

KS. IGNACY BOKWA

KSZTAŁTOWANIE SIĘ PROBLEMATYKI CHRYSTOLOGICZNO-EŚCHATOLOGICZNEJ W TWÓRCZOŚCI HANSA URSA VON BALTHASARA (1905–1988)

Treść: I. Podstawowe dane biograficzne; II. Podstawy i źródła myśli teologicznej Hansa Ursa von Balthasara w aspekcie chrystologii i eschatologii na tle jego biografii; III. Wpływy: G.W.F. Hegel, E. Przywara, H. de Lubac, K. Barth, A. von Speyr.

I. PODSTAWOWE DANE BIOGRAFICZNE

Hans Urs von Balthasar urodził się w Lucernie, dnia 12 sierpnia 1905 roku. W latach 1916–1923 uczęszczał do gimnazjum prowadzonego przez ojców benedyktynów w Engelberg, a następnie do liceum ojców jezuitów w Feldkirch. W roku 1923 rozpoczął studia uniwersyteckie z germanistyki i filozofii. Odbywał je w Monachium, a następnie w Wiedniu, Berlinie i Zurychu. Z czasów berlińskich na uwagę zasługuje owocne spotkanie z Romano Guardinim. Doktorat z zakresu germanistyki i filozofii uzyskał dnia 27 października 1928 roku w Zurychu, na podstawie pracy *Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur (Historia zagadnienia eschatologicznego we współczesnej literaturze niemieckiej)*. Dwudziestopięcioletni student wykazał się niezwykłą zdolnością analizy klasyków literatury i filozofów, w tym zwłaszcza autorów niemieckich wieku XIX. Przepowiadano mu wspaniałą karierę akademicką. Był uznawany za urodzonego estetę. Pociągało go wszystko, co piękne i szlachetne. Nie znosił banalnych konwersacji. Był utalentowanym muzykiem, tak praktykiem, jak i teoretykiem.

Dnia 31 października 1929 roku wstąpił do zakonu jezuitów. Jest to początek jednego z najistotniejszych okresów formacyjnych jego życia. Spotkanie ze św. Ignacym Loyolą okazało się rozstrzygające dla jego życia. Estetyzm Balthasara przekształca się w fascynację miłością ukrzyżowaną.¹ Ćwiczenia duchowne Ignacego stają się dla niego szkołą wsłuchiwania się w Słowo Boże i posłuszeństwa w stosunku do Ewangelii. W ramach rekolekcji ignacjańskich

¹ Por. A. M o d a, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari 1976, s. 31.

Balthasar podejmuje egzystencjalną decyzję naśladowania Chrystusa. Dwuletni nowicjat odbył w Feldkirch. Od jesieni 1931 roku do lata 1933 roku studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym jezuickiego Kolegium Św. Jana Berchmansa w Pullach koło Monachium. W okresie tym zapoznawał się głównie z myślą neoscholastyczną, która nie budziła jednak jego zbyt dużego zainteresowania. Balthasar spotkał wtedy Petera Lipperta, a przede wszystkim Ericha Przywarę. Byli to dwaj teologowie zdolni otworzyć zdolnemu studentowi nowe horyzonty. Spotkanie z Przywarą wywarło niezatarte wrażenie na Balthasarze.²

Jesienią 1933 roku udaje się do Lyonu (Fourvière), gdzie pozostaje do roku 1938, odbywając studia teologiczne w słynnej szkole jezuickiej. Jego zainteresowania skierowały się ku dziełom Ojców Kościoła, spośród których należy wyróżnić Orygenes, Grzegorza z Nyssy, Augustyna i Maksyma Wyznawcę. Niepoślednią rolę w docenieniu tej pełni prawdziwie katolickiej nauki odegrał tutaj nauczyciel Balthasara, Henri de Lubac. Oprócz dzieł Ojców Balthasar studiował także twórczość pisarzy francuskich: Claudela, Péguy i Bernanosa. Wokół de Lubaca zgromadziła się wtedy grupa młodych teologów, nazywana „*théologie nouvelle*”: Gaston Fessard, Henri Bouillard, Jean Daniélou i Hans Urs von Balthasar. Teologowie ci podejmowali problemy ówczesnej religijności francuskiej, ateizmu, a także tematykę nazwaną później teologią kerygmatyczną. Młodzi teologowie postulowali odnowę teologii, otwartość na świat w znaczeniu misyjnym i rzeczywistą wierność w odniesieniu do tradycji, wolną od niewolniczego przywiązania do litery.

Balthasar otrzymał święcenia kapłańskie dnia 26 lipca 1936 roku w Monachium. Już podczas pobytu w Lyonie spędzał swoje wakacje w rezydencji jezuitów, nazywanej „*Stimmen der Zeit*”, w Monachium, będącej siedzibą redakcji czasopisma noszącego taki sam tytuł. Balthasar powracał tu jeszcze w roku 1938 i 1939. Z tego okresu pochodzi przyjaźń z braćmi Rahnerami. Starszy z nich, Hugo, był uznanym już wtedy patrologiem, zaś Karl początkującym dogmatykiem. Z pierwszym łączyło Balthasara szczerze umiłowanie myśli Ojców Kościoła, z drugim natomiast skłonność do systematycznego, dogmatycznego myślenia oraz zamiar gruntownej odnowy teologii dogmatycznej. Oprócz tych spotkań okres monachijski oznacza dla Balthasara ponowne spot-

² Świadczy o tym jego artykuł: *Die Metaphysik Erich Przywara*, Schweizer Rundschau 33 (1933) 489–499.

kanie z Erichem Przywarą i głębsze zainteresowanie chrystocentryczną teologią Karla Bartha.

W drugiej połowie roku 1939 Balthasar odbył tzw. tercjat, czyli końcową fazę formacji w zakonie jezuitów, w Kolegium Św. Jana Berchmansa w Pullach koło Monachium. Intensywna modlitwa i poszukiwanie odpowiedzi w Słowie Bożym wypowiedzianym w formie słowa ludzkiego pogłębiły miłość Balthasara do nauki ignacjańskiej. Odkrywa on egzystencjalne znaczenie elementu chrystycznego dla swojego życia i pragnie pokonywać samego siebie, żyjąc w pełni dla Chrystusa.³

Z początkiem roku 1940 Balthasar przybył do Bazylei, gdzie podjął obowiązki duszpasterza akademickiego. Pełnił je z całym zaangażowaniem aż do roku 1948.

Lata te oznaczają dalsze dojrzewanie człowieka i teologa. Balthasar opublikował w latach 1942–51 50 tomików poświęconych najważniejszym autorom świata zachodniego, a także 10 tomików ukazujących potrzebę i sposób odnowy życia chrześcijańskiego. W roku 1947, pokonując niemałe trudności, utworzył własne wydawnictwo: *Johannes Verlag* w Einsiedeln. Już wtedy widział realizację swojego powołania kapłańskiego w pracy formacyjnej wśród studentów, również absolwentów, z którymi zamierzał utrzymywać kontakt w postaci słowa drukowanego. W tym samym roku rozpoczął wydawanie serii *Christ heute (Chrześcijanin współczesny)*, ukazującej się po dzień dzisiejszy.

Czas pierwszego pobytu w Bazylei naznaczony jest ważnymi spotkaniami: z Albertem Béguin, francuskim pisarzem, który nawrócił się na chrześcijaństwo i poprosił o chrzest z rąk Balthasara, a który wtajemniczył go w lekturę dzieł Péguy i Bernanosa, co będzie miało kapitalne znaczenie dla jego teologii; z Karlem Barthem, które zaowocuje wielką monografią z roku 1951; a w końcu z Adrienne von Speyr, lekarką, nawróconą przez Balthasara na katolicyzm w roku 1940. Odegrała ona wielką rolę w życiu Balthasara, który pod jej wpływem utworzył „instytut świecki” (*Weltgemeinschaft*), podejmując się niełatwego zadania jego kierownika duchowego. Balthasar odbył długie dyskusje z ówczesnymi przełożonymi swojego zakonu, którzy jednak nie zgodzili się, aby *Weltgemeinschaft* znalazła się wewnątrz jezuitkich struktur zakonnych. Po długich wahaniach, po odbyciu serii rekolekcji, Balthasar zdecydował się opuścić Towarzystwo Jezusowe, przechodząc w roku 1950 do kleru diecezjalnego. Był przekonany, że w ten sposób lepiej służy idei ignacjańskiej.

³ Por. H.U. von Balthasar, *Rechenschaft* 1965, Einsiedeln 1965, s. 6. 34.

Postawa Balthasara nie znalazła w środowisku kościelnym zbyt dobrego zrozumienia. Niezrażony trudnościami, kontynuuje swoją drogę radykalnego chrześcijaństwa, przejawiającego się w naśladowaniu Chrystusa. Opublikowanie w roku 1952 książeczki *Schleifung der Bastionen* (*Zburzenie bastionów*) jedynie pogorszyło sytuację. Wielu ludzi Kościoła nie zrozumiało polemicznego tonu wypowiedzi Balthasara, uznając ją za wyraz arogancji małej, arystokratycznej wyizolowanej grupy.

Balthasar nie znalazł się w gronie ekspertów soborowych. Otrzymał jednak wiele doktoratów *honoris causa*, m. in. Wydziałów Teologicznych w Monastyrze, Fryburgu i Edynburgu (ten ostatni protestancki). Wyrazem uznania dla jego niezwykle płodnej i oryginalnej twórczości teologicznej i działalności duszpasterskiej było powołanie go przez papieża Pawła VI dnia 28 kwietnia 1969 roku na członka pierwszej Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Balthasar odegrał czołową rolę w przygotowaniu i przeprowadzeniu Synodu Biskupów w październiku 1971 roku, na którym był jednym z sekretarzy.

W roku 1972 doprowadził do powstania Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio” Inicjatywa ta miała być w zamiarze Balthasara przeciwwagą w stosunku do innego międzynarodowego czasopisma teologicznego „Concilium”, które zostało uznane za zbyt radykalne i postępowe. Balthasar doprowadził do międzynarodowej popularyzacji swojego czasopisma, o czym świadczy istnienie wielu wersji językowych „Communio” (w tym od roku 1981 również polskiej, kierowanej przez ks. prof. Lucjana Baltera SAC i ks. prof. Pawła Góralczyka SAC).⁴

W maju 1988 roku papież Jan Paweł II mianował Hansa Ursa von Balthasara kardynałem. Balthasar nie doczekał jednak uroczystości wręczenia mu kardynalskiego kapelusza. Zmarł w Bazylei, dnia 26 maja 1988 roku, w przeddzień konsystorza, podczas którego papież wręczyłby mu oznaki godności kardynalskiej.

⁴ Por. L. Balter, *Hans Urs von Balthasar – kardynał nominat*, *Communio* 8 (1988) z. 6 (48), s. 5–7; K. Domagalski, *Hans Urs von Balthasar – teolog esteta*, *Communio* 13 (1993) z. 6 (78) s. 104–123; H. U. von Balthasar, *Próba podsumowania mojej myśli*, tamże, s. 124–128.

II. PODSTAWY I ŹRÓDŁA MYŚLI TEOLOGICZNEJ HANSA URSA VON BALTHASARA W ASPEKTCIE CHRYSOLOGII I ESCHATOLOGII NA TLE JEGO BIOGRAFII

1. Okres studiów (1925–1935)

Praca doktorska B a l t h a s a r a, obroniona w roku 1929, a wydana w latach 1937 (t. I) i 1939 (t. II i III), nosi tytuł świadczący o zainteresowaniu jej autora eschatologią: *Die Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Tytuł wydania z lat 1937–39 nie nosi już śladów szkolnictwa i brzmi: *Apokalypse der deutschen Seele*.⁵ W trzech tomach, liczących ponad 1600 stron druku Balthasar podejmuje próbę egzystencjalnej interpretacji filozofii i literatury niemieckiej, dołączając trzech znaczących autorów obcokrajowców: Kierkegaarda, Bergsona i Dostojewskiego. Dzieło Balthasara zostało przyjęte z entuzjazmem i podziwem. Filozoficzna forma stanowi tutaj przygotowanie do poszukiwań teologicznych. Całe dzieło Balthasara będzie stać pod znakiem chrystologii. Tematyka (głównie) niemieckiej eschatologii na poziomie filozofii i literatury pięknej zawiera próbę odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu myśl niemiecka może nosić ślady przeświecenia jej postacią Chrystusa.⁶

Okres lyońskich studiów teologicznych Balthasara stoi niepodzielnie pod znakiem Ojców Kościoła. Pierwszym z nich, którego teksty studiował Balthasar, jest Orygenes. Z roku 1936 pochodzą dwa artykuły, połączone w jednym tomie.⁷ W roku 1938 Balthasar wydał zbiór tłumaczonych przez siebie tekstów Orygenes.⁸ Genialny Aleksandryczyk w sposób szczególny akcentuje centralną rolę Chrystusa-Logosu. Tworzy on metafizykę Boga-Słowa, stojącego u początku wszystkich rzeczy. Inicjatywa podmiotu wierzącego, przyjmującego Słowo Boga, ma znaczenie drugorzędne. Przy pomocy symbolizmu tłumaczy przyjmowanie Słowa

⁵ *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Handlungen*. Bd. I: *Der deutsche Idealismus*, Salzburg 1937. Bd. II: *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg 1939. Bd. III: *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg 1939.

⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Rechenschaft*, s. 6; A. Moda, *dz. cyt.*, s. 70.

⁷ *Le Mystère d'Origène*, *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936) 514–562; 27 (1937) 38–64. Artykuły te zostały zebrane w tomie noszącym tytuł: *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957.

⁸ *Origenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken, mit einer Einführung*, Salzburg 1938.

Bożego przy pomocy zmysłów duchowych.⁹ Słowo Boże jest Słowem życia. Bóg jest Bogiem, o którym się mówi, Bogiem, który mówi, a także Bogiem, który milczy. Są to trzy oblicza jednej i tej samej rzeczywistości wyrażonej przez Boży Logos. B a l t h a s a r akcentuje chrystyczny wymiar aktu wiary jako przyłgnięcia ludzkiego podmiotu do objawiającego się w Chrystusie Boga. Łączy się z tym nauka o łasce jako udziale w życiu Bożym. Wiara jako relacja Bóg – człowiek nie zachodzi w próżni, lecz we wspólnocie Kościoła. *Christus totus* oznacza jedność Chrystusa i ludzkiej duszy, realizującą się w ciele Kościoła, widzialnego znaku Boga. W sposobie odczytania myśli Orygenesu ujawnia się charakterystyczne dla teologii B a l t h a s a r a myślenie kontekstualne. Klasyczna teologia nazywa je *analogia fidei*, podejściem całościowym do prawd wiary.¹⁰ B a l t h a s a r często podkreślał znaczenie Orygenesu dla swojej myśli teologicznej.¹¹

W teologii Grzegorza z Nyssy¹² B a l t h a s a r podkreśla jej aspekt egzystencjalno–personalistyczny. W centrum tej myśli odkrywa głęboką metafizykę relacji pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Podstawą myśli Grzegorza jest teologia Wcielenia. W osobie Chrystusa otwiera się droga ku zbawieniu przyniesionemu całej ludzkości. B a l t h a s a r zwraca również uwagę na ukazywaną w terminologii filozofii platońskiej charytologię, eklezjologię i eschatologię. Dla Grzegorza Jezus Chrystus jest Panem wiodącym swój lud ku zbawieniu.

Trzecim z Ojców Kościoła jest Maksym Wyznawca.¹³ Jego teologia daje okazję do dokonania końcowej syntezy myśli patrystycznej, stanowiąc jeden z najważniejszych punktów odniesienia dla chrystologii B a l t h a s a r a.

⁹ Problemem zmysłów duchowych zajmował się w analogicznym okresie swojej formacji również Karl R a h n e r, czego świadectwem jest często niedoceniany przez krytyków jego myśli artykuł: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, *Revue d'Ascétique et Mystique* 13 (1932) 113–145.

¹⁰ Por. J. de Vries, *Analogia fidei*, *LThK* 1, Freiburg 1957, kol. 473–476.

¹¹ „Weil die Exegese schwach war, gewannen die Väter unschwer die Oberhand. Origenes (für mich, wie einst für Erasmus, wichtiger als Augustinus) wurde zum Schlüssel für die ganze griechische Patristik, das Frühmittelalter, ja bis hin zu Hegel und Karl Barth“ (*Rechenschaft* 1965, s. 35). „Es gibt den Titel meiner Origenesauswahl, die da heißt 'Geist und Feuer' Origenes bleibt für mich der genialste, der weiträumigste Ausleger und Liebhaber des Wortes Gottes. Nirgends ist mir so wohl wie bei ihm. Ich möchte mich unter diese beiden Worte stellen, die ihn wesentlich kennzeichnen“ (*Geist und Feuer*, Herder Korrespondenz 30 (1976) s. 81).

¹² Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell*, Salzburg 1939; *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris 1942.

¹³ *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor*, Freiburg 1941; *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg 1941. Obie prace zostają połączone, gruntownie zmienione i poszerzone i wydane jako: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus Bekenner*, 2. Aufl., Einsiedeln 1961.

Maksym Wyznawca dokonuje w swojej teologii syntezy najbardziej wartościowych osiągnięć myśli Orygenesesa, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Proklusa z Konstantynopola.¹⁴ Jest to synteza pomiędzy teologią pozytywną a teologią negatywną, synteza kosmologiczna, synteza chrystologiczna, synteza dotycząca duchowości czyli urzeczywistnienia życia chrześcijańskiego. Szczególną uwagę zwraca B a l t h a s a r na formułę liturgii kosmicznej, stanowiącej szczyt myśli Maksyma Wyznawcy.¹⁵ Geniusz tego Ojca Kościoła polegał na wyniesieniu normy logicznej wywodu dogmatycznego do rangi elementu metafizycznego syntezy teologicznej. Chrystologiczna synteza Maksyma oznacza jego zdaniem spełnienie filozofii antycznej, a zarazem jest to początek nowego tłumaczenia rzeczywistości. W Chrystusie dokonało się maksymalne zbliżenie Boga do człowieka, jednak bez pomniejszenia czy zagubienia żadnego z nich. Dlatego jest możliwa dialektyka zbliżenia, które nie wyklucza istnienia dystansu.¹⁶

B a l t h a s a r poświęcił też sporo uwagi dziełom Augustyna.¹⁷ Bóg objawił się przez swojego Syna, a ten staje się widzialny przez swój Kościół. Ten ruch zstępujący ma swój odpowiednik w ruchu wstępującym: oba te ruchy mają swój punkt kluczowy w postaci Pośrednika. Kościół to *Christus totus*. Stąd bierze się jego wielkość, jego specyfika, jego dialektyka i ograniczenia. B a l t h a s a r zwracał uwagę nie tylko na momenty chrystocentryczne i eklezjalne, lecz także na powiązania tej tematyki z apostolską postawą chrześcijanina, jego otwartością na świat poprzez służbę na rzecz braci. „*Od Ojców Kościoła B a l t h a s a r nauczył się stylu literackiego i teologicznego, konkretnej pełni, którą się cechuje, żywego poczucia obrazu pomimo logicznej ścisłości argumentacji; lecz w sposób szczególny nauczył się stylu życia*”.¹⁸ Wartością, która stanowi owoc zajmowania się Ojcami Kościoła, jest narastająca zdolność B a l t h a s a r a do osobistej syntezy teologicznej. Przyjmie ona postać harmonijnie wznoszącej się spirali, zbierającej wielość ujęć biblijnych, spirytualnych, przy zachowaniu całego ich bogactwa i wielokierunkowości.

¹⁴ Por. A. M o d a, dz. cyt. s. 81.

¹⁵ Por. *Kosmische Liturgie*, s. 482–643.

¹⁶ Por. A. M o d a, dz. cyt., s. 85.

¹⁷ *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen (Enarrationes in psalmos)*, Leipzig 1936; *Aurelius Augustinus, Das Antlitz der Kirche* (wybór kazań Augustyna), Einsiedeln 1942.

¹⁸ A. M o d a, dz. cyt., s. 88n.

2. Pierwszy okres bazylejski (1940–1948)

Balthasar przybył do Bazylei w roku 1940 i podjął obowiązki kapelana studentów. Te zadania duszpasterskie wykonywał z wielkim zaangażowaniem do roku 1948. W tym okresie miało miejsce spotkanie z obłożnie chorą mistyczką, lekarką Adrienne von Speyr, która nawróciła się na katolicyzm. Balthasar coraz bardziej odkrywał wspólnotę powołania z powołaniem Adrienne. W dalszym ciągu zajmował się dziełami Ojców Kościoła¹⁹, także tłumaczył dzieła pisarzy francuskich, Claudela i Péguya. W roku 1943 ukazało się dokonane przez Balthasara tłumaczenie *Catholicisme* Henri de Lubaca, zaś w roku 1946 – *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli. Oba dzieła stanowią zwieńczenie rozwoju duchowego, który dokonywał się u Balthasara pod wpływem lektury Ojców Kościoła. W roku 1944 ukazał się zbiór aforyzmów zatytułowany *Weizenkorn*, przedstawiający doświadczenie Boga i Chrystusa jako Mistrza i Przewodnika, zaś w rok później – *Das Herz der Welt*, będący antologią hymnów opiewających kosmiczną rolę Chrystusa.

Ważne miejsce w twórczości Balthasara zajmuje jego dzieło filozoficzne *Wahrheit* z roku 1947. Będzie miało ono podstawowe znaczenie dla skonstruowania *Herrlichkeit*²⁰, a jeszcze bardziej dla uchwycenia wewnętrznej logiki całej jego myśli teologicznej. Praca nad *Wahrheit* przebiegała równoległe do przygotowywania wielkiej monografii na temat teologii Karla Barta. Balthasar ukazał w niej w sposób ściśle filozoficzny zasadę analogii pomiędzy nadprzyrodzonością a naturą, według założeń Henri de Lubaca i *théologie nouvelle*. Odwołuje się do trzech transcendentaliów: *verum*, *bonum* i *pulchrum* jako transcendentálnych przymiotów bytu, pojmowanych we wzajemnej, ścisłej więzi, gdyż jako takie ukazują niewyczerpaną głębię i nieogarnione bogactwo bytu. Punktem wyjścia analizy jest otwartość, czyli objawienie się bytu. Na szczególną uwagę zasługuje zastosowanie przez Balthasara terminu *Schau der Gestalt* (ogład postaci). Jest to bowiem jeden z terminów kluczowych jego chrystologii. Jedyne w objawieniu się postaci ukazuje się sama podstawa (*Grund*) bytu. Jeden kierunek ruchu prowadzi od bytu do jego ukazania się, drugi zaś, odwrotny – od postaci ukazującej byt do

¹⁹ Owocem tych zainteresowań są: antologia tekstów Ireneusza: *Irenaeus: Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des 2. Jahrhunderts*. Basel 1943, a także praca poświęcona regule św. Bazylego: *Basilus. Die Ausführlichen Regeln unter Beziehung ausgewählter Teile der Kürzern Regeln*, w: *Die Grossen Ordensregeln*, Einsiedeln 1947, s. 29–98.

²⁰ Por. *Rechenschaft* 1965, s. 33.

samej podstawy tegoż bytu. Oglądanie Boga w znakach Jego stworzenia może być porównane do ukazania się głębi bytu poprzez obraz.

Wahrheit stanowi podstawę do zrozumienia nauki Balthasara o analogii bytu. Postawione w tym dziele akcenty ulegną pewnym zmianom w procesie rozwoju jego myśli, pozostając zawsze stałym punktem odniesienia. Zawarta w tym dziele struktura myślowa uwidoczni się w całej pełni na kartach *Das Ganze im Fragment*, gdzie zostanie zaproponowana metoda integracji, a także w *Herrlichkeit I i III/1*. Balthasar przyznaje, że wielki wpływ wywarła na niego myśl G. Siewertha.²¹ Będą to jednak pogłębienia problematyki, nie zaś zasadnicza zmiana.

3. Drugi okres bazylejski (1949–1965)

Okres ten jest bardzo znaczący w życiu i twórczości Balthasara. Stoi on pod znakiem dwóch wydarzeń: urzeczywistnienia idei instytutu świeckiego wraz z Adrienne von Speyr i praktyczny zwrot, opisany w *Rechenschaft 1965*.

Wynikiem zainteresowania Balthasara problemem mistyki jest programowy artykuł *Theologie und Heiligkeit*²² z roku 1948. Zawiera on słynne sformułowanie: „W pewnym momencie dokonał się zwrot od teologii klęczącej ku teologii siedzącej”.²³ Balthasar pragnie ukazać świętych jako zrealizowaną, przeżywaną teologię, a duchowość jako ferment teologii. Proponuje program nakierowany na chrystologię duchowej jedności teologii.

W dalszym ciągu Balthasar zajmował się literaturą francuską, a zwłaszcza twórczością Claudela i odkrytego dzięki Béguin Bernanos. Z jego pisarstwem związana jest wielka monografia, w której Balthasar ukazuje jego wpływ na kształt swojej teologii.²⁴ Bernanos podkreślał eklezjalny wymiar chrześcijańskiej egzystencji: w grzechu, cierpieniu, śmierci, w radości ucznia Chrystusa odnajduje się i rozkwita na nowo Kościół. Chrześcijański uniwersalizm Bernanos jest, zdaniem Balthasara, uniwersalizmem eklezjalnym.

Dialog z M. Buberem i R. Schneiderem skupił się na problematyce eklezjologicznej, połączonej z elementami teologii historii.²⁵

²¹ Por. tamże, s. 36.

²² W opracowanej formie: *Verbum Caro*, s. 195–225.

²³ Tamże, s. 224.

²⁴ Bernanos, Köln–Olten 1954.

²⁵ *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln–Olten 1958; Reinhold Schneider: *Sein Weg und sein Werk*, Köln–Olten 1953.

Duchową ojczyzną Balthasara była również myśl średnio-wieczna. Czołowymi postaciami tego okresu byli dla niego: Wilhelm z Saint-Tierry, Anselm, Tomasz, a także Bonawentura i Dante Alighieri. U Anzelma interesuje Balthasara kwestia łaski w odniesieniu do wolności ludzkiej²⁶, zaś u Tomasza – dialektyka pomiędzy urzędem a charyzmatem, tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, słowem a posługą.²⁷ W ramach tej problematyki należy także umieścić dialog z Teilhardem de Chardin, tłumaczenie całości dzieła Henri de Lubaca na język niemiecki, a także rosnący wpływ Adrienne von Speyr i Ignacego Loyoli.

Pierwszą próbą syntezy wszystkich wpływów i wynikającego z nich kształtu nadawanego przez Balthasara swojej teologii, jest obszerna, bardzo pozytywnie przyjęta przez krytykę monografia dotycząca teologii Karla Bartha: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*.²⁸ Dzieło to jest owocem długich przemyśleń Balthasara²⁹, a także osobistych rozmów prowadzonych ze swoim bazylijskim sąsiadem i przyjaźń z nim oparta na wspólnym zainteresowaniu muzyką Mozarta. Balthasar zdecydował się na dwa podstawowe zagadnienia, które zdają się porządkować myśl Bartha: analogii bytu i predestynacji w ujęciu Bartha, postrzeganej jako Boży wybór Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie. Odwieczny wybór Boga ma charakter ściśle wewnętrzny. Predestynacja w odniesieniu do Syna Bożego nie jest arbitralnym wyborem, lecz rodzajem hymnu łaski. Krzyż Chrystusa ma znaczenie ofiary zastępczej. Zbawienie polega na wstępowaniu w ślady Pana, a ludzki los jest wpisany w schemat chrystologiczny. Krzyż jest zasadniczo różny od samotnego monologu ze strony Boga.

Barth dokonał istotnej syntezy chrześcijaństwa. Linia ewolucji jego myśli zdążyła od dialektyki do analogii. Balthasar stawia sobie zadanie wykazania, że analogia jest podstawową perspektywą wyznaczającą całość chrześcijańskiej systematyzacji wiary. Analogia pozwala przedstawić głęboką relację pomiędzy Chrystusem a światem, który od Niego pochodzi. Balthasar przeciwstawia się tutaj

²⁶ *La concordantia libertatis chez saint Anselm*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges de Lubac*, t. 2, Paris 1963, s. 29–45.

²⁷ *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentar zu Summa Theologica II-II, 171–182*, Heidelberg–Salzburg 1954, s. 252–464.

²⁸ Köln–Olten 1951.

²⁹ Świadczą o tym choćby następujące prace: *Apokalypse der deutschen Seele* III, s. 316–391; *Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*, *Divus Thomas* 22 (1944) 171–216; *Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths (Fortsetzung)*, *Divus Thomas* 23 (1945) 3–56; *Deux notes sur Karl Barth*, *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948) 92–111.

B a r t h o w s k i e j dialektyce, ukazanej w *Römerbrief*, a podkreślającej całkowitą różnicę pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniem, z czego wynikała niemożność jakiegokolwiek mowy o Bogu. Porządek Wcielenia przynosi ze sobą *analogia fidei* jako chciana przez Boga; ta relacja widziana od strony człowieka jako stworzenia nosi nazwę *analogia entis*. B a l t h a s a r opowiada się tu wraz z całą teologią średniowieczną za całościową wizją świata, w którym w porządku nadprzyrodzonym (*analogia fidei*) zawiera się porządek naturalny (*analogia entis*). Cechą charakterystyczną myśli chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej, nie jest więc *analogia entis*, lecz po prostu analogia teologiczna. Pozwala ona właściwie zrozumieć i ukazać relacje Stwórcy – stworzenie, działanie Boga – odpowiedź człowieka, grzech – łaska.³⁰

Analogia teologiczna prowadzi do interpretacji chrystologicznej. Każda relacja między Bogiem a człowiekiem prowadzi w sposób konieczny przez Chrystusa. B a l t h a s a r ocenia jednak krytycznie B a r t h o w s k ą koncentrację chrystologiczną, gdyż należy ją poszerzyć o wymiar trynitarny. Książka na temat B a r t h a nie osiąga jednak w sposób wyraźny płaszczyzny trynitarnej, służy jednak śmiało ukazaniu związków łączących chrystologię z ontologią (problem relacji łaska – natura).³¹

Podjęty przez B a l t h a s a r a problem analogii nie może być przedstawiany w aspekcie wyłącznie formalnym, lecz w powiązaniu z uniwersalnym konkretem, jakim jest postać Jezusa Chrystusa. Tę zasadniczą strukturę teologii B a l t h a s a r a można odnaleźć w prawie każdym, nawet najmniejszym, jego dziele. Jest to cecha wyróżniająca jego styl uprawiania teologii, a zawdzięcza ją spotkaniu z Karlem Barthem. Myśl B a l t h a s a r a krąży ustawicznie wokół Jezusa Chrystusa, skupiając się nie tylko na Wcieleniu, ale przede wszystkim na tajemnicy paschalnej. Jest to głębokie rozważanie tajemnicy opuszczenia Chrystusa na Krzyżu, Jego przebywania w grobie i zstąpieniu do otchłani. Tematyka ta stanie się wyróżnikiem chrystologicznej refleksji B a l t h a s a r a.

Książka poświęcona teologii Karla B a r t h a jest ściśle powiązana z innymi utworami. Wskazać tu należy przede wszystkim *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), dokumentującą spotkanie B a l t h a s a r a z fryburskim filozofem, Gustavem Siewerthem, a także na monumentalne dzieło *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, którego poszczególne tomy ukazały się w latach: 1961 (*Schau der Gestalt*),

³⁰ Por. A. Moda, dz. cyt., s. 133.

³¹ Por. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, s. 34.

1962 (*Fächer der Stile*), 1965 (*Im Raum der Metaphysik*), 1966 (*Alter Bund*) i 1969 (*Neuer Bund*). Pomimo zmiany perspektywy zachowuje swą ważność zasada analogii, pozwalająca na odniesienie całej rzeczywistości do centralnej postaci Jezusa Chrystusa. Zaczyna dojrzywać idea trylogii jako próby ukazania współczesnemu człowiekowi chrześcijaństwa w sposób przemyślany, harmonijny i maksymalnie zbliżony do jego istoty.³²

Teologiczno-chrystologiczny charakter historii starał się ukazać Balthasar w najbardziej bodaj syntetycznym, a zarazem udanym dziełku *Theologie der Geschichte*.³³ Kontempluje w nim postać Chrystusa, podkreślając Jego posłuszeństwo i otwartość w stosunku do Ojca. Podstawę biblijną stanowi tu J 6,38. W postawie Chrystusa posłusznego Ojcu następuje wypełnienie się historii. Objawienie Boga w Chrystusie, Wcielenie Boga (w ujęciu Janowym) stanowią temat wiodący. W tym kontekście pojawia się problematyka eklezjologiczna jako konieczne przedłużenie Wcielenia i historii zbawienia.

Należy zaakcentować pojawienie się w tym dziełku problematyki eschatologicznej. Balthasar stawia pytania o wzajemną relację historii świętej i historii świeckiej, aktualnego wypełnienia i wypełnienia ostatecznego. Eschatologia pojawia się tu w jednoznacznie zarysowanym kontekście chrystologicznym. Jezus Chrystus jest postacią jedyną w swoim rodzaju, niepowtarzalną, a zarazem historyczną i konkretną. Związek pomiędzy Chrystusem i Kościołem jest dziełem Ducha Świętego. Balthasar konkretyzuje w ten sposób swoją metodę koncentracji chrystologicznej: otwiera się ona wyraźnie na perspektywę trynitarną i eklezjalną, przy czym ta ostatnia reprezentuje rzeczywistość całego świata.

W roku 1965 ukazała się książka *Das betrachtende Gebet*. Balthasar ukazuje w niej tajemnicę Bożego wyboru, przejawiającą się w miłości stwórczej i odkupieńczej. Dana nam przez Boga łaska ma formę chrystologiczną, gdyż upodabnia nas do Syna, nie niszcząc przy tym naszej wolności. Osoba Ducha Świętego sprawia możliwość kontemplacji. Wymiar chrystologiczny i trynitarny otwiera się na eklezjologię. Kościół pełni bowiem funkcję pośredniczącą pomiędzy słowem a Jego słuchaczem, rozporządzając autentyczną wykładnią sensu tego Słowa. Również w tej książce ujawnia się typowy dla Balthasara sposób myślenia: wszystko pochodzi od Boga przez Syna i Ducha. Wszystko też powoli powraca do Boga mocą Ducha w Kościele, który ma naturę eschatologiczną. Balthasar ściśle łączy teologię i modlitwę, akcję i kontemplację.

³² Por. *Rechenschaft* 1965, s. 27.

³³ *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß*, Einsiedeln 1950.

Swoistą rekapitulację drugiego okresu bazylejskiego stanowią dwa tomy artykułów: *Verbum Caro* (1960) i *Sponsa Verbi* (1961). Na czoło wysuwa się problematyka *analogia entis*, która stała się we Wcieleniu historycznym, doświadczalnym konkretem. Chrystus stanowi syntezę pomiędzy Bogiem a człowiekiem, wiarą a rozumem, łaską a naturą. Motyw chrystologiczny i eklezjologiczny zostają uzupełnione i pogłębione przez wymiar trynitarny i eschatologiczny. Zasadniczym błędem byłaby próba rozdzielania, izolacji tych motywów w teologii Balthasara. Są one ze sobą ściśle związane, przenikają się w nieustannej perychorezie. Pojawienie się któregośkolwiek z nich sygnalizuje niezawodnie obecność wszystkich pozostałych.

W *Verbum Caro* pojawił się powstały w roku 1957 artykuł *Umriss der Eschatologie*. Zawiera on niezwykle istotne postulaty dotyczące odnowy katolickiej eschatologii. Stanowią one rdzeń niniejszej pracy. Można je streścić następująco: jeśli tzw. rzeczy ostateczne zostaną pojęte w terminach chrystologicznych, co z konieczności oznacza także obecność wymiaru trynitarnego, w nowym świetle ukażą się sąd, czyściec, piekło i otchłań. Eschatologia musi zostać odkosmologizowana, by móc stać się integralną częścią osobistego posłuszeństwa wiary. Nie należy się przy tym obawiać niebezpieczeństwa popadnięcia w jednostronny, fałszywy eschatologizm. Eschatologię można dziś uprawiać jedynie w kontekście teologii globalnej, uwzględniając przy tym współczesne sposoby pojmowania człowieka i kosmosu. Chrystologia stanie się rzeczywistym punktem odniesienia dla całej teologii.³⁴

4. Trzeci okres bazylejski: 1966–1988

Trzeci, ostatni okres życia i twórczości Balthasara, wyznaczają publikacje jego najważniejszych dzieł, a w tym kontynuacja *Herrlichkeit*: t. III/1 (1965), t. III/2.1 (1966) i t. III/2.2 (1969), wydanie *Theodramatik*: (1973–1984) i *Theologik* (1985–1988), a także końcowego dzieła *Epilog*, które ukazało się w roku śmierci autora – 1988.

W *Herrlichkeit* wypracował Balthasar ostateczny kształt zasady analogii jako podstawowego narzędzia teologii, zajął się relacją pomiędzy filozofią a teologią, by w końcu przejść do szeroko zarysowanej chrystologii.

³⁴ „Poiché principio di analogia, dimensione ecclesiale (con le conseguenti prospettive mariale ed escatologica), aspetto trinitario hanno il loro fulcro in una cristologia conseguente, nelle pagine di Balthasar formano un tutt'uno, come i raggi attorno al sole, intersecandosi, ripetendosi in mille variazioni ed in mille tematiche. Ne nasce quel progetto armonioso in cui la rigidità della forma si allea all'ineffabilità del mistero, spandendosi in una teologia nutrita di preghiera” (A. Modà, dz. cyt., s. 173).

II Sobór Watykański przyczynił się do głębokiego przełomu w Kościele. W kontekście „postępowego” nastawienia Balthasara do Kościoła, czego wyrazem, w opinii wielu teologów była książka *Schleifung der Bastionen*, posoborowe dziełko *Cordula oder der Ernstfall*³⁵ zabrzmiało twardo i zdecydowanie. Balthasar ostrzegał między innymi przed przeprowadzaniem eksperymentów w zakresie wiary przy użyciu jedynie rozumu, a bez zaangażowania miłości.³⁶ Dokonał też bardzo ostrej krytyki teologii Karla Rahnera, co stało się przyczyną trwałego konfliktu pomiędzy wcześniejszymi przyjaciółmi. Nie dowierzał też dynamicznie rozwijającym się nowym teologiom posoborowym. Obawiał się ich nastawienia racjonalistycznego. Wybrał drogę nie tyle rezygnacji, co dotarcia do głębi samej Tajemnicy.³⁷

W roku 1967 ukazał się zbiór artykułów zatytułowany *Spiritus Creator*. Tematyka przedstawionych tu prac zdaje się być nieco rozbieżna, lecz łączy je zamiar ukazania Ducha Świętego, który sprawia jedność Chrystusa i Kościoła. Duch Święty spełnia swoje zadanie w trynitarnej ekonomii, wyjaśniając tajemnicę Słowa wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego w sposób twórczo nowy. Pozwala On zrozumieć, że każde posłannictwo, ukazane w historii zbawienia, ma strukturę chrystologiczną. Chrystologia otwiera się na perspektywę eklezjologiczną. W centrum wiary Kościoła stoi wydarzenie Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa, ucieleśniając odwieczną miłość Boga pośród nas.

Czwarty tom szkiców teologicznych nosi tytuł *Pneuma und Institution* (1974). Zawiera on najważniejsze prace z lat 1969–1974, obrazujące zdecydowane zbliżanie się autora do połączenia tematyki chrystologicznej i eschatologicznej. O chrystologicznym ujęciu eschatologii świadczą dobitnie trzy końcowe rozdziały: *Abstieg zur Hölle*, *Über Stellvertretung* i *Eschatologie im Umriß*.

Biblijne tomy *Theodramatik* ukazują się w roku 1966 (*Alter Bund*) i 1969 (*Neuer Bund*). Zapowiada w nich Balthasar kontynuację trylogii: estetyka – poprzez teodramatykę – a skończywszy na teologicznej logice.

Rozgrywający się między Bogiem a człowiekiem dramat zbawienia ma swój szczyt w tajemnicy paschalnej. Skupiają się w niej wszystkie istotne linie teologii. Opracowana z myślą o *Mysterium Salutis* praca

³⁵ Einsiedeln 1966.

³⁶ *Tamże*, s. 61.

³⁷ „Wir falten ein. Nicht aus Resignation, sondern um den Ursprung wiederzugewinnen. Wir sind auf den Strandbänken des Rationalismus gestrandet. Wir tasten uns zum steilen Felsen des Mysteriums zurück” (*Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. München 1969, s. 12).

Theologie der drei Tage rozwija samo jądro teologii Balthasara, ze szczególnym podkreśleniem tajemnicy Wielkiej Soboty, do tej pory prawie nieobecnej w refleksji i życiu Kościoła.

W roku 1973 ukazał się I tom *Theodramatik. Prolegomena*. Wiele wcześniejszych prac Balthasara, począwszy od najwcześniejszych, wskazywało na taką ewolucję jego teologicznego zamysłu.³⁸ Dalsze tomy (II: *Die Personen des Spiels*: 1. *Der Mensch in Gott*, 2. *Die Personen in Christus*; III: *Die Handlung*; IV: *Das Endspiel*) ukazywały się odpowiednio w latach: 1976, 1978, 1980 i 1983. Pojęciem kluczowym *Theodramatik* jest pojęcie wolności. Pozwala ono zrozumieć tajemnicę spotkania Boga z człowiekiem, Stwórcy ze stworzeniem. To spotkanie jest spotkaniem, współdziałaniem wolności. Dzieje się tutaj *analogia libertatis*, „uzgodnienie wolności” Bóg dysponuje wolnością absolutną, nieograniczoną. Człowiek swoją wolność zawdzięcza Bogu. Jest wciągnięty w grę Boga. Oprócz pojęcia wolności pojawiają się inne, charakterystyczne dla myśli Balthasara terminy: posłanie i wybranie. W ten sposób teologiczna antropologia Balthasara osiąga swój szczyt, również w ramach *Theodramatik*.³⁹ Wizja człowieka zależy w całości od głównej osoby dramatu, od Jezusa Chrystusa.

Gigantyczne dzieło Balthasara kończy wydanie *Theologik* (I: *Wahrheit der Welt*, II: *Wahrheit Gottes*, III: *Der Geist der Wahrheit*) w latach: 1985 (t. I i II – 1985) i 1987.

Zakończenie trylogii ukazuje prawdę działania Boga w historii. W jej centrum stoi objawiony w Jezusie Chrystusie Bóg. Nie jest to jednak centrum nieruchome, lecz aktywna zasada, pozwalająca światu powrócić do Ojca w Jezusie Chrystusie, mocą Ducha Świętego.

III. WPŁYWY: G.W.F. HEGEL, E. PRZYWARA, H. DE LUBAC, K. BARTH, A. VON SPEYR

Teologiczna osobowość Hansa Urs von Balthasara kształtowała się stopniowo. Nienasycona wręcz żądza poznania kierowała go nie tylko ku pismom Ojców Kościoła, ale także ku literaturze pięknej, filozofii, teologii. Przez całe swoje życie czytał, reflektował, modlił się. Został ukształtowany przez osobiste bądź literackie spotkania z ludźmi, którzy wywarli na nim niezatarte piętno. Różna jest skala tego wpływu. Długa jest lista osób, których myśl stała się zapładniającym impulsem dla Balthasara: Rudolf Ailer, wiedeń-

³⁸ Por. M. Lochbrunner, *dz. cyt.*, s. 48n., przypisek 87.

³⁹ Por. M. Kehl, *Wstęp do: Hans Urs von Balthasar, W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 71.

ski lekarz, psychiatra, filozof i teolog ukazał mu piękno miłości bliźniego i ludzkiej egzystencji; wykłady Hansa Eibla o Plotynie przekazały mu pojęcie bytu jako *bonum diffusivum sui*; Roman Guardini podpowiedział mu ciekawą możliwość skonfrontowania poglądów Kierkegarda i Nietzschego; studium niemieckiego idealizmu (późny Fichte, Novalis, Hölderlin, Goethe) ukazały mu świat promieniujący Bogiem; lektura dzieł Paula Claudela dała mu poczucie świata jako horyzontu dramatycznej gry człowieka z Bogiem; u pisarzy: Charlesa Péguya, Georges Bernanosa, Reinholda Schneidera dostrzegł napięcie pomiędzy Ewangelią a światem; od „małej” Teresy z Lisieux nauczył się doceniania „obiektywnego posłania”, które ma pierwszeństwo przed wszelką psychologią.⁴⁰ Lektura dzieł Balthasara prowadzi do wniosku, że ta lista jest nieskończenie długa. Należy jednak wyróżnić kilka postaci, które odegrały rolę szczególną w teologicznym kształtowaniu się Balthasara. M. Kehl wylicza E. Przywarę, K. Bartha, H. de Lubaca i A. von Speyr. Wydaje się, że w tym rzędzie należy umieścić także G.W.F. Hegla, bo choć jest to jedynie spotkanie literackie, zaważyło ono zdecydowanie na kształcie teologii Balthasara.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

Centrum teologii Hansa Urs von Balthasara stanowi bez wątpienia tajemnica paschalna. „*Oryginalny wymiar soteriologiczny rozważaniom Balthasara nadaje trynitarna perspektywa przenikająca od wewnątrz jego teologiczną koncepcję zbawienia*”⁴¹ Trynitarna teologia Balthasara kształtuje się jednak w warunkach polemicznych zmagania z Heglem: pozostaje on jego prawdziwym adwersarzem, choć Balthasar ustawicznie powraca ku chrystologii Janowej, stanowiącej dla niego zasadniczy punkt odniesienia.⁴² Nie oznacza to jednak, że Balthasar pozostaje niewrażliwy na wpływ myśli Hegla.

Istoty Boga nie można zamknąć w pojęciu, tak, jakby było możliwe myślowe ogarnięcie Go. Myśląc o Heglu i jego spekulacji Balthasar sprzeciwia się tym teologom, którzy usiłują zamknąć Tajemnicę w ramach logiki i pojęć. Nie można w ten sposób „uporać się” z Bogiem.⁴³

⁴⁰ Por. *tamże*, s. 25–28.

⁴¹ T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*. Opole 1994, s. 41.

⁴² Por. G. Marchesi, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, s. 388.

⁴³ Por. H. U. von Balthasar, *Geist und Feuer. Interview mit Michael Albus*. Herder Korrespondenz 30 (1976) s. 75.

Mimo tak zdecydowanej postawy deklarowanej przez Balthasara, E. Brito w swoim studium poświęconym współczesnej chrystologii⁴⁴ wskazał na wszechobecny związek myśli Balthasara ze spekulacją Heglowską. Jego zdaniem ukazuje się on szczególnie w momencie „przejścia” wewnętrznej istoty Boga ku światu. Zarówno Hegel jak i Balthasar sądzą, że dokonuje się ono „w duchu” („im Geist”). Istotne zbieżności dają się zauważyć szczególnie w II i III tomie *Theologik* pomiędzy trynitarnym Duchem w ujęciu Balthasara a Heglowskim duchem absolutnym.⁴⁵ Pomimo tych zbieżności Balthasar zarzuca jednoznacznie Rahnerowi, że jego pojmowanie relacji pomiędzy Trójcą Świętą historiozbowczą a Trójcą Świętą immanentną jest odmianą „katolickiej odpowiedniości w stosunku do Hegla”.⁴⁶

Elementem wspólnym dla myśli Hegla i Balthasara jest bez wątpienia Krzyż pojmowany jako wydarzenie centralne. Na Krzyżu dokonuje się bowiem niepojęte samowyzucie się (*Selbstentäußerung*) Boga, Jego wydanie się temu, co najbardziej zewnętrzne i odległe w świecie. Krzyż oznacza dla Hegla centralną tajemnicę wiary, ową całościowość, która sygnalizuje, że istnieje „miłość” w absolutnie bezpodstawny sposób. Ukazana na Krzyżu absolutna miłość może być zrozumiana jedynie w aspekcie trynitarnym. Objawia się ona w nie-postaci (*Ungestalt*) Krzyża, przez co staje się widzialna inność bądź nawet negatywność „paradoksalnej” pozytywności Absolutu.⁴⁷ Balthasar podejmuje wysiłek przedstawienia miłości absolutnej w sposób różny od Hegla: różność ma swoją najwyższą pozytywność „w Bogu” Podstawą jest tu samoofiarowanie się Boga. Ponadto Hegel wychodzi jego zdaniem od idei paradoksu Lutra, kończy jednak w sferze czystej logiki, w pewnym sensie dezawuuującej tajemnicę Krzyża.⁴⁸

Innym punktem, który krytykuje Balthasara u Hegla, jest twierdzenie, że Bóg potrzebuje świata, aby być Bogiem. W takim razie, twierdzi Balthasar, historia zbawienia nie byłaby historią

⁴⁴ Hegel et la tâche actuelle de la christologie, Paris-Namur 1979, s. 94.

⁴⁵ Por. np. *Theologik Bd. III, Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, s. 224. K. J. Wallner sądzi, że może tu chodzić o zasadniczą zmianę poglądów Balthasara w odniesieniu do relacji pomiędzy Bogiem a światem, historią Boga a historią Boga ze światem (por. K. J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische 'Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz 1992, s. 225).

⁴⁶ *Theodramatik Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, s. 56.

⁴⁷ Por. *Theodramatik. Bd. IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 202.

⁴⁸ Por. *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 47.

upodmiotowienia człowieka, lecz Boga.⁴⁹ Balthasar odpowiada też przecząco na pytanie o realną różnicę pomiędzy Heglowską „Trójcą Świętą immanentną” a światem.⁵⁰ Zasadnicza krytyka Balthasara w stosunku do Hegla dotyczy więc sprowadzenia Boga do wymiarów świata i uwikłania istoty Boga w proces świata. Oznacza to zaakcentowanie absolutnej transcendencji i różności Boga w stosunku do świata. W tym momencie Balthasar wydaje się być bliższy poglądom Karla Bartha z jego radykalnego okresu teologii dialektycznej, której najwymowniejszym przykładem jest *Römerbrief*.

Wraz z Heglem zwalczał Balthasar ograniczenie uniwersalności Boga poprzez ideę Boga przeciwstawionego jedynie temu, co skończone, przypominające abstrakcyjny dualizm. Oznaczałoby to bowiem taką relatywizację absolutnie wolnej suwerenności Boga jak ma to miejsce w przypadku próby uwikłania Boga w historię świata jako konieczną do tego, by Bóg mógł stać się Bogiem.⁵¹

Powyzsze przykłady wskazują na formalne podobieństwa zachodzące pomiędzy trynitologią Balthasara a spekulacją Hegla. Balthasar występuje tu wprawdzie jako zdeklarowany krytyk Hegla, lecz należy tu, idąc za radą B. J. Hilberatha, odróżnić pomiędzy zamiarem a jego realizacją.⁵² Nie można być bowiem do końca pewnym, że Balthasarowi udało się w całości sztuka zdecydowanego odcięcia się od Heglowskiej pokusy logizacji Tajemnicy.

2. Erich Przywara (1889–1972)

Spotkanie Balthasara z osobą i myślą Ericha Przywary, filozofa religii i teologa, wywarło decydujący wpływ na kształt jego filozofii, a w związku z tym i uprawianej teologii.⁵³ Dzięki Przywarze Balthasar włączył się w nurt toczącej się w pierwszej połowie XX. stulecia dyskusji w łonie teologii katolickiej, dotyczącej próby aktualizacji metafizyki tomistycznej, zwłaszcza w kontekście współczesnej filozofii.⁵⁴

Dziedzictwem myśli scholastycznej był m.in. ekstrynsecyzm odziedziczonej łaski od natury. Dwudziestowieczne próby powrotu do

⁴⁹ *Apokalypse I*, s. 598.

⁵⁰ Por. *Theologik III*, s. 36.

⁵¹ Por. K.J. Wallner, *dz. cyt.*, s. 261.

⁵² Por. B.J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*. Mainz 1990, s. 83.

⁵³ Por. M. Kehl, *dz. cyt.*, 28–35.

⁵⁴ Problematykę tę omawia w aspekcie relacji filozofii i teologii gruntowne opracowanie: R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, zvl. s. 17–30.

„jedności rzeczywistości” przyjęły dwojaką formę. Pierwsza z nich, zwana linią *M a r é c h a l a*, usiłuje wyrazić teologicznie filozoficzną ideę *B l o n d e l a o* „jedności rzeczywistości”. Zdaniem przedstawicieli tego kierunku (w Niemczech: *J. B. L o t z*, *G. S i e w e r t h* czy *B. W e l t e*) miejscem, w którym urzeczywistnia się taka „jedność rzeczywistości” jest duch ludzki. następuje w nim tajemnicze zjednoczenie pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Dlatego zadaniem filozofii i teologii transcendentalnej jest wykazanie człowiekowi w nawiązaniu do jego doświadczenia przednaukowego, że każdy akt jego poznania i chcenia oznacza afirmację Boga jako nieuchwytnego horyzontu ludzkiego bytu, a także tematyżacja „doświadczenia transcendentalnego”, które jest udziałem każdego człowieka.⁵⁵ Tę teorię rozwija przede wszystkim *Karl R a h n e r*, którego teologia w zasadniczy sposób wpłynęła na kształtowanie się myśli katolickiej w II połowie XX wieku.

Druga linia, nazywana linią *P r z y w a r y*, obawiała się, że wyjście od codziennego doświadczenia ludzkiego w mówieniu o Bogu spowoduje, że będzie to Bóg „na miarę ludzką”. Dlatego przedstawiciele tego kierunku starają się kontynuować tradycyjną teologię tomistyczną, ubogacając ją o nowe aspekty. Kierunek ten podejmuje ostrą krytykę niemieckiego idealizmu, z którym starali się uzgodnić tomizm przedstawiciele teologii transcendentalnej. O wiele bliższa tomizmowi wydaje się linii *P r z y w a r y* zasadnicza idea teologii objawienia, zaprezentowana przez *Karla B a r t h a* i jego szkołę. Nowe uzasadnienie przekazanej metafizyki tomistycznej miało też dokonać się na drodze pogłębionej recepcji dzieł Ojców Kościoła, której to recepcji dali podwaliny *Henri d e L u b a c* i inni historycy teologii. Głównym przedstawicielem tego kierunku teologicznego jest we współczesnej teologii *Hans Urs v o n B a l t h a s a r*.⁵⁶

Linia *P r z y w a r y* obiera za punkt wyjścia całość rzeczywistości, w której żyje człowiek, dążąc do odkrycia w niej specyficznego „miejsca” zetknięcia się Boga ze światem. Według *P r z y w a r y* Bóg i Jego dar pozostają czymś zupełnie nowym, nieoczekiwanym, „innym” w stosunku do ludzkiego doświadczenia i zdolności pojmowania. Akcentuje on podstawową zasadę analogii⁵⁷, sformułowaną przez IV Sobór Laterański (1215), głoszącą, że pomiędzy Stwórcą

⁵⁵ Por. *Z. S a r e l o*, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologiczno-moralne w świetle transcendentalnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa 1992.

⁵⁶ Por. *M. K e h l*, dz. cyt., s. 29–31; *Z. J o h a*, *Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens* *Walter Kaspers*, Freiburg im Br. 1992, s. 12n.

⁵⁷ Por. *E. P r z y w a r a*, *Analogia entis*, w: *LThK I*, Freiburg im Br. 1957, kol. 470–473.

a stworzeniem istnieje większe niepodobieństwo niż podobieństwo. Bóg pozostaje dla człowieka nieodgadnioną tajemnicą, nieodkrywalną rzeczywistością. Pomiędzy Bogiem a człowiekiem zachodzi „podobieństwo” w jeszcze większym „niepodobieństwie”.⁵⁸ Klasyczną zasadę analogii ubogaca P r z y w a r a o dorobek filozofii dialogu twierdząc, że analogia pomiędzy Bogiem a światem doznaje pojednania dopiero w intersubiektywności dwóch wolnych istot.

Osobowe objawienie Boga daje człowiekowi możliwość odkrycia jedności miłości łączącej Ojca z Synem. Absolutnym szczytem objawienia się tej miłości jest Krzyż. Intensywne wchodzenie człowieka w tę miłość trynitarną stanowi podstawę wzrostu ludzkiej wolności, odrębności, różności w stosunku do Boga.

B a l t h a s a r stara się podążać drogą wskazywaną przez P r z y w a r ę, lecz zachowuje swoją odrębność. Podczas gdy P r z y w a r a akcentuje sprzeczność, nie-identyczność „pochłaniającą” rzeczywistość, B a l t h a s a r pozostaje przy twierdzeniu afirmującym zasadniczą pozytywność rzeczywistości skończonej.⁵⁹

B a l t h a s a r podkreśla pierwszeństwo objawiającego się Boga i wtórny charakter odowiedzi człowieka. Miarą bowiem odniesienia się stworzenia do Stwórcy jest odwrotne odniesienie się Boga do człowieka. Fakt stworzenia nadaje światu i człowiekowi jego własną wartość. Na tle stworzenia wydarzenie ostatecznego objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie pozostaje zjawiskiem niepowtarzalnym, z niczym nieporównywalnym i niededukowalnym. Stworzenie nie jest w stanie o własnych siłach spełnić sens swojego istnienia. Jedynie jego włączenie się w Chrystusa może mu to zapewnić. B a l t h a s a r kontempluje ogrom Bożej miłości, która pochylając się ku człowiekowi, umożliwia mu wspinanie się ku Bogu. „Wspinanie się człowieka ku Bogu osiąga cel wyłącznie w schyleniu się Boga ku człowiekowi”.⁶⁰

3. Karl Barth (1886–1968)

Karl B a r t h jest bez wątpienia jedną z najważniejszych postaci w kształtowaniu się teologii Hansa U r s a v o n B a l t h a s a r a.⁶¹ Długoletnie studia nad myślą B a r t h a zaowocowały monografią poświęconą jego teologii.⁶²

⁵⁸ Por. E. P r z y w a r a, *Mensch. Typologische Anthropologie* I, Nürnberg 1959, s. 83–251.

⁵⁹ Por. Z. J o h a, *dz. cyt.*, s. 41n.; M. K e h l, *dz. cyt.*, s. 33n.

⁶⁰ M. K e h l, *dz. cyt.*, s. 35.

⁶¹ „Balthasar ha studiato profondamente Karl B a r t h; ne è stato marcato in mille modi; non ha lasciato passare occasione per dimostrarli la sua riconoscenza” (A. M o d a, *dz. cyt.*, s. 525).

⁶² Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951.

Elementem łączącym myśl obu tych teologów był szacunek dla scholastyki.⁶³ B a l t h a s a r umieszcza teologię B a r t h a pomiędzy neoprotestantyzmem a katolicyzmem.⁶⁴ Korzysta z myśli protestanckiego teologa, lecz zawsze pozostaje wobec niej krytyczny, podkreślając jednak jego wierność w stosunku do podstawowych założeń rozwijanej przezeń teologii.⁶⁵

B a r t h, zwłaszcza w swoim okresie teologii „dialektycznej”, głosił radykalną różność, a nawet sprzeczność pomiędzy Bogiem a światem. W teologii B a l t h a s a r a daje się zauważyć odczuwalny podziw dla dialektycznej teologii Karla B a r t h a.⁶⁶ Stosunek B a l t h a s a r a do tej teologii należy jednak uznać za zróżnicowany i wielostronny. Nie szczędzi on bowiem słów krytyki pod adresem teologii dialektycznej.⁶⁷

Antyromantyczny stosunek B a l t h a s a r a do teologii stanowi potwierdzenie wpływu, jaki na jego myśl wywarła teologia Karla B a r t h a.⁶⁸ Pozostający pod wpływami P r z y w a r y B a l t h a s a r uważał pojęcie „analogii bytu” za podstawę uprawiania teologii chrześcijańskiej. B a r t h wprawdzie zgodził się w swojej *Kirchliche Dogmatik* na pojęcie „analogii wiary”⁶⁹, lecz do końca sprzeciwiał się pojęciu „analogii bytu” jako próby „przemycenia” teologii naturalnej do teologii właściwej. Jego zdaniem jedynie wydarzenie Wcielenia Boga stwarza podstawy wspólnoty Boga ze światem.

B a l t h a s a r twierdzi natomiast, że relacja Stwórca–stworzenie została uprzednio założona. „*Porządek stworzenia i porządek zbawienia znajdują wprawdzie jedynie w Jezusie Chrystusie swój ostateczny sens; ale właśnie w tym pozostają różne od siebie*”.⁷⁰

⁶³ Por. Barth, s. 11. Dla B a r t h a i B a l t h a s a r a wspólny był np. szacunek do doktryny Anzelmia: „*Mais l'histoire du salut ne tient pas sans une approche critique de la 'Divinité' en son mystère. B a r t h et B a l t h a s a r s'inspirent essentiellement de la raison anselmienne: intelligence humaine, en effet, peut admettre ses limites; elle s'ouvre même ainsi à une certaine positivité devant l'alterité du miracle divin*” (H. Danet, dz. cyt., s. 54).

⁶⁴ Por. tamże, s. 37.

⁶⁵ „Barth ist trotz seiner weitausgreifenden Entwicklung sich im tiefsten treu geblieben” (Barth, s. 34).

⁶⁶ Por. J. N a d u v i l e k u t, *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien 1987, s. 117.

⁶⁷ Por. tamże, s. 182.

⁶⁸ Por. tamże, s. 68.

⁶⁹ „*Mais Balthasar connait et estime également le suisse Karl Barth. La référence de Balthasar à l'analogia fidei barthienne est constant*” (H. Danet, *Gloire et croix de Jésus Christ. L'analogie chez H. Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie*, Paris 1987, s. 16). A. M o d a twierdzi, że znaczenie dialogu pomiędzy B a l t h a s a r e m a B a r t h e m staje się szczególnie widoczne w kwestii „analogia fidei” – por. A. M o d a, dz. cyt., s. 473.

⁷⁰ M. K e h l, dz. cyt., s. 37.

Momentem największej bliskości obu teologów jest chrystologia, stanowiąca oś całej teologii. Od Bartha zapożyczył Balthasara wyrażenie „koncentracja chrystologiczna”⁷¹, wspólne jest dla nich również chrystocentryczne ujęcie teologii.⁷² Punktem wyjścia chrystologii jest wydarzenie Wcielenia Słowa. Absolutne roszczenie Chrystusa zostaje ostatecznie potwierdzone przez Boga w wydarzeniu Krzyża i Zmartwychwstania.

Od Bartha pochodzi też przekonanie Balthasara, że mająca swój ośrodek w chrystologii teologia osiąga swój szczyt w wydarzeniu Krzyża. Bóg najpełniej, ostatecznie i nieodwołalnie wypowiedział się poprzez Krzyż. Dlatego teologia nie może wyruszać od abstrakcyjnych stwierdzeń chrystologii chalcedońskiej czy dogmatu trynitarnego. „*Absolutność Boga i Jego miłości objawia się na zawsze w historii Jezusa, której concretissimum, punkt szczytowy, skupiający w sobie najwyższy sens, znajduje się w tym, co dokonuje się na Krzyżu. Dopiero tutaj wyjaśnia się ostatecznie, kim jest Bóg, kim jest Jezus Chrystus i co Krzyż ma wspólnego ze zbawiającą miłością tego Boga.*”⁷³

Teologia posłuszeństwa Syna w stosunku do Ojca, jaką rozwija Balthasar, została również zaczerpnięta od Bartha. Na Krzyżu ludzkie posłuszeństwo Jezusa stanowi odblask doskonałej miłości łączącej Ojca z Synem w mocy Ducha.

Krzyż jest równocześnie wydarzeniem sądu. To pojęcie zaczerpnął Balthasar z całą pewnością od Bartha. Krzyż nie oznacza jedynie orędzia i czynu łaski, lecz jest zarazem przepowiadaniem sądu i działaniem na zasadzie sądu. Krzyż jest objawieniem oddalenia człowieka od Boga i potworności ludzkiego grzechu.⁷⁴ W porównaniu z Barthem Balthasar w sposób bardziej wyraźny podkreśla eschatologiczny charakter Krzyża. Twierdzi bowiem, że w postawie gotowości skierowanej ku stworzeniu leży „uprzedzająca” gotowość Syna do podjęcia misji zbawienia.⁷⁵ Krzyż jest konkretnym Eschatonem.⁷⁶

Cała myśl Balthasara jest konsekwentnie staurocentryczna. Tutaj zbiegają się wszystkie wątki jego teologii, tu znajdują swoje ostateczne uzasadnienie i rozwiązanie. Nie zadowala się on żadnymi formułami teoretycznymi, ale całą teologię sprowadza do konkretnego

⁷¹ Por. A. Moda, *dz. cyt.*, s. 483.

⁷² Por. K.J. Wallner, *dz. cyt.*, s. 328.

⁷³ M. Kehl, *dz. cyt.*, s. 40.

⁷⁴ Por. J. Naduvilekut, *dz. cyt.*, s. 175.

⁷⁵ Por. K.J. Wallner, *dz. cyt.*, s. 325.

⁷⁶ Por. *tamże*, s. 328.

wydarzenia Krzyża. Życie chrześcijańskie ma stanowić formę naśladowania Ukrzyżowanego.⁷⁷

Centralna funkcja chrystologii, a właściwie chrystologia staurocentryczna, wywierają wpływ na wizję dziejów. W swojej doktrynie o predestynacji B a r t h porzucił dualistyczne rozwiązanie Kalwina, mające swoje korzenie u Augustyna. B a r t h nie mógł pogodzić się z myślą o odwiecznym zarządzeniu Boga, dzielącym ludzi na dwie kategorie: przeznaczonych do zbawienia i na tych, których udziałem stanie się potępienie. Bóg przeznaczył całe stworzenie do zbawienia poprzez zastępczą mękę i śmierć swojego Syna. W Bogu istnieje odwieczna „predestynacja” ku męce, Boży „wybór męki” (*Passionswahl*). W teologii B a l t h a s a r a daje się zauważyć bezpośrednia bliskość w stosunku do Bartha w aspekcie wpisania męki w samą naturę Boga.⁷⁸

B a l t h a s a r pojmuje predestynację jako posłannictwo (*Sendung*) i dystansuje się w stosunku do ujęcia tego problemu przez B a r t h a⁷⁹, który przedstawia problem predestynacji jako odwieczny wybór Syna do wykonania dzieła zbawienia (*Erwählungslehre*). Tej noszącej cechy uniwersalizmu nauce Bartha zawdzięcza B a l t h a s a r istotne impulsy.⁸⁰

W oparciu o myśl Bartha tworzy B a l t h a s a r własną, oryginalną teologię dziejów, upatrując w Jezusie Chrystusie *universale concretum* historii: konkretny, historyczny Jezus Chrystus jest ośrodkiem i celem całej rzeczywistości, nadając jej pełny i upragniony sens. B a l t h a s a r podkreśla jednak istotną rolę wolności świata i człowieka, podczas gdy B a r t h, wyprowadzając stworzenie wyłącznie od Chrystusa, nie pozostawia protologii żadnej możliwości stanowienia punktu odniesienia w stosunku do Eschatonu, jakim jest Chrystus.⁸¹

Należy również podkreślić wpływ soteriologii B a r t h a na teologię zbawienia B a l t h a s a r a. Fascynacja teologią dialektyczną Bartha tłumaczy jego krytykę ujęcia tomistycznego, według którego pojednanie między Bogiem a człowiekiem dokonuje się poprzez nieskończone zasługi Chrystusa jako Głowy Kościoła.⁸² Niewątpliwie są także powiązania pomiędzy wizją usprawiedliwienia

⁷⁷ Por. *tamże*, s. 43.

⁷⁸ Por. *tamże*, s. 325.

⁷⁹ Por. J. N a d u v i l e k u t, *dz. cyt.*, s. 195–197.

⁸⁰ Por. T. R. K r e n s k i, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans*

Urs von Balthasars, Einsiedeln 1990, s. 23.

⁸¹ Por. K. J. W a l l n e r, *dz. cyt.*, s. 327.

⁸² Por. *TD* II/2, s. 222.

w wydaniu Bartha i Balthasara⁸³, a także w przypadku doktryny trynitarnej⁸⁴ i nauki o Bogu.⁸⁵ Teocentryczne ujęcie teologii pochodzi od „późnego” Bartha.⁸⁶ O jego teologii powie Balthasar, że jest ona „*metodą samostanowiącej i zakładającej samą siebie zasady*”.⁸⁷

4. Henri de Lubac (1896–1990)

Spotkanie Balthasara z Henri de Lubakiem zaowocowało ostatecznym ukształtowaniem się jego eklezjologii, a także nadało jego pisarstwu ostateczny, kontemplatywno–teologiczny charakter. U de Lubaca Balthasar znalazł swoją „teologiczną ojczyznę”. Wpływ obu tych teologów był wzajemny. Łączy ich głębokie, odważne umiłowanie Tradycji Kościoła i wierność jego nauce.⁸⁸

„*Théologie nouvelle*”, na czele której stanął de Lubac, podjęła zasadnicze zagadnienia, jak stosunek Boga i człowieka, łaski i natury, zbawienia i stworzenia. Natura ludzka przejawia wewnętrzne dążenie do spotkania z Bogiem, a dusza jest „naturalnie chrześcijańska” (*anima naturaliter christiana*). Człowiek dąży do oglądania Boga w wieczności. Te stwierdzenia, zaczerpnięte z teologii scholastycznej, łączą zarówno tzw. linię Maréchała jak i linię Przywary. W tym momencie Balthasar zgadza się jeszcze z Rahnerem. Ich drogi rozejdą się, pomimo ogromnego szacunku obydwu, jaki żywili dla teologii Ojców Kościoła. Rahner opowie się bowiem za metodą teologii transcendentalnej, próbując pogodzić tezy filozofii pokantowskiej i egzystencjalistycznej z myślą Tomasa z Akwinu⁸⁹, zaś Balthasar ukształtuje swoją metodę teologiczną, trafnie nazwaną przez W. Lösera „fenomenologią teologiczną”⁹⁰, w oparciu o teologię Ojców i ich *analogia fidei*, czyli odnoszenie poszczegół-

⁸³ „*Urs von Balthasar reprend la doctrine luthérienne et barthienne de la justification en proposant sept niveaux de lecture du 'simul peccator, simul justus'* Les quatre premières différences représentant une réaction balthasarienne contre une eschatologisation abusive du salut par la foi, hors les oeuvres” (H. Danet, dz. cyt., s. 28).

⁸⁴ Por. K.J. Wallner, dz. cyt., s. 259.

⁸⁵ „*Von der Bearbeitung des Themas durch Karl Barth empfängt Balthasar offensichtlich den ausschlaggebenden Anstoß*” (M. Lochbrunner, dz. cyt., s. 177).

⁸⁶ Por. K.J. Wallner, dz. cyt., s. 326.

⁸⁷ Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln–Olten 1951, s. 218.

⁸⁸ Por. M. Kehl, dz. cyt., s. 48n.; Z. Joha, dz. cyt., s. 41–43.

⁸⁹ Por. M. Chojnacki, *Die Nähe des Unbegreifbaren. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie*. Freiburg/Schweiz 1994 (mps).

⁹⁰ Por. *Im Geiste des Origenes*, Frankfurt 1976, s. 9n.

nych prawd wiary do centralnej prawdy objawionej, jaką jest życie i los Jezusa Chrystusa. Poszczególne kwestie teologiczne mogą być dostatecznie wyjaśnione i przedstawione jedynie poprzez odniesienie jej do całości, która stanowi coś więcej niż prostą sumę poszczególnych tajemnic wiary. Balthasar stosuje zasadę *reductio in mysterium*, zakorzeniając każdą tajemnicę wiary w Jezusie Chrystusie, osobowej tajemnicy Boga.⁹¹

Balthasar nie potrafi sobie wyobrazić chrystologii uprawianej w oderwaniu od eklezjologii. Kościół to przestrzeń kształtowania się chrześcijanina na wzór Chrystusa – posłusznego sługi zbawienia. W ten sposób para chrystologia–eklezjologia uzyskuje bezpośrednio, egzystencjalne powiązanie z losem konkretnego człowieka wierzącego. Kościół ma postać chrystyczną i dlatego przejrzystość wskazuje na swoje źródło, czyli na Chrystusa. Głęboka więź łączy też w myśli Balthasara mariologię i eklezjologię. Maryja jest najdoskonalszym prawozorem Kościoła.

Eucharystia stanowi ucieleśnienie relacji pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Posłuszeństwo Chrystusa, osiągające swój moment szczytowy na Krzyżu, zostaje przekazane Kościołowi i przezeń przyjęte w celebracji eucharystycznej. W ten sposób Eucharystia nabiera głębokiego znaczenia egzystencjalnego.

5. Adrienne von Speyr (1902–1967)

M. Kehl uważa, że całość teologii Balthasara staje się zrozumiała przy uwzględnieniu wpływu Adrienne von Speyr, lekarki i mistyczki, która w 1940 roku nawróciła się na katolicyzm: „Cała teologia Balthasara i jego droga życiowa są niejako naznaczone tym spotkaniem i z trudem tylko można niekiedy wykryć, co jedno drugiemu zawdzięcza (tak na przykład, jeśli chodzi o kładzenie nacisku na posłuszne poddawanie się woli Bożej jako zasadniczą postawę człowieka wobec Boga, na cześć świętych, zwłaszcza matki Bożej, świętego Ignacego, świętej Teresy z Lisieux i innych, o szczególne umiłowanie Pisma Świętego, Jana w Nowym Testamencie czy też trynitarny wymiar wszelkiej teologii i mistyki)”.⁹² Przeciwnie twierdzi natomiast K.J. Wallner, który uważa, że forma uprawiania teologii przez Balthasara została uformowana przede wszystkim przez teologię patrystyczną i ścieranie się z filozofią idealistyczną, zaś jedynie w niewielkim stopniu przez wpływ charyzmatycznej mistyczki na oryginalne struktury podstawowe jego teologii.⁹³ Wyda-

⁹¹ Por. M. Kehl, *dz. cyt.*, s. 52n.

⁹² M. Kehl, *dz. cyt.*, s. 63.

⁹³ Por. K.J. Wallner, *dz. cyt.*, s. 25n.

je się jednak, że raczej mają M. Kehl i inni interpretatorzy teologii Balthasara, m.in. G. Marchesi⁹⁴ i H. Danet⁹⁵, podkreślający zasadnicze oddziaływanie mistycznych wizji Adrienne na teologię Balthasara. M. Lochbrunner mówi nawet o „jednej postaci”, jaką tworzą Balthasari Adrienne von Speyr.⁹⁶ Wpływy jej teologii, budowanej w oparciu o doświadczenie mistyczne, dają się zauważyć przede wszystkim w kwestii trynitarniej perspektywy Objawienia⁹⁷ czy nadania centralnego znaczenia posłuszeństwu Chrystusa, a także w przypadku medytacji Męki, Krzyża i zstąpienia Chrystusa do piekieł.⁹⁸ Balthasar ubogacił też teologię paschalną takimi pojęciami, jak: doświadczenie porzucenia Jezusa przez Ojca na Krzyżu, trynitarny wymiar Krzyża, Wielka Sobota jako *hiatus* pomiędzy Wielkim Piątkiem a Niedzielą Zmartwychwstania, zstąpienie zmarłego Chrystusa do szeolu jako ostateczna konsekwencja Wcielenia.

Adrienne von Speyr otrzymała łaskę udziału w zastępczym cierpieniu Chrystusa za wielu. Zapomniany przez teologię, nieco bezradną wobec „ciszy Wielkiej Soboty w Kościele”, akt zstąpienia Chrystusa do piekieł, zostaje szczególnie dostrzeżony i wyakcentowany w teologii paschalnej Balthasara. Nabiera ona dzięki, temu nowego, odświeżającego znaczenia. Bycie umarłego Chrystusa z umarłymi, solidarność z grzesznikami nadaje szczególny rys chrystologii i eschatologii Balthasara, odzyskującymi swój soteriologiczny charakter. Dzięki temu może na nowo odżyć dyskusja nad zasadnością nadziei zbawienia dla wszystkich.⁹⁹ Ukrzyżowana miłość Boża posiada bowiem wszechogarniającą moc, zaś zbawcze dzieło Chrystusa raz na zawsze określiło kierunek rozwoju historii. Nie może ona w związku z tym być rozpatrywana w perspektywie końca jako sądu z podwójnym, równoważnym wynikiem: zbawienie albo potępienie.

Ks. Ignacy Bokwa – dr, adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej I na Wydziale Teologicznym ATK. Pozytywną recenzję jego artykułu przedstawił ks. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

⁹⁴ Por. G. Marchesi, *dz. cyt.*, s. 339n.

⁹⁵ Por. H. Danet, *dz. cyt.*, s. 16n.

⁹⁶ „Balthasar und Adrienne von Speyr bilden eine Gestalt. Es wird wohl unmöglich sein, ihre wechselseitige Durchdringung sauber zu trennen” (M. Lochbrunner, *dz. cyt.*, s. 321).

⁹⁷ Por. K.J. Wallner, *dz. cyt.*, s. 288, przyp. nr 64.

⁹⁸ Problematykę teologiczną Wielkiej Soboty przedstawiał Balthasar wielokrotnie, np. w: *Herz der Welt* (1945), *Der Christ und die Angst* (1951), *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956), a zwłaszcza w *Mysterium Paschale*, w: *Mysterium Salutis* III/2, s. 133–326.

⁹⁹ Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990.

**DIE GESTALTUNG DER CHRISTOLOGISCH-ESCHATOLOGISCHEN
PROBLEMATIK IM WERK HANS URS VON BALTHASARS (1905-1988)****Zusammenfassung**

Hans Urs von Balthasar gehört zu den größten und originalsten Theologen unseres Jahrhunderts. In Luzern geboren, studierte er in München, Wien, Berlin und Zürich. Seine Doktorarbeit beschäftigt sich mit dem Eschatologischen in der modernen deutschsprachigen Literatur. 1929 tritt er in den Jesuitenorden ein. Die Periode der Studien (1925-35) bringt mit sich die Begegnung mit Henri de Lubac und mit den Kirchenvätern. Balthasar studierte die Origenes-Werke besonders gern. Von ihm lernte er den Christozentrismus. Die erste Basler Periode (1940-48) bedeutete für Balthasar nicht nur die seelsorgliche Tätigkeit unter den Studenten, sondern auch die Schriftsteller- und Herausgeberarbeit. In der 2. Basler Periode (1949-65) befaßte sich Balthasar u. a. mit der modernen französischen Literatur. Er schreibt auch seine große Monographie über Karl Barth. In Basel entstanden auch die ersten Sammelwerke und der Entwurf seiner Trilogie: Glorie-Dramatik-Logik. Die dritte Basler Periode (1966-1988) krönte das Leben und Werk Balthasars. Sie wurden von den persönlichen Begegnungen Balthasars mit E. Przywara, K. Barth, H. de Lubac und A. von Speyr geprägt.

Ignacy Bokwa