

*ks. Dariusz Kowalczyk, Warszawa*

## **MIŁOŚĆ JAKO PODSTAWOWA FORMA WIARY W TEOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA**

### **1. Estetyka teologiczna**

#### **1.1. Wiara jako poznanie wspaniałości Boga**

Rozważania nad tematem zależności wiary i miłości w teologii Balthasara należy w sposób konieczny umieścić w ramach wypracowanej przez niego estetyki teologicznej, która łączy poznanie z praxis.

Jako punkt wyjścia do prezentacji swej estetyki teologicznej Balthasar przytacza pierwszą prefację o Narodzeniu Pańskim:

Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur (Albowiem przez tajemnicę Wcielonego Słowa zajaśniał oczom naszej duszy nowy blask Twojej światłości; abyśmy poznając Boga w widzialnej postaci, zostali przezeń porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych). Według Balthasara w tym klasycznym tekście nie chodzi wyraźnie o samą „wiarę”, ale o dwie rzeczy, które ją zawierają implicite (w sposób ukryty):

1. „Oczy naszego ducha”, które Bóg uderza „nowym światłem” i które mogą rozpoznać „w sposób widzialny” (visibiliter): „przedmiot”, którym jest właściwie Bóg, ale Bóg „przekazany” przez (per) „sakramentalną figurę tajemnicy” (mysterium) „Słowa wcielonego”

2. „Przeniesienie” i „porwanie” (rapiamur) w następstwie tej wizji, która „przenosi” (drugie per), w miłość (amor) dla rzeczy niewidzialnych, które dały się poznać właśnie w tym widzialnym objawieniu i tej manifestacji<sup>1</sup>

W pierwszym punkcie akcent jest położony na fakt widzenia, postrzegania, kontemplacji – a więc wcale nie na fakt „słyszenia”, ani „wierzenia” Akt całościowy, który zawiera słyszenie (rozumienie) i wierzenie jest percepcją w najmocniejszym znaczeniu tego słowa: przyjęcie prawdy, która się nam ofiaruje. Dla tej percepcji potrzebujemy w sposób absolutny „nowego światła”, które oświetlając tę szczególną figurę, świeci także z niej (od wewnątrz) i w konsekwencji jest tym, co umożliwia widzenie i tym, co zakrywa figurę. To dlatego splendor tajemnicy, który się przedstawia, nie może być nam przybliżony przez żadne piękno, jaśniejące na tym świecie, co nie oznacza, że nie wolno ich porównywać. To, że ogólnie chodzi tu o patrzenie (a nie na pierwszym miejscu

---

<sup>1</sup> Por. Herrlichkeit I, 111.

i wyłącznie o słyszenie), pokazuje, że mimo wszelkich ciemności jest tu jednak coś do zobaczenia i uchwycenia (*cognoscimus*). A to dowodzi także, że tutaj Bóg nie zwraca się tylko do człowieka w sposób tajemniczy i nie wymaga od niego, aby zaakceptował, w gołej i ślepej wierze, przez czyste posłuszeństwo, coś ukrytego. Przeciwnie, Bóg „przedstawia” coś człowiekowi, i przedstawia mu to w ten sposób, że człowiek może to zobaczyć, zrozumieć, przystosować się do tego i żyć tym na sposób ludzki.

To założenie wstępne jest potrzebne, aby człowiek mógł prawdziwie urzeczywistnić doświadczenie opisane w punkcie drugim, a nie w sposób bierny dozwolnić, aby ono w nim się dokonało. Człowiek jest porwany przez Boga niewidzialnego, dostrzeżonego na sposób ludzki. Użyte jest tu wyrażenie *amor* (gr. *eros*) a nie *caritas* i to nie bez słusznej przyczyny: gdyż chodzi tu rzeczywiście o ruch wywołany w nas przez wizję tego, co Bóg nam pokazuje, o ruch całego człowieka, wznoszącego się od tej wizji do Boga niewidzialnego. Do opisanego tego ruchu nie wystarcza pojęcie wiary. Wyrażenie „być porwanym” trzeba tu oczywiście traktować w sensie ściśle teologicznym; nie chodzi tu o odpowiedź psychologiczną na spotkanie, dane w wizji, z przedmiotem po ludzku pięknym, ale o ruch całego człowieka (pobudzonego łaską) wychodzącego poza siebie samego, przez Chrystusa, ku Bogu. Trzeba tylko doprecyzować, że ten ruch dokonany przez Boga (przedmiot kontemplowany w Chrystusie i porwający człowieka) w człowieku (grzeszniku pełnym złej woli) jest jednocześnie wytworem woli człowieka (chrześcijańskim *eros*), ale człowieka przeniesionego przez Ducha Bożego<sup>2</sup>.

Używając terminu *eros* Balthasar odwołuje się do Pseudodionizego Aeropagity, który broni użycia tego terminu w teologii chrześcijańskiej i deklaruje wyraźnie, że nie używa go w sprzeczności z Pismem Świętym. Dla Dionizego *eros* zawiera, bardziej niż *agape*, czynnik ekstatyczny, co jest dla niego stwierdzeniem w równej mierze estetycznym jak i soteriologicznym. Porwanie człowieka w Boga bazuje na zstępującej, uprzedniej, Boskiej ekstazie, w której Bóg jest porwany przez *eros* poza siebie w stworzenie, Objawienie i Wcielenie. Według Pseudodionizego doświadczał tego św. Paweł, ogarnięty przez miłość Bożą i uczestniczący w jej ekstatycznej mocy, gdy mówił: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). To właśnie jest przypadek człowieka, u którego pragnienie spowodowało, że wyszedł z siebie, aby wniknąć w Boga, i który już nie żyje swym własnym życiem, ale życiem Tego, kogo kocha. Wpierw jednak to Bóg wychodzi z siebie samego, kiedy urzeczywistnia swą Opatrzność wobec wszystkich stworzeń i kiedy w pewien sposób więzi je przez urok swej dobroci i miłości. Pseudodionizy dodaje, że znawcy Bożych sekretów mówią o Jego zazdrosnej żarliwości, spowodowanej intensywnością tego miłosnego pragnienia, która rozciąga się na wszystkie byty. Przemienia On w zazdrosną żarliwość miłosne pragnienie tych, którzy dążą do Niego i sam okazuje zazdrosną żarliwość jak gdyby byty, które dążą do Niego były godne tej żarliwości. Ostatecznie o Pięknie-i-Dobru mamy prawo powiedzieć, że jest ono przedmiotem miłosnego pragnienia i że samo jest miłosnym pragnieniem, że te wła-

<sup>2</sup> Por. tamże, 112.

ściwości są zawarte z góry w Pięknie-i-Dobru i że to w Pięknie-i-Dobru powinny być i stawać się<sup>3</sup>.

Dla Balthasara jest to autentyczna teologia Przymierza, według Starego i Nowego Testamentu, w którym żarliwa i pochłaniająca miłość Boskiego oblubieńca dokonuje swego dzieła w oblubienicy, którą pobudził, zaprosił i wprowadził w komunie miłości. Czynnikiem uniesienia (entuzjazmu), w teologicznym znaczeniu tego słowa, przepaja całe Boże objawienie. Dostrzegamy go u Proroków i Mędrców, u św. Pawła i św. Jana (aby wymienić tylko tych). Nie można jednak twierdzić, że jest to tylko zaspokojenie i wypełnienie ponad miarę ludzkiej nostalgii za miłością i pięknem. Tej nostalgii, która przed Objawieniem i poza nim, wyraziła się w pozbawionych mocy i niekształtnych zarysach, aby zaspokoić nieskończone wymagania. Jej wytworem jest zarówno religijne jak i estetyczne uniesienie religii niechrześcijańskich, z ich iluzorycznymi systemami epifanii i boskich awatar. To uniesienie jednak, abstrahując od zepsucia i pomyłek, które dopuszcza, musi pozostać na płaszczyźnie pustej retoryki. Jest to jedyna płaszczyzna, na którą może wspiąć się eros religijny człowieka, jeśli usunie się zbawczą łaskę Boga. Jedynie sakramenty Objawienia w Chrystusie sprawiają to, co oznaczają<sup>4</sup>

Balthasar przyjmuje za K. Barthem, że to prawo idzie aż do włączenia Krzyża i wszystkiego, co estetyka świecka odrzuca jako nie do zniesienia, i to nie tylko według platońskiej doktryny piękna, która posiada zdolność używania cieni i kontrastów jako wartości stylu w sztuce, ale idąc aż do głębi brzydoty grzechu i piekła, które przez zstąpienie Bożej miłości, są włączone w tę Boską sztukę, bez analogii u człowieka<sup>5</sup>

Z tego wszystkiego wynika, że podobnie jak nie możemy nigdy osiągnąć Boga żywego inaczej jak przez Jego Syna wcielonego, ale że w ten sposób dosiegamy Go rzeczywiście – podobnie nie możemy mówić o pięknie Boga abstrahując od figury, którą przybrał i od Jego ukazania się w historii zbawienia. Dzięki temu Objawieniu, dzięki jego świetności, możemy odkryć piękno i świetność samego Boga. Ale nie odbywa się to ani przez zwykłe zrównanie piękna i świetności Boga z pięknem i świetnością Jego objawienia – gdyż musimy być porwani per hunc [Deum visibilem] in invisibilium amorem – ani przez próbowanie osiągnięcia tego przez czystą dedukcję logiczną wychodząc od piękna, które nam się ukazuje, a jednocześnie oddalając się od niego. Przeciwnie, postępowanie ku samemu Bogu odbywa się w *theologia negativa*, która nie odrywa się nigdy od swej podstawy, *theologia positiva*: *dum visibiliter cognoscimus*. Balthasar wskazuje, że Pseudo-Dionizy i św. Jan od Krzyża, których uważa za najbardziej związanych z metodą apofatyczną, nie odizolowują nigdy tej metody od drogi katafatycznej. Jeśli mogą tak wysoko wznieść stronę wertykalną, to dlatego, że nie porzucają nigdy horyzontalnej. I dlatego Balthasar zalicza ich obu do największych teologów estetycznych w historii chrześcijaństwa<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Por. De div. Nom., 4, 13.

<sup>4</sup> Por. DS 1606-1608 (BF VII.214-216).

<sup>5</sup> Por. Herrlichkeit I, 113.

<sup>6</sup> Por. tamże.

Dla Balthasara w teologii nie ma „gołych faktów”, które można by stwierdzić podobnie jak w naukach pozytywnych, bez żadnego uczestnictwa, z zimną obiektywnością kogoś, kto nie ma udziału, nie jest zainteresowany, uwzględnia tylko to, co jest dane. Gdyż rzeczą obiektywną, o którą chodzi, jest uczestnictwo człowieka w życiu Boga. Udziela się ono ze strony Boga w objawieniu (aż do Boskiego człowieczeństwa Chrystusa), a ze strony człowieka w wierze (aż do udziału w Boskim człowieczeństwie Chrystusa). Ta podwójna obustronna ekstaza – Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu – jest właśnie dokładnie zawartością teologii dogmatycznej, którą możemy zatem słusznie przedstawić jako doktrynę ekstazy, jako *admirabile commercium et connubium* między Bogiem i człowiekiem, w Chrystusie – między Głową i Ciałem<sup>7</sup>

## 1.2. Wiara jako *expressio* i *impressio* – św. Bonawentura

Balthasar, mówiąc o zaangażowaniu człowieka w życie Boże, sięga do koncepcji św. Bonawentury<sup>8</sup>, który przypisuje Duchowi Świętemu centralną rolę w procesie przyjęcia Objawienia przez człowieka<sup>9</sup>. Aby opisać Jego działanie wobec człowieka posługuje się terminami *expressio* i *impressio*. Terminy te opisują doświadczenie ekstazy, jako przemieniającej mocy obiektywnego samoobjawienia Boga w Gestalt Jezusa Chrystusa. Ekstaza stanowi urzeczywistnienie w wierzącym obiektywnego Objawienia dzięki jego wewnętrznej mocy. Jest to sytuacja analogiczna do kontemplacji dzieła sztuki: tylko wtedy można „uchwycić” wielkie dzieło sztuki w jego mocy ekspresyjnej, kiedy jest się przez nie samemu pochwyconym i niejako wciągniętym do wewnątrz<sup>10</sup>

Dla Bonawentury ten sposób doświadczenia Boga skrytykował się w wydarzeniu stygmatyzacji św. Franciszka. Świadczy ono o tym, że recepcja Objawienia nie ma być tylko prostą, miłosną kontemplacją Chrystusa Ukrzyżowanego. Chrystus w swej tajemnicy aktywnie wyraża się na tyle, na ile odciska swe rany we Franciszku. Stygmata nie były dziełem ludzkim, ani owocem miłości św. Franciszka do Pana, ale wynikały wyłącznie z mocy samego Ukrzyżowanego. Natomiast miłość Franciszka ma inną funkcję: jego gotowość przyjmowania umożliwiła ten proces odcisnięcia, który dokonał się dzięki mocy Ducha Świętego<sup>11</sup>

Na tym przykładzie widać w jaki sposób Balthasar pragnie rozumieć relację między Ukrzyżowanym Panem a pojedynczym wierzącym w Kościele (kształtowaną przez Ducha Świętego). Duch sprawia, że Bóg wyraża się w Ukrzyżowanym Synu jako samooddająca się trynitarna miłość. Ten sam Duch prowadzi tych, których Bóg miłuje, dla których wydaje swego Syna, w subiektywną realizację, niejako odcisnięcie w sobie tej miłości. Miłość wyrażona i oddana obiek-

<sup>7</sup> Por. tamże, 117

<sup>8</sup> Zob. *Herrlichkeit* II, 267-361.

<sup>9</sup> Por. tamże, 349.

<sup>10</sup> Por. tamże, 276n.

<sup>11</sup> Por. tamże, 278.

tywnie, raz na zawsze w ukrzyżowanym człowieczeństwie Syna, jest odciśnięta i zinterioryzowana w sercach ludzkich przez Ducha Świętego<sup>12</sup>

Widzimy więc na czym polega ekonomiczna misja Ducha Świętego jako Uświęciela w historii zbawienia. Jest On posłany, aby przemieniać serca ludzkie, aby uformować je, wyposażyć w formę Chrystusa<sup>13</sup>. Zatem Duch Święty, który jest Duchem obiektywnego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie i Duchem obiektywizacji Gestalt Chrystusa w formach Kościoła, jest także Duchem „chrześcijańskiej subiektywności” wiary, nadziei i miłości<sup>14</sup>. To, co Bóg objawił światu w swoim Synu, nie jest statyczną prawdą albo słowem, ale zbawczym czynem. To, czego dokonuje w życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu, jest dane „bez konsultacji”; stawia Krzyż przed oczyma świata jako dokonany fakt. Ale czyni to w taki sposób, że wydarzenie zbawcze może być wewnętrznym urzeczywistnieniem w intymności ludzkich serc<sup>15</sup>.

Ojciec oddaje światu to, co ma najcenniejszego – swego własnego Syna, ale jedynie dzięki mocy Ducha ci, którzy są obdarowani, mogą zrozumieć i przyjąć Boży dar. To, co jest „obiektywnie” prawdziwe w Chrystusie, może być „subiektywnie” zrozumiane i przeżyte tylko wtedy, gdy miłość Boża jest wlana w nasze serca przez Ducha Świętego<sup>16</sup>. Dziełem Ducha Świętego jest więc uzdolnienie człowieka do postrzegania Gestalt Chrystusa takiej, jaka jest, a przez postrzeganie do uznania jej nie tylko za formę Bożej samooddającej się miłości trynitarnej, ale za formę „nowego” ja w mocy tej miłości.

### 1.3. Wiara jako wzrost w egzystencji Chrystusa – J. Mouroux

Aby określić rzeczywistość, do której Trójjedyny Bóg powołuje człowieka odkupionego przez Chrystusa, Balthasar, podążając za J. Mouroux<sup>17</sup>, wprowadza pojęcie doświadczenia wiary (Erfahrung). Rozumie przez nie wejście (Einfahren) indywidualnej osoby w zbawcze misterium Chrystusa. Doświadczenie w tym sensie jest rodzajem ontologicznego ruchu w rzeczywistość Chrystusa. Podczas gdy mogą mu towarzyszyć pewne odczuwalne, psychiczne wymiary (gdyż każde ludzkie doświadczenie pociąga za sobą w jakimś stopniu percepcję i refleksję), to akcent jest położony na ontologiczną aktualizację wydarzenia Chrystusa w konkretnej osobie. Zatem doświadczenie wiary to „wzrastanie w egzystencji Chrystusa” (Hineinwachsen in die Existenz Christi)<sup>18</sup>.

Doświadczenie wiary stanowi postępującą transformację wierzącego „aż ukształtuje się w nim Chrystus” (por. Ga 4, 19). Dodajmy w tym miejscu, że Baltha-

<sup>12</sup> Por. Herrlichkeit III/2 II, 271.

<sup>13</sup> Por. Sponsa Verbi, 108.

<sup>14</sup> Por. Herrlichkeit I, 188.

<sup>15</sup> Por. Spiritus Creator, 326; „Intimierung der Logosoffenbarung durch das göttliche Pneuma”, w: Herrlichkeit I, 394.

<sup>16</sup> Por. Pneuma und Institution, 226n; Spiritus Creator, 120 nn.

<sup>17</sup> Por. J. MOUROUX, L'Expérience chrétienne. Introduction d'une théologie, Paris 1952. Zob. Herrlichkeit I, 214.

<sup>18</sup> Herrlichkeit I, 216.

sar przyznaje, że trzeba badać również stronę psychologiczną tego procesu, jednak nie to jest jego zamiarem<sup>19</sup> Podkreśla, że chrześcijańskie doświadczenie Boga nie jest skierowane w pierwszym rzędzie do wewnątrz, do „wewnętrznych stanów” wierzącego, ale na zewnątrz, ku Chrystusowi. Właśnie to odejście od siebie (Von-sich-weg) jest czymś podstawowym dla doświadczenia chrześcijańskiego rozumianego jako egzystencja w Chrystusie<sup>20</sup> Jest to również podstawa dla doświadczenia Ducha Świętego i „życia duchowego” jako egzystencji w Duchu Świętym<sup>21</sup>

## 2. Miłość jako aktualizacja wiary

### 2.1. Bóg jako miłość

Aby móc dalej rozwijać nasz temat, należy przynajmniej na chwilę poświęcić nieco uwagi zagadnieniu miłości w teologii Balthasara. Punktem wyjścia jest tutaj tajemnica wewnętrznego życia Trójcy Świętej, które jest życiem miłości. Balthasar podaje w swej teologii trynitarną następującą, kenotyczną definicję Osób Boskich:

Ojciec jest w Trójcy aktem rodzenia Syna, pojętym jako oddanie siebie (odwieczne źródło, samowylanie). To samowylanie nie jest konieczne (jak emanacja), ale wolne, dlatego jest miłością. Ojciec całkowicie wyzbywa się swej boskości i przekazuje ją Synowi<sup>22</sup> Drugi rozdział Listu do Filipian mówi w sensie analogicznym również o kenozie Ojca: оголошення wcielonego Syna z boskości jest objawieniem wewnątrztrynitarnego оголошення Ojca<sup>23</sup>

W przypadku Osoby Syna ekonomiczna misja otrzymana od Ojca, posłuszeństwo i bierność są objawieniem kenozы Syna w Trójcy. Wewnątrztrynitarną relacją Syna do Ojca jest swoiste „posłuszeństwo” Polega ono na tym, że Syn nie jest i nie pragnie być niczym więcej poza wyrazem wyłączenia się Ojca. Syn sam z siebie nie posiada niczego, jest tym, który otrzymuje wszystko od Ojca. Aktywność Syna polega na czynnej gotowości do bycia niczym samemu z siebie (co odpowiada Jego ekonomicznej bierności, rozumianej przez Balthasara jako postawa przyjmowania). Kenozа Syna w Trójcy Świętej polega na tym, że otrzymuje On wszystko od Ojca i nie pragnie niczego poza tym, by być tylko przyjmującym i z wdzięcznością odwzajemniającym miłość. W całkowitej wolności nie zatrzymuje niczego dla siebie i nie przywiązuje się do tego,

<sup>19</sup> To nie oznacza zaprzeczenia ważności, jaką Balthasar przypisuje konkretnemu doświadczeniu religijnemu, zwłaszcza świętych jako loci theologici. Od razu nasuwa się istotna rola, jaką Balthasar przypisuje Adrienne von Speyr we własnych dążeniach teologicznych. Poza tym także jego praca o św. Teresie z Lisieux i bł. Elżbiecie z Dijon: *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1970.*

<sup>20</sup> Por. *Herrlichkeit I*, 219.

<sup>21</sup> Por. tamże, 219-221.

<sup>22</sup> Por. *Theodramatik III*, 300-303; *Pneuma und Institution*, 115; *Theologik III*, 145; *Herrlichkeit III/2*, 226-244; *Theodramatik II/1*, 233; *Mysterium Paschale*, 147n.

<sup>23</sup> Por. *Mysterium Paschale*, 143-147.

co otrzymał. Relacja Syn-Ojciec (zrodzenie bierne) polega na odwzajemnianiu miłości Ojca (oddaniu przez Syna wszystkiego, co otrzymał od Ojca)<sup>24</sup>

Osoba Ducha Świętego jest nową relacją miłości kenotycznej. Kenozą Ducha polega na tym, że nie jest On w Trójcy Świętej nowym „Ja”, ale „My”. Nie jest „nową” miłością, ale obiektywnością miłości Ojca i Syna, pieczętującą Ich samooddanie. Jego aktywność polega na tym, że nie chce być niczym sam w sobie czy dla siebie, ale tylko czystym darem i proklamacją miłości między Ojcem i Synem. Kenotycznie wyłącza się ze swego jestestwa pragnąc nie być niczym więcej poza „My”, wyrazem i oznajmieniem Ich miłości. Sam z siebie nie ma własnej tożsamości, jak mówi Balthasar: „Nie ma twarzy”. Jego jedyną tożsamość osobową stanowi anonimowość: nie ma własnego imienia, gdyż Bóg jest Duchem. Jest całkowicie określony przez relację między Ojcem i Synem jako „Osoba z Osób i w Osobach”. Ekonomicznie nie jest nowym samoobjawieniem Boga, ale w sposób najbardziej wolny i nowy świadectwem jedynego objawienia w Chrystusie<sup>25</sup>

„Jesteś samym sobą, nie skupiając się na sobie. Osoby w Tobie nie są stałymi punktami, lecz płynnymi relacjami, formami oddania, nie twierdzami, które trzeba zdobywać, lecz otwartością, w której może mieć udział tylko ten, kto odważnie wyjdzie ze swej własnej twierdzy. Miłością, o którą Cię prosimy, jesteś Ty sam. Ty, Ojczy, oddajesz całą swoją Boskość Synowi; tylko oddając siebie jesteś Ojcem; Ty, Synu, otrzymujesz wszystko od Ojca, nie chcąc być wobec Niego niczym innym, jak tylko tym, który przyjmuje i oddaje, tym, który z pełnym miłości posłuszeństwem daje świadectwo i wysławia; Ty, Duchu, stanowisz jedność ich wzajemnego oddania, ich „My” jako nowe Ja, które w sposób królewski i Boski opanowuje ich obydwo – miłości, która stałaś się Osobą! – która nie pragnie niczego, jak tylko zostać ukoronowana przez tę absolutną miłość; w poświęceniu zapomnieć o własnych planach, aby w ich miejsce przekazać rządy miłości”<sup>26</sup>

## 2.2. Uczestnictwo człowieka w relacjach trynitarnych

Przypomnijmy, że w estetyce teologicznej Balthasara wiara obejmuje jednocześnie zachwyt i porwanie. To porwanie jest doświadczeniem uczestnictwa w Bożej miłości. Balthasar opisuje tę rzeczywistość odnosząc się do znanej Ojcom Kościoła koncepcji *admirabile commercium* – przedziwnej zamiany miejsc: forma ziemskiej egzystencji Jezusa przed Ojcem staje się formą życia w Chrystusie dla wierzących i ich drogą do uczestnictwa w Bożym życiu<sup>27</sup>

### 2.2.1. Realizacja życia osobowego w zjednoczeniu z Chrystusem

Życie w Chrystusie, czy życie „w Duchu”, oznacza dla Balthasara konkretny, absolutnie jedyny, osobisty udział w misji Chrystusa, w którym misja i osoba to

<sup>24</sup> Por. Theodramatik III, 303; Homo creatus est, 138; Theologik III, 145, 207n; Christlicher Stand, 59, 148; Pneuma und Institution, 15, 224, 328; Theodramatik II/2, 475.

<sup>25</sup> Por. Theologik III, 146n, 308; Spiritus Creator, 102, 115n; Pneuma und Institution, 35, 225; Theodramatik III, 308.

<sup>26</sup> Spiritus Creator, 475n.

<sup>27</sup> Por. tamże, 170.

jedno. Pojęcie misji u Balthasara jest istotowo chrystologiczne i ostatecznie trynitarnie, ponieważ bazuje na wewnętrznej jedności processio i missio w Synu. Osobowa jedyność Syna w Trójcy to Jego pochodzenie od Ojca. Osobowa jedyność Wcielonego Syna w Trójcy ekonomicznej to jego misja-egzystencja, którą otrzymuje od Ojca poprzez Ducha. Pamiętamy z wcześniejszych rozważań, że Balthasar wskazuje, iż już u proroków Starego Testamentu można było dostrzec ścisły związek między powołaniem, misją i osobową egzystencją<sup>28</sup>. Jednak tylko w Jezusie ma miejsce całkowita identyczność misji i osoby<sup>29</sup>. Jezus nie tylko wypełnia misję w posłuszeństwie Ojcu, Jezus jest osobowym Słowem Ojca, Jego zbawczym przesłaniem do świata. W sposób analogiczny do jedynej osobowej rzeczywistości Słowa, jedyna osobowość konkretnego bytu ludzkiego bazuje na Bożym słowie skierowanym do niego, Bożym powołaniu<sup>30</sup>, czy „pomyśle”, który Bóg ma dla niego<sup>31</sup>. Teologiczne pojęcie osoby wychodzi tutaj poza filozoficzne pojęcie osoby jako ducha, czy samoświadomego podmiotu. Według Balthasara to właśnie w jedynym powołaniu i misji pochodzącej od Boga poszczególny człowiek odkrywa kim jest jako unikalna osoba<sup>32</sup>. Dokonuje się to konkretnie w Chrystusie, który jest Ur-Person (praosobą). W Chrystusie każdy byt ludzki staje się osobą dzięki specyficznemu udziałowi w Jego misji i powołaniu<sup>33</sup>. Osobowość jest według Balthasara analogiczną partycypacją w uniwersalnej misji-egzystencji Chrystusa<sup>34</sup>.

To zjednoczenie z Chrystusem i odpowiadający mu analogiczny udział w Jego misji, który konstytuuje prawdziwą osobową pełnię każdego pojedynczego człowieka, jest całkowicie darmowy<sup>35</sup>. Jest dziełem łaski i jako taki misterium Ducha Świętego obecnego w nas. Przez dar tego właśnie Ducha Bóg daje każdemu z nas konkretną „przyszłość”, odpowiadającą jedynej misji, oraz wewnętrzną moc do aktualizacji tej przyszłości<sup>36</sup>.

Możemy więc mówić za Balthasarem o życiu człowieka w Bogu jako o „egzystencji chrystologicznej”<sup>37</sup>. Życie „w Chrystusie” nie jest życiem „na sposób Chrystusa”<sup>38</sup>, naśladowaniem ziemskiego życia Syna Bożego. Nie jest to również życie „po” Chrystusie, możliwe ze względu na to, czego dokonał, ale obecnie oderwane od Jego osoby. Czas Kościoła jako czas Ducha nie jest po prostu kolejnym okresem w historii, chronologicznie następującym po ziemskim życiu Chrystusa i umożliwionym przez nie. Życie „w Chrystusie”, to o wiele więcej niż

<sup>28</sup> Por. Die Wahrheit ist symphonisch, 116n.

<sup>29</sup> Por. Theodramatik II/2, 467.

<sup>30</sup> Por. Theodramatik II/1, 368nn; Theodramatik II/2, 46n.

<sup>31</sup> Por. Theodramatik II/1, 280. Por. Schwestern im Geist, 16.

<sup>32</sup> Por. Theodramatik II/2, 191.

<sup>33</sup> Por. tamże, 467.

<sup>34</sup> Por. Spiritus Creator, 309.

<sup>35</sup> Por. Theodramatik II/2, 190.

<sup>36</sup> Por. tamże, 47.

<sup>37</sup> Por. Neue Klarstellungen, 132 gdzie Balthasar mówi o „die christologische Existenzform aller Getauften”

<sup>38</sup> Por. Theodramatik II/2, 115n

naśladowanie Jezusa, jest ono egzystencjalnym udziałem w wydarzeniu Chrystusa. Duchowość chrześcijańska jest rzeczywistością chrystologiczną, ponieważ oznacza udział wierzącego w zbawczym Misterium Paschalnym<sup>39</sup>. Stać się chrześcijaninem (przez przyjęcie sakrament chrztu i wynikających z niego ontologicznych skutków) oznacza być ukrzyżowanym z Chrystusem, aby z Nim żyć<sup>40</sup>. Innymi słowy, chrześcijanin osiąga zbawienie nie „z powodu” tajemnicy paschalnej jako czegoś, co dokonano się obiektywnie i zewnętrznie, ale poprzez osobistą aktualizację tej tajemnicy w swoim życiu. Łaska nowego życia, życia z Ducha, której udziela nam Ojciec, ma formę Chrystusa (*christhafte Gestalt*)<sup>41</sup>. Asymiluje ono wierzącego w Chrystusa i czyni go *alter Christus*. Duch Święty wprowadza wierzącego w ostateczną, eschatologicznie normatywną postawę samego Jezusa jako odwiecznego Syna wobec Ojca (relację zawdzięczenia i odwzajemniania miłości), dzięki czemu wierzący odnajduje prawdziwą formę swej osobistej egzystencji, którą Bóg w sposób wolny dla niego wybiera i mu proponuje<sup>42</sup>.

### 2.2.2. Kościół miejscem aktualizowania wiary w miłości

Środowiskiem zjednoczenia z Chrystusem i udziału w życiu trynitarnym jest wspólnota Kościoła<sup>43</sup>. W Kościele dokonuje się proces wprowadzenia w życie trynitarne: w nim wierzący otrzymuje konkretną misję, która czyni z niego osobę. Dar Ducha Świętego w sakramentach Kościoła, zwłaszcza chrztu i bierzmowania, wyłącza wierzącego i wprowadza w służbę Chrystusa dla świata<sup>44</sup>. Otrzymuje on od Ducha Świętego formę „eklezyjalnej osobowości” w sposób analogiczny do tego, w jaki pośredniczył On misji (tożsamej z osobowością) Chrystusa<sup>45</sup>. Duch Święty wyprowadza zatem wierzącego z wąskiej samoświadomości i wprowadza w świadomość „my” całego Kościoła (tak Balthasar interpretuje koncepcję *anima ecclesiastica* Orygenesesa i św. Ambrożego)<sup>46</sup>. Wierzący, na ile pozwala Duchowi Świętemu wprowadzić się w Misterium Paschalne, na tyle zostaje wprowadzony we wspólnotę świętych, gdzie otrzymuje nową tożsamość eklezyjalną, nowe „ja”, będące efektem świadomości bycia posta-

<sup>39</sup> Por. *Sponsa Verbi*, 74.

<sup>40</sup> Por. *Christlicher Stand*, 176n; *Mysterium Paschale*, 221.

<sup>41</sup> Por. *Das betrachtende Gebet*, 50.

<sup>42</sup> Por. *Sponsa Verbi*, 174.

<sup>43</sup> Por. tamże; *Pneuma und Institution*, 193.

<sup>44</sup> Por. *Theodramatik II/1*, 278; por. *In Gottes Einsatz Leben, Einsiedeln 1972*, 59; *Theodramatik III*, 379.

<sup>45</sup> Por. M. KEHL, *Kirche als Institution*, Frankfurt/M. 1978, 250.

<sup>46</sup> Na płaszczyźnie filozoficznej znana jest myśl, że pomimo swej wyjątkowości każde indywiduum zawiera wszystkie inne. Św. Hilary wyraża to twierdząc, że w każdym człowieku obecni są wszyscy pozostali (por. *Theodramatik II/2*, 214). To daje podstawę do stwierdzenia, że jesteśmy jednym człowiekiem w Adamie. Św. Atanazy uczy, że Chrystus wkracza w ludzką naturę nie jako jeden z duchowych podmiotów, ale jako Osoba przewyższająca całą naturę, jako rodzaj sumy wszystkich indywiduów (*De Incarnatione* 41, PG 25, 168C-169B; por. *Theodramatik II/2*, 215).

nym z Chrystusem i w Chrystusie<sup>47</sup> Oznacza to, że każdy członek Kościoła-Ciała Chrystusa otrzymuje szczególne powołanie do objawiania i pośredniczenia trynitarnej miłości w świecie, w wielości charyzmatów, darów, posług i urzędów<sup>48</sup> Świętość jest dla Balthasara równoznaczna z akceptacją tej jedynej roli i funkcji, jako danej przez Boga misji, i aktywną zgodą na jej aktualizowanie<sup>49</sup> Jest to przeżywana, na podobieństwo Chrystusa, jedność posłania i osoby. Osobista świętość i funkcja (misja) apostołska nie mogą być rozdzielone, gdyż świętość jest rzeczywistością zjednoczenia z Chrystusem w Jego zbawczej misji dla świata. Osobista świętość nie jest więc własnością wierzącego, ale owoce obecności Ducha Świętego w człowieku są skierowane ku życiu Kościoła jako całości, również te dary, które dotyczą najbardziej osobistych doświadczeń zjednoczenia z Bogiem. Z drugiej strony, wszystkie poszczególne charyzmaty nadawane przez Ducha Świętego, wszystkie specyficzne urzędy i funkcje w Kościele są wewnętrznie skierowane na osobistą świętość i wymagają jej wzrostu<sup>50</sup> Warto zaznaczyć, że niewątpliwą zaletą takiego ujęcia jest podkreślenie, tak bardzo poszukiwanej współcześnie, wewnętrznej jedności mistyki chrześcijańskiej i posług (charyzmatów) kościelnych<sup>51</sup>

### 2.2.3. Miłość jako poddanie się Duchowi Świętemu

Życie łaski jest więc zamieszkiwaniem Ducha Świętego w człowieku i stanowi Jego specyficzne dzieło. Duch Święty wprowadza człowieka w wewnętrzną postawę Wcielonego Syna, daje uczestnictwo w Jego relacji z Ojcem. Nie jest to kopiowanie modelu, ale ontologiczna transformacja w Chrystusa, której Duch Święty dokonuje przez sakramenty<sup>52</sup> Sprawia On, że życie chrześcijanina charakteryzuje się tym samym posłuszeństwem, które Jezus jako wcielony Syn Boży okazywał Ojcu (w Duchu Świętym). Wiara jest wyzbyciem się swego prywatnego „ja” i odpowiedzią na konkretne wezwanie Boga<sup>53</sup> Ma ona podstawę w „wierze” samego Chrystusa, rozumianej przez Balthasara jako absolutne posłuszeństwo<sup>54</sup> Podobnie jak Duch Święty kształtował życie Jezusa, tak teraz kształtuje życie Kościoła i wierzących na wzór Jego całego życia<sup>55</sup> Przy czym Duch Święty może w swej wolności uwidocznic wybrane aspekty wydarzenia Chrystusa, a uczeń jest wezwany do poddania się temu konkretnemu sposobowi zaparcia się siebie i wejścia w zbawczą śmierć Chrystusa za świat<sup>56</sup> Musi być słuchaczem Ducha

<sup>47</sup> Por. *Pneuma und Institution*, 193; *Sponsa Verbi*, 176n.

<sup>48</sup> Por. *Sponsa Verbi*, 321, 140n, 401.

<sup>49</sup> Por. *Spiritus Creator*, 16.

<sup>50</sup> Por. *Verbum Caro*, 324n.

<sup>51</sup> Por. *Herrlichkeit I*, 393-402, zwłaszcza 397nn.

<sup>52</sup> Por. *Herrlichkeit III/2 II*, 285.

<sup>53</sup> Por. *Pneuma und Institution*, 154n; *Herrlichkeit III/2 II*, 424.

<sup>54</sup> Por. *Sponsa Verbi*, 74: *Mitvollzug der Existenzform des Messias*; tamże, 61. Por. także, *Herrlichkeit I*, 292nn.

<sup>55</sup> Por. *Spiritus Creator*, 121. Por. *Die betrachtende Gebet*, 117; *Verbum Caro*, 130.

<sup>56</sup> Por. *Theodramatik III*, 357-360; *Sponsa Verbi*, 116.

Świętego, a nie realizatorem jakiegoś ogólnego systemu doskonałości. I dlatego, jak podkreśla Balthasar, w Kościele jest miejsce na wiele duchowości<sup>57</sup>.

Skoro życie chrześcijan jest misją nieustannie pośredniczoną przez Ducha Świętego<sup>58</sup> i może przyjmować nowe, nieprzewidziane wymiary<sup>59</sup>, to polega ono na byciu prowadzonym przez Ducha w całkowitej dyspozycyjności (indifferentia) wobec woli Ojca na wzór Syna<sup>60</sup>. W Trójcy Świętej Duch jest zarazem absolutną receptywnością, gdyż pochodzi od Ojca i Syna, ale i absolutną wolnością, spontanicznością. Dlatego chrześcijańskie życie w receptywności wobec Ducha Świętego owocuje najwyższą wolnością i spontanicznością działania w tymże Duchu. Jest to udział w wolności samego Boga<sup>61</sup>. Archetypem takiej postawy i płynącej z niej płodności jest Maryja. Jej fiat stanowi powierzenie swego życia Bogu bez posiadania wiedzy o tym, czego będzie się od Niej żądać. Jest aktywnie gotowa przyjąć wszystko, czego Bóg będzie od Niej oczekiwał i w tym otwarciu wydaje, w Duchu, niewyobrażalny owoc<sup>62</sup>. Życie chrześcijan w Kościele, jako gotowość do oddania całej egzystencji Bogu, polega więc na wejściu w nieustanne „tak” Maryi<sup>63</sup>. Ponieważ działania Ducha Świętego nie da się przewidzieć, to Jego misja uniwersalizacji i aktualizacji wydarzenia Chrystusa dokonuje się w ciągle nowych formach, zależnych od rozwoju wydarzeń w historii Kościoła<sup>64</sup>. Objawianie się Boga światu to dziejące się wydarzenie, dramatyczna konfrontacja między nieskończoną a skończoną wolnością<sup>65</sup>. Napętniony Duchem Świętym jest nie ten, kto chce Go posiadać i przewidywać, ale ten, kto dał się Jemu posiąść, kto jest Mu posłuszny („Duch wieje tam, gdzie chce”)<sup>66</sup>. Misji, funkcji czy charyzmatu nie można sobie wybrać, ale trzeba na nie oczekiwać w nieustannej modlitwie i gotowości na przyjęcie daru<sup>67</sup>.

#### 2.2.4. Poddanie się Duchowi poprzez posłuszeństwo w Kościele

Duch Święty pośredniczy uniwersalizacji wydarzenia Chrystusa poprzez konkretne formy kościelne (Pismo św., sakramenty, hierarchia) i konkretną wspólnotę. Dlatego posłuszeństwo Duchowi oznacza posłuszeństwo Kościołowi<sup>68</sup>. Rolą autorytetu w Kościele jest wprowadzenie wiernych w pełnię ich charyzmatów<sup>69</sup>, tzn. prawdę o ich osobowości w Chrystusie, przez rozpoznanie i potwier-

<sup>57</sup> Por. *Pneuma und Institution*, 314.

<sup>58</sup> Por. *Das betrachtende Gebet*, 172.

<sup>59</sup> Por. *Spiritus Creator*, 309.

<sup>60</sup> Por. *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 71; por. *Pneuma und Institution*, 334.

<sup>61</sup> Por. *Pneuma und Institution*, 330.

<sup>62</sup> Por. *Herrlichkeit I*, 542; por. *Pneuma und Institution*, 293n.

<sup>63</sup> Por. *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 258.

<sup>64</sup> Por. *Theologie der Geschichte: Ein Grundriß*, Einsiedeln 1959, 61n. Por. *Verbum Caro*, 168.

<sup>65</sup> Por. *Das Ganze im Fragment*, 150.

<sup>66</sup> Por. *Theologie der Geschichte*, 76.

<sup>67</sup> Por. *Sponsa Verbi*, 327.

<sup>68</sup> Por. *Herrlichkeit I*, 242 n.

<sup>69</sup> Por. *Neue Klarstellungen*, 135n; *Das betrachtende Gebet*, 75n; *Pneuma und Institution*, 232.

dzenie powołania danego im od Boga<sup>70</sup> Dzieje się tak dlatego, że wierni otrzymują swoją jedyną misję we wspólnocie Kościoła<sup>71</sup> Posłuszeństwo chrześcijanina w Kościele jest zatem uczestnictwem w postawie Syna przed Ojcem, i coraz głębszym wchodzeniem w Jego zbawczą misję-posłuszeństwo<sup>72</sup> Władza hierarchiczna jest utworzona przez Boga (i dlatego nie jest rzeczywistością czysto socjologiczną) w tym celu, aby uzdalniać Kościół i pojedynczych wierzących do aktualizowania posłuszeństwa Chrystusa<sup>73</sup> Posłuszeństwo jej okazywane stanowi pełnię wolności (czego najlepszą realizacją jest posłuszeństwo zakonne)<sup>74</sup> Bez posłuszeństwa hierarchii nie można być posłusznym Bogu, gdyż posłuszeństwo Kościoła i chrześcijan wobec Ojca jest możliwe tylko poprzez posłuszeństwo Chrystusa wobec Ojca w Duchu Świętym. Jak Duch Święty pośredniczył woli Ojca wobec Syna będąc obiektywną regułą, tak teraz pośredniczy woli Ojca wobec wspólnoty i każdego jej członka poprzez formy struktur kościelnych: Pisma św., sakramentów i urzędu hierarchicznego<sup>75</sup> Funkcją hierarchii nie jest w żadnym razie tworzenie powołań czy charyzmatów (jest to dzieło Ducha), ale rozpoznanie działania Ducha w różnych powołaniach i posługach, i koordynowanie ich dla dobra całej wspólnoty<sup>76</sup> Balthasar podkreśla, że posłuszeństwo nie wyklucza krytyki i reformy, które są obowiązkiem, jeśli płyną z miłości<sup>77</sup> Ponieważ Duch Święty jednoczy Kościół w miłości, to ci, którzy dają Mu się przenikać (święci), mają do takiej reformy całkowite prawo<sup>78</sup>

### 3. Tylko miłość jest wiarygodna

#### 3.1. Świadectwo wiary jako życie miłością

Wiara ma zawsze prowadzić do świadectwa. Dla Balthasara jest to świadectwo przeżywanej miłości. Zatem ostatecznie życie w Duchu jest na wzór Trójcy Świętej skierowane ku światu. Chociaż Bóg nie potrzebuje świata, aby być Bogiem, to objawienie w Chrystusie ukazuje Go jako zaangażowanego w losy świata, nakierowanego na świat<sup>79</sup>. Życie Chrystusa, Krzyż i Zmartwychwstanie są działaniem Boga w świecie i dla świata. Duch wylany od Boga jest zwrócony ku światu<sup>80</sup> Świat ma zatem przeznaczenie trynitarnie, znajduje swoje wypełnienie w wewnątrz-

<sup>70</sup> Por. Neue Klarstellungen, 143.

<sup>71</sup> Por. Schwestern im Geist, 17

<sup>72</sup> Por. Neue Klarstellungen, 133, 134, 142.

<sup>73</sup> Por. tamże, 138; por. Christlicher Stand, 209n; por. Einfaltungen, dz. cyt., 142; por. Pneuma und Institution, 140.

<sup>74</sup> Zob. Pneuma und Institution, 155-161; Neue Klarstellungen, 140-144.

<sup>75</sup> Por. Pneuma und Institution, 154n.

<sup>76</sup> Por. tamże, 150n.

<sup>77</sup> Por. In Gottes Einsatz Leben, 96; por. Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit, Einsiedeln 1952, 91-94.

<sup>78</sup> Por. Der antirömische Affekt, 260.

<sup>79</sup> Por. Crucifixus etiam pro nobis, w: Communio (niem.) 1 (1980), 29: Für-uns-seins- Gottes.

<sup>80</sup> Por. Pneuma und Institution, 35.

nym życiu Boga jako komunii-w-odmienności. Chrześcijanin, który oddaje swą egzystencję do dyspozycji Boga, żyje Jego zaangażowaniem dla świata, pragnie być użytym i roztrwonionym dla zbawienia świata<sup>81</sup> Ma zatem pozytywny stosunek czy wręcz miłującą pasję dla stworzonego świata<sup>82</sup> Człowiek jest częścią kosmosu, ludzkość i świat nie mogą być od siebie oddzielone. Zatem cały kosmos, a nie tylko ludzkość, jest wezwany do pełni łaski w miłości trynitarniej (nowe niebo i nowa ziemia)<sup>83</sup> W Chrystusie, w którym Trójca Święta zjednoczy wszystko na niebie i na ziemi (Ef 1,10), miłość Boża dla świata jest nieodwołalna<sup>84</sup>

Życie w Duchu jest ostatecznie objawianiem chwały Bożej. Zaangażowanie chrześcijan w świat to objawianie mu trójjedynnej miłości i wprowadzanie go w tę miłość. Pełnię takiego objawiania stanowią święci: Ich udział w Misterium Paschalnym objawia trynitarną miłość samooddania światu zniewolonemu egoizmem i grzechem<sup>85</sup> Miłość *communio sanctorum* jest miłością Boską, wlaną w serca wierzących przez Ducha Świętego i ogłaszana światu w życiu wspólnoty<sup>86</sup> Naśladowanie Chrystusa jako życie w Duchu ma zatem dwa wymiary: mistyczny, jako zjednoczenie z Chrystusem i w Nim z innymi, oraz apostołski, jako analogiczną partycypację w zbawczej misji Chrystusa. Oba one osiągają swoją pełnię w świętych. Dokonuje się w nich w pełni subiektywna aktualizacja wydarzenia Chrystusa dzięki obiektywnemu pośrednictwu form kościelnych<sup>87</sup> Przez to stanowią oni integralną część toczącego się objawienia chwały Bożej: są żywą tradycją Kościoła<sup>88</sup>, są postrzegani jako żywa, autentyczna interpretacja Ewangelii, komentarz do Pisma Świętego napisany przez samego Ducha<sup>89</sup> Są darem Ducha Świętego dla Kościoła, odpowiadającym na potrzeby konkretnej sytuacji historycznej<sup>90</sup>

### 3.2. Miłość owocem ubóstwa duchowego

Tajemnica płodności Kościoła płynie z tajemnicy obdarowania przez Boga. Każdy członek Ciała Chrystusa otrzymuje od Niego swą pełnię, którą potem może horyzontalnie rozdawać<sup>91</sup> Zatem w Chrystusie wierzący jest naznaczony paradoksem kenozy: im bardziej jest ubogi, aby otrzymać Ducha, tym staje się bogatszy dla innych jako źródło Bożej łaski<sup>92</sup> Pośredniczenie darom Bożym wymaga więc postawy ubóstwa na wzór Syna, który pragnie odwiecznie zawdzięczać wszystko Ojcu. Może ono przybrać formę porażki i poczucia bez-

<sup>81</sup> Por. Klarstellungen, 30, por. Verbum Caro, 257

<sup>82</sup> Por. In Gottes Einsatz Leben, 87.

<sup>83</sup> Por. Theodramatik IV, 475.

<sup>84</sup> Por. tamże, 348.

<sup>85</sup> Por. Herrlichkeit III/2 II, 393.

<sup>86</sup> Por. tamże, 401n.

<sup>87</sup> Por. Herrlichkeit I, 246.

<sup>88</sup> Por. Schwestern im Geist, 21.

<sup>89</sup> Por. Sponsa Verbi, 185.

<sup>90</sup> Por. Schwestern im Geist, 21.

<sup>91</sup> Por. Klarstellungen, 62nn.

<sup>92</sup> Por. Herrlichkeit III/2 II, 402.

użyteczności: jak opuszczony Chrystus nie widział owoców swych wysiłków i cierpienia<sup>93</sup>. Źródłem nadprzyrodzonej płodności wierzących jest więc Boże obdarowanie i odpowiadające mu ubóstwo stworzenia – w taki sposób, że łaska nie koncentruje się na podkreślaniu statusu żebraka, ale osiąga swą pełnię w człowieku przekształcając go według Bożego planu (przybranie za synów)<sup>94</sup>

Ta płodność najpełniej realizuje się w Maryi. Oddajmy głos samemu Balthasarowi:

„Ubóstwo w duchu” (albo inaczej: pokora) nie jest jakąś łatwą do ustalenia cnotą – solidność, pożyteczność, pracowitość, to coś, z czego można sobie zdawać sprawę – lecz pozarefleksyjnym uświadomieniem sobie, że wszystko, czym się jest i co się posiada stanowi pożyczkę i dar od Boga, otrzymany tylko po to, by wyrazić Obdarowującego. Jest znamienne, że Izrael nie ma w swoich Psalmach słowa „dziękować”, zamiast niego mówi się „błogosławić”, „chwalić” (wobec całej wspólnoty). Jedynie faryzeusz w świątyni mówi po grecku: „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie” Dziękuje za coś, co u siebie stwierdza; Psalmi natomiast błogosławią tylko (s.63) obdarowującego Boga. Gdy niewiasta z tłumu błogosławi „piersiom, które Cię karmiły”, Jezus odwraca uwagę od tego, co jest własnością Maryi i co może Ona w związku z tym ofiarować, kieruje zaś na to, co się otrzymuje i co wolno zachować tylko jako podarunek: „O wiele bardziej błogosławieni są ci, którzy słuchają Słowa Bożego i zachowują Je” Kieruje uwagę na tych, którzy są w duchu tak ubodzy, tak ogołoceni, że pozbawili się swych wewnętrznie najgłębiej położonych miejsc, swych „sumień”, by uczynić tam siedzibę Słowa Bożego.

Tylko grzesznik zwraca się ciągle ku swemu „ja”, Niepokalana (jedyna, jaka istnieje) nie zna takiego „zwrotu”, Ona patrzy prosto przed siebie na dobro, a „nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Mk 10,18). Właśnie ta niewiedza, co do swej bezgrzeszności czyni Maryję „Stolicą Mądrości” Mądrość nie jest żadną posiadłością, lecz od Boga „promieniującym światłem”, „ci łatwo ją dostrzegają, którzy ją miłują, i ci ją znajdują, którzy jej szukają” (Mdr 6,12). Jej światło daje się na własność ubogiemu i pokornemu, ale zawsze tak, by doświadczał on promieniującego odtąd w nim i z niego światła nie jako swej własności, lecz był nieustannie (s.64) świadom jego pochodzenia i działania Łaski, przez którą to światło zostaje mu przyznane. Maryja może odesłać tylko do Jezusa, tak jak Jezus może wskazać tylko na Ojca: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7,16).

(...) Tu, a nie gdzie indziej, jest schronienie dla grzeszników – czy to dla uciekających, czy dla płaczących w ucisku.

Biedny nie ma żadnego niezawodnego przyjaciela, chyba tylko jeszcze biedniejszego.

Dlatego chodź ze mną, strapiona siostró, i spójrz na Maryję.

Przyjrzyj się Jej: Ona nie narzeka, niczego się nie spodziewa, Czy ma jeszcze coś własnego?

Biedny znalazł biedniejszego; patrz na siebie i milczą

(Claudel)<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Por. Spiritus Creator, 408; Theodramatik IV, 458.

<sup>94</sup> Por. Spiritus Creator, 154; Herrlichkeit III/2 II, 364n; Christlicher Stand, 56n.

<sup>95</sup> H. U. VON BALTHASAR, Maryja na dziś, tłum. J. WALOSZEK, Wrocław 1989, 62-66.

### **3.3. Konieczność osobistej świętości w uprawianiu teologii**

Podjmując relację wiary do miłości warto przyrzeć się choćby na chwilę jak w tym świetle widzi Balthasar misję teologa, który jest przecież nauczycielem wiary. Niemal od samego początku swej aktywności na polu teologii Balthasar był zaniepokojony rozdziwieniem między teologią dogmatyczną jako systematyczną nauką o Bogu a duchowością jako praktyką życia wiary, które od wieków nie mogą znaleźć wspólnego mianownika i stanowią odrębne dziedziny wiedzy. Już w 1948 r. w eseju *Theologie und Herrlichkeit*<sup>96</sup>, Balthasar zapowiedział swój podstawowy cel: przezwyciężyć „rozwód” między teologią i duchowością, który zapanował na Zachodzie w wyniku ponownego odkrycia arystotelizmu w XII i XIII w., prowadzącego do zgubnej w skutkach zamiany „teologii klęczącej” na „teologię siedzącą”

Faktem wymownym jest, że wśród świętych, żyjących od czasów klasycznej scholastyki XII i XIII w., znajdujemy bardzo niewielu teologów. Natomiast wcześniej wielcy teologowie i zarazem święci byli kolumnami Kościoła – ich życie objawiało pełnię nauki chrześcijańskiej a ich nauka objawiała pełnię życia wiary<sup>97</sup>. To właśnie dzięki tej jedności wiedzy i życia wielcy doktorowie (doctores) Kościoła mogli być prawdziwymi pasterzami (pastores) Bożej owczarni.

Według Balthasara Albert Wielki, Bonawentura i Tomasz z Akwinu byli ostatnimi wielkimi teologami, zdolnymi do osiągnięcia integracji teologii i filozofii. Po nich teologia dogmatyczna stawała się coraz bardziej pełna subtelności koncepcyjnych pochodzących z nowej „świeckiej” filozofii i zrażała ludzi „duchowych”, szukających w teologii pokarmu dla swej wiary. W wyniku tego stopniowo u boku dogmatyki zaczęła pojawiać się nowa „nauka” życia chrześcijańskiego, której początki sięgają mistycyzmu średniowiecznego. Do czasów devotio moderna stała się ona w pełni niezależną dyscypliną<sup>98</sup>, co doprowadziło do podziału w teologii między teologię dogmatyczną i ascetyczno-mistyczną. Pierwsza dążyła do stania się „obiektywnym”, „naukowym” przedstawieniem i interpretacją Objawienia, podczas gdy druga skupiała się coraz bardziej na „subiektywnych” i „egzystencjalnych” stanach i doświadczeniach duszy. Takie wzajemne zubożenie doprowadziło do sytuacji współczesnej, w której „duchowość” w ogólności, a w szczególności konkretna misja i doświadczenie świętych, mają znikome znaczenia dla teologii dogmatycznej. I odwrotnie, wiele dzieł z teologii duchowości tak bardzo koncentruje się na stanach mistycznych oraz zasadach i normach ascetycznych, że często ich związki z centralnymi dogmatami Objawienia są zupełnie niejasne. Jak to opisuje Balthasar: na próżno szukać żywego organizmu – w zamian znajduje się albo szkielet bez ciała – tradycyjną dogmatykę, albo ciało bez kości – typ „pobożnej” literatury, który jest mieszanką ascetyzmu, duchowości, mistycyzmu i retoryki bez realnej substancji i bez realnej zdolności, aby nakarmić wiarę<sup>99</sup>

<sup>96</sup> *Theologie und Herrlichkeit*, w: *Verbum Caro*, 195-225. Pierwsza publikacja miała miejsce w 1948 r.

<sup>97</sup> Por. tamże, 195.

<sup>98</sup> Por. tamże, 201.

<sup>99</sup> Por. tamże, 208.

W perspektywie tej sytuacji Balthasar proponuje dwie drogi mające pomóc przezwyciężyć separację między teologią dogmatyczną a duchowością. Po pierwsze podkreśla w teologii dogmatycznej ważną rolę świętych jako *loci theologici*. Są oni dla Kościoła nowymi darami Ducha Świętego, który poprzez ich misję, pochodzącą od Boga, rzuca nowe światło na tajemnice wiary<sup>100</sup>. Stanowią oni nową „interpretację Objawienia”, wzbogacenie nauki Kościoła o nowe, może dotychczas niedostrzeżone aspekty. Cała ich egzystencja jest „fenomenem teologicznym” i wskazuje na potrzebę nowej, „nadprzyrodzonej fenomenologii” w teologii, aby należycie ich zrozumieć<sup>101</sup>. Odwołując się do Bremonda Balthasar nie waha się mówić o „metafizyce świętych”<sup>102</sup>.

Z drugiej strony niezbędne jest dla duchowości, aby wszelkie koncepcje życia w Duchu wypływały z Bożego samoobjawienia, wyrażonego w Piśmie św., sakramentach i dogmatach Kościoła. Duchowość nie jest w pierwszym rzędzie badaniem szczególnych stanów czy przeżyć jednostki, ale stanowi „subiektywną stronę” dogmatu, osobistą aktualizacją wydarzenia Chrystusa w życiu wierzącego. Jako taka każda poszczególna „duchowość” musi być poddana osądowi autentyczności ze względu na przejrzystość wobec Bożego objawienia wyrażonego w Piśmie św. i w dogmatycznej interpretacji Kościoła. Credo jest więc normą nie tylko dla stwierdzeń dogmatycznych, ale i dla życia duchowego.

Teologia ma swoje źródło i cel w życiu wiary we wspólnocie Kościoła, powinna pomóc wierzącemu pogłębić życie w Duchu Chrystusa. Nie można oddzielić od siebie „logicznej” i „egzystencjalnej” interpretacja Objawienia. Ten właśnie podział doprowadził w przeszłości do powstania pobożnej literatury o wątpliwych podstawach teologicznych oraz do niewiarygodnej, nieprzekonywującej teologii, która nie może dać pokarmu wierze. Balthasar zauważa, że w przeciągu dziejów tylko te koncepcje teologiczne okazały się dynamiczne i skuteczne, które zawierały w sobie duchowość, nie zaś te, które powstawały niejako obok niej<sup>103</sup>.

Sam Balthasar stosował tę zasadę w praktyce. Jego dzieło jest w swej istocie ukształtowane przez „integralnych” teologów-świętych z czasów patrystyki i szczytu scholastyki oraz przez misje wielu współczesnych świętych (m.in. św. Ignacego Loyoli i św. Teresy z Lisieux). Tutaj także wyjaśnia się olbrzymie znaczenie, przypisywane przez Balthasara wpływowi Adrienne von Speyr. Twierdzi on, że teologicznie otrzymał więcej od niej niż ona od niego<sup>104</sup>. Świadectwem tego jest rozległa dokumentacja jedności myśli Balthasara i doświadczenia wiary Adrienne von Speyr w przypisach ostatniego tomu *Theodramatik*. Balthasar posunął się aż tak daleko, iż twierdzi, że aby zrozumieć jego dzieło, trzeba najpierw zrozumieć Adrienne von Speyr<sup>105</sup>. W końcu trzeba wskazać także na osobiste doświadczenia duchowe Balthasara – zwłaszcza te nabyte na podstawowe doświadczenie Ćwiczeń duchowych św. Ignacego – jako ważne wyznaczniki jego aktywności teologicznej.

<sup>100</sup> Por. tamże, 220.

<sup>101</sup> Por. *Schwestern im Geist*, 20n

<sup>102</sup> Por. *Herrlichkeit III* 1/II, 410n. Zob. cała część *Metaphysik der Heiligen*, w: tamże, 407-491; por. także *Verbum Caro*, 220n.

<sup>103</sup> Por. *Einfaltungen*, 42.

<sup>104</sup> Por. *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, 11.

<sup>105</sup> Por. M. ALBUS, *Geist und Feuer*, 73.