko kontemplacyjną, powściągliwą, realistyczną i obiektywną⁶⁶. Mistyczka sprowadza wszystko do dogmatu⁶⁷. Wybitnie przygotowany do swej posługi, pierwszy kościelny świadek jej doświadczenia podkreślał, że czegokolwiek w kontakcie z Bogiem Adrienne doświadczyła subiektywnie, przynosiło obiektywne, teologiczne i duchowe owoce Kościołowi jako całości. Wszystkie aspekty jej charyzmatu koncentrowały się na głębszej interpretacji Objawienia. Stwierdzenia teologa wydają się uchylać już u podstaw zarzuty o wybujałej egzaltacji (właściwej tyluż „widzącym” autorom objawień prywatnych). „Jasny umysł Adrienne von Speyr i połączona z nim przejrzystość jej posłusznej dyspozycyjności stwarzały optymalne warunki teoretycznego ujęcia tego, czego ona sama doświadczała w takiej pełni i w takiej różnorodności”⁶⁸.

Dla von Speyr powołanie mistyka było konkretną, obiektywną misją służebną w Kościele, która może być pełniona jedynie w zapomnieniu o sobie⁶⁹ i otwartości na słowo Boga. Ta misja ma charakter teologiczny, nie zaś psychologiczny, gdyż akcentuje nie samo przeżycie (gr. *noesis*), lecz przeżywaną przez mistyka rzeczywistość (gr. *noema*). Mistyk, obdarowany

65 H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, cz. 1/1, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2017, s. 6.

66 Por. H.U. von Balthasar, *Adrienne von Speyr i sakrament pokuty*, „W Drodze” 162 (1987), s. 36–43.

67 Por. H.U. von Balthasar, *Synthèse*, w: *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du colloque romain (27–29 septembre 1985)*, éd. H.U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, Éditions Lethielleux and Culture et Vérité, Paris 1986, s. 189.

68 H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt., s. 17.

69 Wyraża to jedno z wypowiedzianych przez nią słów w języku francuskim *effacement*, które można tłumaczyć jako „usunięcie”, „skreślenie”. Adrienne często posługiwała się tym słowem. Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 133.

w tak szczególny sposób, dzieli się swoimi darami, pomagając innym w jak najgłębszym rozumieniu Objawienia. Znamienne jest zastrzeżenie, jakie czyniła von Speyr w tym zakresie, „objawienia, których doświadczała, nie były żadnymi wizjami, to po prostu rzeczywistość... właśnie ta prawdziwa, zwyczajna rzeczywistość, w porównaniu z którą ta druga (ziemska) była prawie nierealna”⁷⁰. Wkład von Speyr w obszar mistyki stanowi, według Balthasara, również przeciwwagę dla istniejących w tym obszarze tendencji do neoplatonizmu, gdyż szwajcarska mistyczka pozostaje zupełnie wolna względem schematów takiego myślenia⁷¹. Bezcenną korektę niszczącego wpływu owych schematów na mistykę przyniosło, zdaniem teologa, właśnie jej doświadczenie mistyki. Balthasar, określając istotę charyzmatu von Speyr, zaakcentował zawierzenie maryjne wszystkiego, czego słowo Boże może się domagać, oraz ignacjańską dyspozycyjność⁷².

Swoje towarzyszenie powstawaniu wspomnianych komentarzy teolog ujmuje w następujący sposób:

Komentarze do Pisma Świętego i inne już wydane dzieła były dyktowane. Tego swoistego „dyktanda” nie poprzedzało żadne inne specjalne przygotowanie, poza ogólną modlitwą. Otóż można było zaproponować Adrienne zasadniczo dowolne teksty Pisma, nie uprzedzając jej o tym; mówiła wtedy o nich z takim samym spokojem i pewnością (niemal jakby wprost do druku), jak i na temat wersetu, na który trafiała przy komentowaniu kolejnych rozdziałów danej księgi Biblii. Że jako lekarka ani w swych młodych latach, ani później nie była czytelniczką Pisma, można będzie się dowiedzieć z obydwu jej biografii. Co ważne, dyktowała szybko (tak, że trudno było nadążyć ze stenografowaniem, i często

70 A. von Speyr, *Erde und Himmel*, nr 195, cyt. za: J.S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta*, dz. cyt., s. 114.

71 Por. A von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, dz. cyt.

72 Por. H.U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, s. 32.

musiałem ją prosić o zatrzymanie na chwilę, żebym mógł dokończyć zdanie), przeciętnie około dwudziestu minut w ciągu dnia⁷³.

Von Speyr była całkowicie wolna w wypowiedaniu treści, jakie były jej udzielane. Rola Balthasara ograniczała się do uwolnienia jej od wszelkiej autorefleksji i umożliwienia całego procesu dyktowania w atmosferze zaufania i posłuszeństwa Kościołowi, który wobec niej reprezentował. Oczywiście możliwe jest w tych tekstach wyczuwanie „stylu” Balthasara, co dotyczy tylko formy, ale nie treści. Zaznacza on jednak, że jej teologia w żadnym razie nie jest zależna od jakichkolwiek jego sugestii. Choć miała świadomość limitów swojego języka teologicznego, to – zdaniem von Balthasara – precyzja jej wypowiedzi odróżnia ją wyraźnie od wielu mistyków.

Obok łaski głębokiego wniknięcia w słowo i dyktand biblijnych, von Speyr doświadczała także innych darów mistycznych⁷⁴. Wyjątkowy obszar jej przebogatego życia stanowi wielokrotne przeżywanie Triduum Paschalnego⁷⁵. Zaczęło się ono wkrótce po konwersji. Każdej wiosny aż do 1965 roku mistyczka przeżywała wraz z Chrystusem zbawcze misterium. Opis

73 H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt., s. 7. Należy pamiętać, że język niemiecki nie był dla von Speyr językiem rodzimym. Jako osoba pochodząca ze szwajcarskiej Jury mówiła po francusku, a niemieckiego nauczyła się dopiero po przeprowadzce do Bazylei po 1918 roku. Dlatego też swoje ostatnie słowa wypowiadała po francusku; w tym języku krzyczała też przez sen, gdy nawiedzały ją koszmary, a także się modliła. Francuski był dla niej tzw. językiem serca. Języka niemieckiego nie opanowała do perfekcji, dyktanda przed wydaniem drukiem domagały się ze strony Balthasara pewnych poprawek gramatycznych. Można zakładać, że ma to wpływ na prostotę jej tekstów. Prostota w tym wypadku nie ujmuje niczego głębi i przenikliwości.

74 „Zstąpienia” przeżywane każdego roku od godziny trzeciej w Wielki Piątek do poranka Wielkanocy ukazują ciągle nowe aspekty. „Bilokacje, niewytłumaczalne uzdrowienia, emisje światła, ale także spotkanie z diabłem, który ją nękał jak Proboszcza z Ars. Egzorcyzmy również. Ale wszystko to miało dla niej i powinno mieć dla nas tylko znaczenie drugorzędne” (H.U. von Balthasar, *Synthèse*, dz. cyt., s. 190).

75 Doświadczenia te zostały spisane przez Balthasara i wydane w dwóch tomach: A. von Speyr, *Kreuz und Hölle*, Bd. 1: *Die Passionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; A. von Speyr, *Kreuz und Hölle*, Bd. 2: *Die Auftragshöllen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.

i kwalifikacja doświadczenia Wielkiej Soboty nie tylko stanowi bezprecedensowe zagadnienie w historii Kościoła, lecz rzuca także, w przekonaniu Balthasara, wyjątkowe światło na nierozwiązane od wieków kwestie.

2.4.3. Zarys głównych idei eklezjologii Adrienne von Speyr

Rozmiar i głębia dzieła von Speyr oczekują na teologiczne opracowanie⁷⁶, zarówno ze względu na zawartą w nich „strawę dla całych pokoleń”, jak i przekonanie bazylijczyka: „moje prace prawdopodobnie dopiero wtedy zostaną zrozumiane, kiedy poważnie przeanalizuje się Adrienne von Speyr. Jest to jednak dziś nadal trudne, ponieważ jej spuścizna nie jest jeszcze dostępna. Nie nadeszła jeszcze odpowiednia pora”⁷⁷. Tymczasem w analizach twórczości teologicznej Balthasara nie przyznaje się jej adekwatnego miejsca.

Autorzy zajmujący się dziełem teologa z Bazylei często po prostu milczą na temat jego relacji z Adrienne von Speyr oraz jej wpływu na jego twórczość. Jeden z jego uczniów, Werner Löser, publikując prace na temat swego mistrza, nie wymienia nawet von Speyr wśród osób, które oddziały na dzieło teologiczne Balthasara⁷⁸. Proponuje on zajmowanie się myślą samego tylko teologa albo też relatywizowanie znaczenia mistyczki⁷⁹. Podobne stanowiska dominują w literaturze teologicznej⁸⁰.

76 Bardzo często piszący o Balthasarze nie wspominają o doświadczeniu mistycznym von Speyr. W polskiej literaturze teologicznej w zasadzie brak recepcji jej dzieła.

77 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 86. Całą literaturę przedmiotu, bez uwzględnienia publikacji w języku polskim, zebrał M.L. Sutton z St. John's University w Nowym Jorku. Ujmuje w swym opracowaniu 38 autorów, którzy opublikowali jakiegokolwiek naukowe prace poświęcone Adrienne von Speyr: <http://adriennevon-speyr.net/secondarybibliography> (12.08.2020).

78 Za: J. Servais, *Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, „Rivista Teologica di Lugano” 6 (2001) n. 1, s. 69.

79 W odniesieniu do książek von Speyr znajdzie się u Lösera wprost następującą wskazówkę: „Wbrew wskazaniu samego Balthasara zrobi się lepiej, pozostawiając te książki i zajmując się tylko jego własną myślą” (cyt. za: J. Servais, *Per una valutazione*, dz. cyt., s. 69).

80 Tak na przykład Gerard F. O'Hanlon stwierdza wprost, że wizja Balthasara niczego Adrienne von Speyr nie zawdzięcza – za: J. Servais, *Per una valutazione*, dz. cyt., s. 70.

Różne zapewne są motywy postawy odmawiającej znaczenia inspiracji von Speyr dla twórczości teologa z Bazylei. Giulio Meiatini, przywołując konieczność metodologicznej dystynkcji między duchowym doświadczeniem a racjonalnością teologiczną, stwierdza w dziele Balthasara wewnętrzną jedność, która czynią ją zrozumiałym samo w sobie⁸¹. Karl Rahner w wywiadzie udzielonym w 1982 roku określa wprost myśl Adrienne von Speyr jako gnostycką⁸². W innych wypowiedziach wyrokowano na przykład, że wpływ von Speyr prowadzi Balthasara do separacji od danych Objawienia⁸³.

Można jednak zauważyć, że coraz więcej autorów podąża za intencją teologa i uznaje, że mistykę von Speyr, przy całej jej oryginalności, należy również zaliczyć do źródeł, które przyczyniły się do ukształtowania jego dzieła. W ramach tej linii interpretacyjnej rozwija się wątek wymiaru charyzmatycznego tego dzieła, ukazując je jako swoiste *opus na „cztery ręce”*. I tak Rino Fisichella dostrzega u von Speyr „charyzmat profetyczny”⁸⁴. Kardynał Joseph Ratzinger stwierdza zaś w kontekście rozważań o znaczeniu doświadczenia mistyczki, że „Teologia w sensie ścisłym nie jest profetyczna, lecz może rzeczywiście stać się żywą teologią, kiedy karmiona i rozświeclana jest przez impuls profetyczny”⁸⁵.

81 Por. G. Meiatini, *Sentire cum Christo. Le teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, s. 12–13.

82 Servais zauważa, że przy oskarżeniach sformułowanych przez samego Rahnera wobec mistyki von Speyr należy uwzględnić trzy zagadnienia, które zajmują bez wątpienia centralne miejsce w myśli i twórczości obojga, a przecież pozostają prawdami przez gnostyków radykalnie odrzucanymi: Boże macierzyństwo, krzyż Chrystusa i Kościół. Gdzie szukać zatem w myśli Adrienne aspiracji ku sferom niebiańskim „czystego ducha”, szukania zbawienia poprzez wiedzę sekretną, właściwe tendencjom gnostyckim? Por. J. Servais, *Per una valutazione*, dz. cyt., s. 86.

83 Por. W. Klaghofer-Treitler za: J. Servais, *Per una valutazione*, dz. cyt., s. 69. Tymczasem Balthasar stwierdza wprost: „starałem się dostosować do niej moje spojrzenie na chrześcijańskie Objawienie” (H.U. von Balthasar, *Erster Blick*, dz. cyt., s. 11).

84 R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 65. Myśl tę podejmuje również J. Servais, *Per una valutazione*, dz. cyt., s. 67–88.

85 J. Ratzinger, *Das Problem der christlichen Prophetie. Niels Chrystian Haidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger*, „Internationale Katholische Zeitschrift – Communio”

Przedstawimy tutaj argumenty na rzecz zainteresowania twórczością von Speyr w zakresie nauki o Kościele. W obszarze eklezjologii wpływ ten jest bowiem szczególnie doniosły. W analizie myśli von Speyr na temat Kościoła Balthasar podkreśla przede wszystkim właściwy profesji lekarza realizm⁸⁶. W jej dziele teolog kładzie również nacisk na sakramentalność Kościoła, z wypukleniem zagadnienia spowiedzi i mszy świętej, teksty na temat siedmiu słów na krzyżu i siedmiu sakramentów⁸⁷. W szczególności jednak wydobywa cztery zasadnicze aspekty eklezjologii von Speyr⁸⁸.

Pierwszym z nich jest ujęcie tajemnicy Chrystusa i Kościoła jako relacji oblubieńczej (por. Ef 5) z perspektywy jej doświadczenia życia w małżeństwie. Realistyczne i szczegółowe spojrzenie dokonuje się w Bożej perspektywie i znajduje zwieńczenie w dziele *Theologie der Geschlechter*⁸⁹. Właściwe dziełu jest akcentowanie cielesności jako kategorii wynikającej z pojmowania chrześcijaństwa jako religii wcielenia. Przywraca tym samym i dowartościowuje tę rzeczywistość z korzyścią dla teologii dogmatycznej, jak i dla duchowości. Odnajdujemy tę kategorię w całym jej dziele, z jednoznacznym odrzuceniem przejawów jakiegokolwiek jednostronnej spirytualizacji. Jej myśl zbiega się tutaj z myślą św. Hildegardy z Bingen⁹⁰. Porządek stworzenia włączony jest w konstytutywny ład chrystologiczny i eklezjologiczny odkupienia.

Drugi aspekt eklezjologiczny opiera się na chrystologicznym koncepcie misji. Kościół, jako Ciało Mistyczne Chrystusa, to nie abstrakcyjne zasady, ale konkretne osoby ucieleśniające misję czy raczej: to misje, które

(1999) Nr. 28, s. 177–178, za: B. Kulig, *Luomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar*, Sowa-Druk, Kazimierz Biskupi 2014, s. 79.

86 Podobnie jak u Hildegardy z Bingen (1098–1179).

87 H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 46.

88 Syntetycznym wglądem w ten obszar może być obszerny fragment antologii sporządzonej przez Balthasara, zatytułowanej *Kostet und seht. Ein theologisches Lesebuch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988.

89 A. von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.

90 Por. H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt., s. 13.

są osobowe. Każdy chrześcijanin obdarzony jest przez Boga jakimś zadaniem, czyli misją. Istnieją przy tym w Kościele misje fundujące, które reprezentują różne aspekty Kościoła i stanowią jego widzialne bądź niewidzialne kolumny. Są one różne, lecz wzajemnie się ze sobą wiążą. Na ile bardziej adekwatnie święty odpowiada na swoją misję, na ile bardziej modli się i podąża w sposób bezinteresowny, nierefleksyjny, przeźroczy, na tyle on jest doskonały i o tyle Bóg może, za jego pośrednictwem, realizować swoją wolę w niebie i na ziemi. Szczególnie w tym aspekcie widać, jak podjęta przez nas intuicja Balthasara, by spoglądać na Kościół w osobach jego świętych, pochodzi wprost z myśli i mistycznego doświadczenia jego podopiecznej.

Podobnie zresztą trzeci aspekt eklezjologiczny zawiera się w modlitwie świętych, gdzie ukazana jest modlitwa wielkiej liczby świętych chrześcijan, jak i świętych niekanonizowanych, w ramach *communio sanctorum*. Tym, co stanowi specyfikę doświadczenia von Speyr i co oddziałuje na samego Balthasara, a dotyczy naszego tematu w szczególności, jest jej wielokrotne przebywanie w niebie oraz zażyłe obcowanie ze świętymi. Towarzysz jej mistycznych doświadczeń uznał to za wyróżniające dla posłannictwa Adrienne. Rzeczywiście, mistyczka miała udział w zdumiewających przejawach obcowania świętych, które było w jej życiu czymś konkretnym. Nadprzyrodzone spotkania ze świętymi zaowocowały zadziwiająco głębokim i trafnym charakteryzowaniem ich postawy modlitewnej, a wierność opisu często było aprobowana i potwierdzana, w nadprzyrodzonych spotkaniach, przez samych świętych⁹¹. Teolog tak opisuje ten proces:

Na początku byli Adrienne ukazywani konkretni święci, mimo iż o nich w ogóle nie myślała. Najpierw w ich ogólnej postawie, następnie często

91 Całość wizji została spisana w dwóch częściach pod wspólnym tytułem *Das Allerheiligenbuch*. W języku polskim opublikowano je pod dwoma różnymi tytułami: A. von Speyr, *Jak modlą się święci*, cz. 1/1, dz. cyt., oraz A. von Speyr, *O co modlą się święci?*, cz. 1/2, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2020.

w określonych typowych dla nich modlitwach. [...] W tym pierwszym okresie często otrzymywała widzenie jakiegoś świętego także w nocnej modlitwie i następnego dnia mówiła mi, że widziała tego czy tamtego i pytała, czy może mi o tym opowiedzieć. Często natura widzianej osoby jest jej bliska, nie wiedziała jednak, jakie dokładnie było imię. Kiedyś powiedziała mi: „Dzisiaj mam Grzegorza”. Pytam: „Którego Grzegorza?”. Na co wyznała, że nie wie, bo jest ich wielu. Słowem, nie miała pojęcia, z kim miała do czynienia. Poprosiłem ją więc, by zaczęła opowiadać i już po pierwszych zdaniach było dla mnie oczywiste, że w grę mógł wchodzić jedynie Grzegorz z Nazjanzu [...]. Przy czytaniu, co istotne, trzeba mieć przed oczami fakt, że miały być ukazywane jedynie modlitwa i postawa modlitwy danego człowieka przed Bogiem. Postawa ta może się bardzo różnić od osiągnięć danej osoby w świecie⁹².

Odrębnym zagadnieniem pozostaje, jak te wizje oddziaływały na interpretację myśli ojców Kościoła, dokonywaną przez Balthasara. Można zauważyć, że w tym obszarze dokonały się również pewna korekta i uzupełnienie.

Warunkiem ujęcia postawy modlitewnej świętych, wyodrębnienia rzeczywistej, wewnętrznej specyfiki danego świętego, było absolutne posłuszeństwo von Speyr okazywane kościelnemu urzędowi oraz pełna i otwarta *postawa spowiedzi* z jej strony⁹³. W tej misji jej dusza, jak ujmuje

92 H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt., s. 27–30.

93 Por. P. Pielka, *Postawa spowiedzi według Adrienne von Speyr*, w: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię*, red. M. Borda, Radkar, Sosnowiec 2016. Adrienne von Speyr była tą, która uwydatniła w najsilniejszy sposób chrystologiczną fundację posłuszeństwa według św. Jana. Rozwinęła ją egzystencjalnie aż do ekstremum nie tyle w swojej książce *Buch von Gehorsam* (Johannes Verlag, Einsiedeln–Basel 1966) przeznaczonej dla wszystkich chrześcijan, ile w swojej książce okupionej ogromną ofiarą duchową: A. von Speyr, *Bereitschaft dimensionen Christichen gehorsams*, Johannes Verlag, Einsiedeln–Basel 1975.

to Balthasar, była niczym „fotograficzna klisza”⁹⁴, rejestrująca udzielany jej obraz. Zauważmy, jak pouczające musiało być to ukazywanie się świętych wobec przedstawicieli ziemskiego Kościoła. „Nic nie dzieje się bez miłości i dyskrecji, nic z samej ciekawości [...], wszystko, co się pokazuje, w jakiś sposób dopomaga ziemskiemu chrześcijaństwu”⁹⁵. Tak powstało niezwykle świadectwo dla dzisiejszego Kościoła „zmęczonego modlitwą”, aby zadziwiło go bogactwo „świata modlitwy” i żeby odkrył w niej na nowo radość⁹⁶.

Czwartym aspektem doktryny von Speyr jest jej własna teza o mistyce katolickiej, która istotnie odróżnia się od wszystkiego, co dotąd wiązało się z terminem „mistyka”. Mistyka katolicka jest charyzmatem udzielonym ze względu na dobro całego Kościoła. W dziele *Subjective Mystics* von Speyr rozwija – poczynawszy od Starego i Nowego Testamentu – autentyczną teorię mistyki chrześcijańskiej. W tomie zatytułowanym *Objective Mystics* ukazane jest, jak się kontemplanuje, słucha i doświadcza⁹⁷. Wszystkie te tematy rozwijane są także w dziełach Balthasara po roku 1940, czyli po spotkaniu z Adrienne.

Problematyka eklezjologiczna, zauważmy również, pojawia się w dziełach datowanych zasadniczo na późniejszy okres jego twórczości i na czas owocnej współpracy z von Speyr⁹⁸.

Oboje odczytują *mysterium* Kościoła w duchu Ignacego oraz Jana Apostoła. Oto jak Balthasar ujmuje eklezjologię w myśli ich obojga: „Oba dzieła w swoim centrum sprzeciwiają się, będącemu dziś w zwyczaju, zabójczemu

94 H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt., s. 30–31.

95 H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt., s. 32.

96 Por. H.U. von Balthasar, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt., s. 33.

97 Por. H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 14.

98 Papież Jan Paweł II dostrzegł janowy charakter dzieła von Speyr, a z jego inicjatywy zorganizowano w 1986 roku w Rzymie sympozjum naukowe zatytułowane *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*. Por. H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 9.

dla katolickiego ducha, rozdzielaniu *pneuma* i instytucji. Podczas gdy Adrienne von Speyr nierozłączność obu aspektów wykazuje zwłaszcza na przykładzie Jana, ja posłużyłem się w tym celu bardziej pismami Pawłowymi (przede wszystkim 2 Kor), których aktualność eklezjologiczna rzuca się w oczy⁹⁹.

Balthasar doskonale znał korzenie tejże separacji oraz jej reperkusje na gruncie niemieckiego idealizmu. Dlatego stwierdza dobitnie: „gdziekolwiek widoczna staje się dzisiaj konwergencja obu tych aspektów [...] tam jest nadzieja na zrozumienie katolicyzmu”¹⁰⁰. Dalej zauważa: „Wcielenie Logosu, Jego zaślubiny z Kościołem (a przezeń ze światem) obejmują także organizację Kościoła. W im bardziej katolicki, uniwersalny, dialogiczny, dramatyczny sposób musi on okazywać swoją skuteczność w dzisiejszym świecie, tym głębiej też musi rozumieć i przeżywać swoją wewnętrzną istotę jako ciało i oblubienica Chrystusa”¹⁰¹.

Przykład postulowanej konwergencji teolog znajduje choćby w ruchu *Communione e Liberazione*. Właśnie temu ruchowi poświęcił swą programową książeczkę *In Gottes Einsatz leben*¹⁰². Ze wspólnotą tą teolog ściśle współpracował i osobiście przyjaźnił się z jej założycielem Luigim Giussanim (1922–2005). Udzielał jej członkom rekolekcji i wygłaszał konferencje. Właśnie łączenie różnych aspektów i pozostawanie w *napięciu* jest, w przekonaniu Balthasara, cechą dojrzałej, katolickiej eklezjologii. Niwelowanie owego napięcia amputuje istotną część kościelnej rzeczywistości i banalizuje ją.

99 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 76.

100 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 76.

101 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 77. Von Speyr przekonuje, że Maryja pod krzyżem w swoim współcierpieniu z Synem i powierzeniu Janowi staje się Kościołem intymniejszym jako Oblubienica Chrystusa.

102 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 76. Por. polskie tłumaczenie tej pozycji: H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina w świecie*, dz. cyt.

2.4.4. Wpływ mistyczki na twórczość

Hansa Ursa von Balthasara

Balthasar stwierdza, że mistyczka była tą, która wskazała mu drogę wiodącą od św. Ignacego do św. Jana, co stanowiło wprost fundament jego publikacji powstałych od czasu spotkania z nią. „Generalnie otrzymałem od niej, w teologicznym sensie, o wiele więcej niż ona ode mnie, choć oczywiście dokładne proporcje nigdy nie mogą zostać wyliczone”¹⁰³ – pisał. „Większość rzeczy, jakie napisałem, jest tłumaczeniem tego, co w sposób mniej bezpośredni, mniej «techniczny» zostało zamieszczone w potężnym dziele Adrienne von Speyr, które dostępne jest dopiero w części”¹⁰⁴ – wyznał w innym miejscu.

Servais przytacza spostrzeżenie teologa odnośnie do motywu, który zawdzięczał on spotkaniu von Speyr: „to, co w św. Ignacym pozostawało *implicite*, stało się wtedy, w pełni odpowiadając duchowi i inicjatywie ignacjańskiej, *explicite* w komentarzach Biblii, które mi dyktowała, przede wszystkim w komentarzach św. Jana. Teologia *Ćwiczeń* zyskała ogromne zaplecze chrystologiczno-trynitarne równocześnie z maryjno-eklezjalnym”¹⁰⁵.

Teolog przewidywał jednak nadejście nieuchronnych trudności związanych z przyjęciem tego, co jemu wydawało się tak oczywiste: ścisłego związku i wielostronnego przenikania obu dzieł. Pisze zatem odrębne dzieło, w którym już we wstępie podkreśla intencję jego powstania. Pragnie nim „zburzyć wyobrażenie, jakobym we wspomnianych i innych książkach odtwarzał po prostu własne pomysły”¹⁰⁶. To dlatego pierwsze słowa zredagowanego niedługo przed śmiercią teologa *Unser Auftrag* bardzo sugestywnie podkreślają: „Książka ta ma przede wszystkim jeden cel: uniemożliwić, by po mojej śmierci usiłowało się oddzielać moje dzieło od dzieła Adrienne von Speyr. Dowodzi ono, że nie jest to możliwe

103 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 85–86.

104 H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 75.

105 J. Servais, *Théologie des Exercices*, dz. cyt., s. 53.

106 H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 13.

z żadnego punktu widzenia, ani co do aspektu teologicznego, ani co do instytutu, który zainicjowaliśmy”¹⁰⁷. Tym samym Balthasar nie pozostawia w tej kwestii złudzeń.

Pytanie o to, jak respektowany jest jego „testament” przy interpretacji jego dzieła, pozostaje jednak otwarte. Byłoby niezwykle interesujące prześledzić dogłębnie zagadnienie relacji obu dzieł. W tym miejscu podkreślmy, że doświadczenie wewnętrzne Adrienne von Speyr przyniosło ogrom treści mogących posłużyć wydobywaniu teologicznej treści z posłannictw świętych¹⁰⁸ oraz teologicznej interpretacji Pisma Świętego.

W rezultacie wspólnie podjętej misji i rzeczywistej twórczości „na cztery ręce” powstaje dzieło teologiczne, w którym nie sposób określić procentowo wpływu intuicji Adrienne na poszczególne prace Balthasara¹⁰⁹. Liczne odniesienia do wzajemnego przenikania się myśli obojga znajdziemy w różnych miejscach niniejszej publikacji. Nie trzeba jednak dodawać, że chcąc wyczerpać temat, mielibyśmy do czynienia z ogromem teologicznej treści i zadaniem dla całego zespołu badaczy¹¹⁰. Warto również

107 H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag: Bericht und Weisung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, s. 11.

108 Por. np. A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt.

109 O posługiwaniu się w jego książkach intuicjami pochodzącymi z doświadczenia mistycznego von Speyr teolog wspomina wprost w odniesieniu między innymi do: *Herz der Welt* (1945), *Der Christ und die Angst* (1951), *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956), *Theologie der drei Tage* (1969) *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* (1950). „To w swej istocie teologiczna transkrypcja tego, co przez nią zostało poznane bezpośrednio” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 76). „Starałem się dostosować do niej mój punkt widzenia na temat objawienia chrześcijańskiego. W przeciwnym wypadku liczne studia z *Skizzen zur Theologie* i przede wszystkim fundamentalne perspektywy *Herrlichkeit* (Adrienne w żaden sposób nie uczestniczyła w ich opracowaniu) nie byłoby nigdy napisane. Dzisiaj, po jej śmierci, jej dzieło wydaje mi się dużo ważniejsze od mojego i publikacja «dzieł pośmiertnych» interesuje mnie bardziej niż jakakolwiek moja praca” (H.U. von Balthasar, *Erster Blick*, dz. cyt., s. 10–11). O wpływie von Speyr na eschatologię Balthasara por. również B. Kulig, *Luomo alla luce*, dz. cyt.

110 Zwraca uwagę choćby następujące stwierdzenie: „Dostateczna odpowiedź na problem przepaści, jaką rozwarł Luter i której nie zasypała żadna bagatelizująca je teologia ani ekumenizm, zostaje udzielona dopiero w doktrynie Adrienne von Speyr,

zauważyć, że w myśli obojga sprawą pierwszoplanową nie była teologia. Owszem, pozostaje ona niezwykle istotna, aby apostołat ufundować na zakorzenionej w Tradycji myśli, w szczególności – na poprawnej eklezjologii. Nie miała ona jednak być zasadniczym wkładem w dzieło upragnionej odnowy Kościoła, lecz miała tę odnowę adekwatnie opisywać, prezentować. Rozstrzygające było dzieło Wspólnoty św. Jana, której organizowaniu i posłudze oboje się oddali.

2.4.5. Wspólna misja kościelna

Doniosłym zadaniem, jakie stanęło przed obojgiem, było ustanowienie i prowadzenie Wspólnoty św. Jana. Balthasar jest bezwzględnie przekonany o Bożym charakterze misji, którą wspólnie z von Speyr otrzymał. Drugim elementem tej wspólnej misji było Wydawnictwo św. Jana.

2.4.5.1. Johannesgemeinschaft

We Wspólnocie św. Jana miała się ogniskować „jak największa moc promieniowania na świat poprzez jak najbardziej bezpośrednie naśladowanie Chrystusa”¹¹¹. Ona stanowiła ośrodek, wokół którego układało się dzieło Balthasara jako autora, edytora i wydawcy. Ważnym zadaniem było też nadzorowanie i wydawanie niezmiernie bogatego dzieła Adrienne von Speyr¹¹². Udało się zrealizować tłumaczenia dzieł obcych autorów, przez których to, co ważne i trwałe, miało pomagać w wyartykułowaniu ducha wspólnoty. Teolog sam stwierdza, że jego twórczość teologiczna pozostałaby „literacką gadaniną”, gdyby nie zaistniała w służbie, nie wybranego

która jak nikt przedtem tę przepaść zgłębiła i wyraziła [...]. Rzecz szczególna: nikt nie zbliża się bardziej do Luterskiego «sposobu myślenia» niż Adrienne von Speyr – nie tylko w teorii, lecz aż w głąb straszliwego doświadczenia, choć przecież sposób, w jaki Luter formułuje owo «simul», nigdzie nie napotyka na ostrzejszą krytykę niż tu” (H.U. von Balthasar, *Teologika*, 2: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2004, s. 314–315).

111 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 42.

112 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 42–43.

samodzielnie, lecz przydzielonego zadania w Kościele¹¹³. Zadanie to pojmował jako wspólną misję kościelną z von Speyr¹¹⁴. Zresztą nie za teologa uważał się w pierwszym rzędzie i, jak stanowczo zaznaczył w jednym z wywiadów, to nie ze względu na teologię zdecydował się na podjęcie najpoważniejszej i najtrudniejszej decyzji swego życia, jaką niewątpliwie było opuszczenie Towarzystwa Jezusowego¹¹⁵.

Stosunek Balthasara do jego dzieła jest *par excellence* indyferentny¹¹⁶. *Idée fixe*, która stawała się motywem integrującym tematy, zda się najbardziej odległe, zarazem przenikała zawsze i po prostu chrześcijańskie życie. Balthasar reprezentował osobowość, której pasją było takie właśnie życie, a jego integralność jest imponująca¹¹⁷. Dlatego w swoim osobistym życiu i w jego aktywności stawiał sobie właściwe priorytety: praca teologiczna jest podporządkowana Wspólnocie św. Jana oraz – wewnętrżnie z nią związanemu – Wydawnictwu św. Jana (Johannes Verlag)¹¹⁸.

Praca dla odnowy Kościoła poprzez formowanie nowych wspólnot, które łączą życie chrześcijańskie według rad ewangelicznych Jezusa z istnieniem w środowisku świata, to odpowiedź praktyczna, w realizację której Balthasar angażuje się jako wytrawny teolog. Zgłębia źródła, Biblię i jej interpretacje w Kościele, w szczególności – komentarze ojców Wschodu

113 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 32.

114 Jak wspomniano, Jan Paweł II powierzył Balthasarowi zorganizowanie sympozjum, które zostało zatytułowane: *La missione ecclesiale d'Adrienne von Speyr*. Por. na przykład H.U. von Balthasar, *Le charisme d'Adrienne*, w: *La mission ecclésiiale d'Adrienne von Speyr*, dz. cyt., p. 187.

115 Por. *Rozmowa Michaela Albusa z Hansem Ursem von Balthasarem*, w: H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 85.

116 Por. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, s. 26–27.

117 Por. E. Guerriero, *Introduzione*, w: H.U. von Balthasar, *Verbum caro*, Jaca Book, Milano 2005, s. 21.

118 Przez zaangażowanie Balthasara w „dzieło” rozumie się zarówno współtworzenie Johannesgemeinschaft, jak i pracę wydawniczą w ramach Johannes Verlag – ponad 80 tomów pism duchowych, komentarzy do Nowego i Starego Testamentu, zapisów wizji mistycznych oraz osobistych książek Adrienne von Speyr. Por. H.U. von Balthasar, *O idei katolickiego wydawnictwa*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 390–395.

i Zachodu. Precyzuje i pogłębia swoje refleksje aż do tego stopnia, że można odczuwać trudność w podążaniu za tokiem jego myśli¹¹⁹.

Wspólnota św. Jana to dzieło, które zawiadywało odtąd życiem apostołskim i całą pracą intelektualną teologa. Wyznał:

Centrum mojego życia stanowi *Johannesgemeinschaft*, stworzona razem z Adrienne von Speyr. [...] Na drugim miejscu znajduje się moje wydawnictwo. Ma się w nim wyrażać duch *Johannesgemeinschaft*. Publikowana jest w nim przede wszystkim ogromna spuścizna Adrienne von Speyr. Dopiero potem, na trzecim miejscu umieściłbym moją własną twórczość jako pomoc także dla naszej Wspólnoty i ludzi zainteresowanych jej duchem¹²⁰.

Taka właśnie hierarchia zamierzeń dobitnie wskazuje, jaką wagę przywiązuje Balthasar do wspólnoty zainicjowanej 8 grudnia 1944 roku w Bazylei. Celem tego instytutu życia konsekrowanego zrzeszającego początkowo kobiety, a następnie posiadającego również gałąź męską oraz kapłańską, jest gromadzić ludzi, którzy ofiarnie oddadzą się służbie Kościołowi, i to nie jako osoby zakonne, lecz zanurzone w świecie, rzetelnie wykonujące swój zawód, a przy tym postrzegające swoje życie w świetle codziennej medytacji Ewangelii.

Pierwsze członkinie, po zawiązaniu się wspólnoty, zamieszkały w swoich domach. Życie w świecie łączone z głęboką kontemplacją Boga realizowały poprzez wspólnie przeżywaną modlitwę oraz formację

119 To o eseju Balthasara *Wer ist die Kirche* Yves Congar powiedział „nie rozumiem”. Por. *Podróż w czas posoborowy*, dz. cyt., s. 126.

120 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 85–86. To tylko jedna z deklaracji Balthasara formułowana w tym duchu. W wielu innych podkreśla on podporządkowany charakter swej działalności teologicznej w stosunku do kościelnej misji, do której czuł się powołany. „Pisarstwo pozostaje i będzie pozostawać produktem ubocznym i *faute de mieux* [...]. Wszelka zabawa piórem musi ustępować tejże pracy” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 68).

duchowo-intelektualną. Poranna msza święta sprawowana była przez Balthasara w domu studenckim, a wykłady wygłaszali między innymi: Romano Guardini, Henri de Lubac i Reinhold Schneider. Pierwszy dom wspólnota otrzymała na terenie bazylijskiej parafii św. Klary. Zagadnienie Johannesgemeinschaft niewątpliwie godne jest szerokiego i pogłębionego opracowania. W tym miejscu zarysujemy jedynie teologiczne fundamenty tej wspólnoty.

2.4.5.2. Fundamenty ideowe Johannesgemeinschaft

Główne założenia tworzącej się wspólnoty Balthasar zawarł w dziele *Unser Auftrag*¹²¹. W odpowiedzi na pytanie o model, który ucieleśniałby ducha wspólnoty, należy wskazać na umiłowanego ucznia Pana, św. Jana Apostoła. Wspólnota przyjmuje jego imię jako najgłębszego interpretatora misterium Chrystusa; Jan, syn Zebedeusza, nosi miano „Teologa” nadane mu przez starożytny Kościół. Jego charyzmat jako patrona nowej wspólnoty to aktywne i intensywne trwanie w miłości Jezusa i w miłości braci, przy równoczesnym „pozostawianiu aż Pan przyjdzie”¹²². Jest to odchodzenie w anonimowość, bez pogrążania się w jakiejś beczynności¹²³.

Jego posługa jedności jest cicha i pokorna. Tę „służbę środka” pojmuje Jan jako usuwanie się na dalszy plan. „Pozostaje”, ale jakby na zapleczu. Jednak w tej jednoczącej roli Jana widzi Balthasar „katolickość”, jest ona

121 H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 99–153. W 1948 roku Balthasar redaguje pierwszy, niekompletny jeszcze zarys, precyzującej się z czasem idei podążania według rad ewangelicznych Jezusa, pozostając w świecie. Stanu, który nie będąc życiem religijnym w sensie ścisłym, byłby radykalnym przeżywaniem *sequela Christi* na drodze pełnienia profesji świeckiej. Esej nosi tytuł *Der Laie und der Ordensstand*. Reedycja tego eseju ukazała się w dziele: H.U. von Balthasar, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätstand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, w którym stanowi pierwszą część. Zawarte w tytule określenie „stan religijny” z czasem autor zastąpi pojęciem „życie konsekrowane” czy też „stan rad”.

122 H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 233.

123 Por. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 233.

decydująca, choć mało widoczna. Tak mają czynić członkowie nowej wspólnoty. Specyfiką ich życia jest obecność w świecie na sposób ewangelicznej „soli” czy też przywołanego powyżej „zaczynu”. W odróżnieniu od Akcji Katolickiej, przeżywającej wówczas etap znaczącego rozwoju, świecką wspólnotę życia według rad ewangelicznych Balthasar oceniał wyżej i określał jako zapładniającą obecność wewnątrz zsekularyzowanego świata¹²⁴.

Podstawą tej obecności jest całkowite i bezwarunkowe oddanie Panu poprzez zaangażowanie zawodowe chrześcijan, którzy odkrywają i objawiają miłość Boga w ewangelicznych radach ubóstwa, dziewictwa oraz posłuszeństwa. „Tym, co jest w stanie ów świat poruszyć, jest konkretne, przekształcające go zaangażowanie”¹²⁵. Charakterystyką dzisiejszego świata jest to, że zaangażowanie w nim domaga się wysokiego stopnia profesjonalnego wykształcenia. Stąd świeccy winni być solidnie zakorzenieni w życiu zawodowym. Ich całkowita dyspozycyjność w służbie Ewangelii wnosi w świat dar szczególnej ofiary oraz unikalnego znaku:

Tam, gdzie napięcie między byciem chrześcijaninem i byciem człowiekiem jest najsilniejsze i tak silne, że dla człowieka naturalnego koniecznie wydaje się jako rozrywające i „psychologicznie” nie do przyjęcia [...], tam wznosi się znak zewnętrzny („eschatologiczny”, to znaczy zwyciężający świat) jako zapładniający skandal¹²⁶.

Dla szwajcarskiego teologa jest jednak oczywiste, że takie działanie domaga się tym głębszej kontemplacji. Podejmuje on po wielokroć temat konieczności przewyciężenia dylematu: kontemplacja czy działanie. Podkreśla, że tylko w prawidłowym, chrześcijańskim rozumieniu sensu

124 Stosunek do Akcji Katolickiej to punkt różnicujący stanowisko Balthasara i klasyka problematyki świeckich – Congara.

125 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 9.

126 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 42.

kontemplacji i działania „jedno jak i drugie stapiają się razem w tajemniczą jedność, która nie tworzy przeciwstawienia”¹²⁷. Tym bardziej staje się to konieczne w naszym świecie, jakże często ukierunkowanym wyłącznie na działanie.

Inspirowana kontemplacją forma życia ma „zakwasić” świat. Ma ją cechować stawanie „na ostatnim miejscu”, przyjmowanie „głupoty” i „wzgardy”, służenie jako „śmiecie tego świata” oraz „odraza dla wszystkich”¹²⁸. Podobnie jak awangardę chrześcijańskiej egzystencji rzeczywiście można było przez długie wieki odnajdywać w formach życia zakonnego, tak teraz Balthasarowi świecka droga życia głęboko zrośniętego z doczesnością jawi się jako oczywisty i dobitny przejaw woli Ducha Świętego¹²⁹. Nie stan zakonny, w rozumieniu klasycznym, sam w sobie godny uszanowania, lecz życie *pośrodku* świata, w wielkich miastach, nie tylko bez porzucania swojego stanowiska, ale w radykalnym zaangażowaniu pojmowanym jako podążanie za radami Jezusa – to przejaw ewangelicznego radykalizmu na dzisiaj. Mówienie zaś o życiu „według rad Jezusa”, które Kościół sformułował jako ubóstwo, czystość i posłuszeństwo, do zakonów się nie ogranicza¹³⁰. Balthasar włącza tu kapłanów, którzy również „ślubują posłuszeństwo, którzy powinni wiedzieć, co od strony duchowej oznacza celibat, którzy z pewnością powinni posiadać także ducha ubóstwa”¹³¹.

127 H.U. von Balthasar, *Ponad kontemplacją i działaniem*, w: *Moralność chrześcijańska*, red. L. Balter, Poznań–Warszawa 1987, s. 116 (Kolekcja Communio, 2).

128 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 42.

129 Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Kraków 1999, s. 36–37.

130 Życie zakonne zwrócone jest bowiem w kierunku przeciwnym do świata. Jego funkcja w Kościele pozostaje, w przekonaniu Balthasara, witalna i niezaprzeczalna. Co więcej, uznaje on życie zakonne za kwestię rozstrzygającą dla życia Kościoła. Jednak całość Ewangelii nie jest w istocie swej monastyczna, a jej orientacje i wskazania są szersze. Ramy kanoniczne stworzone przez Kościół dla tego typu życia są, zdaniem teologa, wystarczające. Brak dotyczył natomiast wystarczającego doświadczenia i głębokiej duchowości. Por. H.U. von Balthasar, *Ryzyko instytutów świeckich*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1985) nr 30, s. 118–127.

131 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 103.

„Pełnia podmiotowego naśladowania Chrystusa znajduje się w radach”¹³². Niesklerykalizowany stan rad ewangelicznych istniejący w Kościele wnosi pożądaną równowagę. Ma jednak pozostawać na etapie zaczynu w cieście i obumierającego ziarna pszenicy. Charakteryzuje się on rezygnacją z bezpośredniego apostołstwa na rzecz prostej obecności pośród ludzi zdechrystianizowanych i w okolicznościach całkiem „niekościelnych”. Znamienne, że organizacje kościelne, które dostępnymi im środkami szukają umocnienia pozycji w zakresie świeckiej kultury, zdaniem teologa, często sprowadzają jedynie szkodę i wzbudzają niechęć do siebie i Kościoła. Zdobyć silnej pozycji w zakresie kultury, obok wzrostu liczbowego, zaszczytów, politycznych wpływów, winno u ludzi Kościoła wzbudzać bowiem niesmak oraz strach, że taki Kościół mógłby zostać przez Boga wprost zapomniany¹³³.

Istnieje droga nieprzerwanego dynamizmu, przekraczania siebie i swoich lęków, podejmowania na nowo misji, z wszystkimi jej zagrożeniami¹³⁴. Jej konkretyzacją jest omawiana przez nas droga Johannesgemeinschaft. Życie Ewangelią pośród świata, dzisiaj dość rozpowszechnione w Kościele, samemu Balthasarowi jawiło się wówczas jako pionierskie i bardzo trudne. „Ale musi być możliwe”¹³⁵ – twierdził. Zdawał sobie sprawę z wyzwania, z którymi taka droga musi się zmierzyć¹³⁶. Istotnym narzędziem realizacji tych wyzwań okazała się działalność wydawnicza wspólnoty.

132 H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, dz. cyt., s. 302.

133 Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 107.

134 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 412.

135 *Rozmowa Michaela Albusa*, dz. cyt., s. 104.

136 „Jak pogodzić ze sobą świeckie stanowisko władzy z ostatnim miejscem ewangelicznym? Jest to główny problem instytutów świeckich. I dlatego też w jakiś sposób mój specjalny problem” (*Rozmowa Michaela Albusa*, dz. cyt., s. 104). Por. również H.U. von Balthasar, *Rzyko instytutów świeckich*, dz. cyt.

2.4.5.3. Johannes Verlag

Balthasar w swoim tekście poświęconym określeniu tego, czym winno być katolickie wydawnictwo, wyróżnia dwa sposoby, na które może ono kształtować model swego funkcjonowania w celu głoszenia Ewangelii przez kulturę. Obok oddziaływania wewnątrz Kościoła, poprzez publikacje dla jego potrzeb, wydawnictwo noszące miano katolickiego powinno wyróżniać także oddziaływanie na zewnątrz Kościoła, by promieniować do świata niekościelnego i „po katolicku” odnosić się do wszystkich kwestii i płaszczyzn laickiego świata. Odpowiedzialność wydawnictwa w tym drugim przypadku, jako dokonywana w imieniu i zastępstwie Kościoła, jest większa¹³⁷.

Naturalnie w ramach jednego wydawnictwa mogą współistnieć działy poświęcone wewnętrznym sprawom Kościoła oraz te cechujące się otwartością na świat. Jak jednak zastrzega teolog, jednego katolickiemu wydawnictwu nie wolno zrobić nigdy:

w duchu i pod flagą wspaniałomyślnego zwrócenia się ku światu, w swej chrześcijańskiej postawie samo nie może pozostać niejasne i dwuznaczne, pod pretekstem zwrócenia się do oddalonych, by na nowo przybliżyć ich do Kościoła, samo nie może się oddalać, szerzyć pół- i ćwierćprawd w nadziei, że dający się na to złapać czytelnik innym razem sięgnie po znajdującą się w pobliżu całą prawdę¹³⁸.

Słowa te, pisane w roku publikacji tekstu *Burzenie bastionów* (w 1952), są wyrazem tej samej troski, jaka towarzyszyła ogłoszeniu owego dzieła. Gdy Kościół pójdzie za słuszną i konieczną „otwartością wobec świata”, winien przewyżczać jałową tendencję do „samokonserwacji”, strzec się popadania w jednostronność, w zaniechanie pogłębienia. Temu właściwie

137 Por. H.U. von Balthasar, *O idei katolickiego wydawnictwa*, dz. cyt., s. 390.

138 H.U. von Balthasar, *O idei katolickiego wydawnictwa*, dz. cyt., s. 391.

nikt już dzisiaj nie zaprzecza. Jednak z tym większą troską musi on orientować swój wysiłek „ku głębi”, ku głębszemu zakorzenieniu w Misterium, którym jest obdarzony i które niesie światu.

Gdy Balthasar pisze o idei katolickiego wydawnictwa, odnosi się do instytucji indeksu książek zakazanych i stwierdza, że można uznać ją za przestarzałą. Niemniej jednak „Indeks powinien stale zachowywać u wydawcy jego poczucie smaku i chronić go przed tym, by katolickiego *katholon* nie pomylił z jakąś wyniosłą uniwersalną tolerancją, dzięki której można tanio zyskać popularność”¹³⁹. Równocześnie zauważa, że ów wydawca ma również wiele „gwiazd przewodnich”. Teolog myśli tutaj oczywiście o świętych „obejmujących cały świat św. Pawła, św. Chryzostoma i św. Tomasza, i pyta, co wpuściłby do kręgu świętej jedności. Albo na twórcę *Civitas Dei*: czy pozwoliłby przypadkiem wznieść na progu Kościoła «kaplicę» dla Donatusa i Pelagiusza?”¹⁴⁰.

Te i podobne myśli zapewne towarzyszyły utworzeniu w 1947 roku Johannes Verlag, oficyny wydawniczej. Balthasar przede wszystkim zamierzał opublikować dzieła von Speyr. Pobocznym argumentem pozostawał i ten, że jej dzieł nikt nie podjął się wydać. Wśród przewodnich idei wydawnictwa Balthasar widział również prezentację współczesnemu czytelnikowi tego, co z ogromnej tradycji chrześcijańskiej jest wartościowe i nadające się do asymilacji, jak również publikowanie autorów współczesnych, dla budzenia i pogłębienia powszechności i katolicyzacji chrześcijańskiej. Wszystko to miało dobitnie wyrażać ducha tworzonej Wspólnoty św. Jana.

Samo Wydawnictwo św. Jana działało początkowo w Einsiedeln, miejscowości znanej z zabytkowego opactwa benedyktyńskiego i z obecności cudownej figury Matki Bożej, do której pielgrzymowali wierni. Mieściło się tam do 1987 roku, natomiast przez kolejne dwa lata, do roku 1989,

139 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 393.

140 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 393.

funkcjonowało w Trier w Niemczech, a następnie przeniesione zostało do Fryburga Bryzgowijskiego, również w Niemczech, gdzie istnieje do dziś pod obecną nazwą: Johannes Verlag Einsiedeln.

Balthasar wyznaje, że prawie 50 tomów spuścizny von Speyr to być może jego „największe dzieło życia. Wśród nich znajduje się 12 tomów, które na razie nie trafią do sprzedaży. [...] jest w nich duchowa strawa dla całych pokoleń”¹⁴¹. Ogólny bilans poszerzają wydania obcych dzieł, tłumaczenia, to, co pomagało wyrażać ich ducha. Wtedy stanowiło to około 40 tomów¹⁴².

Podsumowanie

Przybliżone powyżej teologiczne inspiracje eklezjologii Balthasara mają u początku trzy podstawowe źródła. Najpierw i nieustannie Balthasar czerpał ze źródła ignacjańskiego. Duch *Ćwiczeń duchownych* przenika Towarzystwo Jezusowe oraz jezuicki ośrodek studiów, w którym Balthasarowi przyszło studiować. We Fourvière mistrzem dla przyszłego teologa pozostawał Henri de Lubac. Francuski jezuita wprowadził Balthasara w problematykę ojców Kościoła i szeroko rozumianej patrologii. Z tego rezerwuaru Balthasar zaczerpnął obficie i dzięki temu utworzył bezcenne instrumentarium dla owocnego skorzystania z trzeciego źródła, źródła mistyki obiektywnej, jak teolog z Bazylei określał doświadczenie mistyczne von Speyr.

Zgodnie z intencją Balthasara wyrażaną po wielokroć podkreśliliśmy związek tych źródeł. Zauważmy niemożliwość adekwatnego mierzenia się z głębią objawień mistycznych von Speyr bez wcześniejszego przygotowania teologicznego. Co więcej, wiele tematów znalazło pełniejsze rozwinięcie dzięki doświadczeniu mistyki, do którego teolog mógł mieć w ten sposób ułatwiony dostęp. I tu również należy widzieć

141 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 85–86.

142 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 86.

komplementarność wymienionych źródeł. Z czasem przyszło odkrycie, że najwłaściwszą realizacją misji i jej konkretyzacją będzie założenie i rozwój Wspólnoty św. Jana oraz działalność wydawnicza. Tak się też staje. Osobiste aspiracje i dokonania zostały podporządkowane przez teologa z Bazylei nowej misji.

3. Wybrane zagadnienia eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara

W dalszym toku naszych rozważań podejmiemy wybrane wątki z rozległej problematyki, jaką niewątpliwie stanowi eklezjologia Balthasara. Przybliżymy zagadnienia, które mają zasadnicze znaczenie dla toku naszych wywodów, a które znalazły w refleksji szwajcarskiego teologa typowe dla niego rozumienie. Za punkt wyjścia przyjmujemy Balthasarowskie rozumienie osoby w jego ścisłym związku z rozumieniem misji w Kościele. Doprowadzi nas to do pytania o to, kim Kościół jest, i jak teolog z Bazylei ujmuje jego rozumienie jako wspólnoty świętych. Na zakończenie określimy jego rozumienie misji Kościoła jako takiego.

3.1. Miejsce eklezjologii w *opus balthasarianum*

Wypada zgodzić się ze stwierdzeniem Stephana Ackermanna¹, że całe dzieło Balthasara odpowiada na pytanie o Kościół. Podobnie jak w refleksji starożytnych ojców Kościoła jest nieustannie *przeżywany*, bez ujmowania go w odrębnych traktatach, tak też refleksja szwajcarskiego teologa oscyluje wokół tajemnicy Kościoła, chociaż wśród pozycji, które wchodzi w skład jego teologicznego dzieła, te ściśle poświęcone Kościołowi są doprawdy nieliczne. W 1961 roku, w tomie drugim Balthasarowskich *Skizzen zur*

1 S. Ackermann, *Kościół jako osoba w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. L. Balter, Pallotinum, Poznań 2004, s. 241 (Kolekcja Communio, 16).

*Theologie*² ukazuje się zbiór studiów zatytułowany *Sponsa Verbi*³. Piętnaście tekstów zbioru zgrupowanych jest w trzech częściach. Poza nielicznymi wyjątkami ukazały się one wtedy po raz pierwszy; niektóre z nich stanowiły jednak wznowienia publikacji dopiero co opublikowanych. W zamiarze autora zbiór zawierał elementy mające posłużyć do późniejszego zbudowania eklezjologii w formie bardziej systematycznej⁴.

Niewątpliwie centrum dzieła eklezjologicznego Balthasara stanowi, opublikowany w tym tomie po raz pierwszy, esej *Wer ist die Kirche* (Kim jest Kościół). Esey ten odąd będzie określał kierunek myśli bazylejczyka na temat tożsamości Kościoła, a sam tytuł stanie się – być może – jednym z najczęściej kojarzonych z jego osobą. W polu zainteresowań Balthasara jest tu osobowa tożsamość Kościoła i jej maryjne określenie⁵. Prowadzi studium tego tematu aż do artykułu *Die himmlische Kirche und ihre Erscheinung*, który ukazał się w piątym, ostatnim tomie *Skizzen* zatytułowanym *Homo creatus est* (1986) oraz w trzecim tomie *Teologiki* (1987) zawierającym obszerny rozdział zatytułowany *Der Geist und die Kirche*.

Znamienne, że omawiane w *Sponsa Verbi* tematy nie podlegają już istotnym zmianom. Tytułem przykładu, rozważania Balthasara na temat osobowego rozumienia Kościoła w *Teodramatyce* odwołują się do zagadnień

2 W pięciu tomach *Skizzen zur Theologie* autor zawarł wszystkie tematy teologiczno-duchowej twórczości, które znalazły rozwinięcie w dalszych dziełach. Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 217.

3 H.U. von Balthasar, *Skizzen zur Theologie*, 2: *Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.

4 Por. A.M. Sicari, *Prefazione*, w: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015, s. XIII.

5 Jakkolwiek ówczesna refleksja na temat Kościoła pozostawała zdominowana przez problematykę „Ciała Mistycznego”, temat nie był nowy, lecz dotąd rozwijany zasadniczo w aspekcie historycznym i ukazującym zakorzenienie zagadnienia w Tradycji. Congar w pracy *La personne „Église”*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 613–640, dostarcza wielu danych na temat dotychczasowego stanu badań w tym zakresie. Por. E. Ade, *Le temps de l'Église. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 2002, s. 129.

podejmowanych przezeń do 1961 roku⁶. A zatem dzieła, które ukazały się po omawianym drugim tomie słynnych *Skizzen*, są w zasadzie powtórzeniem dzieł wcześniejszych. Teksty, takie jak: *Die Antwort der Kirche*, *Die Frau als Antwort*, *Frau für Christus und Kirche*, *Kirche als „Volk“ aus „Volkern“*, oraz *Kirche als Einigung* stanowią części *Teodramatyki* opublikowanej w roku 1973. Obie powyższe części trylogii posiadają już swoje polskie tłumaczenia. Pierwsza, druga i trzecia należą do podsekcji zatytułowanej *Die Antwort der Frau*. Po niej następuje sekcja zatytułowana *Kirche aus Juden und Heiden*, której częściami są tekst piąty i szósty. Wymieniając podstawowe teksty eklezjologiczne Balthasara, należy wspomnieć jeszcze o dziele z 1974 roku, zatytułowanym *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papstum in der Gesamtkirche integrieren?*, ze szczególnym uwzględnieniem rozdziału o tytule *Das apostolische Geviert*⁷. Można przyjąć, iż teksty te stanowią całościową i rozwiniętą wizję eklezjologii Balthasara⁸. Przy czym, jak już zaznaczyliśmy, esej *Wer ist die Kirche* jest centralny i programowy.

Publikacje eklezjologiczne Balthasara w przeważającej mierze wydano zatem w okresie okołosoborowym⁹. Jak zauważa Elio Guerriero, właśnie kwestie z zakresu eklezjologii stoją u źródła polemicznych stanowisk teologa¹⁰.

Współcześnie całość dorobku Balthasara jest szeroko analizowana przez rosnącą liczbę badaczy. Mamy właściwie do czynienia z całym

6 Teolog stwierdza: „Następujący tu wykład stanowi jedynie skróconą wersję wcześniejszego opracowania zamieszczonego pod tytułem *Wer ist die Kirche*, w: *Sponsa Verbi* (1960), s. 148–202 i niczego z niego nie odwołuje” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 322, przyp. 171).

7 Polskie tłumaczenie: H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentyment*, dz. cyt.

8 Por. E. Ade, *Le temps de l'Église*, dz. cyt., s. 130.

9 Do znaczących wyjątków należy *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit* opublikowane w 1952 roku.

10 Podobnie jak związany z tym temat płciowości jako kategorii hermeneutycznej. Ten ostatni jest również przedmiotem pogłębionego studium A. von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, dz. cyt.

„oceanem” twórczości komentującej dokonania szwajcarskiego teologa. Znamienne przy tym jest, że w zakresie interesującej nas eklezjologii stosuje się na ogół metodę porównawczą: dzieła Balthasara, same w sobie, nie stanowią bowiem przedmiotu wielkiej liczby opracowań. Przeciwnie, jest ich zaskakująco mało¹¹, zważywszy również na fakt, że ta dziedzina jego twórczości była jedną z bardziej kontrowersyjnych.

3.2. Rozwój myśli eklezjologicznej i eklezjalnej

Czy w twórczości eklezjologicznej teologa doszło do zwrotów, które wyznaczyłyby etapy refleksji i uzasadniały mówienie o Balthasarze „pierwszym”, „drugim” czy może „późnym”? Sam autor podkreśla, że wpływ na jego życie i twórczość miały szczególne spotkania z ludźmi. Z tego powodu wyróżniliśmy w życiorysie teologa etap przed spotkaniem z Adrienne von Speyr i po nim¹². Dzięki temu możemy lepiej ukazać jedną z istotnych zmian priorytetów w jego twórczości.

Dokonała się ona właśnie jako owoc tego niedającego się przecenić spotkania. W jednym z pierwszych podsumowań swojej twórczości Balthasar wyróżnia trzy kręgi tematyczne będące przedmiotem jego badań. Były nimi: objawienie pełni Boga w Jezusie Chrystusie, Kościół jako pełnia Chrystusa oraz promieniowanie Kościoła na świat¹³. Trzeci krąg tematyczny

11 Z literatury polskojęzycznej przywołajmy m.in. S. Budzik, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie Kościoła*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” (2000) z. 1, s. 35–46. Pracę doktorską, zatytułowaną *Urzeczywistnianie się świętości w Kościele* (KUL, Lublin), na temat eklezjologii Balthasara napisał ks. K. Grzywocz. Nie została ona jednak opublikowana i nie zdołaliśmy dotrzeć do jej tekstu. Por. również E. Adamiak, *Communio sanctorum*, dz. cyt.; A. Štrukelj, *Od teologii „siedzącej za biurkiem” do teologii „modlącej się na kolanach” (teologia i świętość u Hansa Ursa von Balthasara)*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1999) nr 19, s. 101–111; M. Pyc, *Teologia i świętość w dialogu w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 47–64.

12 Por. układ treści w: H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt.

13 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 17.

ujmuje Kościół w jego relacji wobec świata i on odtąd stanowi priorytet. Chodzi o jak największe promieniowanie na świat poprzez jak najbardziej wierne naśladowanie Chrystusa. Tu ujawnia się u Balthasara, właściwa dla mistrzów „złotego wieku” scholastyki, postawa dialogu z myślą czasów współczesnych. To tu umieszcza bazylejczyk swoje zmagania z niemieckim idealizmem. Kościół, *posłany* do świata, winien znaleźć adekwatny, duchowy język, który mógłby być zrozumiany przez współczesne czasy. Kościół musi bowiem prowadzić rozmowę z myślą czasów współczesnych, z myślą każdej epoki. Ojcowie Kościoła i szczytowi scholastycy byli tu dla Balthasara przykładem. Za mistrzów swoich czasów uważał w tym względzie Ericha Przywarę i Josepha Maréchala, ze względu na sztukę, jak to określał, rozumiejącej interpretacji i transpozycji, którą się posługiwali¹⁴. To zadanie i ten wyznaczony kierunek pozostają aktualne.

Równocześnie teolog żyje innym, osobiście odczytanym i rozeznaczonym zadaniem w Kościele. Uznaje je za *centrum*, wokół którego skupiło się wszystko inne, nawet jeśli powstało wcześniej. Chodzi mianowicie o tajemnicę wywodząca się od „Jana i Ignacego, która ma być przeżywana jako służba i misja wewnątrz Kościoła”¹⁵, o misję związaną ze Wspólnotą św. Jana. W tym miejscu zauważmy jedynie, że misja ta, mieszcząc się w trzecim kręgu tematycznym jego twórczości, odnosi się do relacji Kościoła wobec świata oraz stanowi swoisty punkt dojścia, jest jakby praktyczną realizacją dwu pozostałych, czyli Objawienia i Kościoła jako takiego.

Rok 1965 należy uznać za znaczącą cezurę w zakresie omawianego przesunięcia akcentów w twórczości teologa. Otóż przemiany w świecie i chrześcijaństwie, jak objaśnia Balthasar w kolejnym podsumowaniu

14 Cześć wobec tradycji nie zwalnia z „obowiązku rozpoczynania wszystkiego od nowa, tzn. nie od Augustyna bądź Tomasza, czy Newmana, ale od Chrystusa. Największe postacie chrześcijańskiej historii zbawienia czci tylko ten, kto dziś czyni to, co oni niegdyś czynili, lub co czyniliby, gdyby żyli dzisiaj” (H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, WAM, Kraków 2000, dz. cyt., s.17).

15 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 32.

twórczości, uzasadniły odwrócenie wcześniejszego układu. Odtąd punktem wyjścia będzie właśnie praktyczna aplikacja tego, co przeczuwane było już od dawna jako misja zasadnicza: „jak największa moc promieniowania na świat poprzez jak najbardziej bezpośrednie naśladowanie Chrystusa”¹⁶. Formą realizacji stanie się natomiast wspólnota, która z czasem przyjmie postać instytutu świeckiego. Dookoła tej idei zaczną się układać działania w życiu Balthasara, a w szczególności jego aktywność jako autora tekstów teologicznych, edytora i wydawcy. W tym sensie można, jak się wydaje, mówić o zmianie w układzie priorytetów twórczości bazylejczyka.

W opublikowanej przez Balthasara w 1952 roku, a więc na dekadę przed soborem watykańskim II, pozycji, której polska edycja nosi tytuł *Burzenie bastionów*¹⁷, stwierdza on, że utrwalone dotychczas i jawiące się do niedawna jako niezagrożone, owe „bastiony”, czyli instytucjonalne formy, zaczynają stanowić coraz większą przeszkodę w realizacji żywotnej misji Kościoła. Będące wytworem jego historycznych dziejów i doświadczeń, z powodu czynników zewnętrznych oraz wewnętrzkościelnych nieuchronnie odchodziły w przeszłość. Ich upadek umożliwił, a częściej wymusił, otwartą konfrontację Kościoła z *profanum*, w którym przychodziło mu żyć w sytuacji diaspory pośród sekularyzującego się świata, a nierzadko, w przyspieszony sposób, stając się „małą trzódką”.

Zauważmy najpierw, że prowokacyjny tytuł książki nie odpowiada jej zawartości i może prowadzić do nieporozumień. Balthasar burzycielem bynajmniej nie był. Autor podkreśla szersze i głębsze wcielenie Kościoła w świat. W myśl bliskiej mu i sugestywnej przypowieści ewangelicznej widzi Kościół w roli „zaczynu” czy też „zakwasu świata”¹⁸:

16 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 42.

17 Tytuł oryginału brzmi: H.U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952.

18 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 36.

Ciasto, które ma stać się chlebem, jest substancją bezwładną i nienadającą się do użytku. Ale również zaczyn jako taki jest całkowicie niejadalny, chociaż to dzięki niemu ciasto przekształca się w jadalny chleb. Zaczyn należy połączyć z ciastem – musi on w nie wnikać i obumrzeć, aby objawić swoją siłę i przekształcić ciasto w chleb. Sam w sobie jest niczym, w czymś innym – jest wszystkim¹⁹.

Będąc solą ziemi, zaczynem w cieście, Kościół nie jest zatem celem samym w sobie i nie istnieje dla *siebie*, ale właśnie dla świata. To nie on sam został pojednany z Bogiem przez Jezusa Chrystusa, ale cały świat, który właśnie dlatego potrzebuje Kościoła²⁰. W tradycyjnym języku oznacza to, że nasz Kościół jest misyjny. Inaczej nie mógłby w ogóle określać się katolickim. Katolickość bowiem jest pełnią prawdy objawionej przez Chrystusa i skierowaną ku całemu światu. W takim ujęciu Kościół rozumiany jest jako instrument służący temu, aby prawda dosięgła wszystkich ludzi²¹.

Podobnie jak nie można zrobić niczego z samego zaczynu, gdyż jego skuteczność ujawnia się dopiero wówczas, gdy wchodzi on w skład ciasta, zanurzając się w nim, tak Kościół jest niezbędnym koncentratem, który ma ulec „rozpuszczeniu” pośród świata²². Odpowiedzialność za to konkretne zadanie spoczywa na każdym członku Kościoła rozumianego

19 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 19.

20 Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2001, s. 263.

21 Tak widziany dynamizm odśrodkowy Kościoła jest absolutną przeciwnością dynamizmu dośrodkowego charakteryzującego Izrael, „znak” dla narodów, którym „mogły się one inspirować i w czasach ostatecznych dołączyć do jego zbawienia. Takim znakiem jest bez wątpienia również Kościół, ale oprócz tego został on posłany przez Jezusa do narodów w ramach wewnętrznej kontynuacji Jego własnej misji danej Mu przez Ojca (J 17, 18; 20, 21). A jak misja Jezusa nie jest tylko dodatkiem do Jego osoby, lecz z nią się utożsamia, tak samo też misja Kościoła utożsamia się z jego istotą” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 408–409).

22 Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 88.

jako instrument przekazywania światu zbawienia. Dlatego „dziś już żaden świecki nie może, chcąc oskarżać, rozpoczynać zdania od «Kościół powinien...», nie pytając równocześnie siebie samego, czy spełnia to, co czynić powinien Kościół”²³. Chrześcijańskie zaangażowanie może i powinno być „świadectwem ostatecznego zwrócenia się Boga ku światu”²⁴. Zaangażowanie we wspólnocie o cechach przywołanej już „małej trzódki” mniej winno dotyczyć jej samej, a bardziej wszystkiego, co jest wokół, i być naśladowaniem Chrystusa w Jego postawie pójścia za głosem Ojca. Takiej misji nieustannie będzie towarzyszyć pytanie: jak to czynić?

Najpierw trzeba nauczyć się nowej katolickiej postawy²⁵. „Kościół wychodzący ze *splendid isolation* i rzucający się w wir czasu jako całość nabywa nowej zdolności współodczuwania z troskami i nadziejami ludzkości”²⁶. W tym kontekście rozbrzmiewa głośno stwierdzenie faktu, że „wybiła godzina świeckich”, które z czasem przeszło do zwyczajnego słownika dyskursu o Kościele. W każdym razie „przyszłość Kościoła – która dziś ma największe szanse powodzenia – zależy od tego, czy znajdą się tacy świeccy, którzy chcieliby żyć niezłomną mocą Ewangelii i kształtować nią świat”²⁷. Chrześcijanin ma się zatem stawać autentyczną *homilią dla świata*²⁸. Z pomocą łaski Bożej, w towarzyszeniu duchowym ma wykuwać jego prawdziwy kształt. Nie płynąć z prądem świata, lecz właśnie kształtować go.

Oto „nadchodzi chwila, gdy po raz pierwszy odpowiedzialność za świat i apostołat w sposób oczywisty dotyczy każdego członka Kościoła. To, czego nie jest w stanie osiągnąć proboszcz czy w ogóle urzędowy przedstawiciel Kościoła, obecnie musi czynić świecki – i owa konieczność łączy się z siłą ciążącego na nim elementarnego zobowiązania”²⁹. Budzi się zatem

23 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 30.

24 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 100.

25 Por. H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 30.

26 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 59.

27 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 22.

28 Por. H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Jaca Book, Milano 2017, s. 135–136.

29 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 37.

śpiący aż dotąd „olbrzym”, którym są kobiety i mężczyźni świeccy żyjący w Kościele³⁰. Należy więc zapytać o rolę osób pełniących urząd w Kościele. Otóż są one, zdaniem teologa, „stróżami i ogrodnikami” tego procesu wzrastania świętości w świecie. W tym sensie duchowni stanowią (jedynie) siłę pomocniczą posługującą temu wzrostowi³¹. Sami zaś jako członkowie Kościoła winni naturalnie wzrastać w świętości jak wszyscy.

Bazylejczyk, analizując sytuację, jest pełen nadziei. Uwolnienie z „gorsetu” murów i bastionów ma dopomóc temu, by Kościół zaniósł światu (mniej czy bardziej upragniony i oczekiwany przez świat) ewangeliczny zaczyn czy też sól. „Być może od pierwszych trzech stuleci duchowa sytuacja Kościoła nigdy nie była tak otwarta, tak pełna obietnic i narbrzmiała przyszłością”³². To zupełnie inna perspektywa w porównaniu z dotychczasowymi tendencjami. Kościół pierwotny nastawiony był raczej eschatologicznie. Średniowiecze idealizowało podporządkowanie wiernych w jednej *harmonia mundi*, czego wyrazem były reguły życia monastycznego i społecznego (np. zwyczaje cechowe). Dzisiaj pojawia się sposobność i zarazem konieczność uniknięcia sytuacji, w której świeccy, często wysoko wykwalifikowani, byłiby zagrożeni zepchnięciem do roli dodatku do duchownych, do odbiorców działań i pouczeń hierarchii³³.

Rzuca się w oczy niewątpliwa antycypacja postanowień soborowych i klimatu owego „otwarcia”, który im towarzyszył. Z czasem okazało się, że ojcowie soborowi przedstawili i rozwinęli niejedną z postulatów bazylejczyka. Nic dziwnego, że tezy Balthasara przedstawione w *Burzeniu bastionów* wzbudziły duże zainteresowanie. Z upływem czasu, gdy w recepcji soborowych postanowień pojawiły się zawirowania, tematy i pytania

30 Por. H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 22.

31 Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 37.

32 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 22.

33 Por. historyczne opracowanie problematyki udziału świeckich w misji nauczania Kościoła w: J. Kracik, *Gdy w Kościele nauczali świeccy*, w: J. Kracik, *Paradoksy z dziejów Kościoła*, Petrus, Kraków 2012, s. 46–57.

dotyczące roli instytucji, a tym samym roli świeckich w Kościele, ponownie z mocą powróciły.

Od razu należy podkreślić, że teolog pozostał do końca przekonany o słuszności przedstawianych przez siebie postulatów. Kościół naprawdę bastionów nie potrzebuje. „Któż nie dostrzega, że odnowa, *aggiornamento*, *mise à jour*, *be up to date*, ujęta jako całość, reprezentuje godną pochwały aktywność, że w trakcie tej odnowy dzieje się mnóstwo rzeczy dobrych, a nawet wyjątkowo ważnych, dodających otuchy i co najważniejsze – nieodzownych?”³⁴. Tymczasem, właśnie wkrótce po soborze, stanowisko Balthasara kwalifikowane było jako odwrót od zajętej uprzednio pozycji. Owszem, sam teolog, na bazie obserwacji przemian w Kościele drugiej połowy lat sześćdziesiątych, wzywa do powrotu do wnętrza, czyli duchowej istoty Kościoła. W tym właśnie sensie należy rozumieć „odwrót”, do którego wzywał. Co jednak w istocie się dokonało?

Otóż, zdaniem teologa, przeformowanie tego, co chrześcijańskie, według postulatu owego *uwspółcześnienia* oraz poszukiwanie kościelnego języka, zrozumiałego dla współczesnego człowieka, samo w sobie nie wystarcza. Otwarcie na świat, rozszerzenie horyzontów, które wyraża słynne pojęcie *aggiornamento*, niejednokrotnie i wbrew intencjom ojców soborowych zostało bowiem użyte jako jakaś nieszczęsna redukcja, zatrzymanie w pół drogi³⁵.

Stąd jako antidotum Balthasar proponuje konieczny namysł nad tym, co chrześcijańskie, nad oczyszczaniem, pogłębianiem, naprowadzeniem na centrum³⁶. „Zwrot w życiu Kościoła był przecież zawsze związany co najmniej z jego nawróceniem się i im głębiej ono docierało, tym

34 H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 21.

35 Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 21.

36 Jak trafnie zauważa Christoph Schönborn, „rozeznawanie tego, co chrześcijańskie”, to motyw całego Balthasarowskiego dzieła *Apokalypse der deutschen Seele*. Por. Ch. Schönborn, *Posłowie*, w: H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 70.

więcej bólu musiało sprawiać³⁷. Będzie to warunkiem wiarygodnego reprezentowania Kościoła, by nim promieniować, by przekładać jego tajemnicę na konkret życia. Korekta programu *aggiornamento*, przestawiona w *Burzeniu bastionów* polega na wskazaniu konieczności jego dopełnienia.

Mocny sygnał „powrotu do wnętrza Kościoła” oznacza pragnienie odnalezienia równowagi zachwianej w wyniku dynamicznego podążania ku światu. Centrum, wewnątrz Kościoła stanowi Chrystus i Jego unikalność, a z Nim unikalność całego chrześcijaństwa. Nie ma w tym nic z lękowego zajęcia pozycji „konserwatywnych”, które usiłowano Balthasarowi przypisywać, skoro jego postulaty zachowały aktualność, co niezmiennie podkreślał³⁸. W szczególności nieuchronne i nieodwołalne pozostaje wezwanie do wyjścia Kościoła ku światu, do promieniowania poprzez wierne naśladowanie Chrystusa³⁹.

Trwałe powinno jednak pozostać przeświadczenie o tym, że kto chce więcej kształtować, musi więcej nasłuchiwać i modlić się. Musi włączać swój trud w pozorną daremność, nierentowność wielu poczynań, ale i „nieobliczalność” wiekuistej miłości w Chrystusie⁴⁰. Nawet najlepiej

37 H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 22.

38 Por. *Podróż w czas posoborowy*, dz. cyt., s. 106–129.

39 Dotychczasowy inspirator czy nawet „progresista”, odtąd stygmatyzowany jest jako „hamulcowy” przemian zrodzonych z pewnej interpretacji postanowień soboru. Artykuł poświęcony analizie dokumentów soborowych Balthasar zatytułował *Sobór Ducha Świętego*. Traktuje on o misji Kościoła, a w szczególności osób świeckich i pozostaje właściwie jedynym tekstem, w którym teolog wprost zajmuje się komentarzem dokumentów Soboru Watykańskiego II. Balthasar stwierdza kres pewnej „mentalności, której się zdawało, że obok bycia dobrym obywatelem można też być katolikiem i szukać swego prywatnego zbawienia przez wypełnienie pewnych obowiązków religijnych, pozostawiając troskę o Kościół specjalistom, członkom duchowieństwa” (H.U. von Balthasar, *Sobór Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 167). Choć istnieją dwa porządki, duchowy i doczesny, to chrześcijanin ma jedno sumienie, którym powinien się kierować w obydwu. Przecistawianie obu porządków byłoby przejawem jednego z ważniejszych błędów naszych czasów, jak poucza soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele w pkt 43. Por. H.U. von Balthasar, *Sobór Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 171.

40 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 38.

dostosowany w wyniku *aggiornamento* przekaz nie wystarczy. Istotna jest treść, którą chce się zawrzeć w owym przekazie. To, co Chrystusowe i chrześcijańskie, musi być rozpoznane, rozróżnione i dopiero wtedy, w pełni swojej unikalności, przekazywane. Potrzeba zatem nieustannego „rozeznawania tego, co chrześcijańskie”, który to postulat sformułował kiedyś Romano Guardini⁴¹, zawsze mocno obecny w twórczości intelektualnej i na drodze duchowej Balthasara, wiernego ucznia św. Ignacego Loyoli. Postulat ten przenikał późniejszą twórczość Balthasara. Wyrażał się w szczególności w wysiłku poznania pełni Tradycji jako warunku katolickości Kościoła.

Stanowisko ujęte w pierwotnie nakreślonym programie znalazło następnie odwzorowanie w *Teodramatyce* Balthasara, dziele, którego początek datuje się właśnie na ten okres (1973–1983). Misji Kościoła nie należy pośpiesznie utożsamiać z jego aktywnością wewnętrzną lub zewnętrzną⁴². Powraca tu myśl o tym, że „Kościół musi posiadać i tworzyć w *sobie samym* jakość zaczynu, ażeby powodować fermentację świata”⁴³. Owo „w sobie samym” – znowu koniecznie należy to podkreślić – nie będzie oznaczać poszukiwania społecznej, ludzkiej, kulturowej tożsamości, lecz poszukiwanie Chrystusa. W taki sposób kościelna tożsamość będzie się umacniała, bo jakże mogliby być zaczynem ci, co dopiero poszukują swej tożsamości.

Balthasar podkreśla tu wagę i konieczność wyraźnej sukcesji faz: „jeżeli przedmiotem troski nie jest «najpierw» wewnętrzna jakość kościelnej substancji, to nie może ona «następnie» oddziaływać na zewnątrz”⁴⁴. Dopiero jeśli Kościół „w sobie samym” rzeczywiście jest światłem, przychodzi czas na jego ruch „ku innym”. Rozpoznanie swej tożsamości domaga się kontemplacji, samotności, na wzór wielkich świętych. Wyprowadzali oni swe

41 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 38

42 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409.

43 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409.

44 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409.

działa z teje właśnie kontemplacji w samotności i w oddaleniu od świata, wychodzili do niego przemienieni w Chrystusie. Propozycja Balthasara jest więc zarazem potwierdzeniem konieczności otwarcia i nagłym wezwaniem ku głębi⁴⁵.

Kościół, który zburzył swoje bastiony, staje się – według teologa z Bazylei – „ubogi i służebny”⁴⁶. Właśnie taki współdziała ze światem, na ile jest mu dane współdziałać. Tam zaś, „gdzie kończy się widzialna i aktywna działalność, a zaczyna ból, choroby i brak zewnętrznego sukcesu, nie kończy się jego zadanie, a być może dopiero na dobre się rozpoczyna”⁴⁷. Pozbawiony bastionów, które broniłyby go przed światem, nie jest „warowną twierdzą”, lecz służy jako „rusztowanie dla celu, który go przerasta. Poprzez to rusztowanie Bóg ma działać w świecie. Być może dopuszcza On, aby z Kościoła przeżyło tyle tylko, ile On potrzebuje, aby mieć nowy zaczyn, który może włożyć w ciasto; nowe ziarno, które istnieje tylko po to, aby wpaść w ziemię i obumrzeć, i by dać wzrosnąć czemuś innemu”⁴⁸.

We wzrastającym ku pełni Kościele właśnie wzrost i rozkwit przynależy do tych przestrzeni życia kościelnego, które tworzone są przez osoby świeckie. Co więcej, właśnie ów wzrost i rozkwit „zdolne są przekonać świat o prawdzie nauki Chrystusa”⁴⁹. Stąd również determinacja teologa, podejmowane decyzje oraz wynikający z nich osobisty dramat. Stawką jednak była wspólna z Adrienne von Speyr kościelna misja w ramach rodzącej się *Johannesgemeinschaft*.

45 „Intensywne apostołstwo zakonnika zaczyna się od przygotowania w nowicjacie, księdza – od seminarium. Podobnie też w Arabii rozpoczęło się niesłychane promieniowanie Pawła, a wszyscy wielcy założyciele w Kościele pochodzili z samotności” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409).

46 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 104. Znamienna jest zbieżność z myślą Congara i jego pozycją *O Kościele ubogi i służebny*, tłum. A. Kuryś, Znak, Kraków 2000.

47 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 104–105.

48 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 104–105.

49 H.U. von Balthasar, *Il laico e la Chiesa*, w: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015, s. 303.

Jeśli zatem wyróżniać „etapy” w rozwoju myśli eklezjologicznej Balthasara, to można uznać za próg czasowy kontakt teologa z Bazylei z von Speyr i dokonaną w jego wyniku zmianę życiowych priorytetów. Można także wskazać na specyficzne przewartościowanie jego przemyśleń, gdy wobec przemian posoborowych zaczął propagować potrzebę zakorzenienia jako oparcia dla stale przez bazylejczyka utrzymywanego postulatu „wyjścia ku światu”. Jednak zasadniczą i stałą cechą jego myśli eklezjologicznej pozostaje wyraźna integralność i ciągłość.

3.3. Osoba i misja w Kościele

Pojęcie osoby było przedmiotem rozważań filozoficznych, teologicznych i prawnych na przestrzeni wieków, w szczególności w epoce średniowiecza i nowożytności⁵⁰. Termin wszedł z czasem do kanonu języka kultury zachodniej, a dzisiaj stanowi jeden z jej znaków rozpoznawczych. W konsekwencji pojęcie osoby jest obecne na ustach wszystkich, chociaż często używane bywa bezrefleksyjnie i bez pełnej świadomości jego znaczenia.

Balthasar proponuje własne rozumienie „osoby”. Formułował je jako wytrawny filozof, znakomicie zorientowany w meandrach filozoficznej refleksji nad idealizmem niemieckim⁵¹. Lata studiów nad tą problematyką

50 W Starym Testamencie podmiotem przymierza z Bogiem jest *Jego lud*. To on czci Boga i grzeszy, wychwala Go i zdradza. Nowy Testament zaś ukazuje osobę Jezusa Chrystusa, który jednoczy cały lud w sobie. Przed ojcami Kościoła stanęło wyzwanie znalezienia terminu właściwego dla określenia „osoby”, która pojawia się z Chrystusem. Dysponowali oni greckim terminem *hypostasis*, który można jednak odnosić do wszystkich stopni bytu (egzystencji, bytu i substancji). Na poziomie duchowym termin oznaczał jednostkowy podmiot duchowy. Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 206. Patrystyka nie zdołała jednak ostatecznie odróżnić osoby od podmiotu duchowego. Określała ją jako coś „szczególnego”, „nieudzielnego”, „istniejącego dla siebie” lub „pozostającego w sobie” i dalej nie zdołała się posunąć. Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 198.

51 Balthasar znał konsekwencje zdominowania teologii przez ten kierunek filozoficzny. Uwidaczniają się one w całej pełni choćby w Hegłowskiej koncepcji zastąpienia

umożliwiły mu wypracowanie krytycznego stanowiska i zaproponowanie bardziej teologicznej formuły.

Idealizm niemiecki usiłuje pod wpływem filozofii Immanuela Kanta (1724–1804) ujmować całość rzeczywistości z punktu widzenia aktu podmiotu i czyni ten akt sensem i zasadą świata. Gdy człowiek odkrywa na drodze poznania swoją własną podmiotowość, równocześnie stawia siebie w centrum wszelkiego pojmowania i rozumienia⁵².

W ramach tej typowej dla nowożytnego myślenia postawy Georg W.F. Hegel (1770–1831) kontynuuje to ujęcie i określa istotę ducha jako „bycie w sobie” i „dla siebie”. Duch, pragnąc wyzwolić się z ograniczoności świata, dokonuje tego na drodze dialektycznego pojmowania siebie. Intuicja Hegla znajduje silny oddźwięk w postawie innego filozoficznego olbrzyma – Martina Heideggera (1989–1976). Nadaje on rangę absolutu skończoności. Poprzez subiektywizm poznania umieszcza człowieka w niej, w niej go zamyka, a przez to duch człowieka nie osiąga kresu poznania. I, co ważne, nie potrafi poznać samego siebie ani swego ostatecznego celu⁵³.

„To, czego zupełnie brakuje filozofii niemieckiej, to metafizyka uwielbienia, modlitwy, słuchania, kontemplacji jako otwarcia się i przyjęcia. Najważniejszą postawą pozostaje postawa wiedzy, lub co najwyżej czynu, obie jednak trwają skrępowane w działającym i wytwarzającym podmiocie”⁵⁴. W odniesieniu do skutków takiej postawy badawczej i tak rozumianego przedmiotu badań Balthasar stwierdza: „Niemcy nie chcą się modlić. Naród poetów i myślicieli, ale już nie świętych”⁵⁵.

teologii przez filozofię, wiary przez wiedzę. Por. J. Galot, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, tłum. J. D. Szczurek, WN PAT, Kraków 1994, s. 11.

52 Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017.

53 Por. H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 126.

54 H.U. von Balthasar, *Humanizm chrześcijański*, w: *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 93.

55 H.U. von Balthasar, *Humanizm chrześcijański*, dz. cyt., s. 93. Trafnym przywołaniem analizy *Kunst der Fuge* Jana Sebastiana Bacha, jakiej dokonuje Balthasar, Marek

Zdaniem Balthasara adekwatna odpowiedź na ten stan rzeczy to wskazywanie na potrzebę otwarcia ku temu, co ostateczne. Otwarcie to wydobywa podmiot z jego skończoności i ograniczoności, pomaga uniknąć dualizmu, wyprowadza z dialektycznych napięć i sprzeczności⁵⁶. W ten sposób teolog przenosi rozważania tematu osoby z obszaru filozofii do teologii i proponuje własne oraz oryginalne rozumienie tego pojęcia. Na powrót znajduje się ono w obszarze chrystologii i – ściśle z nią związanej – trynitologii⁵⁷.

W rozumieniu osoby bynajmniej nie chodzi o ubóstwienie tego, co skończone, jak czyni to idealistycznie pojmowany podmiot, ani o uleganie pokusie zamknięcia w sobie, które byłoby konsekwencją takiego podejścia. Chodzi natomiast o postawę kształtowaną na wzór Tego, kto, będąc drugą osobą Trójcy Przenajświętszej, jest osobą *par excellence*. „Osoba”

Urban ukazuje, jak doszło do owego zwrotu „ku sobie” na przykładzie przemiany postawy artysty, który kiedyś pragnął sławy swego dzieła, w postawę kogoś pożądanego pochwały samego siebie. „Mistrza w ogóle nie nazywano wówczas z imienia, a jednak jego obraz niesiono triumfalnie ulicami. Z początkiem czasów, od których sztuka zazwyczaj nazywana jest romantyczną, zaczęto patetycznie zafałszowywać ów stosunek, jaki z dawien dawna uważany był za zgodny z istotą sztuki: stosunek artysty do społeczeństwa. Nie chciał on już sławy swego dzieła, lecz pochwały samego siebie” (M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego*, dz. cyt., s. 219).

56 Por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego*, dz. cyt., s. 218.

57 W odniesieniu do Trójcy Świętej Balthasar stwierdza: „Gdyby istniała definicja Boga, należałoby ją tak właśnie sformułować: jedność jako bycie-wzajemnie-dla-siebie. Co my z braku lepszego słowa określamy jako «Osoby» Boskie, jest warunkiem tego, że w Bogu może istnieć czyste bycie-wzajemne-dla-siebie. «Osoby» te nie posiadają pierwotnego bycia-dla-siebie, które by dopiero wtórnie otwierało się ku drugiemu; to, co możemy nazwać ich byciem-dla-siebie, ich samoświadomością, posiadają wspólnie jako jeden niepodzielny Bóg; ale owo «jeden» integruje się zawsze już (a nie dopiero później) przez bycie-wzajemnie-dla-siebie. Ojca nie można zrozumieć inaczej, jak w rodzącym oddaniu siebie zrodzonemu Synowi, Syna nie inaczej, jak w byciu-dla-Ojca. Oddanie się Obu jest znowu byciem-wzajemnie-dla-siebie, w księgach Nowego Przymierza wyraźnie oddzielnym zarówno od Ojca, jak i od Syna jako «Duch Święty», jako uosobione bycie-wzajemnie-dla-siebie i jako oddanie siebie Boga ludziom” (H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 326–327).

pojawia się właściwie wraz z Chrystusem⁵⁸. Jego posłannictwo (*missio*) w świecie jest przedłużeniem Jego odwiecznego pochodzenia od Ojca (*processio*). Jego osoba i misja utożsamiają się ze sobą.

Zjednoczenie osoby Zbawiciela z ludzką naturą, ludzkim posłannictwem dokonało się raz jeden, archetypicznie i doskonale⁵⁹. Misja (niem. *Sendung*) nie stanowi dla Zbawiciela dodatku do Jego osoby. Balthasar wyraża to w sposób następujący: „W swej zastępczej męce jest On zarazem kapłanem i ofiarą, urzędowo upoważnionym Wykonawcą i egzystencjalnie Znoszącym ostateczne cierpienie”⁶⁰. W tożsamości władzy i misji jest On „uosobioną misją” tak bardzo, że „ostatecznie Tym, który dokonuje aktu oddania siebie, jest Ojciec (J 3, 16; Rz 8, 32), tak że tylko w dobrowolności Syna objawia się cała wolność Bożego działania zbawczego”⁶¹. Jego autorytet zaś i bycie sługą wszystkich realizuje się *na tyle, na ile* jest On posłuszny Ojcu aż do śmierci⁶².

Słowo Wcielone opisywane jest „dramatycznie”. To określenie czerpie Balthasar z języka teatru, przypisując Synowi Bożemu „rolę”, którą pełni On w ramach otrzymanej od Ojca misji. Chrystus działa poprzez unikalne co do istoty, właściwe jedynie Jemu samemu posłuszeństwo. Ono jest historyczno-zbawczą formą, w której pełniona jest Jego misja⁶³. Pierwotnie

58 Por. H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni (Gesù Cristo, La Trinità, La Madonna, La Chiesa cattolica). Esercizi spirituali per sacerdoti, Collovalenza, 12-15 settembre 1983*, Supplemento a „Litterae Communionis” (1984) n. 6, Milano 1984, s. 13.

59 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka, 2/2: Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 255. Balthasar, powołując się na badania Jeana Galota, stwierdza, że „jest niemożliwe, aby Chrystus nie wiedział, jakie będzie spełnienie Jego misji. Kiedy mówi o godzinie ciemności, o godzinie Ojca, o owej godzinie, kiedy mówi o chrzcie, który musi przyjąć, wskazuje na bycie świadomym tego, co Go czeka” (H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 14-15).

60 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 110.

61 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 114.

62 Por. H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 115.

63 Por. P. Pielka, *Posłuszeństwo warunkiem realizacji powołania. Ujęcie Hansa Ursa von Balthasara*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 14 (2018/2019), s. 347-358 wraz z cytowaną tam literaturą.

jest realizowane wobec Ojca, natomiast po wcieleniu, w człowieczeństwie Chrystusa, kieruje się ku człowiekowi.

Temat posłuszeństwa przenika całe teologiczne dzieło bazylejczyka. Zdaniem Giovanniego Marchesiego, jednego z badaczy chrystologii Balthasara, posłuszeństwo Chrystusa (*Gehorsam Jesu*) stanowi temat nadający jedność i organiczność jego teologicznemu rozumowaniu⁶⁴. Za pomocą tej kategorii Balthasar objaśnia naukę Starego i Nowego Testamentu⁶⁵. Z racji tego, że Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia, Jego ludzkie życie jest wypełnieniem miłości Syna Bożego do Boga Ojca i Boga Ojca do Syna⁶⁶. Posłuszeństwo jest zatem postawą wewnątrztrynitarną, rzeczywistością odnoszącą się do dziejów zbawienia oraz życia Kościoła.

Ludzie, jako naturalne podmioty, mają identyczną konstrukcję, choćby na bazie biologii, dopiero wraz ze stawianiem się „osobami” stają się niepowtarzalni⁶⁷. Określenie „osoba” można stosować do kogoś jedynie, gdy wchodzi on w relację z Chrystusem. Dopiero w ślad za misją zrealizowaną w Chrystusie pojawia się możliwość wyniesienia naturalnego podmiotu duchowego ponad jego życie przyrodzone: do nadprzyrodzonej godności osoby. W ramach rozpoczętej wraz z wcieleniem Chrystusa historii podmioty duchowe mogą stawać się Jego partnerami w Boskim dramacie⁶⁸. Włączenie w tę historię nie dokona się w oparciu o własne siły podmiotów ani też nie może polegać na przypisywaniu roli samemu

64 Por. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 247.

65 Balthasar stwierdza, że „sekretnym centrum” jego dzieła na temat Starego Przymierza (H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, 3/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010) jest rozdział poświęcony posłuszeństwu proroków. Por. H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 73).

66 Por. P. Rosa, *Egzystencja chrześcijanina jako świadectwo Zmartwychwstałemu Panu w świetle „Teologii Misterium Paschalnego” Hansa Ursa von Balthasara*, „Słowo Krzyża” 9 (2015), s. 67–79.

67 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 24.

68 Kategorie dramatu, gry, teatru w ogólności stanowią dla Balthasara typowe kategorie. Por. np. E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, WAM, Kraków 1999.

sobie⁶⁹. Konieczny jest udział w dialogu jako czynnika współtworzącym osobę, pomagającym w posiadaniu osobistej wolności i w korzystaniu z niej. Forma tego dialogu może być wypełniona w różny sposób: treścią budującą, neutralną czy też destruktywną.

Balthasar wiąże ściśle pojęcie „osoby” z ideą posłannictwa czy też misji. To ku realizacji misji Bóg wybiera ludzki podmiot i rozpoczyna z nim dialog. W tym dialogicznym spotykaniu się człowieka z absolutną osobą Boga rodzi się ludzka „osoba”. Człowiek otwiera się na Boga, oddaje się Mu, przyjmuje nadaną misję i przez to *staje się* „osobą”. Tak rozumiana wymiana dokonuje się w wolności i posłuszeństwie, w ludzkich działaniach poddawanych oświeceniom Bożym. „Osoba” potrzebuje nie tylko subiektywnego, racjonalnego poznania dokonywanego „w sobie”, „dla siebie” (jak chciałby niemiecki idealizm), ale potrzebuje też relacji miłości i kontemplacji wobec Boga. Taki nadprzyrodzony „instykt posłuszeństwa” na wzór Zbawiciela chrześcijanin powinien dosłownie mieć we krwi⁷⁰.

69 Jean-Nöel Dol zarzuca Balthasarowi pomijanie innego historycznego źródła pojęcia osoby, jakim jest prawo. W prawie rzymskim osoba występuje jako podmiot praw i obowiązków. Prawo to wpływało na teologów, takich jak Augustyn, Ciceron oraz Grzegorz Wielki. Również dzisiaj, nie popadając w jurydyzm, osoba prawna zachowuje znaczenie fundamentalne. Por. J.-N. Dol, *Qui est l'Église? Hans Urs von Balthasar et la personnalité de l'Église*, „Nouvelle Revue Theologique” 117 (1998) n. 3, s. 376–395; R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, ATK, Warszawa 1983.

70 Por. H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 78. Odreźnie traktuje Balthasar „ucieczkę w posłuszeństwo”. Przywołuje stanowisko Bernanosa przedstawiającego zagrożenie dla dzisiejszego chrześcijaństwa: zastąpienie autentycznego posłuszeństwa fałszywym i giętkim, które w imię posłuszeństwa kościelnego „faworyzuje współczesną nieodpowiedzialność i wprowadza do Kościoła człowieka mas (*l'uomo di massa*)” (H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Milano 2015, s. 381). Szwajcarski teolog ostrzega przed obecnością ideologicznych zafałszowań w tym względzie. W szczególności w obszarze przywołanej filozofii idealistycznej, ale także marksizmu i freudyizmu, który „odczuwał i interpretował bolesną zależność jako więzy alienujące człowieka, wzrastanie autonomii przedstawiał jako wprost proporcjonalne do zmniejszania się zależności od czegokolwiek” (H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, w: J. Ratzinger, Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2007, s. 112).

Stawanie się „osobą” przez podmiot możliwe jest, gdy pozwoli się on Chrystusowi zjednoczyć z trójosobowym bytem Boga. Osoby biorą zatem początek od Chrystusa: każda osoba jest chrystologiczna, a nadawana przez Boga misja jest dla podmiotu personalizująca⁷¹. Podmiot doświadcza, iż ostateczny sens jego egzystencji spoczywa w Bogu i od Niego się wywodzi. „Wierzący sam sobie misji nie wymyśla”⁷². Osoba, rozpoznając swą misję, poznaje swoje nowe imię, jakie Bóg jej nadaje. Motyw ten często pojawia się w historii ludu Bożego na kartach Biblii.

Każdemu, kogo spotyka Boże światło, powołanie i posłanie, jest podarowane również bycie-dla-innych (*Für-andere-Sein*)⁷³. W tym sensie misja jest również „uspołeczniająca”, gdyż przyjęta i posłuszenie pełniona de-prywatyzuje „ja”. To „ja”, współcześnie mocno podkreślane, skoncentrowane na sobie i zajęte sobą, odtąd przestaje być ukształtowane na wzór monady. Przeciwnie, jako osoba teologiczna, w sposób owocny i pełen łaski, krąży, promieniuje do wymiarów Kościoła i rozciąga się na całość Mistycznego Ciała Chrystusa. Razem z darem Chrystusowego światła, powołaniem i posłaniem jest jej podarowane bycie-dla-innych czy też bycie-wzajemnie-dla-siebie⁷⁴, którego pierwowzorem są przywołane powyżej odniesienia wewnątrztrynitarne.

Oddziaływanie osoby sięga tak daleko, jak daleko docierają jej powołanie i misja. Jej osobowy i niepowtarzalny charakter nie rozmywa się, lecz zachowuje swą oryginalność w cechach charakterystycznych posłanej osoby⁷⁵. Gdy człowiek, posłuszny wezwaniu do naśladowania, wypowiada

71 Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 256.

72 H.U. von Balthasar, *Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, tłum. J. Koźbiał, W drodze, Poznań 1995, s. 76.

73 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 42.

74 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 327.

75 Druga część *Theodramatyki* Balthasara opiera się przede wszystkim na koncepcie misji, która ujmowana jest jako centralny temat chrystologii i naśladowania Chrystusa. W ten sposób odpowiada to całej ignacjańskiej i janowej teologii von Speyr. Do konceptu misji mogą być odniesione również wszystkie prace Balthasara na temat Maryi i Kościoła. Por. H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 71–72.

swoje „tak” wiary, zostaje wyprowadzony ponad swoją ludzką słabość i ograniczenia. Zaczyna być niejako niesiony posłannictwem Chrystusa i Kościoła, których misję konkretyzuje i zarazem kontynuuje. Jej realizacja dokonuje się poprzez proces przekraczania siebie, a zatem wiąże się nieuchronnie z огоłoceniem człowieka i jego „wywłaszczeniem”⁷⁶. Jako owoc tego procesu pojawia się jednak właściwe odnalezienie siebie. Spełnienie owego „ja”, które wyszło z „zakrzywienia ku sobie” w kierunku Tego, kto rzeczywiście owo „ja” dopełnia i realizuje, należy pojmować jako teologiczny paradoks. Polega on na tym, że dopiero pozostawiając siebie, prawdziwe „ja” się odnajduje. Spełnieniem dla takiego procesu jest ukształtowanie w sobie – według słów ojców – duszy kościelnej, *anima ecclesiastica*. Balthasar, dogłębnie zaznajomiony z Tradycją, chętnie posługuje się tym terminem. Od czasów ojców Kościoła, w szczególności Orygenesa i Ambrożego, określenie to oznacza duszę przenikniętą świadomością naznaczonej przez Boga misji i niezmiernie przewyższa prywatne „ja”. Osoba zaangażowana w bezinteresowną służbę na rzecz realizacji Bożego dzieła nieustannie wielbi Boga, ale pozostaje również w gotowości na to konanie i śmierć. Przeżywając ten teologiczny paradoks, *anima ecclesiastica* tym bardziej wzrasta w mocy swego oddziaływania, które staje się bardziej owocne. Co więcej, może ona, poprzez utożsamienie się z intencjami i zamierzeniami Kościoła, skuteczniej realizować jego powszechne posłannictwo. Tak właśnie jest w przypadku każdego świętego. W miarę realizowania swego posłannictwa wzrasta w nim *anima ecclesiastica*.

76 Balthasar wyrażeniem „przekraczanie samego siebie” określa miłość. Takiemu ujęciu miłości poświęca rozdział w jednym ze swych dzieł. Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentyment*, dz. cyt., s. 299–319.

3.4. Kościół jako osoba

W przekonaniu Balthasara nie istnieje żadna kategoria, która mogłaby tajemnicę Kościoła ująć w pełni. Kto żyje w Kościele, musi tę tajemnicę poznawać doświadczalnie i uznać⁷⁷. Teolog pisze o Kościele między innymi, że jest on „żywą jednością, która powstaje przez okazanie wewnętrznego życia Bożego w poszczególnych ludziach, w nich, przez nich i ponad nimi. Życie to ani nie ogranicza niepowtarzalności każdego stworzenia, ani jej nie zagraża, przeciwnie, wprowadza stworzenie przez łaskę do jednego jedynego Boga i dopełnia”⁷⁸.

Omawiane powyżej pojęcie „osoby” to również jedno z określeń indywidualizujących sam Kościół. Gdy Balthasar stawia swe słynne pytanie: *kim jest Kościół?*, czyni to w oparciu o założenie, że Kościół nie jest jedynie jakimś *przedmiotem* analizy, na którym teolog przy użyciu właściwych sobie „narzędzi” dokonywałby teologicznych operacji. Szwajcarski teolog wpisuje się więc w tym zakresie w pewną tradycję myślenia o Kościele: jego tożsamość uznaje za osobową. Jednak w określaniu Kościoła jako osoby zwyczajne analogie są, zdaniem bazylijczyka, niewystarczające⁷⁹.

Kościół nie jest zapewne czymś nieosobowym, nie jest jedną tylko spośród wielu innych osób, ani nie jest również czymś ponadosobowym. Wszystko w nim ma odsyłać do Chrystusa. On sam jest ostateczną „osobą”

77 Por. H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1965, s. 73.

78 H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, dz. cyt., s. 72–73.

79 Congar przedstawia prezentację takich stanowisk. Por. Y. Congar, *La personne „Église”*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 613–640. Również por. J.G. Pagé, *Qui est l'Église?*, Bellarmin, Montréal 1977; J.-N. Dol, *Qui est l'Église?*, dz. cyt., s. 376–395. Nawet jeśli tekst *Wer ist die Kirche?* jest daleki od streszczenia całej myśli Balthasara na temat Kościoła, stanowi jej najgłębszą część, wskazującą na serce tego misterium. Charakteryzuje się również, według samego autora, najbardziej wymagającą myślą. Pytanie *Wer ist die Kirche?* było tematem międzynarodowego kolokwium teologicznego we Fryburgu (Szwajcaria), które odbywało się od 16 do 18 września 1998 roku. Jak zauważa Ackermann, po upływie drugiej połowy xx wieku osobowe ujmowanie Kościoła ustąpiło miejsca innym ujęciom. Por. S. Ackermann, *Kościół jako osoba*, dz. cyt., s. 233.

Kościoła. Kościół nie jest jednak „rozciągnięciem” osoby Chrystusa, ani tym bardziej osobą od Chrystusa niezależną. Niedowartościowanie „osoby” Kościoła, sprowadzanie go jedynie do osoby Chrystusa to tendencja minimalistyczna: Balthasar przypisuje ją Augustynowi z Hippony i myślicielom średniowiecza. Drugą skrajnością byłoby czynić z Kościoła hipostazę autonomiczną, prawie niezależną od Chrystusa. Stanowisko Balthasara wpisuje się między te dwa ujęcia⁸⁰.

Odpowiedź na pytanie o to, kim jest Kościół, czy też kto jest Kościołem, a zatem ukazanie jego osobowego charakteru, przedstawmy najpierw w sposób obrazowy. Bazylejczyk przywołuje tu mianowicie widok powstających na wodzie fal. Wzbudzone, gdy ktoś rzuci kamienie na głębinę, fale wzajemnie na siebie oddziałują. Fala silniejsza nakłada się na inne, ale i przyjmuje oddziaływanie fal mniejszych. Powstające w ten sposób rozchodzące się kręgi stanowią różnorodność, która zależy od dwóch czynników. W przypadku Kościoła są nimi: wielkość konkretnego posłannictwa oraz jakość udzielanej na nie odpowiedzi.

Krąg o najszerszym oddziaływaniu, w obrazie kreślonym przez Balthasara, oznacza Matkę Syna Bożego. Osobowa tożsamość Kościoła znajduje zatem u tego teologa dobitnie maryjny wzorzec⁸¹. To posłannictwo Maryi cechuje największa skala, a miara ofiarowywanej Bogu dyspozycyjności jest nieporównywalna. Przenika ona bowiem wszystkie inne fale, to znaczy inne występujące w Kościele posłannictwa, i włącza je we własne. Maryja stanowi centrum Kościoła jako „Oblubienicy bez skazy i zmarszczki” (Ef 5, 27).

Maryja jest jedyna pośród ludzi i jest związana z Chrystusem na zasadzie tajemniczej i niesłychanej wyłączności. W niej musi zmieścić się każdy, kto chce mieć udział w tajemnicy miłości Boga do stworzeń. „Kto zostaje powołany do tej miłości, jest wybrany w osobie oblubienicy jako jej

80 Por. J.-N. Dol, *Qui est l'Église*, dz. cyt., s. 377.

81 Por. E. Ade, *Le temps de l'Église*, dz. cyt., s. 129.

«część», albo lepiej jako jej urzeczywistnienie, tak że ta swoista tajemnica jaśnieje w głębi duszy wybranej, usprawiedliwionej, wierzącej i kochającej i staje się coraz jaśniejszą prawdą⁸².

Kościół stanowi jedność tych, którzy są gotowi żyć na wzór maryjnej dyspozycyjności, gromadzić się wokół niej i – również przez swoje „tak” – pozwalać się kształtować. Godzą się oni w ten sposób na to, aby zbawcza wola Boga spełniła się wobec nich i wszystkich ich braci⁸³. Widać, jak kluczowa w tych rozważaniach jest kategoria dyspozycyjności człowieka wobec Bożej misji. W Maryi kategoria ta osiągnęła niedościgłe zwieńczenie. Kościół ustanowiony (czy też założony) jako rzeczywistość obiektywna istnieje jedynie w jednostkowych podmiotach. Mogą one wchodzić w tę formę jedności i w życie Kościoła, gdy stosują się do obiektywnego prawa tego życia i otrzymują je od tejże uprzednio istniejącej rzeczywistości.

Kościół nigdy nie istnieje sam w sobie. Istnieje zawsze w konkretnych osobach: swój kościelny charakter otrzymują one od niego. Niektóre z nich „poszerzyły się”, czy raczej „doznały rozszerzenia” aż do uzyskania roli wzorców, którymi mają stać się dla innych. Co więcej, stały się one rzeczywistymi modelami w Kościele i dla Kościoła. Ludzkie jednostki, które stały się osobami o niepowtarzalnym profilu, stając się coraz bardziej sobą, przestają być „w sobie”. Kościół nie jest abstrakcyjnym bytem, przeciwnie – stanowią go osoby realne i cielesne. Jaśnieje on promieniowaniem rozchodzącym się na świat dzięki realizacji nadanych, przyjętych i urzeczywistnionych misji. Promieniowanie to obejmuje także cały Kościół, wiedzie przez wszystkie charyzmaty udzielane poszczególnym osobom. Jedność Kościoła zawiera wielość i piękno konkretnych osób. Jedność i różnorodność, tożsamość i różnica na siebie oddziałują. Współtworzona jest jego wspólnota.

82 H.U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, dz. cyt., s. 72.

83 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 46.

3.5. Kościół jako *communio sanctorum*

Balthasar w rozważaniach o Kościele podkreśla istnienie wspólnoty z tymi, którzy stali się podobnymi do Chrystusa, ze świętymi, którzy są w niebie, ale także – równocześnie – istnienie wspólnoty świętych na ziemi, albowiem wszyscy możemy i powinniśmy już wiele czynić dla siebie nawzajem⁸⁴. W konsekwencji nie ma więc mowy o istnieniu dwóch Kościołów: jednego już „doskonałego” i niebiańskiego, który byłby Kościołem świętych, i drugiego, „realnego”, tu na ziemi, Kościoła grzeszników. Teolog uważa przy tym za konsekwencję powierzchownego ekumenizmu pogląd, jakoby jedynie ten pierwszy, niewidzialny Kościół był prawdziwie katolicki⁸⁵. Właśnie Kościół empiryczny, rzeczywisty, zawsze był, i jest także dzisiaj, Kościołem świętych. Jest nim w dwu znaczeniach: ku niemu zwracali się i za niego cierpieli święci oraz jest on tworzony w najwyższym stopniu przez świętych⁸⁶.

To rozróżnienie rodzi napięcie, które dawało o sobie znać od początku istnienia Kościoła. Ojcowie pierwszych wieków mówią w tym kontekście o „paradoksalnym bycie Kościoła”⁸⁷. Eliminacja tego napięcia czy redukcja paradoksu niesie nieuchronne zubożenie prawdy o Kościele i każe nam mierzyć się z wszystkim tym, co pozostaje jego karykaturą, co pozostaje

84 Por. H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1989) nr 51, s. 56.

85 Por. H.U. von Balthasar, *Spirito e istituzione*, dz. cyt., s. 226. O postulatach dotyczących doktrynalnego dialogu ekumenicznego w tym zakresie zob. m.in. H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, dz. cyt., 56–57. W tym miejscu przytoczmy jedynie pogląd bazylejczyka, że uwzględnienie konceptu *communio sanctorum* w rozumieniu Kościoła umożliwiłoby rzeczywisty postęp w dialogu, dotąd koncentrującego się na aspekcie Kościoła jako wiary i instytucji (*faith and order*).

86 Por. H.U. von Balthasar, *Spirito e istituzione*, dz. cyt., s. 226.

87 Balthasar przytacza w tym kontekście choćby Orygenes, który w poruszający sposób wyraża absolutną wierność Kościołowi i równocześnie oplakuje zepsucie ówczesnego kleru. Augustyn, jako biskup i święty, heroicznie oparł się pokusie traktowania Kościoła jako wspólnoty ludzi bezgrzesznych w kontekście sporu z donatystami. Por. H.U. von Balthasar, *Spirito e istituzione*, dz. cyt., s. 227.

jedynie Kościołem etyki, dobrych czynów, filantropii lub wyzwolenia uciskanych politycznie i społecznie⁸⁸.

Pielgrzymujący Kościół jest zatem *równocześnie* Kościołem świętych i jeszcze-nie-świętych. Przywołując w tym aspekcie myśl ojców Kościoła, Balthasar wyróżnia bardziej aktywnych w kościelnym rozumieniu tego słowa, którzy pociągają ku centrum, oraz poprzestających na biernym otrzymywaniu, a żyjących bliżej peryferii⁸⁹. Kościelnej aktywności tych pierwszych teolog nie określa już za pośrednictwem słów św. Pawła o członkach jednego ciała (por. 1 Kor 12, 12n). Jest ona porównywana natomiast do przywołanych wcześniej, rozszerzających się i wzajemnie przenikających kolistych fal na wodzie.

Brak miejsca należnego *communio sanctorum* w określaniu Kościoła usiłuje Balthasar konsekwentnie uzupełniać. Eksponuje prawdę o wspólnocie świętych, aby ukazać harmonię przedstawiania Kościoła w jego pełnej tajemnicy. Uzasadnienie takiego stanowiska formułuje jednoznacznie:

Tylko wtedy, gdy Kościół uwidacznia wspólnotę świętych, kiedy od razu widzi się ją w nim i nie trzeba docierać do niej przez myślącą, niczyją krainę form, praw i instytucji, by w końcu wkroczyć do kwitnącego ogrodu, oznacza to, że Kościół zrozumiał samego siebie i swe zadanie w świecie. Musi on być miejscem, w którym widoczne i dostrzegalne jest coś z tajemniczego Królestwa miłości, ze wspólnoty świętych. Zgodnie z planem i zamysłem Jezusa tym, co musi być w nim widoczne, jest prawdziwa i skuteczna miłość, która Jego wyznawców połączyła swym węzłem, a nie czymkolwiek innym⁹⁰.

88 Por. H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, dz. cyt., s. 56.

89 Por. H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, dz. cyt., s. 120.

90 H.U. von Balthasar, *Więćsz rok darami*, dz. cyt., s. 247.

Wspólnota świętych⁹¹ to jedno z centralnych pojęć nauki apostołskiej. Określenie to zawarte jest w wyznaniach wiary Kościoła i przez wieki nieustannie towarzyszy wypowiedziom na jego temat. *Communio sanctorum* dotyczy najpierw „świętych rzeczy” (*sancta*), czyli przede wszystkim Eucharystii, wokół której gromadzi się Kościół i która go wyraża, a także urzeczywistnia. Wspólną „własnością” stają się dobra i wartości tworzących tę wspólnotę osób (chodzi równocześnie o bezinteresowność uczestników wspólnoty). Bezpośrednią konsekwencją Eucharystii jest jednak przejście do wspólnoty „świętych osób” (*sancti*). W tym miejscu skupimy się na tym właśnie wymiarze rzeczywistości, ku której określenie *communio sanctorum* nas odnosi, a mianowicie komunii „osób świętych”.

3.5.1. Wspólnota pomiędzy osobami

Wspólnota świętych obejmuje obdarowanych, którzy otrzymali to, czym nie są (i nie mogą być) sami z siebie. Są obdarowani nie tylko świętością w sensie *jakości* bytu, ale też uczestnictwem w *tej samej* jakości. Ich jedność pochodzi od Trójjedynego Boga, a ukazuje się w oddaniu Chrystusa i udzieleniu Ducha Świętego⁹². Otrzymana jedność realizuje się na wzór *circumincessio* (*perihoresis*) Osób Trójcy Świętej istniejących w jednej naturze. Jest ona odwzorowywaniem bycia „wzajemnie dla siebie” analogicznego do takiej „relacji” w Bogu. Uświęceni, czyli obdarowani jednością – święci pozostają razem w obdarującym wszystkich Bogu.

Obdarowanie, które dokonuje się w aspekcie wertrykalnym, otwiera i zwraca się ku innym w aspekcie horyzontalnym. Nikt już nie powinien żyć i umierać tylko dla siebie, ponieważ Jezus *umarł za wszystkich* (2 Kor 5, 14n). We wspólnocie świętych, choć wszystko pozostaje osobowe, niczego nie da się nazwać prywatnym. Nie ma ona w sobie niczego,

91 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1984, nr 946–962,

92 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 326.

co byłoby zamknięte. W ten sposób osoby razem – w przenikających się wzajemnie misjach – tworzą wspólne „my”, którym jest Kościół (*Catholica*)⁹³.

Jest on współtworzony w stopniu, w jakim życie tworzących go osób jest „pro-egzystencją” na wzór Chrystusowego życia *pro nobis*.

Im bardziej bezinteresowna i mniej egoistyczna jest służba chrześcijanina i jego zaangażowanie w obejmujące cały świat dzieło Boga w Chrystusie, im bardziej oddaje się do dyspozycji Boga, Kościołowi i bliźnim, im szerzej jego serce otwiera się na potrzeby bliźnich, im bardziej leży mu na sercu sprawa Chrystusa, zbawienie wszystkich, a nie tylko jego własne zbawienie i dobro, im bardziej powszechna jest jego modlitwa do Boga, obejmująca całą ludzkość, a zwłaszcza jej najbardziej nikczemnych członków, im szczerzej on sam powierza się Bogu i chce mu służyć swym życiem, a w razie potrzeby także i śmiercią – tym bardziej płodny okaże się taki człowiek w królestwie łaski, a Bóg, Kościół i poszczególni ludzie będą mogli zerwać tym więcej owoców z jego drzewa; tym szersze będą horyzonty jego egzystencji, tym łatwiej będzie ona dostępna dla wszystkich⁹⁴.

Miarą otwarcia i zwrotu ku drugim jest zgoda osoby na jej całkowite wyłączenie⁹⁵. Im bardziej ta zgoda jest pełna i wielkoduszna, tym pełniejsze dokonuje się ogołocenie osoby. Ci, którzy w pełnym sensie są *świętymi*, dla każdego są dostępni i dyspozycyjni, jak płynący źródł, z którego każdy może zaczerpnąć. To wszystko bowiem, co święci posiadają, całe

93 Balthasar używa zamiennie określeń *communio sanctorum*, *Catholica* i *Kościół*. Polskie tłumaczenie podaje również tradycyjny termin „świętych obcowanie”. Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 326 oraz H.U. von Balthasar, *Credo*, dz. cyt., s. 68.

94 H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, dz. cyt., s. 120.

95 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 327.

ich duchowe bogactwo i płodność, oddają do dyspozycji ubogich. Z tego bogactwa mogą czerpać wszyscy, gdyż siły świętych nie wypływają z nich, są udzielane z nadmiaru stanowiącego prawdziwy skarb Kościoła⁹⁶.

W tak ukształtowanej wspólnotcie wszyscy wszystkim coś ofiarowują i równocześnie zawdzięczają. Pojęcie „zawdzięczania” rozciąga Balthasar na wszystkich członków kościelnej wspólnoty. Analogicznie do Syna Bożego, który zawdzięcza siebie swemu Ojcu i w podobnym sensie zawdzięcza siebie swojej Matce, również chrześcijanin zawdzięcza siebie nie tylko Chrystusowi, ale i Kościołowi.

Taki kształt wspólnoty świętych to, zdaniem bazylejczyka, jedna z najbardziej pocieszających prawd o Kościele⁹⁷. Z jednej strony dlatego, że przywołany powyżej udział w skarbie Kościoła jest tak bezbrzeżny, z drugiej zaś, że wszyscy pojmujący siebie jako starzy, chorzy, zniewoleni czy zagubieni i dlatego, rzekomo, niewiele mogący dawać, stają wobec zdumiewającej perspektywy. Pocieszenie jest właśnie w tym, że ubodzy zdobywają królestwo niebieskie i otwierają je innym, na podobieństwo opisaną w powieści Aleksandra Sołżenicyna wdowy: „śmieszna, tak głupia, że darmo pracowała dla innych. Pod koniec życia nic nie posiadała [...]. My wszyscy żyliśmy obok niej i nie zrozumieliśmy, że to ona była tą sprawiedliwą, bez której – jak mówi przysłowie – żadna wieś nie może żyć, ani żadne miasto, ani cały nasz kraj”⁹⁸.

Communio sanctorum nie jest zatem jakimś zbiorem, tłumem, grupą jednostek. Każdy, kto w Chrystusie stał się osobą, ma w sobie, z tytułu swej misji, „obszar wspólnotowy”⁹⁹. Dzięki temu osoby mogą być jedne dla drugich. We wszystkich uczestnikach wspólnoty dokonuje się nie tylko stawanie się jej członkiem, ale także stawanie się Kościołem.

96 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 331.

97 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 331.

98 A. Sołżenicyn, *Zagroda Matryony*, za: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 332.

99 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 264.

Rzeczywistością Kościoła jest zatem wzajemne współprzenikanie (osmoza) obszarów wspólnotowych właściwe każdej osobie teologicznej¹⁰⁰.

Tak powstaje niekończąca się wymiana i krwiobieg między wszystkimi członkami eklezjalnego ciała Chrystusa¹⁰¹. Osoby te, jak rozważaliśmy powyżej, przyjmując nadaną im od Boga misję, żyją odtąd „kościelnie”. Pełnione przez poszczególne osoby misje (posłannictwa) współlistnieją we wspólnocie i wzajemnie się przenikają. Uczestnicząc zaś w posłannictwie Chrystusa, zostają one tym samym włączone w życie trynitarne i w ten sposób stają się rzeczywistymi przejawami jedności w różnorodności kościelnej *communio*. Ludzkie losy i działania stają się tym bardziej powszechne i katolickie, im bliższe są losów Chrystusa¹⁰².

Celem takiej wspólnoty nie jest walka ze złem. Jezus bowiem zwyciężył wrogów i śmierć. Celem tejże wspólnoty nie jest również samo promieniowanie świętością, gdyż ono towarzyszy świętym jako skutek niejako uboczny ich życia i rozdawania siebie. Świętych cechuje zatem nieposiadanie *własnych* celów¹⁰³, lecz wyrzeczenie się ich jako własnych, swoich, czyli *tylko dla siebie*. Są natomiast jak najbardziej ukierunkowani na to, by zamiary Boga spełniły się przez pełną dyspozycyjność Jemu oddanych.

Communio sanctorum charakteryzuje i wyróżnia Kościół rzymskokatolicki¹⁰⁴. Jak zauważa Balthasar, Marcin Luter, ojciec reformacji, w oparciu o słowa św. Pawła początkowo poprawnie ukazywał samo sedno

100 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 265.

101 Kategoria Ciała Chrystusa według św. Pawła ukazuje liczne członki żyjące i troszczące się nawzajem o siebie. W niej – jak zauważa Balthasar – całkowicie przenikają się „święty Kościół powszechny” i „świętych obcowanie”. Zasada struktury połączona jest z zasadą wewnętrznej organicznej żywotności. Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 327.

102 Por. H.U. von Balthasar, *Powszechny wymiar Kościoła*, w: J. Ratzinger, Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 156.

103 Balthasar stwierdza jasno, że jest to „miłość jako przekraczanie siebie”. Tak brzmi tytuł rozdziału w jego w dziele *Antyrzymski resentment*, dz. cyt., s. 299–319.

104 Por. H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, dz. cyt., s. 52.

wspólnoty świętych¹⁰⁵. W niezwykłych słowach ujmował ową tajemniczą osmozę, dokonującą się między członkami „Ciała Chrystusowego” oraz obejmującą wymianę dóbr zarówno zewnętrznych, jak i najbardziej osobistych¹⁰⁶. Z czasem jednak ta tradycyjna optyka zaczęła u niego zanikać. Aspekt horyzontalny przesłaniał coraz bardziej piękno nadprzyrodzonej więzi, która łączy członków wspólnoty Kościoła z jego Głową¹⁰⁷.

Balthasar dostrzegł tę stratę. W jego rozumieniu *communio sanctorum* znajduje bardziej poprawne określenie. Otóż moment horyzontalny musi być dowartościowany, jednak pozostaje nieodłączny od wertykalnego, na którym jest wszak trwale oparty i w którym znajduje swoją przyczynę. „To zbyt mało szukać wyłącznie Boga, choćby nawet za wszystkich sił, zapominając przy tym o świecie, a także to zbyt mało angażować się nawet ze wszystkich sił w ulepszanie świata, zaprzeczając przy tym istnieniu Boga lub pogardzając Nim jako bezsilnym”¹⁰⁸. W poszukiwaniu więc mak-

105 „To jest to świętych obcowanie, którym się chlubimy... Czy nie dobrze nam przebywać tutaj, gdzie kiedy cierpi jeden członek, wraz z nim wszystkie inne współcierpią, a gdy jeden doznaje chwały, wszystkie inne wespół z nim się weselą? [...] Pan mówi przecież: «Kto was dotyka, dotyka źrenicy mojego oka» (Za 2, 12). Mój ciężar dźwigają inni, ich siła jest moją siłą. Wiara Kościoła przychodzi z pomocą mojej trwodze, czystość innych wspiera mnie w chwilach pokus lubieżności, posty innych są dla mnie zyskiem, w modlitwie drugi się o mnie troszczy. Tak więc mogę się chlubić dobrami innych, jak moimi własnymi, a są one rzeczywiście moje, gdy się nimi raduję i cieszę. Sam mogę być pohańbiony i brudny [...]. Oto jak wielką rzeczą jest świętych obcowanie i Chrystusowy Kościół!” (M. Luter, *Tessaradecas* 1520, za: H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 1998, s. 42).

106 Por. H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 44.

107 Brak tego drugiego wymiaru katolickiego pojęcia *communio* związany jest z protestanckim rozziwem między (niewidzialnym) Kościołem świętych i (widzialno-empirycznym) niedoskonałym Kościołem-instytucją. Tymczasem od zarania Kościoła oba te aspekty były nierozłączne. *Communio* opiera się zarówno na sakramentach (przede wszystkim na Eucharystii), jak i na prawie, a więc na władzy biskupa, kierującego społecznością i reprezentującego ją na zewnątrz. Por. H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 52.

108 H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*, dz. cyt., s. 236. Balthasar w kontekście rozważań na temat wspólnoty świętych odnosi się również do ideologii komunizmu. Zauważa, że realizuje ona zaledwie aspekt syntezy, o którą chodzi. Żąda mianowicie

symalnego i niedoścignionego ideału chrześcijańskiej świętości Balthasar wskazuje na aspekt zwrócenia się *ad extra*.

3.5.2. Wspólnota posłana ku światu

Dopiero gdy chrześcijanin porzuca postawę bierności, staje się płodny i rodzi w świecie chrześcijańskie życie. Przyjmując dar, osoba jest zaproszona, by uczynić ze swego życia odpowiedź na otrzymane obdarowanie. Bazylejczyk uznaje, że koncept wspólnoty świętych jest również kluczowy dla określenia tak bardzo interesującej go relacji Kościoła wobec świata¹⁰⁹. To wszystko, co członkowie wspólnoty świętych otrzymują, rozciąga się na pozostałych członków tej wspólnoty. Z uświęcenia ich wszystkich, z życia, które jest im udzielane, rodzi się ich odpowiedź na uświęcenie i obdarowanie. To obdarowanie sprawia, że osoba przestaje interesować się własnym poziomem doskonałości, a skłania się ku innym ludziom i ku *byciu razem*. Im ludzie bardziej się otworzą i oddadzą do dyspozycji, tym prawdziwiej i skuteczniej będzie rozporządzał nimi Bóg miłości dla dobra wszystkich siostr i braci. Choć mogą uważać się za pozbawionych wszystkiego, zostają uzdolnieni do tego, by być płodnymi, by się „rozdarować”¹¹⁰. Bezinteresowność, która cechuje uczestników wspólnoty, sprawia, że dobra posiadane przez jednego należą do wszystkich. Również

najwyższego zaangażowania jednostki w celu przemiany społeczeństwa, opierając się na siłach samego tylko człowieka. Inną redukcję w tym względzie stanowią religie stawiające Absolut ponad wszystkim, co przemijające, i wskazujące na zjednoczenie się z nim dzięki technikom medytacji i rozszerzaniu świadomości. Tu pozostawiony samemu sobie jest z kolei zsekularyzowany świat. Tymczasem ku niemu właśnie posłani są święci. Por. H.U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami*, dz. cyt., s. 236.

109 Por. H.U. von Balthasar *Communio – założenia programowe*, dz. cyt., s. 12.

110 Całością w Kościele jako *communio* jest Chrystus. W Nim mieszka pełnia bóstwa i On rozwija ją w swym Mistycznym Ciele. Od Niego pochodzi płodność. Święty tę płodność zawdzięcza Bogu i ją rozdaje. Pojęciem płodności koryguje Balthasar pojęcia zapłaty i zasługi. Te bowiem zakładają przede wszystkim odniesienie do oddzielnych jednostek. Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 82. Wspólnota świętych nie może być zamkniętym kołem, wymieniającym między sobą zasługi, tak jak się składa kapitały, by powiększyć dochód.

w wymiarze *ad extra* wzór dla owego właściwego świętym udzielania się stanowi Chrystus – rozdający się na krzyżu i w Eucharystii. To w ten sposób święci uobecniają to, co na początku Chrystus razem ze swoim Kościołem urzeczywistnił jako Eucharystię. Ona bowiem ma dla Niego te dwa znaczenia: „oddać się w ręce Ojca, aby Ten mógł Go łamać jako chleb dla świata i przelać Go jako wino dla świata, a zarazem: zaangażować się jak najmocniej w swoim osobistym działaniu na rzecz świata, tak by skutecznie działać w innych, nie tylko słowem i czynem, ale całą swoją istotą”¹¹¹. Eucharystia zatem, razem z chrztem zanurzającym w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, uzdalnia do tego, by „rozdawać, nie rachując, promienieć, nie koncentrując się na emanowanym blasku”¹¹².

3.6. Kościół jako instytucja

Teologiczne traktaty eklezjologiczne pojawiły się dopiero jako zwieńczenie całych epok, w których chrześcijanie żyli w *Kościele* i *żyli Kościołem*. Życie w nim i miłość do niego nie były ujęte w ramy jakiegoś systematycznego opracowania. Taka potrzeba pojawiała się wobec błędów doktrynalnych i jako reakcja na nie. Błędy te dotyczyły w pierwszym rzędzie rozumienia tego, co w Kościele jest *widzialne*.

Odpowiedź na błąd nie zawsze była wyczerpująca, dlatego nauczanie o Kościele pozostawało niepełne, fragmentaryczne i często jednostronne. Co gorsze, pomijano to, co w Kościele zasadnicze, a mianowicie wymiar jego misterium¹¹³. Wydawało się ono niknąć w gąszczu tego, co w literaturze przedmiotu (za Congarem) określa się jako apologię,

111 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 57–58.

112 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 265.

113 Analizę tych błędów i historię bardziej czy mniej trafnej na nie odpowiedzi Kościoła znakomicie podejmuje klasyk eklezjologii ubiegłego wieku, Congar. Czyni to choćby w swej kronice eklezjologicznej: Y. Congar, *Dépassement de l'ecclésiologie de la Contre-Réforme*, w: Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, s. 549–553.

teorię hierarchii czy też „hierarchologię”¹¹⁴. Poprzez takie prezentowanie eklezjologii elementy widzialne, zewnętrzne i instytucjonalne w Kościele¹¹⁵ uległy nadmiernemu wyeksponowaniu. Można stwierdzić, że eklezjologia na przestrzeni wieków ujmowała Kościół zasadniczo z punktu widzenia instytucjonalnego¹¹⁶.

Problematyka rozważań, które podejmujemy w odniesieniu do myśli Balthasara, nie może zatem pominąć tego wymiaru Kościoła. Podobnie jak Chrystus jest jeden i jedyny, posiadający dwie natury, również Kościół przez Niego ustanowiony, posiadając dwie natury, jest jeden i jedyny. Kontynuuje, reprezentuje i potwierdza jedyność Chrystusa¹¹⁷. Kościół jest cielesny i historyczny, podobnie jak Chrystus. Podobnie jak Chrystus, również Kościół nie może być spirytualizowany. Będąc potwierdzeniem wcielenia Boga, przeciwstawia się on zatem wszystkiemu, co jest przeciw inkarnacji¹¹⁸. Pokusa fałszywego „uduchowienia” Kościoła jest w nim nieustannie. Teolog z Bazylei widzi rozwiązanie w uchwyceniu obu wymiarów

114 Bogatą dokumentację na ten temat prezentuje: Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 445–696.

115 Por. Y. Congar, *L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, w: *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, éd. M. Nédoncelle, R. Aubert, Cerf, Paris 1960, s. 77–114.

116 O podstawach eklezjologii, która spełniałaby postulat integralnego ujęcia por. A.A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, WAM, Kraków 2010.

117 „To punkt *centralny*, w którym koncentruje się trudność dialogu ekumenicznego. Nie możemy budować super Kościoła, unifikując różne Kościoły, którego Kościół katolicki byłby częścią. Kościół jako katolicki nie może być jakąś częścią. On jest zawsze wszystkim. To idea fundamentalna” (H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 42). „Nie ma wielości Kościołów”, powie w innym miejscu Balthasar (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 416). „Na mnogość Kościołów trzeba patrzeć, tak jak patrzymy na grzech – własny i cudzy” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 419).

118 Odnosi się to również do mistyki. Historia mistyki chrześcijańskiej, w tym katolickiej, przepełniona jest wpływami neoplatonizmu. Owocowały one mistyką „niewcieloną”. W wielu traktatach mistycznych średniowiecza wizje cielesne czy też zmysłowe są pojmowane jako niższe wobec mistyki czysto duchowej. Por. H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni* dz. cyt., s. 41. Balthasar proponuje Kościołowi doświadczenie mistyczne von Speyr.

życia Kościoła w ich harmonii. Oba przenikają się, na siebie wzajemnie oddziałują, dotyczą jednego Kościoła. Widzialny wymiar Kościoła nie jest ważniejszy niż misteryjny, niestety jego poprawne rozumienie sprawia wiele trudności¹¹⁹.

Właśnie instytucjonalny charakter Kościoła był przedmiotem niekończących się dociekań w teologii i nie tylko w niej. Dorobek eklezjologiczny jest w tym obszarze również przeogromny i złożony¹²⁰. Koncepcja Balthasara, ujmująca rolę instytucji w Kościele, określana jest jako jedna z bardziej reprezentatywnych¹²¹.

Wychodząc od centralnego tematu teologii, jakim jest dla teologa z Bazylei objawienie Boga dokonane w Chrystusie, zauważmy najpierw, że do człowieka należy udzielenie odpowiedzi, w wierze i posłuszeństwie, na punkt szczytowy tego Objawienia, jakim jest śmierć i zmartwychwstanie Pana. To właśnie kontemplacja osoby Chrystusa jest jedną z nici przewodnich teologii Balthasara. Z prywatności i samowystarczalności człowiek ma szansę przenieść się w egzystencję Chrystusa. Oznacza to w konsekwencji podjęcie odpowiedzialności za Kościół. Odpowiedzią należną Bogu, udzielaną przez człowieka, jest postawa, którą cechuje „kościelność”, „wspólnotowość”. Uczestnicząc w posłannictwie Kościoła, chrześcijanin okazuje posłuszeństwo władzy kościelnej, współpracując z nią. Władza ta nie jawi się jednak jako coś pośredniego między Panem a wiernymi, a ład kościelny – jako zwykła karność społeczna. Wykonywanie władzy to włączanie wiernych w posłuszeństwo całego Kościoła wobec

119 Balthasar często odnosi się do tej problematyki, komentując naukę średniowiecznego mnicha Joachima da Fiore. O jej zapładniającej mocy oddziałującej na przestrzeni wszystkich epok, jak i współcześnie już wspominaliśmy. Por. również J. Servais, *De Lubac e von Balthasar: due approcci a Gioacchino da Fiore?*, „Rassegna di Teologia” 38 (1997) n. 2, s. 149–167.

120 Por. na przykład Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt.

121 Inne znaczące stanowiska w tym względzie proponują m.in. Hans Küng (1928–2021) i Karl Rahner (1904–1984). Por. M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Bedeutung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ecclesiologie*, Frankfurter Theologische Studien, Frankfurt 1978.

Chrystusa. Wszystko w kościelnym łańdże ma współbrzmieć w okazywaniu posłuszeństwa Jemu jako Zbawcy.

Posłuszeństwo ma być odpowiedzią na posłuszeństwo Chrystusa na krzyżu. Ono jest podstawą wszystkich instytucjonalnych elementów Kościoła, gdyż uczestniczą one w wydarzeniu krzyża. Właśnie na krzyżu Chrystus doświadcza woli Ojca jako *niepojętej instytucji*, w której wzajemna miłość Ojca i Syna przyjmuje postać posłuszeństwa wobec autorytetu. Tak więc instytucjonalny charakter Kościoła uzasadniany jest przez Balthasara posłuszeństwem okazanym przez Chrystusa na krzyżu. Wymiar instytucjonalny Kościoła przynależy zatem w takim ujęciu do zbawczego działania Chrystusa. Instytucja nie stanowi w konsekwencji czegoś zewnętrznego, lecz jest wewnętrznym wymiarem samego Objawienia. Funkcjonowanie zaś instytucji łączy się z problematyką świętości i należy do istotnego posłannictwa Kościoła. To, co instytucjonalne, prowadzi do przyjętej i urzeczywistnianej przez człowieka świętości w Kościele. Jest znamioną cechą świętych, że nie przeciwstawiają oni *Ducha* i instytucji, lecz uznają ich jedność jako konsekwencji samego wcielenia Syna Bożego.

Balthasar poszerza rozumienie posłuszeństwa również o jego pneumatologiczny wymiar. To trzecia osoba Trójcy Przenajświętszej wiąże Kościół z posłuszeństwem Chrystusa. Miłość Boża dosięga człowieka w instytucjonalnych strukturach kościelnych. Te, będąc zobiektywizowane, uniezależniają wspólnotę miłości od przypadkowości, która może cechować jedynie powiązania osobowe. Postać instytucjonalna nie wyobcowuje zatem, lecz pozwala łasce Bożej ukazywać się w konkretnych uwarunkowaniach. I jak przybrała ona na drodze wcielenia formę ludzkiej egzystencji, tak i odpowiedź na nią musi należeć do sfery instytucji, prawa itp.

Instytucjonalność Kościoła nie jest zagrożeniem dla „wydarzenia” obłubieńczego, ale przeciwnie, umożliwia jego trwałą aktualność w historii. Instytucja jest dla Kościoła-Oblubienicy gwarancją stałej obecności

Chrystusa-Oblubieńca¹²². „My”, które stoi jako „Oblubienica” naprzeciwko wcielonego Boga, musi mieć strukturę cielesną, której nie może sobie nadać samo. Wobec tendencji do minimalizowania roli struktury w Kościele, pod pretekstem „uduchowienia” jego życia, Balthasar głosi fundamentalną jedność obydwu: Ducha *i* instytucji, życia *i* struktury¹²³. Dlatego instytucjonalność nie przeszkadza płodności Kościoła, lecz wprost ją warunkuje¹²⁴.

Kościelna instytucja ma również ukrywać i ochraniać. Te jej funkcje można więc określić jako zachowujące czy też konserwujące. Teolog przywołuje często na jej określenie obraz muszli, która ukrywa i ochrania ciało dojrzewające w jej wnętrzu¹²⁵. Pojmowana w ten sposób, pozostaje trudna dla widzących w niej tylko organizację¹²⁶. W tym ostatnim ujęciu,

122 Por. L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Bożego*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1977.

123 Por. *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 42–43. Posługując się przykładem zaczerpniętym ze świata natury, Balthasar zauważa, że byty o wyższym stopniu rozwoju charakteryzuje to, że ich struktura pozostaje wewnątrz organizmu, a służy to zapewnieniu pełnej wolności ruchu. Kości człowieka nie są widzialne na zewnątrz. Nie mógłby on stać na nogach i poruszać się, gdyby nie miał szkieletu, który go podtrzymuje. Teolog sięga również do przykładu skorupiaków, u których kości są na zewnątrz, zaś miękkie części wewnątrz. Sprawia to, że ich ruchy są przez to wolniejsze. Szkielet w człowieku wydaje się martwy. W rzeczywistości jest jednak podporą życia. Właśnie szkielet pozwala organizmowi utrzymywać prostą postawę, nadając mu giętkość, choć cały ukryty jest wewnątrz żyjącego ciała. Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 101. Tak w sposób obrazowy bazylejczyk objaśnia rolę struktury w Kościele. To, co w Kościele stałe: Biblia, credo, dogmaty, posługi i sakramenty, nie jest jak owa powłoka skorupiaków, którą może się rozłupać dla smakowania tego, co jest wewnątrz. Jest strukturą, która podtrzymuje, żywi i umożliwia życie, które bez nich byłoby niemożliwe. Nieuchronne są nadużycia, może zdarzyć się, że struktura marnieje, pozbawia się życia. Owszem może istnieć Kościół sklerotyczny. Wszystko to nie przeczy faktowi, że w Kościele życie Ducha potrzebuje stałej struktury.

124 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 333. Balthasar w swoim *Antyrymskim resentymencie* odsyła do obszernego objaśnienia tego tematu w dziele: M. Kehl, *Kirche als Institution*, dz. cyt.

125 Por. H.U. von Balthasar, *La Chiesa celeste e la sua manifestazione*, w: H.U. von Balthasar, *Homo creatus est*, Jaca Book, Milano 2010, s. 145.

126 Por. H.U. von Balthasar, *La Chiesa celeste*, dz. cyt., s. 145.

gdy element instytucjonalny jest rozumiany jako coś pozbawionego życia, ożywienie ma następować przez modyfikacje i ulepszenia obmyślane przez ludzi. Wobec powszechnie oczekiwanej skuteczności pokora i miłość w Kościele stają się tym samym nieprzydatne. Tego typu usprawnienie „funkcjonowania” Kościoła miałyby rzekomo wieść ku Jego sukcesom na polu humanitarnym, społecznym czy politycznym. W takim wypadku wymiar instytucjonalny rzeczywiście ukazuje się jako coś pozbawionego życia, gdyż nie uwzględnia tego, że Bóg potrzebuje go, aby wypełnić go właściwą zawartością. Instytucja kościelna ukrywa bowiem i chroni sekretną świętość. Jej pierwotnym celem jest umożliwianie ukrytego życia Bożego¹²⁷. Ta jej szlachetna zawartość – modlitwy świętych, ich cierpienia i ofiary – wymyka się jakiegokolwiek statystyce, a często przedstawiana jest jako coś ułomnego w dziele zbawczym.

Biblijnym obrazem wymiaru instytucjonalnego w Kościele, jakim posłużył się Balthasar, jest sieć zagarniająca ryby dobre i złe. Ta sieć jako obiektywna instytucja „ma zapewnić miejsce ludziom w krańcowy sposób subiektywnie zróżnicowanym – od świętych po ciężkich grzeszników”¹²⁸. Ma ona również zapewnić solidność i bezbłądność. Gdy jednak instytucję Kościoła potraktuje się w sposób magiczny lub jako środek dominacji, owocuje to negatywnie: wygasa siły misyjne Kościoła, prowokuje lęk

127 Por. H.U. von Balthasar, *La Chiesa celeste*, dz. cyt., s. 145.

128 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 414. W sposób poetycki, a jednak pełen realizmu, bazylejczyk pisze: „A Ty Kościele, księżno i królowo ponad narodami, niedostępna i daleka na prawicy władców tego świata, oblubienico bez skazy i zmazy, lecz także szara dziewczko służebna i nikczemna rozpustnico, Kościele, który niemal można pomylić z czerwonym Babilonem na grzbiecie bestii – kim jesteś?!” Równocześnie dodaje: „I wy, chrześcijanie, pochodnie świata i światło bijące spod korca, spod narodów, bosczy wyzwoleńcy, lecz także gorszyście ludzi pogardzani z powodu grzechów – i słusznie; nie z powodu Chrystusa prześladowani! – obywatele nieba, pozbawieni ojczyzny na tym świecie, trzaskający się dzień za dniem w mozole, żyjący od spowiedzi do spowiedzi – kimże wy jesteście?!” (H.U. von Balthasar, *Serce świata*, tłum. U. Poprawska, WAM, Kraków 2003, s. 150).

i wzbudza niechęć. Działanie na rzecz zbawienia przemienia się w działanie destrukcyjne i burzące jedność¹²⁹.

Co więcej:

to, co w sferze immanentnej – mimo grzesznych nadużyć – zawiera obietnicę zachowania Kościoła od błędów, od fałszywych interpretacji istotnych treści wiary, może – nie tylko w następstwie niewłaściwego używania władzy hierarchicznej, ale często też przez zaślepienie i błędną interpretację ludu Kościoła – stać się kwalifikowanym zgorzeniem dla całego środowiska¹³⁰.

Kościół instytucjonalny wystawiony jest zatem na zagrożenia zewnętrzne i wewnętrzne. Doświadczenie grzechu ze strony ludzi Kościoła doprowadziło wielu do zerwania ze strukturą dla rzekomego spełnienia życia. Dochodziło w konsekwencji do odcieleśnienia konkretnego Kościoła istniejącego przecież w ciele, jako ciele Chrystusa, oraz do oddzielenia Logosu od *sarks* jako niepotrzebnej i skazanej na odrzucenie „struktury”¹³¹. Herezje są wymownymi etapami historii rozdzielania obu aspektów. Jaka winna być zatem, zdaniem Balthasara, reakcja na zło? To nie reforma samych tylko struktur ma przynieść autentyczną odnowę Kościoła, choć takie panuje dzisiaj przekonanie. Balthasar pisze:

Tłum grzeszników w Kościele, jakimi wszyscy jesteśmy [...] rzadko kiedy zachowywał się w sposób głębszy niż dzisiaj, kiedy każdy z nosem przylepionym do tablicy rozdzielczej oczekuje z natężeniem, czy wystarczająco już zmieniły się struktury, by wreszcie zaskoczył motor tego, co się zbliża. „Nie wiedzą, co czynią”¹³².

129 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 414.

130 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 414.

131 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment*, dz. cyt., s. 30.

132 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 262.

Zmiana struktur nie gwarantuje przemiany ducha, nawet kiedy przemieniony duch był przyczyną zmiany struktur¹³³. Same struktury są zresztą przejściowe. Balthasar zauważa w Kościele historyczny charakter jego zewnętrznych struktur. W takim ujęciu ich wyobrażeniem mogłyby być statki służące za promy przewozowe¹³⁴. Po wypełnieniu zadania instytucje podlegają demontażowi. Konkretna postać danej kościelnej instytucji ma na celu wprowadzenie wierzących w naśladowanie Chrystusa i zagwarantowanie im Jego bezpośredniej obecności.

Inspiracja odnowy Kościoła rzadko kiedy pochodzi ze strony hierarchii Kościoła¹³⁵. Tu Balthasar przywołuje postaci świętych „od spraw kościelnej reformy”: Franciszka z Asyżu, Ignacego, Teresy z Avili, ale także innych. Często reformy te są inicjowane działaniami natchnionych przez Ducha kapłanów. Szwajcarski teolog z szacunkiem wymienia Franciszka Salezego, Wincentego a Paulo czy Filipa Neri¹³⁶.

Geniusz chrześcijaństwa mógłby i powinien przeniknąć – z równie spokojnym wyzwaniem wolności wszystkie inne struktury ludzkiego społeczeństwa, które mają w sobie coś z tego – czym jest brak nadziei umierającego, chorego i obłąkanego oraz dołożyć starań, aby leczyć je i obchodzić się z nimi z nadzieją, która przewycięża śmierć, chociaż jej nie lekceważy. Można powiedzieć, że jest to postawa i program dla świętych. Być może, ale życie chrześcijańskie było zawsze wiarygodne tam, gdzie zajaśniał przynajmniej promień prawdziwej świętości¹³⁷.

133 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 66.

134 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 413.

135 Hierarchia kościelna, „do której w szczególnie sposób należy badanie duchów, winna być świadoma tego, że zamierzone i kierowane przez Ducha nowe zrywy w ramach Kościoła rzadko tylko wychodzą od niej, lecz wykwitają z szeregów wiernych niepiastujących urzędów” (H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 284).

136 Por. H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 284.

137 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 66–67.

Osobowa, podmiotowa świętość jest w stanie pokonać, poprzez przenikanie, opór struktur, i to zarówno świeckich, jak i kościelnych¹³⁸.

W odniesieniu do struktur świeckich Balthasar uznaje kompetencje i obowiązek zaangażowania się osób świeckich. Pierwszoplanowym zadaniem Kościoła jest czynienie możliwie najbardziej przejrzystymi swoich własnych struktur¹³⁹. Musi on odrzucać pokusę sakralizacji struktur, władz i instytucji, gdyż uleganie tej pokusie doprowadzało wielokrotnie do protestów i kontestacji. Drogą pozostaje samokrytyka odnawiana w świetle sądu Bożego, a celem – stawanie się przez Kościół oczywistym znakiem zaangażowania Boga w świat¹⁴⁰. Jak zaznacza nasz teolog: nigdy nie może dokonać się to w pełni¹⁴¹. Ludzie rzadko nawracają się dzięki kościelnym instytucjom. Podobnie jak rzadko nawracają kogokolwiek imponujące katedry czy inne monumenty wielkiej sztuki chrześcijańskiej. Instytucje, jako znaki i środki ochraniające to, co niewidzialne, mają inną funkcję.

„Zobaczyć zbawienie” można w tych, którzy zostali dotknięci łaską, w uświęconych, w świętych. „My chrześcijanie możemy uczynić wiarygodnym intymny sens tej wielkiej sztuki jedynie poprzez reaktualizację pierwotnego życia, które tę sztukę zrodziło, życia świętości, które kiełkuje z instytucji kościelnych”¹⁴². Unikalnego i potrzebnego uobecnienia pierwotnego życia płynącego z instytucji dokonują właśnie święci: „Vianney z sakramentu spowiedzi, Mała Tereska z twardej reguły Karmelu, Charles de Foucauld z adoracji otrzymuje wewnętrzne życie duchowe”¹⁴³. Życie i instytucja to dwie rzeczywistości, które istnieją nierozłącznie dzięki działaniu jednego Słowa Wcielonego za pośrednictwem Ducha Świętego. Nierozłącznie: dlatego, że tam, gdzie świętość jest rzeczywistością

138 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 91.

139 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 96.

140 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 96.

141 Por. H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 96.

142 H.U. von Balthasar, *La Chiesa celeste*, dz. cyt., s. 145.

143 H.U. von Balthasar, *La Chiesa celeste*, dz. cyt., s. 146.

autentyczną, życie i forma nigdy nie przeciwstawiają się sobie, lecz zakładają się wzajemnie. To zaś warunkuje pełne oddziaływanie Kościoła w jego posłannictwie wobec świata.

3.7. Misja Kościoła

Kościół nieustannie siebie samego transcenduje, czyli przerasta. Ukierunkowany jest na narody, czyli świat ludzki. To świat stanowi obszar i przestrzeń, w której realizuje się Chrystusowe zbawienie. Kościół zatem nie jest celem samym w sobie i nie jest dla siebie, ale właśnie dla świata. Świat został bowiem przez Chrystusa zbawiony, nie zaś sam tylko Kościół. Powinien on wychodzić ze swoich widzialnych granic, aby objąć wszystkich ludzi, czyli wychodzić ku nim, a więc stawać się coraz bardziej misyjny. To istotnie odróżnia Kościół od ludu Starego Przymierza, który był również znakiem dla narodów. Dynamizm odśrodkowy Kościoła jest bowiem przeciwieństwem dynamizmu dośrodkowego charakteryzującego Izrael.

Kościół sam sobie takiej misji nie nadaje, lecz otrzymuje ją od swego Założyciela. Jest ona kontynuacją Jego misji. Właściwie Kościół nie ma żadnej innej misji niż ta otrzymana od Chrystusa. Może ją pełnić tylko w Duchu Chrystusa, którego otrzymał i coraz pełniej przyjmuje. Dokonuje się to poprzez:

jego życie wewnętrzne i udział w tajemnicach Chrystusa: przez umieranie i powstawanie z martwych razem z Chrystusem, przez rozmodlone i kontemplujące wsłuchiwanie się w Jego słowa (jak słuchająca Maria naprzeciwko krzątającej się Marty), przez pełne wiary, umiejące rozróżniać (1 *Kor* 11, 29) sprawowanie sakramentów, z Eucharystią na czele, przez budowanie Ciała Chrystusa w bezinteresownej wzajemnej miłości, która wszystkich innych, ich sprawy i potrzeby, potrafi cenić „bardziej niż siebie samego”¹⁴⁴.

144 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409.

Podobnie jak misja własna Chrystusa tożsama jest z Jego osobą, tak i w przypadku Kościoła mamy do czynienia z identycznością jego istoty i misji. Jak podkreśla jednak Balthasar, misji Kościoła nie należy utożsamiać z jakąś aktywnością wewnętrzną lub zewnętrzną w dziele misyjnym¹⁴⁵. Współcześni absolutyzują aktywność i pragmatyczność. To ona stanowi rozstrzygające kryterium dla pragnących jedynie działać albo nieumiejących „nie działać”. Nie o to chodzi teologowi z Bazylei.

Według Balthasara cały świat rzeczywiście potrzebuje Kościoła¹⁴⁶. Autentyczna owocność aktywności misyjnej Kościoła zależy jednak od tego, na ile *w sobie samym* posiada on jakość „zaczynu” dla „fermentacji” świata¹⁴⁷. Takiej jakości nie można pozyskać żadną drogą „na skróty” poprzez zewnętrzne zabiegi. Transcendentna skuteczność Kościoła, bycie „światłem” dla świata muszą być poprzedzone tworzeniem owego wartościowego zaczynu w nim samym. Nie będzie to oznaczać jakiegoś poszukiwania *swojej* tożsamości, lecz Chrystusa, który stanowi o tożsamości Kościoła. W Kościele musi się zatem dokonywać nieustannie zwrot ku centrum, którym jest Chrystus.

Balthasar podkreśla wagę i konieczność wyraźnej sukcesji dwu faz takiego procesu. Najpierw przedmiotem troski winna być wewnętrzna *jakość* kościelnej substancji, aby następnie mogło realizować się owocne oddziaływanie na zewnątrz¹⁴⁸. Dla Apostoła Pawła konieczny był pobyt na pustyni w Arabii, aby później promieniowała jego misja wśród narodów. Dla wielkich założycieli zakonów niezbędna była poprzedzająca ich dzieło samotność... Także intensywne apostołstwo zakonnika zaczyna się w nowicjacie, a księdza w seminarium¹⁴⁹. Transcendentna skuteczność

145 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409.

146 Por. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, dz. cyt., s. 263.

147 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409.

148 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409.

149 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 409. Odrebnym zagadnieniem jest postawa Kościoła pierwotnego, zajętego swoimi sprawami, swą wewnętrzną strukturą, który milczał wstrzemięźliwie wobec kwestii

Kościół jako ludu Bożego i jego immanentna struktura współlistnieją ze sobą. Transcendencja, czyli ruch misyjny, oraz immanencja jako wewnętrzne budowanie Ciała Chrystusa występują razem. Uprzednie jest jednak owo wewnętrzne budowanie. Bycie „światłem świata” zakłada bycie najpierw światłem w sobie samym. Drogą do tego będzie kontemplacja, samotność na wzór świętych wywodzących swe dzieła z takiej kontemplacji – w samotności i oddaleniu od świata. Dzieje się tak jednak po to, aby do tego świata powrócić „przemienionym”. Wtedy dynamizuje się misyjne dzieło, a aktywność odnowiona u swych źródeł staje się owocna.

Określeniu sukcesji owych dwu faz, w ramach których dokonuje się realizacja misji Kościoła, towarzyszy wyróżniany przez bazylijczyka tak zwany podwójny ruch czy też podwójne zadanie Kościoła. Pierwszym jest wychodzenie ku narodom świata i nauczanie prawdy w taki sposób, aby mogła być zrozumiana i przyjęta. W tym miejscu pojawia się złożony problem jej inkulturacji¹⁵⁰. Drugim jest dbałość, aby depozyt tej prawdy nie rozmył się, by nie rozpadła się ona, lecz zachowała swą „pleromatyczną” jedność¹⁵¹. Ruchowi ku wszystkim narodom musi towarzyszyć troska o ustrzeżenie depozytu zleconej przez Chrystusa misji.

Gdy jednak chrześcijańskie życie ludzi Kościoła, które polega na osobistej decyzji pójścia za Chrystusem i naśladowaniu Jego ofiarnej miłości, wkracza w świat świecki, nieuchronnie musi dochodzić do kryzysu. Jego rozwiązaniem staje się albo przeobrażenie instytucji świeckich, albo cichy protest przez świadectwo życia i cierpienia¹⁵². Prawdziwy dramat w realizacji misji może powstawać, gdy przechodzi ona w etap kulturowego zakorzenienia. Świadomość, że organizacje kościelne szukają silnej pozycji

chrześcijańskiej odpowiedzialności za świat. O racjach, które uzasadniały ówczesny stan rzeczy, takich jak m.in. oczekiwanie nadejścia Królestwa, uwarunkowania zewnętrzne – por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 410.

150 Por. H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 231.

151 Por. H.U. von Balthasar, *Teologika*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 231.

152 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 411.

w zakresie kultury, wzrostu liczbowego, zaszczytów, politycznych wpływów, wszystko to, zdaniem bazylijczyka, winno u ludzi Kościoła wzbudzać raczej niesmak i strach, że Kościół zostaje przez Boga zapomniany¹⁵³. Balthasar formułuje w tym kontekście rzadko stawiane pytania. Czy, na przykład, przenikanie kultury świata nie powoduje nabywania światowego sposobu myślenia, zabezpieczania się, tworzenia układów z państwem przez zawieranie świeckich przymierzy? Często przywołuje się w tym względzie zagrożenie, jakie niesie sytuacja mieszania kompetencji, wzajemnego uzależnienia między państwem a Kościołem. Jasny postulat zwrócenia się ku innej rzeczywistości (niż doczesna) stawia pytanie o tożsamość realizujących misję. „Czy do istotnych cech chrześcijaństwa nie należy stała separacja od «świata», a także stałe zagrożenie i prześladowanie z jego strony?”¹⁵⁴ Wiele negatywnych skojarzeń budzą historyczne momenty tak zwanego „przymierza tronu i ołtarza”. Rzadziej mówi się o nie mniejszym, zdaniem Balthasara, niebezpieczeństwie, do którego dochodzi wtedy, gdy obie instytucje w sposób pokojowy rozgraniczają sfery wpływów i „Kościół zadawała się działalnością na własnym terenie”... Teolog obie formy tych relacji określa jako niebezpieczne. W tym kontekście teolog pisze o „pyrrusowym zwycięstwie pomyślnie przebiegającej inkulturacji”¹⁵⁵.

Jako sposób ustrzeżenia Kościoła przed obu katastrofami bazylijczyk wskazuje drogę nieprzerwanego dynamizmu samotranscendencji i podejmowania na nowo misji z wszystkimi jej zagrożeniami¹⁵⁶. Konieczna jest radykalność w rozróżnianiu duchów i określaniu celu misji, która ożywia Kościół. Warto przy tym za Balthasarem podkreślić, że Kościół nie nabiera świeckiego charakteru przez to, że rozwija się jako instytucja. Jak wspomnieliśmy już powyżej, instytucja jest narzędziem Ducha Świętego strzegącym żywotności początków: obecności Jezusa Chrystusa i Jego

153 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 412.

154 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 411–412.

155 H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, dz. cyt., s. 107.

156 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 412.

wydarzenia¹⁵⁷. Takie niebezpieczeństwo zachodzi natomiast wtedy, gdy specyficzna instytucja kościelna dostosowuje się do rozmaitych instytucji społecznych¹⁵⁸.

Nie należy do misji Kościoła uprawianie własnej propagandy, bo taki proceder właściwy jest aktywności sekt oraz niektórych młodych ruchów kościelnych. W epoce reklamy, z całym zapleczem psychologicznym i marketingowym na jej usługach, autoreklama narzuca się spontanicznie¹⁵⁹. Siła misyjnego oddziaływania Kościoła nie odzwierciedla się jednak w statystycznych wyliczeniach, tym bowiem się wymyka. Modlitwa, cierpienie, posłuszeństwo w wierze, gotowość do przyjmowania pouczeń – oto źródła kościelnej mocy. Gdzie widzialna i aktywna działalność staje się niemożliwa, a zaczynają się ból, choroby, wszelkie niepowodzenia, tam nie kończy się zadanie Kościoła, raczej prawdziwie rozpoczyna. Kościołowi, który nieustannie musi wyruszać w drogę, nie został obiecany żaden trwały „sukces”. Nawrócenie całego świata nie jest przewidziane. Celem jest umożliwienie autentycznego spotkania wszystkich ludzi z Ewangelią. Tu rozstrzygający nie będzie stan technicznego wyposażenia misji, lecz możliwie czyste i święte świadectwo chrześcijan, czyli misjonarzy¹⁶⁰. Tak Balthasar podkreśla rolę Kościoła jako *Ecclesia militans*. Jego członkowie prowadzą osobistą walkę w ramach swego misjonarskiego zaangażowania¹⁶¹.

Jedynie Kościół „ubogi i służebny” może wyjść do świata: nie w celu poszukiwania sukcesu, ale ze względu na swoją misję. I to właśnie ten Kościół współdziała ze światem, na ile jest mu dane współdziałać. Gdy

157 „Duch Święty przybiera wymiar obiektywny w postaci instytucji kościelnej po to, by w ten sposób prowadzić wierzących w naśladowanie Chrystusa i zagwarantować im swą bezpośrednią obecność” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 413–414).

158 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2, dz. cyt., s. 412–413.

159 Por. H.U. von Balthasar, *Teologia*, 3: *Duch Prawdy*, dz. cyt., s. 365.

160 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 412.

161 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 412.

Balthasar przywołuje myśl o małej trzódce, jaką często staje się Kościół, podkreśla, że i owej małej reszty dotyczy wezwanie, by nie ustawać w wyruszaniu z misją ku całemu światu. Kościół jest bowiem dla niego i nie mógłby nie być Kościołem misyjnym. W przeciwnym razie nie moglibyśmy określać go katolickim. Katolickość jest pełnią prawdy objawionej przez Chrystusa i skierowanej ku całemu światu, a Kościół pozostaje instrumentem, poprzez który pełnia prawdy dosięga wszystkich ludzi. Współbrzmi to z przywołaną już przez nas wizją Kościoła, który powinien zburzyć swoje bastiony. Nie musi on uważać się za „warowną twierdzę”, lecz za rusztowanie dla realizacji przerastającego go celu¹⁶². Ma stawać się „nowym zaczynem, ziarnem istniejącym jedynie po to, aby wpaść w ziemię i obumrzeć, i by dać wzrosnąć nowemu”¹⁶³.

Konkretyzacją takiego rozumienia misji Kościoła oraz radykalnego włączenia się w jej realizację była droga, którą teolog odczytywał jako wezwanie Opatrzności, a która zrealizowała się w dziele podjętym wspólnie z Adrienne von Speyr, w ramach przedstawionej już *Johannesevangelium*.

3.8. Święci w Kościele

Według Balthasara nie istnieje jakiś uniwersalny, apriorycznie założony, „model” świętego. Źródło świętości jest w Bogu. To On ma zamysł świętości wobec każdego człowieka, jakże nieoczekiwany w porównaniu do proponowanych, produkowanych czy wprost narzucanych modeli „świętości”¹⁶⁴.

162 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 104.

163 H.U. von Balthasar, L. Giussani, *Miejsce chrześcijanina*, dz. cyt., s. 104–105. To tworzy zupełnie nowe, dynamiczne ujęcie Tradycji, jakże odmienne od statycznego przekazu twierdzeń wiary. W tym procesie, w każdym czasie, powtarza się doprawdy pierwotna *traditio*, a mianowicie: wydanie się Syna poprzez Ojca dla zbawienia świata.

164 Balthasar mówi wprost o „niespodziankach” dla Kościoła, którymi są powołania konkretnych świętych – ich życie przekazuje orędzie niebios w postaci potrzebnej w danej epoce wykładni Ewangelii. Por. H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996, s. 98. W innym miejscu stwierdza: „przykład

Te bowiem zakładają powtarzalność, a nawet „seryjność”. Tymczasem święci są niepowtarzalni, będąc częstkami nieskończoności samego Boga.

Dar świętości, który Bóg wciąż od nowa ofiarowuje Kościołowi, jest najdelikatniejszym sądem, jaki może On przeprowadzić nad swoją oblubienicą. [...] Można zwalczać świętość, można zakazać jej jakiegoś zewnętrznego działania, ale nie można jej odeprzeć. Jest ona większą siłą, jest również siłą duchowego przekonywania i dowodzenia. Jest rzeczą jasną, iż jest ona najlepszym dowodem na to, że Kościół mimo swego wieku i swej wiekowej mądrości ma jeszcze wiele do powiedzenia dzisiejszym i nadchodzącym czasom¹⁶⁵.

Stąd wynika wzniosłość i zaskakujący format ludzkiej świętości. Bóg wyznacza kształt świętości danej jednostki według jej charakteru, sił i możliwości. Obchodzi się przy tym z nimi swobodnie, jak artysta z farbami na swojej paletce. Nie można z góry przewidzieć, które kolory przede wszystkim wybierze, które być może zużyje do końca, których zaledwie dotknie, które z którymi zmiesza, jakie efekty chce w ogóle osiągnąć¹⁶⁶. Dzięki temu świętość nie jest abstrakcyjna, szablonowa. Święci są bowiem „z ziemi”, to mężczyźni i kobiety „z krwi i kości”. W nich Kościół znajduje zakorzenienie, staje się bardziej autentyczny i Bosko-ludzki w swej pełni. W świętych nie widać rozdziału obu wymiarów kościelnej rzeczywistości. W nich widać Kościół. On jaśniej w nich, bo oni mówią życiem o Kościele, którym spontanicznie żyją: o Kościele ucieleśniającym Ewangelię. Dla świętych Kościół jest oczywisty – jak u ojców z pierwszych wieków. Gdy chcemy zobaczyć taki Kościół u Balthasara, on pokazuje

jednego tylko chrześcijanina traktującego na serio swoją wiarę może się okazać wystarczający do rozjaśnienia wielu rzeczy nieprzekonywujących czy odstrasających. Rzadko może tego dokonać samo Pismo Święte” (H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 434).

165 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 10–11.

166 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 528.

nam go w świętych i podążających do świętości grzesznikach, którzy dla chwały Bożej – w swej misji – oddziałują na resztę grzeszników i na świat. Święci to zatem żyjące „syntezy chrześcijaństwa” – możliwe i dostępne.

Świętość zatem zakłada najpierw, że „należy włączyć się w Ciało, składające się z wielu i to przeciwstawnych sobie członków i na swoim miejscu spełniać całą wolę Boga: jeden tak, inny odwrotnie”¹⁶⁷. Żaden święty nie rościł sobie pretensji do czynienia „czegoś jedynie słusznego”. Balthasar podaje tu przykład św. Matki Teresy z Kalkuty, oddanej specyficznej posłudze wśród najuboższych, gdy tymczasem w tym samym kraju Abbé Monchanin uczynił coś zupełnie innego. „W obu przypadkach są to poprawne wyobrażenia tego, co jedynie konieczne”¹⁶⁸.

Wszyscy, którzy starają się żyć w miłości chrześcijańskiej, spalają się pomiędzy Bogiem a światem, z Bogiem dla świata, jako przedstawiciele świata dla Boga, i zawsze płoną pośród wspólnoty świętych¹⁶⁹. Kształt darowanej człowiekowi świętości określa otrzymane od Boga posłannictwo. Mówiliśmy o tym powyżej. Uświęcanie się polega na wypełnianiu tego posłannictwa, co pozostaje najważniejszym celem chrześcijańskiego życia. Drogą do świętości nie jest zatem w żaden sposób samorealizacja, jakiegokolwiek działanie w oparciu o samowolę. Chodzi dokładnie o coś przeciwnego. Balthasar znowu przywołuje tutaj passus z ignacjańskich *Ćwiczeń*: „stawiać siebie do dyspozycji, aby w każdym stanie czy sposobie życia, które Bóg i Pan nasz daje nam do wyboru, dojść do doskonałości”¹⁷⁰. Świętość nie będzie więc, jak często chciałoby się uważać, pracą nad *naszą* doskonałością. Język polski daje szansę na wyrażenie tego dobitnie, dysponując możliwością posłużenia się zaimkiem zwrotnym *się* (oznaczającym właśnie zwrot ku sobie). Otóż w istocie trzeba owo *się* pokonać. W tym sensie nad świętością się nie pracuje.

167 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 10–11.

168 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 10.

169 Por. H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 10–11.

170 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 529.

Przywołana przez Balthasara św. Teresa od Dzieciątka Jezus wyznaje: „pragnę doskonale wypełniać Twoją wolę i osiągnąć taki stopień świętości, jaki przygotowałeś mi w swoim królestwie. Jednym słowem chcę być święta”¹⁷¹. Świętość szukająca siebie prowadziłyby do sprzeczności. Każda bowiem miłość jest rezygnacją z szukania siebie. Częsty zarzut pod adresem pełnienia woli Bożej teolog z Bazylei odpiera następującymi słowami:

nie jest ono ani przestrzeganiem ogólnego anonimowego prawa, które byłoby jednakowe dla wszystkich, ani niewolniczym kopiowaniem jednostkowego wzoru – tak jak dziecko koloruje obrazek – jest wolnym urzeczywistnianiem Bożego planu miłości, który z wolnością się liczy i więcej jeszcze, wolnością obdarza. Nikt nie jest tak bardzo sobą jak święty, który włącza się w Boży plan i oddaje do dyspozycji tego planu całą swoją istotę: ciało, duszę i umysł¹⁷².

Każdy święty na przestrzeni dwóch tysięcy lat istnienia Kościoła, zgodnie z Ewangelią, zrealizował kryterium świętości, a mianowicie: „próbował ukształtować swoją egzystencję tak, by była odpowiedzią miłości na trynitarną, ukrzyżowaną miłość Boga, i w ten sposób poświęcił się całkowicie dziełu Jezusowemu, zbudowaniu Bożego królestwa miłości wśród ludzi”¹⁷³.

Wzniosłość świętości została w pełni osiągnięta jedynie w Maryi. Każdy natomiast z wiernych musi swoją świętość odgadnąć, gdyż jego misja na ziemi nie została jeszcze zakończona. Drogą do tego jest szczególnie

171 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 528.

172 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 528.

173 H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, WAM, Kraków 2002, s. 118. W ten sposób Balthasar odpowiada na wszelkie próby zredukowania religii do etyki, a miłości Boga jedynie do miłości bliźniego. Jest to dla niego sprzeczne z ogólnym kanonem świętości w Kościele. Takie tendencje, jak sugeruje bazylicczyk, należałoby wyraźnie oddzielić od Tradycji i nazwać „neokatolicyzmem”. Por. H.U. von Balthasar, *Cordula*, dz. cyt., s. 118.

modlitwa. Tu myśl Balthasara odnosi się do rozważań z ćwiczeń ignacjańskich: „rozważając, wybaczać, i modląc się, wysłedzić, w jakim sposobie życia lub w jakim stanie majestat Boga chce się nami posłużyć”¹⁷⁴.

Dla sprostania nadprzyrodzonemu zadaniu, wobec którego stoi Kościół, właśnie świętych potrzebuje on najbardziej. Chodzi więc nie o „same zarządzenia, a jeszcze mniej ustanowienie nowych komisji do spraw studiów, ale postaci, wedle których, jak wedle latarni morskiej, można się orientować”¹⁷⁵. Kościół świętych, jak stwierdza szwajcarski teolog, rzeczywiście i na szczęście takich ludzi pośród siebie ma.

3.8.1. Interpretacja świętości

Święci w wyniku procesu separacji teologii od duchowości, o którym nadmieniliśmy we *Wstępie* do naszej pracy, zostali relegowani do tego „obszaru drugiej kategorii”, niekiedy określanej jako teologia duchowości¹⁷⁶. Do tejże separacji przyczyniła się niejednokrotnie hagiografia, która w opisie życia i dzieła świętych nadmiernie eksponuje aspekty historyczne i psychologiczne, a zaniedbuje ich podstawową, czyli teologiczną misję. Dotychczasowa metoda w hagiografii wydatkowała swe oratorskie siły na rzecz tego, co mało istotne. Posłannictwa zawsze są ucieleśnione w życiu, w cierpieniach i działaniach, w osobowych możliwościach, w różnych aspektach związanych z życiorysem i nie wolno owych posłannictw od tego rozdzielać. Nie powinno się „wyabstrahowywać”, teoretyzować żywego człowieka, prezentować aspektów świętości jak preparatu biologicznego, depersonalizować tego, co niepowtarzalne i właściwe tylko jednej osobie. Balthasar określa metodę fenomenologiczną jako właściwą dla odczytania istoty danej postaci.

174 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 529.

175 H.U. von Balthasar, *Cordula*, dz. cyt., s. 123.

176 Por. P. Pielka, *Odpowiedź w Maryi. Hans Urs von Balthasar wobec rozdziału dogmatyki i duchowości*, w: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020, s. 328–344.

Teolog proponuje „nadprzyrodzoną fenomenologię” wielkich posłannictw¹⁷⁷, która zdolna będzie zgłębiać istotę każdej z tych postaci. Zadaniem tej metody będzie nie tyle analiza biograficzno-psychologiczna, ile przeprowadzenie – jako punktu wyjścia – studium wielkich misji wzbudzanych przez Boga na ziemi. Tym bowiem, co w postaci świętego najważniejsze, jest posłannictwo: nowy charyzmat dany przez Ducha dla Kościoła. Sługa i depozytariusz takiego nowego charyzmatu, jakim jest święty, nie będzie postrzegany w tak rozumianej „teologicznej hagiografii” przez pryzmat heroicznych osobistych osiągnięć. W świętym bowiem, jako człowieku, który pozostaje słabym i nieużytecznym sługą, nie jest ważna jego subiektywna pobożność, lecz świadectwo, zadanie i urząd. W świętym najważniejsze jest posłuszeństwo, w którym oddał się raz na zawsze na służbę posłannictwu. Swoje życie pojmuje on jako miejsce i przestrzeń realizacji naznaczonej przez Boga misji. W centrum uwagi należy zatem umieścić to, czego święci chcą i co sami umieszczają w centrum, mianowicie ich posłannictwo, ich interpretację Chrystusa i Pisma Świętego. A na należytych miejscu, czyli w cieniu, umieścić to, co sami chcą i muszą w cieniu pozostawić: swoje biedne człowieczeństwo.

Przez życie świętych należy zatem odczytywać i rozumieć posłanie Boga dla Kościoła. Posłanie całe i nienaruszone, chociaż realizowane w niepełnych lub nieudolnie urzeczywistnianych posłannictwach. W tym można wierzyć świętym, gdy przekonują o marności swojego posługiwania Bożemu wezwaniu. Są zresztą różne stopnie realizacji takiego wezwania i w konsekwencji różne stopnie świętości: „od tego najniższego istotnego szacunku wobec powierzonej misji po najwyższy stopień doskonałej tożsamości między misją i osobą, poziom osiągnięty jedynie przez Matkę Pana”¹⁷⁸.

177 Por. H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1978, s. 22.

178 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 23.

Warunkiem skuteczności takiej metody (i innych) w hagiografii jest uczestnictwo w świętości. To, co należy opisać, jest nadprzyrodzone, a dostrzeżenie tego wymaga wiary i wewnętrznego poznania. Interpretacja świętości rozumianej teologicznie stanowi na nowo zadanie teologii, a ta podola temu zadaniu, gdy na nowo przyjmie świętość jako jeden ze swych obszarów zainteresowań. Wtedy będzie zdolna odsłaniać prawdę o misji świętych jako darze dla Kościoła. Pozwoli jej to odzyskać prawdę o nich i przyznać im właściwe miejsce.

Zobaczymy, jak Balthasar ujmuje jedną z najbardziej znanych postaci świętych, aby dać przykład odnajdywania charyzmatu i posłannictwa w jej życiu.

3.8.2. „Egzystencja teologiczna” świętego – przykład św. Teresy z Lisieux

Gdy nasz teolog pisze o życiu św. Teresy z Lisieux, używa wobec niego określenia „egzystencja teologiczna”. Jej życie może być przykładem ukazywania prawd nadzwyczajnych¹⁷⁹. Jak to możliwe? Pytanie jest zasadne, bowiem Teresa nie otrzymała teologicznej formacji, nie była teologiem. Co więcej, narastał w niej nawet wstręt do teologicznej lektury, i to w miarę, jak nabywała świadomości swej własnej misji... teologicznej¹⁸⁰. Podobnie zresztą wzmagął się dystans wobec lektury jej duchowych mistrzów Karmelu. Tymczasem – Balthasar wydobywa to z naciskiem – święta czuła się zdecydowanie „depozytariuszką czegoś absolutnie nowego, bez śladu jakiejś ciągłości między nią a autorami jej epoki”¹⁸¹.

Teresa przeżywała wszystko to, co następnie opisała. Poprzez swój sposób życia potwierdzała prawdę, którą była wypełniona. „Czynić prawdę», «podążać w prawdzie»: ta zasada Janowa jest punktem wyjścia jej

179 Por. H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 47.

180 Por. H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 23.

181 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 23.

teologii¹⁸². Była jak artysta, który nie zabiega o swoją sławę, lecz słucha wewnętrznego głosu i który jest gotowy ze wszystkiego zrezygnować dla udoskonalenia swego dzieła. Teresa oddawała się z pasją „arcydziełu”, którym było jej własne życie. W żaden sposób nie myśli o swoim biednym „ja”. „W jej misji owo «ja» jest od dawna pogrzebane, jest jeszcze jedynie jakimś instrumentem nieznanym jej samej, dlatego że cała jej świadomość jest już skoncentrowana na misji polegającej na realizacji słowa miłości we własnym życiu¹⁸³.

Od czasu zrozumienia i przyjęcia tej misji: „jak gdyby były dwie Terezy: jedna jest środkiem, instrumentem zapomnianym, druga jest celem i misją. Jedna wchodzi zawsze bardziej w cień, druga w światło. Jedna zużywa się, rezygnuje ze wszystkiego¹⁸⁴. Takiego niepokojącego „zdwojenia” Balthasar nie potrafi odnaleźć w historii chrześcijaństwa. Podkreślmy, że nie jest to ascetyczna postawa rezygnacji z siebie, lecz raczej teologiczne rozumienie siebie jako przeobrażonej łaską. Wydaje się to realizowaniem misji znanej teologii jako *ad intra*.

Przedmiot innych znanych w chrześcijaństwie misji był zasadniczo obiektywny: chodziło o wypełnienie zewnętrznego dzieła, zrealizowanie jakiejś fundacji, sformułowanie doktryny czy ukazanie jakiegoś obiektywnego aspektu Objawienia. Wtedy w realizacji misji „ja okazywało się chrześcijańskie właśnie w miarę tego, jak zanikało w takiej misji obiektywnej. W Teresie zaś misja do wypełnienia wydaje się nazywać jeszcze Teresa, więc ona sama¹⁸⁵.

Stajemy – dzięki Balthasarowi – wobec jakiejś „anatomii świętości” oraz w pełni świadomej „autokanonizacji¹⁸⁶. Wydaje się, że Teresa staje w opozycji do Jana, Franciszka, Ignacego czy innych „egzystencji

182 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 23.

183 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 46.

184 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 46.

185 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 47.

186 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 60.

teologicznych”, osób o zasadniczym znaczeniu dla zobrazowania posłannictw w Kościele. Jednak oni nie patrzyli na siebie tak intensywnie, jak Teresa, ani nie wskazywali na siebie jako na miejsce zasadniczego posłannictwa *ad intra*.

Balthasar stwierdza, że w tradycji Kościoła nie sposób znaleźć podobnie zadziwiającej postawy, a mianowicie prezentowania siebie samego jako przykładu. Teresa czyni to w sposób przemyślany, świadomy i radykalny. Ma pełną świadomość otrzymywania swojej własnej świętości. Czuje się wezwana do objaśniania doktryny ucieleśniającej się w jej życiu. Nietrudno zauważyć, na jak wielkie niebezpieczeństwa jest to narażone i że przez to stanowi swoisty graniczny przypadek w dziejach życia duchowego. Ewentualną analogię nasz teolog odnajduje w osobie św. Pawła, który głosi wiarę, powołując się przy tym na Pisma i Proroków, ale również na wydarzenia ze swojej własnej egzystencji, przemienionej łaską spod Damaszku. Tymczasem Teresa, ponieważ nie była teologiem ani nie miała teologicznej erudycji, opiera się zasadniczo na własnym życiu, by wyrażać rozumienie powierzonej jej doktryny.

Balthasar, opisując życie i świętość Teresy, stosuje „metodę egzystencjalną”¹⁸⁷. Obiera osobiste doświadczenie osoby jako punkt wyjścia. Do realizacji Bożej miłości nie służy tu zatem jakieś pojęcie, lecz doświadczenie życia. Nie praktykując żadnej filozofii, święta wolna jest od wpływów typowych i powszechnych twierdzeń w tej materii. „Studiuje jedynie prawo niebiańskiej miłości, która jest w niej, bada ją na bazie własnego doświadczenia, wyciąga własne konkluzje, kreśli linie swojego nieba”¹⁸⁸.

Balthasar widział owocność takiej analizy egzystencji św. Teresy jako zachętę dla Kościoła, aby z większą prostotą i odwagą rozwiązywać i reformułowywać stare koncepcje tradycyjnej mistyki i duchowości. Niepokoić może jednak specyficzna forma *autokanonizacji*, obecna w pismach

187 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 58.

188 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 58.

Teresy i potrzebna jej do objaśniania wszystkiego z siebie samej. Dla niej ta postawa jest aktem posłuszeństwa Bogu i jej własnej misji. Brakiem miłości byłoby zatem ukrywanie w sobie tego, co ją spotkało. Dlatego gotowa jest być „zmielona” dla stania się Bożą mąką¹⁸⁹. Zdaniem bazylijczyka taka postawa oznacza szczyty jej pokory: tak wielkiego dystansu wobec siebie, że możliwe jest ujmowanie siebie jako obiektu zewnętrznego i tym samym narzędzia Ewangelii¹⁹⁰. Ma misję chwaleńską Boga wobec Kościoła poprzez własną egzystencję i poprzez wywyższenie Bożej łaski w sobie. „Ponieważ owa *confessio* nie może być wyznaniem swoich grzechów, Bóg ustrzegł ją przed nimi, ma stać się wywyższeniem łaski Bożej w niej. Manifestowanie siebie samej jest dla Teresy postawą ubóstwa”¹⁹¹. Byłoby niezwykle interesujące przywołanie wielu jeszcze innych aspektów tak ujętej przez teologa z Bazylei chrześcijańskiej egzystencji¹⁹².

To, co przeżywa i realizuje św. Teresa, jest – według Balthasara – nie tylko suchą, szablonową prawdą z obszaru teologii duchowości, ale przede wszystkim prawdą egzystencjalną, praktyczną dla życia teologalnego. Co więcej, według Teresy, prawdziwe i ważne jest tylko to, co znajduje się w przemijającym „teraz” pełnienia Bożej woli¹⁹³. Dzieje się to, zauważa nasz teolog, w konkretnej, historycznej egzystencji osoby, pozostawiając w tle wieczną i obiektywną prawdę samego Objawienia. „Mała droga” Teresy staje się osobistą konkretyzacją Ewangelii, bez zubożenia jej uniwersalnego wymiaru i głębi. To przekształcenie, ukonkretnienie pozostaje dla Teresy misją specjalną, której oddaje się z pełnym entuzjazmem swej płomiennej

189 Por. H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 60.

190 Por. H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 47.

191 H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 60.

192 Nietrudno dostrzec tutaj analogię z akcentowaną w doktrynie von Speyr postawą charakterystyczną dla spowiedzi, a także związek z jej dziełem na temat modlitwy świętych. Por. P. Pielka, *Postawa spowiedzi według Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 48–57; A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt.

193 Por. H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 54.

duszy. Jest modelowym przypadkiem pochłonięcia przez „teraz” łaski, przez obecność Boga w niej i przez swą odpowiedź na tę obecność¹⁹⁴.

3.8.3. Święci „czujący z Kościołem”

Wśród dzisiejszych pluralistycznych opinii trudne do przyjęcia, albo wręcz prowokacyjne, może wydać się stwierdzenie Balthasara, że „wierzący chrześcijanin ma w stosunku do człowieka niewierzącego tę niezrównaną przewagę, że w Kościele i jego formach znajduje najwspanialsze ramy rozwijające osobowość”¹⁹⁵. Rozumienie form kościelnych jako „najwspanialszych ram” może wywołać u wielu głośny sprzeciw. Szwajcarski teolog, mówiąc o tych formach, ma na myśli Pismo Święte, Tradycję, historię Kościoła oraz życie sakramentalne. Do owych „opresyjnych” (jak usłyszeliśmy pewnie dzisiaj) form zalicza również: „reprezentację słowa Bożego i woli Bożej w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła oraz w całej hierarchii kościelnej, kształtującej także świat ludzi świeckich”¹⁹⁶. Jego wskazanie dotyczy także tych form stanu kościelnego i jego „praw”, którymi są: „prawo małżeństwa jako forma przedstawienia Chrystusa i Kościoła w wymiarze płci, prawo kapłaństwa jako życie w służbie Kościołowi i wspólnocie, prawo życia zakonnego jako przekształcające wszystko, jako nadnaturalne zanurzenie się osoby w doskonałe naśladowanie Chrystusa i Jego ofiarę odkupienia za pomocą reguły duchowej”¹⁹⁷.

Warto podkreślić, że te myśli sformułowane są u samego początku twórczości Balthasara. Podobnie jednak brzmią te pisane już całkiem późno. Otóż gdy udziela odpowiedzi na postawione mu pytanie: „Dlaczego pozostaję w Kościele?”¹⁹⁸, w jego argumentacji znajdujemy następujące stwierdzenie: pozostaję w Kościele, bo:

194 Por. H.U. von Balthasar, *Teresa di Lisieux e Elisabetta*, dz. cyt., s. 54.

195 H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 115.

196 H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 116.

197 H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 116.

198 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 262–271.

jest on jedyną szansą wyzbycia się siebie, tego przekleństwa własnej ważności, tej roli, jaką uważa się za jednoznaczny z własną osobą, tak, że jeśli kocham moją rolę, to wreszcie zakochuję się w samym sobie. Chodzi o to, by wyjść z tego, nie wyobcowując się od ludzi, ponieważ Bóg stał się człowiekiem nie w pustej przestrzeni, lecz w obrębie społeczności Kościoła¹⁹⁹.

Życie w Kościele, właśnie pośród owych „uwierających” form, umożliwia owo oderwanie od siebie, od własnego *ego*, co więcej, wprost tego się oczekuje. Dokonuje się to poprzez wszystkie mankamenty kościelnego życia. Balthasar nie czyni przecież w tym względzie jakichś zastrzeżeń. Być może dziś niewielu odważyłoby się powiedzieć, jak on: Kościół jest dobry taki, jaki jest²⁰⁰.

Prawdę o takim Kościele Balthasar ukazywał i takiemu Kościołowi swą twórczością służył. W innym miejscu dobitnie stwierdza: „Tylko ten, kto jest posłuszny Kościołowi, ma pewność, że w swoim posłuszeństwie wobec Chrystusa nie idzie za swoją własną przemądrzałością”²⁰¹. Wszystkie te kościelne formy czy prawa są ukierunkowane na cel, którego określenie wychodzące spod pióra bazylejczyka również dzisiaj brzmi prawie obrazoburczo: otóż mają one „ostatecznie modelować i przekształcać poddanego im człowieka, aby uczynić z niego przede wszystkim osobowość chrześcijańską w rozumieniu naśladowania Chrystusa”²⁰². Święci, używając określenia zaczerpniętego z drogich Balthasarowi *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego, wezwani są bowiem do „trzymania z Kościołem”; czynią to zawsze z Kościołem takich właśnie form i struktur: „uwierających”, a jednak zbawiennych²⁰³.

199 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 262–271.

200 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 97.

201 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 300.

202 H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 116.

203 Gdy Balthasar stwierdza, że owych form nie wymyślił ludzki umysł, dlatego też żadnej nie może obalić ludzka krytyka czy ludzkie słabości, a w szczególności, że „natura człowieka nie może z obojętnością odwrócić się od tych form, albowiem natura tylko

Gdy dla ludzi niewierzących struktury i kościelne formy są po prostu „zewnętrzными pętami nałożonymi wolnej osobie”²⁰⁴, święci nazwą je... „strukturalnymi prawami naśladowania Chrystusa”²⁰⁵. Balthasar proponował wszystkim naukę w szkole tychże mistrzów, wedle których można ukierunkowywać swe życie, tak jak wedle latarni morskiej orientują swój kurs statki²⁰⁶. Na rozeznawaniu i życiu świętych, zdaniem szwajcarskiego teologa, spoczywa wiarygodność założonego przez Chrystusa Kościoła i im, jako autorytetom teologicznym, należy zwrócić prawo głosu²⁰⁷. Oni dostrzegą w tych formach życie Boga w Trójcy Jedynego. Dlatego święci za pośrednictwem tychże kościelnych form dosięgają wszystkiego, co uzdalnia do bycia osobami wolnymi, z których każda, w sposób unikalny, odzwierciedla pośród świata wyjątkowość i jedność Pana Boga²⁰⁸. Stąd także solidaryzują się oni z Kościołem nie koniunkturalnie, ale definitywnie, wiedzą po prostu dobrze, że bez niego nie znaleźliby drogi do Boga. Nie nęci ich przyjaźń z Bogiem „na własną rękę” i pozostawienie

dzięki temu jest duchem, że jest otwarta i ma nadzieję na coś więcej niż to, co tylko naturalne”, to nasuwa się pewna wątpliwość. Czyż bowiem nie jesteśmy świadkami znamion tego odwrotu, i to obserwowanych globalnie? Nie chodzi, oczywiście o zwyczajne dostosowanie form, o właściwe Kościołowi, na każdym etapie jego drogi, adekwatne *aggiornamento*, lecz zerwanie z formami kościelnymi jako takimi. To pytanie na inne rozważania.

204 H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 116.

205 H.U. von Balthasar, *Osobowość i forma*, dz. cyt., s. 116.

206 Por. H.U. von Balthasar, *Cordula*, dz. cyt., s. 123.

207 Analogiczne spostrzeżenia zapisał papież Benedykt XVI: „Święci są autentycznymi interpretatorami Pisma Świętego. Co znaczy dane słowo, staje się najczęściej zrozumiałe w tych ludziach, których ono porwało bez reszty i którzy nim żyli. Interpretacja Pisma nie może być zajęciem czysto akademickim i nie może się dokonywać wyłącznie w kontekście historycznym. Całe Pismo zawiera w sobie potencjał przyszłości i treść każdego słowa odsłania się dopiero, gdy jest ono przeżyte i przecierpiane dogłębnie” (Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 76.

208 Por. P. Pielka, *Kościół świętych, czyli o wyjątkowości Kościoła w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 131–144.

Chrystusowego Kościoła „na boku”. Przedkładają nad tę pokusę przyjaźń z Bogiem, która realizuje się właśnie w skomplikowanych i bolesnych, lecz kościelnych realiach. „Ja” świętego wpisuje się zatem w Kościół również wtedy, gdy obraz Kościoła daleko odbiega od obrazu wiernej Oblubienicy Chrystusa, gdy tonie w zwyczajnej przeciętności, a nawet w grzechach. Istota świętości tkwi bowiem w czymś innym.

Święci to ci, „którzy zgromadzeni wokół niepokalanego, a przez to bezgranicznego, dzięki łasce ukształtowanego na wzór Chrystusa, maryjnego «tak» i przez nie uformowani, gotowi są pozwolić, aby Boża wola zbawienia działa się w nich samych i we wszystkich braciach”²⁰⁹. Posłuszni i dla Boga gotowi na wszystko, przyjmują formę zawartą w słowach: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego”, wydając samych siebie do dyspozycji. Bóg nie zbawił bowiem świata przez słowa i czyny, a nawet nie przez cuda Jezusa, lecz przez Jego posłuszeństwo aż do śmierci²¹⁰. Podobnie święci, śladem Mistra, wędrują drogami posłuszeństwa, by w ten sposób najplodniej włączyć się w dzieło Jego zbawienia.

Czy miałyby to oznaczać, że święci pozostają jakby ślepi na to, co w Kościele przeciętne czy wręcz złe i zepsute? Otóż nie. Realistycznie widzą poziom życia ludzi Kościoła i odważnie stawiają temu czoło. Jednak żaden z nich nie osiągnął świętości bez uznania kościelnego urzędu. Wiedzieli, że żadne nadużycie nie czyni go zbyt cennym²¹¹. Przeciętności i niedostatków w Kościele nie zwalczają kontestacją²¹². Co zatem robią? Czy nie pozostają jakby lekkoduchami oderwanymi od tego, co nas tak irytuje, boli i pozbawia nadziei na przemianę *status quo* oraz na rzeczywiście owocne reformy w Kościele? Czy święci ignorują potrzebę oczywistej, zda się, reformy, a wszystko to, co w Kościele słabe wypierają ze swej świadomości?

209 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 46.

210 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 106.

211 Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 98.

212 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 269–270.

Otóż odpowiadają oni w jedyny adekwatny i owocny sposób: zarażają, zapalają²¹³. Więcej jeszcze: cierpią z powodu Kościoła, a jednocześnie nie dąsają się, nie obrażają, nie plotkują gdzieś na uboczu²¹⁴. Opierają się też pokusie, aby budować sobie osobne „kapliczki”²¹⁵, dla własnych potrzeb i celem łatwiejszego przetrwania, co czynią niekiedy parafianie pozostawiający swoją parafię z tego powodu, że gdzieś głosi się „lepsze kazania”.

Cóż zatem święci „robią”? – zapytają chętnie wszyscy zwolennicy przekonania, że życie polega koniecznie na robieniu czegoś. Otóż tak gloryfikowane dziś działanie (dodajmy od razu: działanie, które bierze początek z siebie, li tylko, bo nie chcemy wywołać wrażenia, że Balthasar nawołuje do jakiejś pasywności!) ma być działaniem w swej istocie, „prawdziwym działaniem”, *vera praxis*. Dokonuje się ono radykalnie, w ramach misji otrzymanej od Boga, potwierdzonej przez Kościół. Podczas gdy nasz zwyczajny aktywizm przywiązuje nas do „naszych” dzieł, w ślad za naszym szukaniem siebie i przywiązaniem do tego, że życie polega właśnie koniecznie na robieniu czegoś, doskonałość świętych rozwija się nie wokół własnego „ja”, lecz wyłącznie wokół Boga. W tym sensie, jak powie Balthasar, nie pchają się z własnej woli naprzód, bo „są tylko cieniem”²¹⁶. Płomień bowiem należy do Mistrza²¹⁷.

W owych *pochłoniętych Bogiem* „chrześcijańska miłość okazuje się wiarygodna, a biednym grzesznikom służą oni jako ukierunkowujące gwiazdy. Wszyscy oni jednak chcą być tylko drogowskazami od siebie ku miłości”²¹⁸. Czy nie ukazuje się nam tutaj nowy motyw wiarygodności Kościoła? Balthasar odpowiada: nie nowy przecież, lecz z Chrystusowego

213 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 269–270.

214 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 269–270.

215 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 269–270.

216 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 269–270.

217 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 269.

218 H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2002, s. 109.

nadania i jedyny. „W świętych, to znaczy w ludziach, którzy próbowali postawić wszystko na jedyną miłość Chrystusa, leży – według samego Chrystusa – jedyna wiarygodność założonego przez Niego Kościoła”²¹⁹. Jaśniej On w nich, gdy tymczasem, za sprawą grzeszników, czyli ludzi, którzy nie wierzą na serio w miłość Boga, zostaje On zaciemniony i uczyniony niepotrzebną nikomu zagadką, która jako taka pobudza raczej do sprzeciwu i do obrażania Boga²²⁰. Zagadkę tę rozwiązują tak naprawdę dopiero święci. Kościół przestaje być w nich enigmą, bo jaśniej Bogiem. Nie są nie wiadomo skąd, z jakiegoś innego świata. Owszem, po nich widać, skąd są, a raczej od Kogo pochodzą i ku Komu prowadzą. Zapatrzeni w to, czego Bóg w nich dokonał, co w nich dla nas zawarł, będziemy realnie docierać do tajemnicy tego, kim On jest.

Świętość bywa zwalczana i kwestionowana, pozostaje jednak nieodparta. Najlepszym dowodem na to jest fakt, że Kościół nieustannie ma wiele do powiedzenia dzisiejszym i nadchodzącym czasom²²¹. Oto dlaczego powinniśmy kierować się ku świętym, którzy przebijają „skorupy tego, co już było, aby z całą świeżością, jak pierwszego dnia, wyjść na światło dzienne obecnego, terazniejszego świata”²²². Świat jest głodny Boga, mimo nieuświadomienia sobie tego głodu, a nawet zaprzeczania mu. Odkrywani przez pobożnego teologa z Bazylei święci ukazują nam, że „pełni katolickiej prawdy niczego nie brakuje, co więcej, że Duch Święty jest zdolny w sposób przekraczający wszelkie wyobrażenia ciągle na nowo przywracać moc życia temu, co wydawało się już prawie obumarłe”²²³.

Wobec szczególnego skostnienia tradycji, która uznawała siebie za absolut, czego dokonują święci? Teolog stwierdza: „Bernard i Franciszek,

219 H.U. von Balthasar, *Cordula*, dz. cyt., s. 110.

220 Por. Rz 3, 14 oraz H.U. von Balthasar, *Cordula*, dz. cyt., s. 110.

221 Por. H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 11.

222 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 11.

223 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 38–39.

i Ignacy, i Teresa: wszyscy ci, którzy niczym tryskające ogniem wulkany wydobyli żar z najgłębszych otchłani Objawienia, na przekór wszelkiej horyzontalnej tradycji udowadniali w sposób nieodparty wertykalną obecność żywego Pana tu i teraz”²²⁴.

Między świętością a tradycją, która niepostrzeżenie oddaliła się od żywego centrum Kościoła, toczy się bowiem walka. Świętość musi opierać się wewnątrzkościelnym siłom bezwładu. Święci muszą ciągle od nowa przebijać twardą skorupę „posiadaczy prawdy”. Niosą to, co jest „czymś więcej niż tylko mądrością płynącą z tradycji, a mianowicie jest obecnością Ducha Świętego dla nas w obecnym czasie”²²⁵.

Jeśli tradycji grozi niebezpieczeństwo stania się na powrót starotestamentalną i faryzejską²²⁶, to dar świętości ponawiany przez Boga dla swej Oblubienicy staje się najdelikatniejszym sądem, jaki może On przeprowadzić. „Patrz, co mi czynisz, powiada do niej Oblubieniec, ukażę ci to na losie, jaki gotujesz najbardziej umiłowanym przeze mnie. Gdy oni [święci] całują twą dłoń, która ich uderza, to ja, twój sędzia, pozostaję związany z tobą, miłością małżeńską”²²⁷. Dogłębne odczytanie przesłania świętych dostarczy narzędzi do rozróżnienia tego, co tylko odziedziczone i fragmentaryczne, od tego, co aktualne w swej pełni.

Czerpiąc ufnie z Bożego światła, święci pokazują „w swoim życiu, jakby w pomniejszonym modelu to, co rozumie się przez wielki model chrześcijaństwa. Oni najlepiej wyjaśniają sprawy istniejące w Kościele”²²⁸. Bez błędu aspektowości, bez popadania w zaułek subiektywizmu, przejrzyście „ogarniają całość, dar Boga dla nas, żyją tym darem, usiłują odwdziżyć się własnym życiem, i to pochłania ich tak bardzo, że nie

224 H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, dz. cyt., s. 99.

225 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 9.

226 Por. H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 10; Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Znak, Kraków 2001, s. 165–206.

227 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 10–11.

228 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 14.

mają ani czasu, ani miejsca na krytyczne uwagi z niezaangażowanego punktu widzenia²²⁹. Tak wydaje się uzyskiwać nowe światło nabrzmiały problem krytyki w Kościele. Zaangażowani w miłość do niego, święci instynktownie wyczuwają fałsz tam, gdzie uprawia się krytykę uszczypliwą, gdy sprawy się upraszcza lub sprowadza na niższy poziom²³⁰. W miejsce owego sprowadzania na niższy poziom, kierują wszystko ku centrum, ku syntezie.

Wobec największego, zdaniem Balthasara, nieszczęścia, jakie wkroczyło w historię Kościoła²³¹, a którym stało się rozdzielenie teologii i duchowości, to święci niosą Kościołowi utraconą, a niezbędną syntezę. Rów bolesnego rozdziału zostaje zasypyany poprzez ich życie, a w miejsce ponurej sterylności, którą spowodował, wkracza rzeczywiście blask Chrystusowego objawienia. Wtedy najpewniej i najgłębiej człowiecze „ja” zaznaje spełnienia w Jego Kościele. Życie Boże w Kościele będzie jaśnieć poprzez życie tych, którzy oddani powierzonej sobie misji, już smakują w niej zapowiedź wiekiściego spełnienia.

Niekiedy święci łączą w sobie mistykę i Urząd Nauczycielski Kościoła, jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zawsze jednak jednoczą w sobie, na sposób Boski, wiedzę, rozumienie i życie. Ich posłannictwu nie towarzyszy żaden rozdział między dogmatyką a duchowością. Jednakże pozostają nierzadko „onieśmieleni kolczastym drutem pojęciowości”, którym przesadnie otacza się ewangeliczną prawdę. To z kolei przeszkadza ich równoprawnej współpracy w „prawdziwym i koniecznym wyjaśnianiu dogmatu”. W końcu pozostawiają dogmat systematyzującej i prozaicznej pracy akademików i profesorów, a stają się lirykami – artystami

229 H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 14.

230 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 14.

231 24 czerwca 1984 roku Balthasar w obecności papieża Jana Pawła II stwierdza dosłownie: „Nalegam na nierozdzielność teologii i duchowości, ich rozdział jest największym nieszczęściem w historii Kościoła” (za: A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, dz. cyt., s. 9).

Boga²³². Tymczasem wiarygodność słów i obietnic Bożych, które jaśniej w ich życiu i misji, umacnia naszą chrześcijańską nadzieję, ponieważ to święci pozostają jej zwiastunami²³³.

Podsumowanie

Ukazanie miejsca refleksji eklezjologicznej w całości dzieła teologicznego Balthasara oraz zarysowanie rozwoju jego myśli eklezjologicznej i eklezjalnej stanowiły wprowadzenie do typowego dla tego teologa ujmowania Kościoła w kategoriach osobowych. Z pomocą przyszło mu w tej dziedzinie wcześniejsze doświadczenie filozoficzne. Zaproponował on oryginalną definicję osoby, której kluczowym elementem jest realizacja udzielonej przez Boga podmiotowi specjalnej dla niego misji i łaski do jej realizowania. Przyjęcie posłannictwa i podjęcie go z zaangażowaniem sprawia, że dotychczasowy podmiot staje się osobą. Równocześnie to właściwa droga świętości. Ta zaś jest rozumiana również jako eklezjalny dar, który tworzy Kościół stający się nieustannie wspólnotą świętych. To oni zgromadzeni w ich wspólnocie wokół Maryi i wypowiadający na jej wzór i razem z nią „amen”, stanowią w istocie o tym, *kim* jest Kościół według Balthasara.

Ujęcie osobowe w niczym nie zagraża pojmowaniu Kościoła również jako instytucji. Bez niej Kościół traciłby coś ze swej istoty i przestał być sobą. Teolog z Bazylei zdecydowanie krytykuje wszelkie próby umniejszenia roli owego instytucjonalnego „szkieletu”, który przenika Kościół. Święci znakomicie rozróżniają niedomagania tejże struktury od jej koniecznej obecności w integralności daru, jakim Kościół pozostaje. Dopiero taki Kościół jest zdolny wyruszać nieustannie ku światu. Pośród

232 Por. *Theologie und Heiligkeit*, w: H.U. von Balthasar, *Skizzen zur Theologie*, 1: *Verbum caro*, dz. cyt., s. 207.

233 Por. H.U. von Balthasar, *Światło słowa*, dz. cyt., s. 22.

misji powierzonych świętym Balthasar wyróżnia szczególną, udzieloną św. Teresie z Lisieux, która stała się według niego nauczycielką nowej, a jednak dawnej, drogi „egzystencji teologicznej”. To metoda, według której należałoby kształtować i wychowywać nowe pokolenia ochrzczonych.

4. Wielkie posłannictwa jako rdzeń eklezjologii

4.1. „Konstelacja chrystologiczna”

Wszystkich w Kościele łączą wzajemne i złożone powiązania. Współtworzą one jego tajemnicę i nie można wyizolować jakiegoś członka czy też, na wzór procedur nauk doświadczalnych, „wypreparować” go z żywego organizmu, którym jest Kościół¹. Tym bardziej jest to prawdziwe w odniesieniu do centralnej jego postaci – Jezusa Chrystusa – nie można odłączyć Go ani od powiązań trynitarnych, ani od kontekstu historii zbawienia, ani od Kościoła². Gdy jako druga Osoba Boska przybywa On na świat, może być osobą jedynie w *komunii*. Chrystus nie jest zatem jakąś teoretyczną „zasadą”, „programem”, lecz zanurzonym w odniesieniach trynitarnych człowiekiem z ciała i krwi³.

Przywołując analogię ikonostasu, często dla katolików niezbyt zrozumiałą, Balthasar wskazuje, że:

Chrystusa i w Nim przychodzącego do nas Trójjedynego Boga możemy spotkać tylko we wspólnocie świętych i za ich pośrednictwem. Nie ma przecież ludzi, którzy istnieją wyłącznie dla siebie, odizolowani

1 Balthasar stwierdza tu z dosadnością, której podkreśleniu służy użycie języka z dziedziny ludzkiej anatomii: „Sekcji anatomicznych dokonuje się tylko na trupach. W Kościele wszystko jest z sobą powiązane, co nie znaczy, że funkcja jednego członka, oka, języka, nerki, nie może być wewnątrz całości bardzo precyzyjnie określona i ukazana jako niezbędna” (H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 143).

2 Por. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 143.

3 Por. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 143.

od ludzkiej społeczności. A jeśli Chrystus jest prawdziwym człowiekiem (niezależnie od tego, czym jest jeszcze oprócz tego: Synem Bożym, Zbawcą całej ludzkości), zdanie to odnosi się niewątpliwie również do Niego⁴.

Chrystus żyje zatem *pośród innych*, jak to określa często bazylejczyk, w „chrystologicznej konstelacji”⁵. W stosunku do tego, kim On jest, i do Jego dzieła, nie jest to coś drugorzędnego, lecz pozostaje faktem pierwotnym⁶. Owa konstelacja wewnętrznie Go określa i dlatego ma doniosłe znaczenie również dla poznawania Zbawiciela. Gdy chrystologię próbuje się oderwać od tejże „środowiskowej” całości, postać Chrystusa staje się „beznadziejnie *abstrakcyjna* – nawet jeśli nienaruszony pozostanie jej kontekst trynitarny”⁷. Potrzebne jest zatem zarysowanie choćby podstawowych odniesień w tejże konstelacji, gdyż pozwoli to zrozumieć również współtworzące ją osoby i ich misje.

Balthasar wskazuje na kilka podstawowych posłannictw ucieleśnianych przez osoby, które w Tradycji określano jako prawdziwe „filary” Kościoła⁸. Pierwszoplanowe jest Maryjne posłannictwo służebnej, całkowitej dyspozycyjności, a przez to jedyne w swym rodzaju i obejmujące w sobie wszystkie misje kościelne⁹. Następne w swej powadze i znaczeniu pojawia się urzędowe posłannictwo Piotra. Dalej posłannictwo Jana Ewangelisty – o charakterze jednoczącym czy też pośredniczącym pomiędzy posłannictwem Maryjnym i Piotrowym. Posłannictwo Pawła przedstawia natomiast doświadczenie katolickiej jedności i dynamizmu pośród napięć. Wreszcie, będący w pewnej opozycji do Pawła, Jakub, brat Pański, ucieleśnia zasadę

4 H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, dz. cyt., s. 111.

5 H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentyment*, dz. cyt., s. 146n.

6 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentyment*, dz. cyt., s. 146.

7 H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentyment*, dz. cyt., s. 146–147.

8 Por. Ga 2, 9; Dz 3, 12.

9 Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka, 2/2: Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 262.

Tradycji Kościoła¹⁰. Takie wyróżnienie podstawowych posłannictw wobec misji Chrystusa posłuży nam w dalszych rozważaniach. Będą one dotyczyć między innymi doprecyzowania owych posłannictw.

Sam Balthasar nie rozstrzyga kwestii, ile konkretnie posłannictw należy do chrystologicznej konstelacji¹¹. Takie rozróżnienie uznaje za trudne. Tym bardziej, że istnieje również możliwość dalszych posłannictw osobowych, wewnątrz obszaru wyznaczonego dla tej chrystologicznej konstelacji odniesień. Wszystkie powinny zająć przestrzeń, w ramach określonej przez Chrystusa „sceny”. W dramaturgii dziejów zbawienia mogą się pojawiać posłannictwa niezwykle, niepowtarzalne, o sile, która zdumiewa zarówno sam Kościół, jak i świat. Mogą pojawiać się także zwyczajne i ciche oraz całkowicie niewidzialne. W osobach konkretnych świętych posłannictwa te realizują przewidzianą służbę dla zbawienia

10 Servais wskazuje na trzy postaci: Maryję, Piotra i Jana oraz ich wzajemne relacje stanowiące jądro Balthasarowskiej eklezjologii. Por. J. Servais, *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa*, w: *Solo l'amore e credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, a cura di R. Fisichella, Lateran University Press, Vaticano 2007. Jakub, brat Pański, jako biskup pierwotnej gminy jerozolimskiej jest świadkiem Jezusa w Jego życiu śmiertelnym, ale również Chrystusa zmartwychwstałego. Na tak zwanym „soborze jerozolimskim” przedstawi decydujący wniosek dotyczący pojednania judeochrześcijan z poganochrześcijanami (Dz 15, 13–21). On też wraz ze swymi zwolennikami przeciwstawi się Pawłowi i wobec tego konwertyty będzie reprezentował ciągłość między Starym i Nowym Przymierzem, tradycję, prawo, litery ustaw – przeciw samemu duchowi, ale prawo koegzystujące z wcielonym duchem. Propozycje Jakuba domagały się rozwiązania najcięższego chyba kryzysu w dziejach Kościoła i doprowadziły do pojednania Żydów z poganami, ludu Bożego z nie-ludem (Rz 10, 19), będących pod prawem z niepodlegającymi prawu (1 Kor 9, 21). Niemniej jednak Jakub okazuje się jedną ze stron konfliktu. Ustępstwa, jakie poczynił, zaakceptowane przez wszystkich apostołów, nie podobają się ludziom z otoczenia Jakuba (Ga 2, 12). Nalegają oni na zachowywanie wszystkich, przekazanych przez tradycję, zwyczajów żydowskich. Z tymi tradycjonalistami, zwolennikami integralnej litery prawa toczy ostrą walkę Paweł.

11 Z tego punktu widzenia należałoby, zdaniem Balthasara, uwzględnić również opiekuna Jezusa – Józefa, świadka zmartwychwstania – Marię Magdalenę, Martę i Marię z Betanii, Symeona, Nikodema, Józefa z Arymatei, a zwłaszcza Judasza Iskariotę. Por. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 147.

i dla świadectwa, choć mogą być spotęgowaną zwyczajnością, którą jednak sam Bóg ustanowił pośrodku Kościoła. Wszystkie one są Bożymi darami dla Kościoła.

Zakres oddziaływania posłannictw jest jednak zależny od gotowości, z jaką się je przyjmuje i realizuje. Osoby są wolne w swej odpowiedzi Bogu, potrzebują aktu posłuszeństwa, Chrystusowej dyspozycyjności, aby stać się sługami Pana. Niosą zatem w sobie coś, co żyje w Nim i przez Niego. Z jednej strony są one konkretne, ludzkie, historyczne, a równocześnie zawierają wiele z „niepojętego” dla umysłu. Są one określone, ale i nieporównywalne z innymi. Nacechowanie zamysłem Bożym sprawia, że jest w nich wiele elementów wyrykających się zwykłemu definiowaniu i wnioskowaniu.

Podkreśliśmy teologiczną doniosłość „konstelacji” ludzi z otoczenia Jezusa. Osoby te, w ich relacji do Chrystusa jawiły Balthasarowi jako realne symbole Kościoła. Szwajcarskiemu teologowi nie chodzi o obraz kościelnej piramidy z Piotrem, na której szczycie znajduje się sam Chrystus. Apostoł, mimo wyjątkowego charakteru jego posługi, jest jednym z wielu. Dominuje jednak kierunek pionowy, prowadzący od jednej postaci pełniącej jakąś posługę do głowy Kościoła, w której się wszystkie spotykają i wzajemnie relatywizują. Przyjrzymy się najbliższym osobom-misjom z owej chrystologicznej konstelacji, a rozpoczniemy od tej, która je poprzedza i pozostaje najbardziej podstawowa, gdyż z niej rodzi się nam Chrystus z misją naszego zbawienia.

4.2. „Miejsce” Maryi we wspólnocie wierzących

Cudzysłów umieszczony powyżej przy słowie *miejsce* ma oznaczać pewne zastrzeżenie. Poszukiwanie miejsca Maryi może bowiem rodzić pytanie: czy nie ma ona właściwego miejsca (nawet) w Kościele? Określenie owego miejsca Maryi w nauce Kościoła, jej kultu i maryjnej

pobożności, rzeczywiście było i pozostaje przyczyną napięć w środowisku teologicznym¹².

Wśród formułowanych w tym względzie stanowisk Balthasar wskazał na dwie zasadnicze tendencje¹³. Pierwsza jest związana z zasadą „de Mariam numquam satis”: „o Maryi nigdy dosyć”, druga sprzeciwia się tej zasadzie z uwagi na zagrożenie, jakie to niesie dla hierarchii prawd chrześcijańskich, a także dla dialogu ekumenicznego. Teolog ukazuje jednostronność każdej z tych tendencji. Zwolennikom pierwszej sugeruje włączenie rozważania o godności Maryi w ogół prawd chrystologicznych i trynitarnych, a także rozpoznanie tejże godności w Bożym planie zbawienia. Przeciwnikom przypomina o ścisłym powiązaniu Maryi z misterium wcielenia i poszczególnymi etapami życia Chrystusa i Kościoła, a także o unikalnej pozycji Maryi w całym Piśmie Świętym z racji różnorodnych zapowiedzi dotyczących matki Mesjasza odnajdywanych w tekstach typicznych (konkretne kobiety typem Maryi) oraz w prorockich obrazach odnoszonych do niej¹⁴.

Jest faktem, że w ewangeljach wydarzenia mówiące wprost o Maryi są rozproszone i nieliczne. Balthasar zauważa i pogłębia również argument rzadziej podejmowany. Mianowicie sceny te tworzą „siatkę odniesień, w której poszczególne momenty – jak w sali lustrzanej – wzajemnie aż w nieskończoność się naświatlają, pomnażają i pogłębiają”¹⁵. Pisząc zatem o poszczególnych „tajemnicach maryjnych Ewangelii”¹⁶, stwierdza:

12 Balthasar zauważa, że tworzącym teologię, którymi są zasadniczo przedstawiciele płci męskiej, nie jest łatwo uznać wyjątkową pozycję nie tyle kobiety w ogólności, ile tej kobiety w szczególności. Por. H.U. von Balthasar, *Esistenza sacerdotale*, Queriniana, Brescia 2010, s. 34.

13 Por. H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności*, w: J. Ratzinger, Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 87.

14 Por. H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 88.

15 H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 88.

16 Jego zdaniem można ich wyszczególnić dwanaście: 1. zwiastowanie, 2. Jezus w łonie Maryi, 3. nawiedzenie Elżbiety i Jana Chrzciciela oraz Magnificat, 4. narodzenie, 5. przedstawienie w świątyni, 6. ucieczka, 7. odnalezienie Jezusa, 8. Kana, 9. odsunięcie Matki i braci, 10. błogosławienie wierzących, 11. Maryja pod krzyżem,

„Te konkretne sceny to jakby gwiazdy, które same domagają się ułożenia ich w jedną konstelację, wyjaśnienia i pogłębienia przez wzajemne zbliżenie ich do siebie”¹⁷.

Ważnym etapem na drodze realizacji takiego postulatu i próbą wyważenia dotychczasowych stanowisk w mariologii było w szczególności wydarzenie soboru watykańskiego II¹⁸. Bazylejczyk określa soborowe postanowienia w zakresie mariologii wprost jako „kamień milowy”¹⁹. Podkreśla równocześnie wciąż aktualny „obowiązek szukania nowych, bardziej odpowiadających naszym czasom – w miarę możliwości zrównoważonych – sformułowań wartościowych elementów, a równocześnie obowiązek wierności niezmiennej prawdzie”²⁰. Fala spekulacji, która miała miejsce przed soborem i która koncentrowała się wokół obu maryjnych dogmatów, nie mogła okazać się owocna, gdyż nie uwzględniała środowiska dogmatów całej Tradycji. Dokonane w mariologii soborowe rozwinięcie opierało się natomiast na pogłębionej refleksji w zakresie egzegezy oraz przemyśleniu dziedzictwa patrystyki.

Uzasadniona obawa ojców soborowych, aby nie uwikłać się w tak zwaną „teologię maryjnych przywilejów”, pomogła w bardzo wyważonym opracowaniu rozdziału ósmego Konstytucji dogmatycznej o Kościele

12. modlitwa z Kościołem. Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 282.

17 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 282.

18 Balthasar nie odnosi się do soboru watykańskiego II w swoich większych dziełach. Jest tu raczej powściągliwy. Opieramy się na swoistych wtrąceniach i wypowiedziach przy okazji podejmowania innej problematyki. Właściwie jedynym wyjątkiem jest tekst zatytułowany H.U. von Balthasar, *Sobór Ducha Świętego*, dz. cyt.

19 H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, 2/2: *Osoby w Chrystusie*, dz. cyt., s. 298.

20 H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 89. „Kościół i jego interpretacja Objawienia przeżywają ciągle nowe, różniące się od siebie, okresy historii świata; pojawiają się nowe aspekty, a jednocześnie inne tracą na wyrazistości; szuka się sposobów usuwania aktualnych jednostronności, a w tym samym czasie na ich miejsce pojawiają się przeciwstawne im krańcowości” (H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 89).

Lumen gentium, który poświęcono roli Maryi. Umieszczenie tego rozdziału wewnątrz nauczania o Kościele teolog uznał za niezwykle trafne. Maryja rzeczywiście zajmuje miejsce *wewnątrz* Kościoła. Jest tu realnie obecna, sama nieustannie usuwa się w cień, by zostawić miejsce Synowi²¹. Jest *w* centrum, ale owego centrum nie stanowi.

4.3. Maryja – początek Kościoła

Początek Kościoła rozumiany w sensie socjologiczno-empirycznym można wiązać z różnymi momentami z życia formowanej przez Chrystusa wspólnoty. Może to być moment ustanowienia dwunastu apostołów (Mk 3, 13–19), powierzenia władzy Piotrowi (Mt 16, 18), testament z krzyża (J 18, 26–27) czy też zesłanie Ducha Świętego na pierwszą wspólnotę w Jerozolimie (Dz 2, 1–13). Zdaniem Balthasara takie ujęcia pozostają następcze i drugorzędne wobec pełni Kościoła ukształtowanej w Maryi *już* w momencie zwiastowania i wcielenia Słowa Bożego.

Gdzież więc jest ta Oblubienica „bez skazy czy zmarszczki” (Ef 5, 27), ta „czysta dziewica” poślubiona Chrystusowi (2 Kor 11, 2), jeśli to powszechne, katolickie słowo przyzwolenia, które musi ona wypowiedzieć, nie jest gdzieś rzeczywiste, a nie tylko idealne i niepełne (jak wszystkie nasze przyzwolenia) czy eschatologiczne (tak, że Kościół stałby się dopiero w wieczności prawdziwie katolicki)? Gdzie miałyby powstać *Catholica Ecclesia*, jeśli nie byłaby stworzona od pierwszej chwili Nowego Przymierza w swojej najgłębszej rzeczywistości, jako Matka dziecka, która musi być dziewicza i ciałem, i duchem, aby móc być wcieloną, katolicką zgodą na bezwarunkowe wejście Słowa Bożego w Ciało?²².

21 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment*, dz. cyt., s. 169.

22 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 311.

Balthasar za początek istnienia Kościoła uznaje zatem moment zwiastowania w nazaretańskiej izdebce i odpowiedź Maryi w jej *fiat*. „W tym podstawowym akcie dokonującym się w izdebce w Nazarecie, i tylko w nim, zostaje założony Kościół Chrystusowy jako katolicki. Jego katolickością jest bezwarunkowość zgody Maryi – *Ecce Ancilla* – której bezgraniczne oddanie się jest odpowiedzią stworzenia na nieskończenie darowującą siebie miłość Boga”²³.

Ta rozmowa Maryi z Bożym posłańcem jest doskonałą modlitwą, czyli spotkaniem Bożej pełni i człowieczego otwarcia. Zstępujący i niosący Słowo Duch Święty – jako trynitarne „My” – już jest w niej, jako *pełnej łaski*, i On „mówi «tak» w jej duszy”²⁴. Wspólnota Boskich Osób, ze względu na działającego w Maryi Ducha, jest w pełni swej doskonałości i świętości *Ecclesia immaculata*. „Czy o tym wie, czy nie, w Jej «tak» jest już obecna Wspólnota, *Catholica*”²⁵. To „Kościół niepokalany” (Ef 5, 27). Jego idea jest zrealizowana i już nigdy potem Kościół nie będzie tak doskonały, jak w momencie wcielenia. „Zanim jeszcze w Piotrze otrzymał swe struktury, w Maryi Kościół jest już obecny jako Ciało”²⁶.

Z pozoru zatem prywatna rozmowa w Nazarecie jest również wydarzeniem otwartym ku przyszłości. Oto bowiem *fiat* Maryi jest, w przekonaniu teologa, „kolebką” wszystkich kolejnych „tak” wypowiedzianych w Kościele²⁷. W postawie autentycznie chrześcijańskiej powinno wydarzyć się coś analogicznego do tego, co w sposób niedościgły dokonało się w Maryi, a co nabiera znaczenia chrześcijańskiego paradygmatu. Postawa i działanie Maryi określają postawę i działanie wierzących w Boga. Niedościgła w swej doskonałości zgoda Maryi powinna stanowić kształt życia kościelnego²⁸. Wewnętrzna forma budowanej komunii ma być czymś daleko

23 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 310.

24 H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 52.

25 H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 52.

26 H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, dz. cyt., s. 124.

27 Por. H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 52.

28 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment*, dz. cyt., s. 217.

więcej aniżeli tylko wzajemnym tolerowaniem się i brataniem ludzi. „Jest to obustronne, niczym nieograniczone, dawanie drugiemu miejsca w sobie i bezgraniczna gotowość przyjęcia drugiego”²⁹. Jeśli w przypadku Maryi owym drugim okazał się Bóg, przyjęty z absolutną dyspozycyjnością, to uczestnik kościelnej komunii da takie miejsce bliźniemu, z dyspozycyjnością wzorowaną na tej maryjnej postawie. Będzie to czynił w intencji uczczenia i wywyższenia, i oddania chwały swemu Stwórcy.

Według Balthasara stanowiska utrzymujące, że początek Kościoła ma miejsce później niż w momencie zwiastowania, pomijają to, co istotne i nie do pominięcia. Są one zatem skazane na przedstawianie rzeczywistości empirycznej czy socjologicznej Kościoła, a ta stanowi zaledwie aspekt życia kościelnego. W takim ujęciu Kościół nie mógłby różnić się jakościowo od Synagogi³⁰. Wypowiadane przez Służebnicę Pańską *fiat* wyraża, co prawda, syntezę całej wiary narodu izraelskiego, ale także ją przekracza. Akt wiary Maryi teolog określa jako nieskończenie większy niż wiara Abrahama³¹. Maryja odpowiada bowiem, w myśl twierdzenia św. Tomasza z Akwinu, „w imieniu całego rodzaju ludzkiego”³². To wszystko, co dotąd

29 H.U. von Balthasar, *Antyrymski resentyment*, dz. cyt., s. 218.

30 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 310. Konsekwencje takich stanowisk odnosi Balthasar również do zagadnienia „nieomyślności” urzędu, która „zawisa wówczas niebezpiecznie w próżni, gdyż nie może być zakorzeniona nigdzie indziej, jak tylko w omyślności noszącego ją człowieka” (H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt.).

31 Por. H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 92. „Stary lud Boży, Boża Rodzicielka i Kościół razem stanowią jedną rzeczywistość – nie na zasadzie jednoczesności, lecz w procesie, w którym cała płodność Izraela koncentruje się, a zarazem przechodzi na wyższy poziom w Maryi, a nowa płodność Maryi rozwija się, przechodząc w płodność Kościoła. Tyle tylko mówi Apokalipsa o tajemnicy rodzącej Niewiasty. Mówi to jednak jako rzecz pewną” (H.U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2005, s. 75).

32 H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 52. „Niepowtarzalny sposób, w jaki Maryja realizuje to pozostawianie drugiemu swobody, ukazuje, jak blisko jest Ducha Świętego – Ona, wybrane naczynie tego Ducha, Osoby Bożej, która jest skutecznym, ale dyskretnym i usuwającym się na drugi plan, pozostawianiem przestrzeni wzajemnej miłości Ojca i Syna, której jest owocem, którą poświadczają i którą jest. Gdzie Maryja,

było w ludziach szlachetnym oddaniem i gotowością, w tym akcie otrzymało swe niedościgłe dopełnienie i zwieńczenie.

Słowo Boga, które pragnęło przyjąć ciało, oczekiwało na ludzkie „tak”, które potwierdziłoby zgodę na to przyjęcie. Zgodę wyraża cała natura Maryi: jej osoba, duch i ciało. Cała jej ludzka natura staje się miejscem wcielenia. Już nie tylko realizuje się obietnica, zawierzenie, lecz przyzwolenie dane przez całego człowieka, „aż po najgłębsze włókna jego ciała”³³. Maryja ofiarowuje „współdziałającą gotowość”, co oznacza, że nie uczestniczy w tym wydarzeniu „pusta bezdeń, w czystej bierności”³⁴. Balthasar, szeroko uwzględniający zagadnienia ludzkiej płciowości, z typową dla siebie sugestywnością dodaje, że chodzi o gotowość „z jaką kobiece łono przyjmuje męskie nasienie”³⁵. Maryjna postawa oparta jest na usuwaniu się i tworzeniu w sobie miejsca spotkań ludzkiego ubóstwa z łaską Bożą³⁶. Jest takim zadysponowaniem sobą, które pozwala drugiemu przede wszystkim realizować jego wolność³⁷. Przyjęcie i zgoda Maryi rozumiane są przez Balthasara również jako przejaw najwyższej aktywności, gdyż jakiegokolwiek wahanie sprawiałoby, że „Jej wiara nosiłaby na sobie jakąś plamę i Dziecko nie mogłoby wziąć w posiadanie całej ludzkiej natury”³⁸.

napelniona tym Duchem, staje się archetypem Kościoła, tam jawi się on jako świętynia Ducha Świętego, który go ożywia swym tchnieniem i – usuwając w cień siebie – wprowadza go w prawdę Ojca i Syna, którą z kolei jest On sam” (H.U. von Balthasar, *Antyrzyski resentyment*, dz. cyt., s. 218).

33 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 309.

34 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 309.

35 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 309.

36 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzyski resentyment*, dz. cyt., s. 218.

37 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzyski resentyment*, dz. cyt., s. 218.

38 H.U. von Balthasar, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 92. Zdaniem Servais, znakomitego interpretatora myśli Balthasara, szwajcarski teolog nie wiąże początku Kościoła z momentem zwiastowania, ponieważ Duch rozciąga swój cień na ciało oblubieńcze „łaski pełne”, na dziewicę, w której Duch ten już się znajduje. Kościół zaczyna się więc wraz z darmowym wyborem Maryi jako Niepokalanego Poczęcia. Autor odnosi się do stwierdzenia zawartego w ostatnim wydanym za życia Balthasara dziele *Catholica*, dz. cyt., s. 57. Por. J. Servais, *Maria, Pietro e Giovanni*, dz. cyt., s. 158–159. Jej „tak” stało się możliwe dlatego, że została ona poczęta bez grzechu

Zważywszy, że dla teologa z Bazylei „bezowocne jest mówienie o Piotrze, o ile nie mówi się równocześnie o Maryi, jak też bezowocne jest mówienie o Maryi i czci świętych, o ile nie omawia się Piotra i urzędu, albowiem jedno i drugie zakorzenia się głęboko w zaakcentowanej tak mocno przez Pawła *communio* Świętych”³⁹, wypada w tym miejscu zwrócić uwagę na Piotra.

4.4. Wymiar maryjny i piotrowy Kościoła

Wszystko, czego Chrystus udziela Kościołowi, podlega prawu misji⁴⁰. Każdy Boży dar jest udzielany dla jego wewnętrznego umocnienia, dla przeniknięcia wszystkich jego członków życiem Chrystusa. Z taką siłą wewnętrzną Kościół „opuszcza” siebie samego, przekracza siebie, niejako zapomina o sobie, by w posłuszeństwie rozesłania wyruszyć ku całemu światu. Jego zadaniem jest głoszenie narodom przesłania o krzyżu Pana i Jego zmartwychwstaniu⁴¹. W realizacji swej misji Kościół potrzebuje jednak struktury – zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Jest nią obdarzony przez Pana. „Tu odsłania się rzeczywiście cały paradoks Kościoła powszechnego: jest tylko Chrystusowym promieniowaniem na cały świat, a równocześnie – by móc promieniować, musi mieć strukturę; jest cały

pierworodnego. Niepokalane poczęcie jest zatem warunkiem wcielenia, a co za tym idzie – zaistnienia Kościoła. W innym miejscu Balthasar stwierdza, że niepokalane poczęcie musi być „oczywiste dla kogoś, kto wierzy, że macierzyństwo jest czymś więcej niż tylko czysto cielesnym procesem. Jakże mogłaby zostać dotknięta najmniejszą skazą dusza, która uczestniczyła w ukształtowaniu Boga-Człowieka, a o tym, jak dalece była w to zaangażowana, świadczy jej rozmowa z aniołem, w której prawdziwym łonem Maryi okazuje się dziewiczość jej duszy. Kiedy potem Jezus przestaje z grzesznikami, wnika w nich przez Eucharystię, to czyni to jako doskonale czysty i oczyszcza to, czego dotyka. Tutaj jednak chodzi o samo ukształtowanie czystego” (H.U. von Balthasar, *Ziarno pszenicy. Aforyzmy*, tłum. J. Ryndak, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 94–95).

39 H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, dz. cyt., s. 57.

40 Por. H.U. von Balthasar, *La semplicità del cristiano*, Jaca Book, Milano 1992, s. 62.

41 Por. H.U. von Balthasar, *La semplicità*, dz. cyt., s. 62.

skierowany na zewnątrz, a zarazem trwa w sobie; jest falą i cząsteczką, jest dynamiczny i statyczny”⁴².

Jego struktura opiera się najpierw na zasadzie wewnętrznej. Ta czyni Kościół zdolnym do bezwarunkowego i w pełni dyspozycyjnego przyjęcia tego, czego udziela mu Pan. To zasada „tak” Służebnicy Pańskiej, zasada maryjna. Na mocy tej zasady Kościół jest naprawdę „niepokalaną” oblubienicą Chrystusa (por. Ef 5, 27). Kościół potrzebuje również zewnętrznej zasady swojej jedności, którą jest zasada piotrowa. W oparciu o nią Kościół może prezentować się jako integralne Ciało Chrystusa, w trwałej formie wobec świata jako jeden, *una Ecclesia*.

Obie te zasady nie są sprowadzalne do jedności socjologicznej. Nie można ich też rozdzielać. Warunkują one misję specjalną Kościoła wobec podmiotów społecznych, państwowych i innych, będąc przez nie stale kontestowane jako niezrozumiałe dla świata. Zasadzie piotrowej zarzucać się będzie aspirowanie do władzy i brak solidarnej integracji w jedności świata. Z tych motywów Kościół będzie prześladowany bardziej niż inne wspólnoty religijne. Zasada maryjna będzie natomiast krytykowana szczególnie przez chrześcijańskie wspólnoty jako pozbawianie jedynej suwerenności Chrystusa Głowy nad Jego Ciałem, którego musi być On jedyną zasadą jedności.

Dwie najważniejsze postaci należące do przywołanej już „konstelacji” Jezusa Chrystusa to Maryja, typ macierzyńskiej miłości Kościoła, oraz Piotr reprezentujący urząd w ramach kolegium apostoelskiego. Obie postaci nadają całość rzeczywistości kościelnej. Przy braku którejś z nich pojawia się zawsze coś abstrakcyjnego, coś w Kościele niewcielonego i rodzi się podwójne niebezpieczeństwo. Pierwszym jest ryzyko zagubienia się w tym, co *czysto* pneumatyczne, w tym, co pozbawione jest, mówiąc w języku Balthasara, szkieletu oraz ciągłości. Drugim niebezpieczeństwem jest czysto socjologiczne pojmowanie Kościoła,

42 H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 29.

a więc nieujmujące obecności Chrystusa jako żyjącego i organizującego swoje Ciało⁴³.

„Maryja stoi bliżej Chrystusa niż Piotr, niż pozostali apostołowie: gdy Piotr ucieleśnia urząd kościelny, to Maryja ucieleśnia całość Kościoła; tam, gdzie Piotr zarządza, Maryja jest tą, która mówi «tak», będąc kierowana i przyjęta przez Oblubieńca⁴⁴. Piotr symbolizuje Kościół w wymiarze magisterialnym i hierarchiczno-sakramentalnym⁴⁵. stoi on na czele kościelnej hierarchii, który to fakt pochodzi bezpośrednio od Chrystusa. Maryję, bezpośrednio, nie łączy nic z hierarchią kościelną. Jej misja budowana jest na jej godności i tożsamości kobiety. Towarzyszy i wspiera w macierzyński sposób każdego wierzącego, aż dojdzie on do pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13).

Według Balthasara jakkolwiek cały Kościół jest maryjny⁴⁶, cały również pozostaje piotrowy. Obie zasady nie pozostają od siebie izolowane, lecz przenikają się i współtworzą kościelną przestrzeń: element piotrowy rozwija swoją jedność w licznych posługach, zadaniach i misjach, które w nim są zjednoczone, element maryjny staje się płodnym punktem wyjścia dla wszelkich dążeń do świętości w *communio sanctorum*⁴⁷.

4.5. Urzędowe posłannictwo Piotra

Bez jednoczącego urzędu Piotra reprezentacja Kościoła byłaby historycznie abstrakcyjna, niewcielona⁴⁸. W nawiązaniu do tych treści Balthasar

43 Por. H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 60.

44 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 21.

45 Rozległe rozważania na ten temat zawarł Balthasar w *Antyrzymskim resentmentemencie*.

46 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentmentemencie*, dz. cyt., s. 215. Również J. Servais, *Maria, Pietro e Giovanni*, dz. cyt., s. 165.

47 Por. H.U. von Balthasar, *La semplicità*, dz. cyt., s. 63.

48 Por. H.U. von Balthasar, *Powszechny wymiar Kościoła*, dz. cyt., s. 154. Przynajmniej słowa nawiązujące do Goethego. Autor *Fausta* przywoływany jest przez naszego teologa przy omawianiu roli instytucji w Kościele i jego pojęcia zbudowanej z ciała i kości żyjącej postaci. Poeta interesował się anatomią człowieka, w szczególności kośćmi. Wiemy, jaka jest ich funkcja w organizmie. To dzięki kościom postać

konkluduje: „Kościół bez urzędu jest meduzą. Jeśli oddzieli się Ducha Świętego od żywej chrystologicznej postaci Kościoła – *aedificabo ecclesiam meam!* – to wszystko stanie się bezkształtne i upiorne. Powstały w ten sposób szkielet klekocze potem oczywiście, zmuszony fizyczną koniecznością”⁴⁹. Prowadzi zaś do tego rozdzielenie „kości” kościelnego urzędu od ciała jako całości.

Z tego powodu urząd papieża zabezpieczający jedność stanowi rękojmię i kryterium tego, że nieprzejrzana wielość chrześcijańskich przejawów życia stanowi pełnię powszechnej, katolickiej jedności⁵⁰. Zadaniem papieżstwa od samego początku jego istnienia jest funkcja konstytutywna polegająca na reprezentowaniu i strzeżeniu widzialnej jedności w widzialnym Kościele składającym się z nas grzeszników, to znaczy z egoistów i separatystów⁵¹. W poszukiwaniu kryteriów autentycznej jedności powoływano się w historii na zdanie większości Kościołów wschodnich, za miarodajną uważano często postawę starszego, założonego przez apostołów Kościoła. Balthasar, powołując się na przykład na teksty św. Ireneusza, za kryterium rozstrzygające i konieczne uznaje odwołanie się do biskupa Rzymu⁵².

trwa i utrzymuje się w pozycji pionowej. „Dla człowieka czysto zmysłowego nauka o kościołach ma w sobie coś odrażającego, dla tego jednak, kto chce się wznieść ku poznaniu przyrody organicznej, jest ona niezbędna. Właściwie rozumiana jest ona w najwyższym stopniu fascynująca i nieoceniona” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 96).

49 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 96–97.

50 Por. H.U. von Balthasar, *Powszechny wymiar Kościoła*, dz. cyt., s. 154.

51 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 392.

52 Por. H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 53. „Gdzie brak papieżstwa jako chcianej przez Chrystusa duchowej instancji, tam zastępuje ją albo jakaś instancja państwowa (Bizancjum, księżęta epoki reformacji, dzisiejsza Szwecja), albo narodowe gremia duchownych, pozbawionych rzeczywistego autorytetu i wystarczająco silnych powiązań – jak dowodzą tego tragiczne dzieje licznych unii. [...] Poza *Catholica* ani jedna z chrześcijańskich denominacji nie ma czynnika jedności, do którego mogłaby się odwołać [...]. Pluralizm, któremu uległa większość spośród tych denominacji, już wkrótce po odpadnięciu od *Catholica*, nie jest przypadkowy, lecz – niezależnie od wielkości różnic – ma uwarunkowania teologiczne” (H.U. von Balthasar, *Anty-rzymski resentyment*, dz. cyt., s. 12).

Jakkolwiek Balthasar podkreśla nadrzędność Maryi oraz obejmującej, a nawet „wszechogarniającej” charakter jej misji, który obejmuje cały Kościół, również Piotra i jego urząd, to nadrzędność ta podlega jednak wyjątkowi: Piotr jest widzialną reprezentacją i gwarancją wierności i trwałości ministerium apostołskiemu w przestrzeni historii, stanowi „symbol *ad extra* samej całości Kościoła w jej obiektywnej świętości”⁵³. Kościół cechuje nie tylko konkretna osobowa maryjność, ale także kobiecość w najogólniejszym tego słowa znaczeniu⁵⁴. Balthasar objaśnia ową żeńskość Kościoła i jej pierwszeństwo czy też uprzedniość wobec męskiego urzędu poprzez ukazanie *zawdzięczenia siebie* drugiemu⁵⁵. W odróżnieniu od bycia posiadającym i dysponującym *zawdzięcza* on siebie w otrzymywaniu, jak i przekazywaniu.

Ustanowiony następnie urząd, który cechuje charakter męski, dodany zostaje żeńskiemu Kościołowi. Urząd reprezentuje obdarowującego Chrystusa jako Pana Kościoła, jednak wewnątrz jego żeńskiego otrzymywania⁵⁶.

53 J. Servais, *Maria, Pietro e Giovanni*, dz. cyt., s. 165.

54 Socjologiczne kategorie matriarchatu i patriarchatu można stosować w kontekście eklezjologicznym jedynie w ich znaczeniu przenośnym. W takim sensie można określić Kościół jako w pierwszym rzędzie matriarchalny, zaś jego struktury jako patriarchalne. Odnosząc się do dążenia kobiet do otrzymania urzędu kościelnego, Balthasar uważa, że opiera się ono na niezrozumieniu zaszczytnego miejsca w Kościele jako takim. W miejsce podnoszenia tajemnicy płci na wyższy poziom feminizm redukuje tę tajemnicę przez niwelowanie różnicy płci. Por. H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, dz. cyt., s. 124–125. Maryja jest większa niż Piotr. Piotr jest grzesznikiem, Maryja oblubienicą. To na głębinach mariologii strzeżona jest autentyczna godność kobiety. Prawdziwa zatem odpowiedź jest maryjna.

55 Marksizm i freudyzm, wychodząc od przesłanek filozofii idealistycznej, widzi w *zawdzięczeniu* czegoś komukolwiek bolesną zależność i alienujące więzy człowieka. Wyzwolenie z nich ma być drogą ku wolności. Podobnie dzisiejszy człowiek nie chce niczego nikomu *zawdzięczać*. Teolog z Bazylei wskazuje, że sam Chrystus *zawdzięcza* siebie swej Matce co do faktu bycia w ogóle człowiekiem. Istotę człowieczej egzystencji cechuje zatem *zawdzięczenie siebie*, i to mimo nacisku zafalszowujących tę prawdę ideologii. Por. H.U. von Balthasar, *Maryjny rys Kościoła*, dz. cyt., s. 112n.

56 Gotowość przyjmowania przez Syna Bożego wszystkiego, co pochodzi od Ojca, jego receptywność (*Istnienie jako przyjmowanie* to tytuł podrozdziału *Teologii dziejów*, dz. cyt., s. 35–43) znajduje najpełniejsze odwzorowanie w maryjnej postawie

Pozostając grzesznikami w pełnieniu powierzonego nam zadania, nie podporządkowujemy się Chrystusowi. Stąd potrzeba tego specjalnego „charyzmatu”⁵⁷, którym jest urząd w Kościele. Koordynuje on poszczególne charyzmaty, strzeże jedności przez „podciąganie ku niej, by transcendentna jedność Kościoła stała się niezachwianie konkretna”⁵⁸. Porządkująca funkcja urzędu nie byłaby potrzebna, gdyby wszyscy członkowie Kościoła byli całkowicie posłuszni swemu własnemu charyzmatowi⁵⁹. Urząd zatem przypomina, że jedność Chrystusa jest jak najbardziej realną i wymagającą jednością Kościoła⁶⁰. Stąd wiara domaga się ściślejszego posłuszeństwa nie tylko własnemu sumieniu, ale i Panu Kościoła⁶¹.

Tak zwana „zasada piotrowa” jest zatem najważniejszą zasadą jedności *Catholica* wtedy jedynie, kiedy na nią patrzymy od zewnątrz⁶². To Piotr jako widzialne centrum „zarządza wszystkim, także miłością, także Maryją”⁶³. Ucieleśniany przez Matkę Boga Kościół oblubieniczny jest zatem zarządzany przez Piotra. Urząd wraz z Piotrem należy więc do samego organizmu Kościoła: uzupełnia i integruje wszystkich w widzialnej jedności⁶⁴. Wyizolowanie „rzymskiej zasady” z kontekstu pełnej jedności, do której ona należy i w połączeniu z którą jest zrozumiąta oraz może funkcjonować,

przyjmowania, które bynajmniej nie jest biernością, a właśnie „zaangażowaną” receptywnością.

57 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 387.

58 H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 387–388.

59 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 388.

60 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 388.

61 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 388.

62 Por. H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 66. Nadrzędne w stosunku do niej są jednak, zastrzegą Balthasar, zasada Chrystusa pneumatycznego i eucharystycznego oraz Jego stała, żywa obecność w wymiarze apostołowości: przez urząd – jako rzeczywista władza uobecniania, przez Tradycję – jako aktualność tego, co zostało potwierdzone przez Pismo. Nadrzędny charakter ma także *sanctorum communio*, której najgłębszym założeniem jest realna postać *Ecclesia immaculata*, mówiąca „niech mi się stanie” Służebnica Pańska. Jednak te głębsze zasady nie mogłyby zachować w całości swej jednoczącej mocy bez zewnętrznego punktu odniesienia, jakim jest biskup rzymski. Por. H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 66.

63 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 22.

64 Por. H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, dz. cyt., s. 55.

stanowi od dawna duże niebezpieczeństwo, wskazywane przez Balthasara. Prowadzi ono do eskalacji tak zwanego *antyrzymskiego resentymentu*, która doprowadziła do zamknięcia myślenia o Rzymie i posłudze piotrowej w kategoriach abstrakcyjnych, socjologicznych i antyrzymskich⁶⁵.

Reprezentowanie i strzeżenie komunii, z ludzkiego punktu widzenia, może być jedynie pełnieniem służby w słabości, zaledwie przybliżając się do ideału. Kościół urzędu i Kościół miłości raz tylko się pokrywały: w Założycielu, który wobec swej transcendencji, jako Bóg-Człowiek, mógł być zarazem sprawującym urząd kapłanem i ofiarą miłości, zabitym Barankiem⁶⁶.

W tym miejscu podejmiemy jeszcze to, co Balthasar rozumie pod pojęciem *kenozy* urzędu. Wszystko w nim, jak już wspomnieliśmy, jest wcielo-
ne, nic pozbawione ludzi z krwi i kości, nic zatem abstrakcyjne. To dlatego wszystko w Kościele, a mianowicie sakramenty, przepowiadanie, teologia, Biblia i kościelna Tradycja, nie pozostaje oderwane od tego, co cielesne, i dotknięte jest losem cielesności. Wszystko w Kościele dzieli los Chrystusa.

Forma ustanowionego w Kościele przez Chrystusa urzędu ma jako taka, niezależnie od piastującej go osoby, postać krzyża. Podobnie jak sam Chrystus, jest on przeznaczony dla grzeszników i będzie dla nich kamieniem zgorzenia, a ponieważ tym kamieniem (skałą), o który się potykają, jest żywy człowiek, to on właśnie będzie odczuwał uderzenia⁶⁷.

Kościelny urząd uczestniczy również w losie apostołów. Urząd zostaje zelżony, zanegowany, wyszydzony, ukrzyżowany, jeśli apostołowi dane jest to wycierpieć⁶⁸. Dosięgają go zatem niebezpieczeństwa i cierpienia. Pod ich naporem chyli się on ku upadkowi i śmierci, a jednak nie zostaje zwyciężony.

65 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentymen*t, dz. cyt.

66 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 389.

67 H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentymen*t, dz. cyt., s. 367.

68 Por. H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 34.

Wydawany nieustannie śmierci, a jednak zwyciężający. Zwycięstwo to przychodzi przecież nie inną drogą, jak drogą *kenozy*⁶⁹.

Jedyną drogą dostępu do zmartwychwstałego życia jest krzyż⁷⁰. Upokorzenie, także to pochodzące z wnętrza Kościoła, nie jest znakiem opuszczenia, wiodącym ku klęsce. Owszem, jest znakiem, że Pan towarzyszy swojemu urzędowemu Kościołowi. Co więcej, stanowi środek, którego potrzebuje Bóg, by na nowo uwiarygodnić urząd w naśladowaniu Pana i uczynić go przezroczytym dla Niego.

Dobrze, że urząd dzisiaj może nosić to oplwane oblicze. Że Judasz zdradza go znowu na wszelkie sposoby, a wielu z pozoru wiernych ucieka od widma *establishmentu*. Im wyraźniej przez oblicze urzędu prześwieca głowa okryta krwią i ranami, tym wewnątrz bardziej autentyczna będzie urzędowa egzystencja i tym bardziej wiarygodna się stanie dla swych czasów⁷¹.

Oto ukazuje się motyw wiarygodności sprawowanego w Kościele urzędu. Jest nim, na wzór Chrystusa, właśnie *kenoza* urzędu. Właśnie tam, gdzie czuje się on najslabszy, tam jest najmocniejszy. To częsty aspekt refleksji ojców Kościoła i mistyków. To ludzie wiążą, biczują, krzyżują, lecz „w głębi jest to jednak wydarzenie trójjedne, w którym głównym aktorem jest Bóg, zaś ludzie są jedynie statystami”⁷². Paradoks ten teolog

69 „Chwała Boża właśnie w pozornym przeciwieństwie samej siebie, w *kenozie descendus ad inferos* okazuje się ostatecznie tym, czym jest: miłością bezinteresownie służącą z miłości” (H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 59).

70 Balthasar w kontekście urzędu sprawowanego przez Apostoła Narodów stwierdza: „gdy Paweł cierpi i jest w niebezpieczeństwie, to cierpi także i jest zagrożony jego urząd; sam Bóg prowadzi swój Kościół ze wszystkimi jego aspektami przez burze czasów i we wszystkich upadkach nie dozwala, by bramy piekielne go przemogły” (H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 78).

71 H.U. von Balthasar, *Powszechny wymiar Kościoła*, dz. cyt., s. 157.

72 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 35.

odnosi do urzędów w Kościele „organów pełni Chrystusa w świecie”⁷³. Analogicznie do Mistrza i apostołów – podlegają one najróżniejszym naciskom, oddziaływaniom od zewnątrz i od wewnątrz Kościoła, wiodącym ku uśmiercaniu. Ta droga jednak służy Bogu, by prowadzić po niej urząd „królewską drogą Chrystusa”, w myśl prawdy o tym, że „Sługa nie jest większy od swego pana. Jeśli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować”⁷⁴.

Czerpiąc z ojców Kościoła, zauważa, że księżyc znajduje się najbliżej słońca właśnie wtedy, kiedy znika jako nów. Niknięcie i samoograniczenie w podążaniu za Chrystusem sprzyja najbardziej wewnętrznemu uczestnictwu w tajemnicy Jego cierpienia i udziału w przyszłej chwale. Tak było w całej historii Kościoła i tak pozostanie.

Kościół może zamykać oczy na widok krzyża i uciekać w aktywizm, przeobrażanie świata lub gdzie indziej jeszcze, ale na szczęście Kościoła – on go zawsze doścignie i nie pozwoli mu zagubić się w rozmaitych alibi i w abstrakcjach. Jakże Kościół mógłby celebrować Eucharystię jako *memoriale passionis Domini* bez urzędu, który uobecnia krzyż w widzialnej i odczuwalnej postaci i bez którego pozostałoby mu tylko sentymentalne wspomnienie?⁷⁵

73 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 35.

74 Por. J 15, 20. Balthasar stawia pytanie: „dlaczego taka historyczna godzina nie miały wybić również dla Kościoła i dlaczego nie miały tego zrobić właśnie dzisiaj? Jego schodzenie po przeciwległym skłonie musiałoby być wtedy równie pewne, jak uprzednie podejście. Nie będzie mu oszczędzona także wewnętrzna trwoga; doświadczył jej również jego Pan. Przez jakiś czas może się ona pokrywać z nieco odmienną trwogą ludzkości, stojącej przed samozniszczeniem i unicestwieniem gatunku. Kto wie, czy Kościołowi nie wypadnie towarzyszyć ludzkości w jej drodze na szafot, choć może ona sobie takiego towarzystwa szczególnie nie życzy. Brutalność faktów, całkowicie pochłaniających jej uwagę, kłóci się z przypominaniem transcendentnej prawdy. Może się ono wydawać wówczas kiepskim żartem” (H.U. von Balthasar, *Catholica*, dz. cyt., s. 11).

75 H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentyment*, dz. cyt., s. 369–370. Umieszczając zagadnienie *kenozy* urzędu w kontekście jego nieustannej potrzeby reformy, teolog stwierdza: „Każdorazowe upokorzenie urzędu pociąga za sobą jego oczyszczenie i odnowę” (H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentyment*, dz. cyt., s. 369).

Każdego dnia w Kościele również umieramy, w nim jesteśmy wydawani na śmierć, „aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele”⁷⁶. Bóg Ojciec nigdy nie towarzyszy Chrystusowi tak blisko, jak w momencie najgłębszego opuszczenia, i wtedy właśnie odpowiada olśniewającym światłem zmartwychwstania. „Bez urzędu nie ma dogmatu, sakramentu, karności kościelnej. Kto poza tym może mnie uwolnić od moich grzechów? Z pewnością nie ten, kogo ja lub wierni do tego wybiorą, ponieważ w takim razie mogę zrobić to sam – udzielić sobie rozgrzeszenia lub Eucharystii”⁷⁷ i dalej pointuje, używając argumentu „ze świętych”:

Każdy święty to wiedział, żaden nie osiągnął świętości, nie uznając urzędu; tej cudownej, bezinteresownej i niewydumanej świętości, która kazała mu istnieć jako osobowemu, ucieleśnionemu przesłaniu, a nie jako jakiemuś nieosobowemu „ja”, dążącemu do nirwany – ale również nie jako „czyste” osobowości, jaką był na przykład Luter⁷⁸.

Obdarzeni i realizujący wielkodusznie swą misję według *sensus Ecclesiae* trafnie ujmują również sens urzędu. Naprawdę duchowy i chrześcijański urząd może być wykonywany jedynie w upokorzeniu, na korzyść tych, którzy w ten sposób mają stać się mocni. W ten sposób właśnie, aby wskazać drogę: za cenę stania się słabym, współukrzyżowanym razem z innymi, współdzwigającym winę wszystkich⁷⁹.

Papiestwo dziś jest również prowadzone tam, dokąd nie chce. Ta droga właśnie dopełnia zapowiedź adresowaną do Piotra, daje mu nie tylko ostateczne błogosławieństwo, ale wyjaśnia, co znaczy w ogóle „władza” takiego urzędu i z jakiego miejsca może ona być wykonywana. Ostatnie miejsce, na którym wedle definicji stoi *servus servorum*, miejsce pogardy i zniewagi, śmietnik, gdzie się jest „robakiem, a nie człowiekiem” – owo

76 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 34.

77 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 97.

78 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 97.

79 Por. H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, dz. cyt., s. 135.

nigdy dobrowolnie niezajmowane miejsce potwierdza najsilniej posiadanie urzędu⁸⁰.

Jak zauważa teolog z Bazylei, Maryja nie pojawia się bezpośrednio obok Piotra. Pomiędzy nimi jest umiłowany uczeń Pana – Jan.

4.6. *Pomiędzy Maryją a Piotrem – posłannictwo pośredniczące Jana*

Szwajcarski teolog szczególną uwagę kieruje ku osobie i misji św. Jana Apostoła. Jest on tym, który rozpoznał „Boga w Przyjacielu i Przyjaciela w Bogu”⁸¹. Dlatego też Pan wykorzystał tę przyjaźń, by pouczyć Jana tak bardzo, jak to tylko możliwe, i przekazać mu najgłębsze wejrzenie w miłość Bożą jakie kiedykolwiek otrzymał człowiek⁸². To umiłowany uczeń Zbawiciela, uczeń miłości intymnej, świętej, ściśle związanej z życiem Maryi⁸³. Równocześnie pozostaje on w wyjątkowej relacji z Piotrem Apostołem. Nakreślmy misję umiłowanego ucznia w odniesieniu do obu tych postaci.

80 H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, dz. cyt., s. 135.

81 H.U. von Balthasar, *Introduction*, w: A. von Speyr, *John, 1: The Word becomes Flesh. Meditations on John 1–5*, trans. L. Widenhöver OCD, A. Dru, Ignatius Press, San Francisco 1994, s. 7.

82 Por. H.U. von Balthasar, *Introduction*, dz. cyt., s. 7.

83 We *Wprowadzeniu* do komentarza do Ewangelii św. Jana autorstwa von Speyr von Balthasar stwierdza istotną różnicę pomiędzy Janem a synoptykami, która została ukazana mistycznie. Dla Jana najważniejsze jest posłuszeństwo jako realny wyraz i kształt miłości. Synoptycy zaś go prawie nie rozumieją, ponieważ nie byli aż tak blisko z Panem i nie byli aż tak „osobiście zaangażowani”. Jan, ponieważ był najbliżej, najlepiej rozumie związek pomiędzy osobą i misją, pomiędzy życiem i akcją. Dla niego posłuszeństwo nie jest tylko jednym z wielu sposobów bycia, lecz koniecznym jego warunkiem, a także koniecznym warunkiem pisania. Jednocześnie posłuszeństwo nie czyni go inną osobą, ale uzdalnia do zapisania każdego słowa oraz kontemplowania prawd, które są mu objawione i powierzone. Por. H.U. von Balthasar, *Introduction*, dz. cyt., s. 12.

Jan, w bliskości którego żyje Maryja i który razem z Piotrem reprezentuje Kościół, nie utwierdza siebie samego, ale „znika” za tymi, których jednoczy. Poza tym nie pojmuje on w sensie ekskluzywnym swojej teologii, lecz pozostawia przestrzeń całemu Nowemu Testamentowi i całej Tradycji. W ten sposób również nasza wspólnota nie chciałaby określać siebie wyłącznie według Jana, lecz wskazywać katolickość teologicznej prawdy, jak rozwijał ją Duch na przestrzeni wieków w Kościele. Lecz z pozycji ucznia, którego Jezus kochał, poświęca się ona w sposób szczególny Maryi, modelowi Kościoła świętego, i pojmuje następcę Piotra „jako swojego najwyższego zwierzchnika, którego rozporządzeniom poddaje się ona na mocy świętego węzła posłuszeństwa”⁸⁴.

Jak zauważa Balthasar, sfera maryjna w żadnej Ewangelii nie łączy się bezpośrednio ze sferą Piotra. Przestrzeń *pomiędzy* obu postaciami w sposób specyficzny zajmuje właśnie Jan. Jest on blisko związany z obojgiem, a właśnie owo powiązanie rozumie jako powierzona mu misję. Balthasar widzi w osobie Jana Apostoła kogoś bezpośrednio odpowiedzialnego za relacje między Maryją i Piotrem jako dwoma postaciami jednego Kościoła Chrystusowego. Ani Maryja, ani Piotr nie są postaciami, którym wyznaczono misję strzeżenia chrześcijańskiej jedności. To Janowi przypadła rola pośrednika, który ma chronić Kościół przed rozpadem, być stróżem tej subtelnej i fundamentalnej jedności. W tym zasadza się oryginalność tej postaci⁸⁵.

84 H.U. von Balthasar, *Progetto: Comunità di san Giovanni*, pkt 8, w: H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, dz. cyt., s. 82.

85 Servais określa apostoła jako figurę *trait d'union* (J. Servais, *Maria, Pietro e Giovanni*, dz. cyt., s. 162). Servais zauważa zawartą przez wydawcę drugiej edycji *Antyrzymskiego resentmentu* uwagę, poczynioną ołówkiem przez Balthasara, świadczącą o jego intencji rozwinięcia ostatniej sekcji dzieła zatytułowanego „łączyć w znikaniu”. Świadczy to o wadze roli, jaką w optyce eklezjologicznej Balthasara zajmowała postać apostoła Jana. Servais pogłębił spojrzenie na Kościół poprzez charakterystykę trzech postaci. Por. J. Servais, *Giovanni fra Maria e Pietro. L'identità ecclesiale del consacrato*, w: *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio*

W Kościele równocześnie z Maryją musi pojawić się Jan, w przedziwnie owianym tajemnicą centrum pomiędzy Piotrem, z którym łączy go posłannictwo i apostołat, a Maryją, z którą łączy go zadanie miłości otrzymane pod krzyżem oraz czysta miłość do Pana, która pod żadną postacią nie daje się wyczerpać. To Jan jest tym, kto trzymając jedną dłoń Piotra, drugą zaś w rękę Maryi, wypełniając swą misję, wiąże Maryję z Piotrem⁸⁶.

Ponieważ Maryja reprezentuje Kościół idealny, a Piotr jest reprezentantem jedności widzialnej, rodzi się pytanie, jak owe dwa wymiary Kościoła wzajemnie się łączą. Odpowiedź Balthasar znajduje w ewangelicznej scenie pod krzyżem, szczególnie w obecności Jana. W momencie realizowania przez Zbawiciela testamentu z krzyża i zawierzenia Maryi umiłowanemu uczniowi, Jan – w interpretacji Balthasara – reprezentuje (w pewnym sensie) nieobecnego Piotra⁸⁷. Jak Piotr mógł wyznać miłość; ten, który trzykrotnie się Pana zaparł? Balthasar wskazuje na rezygnującego ze swej specjalnej zażyłości z Panem Jana, który stoi przy Maryi w imieniu Piotra i w jego zastępstwie. Jan wywłaszcza się niejako z miłości okazywanej Panu, by ona należała do (jeszcze nieobecnego) Piotra. W Wieczerniku Jan będzie przy Piotrze, wspiera go w szukaniu Zmartwychwstałego, w oczekiwaniu na Pięćdziesiątnicę i w modlitwach w świątyni. Towarzyszy mu i udziela ze swej „większej miłości”. W tym widzi bazylijczyk warunek realizującej się w Kościele komunii. „Nie ma niczego bardziej eklezjalnego niż fakt oddania drugiemu tego, co się ma. Zasługuję na coś, lecz daję tobie to, na co zasługuję, abyśmy byli jedno i wszystko między nami było wspólne”⁸⁸.

internazionale di teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2–4.03.2005, a cura di A.M. Jérumanis, A. Tombolino, Eupress FTL, Lugano 2005, s. 347–363.

86 H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, dz. cyt., s. 21–22.

87 Por. H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 36.

88 H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 36. Zdaniem bazylijczyka sceny czwartej Ewangelii rozgrywające się między Janem a Piotrem stanowią nie

Przywołana powyżej scena jest miejscem wszelkiego wyrzeczenia⁸⁹. Krzyż w ogóle jest miejscem wszelkiego wyrzeczenia. Oto bowiem „Ojciec Niebieski wyrzeka się na rzecz Syna, Syn wyrzeka się doświadczenia Boga, Chrystus wyrzeka się dla swojej Matki, Matka wyrzeka się dla swego Syna”⁹⁰. Balthasar odnajduje tu jeszcze jedno wyrzeczenie. Również to Janowe. Wkrótce drogą wyrzeczenia podąży i sam Piotr, gdy przyjmie posługę pasterzowania owcom, gdy zaakceptuje, że poprowadzony będzie tam, dokąd pójść nie chce (por. J 21, 18)⁹¹.

Oryginalny sposób ujęcia odniesienia między umiłowanym uczniem a Piotrem, obok sympatii i szacunku, które ich łączą, obrazuje również niemal matczyną troskę, z jaką Jan otacza nie tylko samą osobę, ale w pewnym sensie także Piotra jako zasadę. W ten sposób Jan jest dla Balthasara paradygmatem współczucia z Kościołem piotrowym, który pomaga sformułować reguły wewnętrznej postawy wobec Kościoła. Teolog z Bazylei akcentuje mocno postawę Jana: „umiłowany uczeń wyrzeka się swej specjalnej zażyłości z Chrystusem i Piotrowi udziela swej większej miłości”⁹². Pozbawiony swych prerogatyw na rzecz Piotra, ma po prostu „pozostać”.

Czym charakteryzuje się Janowe „pozostanie”? Balthasar wskazuje sposób, w jaki Jan znika z Dziejów Apostolskich (by pozostawić miejsce osobie Pawła) oraz sposób, w jaki zostaje przeniesiony na peryferie Kościoła⁹³. Owo „pozostanie” zależy zatem nie od niego, lecz od wolnego wyboru Pana. Jako „pozostający”, odchodzi w anonimowość, bynajmniej jednak nie pogrąża się w beczynności⁹⁴. Dalsza misja będzie mediacją,

tylko kościelną, Piotrową kwintesencję tej Ewangelii, lecz w istocie całą eklezjologię *in nuce*. Por. H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, dz. cyt., s. 83.

89 Scena pod krzyżem (J 19, 25–27) jest interpretowana na wzór wielkiego komentarza do czwartej Ewangelii, który podyktowała teologowi von Speyr.

90 H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 37.

91 Por. H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 37.

92 H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 36

93 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment*, dz. cyt., s. 171.

94 Por. H.U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment*, dz. cyt., s. 233.

lecz poprzez utworzenie miejsca, usunięcie się. Posługa jedności jest bowiem cicha i pokorna. Tę „służbę środka” pojmuję Jan jako usuwanie się na dalszy plan. „Pozostaje”, ale jakby na zapleczu. Zakres jednoczącej roli Jana widzi Balthasar jako „katolicki”, a rola ta jest zarówno decydująca, jak i niewidoczna.

Jan jest tym, który także Maryję wprowadza do wspólnoty. Zabiera ją do swego domu, którym ostatecznie jest Kościół (jego *komórka* podstawowa) i czyni ją obecną we wspólnocie apostołów i uczniów, jak zaświadcza Dzieje Apostolskie⁹⁵. Stanowiąc swoisty pomost pomiędzy kobietą Maryją, realnym symbolem *Ecclesia immaculata*, i mężczyzną Piotrem, realnym symbolem *apostolica Ecclesia*, Jan jawi się w ujęciu Balthasara jako dyskretne „centrum mediacji” między Kościołem posługi i mężczyzn oraz Kościołem żeńskim, w konsekwencji oba eklezjalne wymiary zyskują swe miejsce i proporcje.

Jan, pozostając z Maryją jak syn, będzie strzegł depozytu zawierającego to wszystko, czym Maryja była dla Jezusa. Będzie tego „arcyświadkiem”: nie jako osoba prywatna, lecz świadek decydującego wydarzenia miłości Bożej, którego nie widział żaden z pozostałych uczniów: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy uwierzyli” (J 19, 35).

Miejsce schodzącego na dalszy plan Jana nigdy nie może pozostać puste i bez następcy. W ujęciu Balthasara zajmują je przede wszystkim święci. Oni są kontynuatorami misji Janowej. Oni, na wzór Jana, sprzyjają tworzeniu więzi między Kościołem maryjnym i Kościołem piotrowym. Pełnienie takiej posługi, zdaniem Balthasara, potwierdza autentyczność ich świętości.

95 Por. H.U. von Balthasar, *Quattro meditazioni*, dz. cyt., s. 37.

4.7. Paweł: napięcie między misją a urzędem

Balthasar, charakteryzując relację zachodzącą między jego eklezjologią a tą, którą odczytywał w dziełach von Speyr, stwierdza, że „oba dzieła w swoim centrum sprzeciwiają się, będącemu dziś w zwyczaju, zabójczemu dla katolickiego ducha, rozdzielaniu *pneuma* i instytucji. Podczas gdy von Speyr nierozłączność obu aspektów wykazuje zwłaszcza na przykładzie Jana, on posłużył się w tym celu bardziej pismami Pawłowymi (przede wszystkim 2 Kor)”⁹⁶. Po zarysowaniu misji Janowej, szczególnie istotnej, gdy analizujemy Balthasarowskie rozumienie Kościoła, wypada również odnieść się i do pozycji Apostoła Narodów. Myśl i znaczenie tego świętego giganta ujmijemy jedynie w aspekcie określonym przez przywołany powyżej tekst Balthasara, a mianowicie jedności *pneuma* i instytucji.

Najpierw zauważmy, że jedność ta wiedzie przez znoszenie nieustannych napięć. Te zaś trzeba po prostu przyjmować, nie eliminować. Ich eliminacja byłaby uleganiem pokusie. Katolicyzm zakłada właśnie owo napięcie i wiąże się z typowym dla siebie „i”, nie zaś „albo”, czy też „tylko”. Te ostatnie prowadzą do straty z niezwykłego, nieopisanego bogactwa, które katolickość ze sobą niesie. Świadom tego jest Apostoł Paweł.

Posłany z misją głoszenia Chrystusa Zbawcy, Paweł czyni siebie zrozumiałym dla każdego: staje się Grekiem dla Greków poprzez aluzyjne odwołanie na Areopagu do greckich poetów i przyjmuje grecką formę wyrazu. Jest Żydem dla Żydów, co więcej, wiarę w Chrystusa słusznie przedstawia jako prawdziwą formę faryzeizmu⁹⁷. W ten sposób Balthasar podkreśla nadzwyczajną elastyczność, która cechuje sposób prowadzenia misji przez Apostoła Narodów. Elastyczność ta posuwa się aż do

96 H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 76–77. Tę tendencję teolog identyfikuje w wielu miejscach i do tego tematu powraca. „W Pismach nie ma postaci Chrystusa odizolowanej od sakramentów, prymatu Piotra od nauczania. Dzisiaj zdarza się dzielić Chrystusa na małe części, aby medytować nad tą lub tamtą, ale nie chce się widzieć wszystkiego razem” (*Podróż w czas soborowy*, dz. cyt., s. 118).

97 Por. H.U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, WAM, Kraków 2003, s. 30–31.

sprzeczności i świadczy o żywotności ewangelicznego przekazu, który przekracza samego mówiącego.

Poprzez listy możemy być świadkami zmagania apostoła o prawdę życia swoich uczniów. Paweł toczy pełną miłości walkę o prowadzoną przez siebie gminę koryncką. Wspólnota żyje dzięki „trudnej” obecności apostoła. Sam wszedłszy w ukształtowaną już tradycję, wyrażnie ją – wiarę i obyczaje – przekazuje. Uosabia urząd, twardo walczy o ten urząd i o teologię apostołską⁹⁸. Z całą energią i z całą oddaną Chrystusowi egzystencją apostołską przywołuje do porządku charyzmatyków Koryntu⁹⁹. Nie dopuszcza do „oddzielenia ciała od kości”, czy też *pneuma* od instytucji.

Wszystko to za cenę życia w nieustannym napięciu. To napięcie istniało od początku. Święty Paweł zwraca się do swej wspólnoty jako wspólnoty świętych i chwali ją za wiarę, gorliwość i miłość; równocześnie strofuje ją za nie-świętość. Dowiaduje się bowiem o sporach, zazdrości, gniewie, niewłaściwym współzawodnictwie, obmowie, szemraniu, wynoszeniu się, kłótniach (por. 2 Kor 12, 20). Upokarza pneumatyków, gani „silnych”, piętnuje bogatych, dopuszczających się nadużyć, nawet w kontekście Eucharystii. Zawsze jednak, jak zauważa Balthasar, kończy listy wyrazami miłości, słowami pokrzepienia i błogosławieństwem¹⁰⁰.

W misji Pawła znajduje wyjaśnienie paradoks w pełni zrozumiały jedynie w Chrystusie: funkcją urzędu winno być służenie, ale także sprawowanie władzy tak, aby służyła większemu dobru wierzących.

Nie chce się dostrzegać ogromnego autorytetu Pawła i pisze się o nim po prostu banały. Mówi się na przykład, że w jego Kościołach nie było żadnych władz, żadnego biskupa. Ale on sam był biskupem! Wysyłał

98 Por. H.U. von Balthasar, *Od teologii Boga do teologii kościelnej*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter, Poznań 1991, s. 237 (Kolekcja Communio, 6).

99 Por. H.U. von Balthasar, *Powszechny wymiar Kościoła*, dz. cyt., s. 150.

100 Por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 362.

„biskupów pomocniczych” jak Tytus i Tymoteusz. Wysłał ich do Koryntu na przykład, mówiąc: „Przyjmijcie ich tak, jakbym to ja był, z tym samym szacunkiem”. Autorytet Pawła był ogromny od początku. A Paweł w swoim czasie uznał autorytet Piotra¹⁰¹.

Jego urząd jest oczywiście służbą, a nie panowaniem. W służbie tej jednak zawiera się władza usuwania wszelkich bastionów wznoszonych przez charyzmatyków przeciw powszechnej *communio* i poddawania wszelkiego umysłu w posłuszeństwo Chrystusowi (por. 2 Kor 10, 5). Stąd wysiłek Pawła, aby wyprowadzić kościelną *communio* spod wpływu charyzmatycznego doświadczenia oraz doprowadzić ją, za pośrednictwem apostołskiego urzędu, do katolickości, która ją samą przewyższa.

Balthasar wiąże ściśle osobę i urząd sprawowany przez Apostoła Narodów: „gdy Paweł cierpi i jest w niebezpieczeństwie, to cierpi także i jest zagrożony jego urząd; sam Bóg prowadzi swój Kościół ze wszystkimi jego aspektami przez burze czasów i we wszystkich upadkach nie dozwala, by bramy piekielne go przemogły”¹⁰². Paweł jest głęboko świadomy, że „oręż bojowania naszego nie jest z ciała” (2 Kor, 10, 4). Wie również, jak przychodzi mu płacić za tę duchową władzę. „Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12, 10). Właśnie to wszystko jest najdobitniejszym potwierdzeniem sprawowania przez niego urzędu¹⁰³.

W wyniku tej walki tworzy się paradygmat Kościoła funkcjonującego w duchu Chrystusa. „Potrafi on odnosić się w sposób autentycznie ojcowski do swego Kościoła (1 Kor 4, 15n), który «zrodził przez Ewangelię», do którego członków «zwraca się jak do swych dzieci» (2 Kor 6, 13), które prosi, zachęca i zaklina (por. 1 Tes 2, 10–12)”. Wbrew przypisywanemu

101 *Podróż w czas posoborowy*, dz. cyt., s. 118.

102 H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 78.

103 Por. H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 135.

mu często antyfeminizmowi apostoł przywołuje symbole kobiecości: przyrównuje siebie do matki, która rodzi swe dzieci w bólach (por. Ga 4, 19), a gdy je zrodzi, opiekuje się nimi troskliwie (por. 1 Tes 2, 7–8).

Dialektyka, którą Paweł pokazuje w relacjach pomiędzy nim a wspólnotą, jest następująca: „Wydaje mi się bowiem, że Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych. Staliśmy się bowiem widowiskiem dla świata, aniołów i ludzi; my głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy” (1 Kor 4, 9–10). Ponawia się tu zatem, w Kościele jako całości, historia rozbitego statku, którego pasażerowie jako rozbitkowie przedostaną się jednak się na ląd i zostaną ocaleni¹⁰⁴.

Podsumowanie

Tematy posłannictw wzbudzanych poprzez jedność z Chrystusem przybliżają nas do wsłuchania się w puls serca Kościoła, delikatny rytm wspólnoty umęczonego i zmartwychwstałego Pana ze świętymi. To wspólnota świętych i ich pośrednictwo umożliwia nam spotkanie z Nim z tej racji, że nikt z nas nie żyje wyłącznie dla siebie, odizolowany od innych. Do Chrystusa jako prawdziwego człowieka (niezależnie od tego, że jest zarazem Synem Bożym, Zbawcą ludzkości) odnosi się to również w całej rozciągłości. Dzięki przynależeniu do Kościoła i my należymy do konstelacji osób, które Go otaczają.

Ta perspektywa pozwala pozwoliła nam wyróżnić sam rdzeń eklezjologii, którym w przekonaniu teologa z Bazylei pozostają święci i ich posłannictwa w Kościele. Będące rdzeniem eklezjologii posłannictwa nie stanowią wyczerpującej ani zamkniętej listy. Przyjęliśmy umownie cztery. Posłannictwo Maryi nosi miano wszechogarniającego, ale i ono, w tym, co dotyczy jedności, ustępuje posłannictwu Piotra. Zupełnie oryginalne

104 Por. H.U. von Balthasar, *Powszechny wymiar Kościoła*, dz. cyt., s. 157.

jest pojmowanie pozycji, jaką pomiędzy Maryją i Piotrem zajmuje apostoł Jan. Ten zaś w posłudze miłości, poprzez odsunięcie się w cień, daje przestrzeń dla tego, którego Pan także umiłował i chce posłać: dla św. Pawła. I tak Balthasar przybliża nam tajemnicę posłannictw wypływających z trójjedynego źródła na szukający zbawienia świat. I tak współpracują i współsłużą wszyscy, którzy przyjęli w sobie potrzebę i łaskę świętości.

Konkluzja

Początkiem naszych poszukiwań stało się pytanie: czym jest jeden, święty, apostołski i katolicki Kościół – szczególnie czym jest on w opinii Ursa von Balthasara jako „święty”. Razem z teologiem z Bazylei zapytamy raczej, *kim* on jest i jakie miejsce oraz jaką rolę otrzymują święci w tym Kościele. Po przeanalizowaniu kontekstu i źródeł eklezjologii szwajcarskiego teologa wypada sformułować na zakończenie wnioski wynikające z tych poszukiwań.

1) Chrystusa i zwróconego ku nam w Chrystusie trójjedynego Boga spotykamy nie inaczej, jak we wspólnocie i ze wspólnotą świętych. W jej centrum znajduje się Maryja. To myśl, która prowadzi Balthasara do właściwego jemu rozumienia Kościoła, jak również do opisanie miejsca i roli świętych w Kościele. Zgromadzeni we wspólnocie wokół Maryi i wypowiadający na jej wzór i razem z nią *amen*, święci stanowią w istocie o tym, *kim* jest Kościół według Balthasara. W ramach *communio sanctorum* wspólnota wierzących jest nadal społecznością tej ziemi i tego czasu, ale bardziej otwartą na misterium dokonujące się w niej, w każdej pojedynczej jednostce, należałoby powiedzieć – *osobie*, gdyż Balthasar akcentuje teologiczny wymiar życia każdego ochrzczonego jako zanurzonego w posłuszeństwo Syna.

Taki obraz eklezjologii odpowiada nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Eklezjologię soborową można określić bowiem jako przede wszystkim *teologiczną*¹. Ujmuje ona Kościół w perspektywie głęboko uwydatniającej

1 Analogiczne zjawisko, obecne już w historii, zauważa Congar, gdy w odniesieniu do myśli Johanna A. Möhlera stwierdza, że po epoce eklezjologii *Aufklärung* z jej racjonalizmem, naturalizmem i indywidualizmem Möhler „przywracał Kościół *theo-logii*” (Y. Congar, *Sainte Église*, dz. cyt., s. 551).

chrystologiczne i inkarnacyjne misterium, które go nieustannie ożywia. Pozostałe wymiary kościelnej rzeczywistości, dotąd dominujące, sytuuje w odpowiednich zależnościach. Z tą odnowioną wizją Kościoła harmonizuje eklezjologiczna myśl Balthasara. Unika ona ryzyka nadmiernego uduchowienia, co mogłoby oderwać doświadczenie od doktryny i tak zniszczyć delikatną tkankę Ciała Chrystusowego, zniszczyć ciągłość ewangelicznego posłannictwa nadawanego każdemu z ochrzczonych, pozostawiając go na pastwę własnych pomysłów ascetycznych i pastoralnych.

2) Równocześnie wobec obecnej w teologii separacji między tym, co stanowi, przyjmując umownie, teologię spekulatywną i teologię duchowości Balthasar, widzi możliwość przewyciężania skutków tejże separacji w odkryciu na nowo świętych i wydobyciu ich roli integrującej oba aspekty. Każdy święty stanowi jedyną w swoim rodzaju syntezę chrześcijaństwa. Dlatego teolog z Bazylei nieustannie odwołuje się do inspiracji i autorytetu, również teologicznego, świętych. Ich poznaniu ma sprzyjać proponowana przez niego metoda „hagiografii teologicznej”.

Teolog wskazuje na nadzieję, która może posłużyć leczeniu kompleksu niższości żywionego skrycie przez wielu katolików. Kompleks ten związany jest z narzucanym, niepogłębionym obrazem współczesnego Kościoła i poczuciem dezorientacji. Dominuje dziś bowiem skuteczność, pragmatyzm i socjologia. Natomiast adekwatnie ukazani i autentycznie rozumiani święci mogą stanowić argument wiarygodności Kościoła; mogą unaocznic fakt, że rzeczywistość kościelna w istocie jest głębsza niż się mniema. Takie ukierunkowanie eklezjologii Balthasara wydaje nam się wyjątkowo oryginalne, a co jeszcze istotniejsze: ożywiający i niosący konkretną odpowiedź na kościelne *status quo*, niezależnie od jego jakości czy kondycji. Trafnej diagnozie towarzyszy realne antidotum. To święci, jako rozumiejący bezinteresowność miłości Boga, posłuszeństwo Syna i urząd Kościoła, który jest darem Ducha Świętego, są dowodem na to, że Kościół jest dobry taki, jaki jest, bo taki jest w zamyśle Chrystusa. Zapatrzeni w świętych mamy współdziałać, by Kościół ten stawał się

coraz *bardziej* wiarygodny. Dzięki odniesieniu do hagiografii teologicznej Balthasar pozwala zauważyć, że Kościół to coś więcej, niż to, co stawia sobie za przedmiot socjologia.

3) Instytucjonalny charakter Kościoła pojmuje Balthasar w ramach zbawczego działania Bożego. Instytucja nie jest zatem w jego koncepcji jedynie historycznym produktem, lecz stanowi wymiar Objawienia. Jej funkcjonowanie zostaje włączone w obraz kościelnej miłości i świętości; należy ona wraz z całą swoją specyfiką do istotnego posłannictwa Kościoła. Zwróciliśmy też uwagę na to, że Balthasar uniknął przeakcentowania elementów instytucjonalnych, przyznając im jedynie przemijającą funkcję środków. Przede wszystkim zaś w samej koncepcji instytucji ukazał naturalną ochronę przed przerostami zarówno formalizmów, jak i spirytualizacji – jej odniesienie do krzyża i wymaganie, by w swoim kształcie odzwierciedlała posłannictwo krzyża. Instytucjonalność wywołuje przeżycie wywłaszczenia u tych, którzy chcieliby „działać” i którzy chcieliby „wiedzieć”, jak Kościół ma wyglądać. Tymczasem muszą oni, zdaniem Balthasara, poddać się formie komunijnej i hierarchicznej w ramach soborowej *communio hierarchica*.

4) Balthasar obnaża również proces specyficznej ideologizacji, która chciałaby odcieleścić konkretny Kościół istniejący w ciele jako Ciele Chrystusa, i oddzielić *Logos* od *sarks* jako niepotrzebnej, skazanej na odrzucenie struktury. Teolog z Bazylei kwestionuje lekceważenie kościelnych struktur i plany ich zasadniczej, radykalnej „modyfikacji”. Przyjmuje, że „martwy mi, operacyjnie usuwanymi tkankami nie są: struktura, forma, szkielet ciała lub społeczności. Zły albo dobry jest ożywiający to ciało duch”². Przyjmuje, że w twardej, zahartowanej przez cierpienia skorupie Kościół skrywa miękki, słodki owoc wyjednany dla nas na krzyżu. *De forti egressa est dulcendo* – „z mocnego wyszła słodycz” (Sdz 14, 14)³. Mistrzami zaś

2 H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 30.

3 Por. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, dz. cyt., s. 30–31.

rozeznania duchów i niezbędnego rozeznania tego, co rzeczywiście w Kościele się dzieje, również w jego strukturach, są święci.

5) W myśli Balthasara ujawniła się również korzyść ujmowania Kościoła jako *communio sanctorum* dla innych obszarów teologii, np. ekumenizmu. W przekonaniu tego teologa odkrywanie Kościoła jako wspólnoty świętych nie tylko nie utrudnia dialogu ekumenicznego z braćmi protestantami, ale wprost warunkuje owocność dążeń ekumenicznych. Realizowane podówczas dynamiczne wysiłki dla pogłębienia aspektu *faith* (wiary) i *order* (instytucji), same w sobie istotne, pozostałyby nieuchronnie bez spodziewanych owoców, jeśli wymiar Kościoła jako *faith and order* nie zespoli się z Kościołem rozumianym jako *communio sanctorum*⁴. Niezwykle cenne byłoby podjęcie całościowego studium podejścia Balthasara do ekumenizmu.

6) Należy stwierdzić immanentny związek dokonań teologicznych Balthasara z dziełem Adrienne von Speyr. Dotyczy to tematów z zakresu eklezjologii, a problematyki świętych w szczególności. Istotnie – jak stwierdza kard. Ratzinger – Balthasar jest nie do pomyślenia bez von Speyr⁵. Analiza źródeł wydobyła wieloaspektowy i głęboki związek eklezjologii Balthasara z doświadczeniem mistycznym jego duchowej podopiecznej we współtworzonym z nią dziele *Johannesgemeinschaft*. Teologiczne przygotowanie Balthasara posłużyło jako znakomite, wieloaspektowe instrumentarium do misji „na cztery ręce”. W szczególności dotyczy to zdobytej pod kierunkiem Henriego de Lubaca perspektywy patrystycznej i patrologicznej oraz jego pojmowania duchowości jako dogmatyki *in actu*.

7) Praktyka życia eklezjalnego na tak obranej drodze oraz refleksja na temat tejże praktyki przypadły na czas wszechobecnego przesądu, że mianowicie prawdziwa świętość, zgodnie z nauczaniem Kościoła, przekracza ludzkie możliwości lub jest tak trudna do osiągnięcia, że nie

4 Por. H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, dz. cyt., s. 56.

5 Za: A. Štrukelj, *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'unità di due opere*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (2005) n. 203–204, s. 43.

dotyczy ogółu wiernych i pozostaje jedynie w zasięgu ludzi wyjątkowych i niezwykle obdarzonych. Balthasar i von Speyr zaprzeczają temu teoretycznie i praktycznie. Świętość jest również do pogodzenia z sytuacją kobiet i mężczyzn żyjących w świecie. Rysuje się tu wyraźnie odniesienie do późniejszych postanowień *Vaticanum II* i stanowi pole do dalszych badań.

Dodajmy, że nie mniej ważnym źródłem inspiracji dla Balthasara w zakresie tej problematyki musiały pozostawać również *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego. Są one przeznaczone dla osób wszystkich powołań, a bazylijski teolog był aktywnie zaangażowany w ich prowadzenie. Powszechne powołanie do świętości, aktywna rola laikatu jako podmiotu w Kościele i wreszcie koncepcja dwóch rodzajów misji, *ad intra* i *ad extra*, znajdują u Balthasara uprzedzające, wobec rozstrzygnięć soborowych, rozwinięcie. Z Balthasarowskiego ujęcia płynie usilne wezwanie do nieustannego zakorzenienia wszelkiej aktywności *ad extra* w tym, co dla Kościoła stanowi *ad intra*. Rozstrzygające bowiem będą nie aktywność czy oddziaływanie chrześcijańskie, lecz nieustanna zgoda i podążanie w ramach Chrystusowego posłania.

Jak zaznaczyliśmy w tytule naszej pracy, zakłada ona bycie (dopiero) *u źródeł* eklezjologii Balthasara, jednak trzeba na koniec naszych rozważań, na wzór teologa przywołującego tak często Goethego, stwierdzić słowami niemieckiego poety:

Kiedy na mistrzów spoglądam roboty,
To widzę, co im spełnić się udało.
Lecz gdy na własne patrzę lichoty,
Spostrzegam tylko, że zrobił zbyt mało⁶.

6 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 401.

Bibliografia

Pełna bibliografia dzieła Hansa Ursa von Balthasara znajduje się w: Hans Urs von Balthasar, *Bibliographie 1925–2005. Neu bearbeitet von Cornelia Capol und Claudia Muhler*, Johannes Verlag, Einsiedeln–Freiburg 2005. Jej aktualna wersja elektroniczna na stronie http://www.johannes-verlag.de/jh_huvb_bibliographie.pdf (6.11.2021).

Ackermann S., *Kościół jako osoba w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2004, s. 233–242 (Kolekcja Communio, 16).

Adamiak E., *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania*, UAM, Poznań 2011.

Ade E., *Le temps de l'Église. Esquisse d'une théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 2002.

Balthasar H.U. von, *Adrienne von Speyr i sakrament pokuty*, „W Drodze” 162 (1987), s. 36–43.

Balthasar H.U. von, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, W drodze, Kraków 2004.

Balthasar H.U. von, *Apokalipsa niemieckiej duszy*, w: H.U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Janowska, WAM, Kraków 2006, s. 144–151.

Balthasar H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 1: *Der deutschen Idealismus* (1937), Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von A.M. Haas, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998.

Balthasar H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 2: *Im Zeichen Nietzsches* (1939), Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von A.M. Haas, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998.

Balthasar H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 3: *Vergöttlichung des Todes* (1939), Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von A.M. Haas, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998.

Balthasar H.U. von, *Burzenie bastionów*, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, WAM, Kraków 2000.

- Balthasar H.U. von, *Casta meretrix*, w: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015, s. 175–262.
- Balthasar H.U. von, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 1998.
- Balthasar H.U. von, *Le charisme d'Adrienne*, w: *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du colloque romain (27–29 septembre 1985)*, éd. H.U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, Éditions Lethielleux and Culture et Vérité, Paris 1986, s. 187–193.
- Balthasar H.U. von, *La Chiesa celeste e la sua manifestazione*, w: H.U. von Balthasar, *Homo creatus est*, Jaca Book, Milano 2010, s. 142–157.
- Balthasar H.U. von, *Der Christ und die Angst*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1951.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna, 3/2: Teologia, cz. 1: Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H.U. von, *Communio – założenia programowe*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1981) nr 1–2, s. 10–29.
- Balthasar H.U. von, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, WAM, Kraków 2002.
- Balthasar H.U. von, *Credo. Medytacje o składzie apostolskim*, tłum. Jan D. Szczurek, WAM, Kraków 1999.
- Balthasar H.U. von, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, W drodze, Kraków 2013.
- Balthasar H.U. von, *Duch i ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo M, Kraków 1995.
- Balthasar H.U. von, *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Jakob Hegner Verlag, Köln–Olten 1952.
- Balthasar H.U. von, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H.U. von, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.
- Balthasar H.U. von, *Esistenza sacerdotale*, Queriniana, Brescia 2010.
- Balthasar H.U. von, *Das Ganze im Fragment*, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1963.
- Balthasar H.U. von, Giussani L., *Miejsce chrześcijanina w świecie*, tłum. K. Kubis, A. Porębski, WAM, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993.
- Balthasar H.U. von, *Die grossen Ordernsregeln*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948.
- Balthasar H.U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1–3, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961–1969.
- Balthasar H.U. von, *Das Herz der Welt*, Zürich 1945.

- Balthasar H.U. von, *Humanizm chrześcijański*, w: *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, WAM, Kraków 2006.
- Balthasar H.U. von, *Introduction*, w: A. von Speyr, *John*, 1: *The Word Becomes Flesh. Meditations on John 1–5*, trans. L. Widenhöver O.C.D., A. Dru, Ignatius Press, San Francisco 1994, s. 7–14.
- Balthasar H.U. von, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner Verlag, Köln 1951.
- Balthasar H.U. von, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1989) nr 51, s. 52–57.
- Balthasar H.U. von, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, WAM, Kraków 1999.
- Balthasar H.U. von, *Das Konzil des Heiligen Geistes*, „Schweizer Rundschau” 65 (1966), s. 386–395.
- Balthasar H.U. von, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Herder, Freiburg 1941.
- Balthasar H.U. von, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2005.
- Balthasar H.U. von, *Il laico e la Chiesa*, w: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015, s. 289–303.
- Balthasar H.U. von, *List pożegnalny do członków Towarzystwa Jezusowego*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 380–385.
- Balthasar H.U. von, *Maryja w nauczaniu Kościoła i w pobożności*, w: J. Ratzinger, Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2007, s. 87–110.
- Balthasar H.U. von, *Maryjny rys Kościoła*, w: J. Ratzinger, Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2007, s. 111–128.
- Balthasar H.U. von, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1965.
- Balthasar H.U. von, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991.
- Balthasar H.U. von, *O idei katolickiego wydawnictwa*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 390–395.
- Balthasar H.U. von, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Balthasar H.U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, WAM, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *Od teologii Boga do teologii kościelnej*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter, Poznań 1991, s. 229–242 (Kolekcja Communio, 6).

- Balthasar H.U. von, *Osobowość i forma*, w: H.U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, WAM, Kraków 2006, s. 101–116.
- Balthasar H.U. von, *Parole et Mistère chez Origène*, Beauchesne, Paris 1942.
- [Balthasar H.U. von], *Podziękowanie Laureata Nagrody im. Wolfganga Amadeusza Mozarta wygłoszone 22 maja 1987 roku w Innsbrucku*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 396–401.
- Balthasar H.U. von, *Ponad kontemplacją i działaniem*, w: *Moralność chrześcijańska*, red. L. Balter, Poznań–Warszawa 1987, s. 116–122 (Kolekcja Communio, 2).
- Balthasar H.U. von, *Pourquoi je me suis devenu prêtre?*, w: *Pourquoi je me suis fait prêtre? Témoignages recueillis par J. Sans Vila*, Centre diocésain de documentation, Tournai 1961, s. 19–22.
- Balthasar H.U. von, *Powszechny wymiar Kościoła*, w: J. Ratzinger, Benedykt XVI, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2007, s. 141–158.
- Balthasar H.U. von, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, W Drodze, Poznań 1998.
- Balthasar H.U. von, *Preface à l'édition allemande de 1968*, w: Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Cerf, Paris 2008, s. 13–16.
- Balthasar H.U. von, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942.
- Balthasar H.U. von, *Progetto: Comunità di san Giovanni*, w: H.U. von Balthasar, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991.
- Balthasar H.U. von, *Quattro meditazioni (Gesù Cristo, La Trinità, La Madonna, La Chiesa cattolica). Esercizi spirituali per sacerdoti, Collevaenza, 12–15 settembre 1983*, Supplemento a „Litterae Communio” (1984) n. 6, Milano 1984.
- Balthasar H.U. von, *Rzyko instytucji świeckich*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (1985) nr 30, s. 118–127.
- Balthasar H.U. von, *La semplicità del cristiano*, Jaca Book, Milano 1992.
- Balthasar H.U. von, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952.
- Balthasar H.U. von, *Serce świata*, tłum. U. Poprawska, WAM, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *Skizzen zur Theologie, 1: Verbum caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960.
- Balthasar H.U. von, *Skizzen zur Theologie, 2: Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.

- Balthasar H.U. von, *Sobór Ducha Świętego: apostolska wizja Kościoła*, w: *Duch Odnowiciel*, red. L. Balter, Poznań 1998, s. 167–182 (Kolekcja Communio, 12).
- Balthasar H.U. von, *Spirito e istituzione*, Jaca Book, Milano 2019.
- Balthasar H.U. von, *Spiritus Creator*, Jaca Book, Milano 2017.
- Balthasar H.U. von, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015.
- Balthasar H.U. von, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 2017.
- Balthasar H.U. von, *Sulla teologia degli istituti secolari*, w: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015, s. 379–409.
- Balthasar H.U. von, *Synthèse*, w: *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr. Actes du colloque romain (27–29 septembre 1985)*, éd. H.U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, Éditions Lethielleux and Culture et Vérité, Paris 1986, s. 187–193.
- Balthasar H.U. von, *Światło słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, tłum. J. Koźbiał, W drodze, Poznań 1995.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka, 2: Osoby dramatu, cz. 2: Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *Teologia a świętość*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter, Poznań 1991, s. 424–432 (Kolekcja Communio, 6).
- Balthasar H.U. von, *Teologia a świętość, 1: Jedność i podział*, tłum. M. Grzywacz, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) nr 1 (26), s. 91–97.
- Balthasar H.U. von, *Teologia a świętość, 2: Ciężar rozdwojenia*, tłum. M. Grzywacz, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) nr 2 (27), s. 71–78.
- Balthasar H.U. von, *Teologia a świętość, 3: Ku nowej jedności*, tłum. M. Grzywacz, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) 3 (28), s. 92–99.
- Balthasar H.U. von, *Teologia a świętość, 4: Oblubienica i Oblubieniec*, tłum. M. Grzywacz, „Zeszyty Karmelitańskie” (2004) nr 4 (29), s. 84–91.
- Balthasar H.U. von, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996.
- Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2001.
- Balthasar H.U. von, *Teologika, 2: Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, WAM Kraków 2004.
- Balthasar H.U. von, *Teologika, 3: Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2005.
- Balthasar H.U. von, *Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1978.
- Balthasar H.U. von, *Theologie der drei Tage*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.
- Balthasar H.U. von, *Theologie und Heiligkeit*, w: H.U. von Balthasar, *Mysterium Christi*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1960, s. 79–104.

- Balthasar H.U. von, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Hegner-Bücherei, Summa-Verlag, Olten 1950.
- Balthasar H.U. von, *Unser Auftrag: Bericht und Weisung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991.
- Balthasar H.U. von, *Wer ist die Kirche*, w: H.U. von Balthasar, *Mysterium Christi*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1960, s. 192–238.
- Balthasar H.U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2002.
- Balthasar H.U. von, *Wieńczysz rok darami swej dobroci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 1999.
- Balthasar H.U. von, *Wprowadzenie*, w: A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, cz. 1/1, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2017, s. 5–33.
- Balthasar H.U. von, *Wprowadzenie*, w: św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wybór i oprac. H.U. von Balthasar, tłum. W. Myszor, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 5–16.
- Balthasar H.U. von, *Zdrowie między nauką a mądrością*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny – Communio” (2014) nr 34, s. 136–152.
- Balthasar H.U. von, *Ziarno pszenicy. Aforyzmy*, tłum. J. Ryndak, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Bouyer L., *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Bożego*, tłum. W. Krzyżaniak, PAX, Warszawa 1977.
- Budzik S., *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie Kościoła*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” (2000) z. 1, s. 35–46.
- Budzik S., *Wprowadzenie. Teolog piękna, dramatu i nadziei*, w: H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 7–34.
- Congar Y., *Dépassement de l'ecclésiologie de la Contre-Réforme*, w: Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963.
- Congar Y., *L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, w: *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, éd. M. Nedoncelle, R. Aubert, Cerf, Paris 1960, s. 77–114.
- Congar Y., *Jalons pour la théologie du laïc*, Cerf, Paris 1954.
- Congar Y., *O Kościół ubogi i służebny*, tłum. A. Kuryś, Znak, Kraków 2000.
- Congar Y., *La personne „Église”*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 613–640.
- Congar Y., *Pour un sens vrai de l'Église*, „Christus” 10 (1963), s. 207–210.
- Congar Y., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963.

- Dol J.-N., „*Qui est l'Église?*” *Hans Urs von Balthasar et la personnalité de l'Église*, „Nouvelle Revue Theologique” 117 (1995) n. 3, s. 376–395.
- Fisichella R., *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'inseparabilità delle due opere*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (1997) n. 156, s. 61–74.
- Fouilloux F., *Une „école de Fourvière”?*, „Gregorianum” 83 (2002), s. 451–459.
- Galot J., *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, tłum. J.D. Szczurek, WN PAT, Kraków 1994.
- Gałda W., *Droga duchowa Hansa Ursa von Balthasara – lata 1940–1988*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015), s. 25–46.
- Grzywocz K., *Urzeczywistnianie się świętości w Kościele*, rozprawa doktorska, archiwum KUL, Lublin.
- Guerrero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Guerrero E., *Introduzione*, w: H.U. von Balthasar, *Verbum caro*, Jaca Book, Milano 2005, s. 11–15.
- Henrici P., *Hans Urs von Balthasar e il Concilio Vaticano II*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (2005) n. 203–204, s. 60–69.
- Holzer V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar–Rahner*, Cerf, Paris 1994.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, w: *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny, apostołski*, red. S. Dziwisz, H. Nowacki, S. Ryłko, Vaticano 1996, s. 365–477.
- Johnson E.A., *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, SCM Press, London 1998.
- Kehl M., *Kirche als Institution*, Knecht, Frankfurt/M. 1976.
- Kehl M., *Kirche als Institution. Zur theologischen Bedeutung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ecclesiology*, Frankfurter Theologische Studien, Frankfurt 1978.
- Kehl M., *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991, s. 9–77.
- Konda J., *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Selbstverlag, Bonn 1989.
- Kracik J., *Paradoksy z dziejów Kościoła*, Petrus, Kraków 2012.
- Lubac H. de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1988.

- Lubac H., *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, „Communio” (1988) nr 48, s. 8–29.
- Marchesi G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1977.
- Martinelli P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996.
- Meiattini G., *Sentire cum Christo. Le teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- Mühlen H., *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, Schöningh, Paderborn 1964.
- Napiórkowski A.A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, WAM, Kraków 2010.
- Neuman J.S., *Mężczyzna i kobieta w Bożym Królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Jedność, Kielce 2005.
- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, WAM, Kraków 2005.
- Pagé J.G., *Qui est l'Église?*, Bellarmin, Montréal 1977.
- Pielka P., *Kościół świętych, czyli o wyjątkowości Kościoła w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 131–144.
- Pielka P., *Odpowiedź w Maryi. Hans Urs von Balthasar wobec rozdziału dogmatyki i duchowości*, w: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020, s. 328–344.
- Pielka P., *Postuszeństwo warunkiem realizacji powołania. Ujęcie Hansa Ursa von Balthasara*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 14 (2018/2019), s. 347–358.
- Pielka P., *Postawa spowiedzi według Adrienne von Speyr*, w: *Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię*, red. M. Borda, Radkar, Sosnowiec 2016, s. 48–57.
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar: szkic biograficzny*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” (2000) z. 1, s. 7–33.
- Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, WAM, Kraków 1999.
- Podróż w czas posoborowy. Z Hansem U. von Balthasarem rozmawia Angelo Scola*, „Znaki Czasu” (1989) nr 16, s. 106–129.

- Pyc M., *Teologia i świętość w dialogu w pismach Hansa Urs von Balthasara*, „Colloquia Theologica Adalbertina. Systematica” (2000) z. 1, s. 47–64.
- Ratzinger J., *Das Problem der christlichen Prophetie. Niels Chrystian Haidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger*, „Internationale Katholische Zeitschrift – Communio” (1999) Nr. 28, s. 177–188.
- Rosa P., *Egzystencja chrześcijanina jako świadectwo Zmartwychwstałemu Panu w świetle „Teologii Misterium Paschalnego” Hansa Urs von Balthasara*, „Słowo Krzyża” 9 (2015), s. 67–79.
- Rossa P., *La forma dramática de la revelación cristiana según H.U. von Balthasar*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002.
- Rozmowa Michaela Albusa z Hansem Ursem von Balthasarem*, w: H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 85–107.
- Schönborn Ch., *Posłowie*, w: H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, WAM, Kraków 2000, s. 67–73.
- Schoof M., *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, tłum. H. Bortnowska, Znak, Kraków 1971.
- Scola A., *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.
- Servais J., *Balthasar e padri della Chiesa*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (1991) n. 120, s. 72–79.
- Servais J., *Giovanni fra Maria e Pietro. L'identità ecclesiale del consacrato*, w: *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2–4.03.2005, a cura di A.M. Jérumanis, A. Tombolino, Eupress FTL, Lugano 2005, s. 347–363.
- Servais J., *Hans Urs von Balthasar discepolo e teologo di Ignazio di Loyola*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (1991) n. 117, s. 91–99.
- Servais J., *De Lubac e von Balthasar: due approcci a Gioacchino da Fiore?*, „Rassegna di Teologia” 38 (1997) n. 2, s. 149–167.
- Servais J., *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa*, w: *Solo l'amore e credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, a cura di R. Fisichella, Lateran University Press, Vaticano 2007, s. 117–132.
- Servais J., *Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, „Rivista Teologica di Lugano” 6 (2001) n. 1, s. 67–88.
- Servais J., *Théologie de Exercices spirituels. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996.
- Sesbüe B., *Karl Rahner*, Cerf, Paris 2001.

- Sicari A.M., *Prefazione*, w: H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano 2015, s. XIII–XXI.
- Sicari A.M., *Theologie und Heiligkeit. Dogmatik und Spiritualität bei Hans Urs von Balthasar*, w: *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Hrsg. K. Lehmann, W. Kasper, Communio, Köln 1989.
- Sobański R., *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, ATK, Warszawa 1983.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2008.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2008.
- Speyr A. von, *Aus meinem Leben: Fragment einer Selbstbiographie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.
- Speyr A. von, *Bereitschaft dimensionen Christichen gehorsams*, Johannes Verlag, Einsiedeln–Basel 1975.
- Speyr A. von, *Buch von Gehorsam*, Johannes Verlag, Einsiedeln–Basel 1966.
- Speyr A. von, *Erde und Himmel*, Bd. 1–3, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975–1976.
- Speyr A. von, *Fragments autobiographiques*, Lethielleux, Paris 1978.
- Speyr A. von, *Jak modlą się święci?*, cz. 1/1 tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2017.
- Speyr A. von, *Kostet und seht. Ein theologisches Lesebuch*, Hrsg. H.U. von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988.
- Speyr A. von, *Kreuz und Hölle*, Bd. 1: *Die Passionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.
- Speyr A. von, *Kreuz und Hölle*, Bd. 2: *Die Auftragshöllen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- Speyr A. von, *Marie dans la redemption*, trad. M. Lépine, Culture et Vérité, Namur 1991.
- Speyr A. von, *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1989.
- Speyr A. von, *My Early Years*, trans. M.E. Hamilton, D.D. Martin, Ignatius Press, San Francisco 1995.
- Speyr A. von, *O co modlą się święci?*, cz. 1/2, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2020.
- Speyr A. von, *Spowiedź*, W drodze, Poznań 1993.
- Speyr A. von, *Theologie der Geschlechter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.
- Štrukelj A., *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'unità di due opere*, „Rivista Internazionale di Teologia e Cultura – Communio” (2005) n. 203–204, s. 27–43.

- Štrukelj A., *Od teologii „siedzącej za biurkiem” do teologii „modlącej się na kolanach” (teologia i świętość u Hansa Ursa von Balthasara)*, „Communio” (1999) nr 19, s. 101–111.
- Štrukelj A., *Teologia i świętość*, tłum. M. Jagodziński, Polihymnia, Lublin 2010.
- Thils G., *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, w: *Duchowość chrześcijańska*, red. L. Balter, Poznań 1995 (Kolekcja Communio, 10).
- Tourenne Y., *Dans l’engagement de Dieu pour le monde. La figure de l’Église chez Hans Urs von Balthasar. Decentrement et retour au centre*, w: *Wer ist die Kirche? Die Referate am Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar, 16–18 september 1998 in Freiburg (Schweiz)*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999, s. 63–97.
- Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017.
- Wróblewski P., *Świętość fundamentem odnowy Kościoła. Powszechne powołanie do świętości*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24 (2015) nr 3, s. 161–174.

Indeks nazwisk

A

Abraham 153
Ackermann S. 79, 100
Adamiak E. 7, 82
Ade E. 80, 81, 101
Allers R. 26
Ambroży, św. 99
Atanazy, św. 50
Aubert R. 111
Augustyn z Hippony, św. 39, 40, 49, 83,
96, 100, 103

B

Bach J.S. 25, 93
Balter L. 5, 7, 33, 73, 79, 171
Barbarin Ph. 36
Barth K. 28
Bazyli, św. 46
Benedykt XVI 97, 108, 137, 149
Bernanos G. 8, 13, 42, 97
Bernard z Clairvaux, św. 39, 140
Böckle F. 35
Bonawentura, św. 39
Borda M. 63
Borella J. 36
Bouillard L. 42, 43
Boulnois O. 36
Bouyer L. 34, 114
Brague R. 36
Brand P. 35
Budzik S. 23, 82

C

Caminada Ch. 30
Capol C. 11
Chryzostom J., św. 76
Claudel P. 13, 42
Congar Y. 8, 35, 70, 72, 80, 91, 100, 111, 112,
141, 175
Cyceron 96

D

Daniélou J. 42, 43
Dol J.N. 96, 97, 100, 101
Donat z Kartaginy 76
Duchesne J. 36
Dürr E. 52
Dziwisz S. 7

E

Eibl H. 26
Elżbieta, św. 149
Erdő P. 36
Etchegaray R. 35

F

Fessard G. 38, 42, 43
Fessio J. 36
Filip Neri, św. 118
Fisichella R. 55, 60, 147
Foucauld Ch., de, bł. 119
Fouilloux É. 20
Franciszek z Asyżu, św. 39, 118, 140

G

Galot J. 92, 95
Gałda W. 23
Gardeil A. 43
Giussani L. 8, 34, 43, 45, 46, 65, 72, 85, 86,
91, 98, 110, 115, 117, 118, 119, 125
Goethe J.W., von 13, 158, 179
Gouillou M.J., Le 34
Grzegorz Wielki, św. 97
Grzegorz z Nazjanzu, św. 63
Grzegorz z Nyssy, św. 42, 50
Grzywocz K. 82
Guardini R. 26, 71, 90
Guerriero E. 6, 14, 15, 23, 26, 28, 29, 30, 69,
76, 80, 81, 179
Gutierrez G. 36

H

Hegel G.W.F. 93
Heidegger M. 14, 93
Henrici P. 30, 32
Hildegarda z Bingen, św. 39, 54, 61
Hitler A. 54
Holzer V. 14

I

Ignacy Loyola, św. 25, 26, 29, 30, 31, 37, 38,
39, 40, 41, 45, 46, 55, 64, 66, 83, 90, 118,
132, 136, 140
Ireneusz z Lyonu, św. 46, 47, 48, 158

J

Jakub, św. 146, 147
Jan Apostoł, św. 41, 63, 64, 65, 66, 71, 83,
132, 146, 147, 165, 166, 167, 168, 169, 170
Jan Chrzcziciel, św. 149
Jan Paweł II 7, 31, 35, 64, 69, 142
Jan XXIII 32
Jérumanis A.M. 167
Jezus Chrystus 6, 11, 13, 35, 38, 41, 45, 46,
48, 49, 51, 54, 58, 60, 61, 65, 68, 69, 71,
73, 74, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92,
94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 105,
106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117,
118, 120, 121, 122, 123, 125, 130, 135, 136, 137,
138, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
166, 168, 169, 170, 171, 172, 173
Joachim da Fiore 47, 112
Józef, św. 147
Józef z Arymatei, św. 147
Judaszk Iskariota 147, 162

K

Kaegi W. 52
Kant I. 14, 93
Kasper W. 6, 36
Kehl M. 44, 45, 49, 112, 115
Kierkegaard S.A. 6, 26
Klaghofer-Treitler W. 60

Kolvenbach P.H. 31

Konda J. 6
Kulig B. 61, 67
Küng H. 35, 112

L

Lehmann K. 6
Lessing G.E. 26
Löser W. 59
Lubac H. de 20, 32, 33, 35, 42, 43, 44, 45,
46, 71, 178
Luter M. 67, 68, 108, 164

M

Mahler G. 25
Maksym Wyznawca, św. 42, 50, 51
Marchesi G. 11, 13, 96
Maréchal J. 83
Maria Magdalena, św. 147
Maria z Betanii, św. 147
Marion J.L. 36
Marta, św. 120, 147
Martinelli P. 51
Martinez X. 36
Maryja 16, 52, 53, 54, 65, 98, 101, 102, 128,
147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
157, 159, 160, 165, 166, 167, 169
Matka Teresa z Kalkuty, św. 127
Medina J. 34
Meiattini G. 60
Metz J.B. 35
Möhler J.A. 175
Monchanin J. 127
Mozart W.A. 25

N

Napiórkowski A.A. 111, 129, 137
Nédoncelle M. 111
Neuman J.S. 11, 23, 53, 54, 57
Newman J.H. 6, 9, 83
Nichols A. 36
Nikodem 147
Nowacki H. 7

O

O'Hanlon G.F. 59
 Orygenes 18, 19, 42, 48, 49, 50, 99, 103
 Ouellet M. 35

P

Pascal B. 6
 Paweł Apostoł, św. 15, 76, 91, 104, 107, 108,
 121, 133, 146, 147, 155, 162, 169, 170, 171,
 172, 173
 Péguy Ch. 42
 Pelagiusz 76
 Pielka P. 63, 95, 129, 134, 137
 Piotr Apostoł, św. 146, 147, 148, 151, 152, 155,
 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 172
 Piotrowski E. 23, 85, 96, 139
 Plotyn 26
 Przywara E. 27, 38, 42, 45, 83
 Pyc M. 6, 82

R

Rahner K. 14, 30, 35, 38, 60, 112
 Ratzinger J. 34, 36, 60, 97, 108, 149, 178
 Rossa P. 13
 Rousselot P. 43
 Rowland T. 36
 Ryłko S. 7

S

Salezcy F., św. 118
 Schillebeeckx E. 35
 Schindler D.L. 36
 Schneider R. 13, 71
 Schönborn Ch. 36, 88
 Schubert F. 25
 Scola A. 18, 35, 69

Servais J. 25, 27, 30, 31, 37, 38, 42, 46, 55,
 59, 60, 66, 112, 147, 154, 157, 159, 167, 189
 Sesbüé B. 14
 Severus E., von 30
 Sicari A.M. 6, 36, 80
 Solżenicyn A. 107
 Spaemann R. 36
 Stafford J. 36
 Stalin J. 54
 Strauss J. 25
 Štrukelj A. 6, 82, 142, 178, 190
 Sutton M.L. 59
 Symeon 147

T

Teresa od Dzieciątka Jezus, św. 119, 128
 Teresa z Ávila, św. 15, 118, 140
 Teresa z Lisieux, św. 55, 131, 132, 133, 134
 Tomasz z Akwinu, św. 6, 12, 26, 40, 43, 49,
 76, 83, 153
 Tombolino A. 167
 Tourenne Y. 48
 Tymoteusz, św. 172
 Tytus, św. 172

U

Urban M. 93, 94

V

Varillon F. 43
 Vianney J.M. 119

W

Wagner R. 25
 Wincenty a Paulo, św. 118
 Wróblewski P. 7

Abstrakt

ks. Paweł Pielka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

pawel.pielka@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-6124-754x>

U źródeł eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara

<https://doi.org/10.15633/9788374388788>

Przedmiotem pracy jest eklezjologia Hansa Ursa von Balthasara, a w szczególności ten aspekt Kościoła, który dotyczy świętych i ich wspólnoty. Tym samym pojawia się pytanie: „czym jest Kościół?” lub, jak pisze Balthasar, „kim jest Kościół?”. Kwestia ta obejmuje również problem świętości jego członków i osobowego charakteru Kościoła w ogóle. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Kontekst twórczości Hansa Ursa von Balthasara*, krótko przedstawione zostały kluczowe wydarzenia z biografii teologa i odniesione do sytuacji społeczno-politycznej i religijnej, która wpłynęła na jego życie.

Rozdział drugi, zatytułowany *Teologiczne inspiracje eklezjologii Hansa Ursa von Baltazara*, jest rekonstrukcją podstaw myślenia szwajcarskiego teologa. Tu omówione są wpływy św. Ignacego Loyoli, Henriego de Lubaca, ojców Kościoła i Adrienne von Speyr na twórczość bazylijczyka. Spośród nich najwięcej uwagi przywiązuje się do niewątpliwego wpływu von Speyr i jej doświadczenia mistycznego. Temat ten jest również rozwijany w odniesieniu do Wspólnoty św. Jana (Johannesgemeinschaft) i Wydawnictwa św. Jana (Johannes Verlag).

Rozdział trzeci, zatytułowany *Wybrane zagadnienia eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara*, skupia się na następujących tematach: miejsce

eklezjologii w twórczości Balthasara, rozwój myśli eklezjologicznej i eklezjalnej, Kościół jako osoba, Kościół jako *communio sanctorum*, misja Kościoła. Punktem wyjścia przyjętym w tej części pracy jest rozumienie osoby przez Balthasara, ściśle związane z rozumieniem misji Kościoła. W rzeczywistości chodzi o to, kim jest Kościół, i jak teolog bazylejski postrzega go jako wspólnotę świętych. To święci, zgromadzeni wokół Maryi i wypowiadający na jej wzór i razem z nią „amen”, stanowią o istocie Kościoła według Balthasara. Ujęcie osobowe w niczym nie zagraża pojmowaniu Kościoła również jako instytucji.

W rozdziale czwartym, *Wielkie posłannictwa jako rdzeń eklezjologii*, autor porusza kwestię „konstelacji chrystologicznej”, „miejsca” Maryi, Maryi jako początku Kościoła, oficjalnej misji Piotrowej, misji pośredniczącej Jana: między Maryją a Piotrem, oraz Pawła: napięcia między urzędem a misją. Wybrane umownie cztery posłannictwa nie stanowią wyczerpującej ani zamkniętej listy. Posłannictwo Maryi nosi miano wszechogarniającego, ale i ono, w tym, co dotyczy jedności, ustępuje posłannictwu Piotra. Zupełnie oryginalne jest pojmowanie pozycji, jaką pomiędzy Maryją i Piotrem zajmuje apostoł Jan. Ten zaś w posłudze miłości, poprzez odsunięcie się w cień, daje przestrzeń dla tego, którego Pan także umiłował i chce posłać: dla św. Pawła. I tak Balthasar przybliży nam tajemnicę posłannictw wypływających z Bożego źródła na szukający zbawienia świat. Współpracują w tym dziele wszyscy, którzy uznali w sobie potrzebę łaski świętości i przyjęli ją.

Słowa kluczowe

Hans Urs von Balthasar, eklezjologia, Kościół, święci, świętość, osoba, misja

Abstract

ks. Paweł Pielka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

pawel.pielka@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-6124-754x>

At the root of Hans Urs von Balthasar's ecclesiology

<https://doi.org/10.15633/9788374388788>

The subject of the work is the ecclesiology of Hans Urs von Balthasar, in particular the aspect of the Church regarding saints and their community. It aims to capture and define this dimension of the Church. Thus the question arises: “what is the Church?” or, as Balthasar writes, “who is the Church?”. This matter stretches across the problem of sanctity of its members and the personal character of the Church in general. In the first chapter, entitled *Context of Hans Urs von Balthasar's work*, the key events in the theologian's biography are briefly presented and related to the socio-political and religious situation that influenced his life.

The second chapter, entitled *Theological inspirations of Hans Urs von Baltazar's ecclesiology*, reconstructs the basis of the Swiss theologian's thinking. This section discusses the influence of St. Ignatius Loyola, Henri de Lubac, the Fathers of the Church and Adrienne von Speyr on the work of Balthazar. Of these four themes, most attention is paid to the unquestionable influence of von Speyr and her mystical experience. This topic is also developed in relation to the Community of St. John (Johannesgemeinschaft) and the publishing house of St. John (Johannes Verlag).

The third chapter, entitled *Selected issues of Hans Urs von Balthasar's ecclesiology*, focuses on the following topics: the place of ecclesiology in Balthasar's work, the development of ecclesiological and ecclesial thought, the Church as a person, the Church as a *communio sanctorum*, and the mission of the Church. The starting point adopted in this part of the work is Balthasar's understanding of a person, closely related to his understanding of the Church's mission. In fact, it is about who the Church is and how the theologian of Basel sees it as a community of saints. It is they who are gathered around Mary and who, following her example, say "amen," constitute the essence of the Church according to Balthasar. The personal approach does not in any way endanger being viewed as an institution.

In chapter four, *Great missions as the core of ecclesiology*, the author addresses the questions of: the "Christological constellation," the "place" of Mary, Mary as the beginning of the Church, the official mission of Peter, the mediating mission of John: between Mary and Peter; and Paul: the tension between office and mission. The four conventionally selected messages do not constitute an exhaustive or closed list. Mary's mission is called all-embracing, but it also gives way to Peter's mission in what concerns unity. It is completely original to understand the position that the apostle John occupies between Mary and Peter. In the service of love, by withdrawing into the shadows, he gives space to the one whom the Lord also loved and wants to send: for St. Paul. And so Balthasar introduces us to the mystery of the messages flowing from God's source to the world seeking salvation. All those who recognize their need and accept the grace of holiness collaborate in this work.

Keywords

Hans Urs von Balthasar, ecclesiology, Church, saints, holiness, person, mission

Spis treści

| | |
|---|-----|
| Wstęp | 5 |
| 1. Kontekst twórczości Hansa Ursa von Balthasara | 23 |
| 1.1. Główne wydarzenia z biografii | 23 |
| 1.2. Nieobecność na soborze watykańskim II. | 32 |
| 1.3. Okres posoborowy | 33 |
| Podsumowanie | 36 |
| 2. Teologiczne inspiracje eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara | 37 |
| 2.1. Duchowy przewodnik: św. Ignacy z Loyoli. | 37 |
| 2.2. Mistrz i przyjaciel: Henri de Lubac | 41 |
| 2.3. Ojcowie Kościoła | 46 |
| 2.4. Adrienne von Speyr. | 52 |
| 2.4.1. Z życiorysu mistyczki | 52 |
| 2.4.2. Towarzystwo podopiecznej i opinia Hansa Ursa von Balthasara | 55 |
| 2.4.3. Zarys głównych idei eklezjologii Adrienne von Speyr | 59 |
| 2.4.4. Wpływ mistyczki na twórczość Hansa Ursa von Balthasara | 66 |
| 2.4.5. Wspólna misja kościelna | 68 |
| 2.4.5.1. Johannesgemeinschaft | 68 |
| 2.4.5.2. Fundamenty ideowe Johannesgemeinschaft | 71 |
| 2.4.5.3. Johannes Verlag | 75 |
| Podsumowanie | 77 |
| 3. Wybrane zagadnienia eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara | 79 |
| 3.1. Miejsce eklezjologii w <i>opus balthasarianum</i> | 79 |
| 3.2. Rozwój myśli eklezjologicznej i eklezjalnej. | 82 |
| 3.3. Osoba i misja w Kościele | 92 |
| 3.4. Kościół jako osoba | 100 |
| 3.5. Kościół jako <i>communio sanctorum</i> | 103 |
| 3.5.1. Wspólnota pomiędzy osobami. | 105 |
| 3.5.2. Wspólnota posłana ku światu | 110 |
| 3.6. Kościół jako instytucja | 111 |
| 3.7. Misja Kościoła | 120 |

| | |
|---|-----|
| 3.8. Święci w Kościele | 125 |
| 3.8.1. Interpretacja świętości | 129 |
| 3.8.2. „Egzystencja teologiczna” świętego – przykład św. Teresy z Lisieux. | 131 |
| 3.8.3. Święci „czujący z Kościołem”. | 135 |
| Podsumowanie | 143 |
| 4. Wielkie posłannictwa jako rdzeń eklezjologii | 145 |
| 4.1. „Konstelacja chrystologiczna” | 145 |
| 4.2. „Miejsce” Maryi we wspólnocie wierzących | 148 |
| 4.3. Maryja – początek Kościoła | 151 |
| 4.4. Wymiar maryjny i piotrowy Kościoła. | 155 |
| 4.5. Urzędowe posłannictwo Piotra | 157 |
| 4.6. <i>Pomiędzy</i> Maryją a Piotrem – posłannictwo pośredniczące Jana | 165 |
| 4.7. Paweł: napięcie między misją a urzędem | 170 |
| Podsumowanie | 173 |
| Konkluzja | 175 |
| Bibliografia | 181 |
| Indeks nazwisk | 192 |
| Abstrakt | 195 |
| Abstract | 197 |

Hans Urs von Balthasar wskazuje na nadzieję, która posłużyć może leczeniu kompleksu niższości żywionego skrycie przez wielu katolików. Kompleks ten związany jest z narzucanym, niepogłębionym obrazem współczesnego Kościoła i poczuciem dezorientacji. Dominuje dziś bowiem skuteczność, pragmatyzm i socjologia. Natomiast adekwatnie ukazani i autentycznie rozumiani święci stanowią mogą argument wiarygodności Kościoła; mogą unaocznic fakt, że rzeczywistość kościelna w istocie jest głębsza niż się mniema. Takie ukierunkowanie eklezjologii Balthasara wydaje nam się wyjątkowo oryginalne, a co jeszcze istotniejsze ożywiający i niosący konkretną odpowiedź na kościelne *status quo*, niezależnie od jego jakości czy kondycji. Trafnej diagnozie towarzyszy realne antidotum. To święci, jako rozumiejący bezinteresowność miłości Boga, posłuszeństwo Syna i urząd Kościoła, który jest darem Ducha Świętego, są dowodem na to, że Kościół jest dobry taki, jaki jest, bo taki jest w zamysle Chrystusa. Zapatrzeni w świętych mamy współdziałać, by Kościół ten stawał się coraz *bardziej* wiarygodny.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-846-7
9 788374 388467