

Michel T'Joen

Maryja i Duch Święty w teologii Hansa Ursa von Balthasara

Salvatoris Mater 10/2, 134-166

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W ostatnim czasie teologowie w większym stopniu zwracali uwagę na relacje między Duchem Świętym i Matką Pana, jest to niepodważalnie jedna ze szczęśliwych linii rozwojowych mariologii posoborowej.

Faktycznie taka orientacja ma miejsce, odkąd rozważa się, w jakiej mierze całe „wydarzenie maryjne”, począwszy od zwiastowania aż do Wieczernika, zostało objęte stwórczym działaniem Ducha Świętego. Trzeba jednak przyznać, że aż do teraz w mariologii łacińskiej nie przyznawano w stopniu wystarczającym znaczenia ożywiającemu działaniu Ducha Świętego¹.

To ponowne odkrywanie w ostatnim czasie znalazło stymulujące wsparcie w duchowym ruchu „Odnowy Charyzmatycznej”². Ponadto sytuuje się ono w ramach bardziej globalnego projektu Kościoła, który został sformułowany przez Pawła VI w następujący sposób: *Po chrystologii, a zwłaszcza eklezjologii Soboru winno nastąpić nowe studium i nowy kult Ducha Świętego, właśnie jako nieodzowne dopełnienie nauczania soborowego*³.

Michel T’Joen

Maryja i Duch Święty w teologii Hansa Ursa von Balthasara*

SALVATORIS MATER
10(2008) nr 2, 134-166

26 pneumatologicznej orientacji nabożeństwa maryjnego za pomocą trzech znaczących tekstów patrystycznych, zachęca swoich czytelników do pogłębionej medytacji nad pełnym tajemnicą związkiem, jaki łączy Ducha Bożego i Dziewicę z Nazaretu oraz nad Ich oddziaływaniem na Kościół, mając w ten sposób nadzieję na promowanie pobożności bardziej żywotnie przeżytej⁴.

Później w znaczącej adhortacji *Marialis cultus*, dotyczącej autentycznego odnowienia pobożności maryjnej, Paweł VI ponownie sformułował ów projekt w perspektywie mariologicznej. Po zilustrowaniu w nr

Później w znaczącej adhortacji *Marialis cultus*, dotyczącej autentycznego odnowienia pobożności maryjnej, Paweł VI ponownie sformułował ów projekt w perspektywie mariologicznej. Po zilustrowaniu w nr

* M.T’JOEN, *Marie et l’Esprit dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, „Marianum” 49(1987) 162-195.

¹ R. LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale*, „Nouvelle Revue Theologique” 89(1967) 26-42, zwłaszcza 27-31.

² Przykład potwierdzony przez L.J. SUENENSA, *Une nouvelle Pentecôte?*, Paris 1974, 229-246.

³ Wypowiedź Pawła VI z audyencji generalnej z 6 czerwca 1973 roku, cytowana przez Jana Pawła II w encyklice *Dominum et vivificantem* (18.05.1986) nr 2, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, 190.

⁴ PAWEŁ VI, adhortacja *Marialis cultus* (02.02.1974) nr 26-27, w: „*Błogosławić mnie będą*”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”*. *Tekst – komentarze – dyskusja*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 1990, 36-38.

Teologia Hansa Ursa von Balthasara, bardziej niż jakakolwiek inna w obecnym czasie, stawia sobie za cel pogłębienie zrozumienia rzeczywistości Objawienia. Czyniąc to, autor ten próbuje dostarczyć lekarstwa na dychotomię między prawdą i życiem, między teologią i duchowością. Jest również przewodnikiem całkowicie odpowiednim dla studium niniejszego tematu, „duchowego” w pełnym tego słowa znaczeniu.

1. Wstępne uwagi metodologiczne

Trzeba jednak najpierw zauważyć, że w całym dziele Balthasara – z wyjątkiem jednego artykułu, z którego zresztą zapożyczamy powyższy tytuł⁵ – nie znajdziemy żadnego studium podejmującego w sposób oddzielny nasz temat. Dotyczy to zresztą całej jego mariologii i w ogóle całej jego teologii. Jego podejście w świadomym założeniu cyrkularne, rozważające stopniowo różne aspekty kształtu Objawienia, które jest „zawsze większe”, przeciwstawia się wszelkiej myśli zbyt systematycznej i ograniczonej⁶. Konsekwencją takiej opcji jest to, że żywy związek, jaki istnieje między Maryją i Duchem, jest opracowywany wewnątrz organicznego dyskursu oraz że liczne fragmenty, w których wypowiada się na ten temat, są rozrzucone w całości jego dzieła.

Taki jest dokładnie problem metodologiczny, jaki napotykamy, kiedy studiujemy dzieło Balthasara, co wyjaśnia po części, dlaczego wciąż nie doczekało się ono przyjęcia na miarę wielkiego bogactwa jego wkładu. Nie chodzi bowiem jedynie o wywołujący wrażenie zakres i bogactwo kulturowe jego dzieła, ale także atmosferę, w jakiej w tym przypadku jesteśmy zanurzeni. Dzieła Balthasara nie stanowią serii traktatów dydaktycznych, które należałoby poddać jedynie analizie. Każą raczej włączyć się w rozległy i bogaty świat, będący zaproszeniem do wspólnej kontemplacji. Stanowią świadectwo zaangażowania w niedające się opisać misterium Objawienia, wyjaśniane z głębokim respektem na drodze ciągle powracającej refleksji. Bardziej sugestywne niż konceptualne, bardziej intuicyjne niż systematyczne, to podejście jest samo w sobie trudne do uchwycenia.

Oczywiście podobnie się rzeczy mają, jeśli chodzi o przedmiot naszego studium. To, co znajdujemy u Balthasara, to jakby przebłyski myśli, rozmieszczone w całym dziele. Kiedy je zbierzemy, mogą się wydawać

⁵ *Maria und der Geist*, „Geist und Leben” 56(1983) 173-177.

⁶ Por. *Theologik. Bd. I: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985, VIII: *anders als in umkreisenden Wiederholungen des Je-Ganzen lässt sich ja Theologie überhaupt nicht betreiben, ihre Parzellierung in kontaktlose Einzeltraktate ist ihr sicherer Tod.*

niezgodne i ujęte na skróty, nie wolno jednak stracić z pola widzenia faktu, że te momenty myślowe tworzą część całościowego oświelenia, rozległego i będącego stale w ruchu.

Z uwagi na ten „perspektywizm” zamierzony przez autora, nie byłoby w ogóle usprawiedliwione wprowadzanie na siłę tych fragmentów do całości, dla której narzucilibyśmy spójność na podstawie tego, co zewnętrzne⁷. Będziemy starali się raczej usytuować je w podstawowej dynamice, jaką sam Balthasar dostrzega w misterium Maryi: *Maryja rozpoczyna od bycia Matką, ale przy Krzyżu kończy na staniu się Oblubienicą, kwintesencją Kościoła*⁸. Od zwiastowania do Wieczernika chcemy odkrywać krok po kroku działanie Ducha w rozwoju misterium Maryi, aby umiejscowić następnie „duchową” egzystencję Maryi w całościowo ujętym „teodramacie”, w dziele Boga *dla*, z oraz *w* człowieku i jego historii.

Wreszcie, w odróżnieniu od A. Peelman⁹, skoncentrujemy naszą uwagę w sposób bardziej bezpośredni na związku między Maryją i Duchem Świętym. Faktycznie możemy teraz wziąć pod uwagę niedawne publikacje von Balthasara; co więcej, studium jego twórczości postępuje naprzód, tak że aktualnie mamy do dyspozycji opracowania dotyczące jego pneumatologii, do których ostatnio można dorzucić nasze studium na temat jego mariologii¹⁰.

2. Nazaret

Balthasar wielokrotnie podkreśla, że właśnie w scenie zwiastowania znajdujemy pierwsze pełne objawienie tajemnicy Trójcy Świętej¹¹.

⁷ *Vielleicht könnte ein nach Systematik dürstender Geist, der durchaus aus Fragmenten ein Ganzes konstruieren möchte, die Steinchen ordnen und sie dann zu einem Mosaik zusammensetzen. Der Verfasser misstraut solchen Unternehmungen, die das Mysterium aus seiner Verborgenheit hervorholen und unverhüllt herzeigen wollen. Gott wohnt in seinem unzugänglichen Licht (Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 9).*

⁸ *Au coeur du Mystère rédempteur* (Sentiers de lumière 1), Paris 1980, 62. Por. *L'heure de l'Eglise. Entretien avec Angelo Scola*, Paris 1986, 91.

⁹ A. PEELMAN, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, „Science et Esprit” 30(1978) 279-294.

¹⁰ K. K. J. TOSSOU, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasar* (Freiburger theologische Studien 125), Freiburg-Basel-Wien 1983; J. R. SACHS, *Spirit and life. The pneumatology and christian spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Tübingen 1984; M. T'JOËN, *Maria, Kerk-in-oorsprong. De Mariavisie van H. U. von Balthasar tegen de achtergrond van de mariologische ontwikkelingen in de twintigste eeuw*, rozprawa doktorska niepublikowana, Louvain-la-Neuve 1986. Balthasar niedawno wniósł ogromny wkład do pneumatologii: *Theologik. Bd. III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987 [421 ss].

¹¹ *Das betrachtende Gebet*, wyd. 4, Einsiedeln 1977, 170-172; *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, wyd. 2, Einsiedeln 1965, 82, przyp. 1; 213; *Spiritus Creator. Skizzen*

Faktycznie w Łk 1, 26-38 znajduje się wydobyte na jaw to, jak Bóg „Trójjedyny” (werset 28: Ojciec; werset 31: Syn; werset 35: Duch) interweniuje w sposób nieoczekiwany, wertykalny, w horyzontalny bieg historii zbawienia, poprzez „medium” posłuszeństwa Maryi, wyrażonego w Jej pytaniach i odpowiedziach. Balthasar usiłuje zdać sprawę z trynitarne rozróżnienia, jakie wydarza się we wcieleniu¹². Ojciec pozostaje transcendującym, który posyła, Syn odwieczny *daje się* posyłać, podczas gdy Duch Święty dokonuje wcielenia Słowa odwiecznego¹³.

Jeśli podejmujemy wysiłek w celu odnalezienia terminów, aby wyrazić miejsce Maryi w całości misterium zbawienia, to jest oczywistym, że jest Ona Matką Syna, który stał się Człowiekiem, Theotókos, Matką Bożą. Jednak, w jakiej mierze możemy stosować do Niej obraz narzeczonej lub oblubienicy, jaki był już wykorzystywany w Starym Testamencie w odniesieniu do Ludu Bożego? Powołując się na Ef 5, 27 Balthasar chce, aby rezerwować przywoływanie pojęcia oblubienicy do relacji między Chrystusem i Jego Kościołem bez skazy. Z racji na swoją całkowitą zgodę, będąc odkupioną na zasadzie antycypacji, włączoną w Kościół przez Ukrzyżowanego (J 19, 26-27), Maryja może być również nazywana pierwotnym obrazem i osobowym centrum Kościoła-oblubienicy, a nawet archetypiczną Oblubienicą Chrystusa¹⁴. Ponadto trynitarne rozróżnienie, o którym przed chwilą była mowa, a w sposób szczególnie pośredniczące działanie Ducha Świętego, sprawia, że nie można nadać Maryi tytułu Oblubienicy całej Trójcy, ani tytułu Oblubienicy Ojca. Le-

zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 107; *Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria*, w: *Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum apostolischen Glaubensbekenntnis*, red. W. SANDFUCHS, Würzburg 1975, 39-49, tutaj: 47; *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete* (Beten heute 9), wyd. 2, Einsiedeln 1977, 13; *Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit*, w: J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, *Maria-Kirche im Ursprung*, Freiburg-am-Breisgau 1980, 51-79, tutaj: 51-52; *Maria und der Geist...*, 173. W *Lumen gentium* Balthasar docenia właśnie ten maksymalizujący wymiar. Por. *Der antirömische Affekt* (Herderbücherei 492), Freiburg-am-Breisgau 1974, 169.

¹² *Spiritus Creator...*, 107-108; *Empfangen...*, 47; *Der dreifache Kranz...*, 13-18; *Maria und der Geist...*, 174; *Theologik III...*, 41-44, 156-168.

¹³ Na temat Ducha jako Realizatora i Aktualizatora: *Theologik III...*, 220. Balthasar posługuje się chętnie wyrażeniem, że Syn w czasie swego wcielenia *vom Geist als der Same des Vaters in den Schoß der Jungfrau getragen wird* (*Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* [Kriterien 45], wyd. 4, Einsiedeln 1978, 133). Por. *Das betrachtende Gebet...*, 172; *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, wyd. 3, Einsiedeln 1971, 170; *Maria und der Geist...*, 174; *Theodramatik. Bd. III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 334; *Theologik III...*, 44, 166, 168, 220.

¹⁴ Nie wolno tracić z pola widzenia tego, że chodzi tu o relację płodności „ponadpłciowej”. To wyjście ponad sferę płciową ujawnia się zarówno w dziewiczym poczuciu, jak i w zmartwychwstaniu, które przewycięża zależność między prokreacją i śmiercią. Por. *Theodramatik. Bd. II: Die Personen des Spiels. T. 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 298-299; *Au coeur du Mystère rédempteur...*, 62-63.

piej również unikać miana „Oblubienica Ducha Świętego”, ponieważ w swojej interwencji *Spiritus Creator* nie zastępuje Ojca. W ten sposób Balthasar dochodzi do tego, że widzi Maryję jako Córkę Ojca, Matkę i duchową oblubienicę Syna, „czarę”, naczynie (*Gefäss*) Ducha¹⁵.

Dostrzegamy, jak trudne staje się poszukiwanie adekwatnej terminologii, co pokazuje, w jakim stopniu możemy jedynie bełkotać, mówiąc o Trójjedynym Bogu, nawet tam, gdzie On zwraca się do świata. I jest to szczególnie prawdziwe, jeśli chodzi o Ducha Świętego, który pozostaje dla nas *najbardziej tajemniczą hipostazą w Bogu*¹⁶. Skądinąd subtelna tajemnica maryjna również wymyka się wszelkiej sztywnej konceptualizacji z powodu potrójnego zbalansowania (*Schwebe*), jakie charakteryzuje postać Maryi¹⁷. Przede wszystkim jako kobieta jest w podwójny sposób trudna do określenia: z jednej strony jest odpowiedzią zależną od mężczyzny i równą i wolną partnerką, jednocześnie zorientowaną ku mężczyźnie i dziecku, z drugiej - osobą dialogiczną oraz jednocześnie zasadą gatunkową. Do tego dołącza się zbalansowanie typowo maryjne między pokorną Służebnicą i Tą, którą pokolenia będą nazywać błogosławioną. Istnieje w końcu zbalansowanie pomiędzy „eonami”: uczestnictwo zarazem w rzeczywistości będącej ponad tym, co upada (*supra-lapsaire*), jak i podlegającej temu, co upada (*infra-lapsaire*) oraz – w tej ostatniej – jednoczesne uczestnictwo w obszarze starotestamentowym i obszarze nowotestamentowym i eschatologicznym.

Gdy rozważymy w Maryi bardziej szczególnie postać Tej, którą Duch Święty osłonił, znajdziemy się w konfrontacji z relacją wyjątkową, zupełnie specyficzną¹⁸. W rzeczywistości Maryja nie jest jedynie punktem kulminacyjnym w ciągu kobiecych prefiguracji Starego Testamentu. Nie wnikiemy również wystarczająco głęboko w to misterium, jeśli będziemy w nim widzieć jedynie najlepsze zakończenie działania Ducha Świętego w prorockich postaciach Izraela. Magnificat ukazuje raczej Maryję

¹⁵ *Das betrachtende Gebet...*, 172. Na temat określenia *Gefäss des Heiligen Geistes* zob.: *Klarstellungen...*, 61; *Theodramatik III...*, 332, 334; *Der antirömische Affekt...*, 173; *Das Katholische an der Kirche. Eine Meditation* (Kölner Beiträge 10), wyd. 2, Köln 1972, 17; *Der dreifache Kranz...*, 83. Jeśli uznajemy, że Przymierze jest oparte na jednostronnym wyborze łaskawego Boga, to wyrażenie: Maryja – „partnerka Ducha Świętego” jest nieadekwatne. Por. *Wer ist ein Christ?* (Herderbücherei 335), Freiburg-am-Breisgau 1969, 69.

¹⁶ *Zudem ist der Geist für uns die geheimnisvollste Hypostase in Gott, deshalb bleibt auch sein Verhältnis zu Maria schwer erhellbar* (*Maria und der Geist...*, 174).

¹⁷ *Herrlichkeit. Eine theologische. Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt*, wyd. 2, Einsiedeln 1967, 326, 330, 349-351; *Der antirömische Affekt...*, 168; „*Heilig öffentlich Geheimnis*”, „*Communio*” 7(1978) 1-12, tutaj: 1; *Theodramatik II 2...*, 269, 274; *Theodramatik III...*, 211.

¹⁸ *Maria und der Geist...*, 174-176.

jako rekapitulację historii zbawienia od Abrahama, co także pojawia się w Apokalipsie, w postaci Kobiety, która rodzi (Ap 12, 17). Ta postać odsyła przede wszystkim do wspólnoty starotestamentowej, która staje się następnie Kościołem Chrystusowym. W tym fragmencie Maryja stanowi – jako cielesna Matka Dzieciątka-Mesjasza – punkt centralny. Wobec tego, w tej całkowicie czystej, „niepokalanej”, duchowej i cielesnej dyspozycyjności, dzięki której Słowo Boga może przyjąć *ciąło*, wszelka wiara na ziemi znajduje swoje obfite wypełnienie.

W swoim komentarzu dotyczącym Nazaretu Balthasar kładzie akcent na dwubiegunowość tej sceny; dwubiegunowość, która jest przede wszystkim „obiektywna”. W rzeczywistości, przed wszelkim doświadczeniem subiektywnym, tylko podejście obiektywne, „zgodzenie się na to, co ma się wydarzyć” Maryi (*Geschehenlassen*) może stanowić doskonałą odpowiedź na obiektywne działanie Ducha Świętego, który przychodzi od Ojca jako posłuszny wysłannik, Niosący Słowo Boga na łono Maryi, mówiącej swoje „tak”.

Można podsumować to wszystko, mówiąc, że Nazaret stanowi przestrzeń „katolicką”, w której zupełność (*totalité*) Boga spotyka zupełną dyspozycyjność rodzaju ludzkiego. *W Maryi Kościół jest już całkowicie obecny, gdyż Duch Święty, w którym Ona mówi ‘tak’, jest już od zawsze ‘my’ w Bogu i zaczął na ziemi swoje dzieło budowania komunii*¹⁹. W Starym Testamencie Słowo Boga i Jego Duch byli już często „wyprowadzani”, a dziewicze poczęcie znajduje się całkowicie na linii błogosławieństwa kobiet nieplodnych, od Sary aż do Elżbiety. Nowość w tej ciągłości zawiera się w fakcie, że to *wyłącznie* Duch osłania tu *Dziewicę* wolną od grzechu pierwotnego, a to w celu, aby „Święty”, któremu Ona da życie, mógł być nazwany „Synem Najwyższego”²⁰.

3. Droga ku Golgocie

Podczas gdy w wydarzeniu wcielenia Balthasar rozważa przede wszystkim dwustronny moment obiektywny, to w towarzystwie Maryi swojemu Synowi na drodze, która prowadzi Ich ku Krzyżowi, rozpatruje doświadczenie, naznaczone bolesnymi wstrząsami, planu zbawienia Ojca, natchnionego i wprowadzonego w życie przez Ducha. Zresztą,

¹⁹ *In ihr ist Kirche schon vollkommen da, weil der Geist, in dem sie Ja sagt, immer schon das Wir in Gott ist und auf Erden sein Werk des Wirsagens und Wirseins begonnen hat* (*Katholisch Aspekte des Mysteriums* (Kriterien 36), wyd. 2, Einsiedeln 1975, 57).

²⁰ *Der dreifache Kranz...*, 13; *Verbum Caro...*, 176; *Maria in der kirchlichen Lehre...*, 50-51; „*Heilig öffentlich Geheimnis*” ..., 2.

ponieważ Duch jako wyrażenie (obiektywne i subiektywne) relacji miłości między Ojcem i Synem jest absolutną prawdą i mądrością Boga, zatem całkowita zgoda wobec Jego dzieła, maryjna gotowość na posłuszeństwo Bogu powinna być szczytem mądrości²¹. Kiedy Duch całkowicie wprowadza Maryję w tę mądrość, polegającą na tym, że „zgadza się na to, co się ma wydarzyć”, dane Jej jest uczestniczyć w sposób wyjątkowy w nieograniczonym posłuszeństwie Synowi, które jest tylko i wyłącznie wypełnieniem woli Ojca, jaka została Jej przedstawiona przez Ducha.

Z tej „zgody na wydarzenie” Maryi, która jest kierowana przez Ducha (*ihr geistgeführtes Geschehenlassen*), wynika przede wszystkim to, że Maryja pozwala się prowadzić do Elżbiety, do Betlejem i do Egiptu; oraz że od swej rodziny jest prowadzona ku Jezusowi, aby ostatecznie dojść do stóp krzyża, gdzie zostaje połączona z nowym synem, a zatem z Kościołem. Głębiej jeszcze – jest to droga, na której sam Syn trzyma „miecz”, zapowiedziany przez Symeona, ukazując poprzez osobę swojej Matki za pomocą powtarzających się momentów dystansowania się (J 2, 4; Mt 12, 46-50; Łk 11, 27), że wspólnota Chrystusowa oddziela się od starotestamentowego „ciała” i „krwi”. Jedynie dzięki prowadzeniu Ducha (w pełni zobiektywizowanego) Maryja może żyć tym antycypowaniem drogi krzyża i przygotować się w ten sposób jako centrum osobowe Kościoła nieskalanego. W końcu u stóp krzyża, Jej „godzina” będzie zgadzać się z „godziną” Jej Syna (por. J 2, 4), kiedy to Syn, opuszczony przez Ojca, sam pozostawia swoją Matkę (J 19, 26). Jednocześnie wypełnia się rozstrzygające oderwanie się Maryi w Kościele jako centrum ciała i Oblubienicy Chrystusa. Ostatecznie „stawanie się Kościołem” przez Maryję stanowi ukoronowanie Jej drogi posłuszeństwa w Duchu. Kiedy Maryja, modląc się we wspólnocie Kościoła (Dz 1, 14), otrzymuje Ducha, Ona, która była już osobowym archetypem wiary napełnionej łaską, staje się archetypem Kościoła Chrystusowego. Relacja między Maryją i Kościołem jest więc dużo bardziej głęboka, niż na to pozwala pojawienie się idei, według której Maryja rodzi cieleśnie Głowę, a Kościół rodzi duchowo członki w sakramencie i słowie. Dokładniej mówiąc, te dwa procesy, które dokonują się w Duchu Świętym, zmierzają jeden ku drugiemu: z jednej strony płodne „tak” Maryi jest pierwotną komórką, która rozwija się w sposób organiczny w pełną *Catholica*, podczas gdy ze swojej strony Kościół usiłuje ukształtować się na wzór swojego ukry-

²¹ *Aber da der Geist als der (subjektiv-objektive) Ausdruck des Liebesverhältnisses Vater-Sohn die absolute Wahrheit und Weisheit Gottes ist, muss auch das vollkommene Einverstandensein mit seinem Wirken, die marianische Gehorsamsbereitschaft für Gott, der Inbegriff der Weisheit sein (Maria und der Geist..., 176)*. Podsumujemy drugą część tego artykułu (176-177) w tym i następnym akapicie.

tego początku, do nieskalanego „tak” z Nazaretu. Ta ostatnia dynamika implikuje, że oczyszczenie przez chrzest aktualizuje pierwotne maryjne uświęcenie oraz że kiedy chleb i wino stają się Ciałem Chrystusa mocą Ducha Świętego, Ciało jest już od zawsze narodzone z Maryi przez Ducha Świętego.

Mając ten drugi plan Balthasara rozwinięty w całej swej okazałości, możemy teraz pozwolić mu na prowadzenie nas i rozważenie z bliska następujących po sobie momentów wydarzenia maryjnego. Faktycznie pewne jest to, że mariologia powinna stawać się konkretna, odpowiednio do biegu historii zbawienia oraz brać pod uwagę charakter typowo periodyczny kobiecej misji Maryi: *przed Zwiastowaniem Jej centralna misja jest ukryta, ale począwszy od tego wydarzenia [Maryja] pozwala, aby Jej zgoda kształtowała się zgodnie z wolą Syna: Jej rola podczas młodości Jezusa, w czasie Jego życia publicznego, u stóp krzyża, przed zesłaniem Ducha Świętego przybiera formy całkowicie odmienne zgodnie z potrzebami Tego, którego jest ‘pomocnicą’²².*

Po zwiastowaniu Łukasz każe towarzyszyć nawiedzeniu Elżbiety²³ i zauważa, że jest ona „napełniona Duchem Świętym” (1, 41). Balthasar charakteryzuje to spotkanie jako scenę wyraźnej komunii, następującej po „tak” ze zwiastowania, wypowiedzianym w samotności. „Duch Święty misji” przeważa w tym spotkaniu. Otwiera granice prywatnej przestrzeni, prowadząc do bardziej wewnętrznej komunikacji oraz jednocześnie głębszego ogołocenia. Maryja ze swej strony, jako pierwowzór wiary, jest nosicielką treści większej niż świadomość, która jest Jej udziałem i której powinna dać się posłusznie nieść. Doświadczając tego, przyjmuje postawę, która jest postawą Jej Syna, który rzeczywiście tak w tym momencie, jak i później podczas życia publicznego i w Eucharystii, pozwoli się prowadzić w Duchu Świętym, jakkolwiek to On sam niesie wszystkie ciężary świata. W Duchu Świętym Elżbieta, zadziwiona, rozpoznaje Tego, który do niej przychodzi, a ten akt świadomości dokonuje się dzięki komunikacji łaski między Owocem Maryi i owocem jej samej. To

²² *Theodramatik II, 2...*, 271: *anders Sendung des Sohnes, die sich in seinem männlichen Bewusstsein geradlinig entfaltet [...], ist die Marias periodisch gegliedert: vor der Verkündigung ist ihre zentrale Sendung verborgen, von da an lässt sie ihr Jawort durch den Willen des Sohnes plastisch formen, ihre Rolle in seiner Jugend, während seines öffentlichen Lebens, am Kreuz, vor Pfingsten ändert sich jeweils grundlegend, je nach den Bedürfnissen dessen, dem sie ‘Gehilfin’ ist.* Medytacje, jednocześnie proste i głębokie, dotyczące tajemnic różańca, opublikowane przez Balthasara pod tytułem *Der dreifache Kranz*, stanowią w rzeczywistości esej mariologii narracyjnej, w którym wydobywa na jaw wyraźne z punktu widzenia teologicznego momenty wydarzenia maryjnego.

²³ *Der dreifache Kranz...*, 19-23. Znajdziemy bardziej egzegetyczne ujęcie Ewangelii dzieciństwa w: *Herrlichkeit. Bd. III, 2: Theologie. T. 2: Neper Bund*, Einsiedeln 1969, 52-62.

sam Duch Święty dokonuje tego wspaniałego splecenia czterech misji przedstawionych w opisie, zreżymowanym przez ewangelistę. *Cała ta scena stanowi wyjątkową i wielokształtną inspirację; Duch Boży jest sprawcą wertykalnego wtargnięcia w horyzontalność relacji międzyosobowych, nadaje im prawdziwą motywację, pełnię, głębię i rozgłos. I niejako w najwyższym zagęszczeniu ujawnia również nierozdzielność Starego i Nowego Testamentu, gdzie pełne znaczenie Starego (w Janie) zostaje ujawnione w oparciu o Nowy (w Jezusie)²⁴.*

Nikt nie ma wątpliwości, że podczas Przedstawienia w świątyni (Łk 2, 25-27) światło Ducha również dokonuje wtargnięcia. Tu także odświeżenie przemianę, w jakiej dokonuje się wypełnienie Starego w Nowym Testamencie. W swojej pieśni chwały Symeon łączy proroctwo o znaku sprzeciwu, jakim będzie Syn oraz o mieczu, jaki przeniknie serce Maryi. „Światło”, oczekiwane przez święty Izrael, jest światłem jednym i zarazem podwójnym, które tak w tym momencie, jak i na Krzyżu, wyłania się z ofiary posłuszeństwa Syna i Matki, Chrystusa i Kościoła²⁵.

Na drodze ku Golgocie ma zastosowanie jeszcze słowo dotyczące wyjątkowej wzajemnej „edukacji” Maryi i Jej Syna²⁶. Balthasar sytuuje się tutaj w perspektywie niedawnej filozofii dialogu, która podkreśla w procesie stawania się człowiekiem znaczenie „bycia z” (*das Mitsein*): to przede wszystkim od swojej Matki Jezus otrzymuje swoją ludzką świadomość siebie. Ponadto wprowadzenie Jezusa w tradycję przodków powinno dokonywać się w sposób, który pozwoli Mu rozpoznać w zwierciadle obietnicy swoją własną misję. A jednak tego, kim jest i co ma do zrobienia, nie pokazała Mu Jego Matka, lecz Jego osobista modlitwa, Jego własna świadomość w Duchu odnosząca się do misji Ojca. *I odtąd relacja zmienia kierunek: to Syn będzie uczył swoją Matkę znaczenia Jej własnej misji aż do tego momentu, gdy będzie gotowa stanąć u stóp krzyża i aż dotąd, gdy modląc się we wspólnocie Kościoła będzie mogła przyjąć Ducha przeznaczony dla wszystkich²⁷.*

²⁴ *Die ganze Szene ist eine einzige, vielgliedrige Inspiration; senkrecht fällt der Geist Gottes in die waagrechten zwischenmenschlichen Beziehungen, motiviert sie, gibt ihnen Fülle, Tiefe, Nachhall. Und wie in höchster Kondensierung erscheint auch das Verhältnis von Altem und Neuem Bund, unlöslich verknüpft, wobei die Sinnfülle des Alten (in Johannes) vom Neuen (Jesus) her gespendet wird (Der dreifache Kranz..., 23).* Zostanie to wyjaśnione przez świadectwo samego Chrzcziciela (*On będzie chrzczył was Duchem Świętym*, Mk 1, 8). Pozwalając się ochrzcić Janowi, Jezus przyjmuje Stary Testament i jest namaszczone Duchem jako „Ten, który wypełnia” (*Theologik III...*, 84).

²⁵ *Der dreifache Kranz...*, 33-34.

²⁶ *Maria in der kirchlichen Lehre...*, 47-48, 53.

²⁷ *Und so kehrt sich das Verhältnis um: der Sohn wird nunmehr die Mutter in die Größe seiner eigenen Aufgabe hinein erziehen, bis sie reif geworden ist, unter dem Kreuz zu stehen und schliesslich innerhalb der Kirche betend den für alle bestimmten Heiligen Geist zu empfangen.* TAMZE, 53.

4. U stóp krzyża

Gdy Maryja towarzyszy Jezusowi w Jego męce, gdy w niej uczestniczy, staje się prawdziwie Kościołem, Oblubienicą Pana²⁸. *W tym punkcie stajemy wobec podwójnej prawdy: Kościół rodzi się wtedy, gdy Jezus, umierając oddaje Ducha, gdy Jego bok otwiera się; ale rodzi się także, gdy kobiece 'tak' na wszystko, czego chce Bóg, przekształca się w niewyczerpaną płodność nowej Ewy. To ten Kościół św. Paweł nazywa 'nieskalanym' (Ef 5, 27), chociaż na tej ziemi jest on naprawdę i w sposób dosłowny nieskalany tylko w swoim maryjnym archetypie. Krzyż (z którym Pascha i Zesłanie Ducha Świętego są nierozdzielnie związane) jest spełnieniem wszelkiego związku oblubieńczego między mężczyzną i kobietą, między niebem i ziemią²⁹.*

I tutaj także Balthasar chce, abyśmy postrzegali Kościół jako osobę; nie rozważa go jedynie jako socjologiczną jednostkę, abstrakcyjny zbiór. Nie mogąc tutaj rozwinąć pełnego bogactwa tej problematyki³⁰, zatrzymamy się jednak chwilę, gdyż relacja między Maryją i Duchem wydaje się być jej częścią konstytutywną.

Ponieważ Balthasar bierze zupełnie na poważnie wydarzenie wcielenia, formułuje następujące pytanie: czy nie trzeba, aby mężczyźni Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu, który stał się Człowiekiem, odpowiadał „ktoś” natury kobiecej, ale pochodzący od Niego i przyjmujący jednocześnie kształt osobowy i społeczny?

Już w 1961 r. w fundamentalnym artykule noszącym znaczący tytuł *Wer ist die Kirche?* Balthasar dochodzi do wniosku, że jeśli sam Chrystus

²⁸ *Der dreifache Kranz...*, 43. Balthasar wyjaśnia tę relację Nazaret-Golgota i jej związek z Kościołem za pomocą pojęć *potencjalność* i *całkowite spełnienie*: „ihre Mutterschaft aus dem Heiligen Geist trägt die Kirche in ähnlicher Weise potentiell in sich, wie Jesus im Heiligen Geist als 'Haupt' [...] den 'Leib' potentiell in sich trägt. Theologik III..., 260-261.

²⁹ *Kleine Fibel für verunsicherte Laien* (Kriterien 55), wyd. 2, Einsiedeln 1980, 72: *beides ist wahr: die Kirche entsteht aus dem 'Aushauchen' des Geistes in Jesu Tod und aus seiner geöffneten Seite, und sie entsteht auch, indem das weibliche Jawort zu allem Gottgewollten zur unerschöpflichen Fruchtbarkeit der neuen Eva wird. Jener Kirche, die Paulus (Eph 5, 27) die 'immaculata' nennt, was sie schliesslich auf Erden nur in ihrem Urbild Maria wahrhaft und wörtlich ist. Das Kreuz (zu dem unabtrennbar Ostern und Pfingsten gehören) ist Vollendung aller Hochzeitlichkeit zwischen Mann und Frau, ja zwischen Himmel und Erde". W tym miejscu Balthasar odnosi się zwłaszcza do J 19, 30: „wo ohne Zweifel das Pneuma im einheitlichen Krisis-Verherrlichungsgeschehen des Kreuzes mit dem letzten Todesseufzer Jesu 'frei' wird (vgl. Jo 7, 39), deshalb vom Auferstandenen alsbald der Kirche eingehaucht werden kann (Jo 20, 22). *Mysterium paschale*, w: *Mysterium Salutis*, t. III, 2, red. J. FEINER, M. LÖHRER, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133-326, tutaj: 214.*

³⁰ *Sponsa Verbi...*, 148-202 (*Wer ist die Kirche?*); *Herrlichkeit III*, 2, 2..., 81-93; *Der antirömische Affekt...*, 153-187; *Theodramatik II*, 2..., 311-330.

jest po pierwsze podmiotem Kościoła, jak i Kościół jest Jego przestrzenią, to z drugiej strony ten Kościół, jako odpowiedź kobiety i oblubienicy, znajduje swoją najwyższą normatywną podmiotowość w Maryi. W końcu każda dusza w Kościele dąży ku tej centralnej świadomości, która w Maryi otwiera się na Chrystusa i przez Chrystusa na Ducha Boga w Trzech Osobach, Tego, który na początku osłonił Maryję, a od Paschy i zesłania Ducha Świętego zamieszkuje w Kościele³¹. Dokładniej mówiąc, *Maryja jest tą podmiotowością, która na swój kobiecy i przyjmujący (réceptrice) sposób, dzięki lasce Bożej i działaniu Ducha, osłaniającego Ją swoim cieniem, może w pełni odpowiadać męskiej podmiotowości Chrystusa. W Maryi Kościół, który rodzi się z Chrystusa, znajduje swoje osobowe centrum i pełną realizację idei eklezjalnej*³². Ponadto archetyp Maryi jest dla Kościoła stałym przypomnieniem trynitarnego wymiaru jego oblubieńczego misterium: *Maryja przyjmuje Syna jako nasienie Ojca dzięki działaniu Ducha Świętego Ojca i Syna. Oto dlaczego na poziomie Kościoła spełnienie sakramentów będzie dziełem Ducha Świętego, który będzie umieszczał w głębi dusz Słowo Ojca, aby zostało poczęte i mogło się narodzić*³³. Nie wyklucza to, że zarówno Maryja, jak i Kościół są nazywani „oblubienicą Chrystusa”, ponieważ pochodzą od Niego, ponieważ zawdzięczają Mu swoje (uprzednie) odkupienie. Dorzucimy do tego ostatnią uwagę³⁴: *Kobieta Kościół-Maryja w czasie swojego poczęcia przez Chrystusa zostaje wprowadzona w istnienie i jednocześnie już jest uprzednio wprowadzona, bez czego nie byłoby poczęcia jednocześnie ludzkiego i Boskiego. To Duch Święty będzie doskonalił podmiot Kościół, ustanowiony w załączku, istniejący już w Starym Testamencie, w Maryi i w wierzących, którzy żyją w miłości. Duch jest bowiem Osobą Boską, jako jedność miłości Ojca i Syna, jedność również jako wieczne przeciwieństwo. W ten sposób ten, który jest inny – „oblubienica”, ale który jest również jeden – „Ciało”, może być ustanowiony i ożywiany przez Ducha.*

W tym samym artykule Balthasar stosuje wyrażenie, które jest mu drogie i które odwołuje się do Orygenesisa: *anima ecclesiastica*. Z racji

³¹ *Sponsa Verbi...*, 189.

³² *Maria ist jene Subjektivität, die in ihrer weiblichen und empfangenden Weise der männlichen Subjektivität Christi durch die Gnade Gottes und die Überschattung seines Geistes voll zu entsprechen vermag. In Maria findet die aus Christus entströmende Kirche ihr personales Zentrum und die Vollverwirklichung ihrer kirchlichen Idee.* TAMZE, 168.

³³ *Deshalb empfängt Maria den Sohn als Samen des Vaters durch die Verwirklichungstat des Heiligen Geistes von Vater und Sohn. Und deshalb wird auch in der kirchlichen Ordnung die Aktualisierung der Sakramente die Tat des Heiligen Geistes sein, der in den Schoss der Seelen das Wort des Vaters zur Auszeugung und Geburt hineinlegen wird.* TAMZE, 170.

³⁴ TAMZE, 201-202.

na nieograniczoną gotowość *fiat* („niech mi się tak stanie”) Maryi, Jej osobista świadomość może wzrastać do wymiaru „świadomości eklezjalnej”. W takim łonie Kościoła, jednocześnie idealnym i realnym, rodzi się nowy człowiek eklezjalny dzięki łasce chrztu, to znaczy dzięki właniu, mocą łaski Ducha Świętego, wiary, nadziei i miłości³⁵. W ten sposób podmioty ograniczone i grzeszne ożywiają się i otwierają ku płodnemu istnieniu „jeden dla drugiego” (*das Für-einander*), przez co kształtuje się komunია świętych. To Syn Eucharystyczny jest rękojmnią tej płodności, a odbiciem dyspozycji tej wspólnoty jest dziewicze słowo Maryi, „dusza eklezjalna” w całym tego słowa znaczeniu, przez którą Kościół doskonali się w całkowitym ogłoszeniu z siebie samego i staje się „naczyniem Ducha Świętego”³⁶.

Kiedy kilka lat później Balthasar podejmie ponownie ów problem osoby, sformułuje tę samą fundamentalną intuicję, ale w terminologii bardziej „technicznej”, teo-dramatycznej. Inaczej niż H. Mühlen³⁷, Balthasar rozróżnia, jeśli chodzi o ludzkie podmioty duchowe, między podmiotem duchowym i teologiczną osobą, chcąc w ten sposób wyeksponować jakościową niepowtarzalność osoby. Według Balthasara, taka osoba utożsamia się z misją daną *in Christo* przez Ducha podmiotowi duchowemu, stworzonemu i zaakceptowanemu przez Niego, zakorzeniającemu się w „wybraniu” przez łaskę „przed założeniem świata” i poprzez to stanowiącemu część trynitarnego planu stworzenia i odkupienia. Misja ta jest zarówno jakościowa i personalizująca, jak i socjalizująca: misja przyjęta i wykonana pozbawia własnego „ja”. Strefa oddziaływania tego, który jest w ten sposób posłany oraz jego płodność w łasce zwiększa się na całe Mistyczne Ciało Chrystusa. Tak rodzi się *communio sanctorum*, w której misje i osoby, z nią się utożsamiające, trwają w komunii. Zatem *osobowość Kościoła ukazuje się jako perychoreza misji osobowych i społecznych [...] wokół misji maryjnej, która jest ich centrum*³⁸.

Jak teraz opisać z bliska szczególne miejsce Maryi wewnątrz „my” Kościoła-oblubienicy?³⁹ Jak to już powiedzieliśmy, Balthasar wychodzi od rzeczywistości wcielenia, dzięki któremu Chrystus jest Bogiem jako

³⁵ TAMŻE, 174-180.

³⁶ *Klarstellungen...*, 61.

³⁷ Por. *Theodramatik II*, 2..., 318-324, przyp. 3; *Theologik III...*, 261, przyp. 23. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als des Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, wyd. 2, Paderborn 1967.

³⁸ *Theodramatik II*, 2..., 324: *Bisher erschien die Personalität der Kirche als die Perichorese der personalen und sozialisierten Sendungen [...] um die Mitte der marianischen Sendung.*

³⁹ TAMŻE, 322-324: *Kirche von Maria her.*

Osoba i Człowiekiem jako ludzka natura. Taka rzeczywistość wywołuje „odpowiedź” indywidualnej Kobiety, która powinna być zarazem zasadą płodności wspólnej. W konsekwencji Maryja, jako poczęta bez grzechu, Kobieta-stworzenie może wypowiedzieć w wierze „tak” w pełni „katolickie” i – osłonięta Duchem Świętym – nosić w sobie Odkupiciela. Dzięki Eucharystii i Krzyżowi staje się Ona naczyniem eklezjalnym, w którym wylewa się substancja Syna, udzielanego wszystkim przez Ducha Świętego. Ale pociąga to za sobą niedające się odwołać krążenie wzajemnego pierwszeństwa: pierwszeństwo nieskazitelnego „tak” zakorzenia się w pełni łaski płynącej z Krzyża, choć z drugiej strony nie rodzi się ono jednostronnie; wykorzystuje zarazem akceptację Maryi, dotyczącą uprzedniego odkupienia, aby umożliwić przyście Kościoła-oblubienicy w jego blasku. Oto dlaczego Balthasar poprzestaje na sformułowaniu, zgodnie z którym Kościół-podmiot jest przedstawiany w sposób inchoatywny w Maryi oraz może być Ona również określana mianem osobowego centrum Kościoła jako Ta, która wypełnia swoją osobistą misję, dając Syna. Ta misja Maryi, ogołoconej w sposób nieograniczony z siebie, jest odpowiedzią w pełni adekwatną, zgodą Kobiety-stworzenia na męską misję Boskiego Syna. Maryja jest realnym, urzeczywistnionym archetypem Kościoła, w którym wszystkie inne misje szczegółowe są ustanawiane przez Ducha Chrystusowego, który w sposób antycypacyjny ukształtował „tak” Matki, „zgadzającej się na to, co się ma wydarzyć” na wzór pierwotnego „tak” wypowiedzianego przez Syna wobec woli Ojca.

5. Spełnienie

Dotarliśmy w końcu do spełnienia Maryi w Duchu Świętym. „Tajemnice radosne” prowadziły ku tajemnicy Krzyża: Balthasar wyjaśnia w tej kwestii, że „tajemnice chwalebne”, kiedy przychodzi ich kolej, mogą być rozumiane wyłącznie jako chwala Miłości ukrzyżowanej raz jeden za wszystkich⁴⁰.

Maryja jest wyraźnie wzmiankowana w Piśmie Świętym przed zesłaniem Ducha Świętego tylko jeden raz: kiedy uczestniczy w wytrwałej modlitwie wspólnoty uczniów w Jerozolimie (Dz 1, 14). *To Ona (Maryja), którą Duch nawiedził przed wszystkimi innymi, poczęła ciało Słowa. Teraz Kościół, zgromadzony wokół Niej, modli się, aby jego udziałem stało się to, co w sposób szczególny było udziałem Maryi. A sama Maryja prosi w odnowionej modlitwie o to samo: modli się teraz 'jako' Kościół,*

⁴⁰ *Der dreifache Kranz...*, 68.

*jako centrum komunii świętych, aby wcielenie Słowa, dopełnione na krzyżu i w żmartwychwstaniu, rozszerzyło się na całą wspólnotę*⁴¹.

Tutaj uwaga została zwrócona na związek między wcieleniem, poczęciem przez Ducha Świętego i Eucharystią. Wcielenie Słowa dokonane przez Ducha obejmie swym zasięgiem, z powodu Maryi, cały Kościół na mocy „cielesnego” sakramentu Eucharystii. W perspektywie Balthasara wewnętrzna więź Maryi ze wspólnotą apostołów przyjmuje swoje pełne znaczenie⁴². Już u stóp Krzyża Maryja była osobiście Kościołem przyzwolenia, połączonym przez pośrednictwo św. Jana z Kościołem posługującym. Teraz, tuż przed zesłaniem Ducha Świętego, jest Ona ponownie obecna jako centrum istnienia całego Kościoła-oblubienicy, wewnątrz którego posługujący mężczyźni (duchowni) będą mieli za zadanie uobecnić ofiarę Chrystusa. Kobieta-Maryja *jest* Kościołem zgadzającym się i każdy w Kościele, w tym każdy posługujący, uczestniczy w Jej zgodzie. Męskie posługiwanie ma (jedyne) zadanie *reprezentować* Chrystusa w imieniu Jego Kościoła. Jednak ta polaryzacja nie pociąga za sobą rozdzielającego przeciwieństwa między Kościołem jako *Immaculata* i Kościołem jako strukturą. Duch z Wieczernika ukazuje się jako jedność natchnienia i instytucji⁴³. W końcu, z punktu widzenia egzystencjalnego, Maryja jest również wzorem, dzięki Jej sytuacji wiary ukrytej po wniebowstąpieniu. Paradoksalnie ta niejasność jest w istocie radością – nie tylko dlatego, że wiara pewnego dnia przekształci się w wizję, ale także jest radością, nieskoncentrowaną na sobie samej, z uwagi na wypełnienie planu zbawczego. *I to ta sama radość, panująca między Synem i Ojcem, jest nam przekazywana w pełni przez Ducha Świętego*⁴⁴.

Medytując następnie nad tajemnicą zesłania Ducha Świętego⁴⁵, Balthasar potwierdza, że Duch Boży jest przede wszystkim Duchem modlitwy, który pozwala nam mówić: Abba, Ojcze. Zupełnie tak jak „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo” jest modlitwą Ducha: część zasadnicza tych modlitw pochodzi ze wspólnych perykop biblijnych zwiastowania i nawiedzenia, natchnionych przez Ducha. Podobnie wszystkie nasze modlitwy powinny być odmawiane „w Duchu”; to On znajduje dla

⁴¹ *Sie ist es die allen andern voraus vom Geist heimgesucht, den Leib des Wortes empfangen hat. Um sie geschart, betet die Kirche, dass ihr geschehe, was urbildlich Maria geschehen ist. Und Maria selbst betet neu um das Ereignis; sie betet jetzt als Kirche, als Mittelpunkt der Gemeinschaft der Heiligen, dass die in Kreuz und Auferstehung vollendete Menschwerdung des Wortes sich der ganzen Gemeinschaft mitteile.* TAMZE, 73-74.

⁴² *Kleine Fibel...*, 73.

⁴³ *Pneuma und Institution...*, 130.

⁴⁴ *Und genau mit dieser Freude zwischen Vater und Sohn erfüllt uns der Heilige Geist. Der dreifache Kranz...*, 79.

⁴⁵ TAMZE, 80-83.

nas miejsce w blasku przestrzeni Ojca i Syna, w przestrzeni misji eklezjalnej. To jest właśnie druga cecha charakterystyczna Ducha Świętego z wydarzenia Jego zesłania: jest Duchem misji. Ta misja nie polega na zastosowaniu taktyki pod przymusem skuteczności, ale raczej na spon-taniczności życia, myśli, słowa, która znajduje swoje źródło w Życiu trynitarnym; to wołanie głosu, który nie broni się w swoim szaleństwie, skierowanego do bliźniego, przenikającego tam, gdzie żaden pancierz nie zamyka już jego serca. Pojawia się tutaj trzeci aspekt: ten Duch jest zawsze eklezjalny, zwłaszcza że maryjny. Tak jak Maryja w roli archetypu Kościoła otrzymała Ducha wcielenia, tak teraz to Kościół cały otrzymuje Go; każdy indywidualny członek Kościoła otrzymuje tego eklezjalnego Ducha w takiej mierze, w jakiej uczestniczy w misji Kościoła. Nie ma zatem kwestii przyjmowania Ducha w charakterze prywatnym: wierzący powinien otworzyć swoje serce na zgodę maryjną, która nie zna granic. Paradoksalnie jednak święci, zgromadzeni wokół Służebnicy, ogłoszonej błogosławioną, ukazują nam przez swój przykład, że Duch działa na sposób tym bardziej personalizujący, że zajmujemy miejsce bardziej bezimiennie w realizacji Bożego planu zbawczego.

Balthasar skomentował w kazaniu radiowym maryjną tajemnicę wniebowzięcia, idąc za zesłaniem Ducha Świętego: dostrzega we wniebowzięciu wzajemne uwikłanie się nieba i ziemi⁴⁶. Odtąd Maryja jest w sercu Kościoła; tak jak Syn Eucharystyczny, nie jest Ona ani w niebie, ani na ziemi, lecz ziemia podniesiona aż do nieba, a niebo zwrócone ku ziemi. Jej wniebowzięcie jest ukoronowaniem pierwotnego napięcia między „niebem” i „ziemią”, tego napięcia, które osiągnęło swoją najwyższą gęstość we wcieleniu: *to, co niebo wysyła, nie może wypełnić się tu na dole bez ziemi: matrix-materia-mater, które nic nie może dzięki swoim własnym siłom, ale które dzięki mocy Bożego Ducha Świętego może wypowiadać całkowite 'tak', nie szukając zabezpieczenia ani obrony*⁴⁷.

Jeśli chodzi o obecną rolę Maryi w zbawieniu, Balthasar odnosi się, zgodnie z Tradycją, do sceny ukrzyżowania i do słów Chrystusa powierzającego swoją Matkę św. Janowi (J 19, 26-27), które wyjaśnia na podstawie swojej własnej teologii opuszczenia przez Boga. Według Balthasara, krzyż jest najmocniejszym objawieniem Trójcy Świętej. Tutaj Duch Święty jednoczy Ojca i Syna, rozdzielając ich wzajemną miłość

⁴⁶ „Du krönst das Jahr mit deiner Huld” (Psalm 65, 12). *Radiopredigten*, Einsiedeln 1982, 171-178: *Himmel und Erde zueinander*.

⁴⁷ *Was der Himmel sendet, kann sich hienieden nicht vollenden ohne die Erde, die Matrix-Materia-Mater, die nicht aus der eigenen Kraft, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes Gottes ein volles, ungeschützt-wehrloses Ja sagen kann*. TAMZE, 174.

aż do takiego stopnia, który trudno uzasadnić⁴⁸. Na temat opuszczenia przez Boga, czego w sposób analogiczny doświadczyła Maryja, napisał ów piękny fragment: *Ojciec i Syn zachowują Ją, ukształtowaną w sposób nadnaturalny jako osłonę, podczas gdy Syn, środek Jej duszy, został Jej wyrwany na trzy dni*⁴⁹. W tym pustym wnętrzu nowy Syn zajmuje miejsce tego umiłowanego środka: Maryja, nie broniąc się, staje się płodną dla świata jako Matka chrześcijan, jako Matka wszystkich ludzi. *I jako taka nie pragnie nic dla siebie samej, ale wszystko dla Boga i Jego Syna, Jej troska materialna polega na tym, aby przynieść wszystkim Ducha Chrystusa, Ducha całkowitego daru z siebie, tego daru, który jest ostatecznie tym, co jest najmocniejsze na świecie*⁵⁰. To, co Ona przynosi Kościołowi dzisiaj, to nie jest „wynajdywanie” skutecznych programów, ale inspirujący przykład „zgody”: *Chodzi o zgodzenie się na to, co Duch Święty chce przez nas uczynić, w sposób, w jaki Duch chce dziś ożywić słowo Ewangelii*⁵¹. Takie myślenie powoduje, że już przeczuwamy, iż pobożność maryjna, rozumiana jako nabożeństwo, które ewoluje w stronę naśladowania, nie jest w żadnym wypadku zamknięta na sobie samej. Wyłącznym przedmiotem pośrednictwa wywyższonej Dziewicy, która oddaje się w pełni w służbie trynitarnemu planowi zbawienia, jest *zbawienie świata przez Chrystusa, Syna Bożego, naszego Zbawiciela, ofiarowanego przez Ojca, który razem z Ojcem wylewa Ducha Świętego w naszych sercach*⁵².

Widać więc wyraźnie, że cała misja Maryi, od Nazaretu aż do naszych dni, jest ożywiana przez Ducha. Ale i na odwrót, wydarzenie wcielenia dotyczy także Ducha na dwa sposoby⁵³. W czasie poczęcia przez Ducha w łonie Dziewicy dokonuje się duchowe nawiązanie szczególnego rodzaju kontaktu przez Ducha z człowiekiem i jego naturą, odkrywanie najgłębszej wolności człowieka względem Boga. Ten ciąg doświadczeń, który znajduje tutaj swój początek, trwa poprzez całe życie Maryi i życie Syna; mają one za cel uzyskanie pewnego rodzaju kompletnej wiedzy

⁴⁸ *Der dreifache Kranz...*, 64-65.

⁴⁹ *Vater und Geist halten sie, wie eine Hülle, übernatürlich aufrecht, während der Mittelpunkt ihrer Seele, der Sohn, ihr für drei Tage entrissen wird. Christlicher Stand, Einsiedeln 1977, 167.*

⁵⁰ *Und da sie nichts für sich will sondern alles für Gott und für ihren Sohn, besteht ihre Muttersorge darin, allen den Geist Christi beizubringen, der Geist der vollkommenen Selbsthingabe, die schliesslich doch das Mächtigste in der Welt ist. Du krönst das Jahr...*, 243.

⁵¹ *Au coeur du Mystère rédempteur...*, 81.

⁵² *Gebet zur Vermittlerin hat aber nur Sinn, wenn das, was vermittelt werden soll, im Blickfeld des Beters liegt: das Heil der Welt durch Christus, Gottes Sohn, unsern Herrn, den der Vater uns schenkt und der mit dem Vater zusammen den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgiesst. Der dreifache Kranz...*, 94. *Por. Maria in der kirchlichen Lehre...*, 58.

⁵³ *Spiritus Kreator...*, 111-113.

doświadczalnej o całym *humanum*, a w tę wiedzę włączony jest grzech, którego prawdziwa natura przejawia się w doświadczeniu cierpienia Syna. To do tej wyjątkowej wiedzy o człowieku, nabytej przez Ducha w Jego towarzyszeniu Synowi i Jego Matce, odnoszą się Pawłowe słowa na temat Ducha wołającego „Abba” w głębi ludzkiego serca: rzeczywiście z uwagi na to, że zna On ludzkie serce oraz także dlatego, że jako Bóg trwa wobec Ojca, Duch rozpoznaje w nas naszą najgłębszą modlitwę (Ga 4, 6; Rz 8, 26-27). Takie poznanie człowieka zdobywa On jeszcze bardziej i w sposób nowy w chwili, gdy Syn umierając, w swoim ostatnim tchnieniu, rozpoczyna wraz z Ojcem udzielanie Ducha. Ten moment, który stanowi ostateczne miejsce „wędrowania” Boga wraz ze światem, jest rozstrzygający dla wszelkiej wzajemnej relacji między światem i Bogiem.

6. Egzystencja Maryi w teodramacie

Rozważaliśmy stopniowo oddzielne epizody z życia Maryi, co nie oznacza w sposób absolutny wniosku, że chodzi w każdym przypadku o odizolowane działanie Ducha. Wprost przeciwnie, te ogniwa są organicznie włączone w dzieło zbawienia, zamysł i jego realizację przez Trójcę Świętą: faktycznie pociąga to za sobą konieczność stałego działania Ducha⁵⁴. Ponadto *jako że Boski plan zbawienia jest ukierunkowany od początku ku relacji między Jezusem i światem (którego Kościół jest jądrem), Duch, jednocześnie subiektywny i obiektywny, może również unosić się nad tą wzajemną relacją: Duch, któremu Jezus jest posłuszny, który prowadzi i daje natchnienie, który od początku osłania Maryję i po wypełnieniu się Pasji zostaje tchnięty przez Jezusa we wspólnotę Kościoła*⁵⁵. „Duch Święty”, „Moc Najwyższego”, która przyjmuje Maryję pod swój cień (Łk 1, 35), obwieszcza „moc z Wysoka”, „moc Ducha Świętego”, mającą zstąpić na Kościół (Łk 24, 49; Dz 1, 8)⁵⁶. Czyż nie można

⁵⁴ *Theologik. Bd. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 272.

⁵⁵ *Und weil der göttliche Rettungsplan von vornherein das Zueinander Jesu und der Welt (mit der Kirche als Kern) im Blick hat, kann über diesem Zueinander auch der subjektiv-objektive Geist schweben, dem Jesus gehorcht, der ihn treibt und inspiriert, der im Ursprung Maria überschattet und nach vollbrachter Passion von Jesus der Kirche eingehaucht wird (Pneuma und Institution..., 219)*. Por. TAMZE, 222. Według Balthasara (*Theologik III...*, 161, przyp. 20) można czynić rozróżnienie między – z jednej strony – działaniem Ducha w Chrystusie przed krzyżem i zmartwychwstaniem i – z drugiej – posłaniem Ducha przez Chrystusa po tych wydarzeniach. Jednak „tak” Maryi, które wypowiada „w Duchu Świętym” jest „istotnym czynnikiem” wewnątrz tego, co się wydarza. Bez tego zniknąłby moment ludzkiego uczestnictwa w zbawieniu i w założeniu Kościoła.

⁵⁶ *Theodramatik II, 2...*, 275, przyp. 24; *Theologik III...*, 43.

zatem w obrębie tematu zaślubin (*Hochzeitlichkeit*) ustalać związków między Oblubienicą, która – pragnąc wraz z Duchem – mówi: „Przyjdź!” (Ap 22, 17) oraz Arką Przymierza (Ap 11, 19), brzemienną niewiastą (Ap 12, 1) oraz Niewiastą, która w Kanie prosi, aby objawił się po raz pierwszy blask Chrystusa (Oblubienica)⁵⁷?

Wszystkie te powiązania znaczeń zachęcają nas, w ostatnim obiegu myśli, nie tylko do rozważenia działań Ducha Świętego w życiu Maryi w ich spójności, ale co więcej do usytuowania ich na szerokim tle historii zbawienia. Wynika z tego w szczególności normatywna funkcja duchowej „egzystencji” Maryi.

Balthasar przyjmuje jako centralną ideę myśl, że *relacja Boga względem rodzaju ludzkiego posiada i strzeże konkretnej formy sakramentalnej przymierza w osobowym związku między Chrystusem i Kościołem jako oblubienicą bez skazy i zmarszczki (Ef 5, 27), która konkretyzuje się osobowo [...] w Maryi, Matce-Oblubienicy poczętej bez zmaży*⁵⁸.

Ale to Nowe i wieczne Przymierze jest „concretissimum” scalającym wszystko. Cała wierność Starego Przymierza zostaje również wcielona w sposób całkowicie konkretny w osobie płodnej Dziewicy, osłoniętej przez Ducha podczas wcielenia. Jednocześnie to tutaj zostaje wprowadzony nowy Lud, który w sposób stale odnawiany będzie brał udział w przygotowaniu wcielenia Boga i który powinien dzięki Bożemu Duchowi dać się przekształcić w Ciało Chrystusa⁵⁹.

Jeśli Maryja może być jednocześnie Dziewicą i Matką, to właśnie dzięki działaniu Ducha Świętego, który daje Dziewicy Dziecko Ojca przedwiecznego. *W ten sposób Duch prowadzi, przekształcając swoją Boską miłość pełną wiary i nadziei, ku temu darowi Boga, który jest samym Bogiem pod postacią człowieka*⁶⁰. Dziewictwo Maryi, które jest

⁵⁷ *Herrlichkeit III*, 2, 2..., 446. Odnotujmy, że Balthasar (TAMŻE, 54, 297-298) podkreśla również związek między Łk 1, 35 i Wj 40, 35. W *Theologik III...*, 84-85 Balthasar rozciąga ten związek na scenę chrztu i scenę Taboru. W ten sposób położony został szczególnie nacisk na to podwójne działanie, przez które osoba „osłonięta Duchem” jest jednocześnie napełniona Duchem.

⁵⁸ *Unbezweifelt aber ist für die Christen, dass das Verhältnis Gottes zur Menschheit konkrete, sakramentale Bundesgestalt besitzt und behält im personalen Verhältnis zwischen Christus und der Kirche als der 'Braut ohne Runzel und Makel' (Eph 5, 27), die ihre personale Konkretheit hat (...) in der unbefleckt-empfangenen Mutter-Braut Maria (Das ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963, 211).*

⁵⁹ *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Munich 1969, 138-139.

⁶⁰ *Die Antwort liegt beim überschattenden Heiligen Geist, der der Jungfrau das Kind des ewigen Vaters schenkt und damit ihre glaubende und hoffende Liebe zu Gott verwandelnd hinlenkt auf dieses Gottesgeschenk, das Gott in Menschengestalt ist („Heilig öffentlich Geheimnis” ..., 4). Zob. też Herrlichkeit I...*, 327, gdzie Balthasar rozważa maryjne doświadczenie Boga w oparciu o dziewicze macierzyństwo.

przekazywane Kościołowi, nie jest niczym innym, jak tylko wyłącznym zorientowaniem „na jedność z Chrystusem w Duchu Świętym”, przez co okazuje się przekroczona „niewierność” starotestamentowa czy też współczesna „ideologia”⁶¹. Właśnie dlatego Maryja i Kościół mogą doświadczać macierzyńskiej płodności: w tym przypadku także dokonuje się to dzięki aktywnemu działaniu Bożego Ducha Świętego, który już w Starym Testamencie wprowadzał w czyn wolę Boga i był w czasie zwiastowania prawdziwie aktywną hipostazą, a który tak samo kontynuuje swoje działanie w modlitwach, sakramentach i charyzmatkach Kościoła⁶².

Można jeszcze zauważyć, że przez swoje dziewicze macierzyństwo Maryja znajduje swoje miejsce na zasadzie udziału w dramacie między „eonami” (w sferze tych, co upadają – *infra-lapsaires*) między Starym i Nowym Testamentem⁶³. Jako Matka cielesna znajduje się w bezpośredniej ciągłości pokoleń od Adama i Abrahama; jako Matka dziewicza, na którą zstąpił Duch Święty, jest punktem przerwania, nowego początku, rzeczywistym symbolem (*Realsymbol*) nowego narodzenia.

„Wertykalna” misja Ducha Świętego podczas wcielenia nie przeszkadza jednak temu, że stary Lud Boży był już przygotowany duchowo, „horyzontalnie” na przyjście mesjańskiego Syna. Te dwa aspekty będą połączone przez Zmartwychwstałego Ukrzyżowanego w nowej misji Ducha: Duch, pochodzący od Ojca i Syna, który stał się Człowiekiem, posiada wszystko z kondycji zarazem Boskiej i ludzkiej. Balthasar dostrzega w tym oznakę uprawnionego roszczenia „katolickości”: wertykalna transcendencja pogaństwa i transcendencja horyzontalna judaizmu spotykają się w najlepszej syntezie⁶⁴.

Ostatecznie skoro Syn, który stał się Człowiekiem, wypełnił już swoją misję zbawienia, zadaniem Ducha Świętego jest uniwersalizowanie historycznej indywidualnej egzystencji Chrystusa w taki sposób, że staje się ona bezpośrednią normą dla każdego historycznego indywidualnego istnienia. Nie chodzi tu o nowe objawienie, ale o rozkwitnięcie, w całej jego głębi, na mocy tej pełni, która została dana, jego całkowitego urzeczywistnienia w każdym momencie historii⁶⁵. Balthasar rozróżnia tutaj trzy momenty: działanie Ducha w czasie „czterdziestu dni” po zmartwychwstaniu, Jego działanie w sakramentach i Jego działanie w chrześcijańskiej misji i tradycji eklezjalnej.

⁶¹ *Maria in der kirchlichen Lehre...*, 61.

⁶² *Empfangen durch den Heiligen Geist...*, 47; „*Heilig öffentlich Geheimnis*”..., 12.

⁶³ *Theodramatik II*, 2..., 274, 301-307.

⁶⁴ *Pneuma und Institution...*, 100. Por. tamże, 59-60; *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung* (Christ heute I, 8), wyd. 5, Einsiedeln 1962, 96-97.

⁶⁵ *Theologie der Geschichte...*, 61-83.

Jeśli chodzi o pierwszy poziom uniwersalizacji Balthasar formułuje następujący wniosek: *Ten sam Duch, który posłany przez Ojca dokonał wcielenia Syna, biorąc Matkę pod swój cień, dopełnił swojego działania poprzez zmartwychwstanie tego ciała. Uwieńczył je – i nie jest to najmniejsze uzasadnienie – gdyż ciało w ten sposób uduchowione zostało ponownie wprowadzone przez Niego do łona 'Niewiasty' (Ap 12), którą stała się w tym czasie duchowa i uniwersalna Oblubienica, Kościół⁶⁶.*

Zostaliśmy w ten sposób doprowadzeni do „trwałej postaci” (*Dauerform*) Chrystusa w Eucharystii i sakramentach: Zmartwychwstały, którego czas ziemski został również uwielbiony, towarzyszy swojemu Kościołowi w czasie, biorąc z wieczności Ojca, tak jak to czynił podczas czterdziestu dni, chociaż to towarzyszenie jest odtąd okryte w postaciach sakramentalnych. O uwielbionym Synu Bożym *jest trzech, którzy dają świadectwo: Duch, woda, i krew, a ci trzech w jedno się łączą* (1 J 5, 7-8).

Zobaczyliśmy powyżej, że tak jak wtedy, gdy Słowo stało się Ciałem, Duch Święty uobecnia teraz Słowo Ojca⁶⁷. U stóp krzyża Maryja jest archetypem Oblubienicy-Kościła przyjmującego⁶⁸, a Kościół ze swojej strony dąży do tego, aby łączyć swój maryjny początek ze swoim życiem sakramentalnym⁶⁹. Balthasar czyni ponadto uwagę⁷⁰, że Duch, uniwersalizując zbawienie, będąc dalekim od odrywania go od historii, na odwrót, wprowadza zbawienie w całej jego pełni w historię. Faktycznie ta uniwersalizacja dokonuje się zawsze w oparciu o wspólnotę, nie dającą się podzielić między Ukrzyżowanego, który został przebity i Jego oblubieńcze „ciało”, przebite razem z Nim.

Dwie aktualizacje, o których przed chwilą mówiliśmy, są ukierunkowane na trzecią, która umiejscawia się na planie egzystencji i historii. Jesteśmy tutaj skonfrontowani ze wstrząsającym faktem rozdartej, grzesznej egzystencji⁷¹. Jednak zostaje ona przyjęta w pełnym nadziei obrazie relacji

⁶⁶ *Derselbe Geist, der im Auftrag des Vaters die Menschwerdung des Sohnes in der Überschattung der Mutter wirkte, vollendet sein Werk in der Auferweckung dieses Fleisches. Er krönt es nicht zuletzt darum, weil das so vergeistigte Fleisch von ihm neu dem Schoß des 'Weibes' (Apok 12) eingesenkt wird, das unterdessen zur geistlichen und universalen Braut, zur Kirche geworden ist.* TAMZE, 70.

⁶⁷ Zob. TAMZE, 172, 181. Por. *Das betrachtende Gebet...*, 95-96, 99-100; *Theodramatik. Bd. IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 444. Duch, będąc w „synergii” z Kościołem, tak samo jak jest z Maryją w czasie wcielenia, w każdym momencie od nowa uobecnia ofiarę, która stała się niebiańsko-wieczną, aby gromadzić świat w tym Ciele i ofiarowywać Ojcu jako ofiarę kosmiczną. TAMZE, 381-382.

⁶⁸ Zob. *Theologie der Geschichte...*, 174-176.

⁶⁹ Zob. TAMZE, 169.

⁷⁰ *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium*, Freiburg-im-Breisgau 1984, 46-47. Por. *Theologik III*, 68. Duch aktualizuje pierwotną wspólnotę (Maryja-Jan-Piotr) w kościelnej *communio* wiary i miłości i daje nieustanne świadectwo, przez „wodę i krew”, o pełnej prawdzie Boga w Chrystusie.

⁷¹ *Das Ganze im Fragment...*, 94-97. Por. *Theologie III...*, 250-251.

między Duchem Chrystusowym i Matką-Oblubienicą. W zniewolonym stworzeniu, w bezsilnych ludzkich sercach, Duch wdycha ku zbawieniu. Jednak Jego nieskończone współczujące działanie nie dokonuje się bez wzajemności: jest w egzystencjalnej współzależności z Ionom, które przyjmuje w sposób ludzki, Syjonem-Maryją-Kościółem. *Mater purissima* poprzez swój akt nieskalanej wiary nie gwarantuje jedynie, że chwalebna Oblubienica bez zmarszczki jest realnością, jest także dla każdego wierzącego z osobna archetypem nieskalanej egzystencji-odpowiedzi. Jednocześnie i aż do końca świata *Maria-Ecclesia* jest również *Mater dolorosissima*: w jedności z Duchem, który podtrzymuje cierpiące serca, jest włączona przez swoje współodczuwanie w przekształcenie grzechu w czystą Miłość. Ponadto Balthasar zwraca uwagę, że wszystko, co dotyczy struktury w Kościele, a szczególnie „nieomyślnie” Magisterium, będące koniecznym historycznym korelatem Oblubieńca i członków Kościoła, jest podporządkowane normie *Ecclesia*, Matce-Oblubienicy „bez skazy”, ożywianej przez Ducha Miłości. A z drugiej strony Oblubienica, będąc ustanowioną przez Ducha Świętego pośród rodzaju ludzkiego jako wierny obraz figury Oblubieńca, nie może posiadać własnej figury oddzielonej od Syna. Raczej cała Oblubienica powinna odbijać w sposób transparentny misterium Chrystusa.

Kiedy człowiek w swojej skończoności jest nakłoniony, aby uczestniczyć w sprzecznych zadaniach i ciężarach świata, staje wobec misji niemożliwej, którą jedynie Stwórca i Odkupiciel są w stanie podjąć. Jednak człowiek może przyjąć na siebie swoją część w tym dziele zbawienia⁷², kiedy zanurzy się w nieograniczoną gotowość Dziewicy, kiedy pozwoli się prowadzić z całym stworzeniem Duchowi, który wdycha (Rz 8, 22-23. 26-27), który pokonuje wszelkie powstrzymujące ograniczenia i buduje „komunię świętych”. Dzięki Duchowi Świętemu, który w samym wnętrzu życia Boskiego jest „jednością miłości wzajemnej” oraz komunią, o wiele bogatszą niż abstrahujący i niezależny „otwarty umysł” (*offene Vernunft*), może nastąpić wymiana miłości między tymi, którzy są zawsze sobie obcy, miłosne zjednoczenie wyjątkowości każdej duchowej osoby w wyjątkowości powszechnej miłości Boga w Chrystusie⁷³.

Ponieważ Duch pochodzi od Ojca, Stwórcy świata i Syna, Odkupiciela, jest On Boskim „miejscem”, w którym dokonuje się jedność porządku łaski i porządku natury, miejscem przekształcenia – zawsze możliwego do powtórzenia – jednego porządku w drugi. *To Duch Święty, przewodnik i sługa zaślubin, który czuwa nad tym obiegiem miłości nieba*

⁷² *Du krönst das Jahr...*, 199-200.

⁷³ *Das Ganze im Fragment...*, 209-214.

i ziemi i który w ten sposób prowadzi do spełnienia relacji związanej w Chrystusie z Oblubienicą Syjonem-Maryją-Kościółem⁷⁴. Chrześcijanin żyje w sercu tego obiegu; jego egzystencja powinna być stale twórczym przekształcaniem się w Duchu Świętym.

Z Chrystusem zmartwychwstałym i uwielbionym, Archetypem Kościoła, nowym i dopełnionym „eonem” połączony jest dramatycznie „eon” niedokończony i czasowy⁷⁵. Pod postacią Eucharystii Ojciec nie przestaje dawać swojego uwielbionego Syna za życie świata, a Boski Duch, który jednoczy ściśle dwa „eony”, prowadzi nieustannie świat z głębin zniewolenia ku otwieraniu się na odkupienie. W ten sposób całe niebo manifestuje swoje współczucie dla ziemi i Kościoła (Ap 12), który – jak długo trwa czas – jęczy w bólach rodzenia.

Powyższe rozważania pozwalają nam zgłębić Balthasarowską wizję egzystencji i historii. Relacja oblubieńcza między Chrystusem i Jego Kościołem jest zakorzeniona w sercu historii zbawienia. Duch kształtuje i ożywia ciało, oblubienicę Chrystusa, w tym jej „organy” (stany w Kościele, posługiwanie, sakramenty, katechezę, piśmiennictwo i tradycję)⁷⁶. Chrześcijanin jest wezwany do *sentire cum Ecclesia*, które staje się *sentire Ecclesiae*, jakie z kolei przekształca się w pełną zgodność z *sentire Spiritus Sancti*. W ten sposób buduje się *communio sanctorum*, owa wymiana zanurzona w pełni nadziei między „niebem i ziemią”.

Z wnętrza tej teodramatycznej idei można wyluskać szczególną oblubieńczą egzystencję Maryi, normatywną wartość Jej egzystencji przekształconej przez Ducha. Kiedy Słowo staje się Człowiekiem, podobnie jak później podczas chrztu Jezusa, Duch działa z wysoka, aby wyznaczać, aby nadawać kształt. Wobec tej zstępującej konkretyzacji postawa Dziewicy jest przyjmująca i „indyferentna”⁷⁷. Wypada tu wypowiedzieć kilka słów na temat tego, co Balthasar nazywa „inwersją w ekonomii zbawienia”⁷⁸, dotyczącą relacji między Synem i Duchem. Podczas gdy w wewnątrztrynitarnym życiu Duch pochodzi od Ojca i Syna (czy też: przez Syna), to z kolei przez Ducha Syn staje się Człowiekiem i ten sam Duch, w czasie Jego misji przedkłada Mu wolę Ojca jako regułę posłuszeństwa. Ta ekonomiczna obiektywizacja Ducha jest także miejscem

⁷⁴ *Diese Liebesbewegung von Himmel und Erde lenkt der Brautführer, der Heilige Geist, und vollendet so das in Christus angeknüpfte Verhältnis mit der Braut Ston-Maria-Ecclesia. Spiritus Creator...*, 344.

⁷⁵ *Pneuma und Institution...*, 446.

⁷⁶ *Theologie der Geschichte...*, 77-78. Por. *Spiritus Creator...*, 241.

⁷⁷ *Pneuma und Institution...*, 55.

⁷⁸ TAMŻE, 224nn. Por. *Theodramatik II*, 2..., 167-175: *Trinitarische Inversion; Theologik III...*, 41, 166-168.

początku tego wszystkiego, co nazywa się w języku teologii „instytucją”, a która dogłębniej powinna być rozważana jako „duch obiektywny”.

„Indyferencja” Maryi wobec Ducha Świętego, wyrażona zgodnie z programowym zamysłem w Jej „fiat”, nie polega wyłącznie na całkowitej uległości (*Fügsamkeit*) Duchowi Świętemu, ale na pełnej gotowości *w* Duchu. Poza przeciwstawieniem między byciem aktywną i pasywną, działaniem i kontemplacją, uczestniczy Ona w zadziwiającym zdumiewającym paradoksie samego Ducha, który – będąc w Bogu absolutną zdolnością przyjmowania – jest jednocześnie wyrażeniem pełnej Boskiej spontaniczności⁷⁹. To ta aktywna gotowość pozwala Maryi być archetypem prawdziwej jakościowej katolicyzacji, odbłaskiem zdolności oderwania się od siebie (*das Nicht-an-sich-Halten*) Ojca i Syna, czego Duch jest jednocześnie wyrazem i personifikacją⁸⁰. „Katolickie” *tak* Maryi polega na tym, że w świadomej gotowości uwalnia, dając osłonę; to oddanie do dyspozycji przestrzeni, w której inni mogą stać się wolnymi. Odkrywamy w tym, na ile Maryja jest bliska Duchowi Świętemu, który jako Boska Osoba otwiera – jak to czyni także w swojej „świątyni”, Kościele – w sposób skuteczny, ale zawsze nie rzucający się w oczy i dyskretny, przestrzeń dla wzajemnej Miłości Ojca i Syna⁸¹.

Maryja, „oddana” w Nazarecie Duchowi, który Ją osłania, mogła stać się Jego wybranym „naczyniem” i dziewiczą Matką Syna. Przy drugim poczęciu, u stóp krzyża, na mocy doskonałego „ubóstwa płynącego z głębi nieposiadania siebie”, stała się dziewiczą Oblubienicą Baranka i Ionom Kościoła, zdolną do przyjęcia Nasienia Bożego, eucharystycznie pomnożonego w nieskończoność⁸². I w mierze, w jakiej – od początku i aż do Krzyża – „oddaje” Syna Ojcu w Duchu Świętym i w pełni oddaje się na służbę dziełu zbawienia, może pełnić funkcję fundamentu oblubieńczego, niosąc skuteczną wiarę chrzcielną i uczestnictwo w ofierze eucharystycznej⁸³.

Ścisłe związane z biegunowością pasywny-aktywny istnieje napięcie między posłuszeństwem i „pełnoletnością” (*Mündigkeit*)⁸⁴. W centralnym fragmencie Ga 4, 1-4 jest mowa o tym, że zostaliśmy odkupieni po to, aby została nam udzielona przez Syna Bożego pełnoletność prawdziwego synostwa; co godne uwagi, tak właśnie jest, ponieważ On został poddany fizycznemu prawu narodzenia („zrodzony z niewiasty”) i stał się

⁷⁹ *Pneuma und Institution...*, 330.

⁸⁰ TAMŻE, 115.

⁸¹ *Der antirömische Affekt...*, 173.

⁸² *Theodramatik III...*, 333-334.

⁸³ TAMŻE, 376-377.

⁸⁴ *Wer ist ein Christ?...*, 86-95.

„przedmiotem Prawa” (Ga 4, 4). Przez Ducha z takiego Syna niewolnicy stają się synami i dziedzicami.

Jako sytuację typową dla takiej pełnoletniości Balthasar przytacza Dz 16, 6-7, gdzie jest opowiedziane, jak św. Pawłowi i jego towarzyszom zostało uniemożliwione głoszenie słowa w Azji i Bitynii. Balthasar dochodzi do wniosku: *Chrześcijanin, który żyjąc modlitwą zażyłości z Jezusowym Duchem Świętym, prowadzącym i porządkującym w każdym momencie, jest w stanie usłyszeć, że powinien zostawić wszelki swój plan na rzecz planu Bożego, ten jest chrześcijaninem pełnoletnim. Taki stał się w pełni ‘materia’ dla budowanej figury Chrystusa: ‘materia’, która z tej ‘bierności’ zostaje wzniesiona do najwyższej aktywności ‘matrix’ i ‘mater’ Jezusa (‘ten mi jest bratem i siostrą i matką’, Mt 12, 50)⁸⁵.*

Ten Duch, który czyni pełnoletnim, jest jednocześnie Duchem Kościoła. *Ale Duch Kościoła jest Duchem świętości, Duchem Maryi, apostołów, świętych, którzy są jego filarami [...]. Nie jest pełnoletnim chrześcijanin, który nie pragnie, nie stara się uczynić swoim tego Ducha⁸⁶.* Posłuszeństwo eklezjalne polega na tym, że pod natchnieniem Ducha i w pojedynczej odpowiedzialności powtarza się bezgraniczne „fiat” („niech mi się stanie według słowa twego”) i dołącza się jako członek do Kościoła-Ciała posłusznego Głowie⁸⁷.

Maryja jako Kościół archetypiczny była prowadzona na drodze posłuszeństwa wobec zobiektywizowanej reguły Ducha. W Niej w sposób wyraźny odsłania się prawda, że pełnoletniość i posłuszeństwo krzyża mają zastosowanie do całego Kościoła⁸⁸. Stan duchowny powinien sam kształcić się i uczyć członków Kościoła, którzy są mu powierzeni, w naśladowaniu krzyża; jednak nie wolno zapomnieć, że posługiwanie duchowne jest zobiektywizowaną formą miłości. Ponadto *Duch Święty jest jednocześnie miłością subiektywną i obiektywną, miłością odczuwaną*

⁸⁵ *Jener Christ, der aus der Gebetsvertrautheit mit dem je-jetzt fuhrenden und befehlenden Heiligen Geist Jesu zu hören vermag, dass er seinen ganzen Plan aufzugeben hat zugunsten des Planes Gottes: der wäre ein mündiger Christ. Einer, der ganz zum ‘Stoff’ für die Formgestalt Christi geworden wäre, zur ‘Materia’, die aus solcher ‘Passivität’ zur höchsten Aktivität der ‘Matrix’ und ‘Mater’ Jesu erhoben wird (‘...der ist mit Bruder, Schwester und Mutter’, Mt 12, 50). TAMŻE, 90. Por. Das Katholische an der Kirche..., 12.*

⁸⁶ *Der Geist der Kirche ist der Geist der Heiligkeit. Der Geist Marias, der Apostel, der tragenden Heiligen [...] Unmündig ist der Christ, der diesen Geist nicht zu dem seinigen zu machen gewillt und bestrebt ist. Wer ist ein Christ?..., 92. Por. Der dreifache Kranz..., 26.*

⁸⁷ *Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, 173.*

⁸⁸ *Theodramatik II, 2..., 328. Por. Theologik III..., 223: Die aus dem Kreuz geborene vollkommene Freiheit Marias muss ihrerseits unter das Kreuz, um der Kirche den Aufgang des Geistes der Freiheit mitzuerwirken.*

*i nie-odczuwaną, zażyłością i posługiwaniem, natchnieniem i uległością*⁸⁹. Pouczeni w Duchu Chrystusowym członkowie Kościoła, uformowani przez posługiwanie, spotykają się w autentycznej pełnoletniości wokół Maryi, „Stolicy Mądrości”. Stan duchowny winien być uważny na Ducha, który mówi przez święty Kościół⁹⁰.

Poza tym uwzględniając, że wszyscy znajdują się w obrębie posłuszeństwa Kościoła oblubieńczego-Maryi, skłonni jesteśmy mówić, że dziewiczo-macierzyńskie „fiat” Maryi, której osobistą misją jest „uczynić płynnym” (*verflüssigt*), aby stać się zasadą eklezjalną, kształtuje „podstawowy charyzmat”, „duchowość wszystkich duchowości”. Stanowi on normę poszczególnych duchowości – duchowości rad ewangelicznych, stanu małżeńskiego i stanu duchownego⁹¹. Balthazar podkreśla, że duchowość maryjna nie jest osobnym zagadnieniem, ale *miejszem skoncentrowania i syntezą ‘bycia wobec’, które ożywione przez Ducha daje odpowiedź oblubieńczą*⁹². Możliwe są liczne sposoby podejścia, ale wszystkie powinny być sprowadzane do tego samego centrum: *wyłączne ‘tak’ Chrystusa, Maryi i ludzi, którzy są w Kościele na zbawczą wolę Ojca, który jest ponad wszystkimi i każdym; ale to Duch Święty dokonuje jedności pomiędzy ojcowskim oddaniem i wypowiedzanym ‘tak’*⁹³.

Na tak zarysowanym tle powinniśmy zrozumieć wołanie Balthasara o maryjno-eklezjalną duchowość. To, o co dzisiaj chodzi, to nie tyle zwiększenie praktykowania pobożności maryjnej. W nadziei, że Duch, który osłonił Maryję, podźwignie naszą słabość, my wszyscy w „Kościele grzeszników” powinniśmy wyznaczyć sobie zadanie odnowienia obrazu

⁸⁹ *Der Heilige Geist ist beides in Einheit: subjektive und objektive, gefühlte und ungefühlte Liebe, Familiarität und Amt, Inspiration und Unterwerfung (Der dreifache Kranz..., 41)*. W *Theologik III*, 282-380 Balthasar rozwija obszernie temat dzieła subiektywnej i obiektywnej miłości Ducha w Kościele. Maryja jest tu wzmiankowana jedynie w związku z biegunowością: świętość subiektywna (Maryja) – obiektywna (Piotr) (287-290), jako wzór sakramentalnej współzależności *opus operatum* – *opus operantis* (309, 316) i jako archetyp doświadczenia Ducha „w nocy wiary” (354).

⁹⁰ *Theodramatik II*, 2..., 328-329, *Das Katholische an der Kirche...*, 17.

⁹¹ *Spiritus Creator...*, 259-260. Godne uwagi jest również znaczenie maryjno-eklezjalnego dziewictwa jako nowotestamentowego kryterium dla „rozdzielania duchów” – Boskiego Ducha i ludzkiego ducha. W jakimkolwiek stanie życia miłość jest chrześcijańska tylko wtedy, gdy jest mierzona miarą caritas – i tutaj Balthasar odwołuje się raz jeszcze do Ef 5. TAMŻE, 164-165.

⁹² [...] *das Geheimnis des Marianischen, das sich als Sammelpunkt und Inbegriff des vom Geist beseelten, bräutlich antwortenden Gegenüber erweist. Verbum Caro...*, 240.

⁹³ [...] *sie alle (die Spiritualitäten) gehen aus gleichen Zentrum aus und müssen auch zu diesem zurückfinden: zum einzigen Ja Christi, Marias und der kirchlichen Menschen an den Heilsratschluss des Vaters über alle und jeden; die Einheit zwischen der väterlichen Verfügung und dem antwortenden Ja aber erwirkt der Heilige Geist. Maria in der kirchlichen Lehre...*, 74.

Kościola, aby promieniowało jego jestestwo maryjne, aby mógł rozdzielać macierzyńską posługę⁹⁴. Wymaga to od Kościoła odnowionego zrozumienia swojej tożsamości, jakiej nie zdobędzie przypatrując się samemu sobie i stosując autokrytykę, ale raczej zachowując świadomość swojego maryjnego początku, wiary w skuteczność dzieła Bożego i działanie Ducha Świętego, który go osłania⁹⁵.

Kiedy Balthasar mówi o „kontemplacji”⁹⁶, jak o pulsowaniu serca duchowości, podporządkowuje ją również regule maryjnej ożywianej przez Ducha. Wobec tego miejscem rodzenia się wszelkiej kontemplacji chrześcijańskiej jest Maryja, wypowiadająca w Duchu „tak”, poprzez które niesie Słowo oraz zachowująca wszystkie słowa w swoim sercu i rozważająca je (Łk 2, 19. 51). Jest rzeczą zasadniczą przypomnieć tutaj, że ten sam Duch, który wprowadza Syna Ojca, dokonuje przyjęcia tego Syna w posłusznej „kontemplacyjnej” głębi wierzącego „tak”⁹⁷.

Jak dobitnie pokazuje to scena zwiastowania, głęboką postawą Maryi jest jednocześnie otwartość i stan gotowości, dziewictwo i macierzyństwo, kontemplacja i odpowiedź posłusznej miłości. W konsekwencji jest również prawdziwe dla Kościoła-oblubienicy i dla jego członków, że Bóg Trójjedyny objawia się w sposób aktywny jedynie w takim posłuszeństwie⁹⁸.

Kontemplacja uczestniczy w sposób szczególny w trynitarnej strukturze, kiedy jest przeżywana jako wierna miłość, jako naśladowanie wierności przymierzu, które stanowi o istocie Kościoła i jego archetypie Maryi. W Bogu Duch Święty jest świadkiem i gwarantem miłości między Ojcem i Synem, obiektywizmu tej miłości. W kontemplacji wierność jest „ramą”, która życie miłości czyni możliwym i która je podtrzymuje⁹⁹.

Ostatnio Balthasar starał się przedstawić, co to znaczy medytować po chrześcijańsku. W tej chrześcijańskiej jedności z Bogiem, w dialogu wewnętrznym, który jest przecież czymś więcej niż rozmową między

⁹⁴ *Die marianische Prägung der Kirche*, w: *Maria heute ehre. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, red. W. BEINERT, wyd. 3, Freiburg-im-Breisgau 1979, 263-279, tutaj: 279.

⁹⁵ *Der dreifache Kranz...*, 18.

⁹⁶ Centralne w „modlitwie kontemplacyjnej” jest adorujące słuchanie Słowa Bożego takim, jak ono rozbrzmiewa w Piśmie Świętym. Takie słuchanie dokonuje się wewnątrz przestrzeni Kościoła, w powiązaniu z jego sakramentami, w duchu jego maryjnego posłuszeństwa i podporządkowane prowadzeniu przez Ducha Świętego, dzięki któremu słowo z Pisma Świętego stanowi już autentyczne z Boskiej przyczyny przedstawienie objawienia Ojca w Synu-Słowie. Por. *Das betrachtende Gebet...*, 25.

⁹⁷ TAMŻE, 62.

⁹⁸ TAMŻE, 171-172; *Verbum Caro...*, 213; *Spiritus Creator...*, 163.

⁹⁹ *Das betrachtende Gebet...*, 122-123.

dwoma osobami, Balthasar wskazuje na znaczenie „drogi maryjnej”¹⁰⁰. Jeśli skoncentrujemy uwagę na osobowym miejscu wcielenia, Maryi Dziewicy-Matce, „droga jedności” nie będzie miała już nic z abstrakcji, z nadmiernego napięcia, ani z ucieczki od świata. Dokonuje się tutaj wewnątrzświatowe naśladowanie misterium wewnątrztrynitarnego, jedność przeciwieństw. Słowo Ojca, przyniesione przez Ducha Świętego do łona Dziewicy, nie jest tożsame z substancją Matki. A jednak to Nasienie czerpie wyłącznie z pełnej duchowo-cielesnej substancji Maryi, w taki sposób, że może być w pełni nazywane Jej Synem¹⁰¹.

W jedności substancji, która daje i która jest przyjęta, „zdolność dawania” chroni przed wszelkim rozszerzeniem, prowadzącym od macierzyństwa do adoracji. Matka z pewnością nie zapomina, że Jej Dziecko jest Synem Najwyższego, który został Jej dany dzięki mocy Ducha. Podobnie w chrześcijańskiej medytacji bliskość naszej relacji z Chrystusem, który w nas mieszka, nie może być oddzielona od konkretnej rzeczywistości dziewiczej posługi¹⁰².

Dla dopełnienia naszej prezentacji sposobu, w jaki Balthasar postrzega uniwersalizujące działanie Ducha w sakramencie i w życiu, pewnym światłem może być zwrócenie uwagi na ideę, która wysoce docenia w tradycji znajomość nauki patrystycznej na temat „Boskiego narodzenia”¹⁰³. Wierzący „rodzi się z Boga”, zostaje wprowadzony w pochodzenie Syna. W tym nowym narodzeniu Kościół jest pośrednikiem przede wszystkim na drodze sakramentalnej przez chrzest. Jego archetypem jest Maryja, która nosiła Syna i wydała Go na świat. Z kolei poszczególny chrześcijanin jako *anima ecclesiastica*, powinien stawać się płodną „matką Chrystusa” poprzez życie ukształtowane w Chrystusie. Balthasar dochodzi do wniosku, że jeśli chodzi o odkrywanie udziału stworzenia w życiu wewnątrztrynitarnym, *oikonomia* pozostaje drogą przyjęcia, narodzeniem Logosu w naturze ludzkiej; ale to narodzenie pozostałoby abstrakcyjne bez dwóch składników, które przyczyniają się do uczynienia go możliwym, a które funkcjonują jako nadnaturalne po-

¹⁰⁰ *Christlichen Meditieren*, Freiburg-im-Breisgau 1984, 53-66: *Der marianische Weg*.

¹⁰¹ TAMŻE, 56-57.

¹⁰² TAMŻE, 65-66. Por. *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?*, Freiburg-im-Breisgau 1980, 105.

¹⁰³ Por. *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*. T. 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 281-284; *Theodramatik IV...*, 424-431. Wielokrotnie Balthasar odwołuje się do dzieła podstawowego H. RAHNERA, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, „Zeitschrift für kath. Theologie” 59(1935) 333-418 (= *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 11-87).

średnictwo i jako pośrednictwo stworzenia: z jednej strony Duch Święty, który posłany przez Ojca osłania, z drugiej łono rodzaju ludzkiego, które w Świętej Dziewicy staje się gotowe w wypowiedzanym 'tak'¹⁰⁴.

W końcu po sakramentalnej i egzystencjalnej perspektywie powinniśmy wziąć pod uwagę trzecią: tradycję Kościoła, przez którą Duch Prawdy prowadzi uczniów Jezusa do pełnej prawdy (J 16, 13). To „objaśnienie” przez Ducha w medytacji Kościoła ma swoją własną suwerenną logikę. *Odstania się ono w sposób wyraźny w rozwinięciu tajemnic mariologicznych, które tworzą oczywiście cudowną całość, odkąd stały się widzialne, ale o których można z trudem powiedzieć, że są wyprowadzane jedne z drugich jako oczywiste wnioski. Od jednej prawdy do drugiej zostaje przerzucony most równie odważnie, jak tego domagają się realność i głęboka istota tajemnic zbawienia oraz jak sam Duch Boży mógł go wymyślić i wznieść. [...] Mariologia jest więc najdobitniejszym przykładem wyjaśnienia życia Pana przez Ducha Świętego: koniecznym rozwinięciem przez trzecią Osobę części Bożego objawienia, w sposób nieunikniony zachowywanej w stanie połowicznej niejasności przez drugą Osobę*¹⁰⁵.

Ostatnie dogmatyczne „rozwięcia” tajemnic maryjnych są bardziej owocem kontemplacji wewnętrznej logiki Objawienia niż odpowiedzią na zmianę w sytuacji historycznej Kościoła. Ukazują, że Duch i litera nie przystają do siebie oraz że żywe słowo Boga nie może dać się zamknąć w księdze (nawet natchnionej) (J 20, 30; 21, 25). Żywe świadectwo Ducha Świętego, który tchnie tam, gdzie chce, jest odporne na wszelkie systematyczne spojrzenie człowieka, podobnie jak na każdy optymizm ilościowego rozwoju i każdy partykularyzm. Co ma swoją wartość w ogólności (por. 1 Kor 2), jest szczególnie wartościowe dla mariologii: to zadanie „rozeznawania duchowego”, zmysł wiary ogarniający całość, Objawienie będące „ciągle-ponad”, wyjaśniane przez Ducha

¹⁰⁴ *Theodramatik IV...*, 429: [...] *aber diese Geburt bleibt abstrakt und unverständlich, solange man die beiden mitermöglichenden Faktoren nicht mitberücksichtigt: einerseits den vom Vater gesendeten überschattenden Heiligen Geist, andererseits den im Jawort bereiten Schoß der Menschheit in der heiligen Jungfrau.* Por. TAMŻE, 425.

¹⁰⁵ *Deutlich ist dies in der Entfaltung der mariologischen Geheimnisse, die wohl, wenn sie einmal sichtbar werden, einen wundervollen Zusammenhang bilden, von denen man aber schwerlich sagen kann, dass sie wie gewöhnliche Schlussfolgerungen auseinander ableitbar sind. Von einer Wahrheit zur andern schwingt sich die Brücke so Kühn, wie Dasein und Wesen der Heilsgeheimnisse es eben fordern, und wie nur Gottes Geist sie zu ersinnen und zu bauen vermochte. [...] Die Mariologie ist wohl das höchste Beispiel für die Auslegung des Lebens des Herrn durch den Heiligen Geist: die notwendige entfaltung eines durch die Zweite Person notwendig im Halbschatten gehaltenen Teiles der göttlichen Offenbarung durch die Dritte Person.* *Theologie der Geschichte...*, 81.

w żywej tradycji Kościoła¹⁰⁶. Według Balthasara, jedynie w tym sensie jest usprawiedliwiony ekumenizm, szczególnie na terenie mariologii¹⁰⁷. Poszukiwanie jedności, która jest w najwyższym stopniu dziełem Ducha Chrystusowego, nie może polegać na taktycznym zrównywaniu, ale na wspólnym wędrowaniu ku pełnej i żywej Prawdzie.

7. Wniosek

Jakkolwiek Balthasar nie rozważa systematycznie relacji między Maryją i Duchem, liczne refleksje, które jej poświęca w swoim dziele, składają się na powstanie stanowiska, które charakteryzuje rzadko spotykana głębia. To podejście jest jednym z owoców jego metody teologicznej, którą sam charakteryzował następująco: *Można krążyć wokół jednej postaci i rozważać ją ze wszystkich stron. Za każdym razem dostrzega się coś innego, chociaż widzi się ten sam przedmiot*¹⁰⁸.

„Wyjątkowa, organiczna, ukazana w szczegółach postać”, o której tu mówimy, to postać Maryi w Jej dynamicznym otwarciu się na Ducha Świętego, osoba Matki Pana, która po tym, jak została „uwolniona” na skutek zdystansowań, stała się Jego Kościołem-Oblubienicą, której stale towarzyszy w drodze konkretyzujący i uniwersalizujący Duch. Balthasar rozwija tę wizję według jego licznych wymiarów – pod kątem trynitarnym, eklezjalnym, egzystencjalnym, jak też z punktu widzenia historii zbawienia. W ten sposób Balthasar, sytuując się jak zawsze w „pełni wiary”¹⁰⁹, wnosi zasadniczy wkład, „złączony” z tematem, na który zwracano zbyt małą uwagę i o którym słusznie mówi się obecnie, że cieszy się zainteresowaniem ekumenicznym¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Verbum Caro...*, 167; *Das Ganze im Fragment...*, 147-148, 152; *Das betrachtende Gebet...*, 189; *Theodramatik II*, 1..., 89.

¹⁰⁷ *Wer ist ein Christ?...*, 39-43; *Einfaltungen...*, 101-103.

¹⁰⁸ *Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt (...). Eine Gestalt kann man umschreiten und von allen Seiten sehen. Immer wieder sieht man etwas anderes und sieht doch immer dasselbe.* M. ALBUS, *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, „Herder Korrespondenz” 30(1976) 72-82, tutaj: 76.

¹⁰⁹ Jest to szczęśliwe sformułowanie tytułu antologii dzieł Balthasara: *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar – Lesebuch*, red. M. KAHL, W. LÖSER, Freiburg-im-Breisgau 1980. Tytuł ten został wyjaśniony we wprowadzeniu (15-23) i zilustrowany tekstem programowym 1 (61).

¹¹⁰ Por. J. MOLTSMANN, *Y a-t-il une mariologie oecuménique?*, „Concilium” 188(1983) 17-22. Przytacza on jako trzeci „pozytywny warunek”: *Mariologia zbudowana na Biblii, chrystocentryczna będzie wyrażać działanie i obecność Ducha Świętego w historii Chrystusa i w historii ludzi z Chrystusem* (22).

To właśnie Balthasarowski zmysł ogólnej całości z jej proporcjami chroni go od niebezpieczeństw maksymalizmu, jaki groziłby w sytuacji zatarcia istotnego dystansu między stworzeniem Maryją i Boską Osobą Ducha. Na przykład L. Boff w swojej medytacji nad *Ave Maria*, która spowodowała sensację¹¹¹, stwierdza, że Maryja stała się „personalizacją Ducha Świętego”. Dochodzi wręcz do mówienia o przebóstwieniu pierwiastka kobiecego w Maryi przez Ducha Świętego, tak jak pierwiastek męski w Jezusie został przebóstwiony przez Syna. W niedawnej reakcji¹¹² Balthasar skierował uwagę na ideę Junga, która dała o sobie znać w wizji Boffa (tzn. Jungowa biegunowość *animus-anima*). Słusznie Balthasar kwestionuje prawdziwość hipotezy Boffa o unii hipostatycznej Maryi i Ducha Świętego. Przeciwstawia temu perspektywę swojej własnej mariologii: *Jezus i Maryja nie tworzą dwóch paralelnych unii hipostatycznych, które mają jako takie reprezentować naturę męską i kobiecą Boga, będącego poza wszelką płcią, lecz relację oblubieńca z oblubienicą, opisaną przez św. Pawła w 5 rozdziale Listu do Efezjan i przez całą Tradycję w niezliczonych chrześcijańskich komentarzach Pieśni nad Pieśniami. Oczywiście trzeba następnie – ponownie w zgodzie z całą Tradycją, w tym maryjną – potwierdzić szczególność roli mężczyzny i kobiety, potwierdzając w pełni równość w ich godności, co św. Paweł opisuje w 11 rozdziale 1 Listu do Koryntian*¹¹³.

Zamysł Boffa wpisuje się zresztą w przedłużenie jednego z kręgów zainteresowania teologii feministycznej, która stawia sobie za cel zwrócenie uwagi na kobiecy wymiar Boga i która dostrzega, zwłaszcza w Duchu Świętym „miejsce” pierwiastka żeńskiego w Bogu. Balthasar również nie pozostaje niewrażliwy na tę problematykę¹¹⁴. Chociaż pragnie zachować obraz „Ojca”, oraz to raczej Syna „przyjmującego siebie samego” uważa za archetyp kobiecości w Bogu, jego ugruntowane i dynamiczne podejście sytuuje się ponad, wyostrzone często przez polemikę, stanowiska, których dotychczas zabraniano.

¹¹¹ L. BOFF, *Ave-Maria. O feminino e o Espírito Santo*, Petrópolis 1980. Wcześniej ukazał się obszerny esej: *O rosto Materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*, Petrópolis 1979.

Znajdziemy krytyczne uwagi w artykułach: D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y Maria en la obra de L. Boff*, „Ephemerides Mariologicae” 32(1982) 405-419; J. GALOT, *Marie et le visage de Dieu*, „Marianum” 44(1982) 427-438; X. PIKAZA, *¿Union hipostática de Maria con el Espíritu Santo? Aproximación crítica*, TAMZE, 439-474.

¹¹² H. URS VON BALTHASAR, *L'heure de l'Eglise. Entretien avec Angelo Scola*, Paris 1986, 49-53.

¹¹³ TAMZE, 52.

¹¹⁴ *Die Würde der Frau*, „Communio” 11(1982) 346-352.

Ze strony feministycznej nie jest wcale rzadkim usłyszeć oskarżenia o „krępowanie pierwiastka kobiecego w teologii patriarchalnej”. Wtedy, gdy Duch funkcjonuje jako pierwiastek „zmaskulinizowany”, kobieta w takim kontekście byłaby tylko obrazem stworzenia przyjmującego¹¹⁵. Jednak jeśli bada się bez uprzedzeń podejście perspektywiczne Balthasara, można zdać sobie sprawę, że ta krytyka, częściowo usprawiedliwiona, nie powinna powodować odrzucenia kategorii *aktywność – pasywność*, ani płciowych różnicowań jako takich. Wystarczy przeczytać, co Balthasar napisał w ostatniej części *Theodramatu* na temat „pozytywnej wartości zgody na to, co się ma wydarzyć”¹¹⁶. W życiu miłości Trójcy Świętej dokonuje się żywa wymiana między „aktywnością” i „pasywnością”, która rozjaśnia w sposób pozytywny dualizm na poziomie stworzeń między aktem i możliwością, między działaniem i kontemplacją, między płciami. Jeśli chodzi o tę ostatnią biegunowość, Balthasar wyraża jej dynamiczny charakter: *W życiu trynitarnym Ojciec, Ten, który bez początku rodzi, ukazuje się przede wszystkim bez wątpienia jako (ponad-)męskość; Syn jako ten, który zgadza się na to, co się ma wydarzyć, ukazuje się głównie jako (ponad-)kobiecość, choć jako Ten, który ‘tchnie’ w sposób aktywny z Ojcem, objawia się również jako (ponad-)męskość, podczas gdy Duch przedstawia się jako (ponad-)kobiecość. Z drugiej strony, z racji, że Ojciec [...] rodzący i tchnący, zawsze decyduje się na współ-określanie wraz z tymi, którzy od Niego pochodzą, również w Nim jest coś z (ponad-)kobiecości, w taki sposób, że z tego powodu jego pierwszeństwo nie jest naruszone*¹¹⁷.

Wydaje się jednak, że teologia feministyczna, która oprócz nauk religijnych włącza również w swoje badania krytyczną i kreatywną egzegezę, psychologię religijną i socjologię, nie deklaruje swojego zadowolenia z takiego zniuansowanego wyregulowania schematów zaczerpniętych z biblijnej symboliki dotyczącej płci. Ostatecznie to właśnie wewnątrz tej idei sytuuje się eklezjologia i mariologia Balthasara¹¹⁸, skoncentrowana

¹¹⁵ Zob. np. R. RADFORD RUETHER, *La féminité de Dieu: un problème dans la vie religieuse contemporaine*, „Concilium” 163(1981) 93-101, 94-97.

¹¹⁶ *Theodramatik IV...*, 74-78: *Positivität des Geschehenlassens*.

¹¹⁷ *Tritarisch erscheint der Vater als der ursprungslos Zeugende gewiss primär (über-)männlich, der Sohn als der Geschehenlassende zunächst (über-)weiblich, aber dann als der mit dem Vater zusammen aktiv Hauchende wieder als (über-)männlich, der Geist als (über-)weiblich. Und indem der Vater (...) in seinem Zeugen und Hauchen sich selbst immer schon durch die von ihm Ausgehenden mitbestimmen lässt, liegt sogar in ihm ein (über-)Weibliches, ohne dass dadurch sein Ordnungsprimat angetastet würde.* TAMZE, 80.

¹¹⁸ *Die alt- und neutestamentliche Lehre der Geschlechterdifferenz ist nicht zeitbedingt und nicht überholbar* (z. B. 1 Kor 11, 7-12), *vielmehr Voraussetzung für die volle Entfaltung der Selbstkundgabe Gottes in seiner Menschwerdung. Spiritus Creator...*, 336.

na tekstach 1 Kor 11, 7-12 i zwłaszcza Ef 5, 21-33. W przeciwieństwie do niego, w teologii feministycznej funkcjonuje przekonanie, że te obrazy są „podwójne”, „androcentryczne” i powinny jako takie zostać zdemaskowane oraz zreinterpretowane. Przyszłość pokaże, czy wizja Balthasara może wytrzymać „ogniową próbę” odnowionej antropologii i teologii. W tym czasie byłoby wskazane, aby w dyskusji, która zaledwie została otwarta, poważne projekty, jak ten Balthasara, zostały przyjęte z otwartym umysłem, jeśli nie chcemy popaść z polaryzacji w bezpłciowe zrównywanie, jakie w sposób dość paradoksalny pociągałoby za sobą wzmocnienie maskulinizacji kultury i Kościoła¹¹⁹.

Można także życzyć równie otwartego umysłu wobec przedstawienia wkładu Balthasara w obrębie szerszego forum niż teologia zachodnia. Niezaprzeczalnie jego sugestywna mariologia, ukształtowana na symbolice biblijnej, zajmuje miejsce sobie właściwe. Wydaje się być bliższa patrystyce i prawosławiu¹²⁰. Niektórzy będą oceniać, że wizja Balthasara, a w szczególności to, co dotyczy relacji Maryja-Duch, unosi się zbyt wysoko ponad konkretną rzeczywistość Kościoła współczesnego, podczas gdy na odwrót, zachęca ona do bezpośrednich implikacji¹²¹. Czyż Kościół nie jest zhipostazowany w osobie Maryi w sposób nazbyt ideowy i idealizujący? Czy zgromadzenie biblijne Maryja-apostołowie może być rozstrzygające dla aktualnej koncepcji posługiwania duchownego? Czy to, co dotyczy struktury, nie jest zbyt upiękkszzone, zsakralizowane jako „duch obiektywny”? Wszystkie te zastrzeżenia, rodzące się w ramach uprawnionego podejścia „oddolnego”, nie mogą jednak zaprzeczać konieczności podjęcia bardziej bezpośrednio teo-logicznego komplementarnego ujęcia. Ponadto w obecnym nieco jednostronnym kontekście konceptualizacji, hermeneutycznej aktywności, socjologicznej

¹¹⁹ Artykuł *Das marianische Prinzip*, w: *Klarstellungen...*, 65-72, jest właśnie obroną idei, stawiającą sobie za cel reagowanie na tę ociążałą maskulinizację.

¹²⁰ Por. N. A. NISSIOTIS, *Marie dans la théologie orthodoxe*, „Concilium” 188(1983) 59-79. Zob. także przychylną reakcję B. Bobrinskoya (*Au coeur du Mystère rédempteur...*, 82-84), która dotyczy bardziej bezpośrednio Balthasara i naszego tematu. W naszym studium mogliśmy stwierdzić, jakie znaczenie nadaje Balthasar wydarzeniu maryjnemu w powiązaniu z określeniem „w Duchu Świętym”. Jedynie działanie Ducha Świętego w momencie niepokalanego poczęcia zostało w niewielkim stopniu wyjaśnione. Por. jednak *Lumen gentium* nr 56; H.-M. MANTEAU – BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la constitution dogmatique «Lumen Gentium»*, wyd. 2, Paris 1971, 71-79.

¹²¹ Sam Balthasar uznaje: *Mich persönlich interessieren leidenschaftlich die Dinge, die in der Kirche sein sollten, und wie man sie erreicht. Weniger das, was leider existiert: die Zerfallsformen. Geist und Feuer...*, 77.

nienaturalności, teologia bardziej „kontemplacyjna” może spowodować w sposób szczególny wzbogacenie i rozszerzenie perspektywy.

Tł. Ryszard Obarski

Michel T'Joen

Avelgemstraat 55
9690 Kluisbergen
Belgia

Maria e lo Spirito Santo nella teologia di Hans Urs von Balthasar

(Riassunto)

Per Balthasar Maria appare come Figlia del Padre, Madre e Sposa spirituale del Figlio, il vaso (Gefäss) dello Spirito.

Nell'annunciazione avviene la prima piena rivelazione della Trinità nella quale Maria risponde *fiat* nello Spirito Santo. Maria può essere contemporaneamente Vergine e Madre proprio grazie all'azione dello Spirito.

Lo Spirito introduce Maria nella sapienza della Croce e nel mistero dell'obbedienza del Figlio al Padre. Il suo primo *fiat* trova il compimento nel *fiat* presso la croce del Figlio. Maria “diventa Chiesa” e come archetipo personale della fede diventa l'archetipo della Chiesa di Cristo.

Come Maria ha ricevuto lo Spirito così adesso lo riceve tutta la Chiesa. Ogni membro della Chiesa riceve lo Spirito nella misura della sua partecipazione alla missione della Chiesa. In Maria sotto la croce si può vedere l'archetipo della Chiesa-Sposa che accoglie lo Spirito.

La missione di Maria nella Chiesa di oggi consiste nel portare a tutti lo Spirito del Cristo e nel servizio al piano trinitario della salvezza. Tutta la sua missione, dal Nazaret fino ad oggi, viene animata dallo Spirito.

Balthasar invita a coltivare la spiritualità mariana ed ecclesiale. Non si tratta di moltiplicare le pratiche di devozione, ma vivere la spiritualità mariana nella Chiesa.