

ks. Lech Wołowski

PROBLEMATYKA PARADOKSU

w myśli Henriego de Lubaca
i Hansa Ursa von Balthasara

PROBLEMATYKA PARADOKSU

w myśli Henriego de Lubaca
i Hansa Ursa von Balthasara

ks. Lech Wołowski

PROBLEMATYKA PARADOKSU

w myśli Henriego de Lubaca
i Hansa Ursa von Balthasara

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2023

Recenzje wydawnicze

ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron, UPJPII, Kraków

ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdżyk, UPJPII, Kraków

ks. prof. dr hab. Dariusz Kowalczyk, PUG, Rzym

Korekta

Patrycja Klempas

Opracowanie graficzne i łamanie

Piotr Pielach, i-Press

Copyright © 2023 by ks. Lech Wołowski

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-63241-83-4 (druk)

ISBN 978-83-63241-84-1 (online)

DOI <https://doi.org/10.15633/9788363241841>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

*Ale tutaj chodzi w pierwszym rzędzie nie o tragizm,
lecz o kryjący się za pozorami paradoks*

Hans Urs von Balthasar

*Paradoks bowiem, nim pojawi się w myśli,
występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości*

Henri de Lubac

Wstęp

Henri de Lubac (1896–1991) i Hans Urs von Balthasar (1905–1988) należą do grona najwybitniejszych teologów XX wieku. Ich wkład w teologię ma to do siebie, że nie zakończył się wraz z kresem ich ziemskiego życia. Oddziaływanie ich teologicznej refleksji zdaje się narastać tym bardziej, im bardziej ich sylwetki zaczynają zacierać się w naszej pamięci. Czy to paradoks? – z pewnością tak. Paradoks towarzyszył obu tym wybitnym myślicielom przez całe ich życie i to zarówno osobiste, jak i naukowe¹. Nic więc dziwnego, że towarzyszy on im również po śmierci.

Można powiedzieć nawet coś więcej: właśnie to wyjątkowe wyczulenie na problematykę paradoksu, łączące ich myśl teologiczną, jest gwarantem świeżości i aktualności tej myśli. Tak jak paradoks, który dostrzegali niemal

1 Biorąc pod uwagę sławę obu autorów, nie ma potrzeby przytaczania ich życiorysów. Czytelnika zainteresowanego zwiążym przedstawieniem ich sylwetek w języku polskim odsyłamy do: M. Wójtowicz, *Henri de Lubac*, WAM, Kraków 2004 (Wielcy Ludzie Kościoła); S. Budzik, *Wprowadzenie. Teolog piękna, dramatu i nadziei*, w: H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 7–34; E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, WAM, Kraków 2005 (Wielcy Ludzie Kościoła); A. Zuberbier, *Wstęp*, w: H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996, s. 5–16. Kompleksowe biografie obu autorów można znaleźć w: G. Chantraine, *Henri de Lubac*, vols. I–IV, Cerf, Paris 2007–2013; R. Voderholzer, *Meet Henri De Lubac. His Life and Work*, transl. M. J. Miller, Ignatius Press, San Francisco 2008; A. Russo, *Henri de Lubac*, Brepols, Paris 1997; J.-P. Wagner, *Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2001 (Initiations aux Théologiens); E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004; K. Lehmann, W. Kasper, *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Verlag für Christliche Literatur Communio, Köln 1989; T. Krenski, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Matthias-Grünewald, Mainz 1995; M. Schulz, *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002. Oprócz tego wiele istotnych informacji autobiograficznych można znaleźć w retrospekcyjnych dziełach obu autorów: H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions*, Cerf, France catholique, Paris 1985; H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1989; H. de Lubac, *Zawsze będziemy mieć nadzieję*, „W Drodze” 19 (1991) nr 3, s. 51–57; H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984; H. U. von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2000; A. Scola, *Podróż w czas posoborowy. Z Hansem U. von Balthasarem rozmawia Angelo Scola*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 16 (1989), s. 106–129. Jeśli nie zostanie zaznaczone inaczej, to wszystkie dane biograficzne dotyczące Lubaca i Balthasara w niniejszej monografii zostały zaczerpnięte z tych dzieł.

wszędzie w teologii, intrygował, frapował i zmuszał ich do podjęcia pogłębionej nad nim refleksji, tak dziś ten sam paradoks fascynuje, inspirowa i zmusza ich czytelników do kontynuowania tego wysiłku. Niniejsza monografia wpisuje się w ten specyficzny ciąg teologicznej sztafety pokoleń, w której zawodnikami startującymi na kolejnych zmianach są następne pokolenia chrześcijańskich myślicieli, a przekazywaną sobie nawzajem pałeczką jest paradoks chrześcijańskiej wiary.

Wspomniana wyżej sztafeta wystartowała bardzo dawno, równo z przysięciem na świat Kościoła. Pierwszymi zawodnikami byli oczywiście Apostołowie i Ojcowie Kościoła – jakże bardzo wyczuleni na problematykę paradoksu w przeżywanym przez siebie, i przekazywanym dalej, wierze. Lubac i Balthasar wiedzieli o tym doskonale. Nieustanne studium Biblii i pism okresu patrystycznego – które uczyniło ich jednymi z największych nie tylko dogmatyków, lecz także patrologów swoich czasów – stanowiło dla nich żywą krynicę najczystszej inspiracji teologicznej.

Wielkość obu teologów polega między innymi na tym, że w swoich zainteresowaniach nie zamknęli się w jakiejś jednej, odległej epoce historycznej. Dogłębne studium patrystyczne i wczesno-scholastyczne łączyli z niesłychaną wręcz erudycją w zakresie wszystkich współczesnych nurtów literacko-filozoficzno-teologicznych, z wielkim nurtem odnowy teologicznej z pierwszych dekad XX wieku na czele². W bardzo krótkim czasie sami stali się głównymi twarzami tego nurtu, najpierw jako prekursorzy Soboru Watykańskiego II, a następnie przez długie lata po nim jako obrońcy zdrowej linii jego interpretacji i implementacji.

To właśnie w tym posoborowym okresie przyszło im zmierzyć się z kolejnym paradoksem: przez tradycjonalistów przeciwnych soborowym reformom bywali nazywani modernistycznymi progresistami; przez postępowców,

2 Mimo że Lubac sam był niewątpliwie wybitnym erudyta, zwłaszcza w zakresie znajomości literatury patrystycznej, to jednak jego uczeń, Balthasar, zdołał w tej kwestii przerosnąć swego mistrza. Po latach znajomości Lubac nazwał go „prawdopodobnie najbardziej wykształconym człowiekiem swoich czasów”. Por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele: Hans Urs von Balthasar*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 8 (1988) nr 6, s. 10. Oczywiście nie była to wyłączna opinia Lubaca, określanie Balthasara „gigantem teologii XX wieku”, „największym erudyta XX wieku” czy „wielkim człowiekiem Kościoła” jest dziś niemal standardem w teologii. Por. A. Soggi, *Tajemnice Jana Pawła II*, tłum. J. Kornecka-Kaczmarczyk, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2014, s. 74, 79.

rozczarowanych ostrożnością tych reform – konserwatystami hamującymi posoborowy „skok w przyszość” Kościoła³.

Tymczasem obaj szli własną drogą – ani zbyt postępową, ani zbyt konserwatywną. Obaj wiedzieli, że za komfort przynależności do tego czy innego obozu trzeba płacić wysokie cło i kosztowne kontrybucje w postaci kompromisów i ustępstw oraz przymykania oczu na zniekształcenia rzeczywistości i deformacje prawdy. Dla każdego z nich taka cena byłaby zdecydowanie za wysoka. Obaj zgodnie twierdzili, że okrzyknięcie ich modernistycznymi nowinkarzami przez jednych i zalękłymi konserwatystami przez drugich wskazuje, iż kroczą dobrą, daleką od skrajności, drogą⁴.

Każdy z nich w teologicznej refleksji wybrał oczywiście własną, niepowtarzalną i bardzo oryginalną ścieżkę. Niemniej wspólna nić porozumienia, polegająca na bezkompromisowej obronie prawdy, głębokim wyczuleniu na paradoks i ogromnym szacunku wobec kryjącej się za nim tajemnicy, nigdy nie została przez nich zerwana.

1. Przedmiot badań i określenie pojęcia paradoksu w teologii

Przedmiotem niniejszego opracowania jest problematyka paradoksu występująca w dogmatycznych refleksjach Lubaca i Balthasara. Studium nad ich dziełami zostało tu podjęte właśnie dlatego, że zdaniem autora niniejszej pracy, stanowią one najbardziej dogodny, wręcz wzorcowy materiał, pozwalający zbadać miejsce i rolę paradoksu we współczesnej refleksji dogmatycznej.

Mierząc się z ogromem dorobku obu wielkich erudytów XX wieku, trzeba było oczywiście dokonać pewnych wyborów w tematyce opracowania i zastosować ograniczenia w zakresie perspektywy spojrzenia. Zawężeniem

3 W kwestii wspomnianych tu oskarżeń i sposobu zareagowania na nie przez obu myślicieli – por. D. M. Doyle, *Henri de Lubac and the roots of communion ecclesiology*, „Theological Studies” 60 (1999) no. 2, s. 209–227, <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>; T. V. Mirus, *Beyond Our Ken. Henri de Lubac's Paradoxes of Faith*, <https://www.catholicculture.org/commentary/beyond-our-ken-henri-de-lubacs-paradoxes-faith/> (dostęp: 14.11.2022); H. de Lubac, *Zawsze będziemy mieć nadzieję*, dz. cyt.; H. U. von Balthasar, *Podróż w czas posoborowy...*, dz. cyt.

4 Por. W. Galda, *Droga duchowa Hansa Ursa von Balthasara – lata 1940–1988*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015) nr 1, s. 39, <https://doi.org/10.15633/tst.1589>; F. X. Maier, *Paradoxes of Faith in Service to the Supreme Paradox*, <https://eppc.org/publication/paradoxes-of-faith-in-service-to-the-supreme-paradox/> (dostęp: 14.11.2022).

tej perspektywy jest już oczywiście skoncentrowanie się jedynie na refleksji dogmatycznej obu myślicieli. Niemniej i tu trzeba było skupić się jedynie na wybranych zagadnieniach, charakterystycznych dla ich twórczości i najbardziej przydatnych dla podjętych tu badań nad paradoksem. Wybrano takie tematy, które – zdaniem autora niniejszej pracy – oddają oryginalność i głębię spojrzenia obu teologów, a jednocześnie najlepiej ukazują tę łączącą ich wrażliwość na omawianą tu problematykę paradoksu.

Zaznaczyć trzeba, jednakże, iż perspektywa spojrzenia na tę problematykę w pierwszych dwóch rozdziałach będzie się zdecydowanie różnić w porównaniu z perspektywą przyjętą w rozdziale trzecim. Otóż w rozdziałach pierwszym i drugim omówione będą konkretne paradoksy rozważane przez każdego z tych myślicieli z osobna. Natomiast w rozdziale trzecim zostanie podjęta metarefleksja nad paradoksem jako takim i nad jego rolą w ramach metodologicznego instrumentarium oferowanego przez teologiczny warsztat obu autorów.

Tak czy inaczej pojęcie paradoksu pozostaje kluczowe dla refleksji podjętej w całości niniejszej pracy. Ze względu na fakt, że nie ma powszechnego konsensusu zarówno co do znaczenia, jak i zakresu pola semantycznego tego terminu, może on być w różnych dziedzinach nauk i ich gałęziach rozumiany inaczej, dlatego przed przystąpieniem do badań niezbędne jest jak najściślejsze określenie tego, jak będzie on rozumiany w niniejszym opracowaniu.

Nie przyjdą nam tu z pomocą dwaj główni bohaterowie naszych rozważań. Metarefleksja nad paradoksem, a w tym próby definiowania tego pojęcia, nie znajdowały się w centrum ich zainteresowań. Lubac w swoich pracach charakteryzuje wprawdzie pojęcie paradoksu i stara się wyłapać jego istotne cechy, ale nigdy nie podaje jego formalnej definicji⁵.

5 Lubac twierdził, że „samo słowo paradoks jest paradoksalne” (od tych słów zaczyna wstęp do swej książki o paradoksach), por. H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, WAM, Kraków 1995, s. 7. Trudno spodziewać się więc formalnej, ścisłej definicji tego pojęcia, przynajmniej u tego autora. Jeśli chodzi zaś o wspomniane charakterystyki, to jedna z nich kształtuje się następująco: „Paradoks jest paradoksem: kpi sobie z powszechnie uznawanej i słusznej wzajemnej wyłączości «za» i «przeciw». Nie jest jednak, tak jak dialektyka, uczonym odwróceniem «za» na «przeciw». Nie jest również jedynie uwarunkowaniem jednego przez drugie. Jest on jednoczesnością występowania obydwu. A nawet czymś więcej – bez czego zresztą byłby jedynie pospolitą sprzecznością. Nie grzeszy przeciw logice, której prawa pozostają nienaruszalne: on się jej wymyka”; por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 103. Inną charakterystykę zawiera następująca wypowiedź: „Paradoks jest odwrotnością tego, czym powinna być synteza. Ale synteza zawsze się nam wymyka. Ciągle jeszcze nie da się wzrokiem ogarnąć cudownego gobelinu, w którego tkaniu każdy z nas, z samej racji swego istnienia, uczestniczy. [...] Nie została dokonana

Pozostaje nam więc, korzystając z ogólnodostępnych definicji słownikowych, stworzyć na potrzeby tej pracy takie określenie, które z jednej strony respektuje podstawowe normy etymologiczno-lingwistyczne, a z drugiej uwzględnia specyficznie teologiczny charakter tego pojęcia w takim rozumieniu, w jakim spotykamy go zarówno u Lubaca, jak i u Balthasara.

Bazą dla naszego określenia będą następujące definicje słownikowe:

1. *Leksykon greki patrystycznej*

- παράδοξος – różniący się od powszechnego doświadczenia lub mniemania⁶.

2. *Słowniki języka polskiego*

- a) *Paradoks* – „zaskakujące twierdzenie sprzeczne z przyjętą powszechnie opinią; sytuacja pozornie niemożliwa, w której współistnieją dwa wykluczające się fakty”⁷.

- b) *Paradoks* – „pogląd, twierdzenie zaskakująco sprzeczne z ugruntowanymi przekonaniem”⁸.

Definicje te stanowią jedynie szkielet konstrukcyjny pojęcia paradoksu rozumianego w takim sensie, w jakim używają go Lubac i Balthasar. Do pełnego określenia brakuje tu jeszcze kluczowej charakterystyki odróżniającej paradoks w sensie teologicznym od groteskowego aforyzmu lub abstrakcyjnego sofizmu. Otóż w rozumieniu obu naszych autorów źródłem paradoksu jest otaczająca nas rzeczywistość (zarówno ta naturalna, jak i nadprzyrodzona). W tym ujęciu paradoks nie jest sztucznym konstruktem ludzkiego umysłu, lecz zaskakującym i zmuszającym człowieka do myślenia obiektywnie istniejącym zjawiskiem⁹.

Ponadto paradoksu nie należy mylić ze sprzecznością czy nielogicznością, bo w przypadku tego terminu mamy do czynienia albo z pozorną sprzecznością, albo z zaprzeczeniem powszechnego mniemania o czymś, albo po prostu ze wskazaniem na jakąś głębiej leżącą prawdę, która dotąd nie została

synteza świata. Każda szerzej znana prawda otwiera nowe pole dla paradoksu”; por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 51–52.

6 Por. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford University Press, Oxford 1961, s. 1015: „varying from common experience or belief”.

7 Por. hasło: *Paradoks*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/paradoks;2570587> (dostęp: 25.11.2022).

8 Por. hasło: *Paradoks*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, t. II: *L–P*, red. nauk. M. Szymczak, red. tomu H. Szkiłdź i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 576. Blisko brzmiącą definicję podaje też: *Słownik wyrazów obcych PWN*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 549.

9 Dokładnie to miał na myśli Lubac, gdy pisał: „Paradoks bowiem, nim pojawi się w myśli, występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości”, por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

dostrzeżona. W teologicznym ujęciu Lubaca i Balthasara najczęściej mamy do czynienia z tym ostatnim przypadkiem. Jednakże w żadnym z nich nie dochodzi do logicznej sprzeczności¹⁰. Stąd też finalne określenie paradoksu, przyjęte na potrzeby niniejszych rozważań, brzmi następująco:

.....
Paradoks to zjawisko, sytuacja, osąd lub twierdzenie mające źródło w rzeczywistości i wyrażające prawdę, która kryje w sobie pozorną sprzeczność, leży w sprzeczności z powszechnym mniemaniem lub wskazuje na głębszy niż dotychczas powszechnie dostrzegany aspekt rzeczywistości.

2. Cele i kwestie metodologiczne

Cel niniejszej pracy jest dwupłaszczyznowy. W pierwszej kolejności chodzi o rzetelne, systematyczne i na tyle, na ile to możliwe, obiektywne zbadanie, jaką rolę odgrywa problematyka paradoksu w myśli dogmatycznej zarówno Lubaca, jak i Balthasara. Ponieważ problematyka ta jest rozsznana po całej twórczości obu myślicieli – często w dość chaotyczny i zagmatwany sposób – głównym zadaniem jest tu dokonanie nie tylko systematyzacji, lecz także do pewnego stopnia hierarchizacji tej tematyki.

Druga płaszczyzna głównego celu pracy ma charakter teologiczno-metodologiczny. Chodzi o podjęcie refleksji nad miejscem paradoksu we współczesnej myśli teologicznej na przykładzie twórczości tych dwóch wielkich myślicieli. Refleksja ta nie będzie już skoncentrowana na poszczególnych paradoksach, lecz na paradoksie jako kategorii, czy też – jak określał to Balthasar – instrumentarium metodologicznym. Głównym celem jest tu pokazanie ogromnego potencjału metodologicznego tkwiącego w reprezentowanym przez obu myślicieli podejściu, które zdaniem autora niniejszej pracy zasługuje na osobną klasyfikację i miano metody paradoksu.

Jeśli zaś chodzi o metodę badań przyjętą w niniejszej pracy, to jest to głównie analityczna lektura tekstów źródłowych obu autorów wspomagana tam, gdzie jest to konieczne odwołaniami do uznanych w literaturze opracowań ich myśli. Pracując nad obranym tu aspektem ich twórczości siłą rzeczy

10 To właśnie miał na myśli Lubac, gdy pisał, że paradoks: „Nie grzeszy przeciw logice”, por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 103.

posługujemy się również metodą porównawczą, jednak ma ona w tej pracy znaczenie drugorzędne.

Przez teksty źródłowe rozumiemy tu oryginały, które w przypadku Lubaca są tekstami francuskojęzycznymi, a w zdecydowanej większości dzieł Balthasara – niemieckojęzycznymi. Tam, gdzie są dostępne oficjalne polskie tłumaczenia, wykorzystane w pracy cytaty są z nich zaczerpnięte. Wyjątek stanowią tłumaczenia, które zdaniem autora niniejszej monografii są niejasne lub nie odzwierciedlają jakiegoś istotnego aspektu tekstu oryginalnego. Wówczas podano tłumaczenie własne, a w przypisie odnośnik porównawczy do istniejącego tłumaczenia lub obok oficjalnego tłumaczenia polskiego, w przypisie, tekst oryginalny.

Tam, gdzie nie istnieją oficjalne polskie przekłady – dotyczy to zarówno tekstów źródłowych, jak i opracowań – w tekście głównym podano tłumaczenie własne na język polski, a w przypisach – w celu umożliwienia czytelnikowi weryfikacji – teksty w języku oryginału. W kwestiach niepewnych skonsultowano dostępne tłumaczenia na język angielski lub włoski. Zakres tych konsultacji jest odzwierciedlony w bibliografii źródłowej.

Ze względu na przyjętą główną metodę badań absolutnie kluczowym elementem pracy są liczne i niekiedy dość obszerne cytaty. Cel tak licznego i dosłownego cytowania jest także dwojaki. Po pierwsze chodzi o uzyskanie odpowiedniego stopnia reprezentatywności oryginalnej myśli obu mistrzów także w zakresie używanej przez nich terminologii. Wiadomo bowiem, że obaj – a w dodatku każdy z nich w odmienny sposób – ubrali swoją refleksję teologiczną w oryginalną i wyrafinowaną szatę terminologiczną. Nawet czytelnik nieobeznany z twórczością tych autorów po lekturze niniejszego opracowania powinien mieć wystarczające wyczucie zarówno ich stylu, jak i – co najważniejsze z punktu widzenia tej monografii – ich wyjątkowej wrażliwości teologicznej związanej z dostrzeganiem i nazywaniem paradoksu oraz zgłębianiem kryjącej się za nim tajemnicy.

Po drugie – zwłaszcza w pierwszych dwóch rozdziałach – chodzi o zachowanie maksymalnej wierności wobec oryginalnej myśli obu twórców. Niestety niezwykle częstą praktyką jest dziś luźne parafrazowanie lub jedynie odwoływanie się w przypisach do miejsc, gdzie rzekomo dana myśl autora ma występować, a wówczas kwerendę biblioteczną niezbędną do weryfikacji takich tez musi, zamiast autora, wykonać czytelnik. Brak konkretnych cytatów i same luźne parafrazy mają to do siebie, że niepostrzeżenie autor

opracowania może zbyt szybko zacząć przypisywać swoje interpretacje autorowi oryginału.

Żeby nie być gołosłownym, wystarczy nadmienić, że na przykład we współczesnych opracowaniach myśli Lubaca bardzo często przypisuje mu się stworzenie tzw. teorii „zawieszonego środka”, „zawieszenia pomiędzy” lub nawet w skrajnych przypadkach wprowadzania „trzeciego porządku” (między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym). Tymczasem Lubac, przedstawiając własną myśl, takiej terminologii nie używał. Jeśli cokolwiek podkreślał, to nierozzerwalną jedność obu porządków, przy zachowaniu wyraźnego rozdzielenia ich charakterystyk oraz paradoksalność ich wzajemnej relacji¹¹.

W przypadku myśli Balthasara bardzo często spotykamy się z kolei z jednostronnym spojrzeniem na jakże szeroką i głęboką jego myśl. Bywa, że klasyfikuje się go jako myśliciela dialektycznego. Oczywiście dialektyka stanowi bardzo ważny element Balthasarowego warsztatu, ale przecież ten warsztat się do niej nie ogranicza. W wielu kwestiach – które są szczegółowo omówione w dalszej części pracy – Balthasar wręcz dystansuje się od dialektyki właśnie na rzecz paradoksu. Żeby jednak takie rozróżnienia wychwycić, trzeba zwracać baczną uwagę na terminologię, jaką autor stosuje w swoim tekście w oryginale. Stąd też w niniejszej pracy położono szczególny nacisk na ten aspekt metodologii badań.

3. Status questionis

W poprzednim punkcie nadmieniona została kwestia wykorzystywanych w tej pracy opracowań myśli Lubaca i Balthasara. Poniżej odniesiemy się do tej kwestii w sposób uporządkowany i szczegółowy.

W literaturze międzynarodowej istnieją już kompleksowe i systematyczne opracowania problematyki paradoksu u Lubaca. Szczególnie warto

11 Czytelnika zainteresowanego przykładem opracowania, w którym tego typu terminologia jest omówiona, odsyłamy do: J. Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2005. Podejście Lubaca do kwestii relacji natura – nadprzyrodzoność, uwzględniające oryginalne jego sformułowania, zostało szczegółowo zaprezentowane w rozdziale pierwszym niniejszej monografii. Krótka, ale trafna refleksja w tym temacie znajduje się też w: A. Zuberbier, *Wstęp*, dz. cyt., s. 6–7.

wymienić tu takich autorów, jak Nicola Ciola – autor pracy doktorskiej, obronionej na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, poświęconej problematyce paradoksu i tajemnicy w myśli Lubaca (pt. *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*), i Janet Haggerty będąca autorką doktoratu obronionego na Fordham University w Nowym Jorku, w którym wykazała centralność pojęcia paradoksu w twórczości francuskiego jezuitę (*The centrality of paradox in the work of Henri de Lubac*)¹². Są też dostępne systematyczne opracowania monograficzne, w których podjęto problematykę konkretnego paradoksu dotyczącego ściśle określonej tematyki występującej w refleksji francuskiego jezuitę. Należą do nich na przykład eklezjologiczno-sakramentologiczne opracowania paradoksu Kościoła-Eucharystii autorstwa Dominika Arenz'a i Laurenta de Villeroché'a czy też charytologiczne opracowania paradoksu naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności autorstwa Vitora F. Gomesa i Justinusa C. Pecha¹³. Dostępne są również dość liczne ogólne wprowadzenia w myśl Lubaca, które nie koncentrują się na problematyce paradoksu, ale uwzględniają ten aspekt twórczości francuskiego jezuitę¹⁴.

Jeżeli zaś chodzi o literaturę rodzimą, to warto zwrócić uwagę na prace Marka Wójtowicza i Zofii J. Zdybickiej. Pierwszy z nich, zarówno w samodzielnych opracowaniach naukowych, jak i we wstępach do polskich wydań dzieł Lubaca, bardzo często poruszał problematykę paradoksu rozpatrywaną przez francuskiego teologa¹⁵. Druga badaczka jest autorką filozoficznego opracowania tematu poznawalności Boga w ujęciu francuskiego

12 J. Haggerty, *The centrality of paradox in the work of Henri De Lubac*, PhD Dissertation Fordham University, New York 2007.

13 Mowa tu o następujących pracach: D. Arenz, *Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016 (Innsbrucker Theologische Studien 92); L. de Villeroché, *L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en sacramentaire*, Les Éditions du Cerf, Paris 2021 (Cogitatio Fidei 313); V. F. Gomes, *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2005 (Études Lubaciennes 4); C. J. Pech, *Paradox und Wahrheit. Ansatz zu einer Gnadenlehre auf der Grundlage von zwei zentralen Begriffen in den theologischen Entwürfen von Henri de Lubac "Paradox" und Joseph Ratzinger "Wahrheit"*, Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di Teologia, Roma 2014.

14 Por. D. Grumett, *De Lubac. A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, New York 1988; J. Hillebert, *T&T Clark Companion to Henri de Lubac*, Bloomsbury T&T Clark, London 2017; J. Milbank, *The Suspended Middle...*, dz. cyt.

15 Por. M. Wójtowicz, *Il compito della teologia fondamentale secondo Henri de Lubac*, WAM, Kraków 1992; M. Wójtowicz, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, WAM, Kraków 2019, s. 7–11; M. Wójtowicz, *Jedyną pasją mojego życia...*, dz. cyt.

jezuity¹⁶. Problematyka ta zostanie podjęta w niniejszej pracy w perspektywie teologicznej.

Oprócz tego w literaturze można znaleźć dziesiątki artykułów szczegółowych, rozdziałów w monografiach i innych tekstów poświęconych poszczególnym zagadnieniom cząstkowym lub konkretnym paradoksom rozpatrywanym w dziełach Lubaca. Warto wspomnieć w tym kontekście o pracach takich autorów, jak Giovanni Benedetti, Dennis M. Doyle, Francis X. Maier czy Thomas Mirus¹⁷.

Z kolei myśl Balthasara doczekała się już tysięcy opracowań zarówno w kraju, jak i za granicą. Jeżeli chodzi o interesującą nas tu tematykę, to większość z nich dotyczy w ogólności jego podejścia teodramatycznego, które nosi w sobie tę dzieloną z paradoksem charakterystykę napięcia, ale rzadko się zdarza, żeby sama problematyka paradoksu była bezpośrednim przedmiotem przeprowadzanych w nich badań. Są oczywiście wyjątki, do których warto zaliczyć takie opracowania, jak: Cyrus P. Olsen, *Remaining in Christ. A Paradox at the Heart of Hans Urs von Balthasar's Theology*¹⁸, czy Edward T. Oakes, *'He descended into hell'. The Depths of God's Self-Emptying Love on Holy Saturday in the Thought of Hans Urs von Balthasar*¹⁹. Są to jednak dość zwarte prace, ściśle ograniczone tematycznie, nie zaś kompleksowe opracowania problematyki paradoksu u Balthasara.

Jeśli chodzi o problem teodramatycznej relacji wolności skończonej i nieskończonej oraz o problemy chrystologiczne i eschatologiczne, które w niniejszej pracy zostały ujęte w kategoriach paradoksu, to są one kompleksowo i rzetelnie opracowane w całym szeregu dzieł poświęconych Balthasarowi, uwzględniających niekiedy problematykę paradoksu, ale nie stawiających jej w centrum zainteresowania. Do najważniejszych obcojęzycznych autorów takich opracowań można przykładowo zaliczyć takich myślicieli, jak Rino Fisichella, Elio Guerriero, David C. Schindler, Angelo Scola, Aidan Nichols.

16 Por. Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, TN KUL, Lublin 1973.

17 Por. G. Benedetti, *La teologia del mistero in H. de Lubac*, w: H. de Lubac, *Il Mistero del Soprannaturale*, Jaca Book, Milano 2017, s. VII–LI (Opera Omnia 11); D. Doyle, *Henri de Lubac*; F. X. Maier, *Paradoxes of Faith...*, dz. cyt.; T. V. Mirus, *Beyond Our Ken...*, dz. cyt.

18 C. P. Olsen, *Remaining in Christ. A Paradox at the Heart of Hans Urs von Balthasar's Theology*, „Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture” 13 (2010) no. 3, s. 52–76, <https://doi.org/10.1353/log.o.0077>.

19 E. T. Oakes, *'He descended into hell'. The Depths of God's Self-Emptying Love on Holy Saturday in the Thought of Hans Urs von Balthasar, w: Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, ed. C. S. Evans, Oxford University Press, Oxford 2006.

Na rodzimym gruncie warto przykładowo wspomnieć o następujących autorach: Stanisław Budzik, Zdzisław J. Kijas, Marek Pyc, Eligiusz Piotrowski, Marek Urban i wielu innych²⁰.

Oczywiście, podobnie jak w przypadku Lubaca, istnieje cały szereg szczegółowych artykułów naukowych i tekstów poświęconych konkretnym paradoksom lub też konkretnym aspektom nakierowanej na paradoks myśli Balthasara. Mowa tu o pracach takich autorów, jak na przykład John D. Dadosky, Andrew L. Prevot czy Aaron Riches²¹.

- 20 Por. R. Fisichella, *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007; R. Fisichella, *Rileggendo Hans Urs von Balthasar*, „Gregorianum” 71 (1990) no. 3, s. 511–546; D. C. Schindler, *Hans Urs von Balthasar and the dramatic structure of Truth. A philosophical investigation*, Frodham University Press, New York 2004; A. Scola, *Hans Urs von Balthasar. Ein theologischer Stil. Eine Einführung*, Dr. Bonifatius Buch Verlag, Paderborn 1996; S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Biblos, Tarnów 1997; Z. J. Kijas, *Stacynność czy dynamiczność człowieka? Teologia „obrazu i podobieństwa” u H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 173–192; Z. J. Kijas, *The concept of person in st. Bonaventure, P. A. Florenski and H. U. von Balthasar. Its ecumenical value*, [Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego], [Lublin] 2004; E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, WAM, Kraków 1999; M. Pyc, *Chrystus. Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2002; M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017. Oprócz wspomnianych opracowań monograficznych warte polecenia są też ogólne wprowadzenia w omawianą tu tematykę, por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia, dz. cyt.*; A. Nichols, *A Key to Balthasar. Hans Urs von Balthasar on Beauty, Goodness, and Truth*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2011; J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, WAM, Kraków 2005. Badania nad różnymi aspektami myśli Balthasara rozwijają się w ostatnich czasach bardzo dynamicznie. Wśród najnowszych opracowań na gruncie polskim można odnotować prace z zakresu estetyki, eklezjologii i eschatologii. Por. J. Kupczak, *Podstawy estetyki teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2022, s. 123–134, P. Pielka, *U źródeł eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2022, M. Raczyński-Rożek, *Balthasar i Hryniewicz – dwie eschatologie*, „Studia Bobolanum” 3 (2015), s. 157–170; M. Raczyński-Rożek, *Escatologie della speranza. Hans Urs von Balthasar e Waclaw Hryniewicz*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2019.
- 21 Zob. J. D. Dadosky, *The Dialectic of Religious Identity. Lonergan and Balthasar*, „Theological Studies” 60 (1999) no. 1, s. 31–52, <https://doi.org/10.1177/004056399906000102>; A. L. Prevot, *Dialectic and Analogy in Balthasar's "The Metaphysics of the Saints"*, „Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology” 26 (2017) no. 3, s. 261–277, <https://doi.org/10.1177/106385121702600302>; A. Riches, *Deconstructing the Linearity of Grace. The Risk and Reflexive Paradox of Mary's Immaculate Fiat*, „International Journal of Systematic Theology” 10 (2008) no. 2, s. 179–194. Warto też skonsultować pracę zbiorową pt. *How Balthasar changed my mind. Fifteen scholars reflect on the meaning of Balthasar for their own work* (eds. R. Howsare, L. S. Chapp, Crossroad Pub. Co., New York 2008), w której można znaleźć wypowiedzi znanych teologów na temat twórczości Balthasara

4. Obszary oryginalności wkładu niniejszego opracowania

Zgodnie z dwupoziomowością założonych celów również obszary oryginalności wkładu niniejszej monografii będą kształtować się dwupłaszczyznowo. Pierwszym jest rozwój badań nad refleksją teologiczną obu myślicieli. W przypadku Lubaca oryginalną – przynajmniej na gruncie polskim – zdaje się być już sama próba odnalezienia i systematycznego opisanego jednolitego klucza (którego rolę pełni tu pojęcie paradoksu) do kompleksowo ujętej jego refleksji dogmatycznej. Na rodzimym rynku wydawniczym brak jest tego typu kompleksowych, monograficznych opracowań tej jakże głębokiej, oryginalnej i – co ważne – zaskakująco aktualnej dogmatycznej myśli francuskiego jezuitę. Być może pokutuje tu jeszcze przyklejona mu niegdyś – oczywiście zupełnie niesłusznie – łaska „modernisty”²². Być może problem stanowi bariera językowa. Do dziś jego najważniejsze historyczno-dogmatyczne prace, jak *Surnaturel*, *Le mystère du surnaturel*, *Corpus mysticum*, są nieprzetłumaczone na język polski. Dotyczy to także niektórych prac, mających kluczowe znaczenie dla jego podejścia do problematyki paradoksu, jak na przykład: *Paradoxe et Mystère de l'Église*.

W niniejszej monografii podjęto starania częściowego choćby pokonania tej bariery. Dlatego też, oprócz dobrze już znanych i w różnych miejscach opisanych paradoksów (takich jak: paradoks poznawalności i niepoznawalności Boga czy pewne paradoksy eklezjologiczne), położono nacisk na mniej znane, zwłaszcza polskiemu czytelnikowi, a kluczowe dla myśli Lubaca, paradoksy jak: paradoks głoszenia i świadectwa, paradoks pozytywnych aspektów cierpienia i – koronny dla francuskiego jezuitę – paradoks człowieka ujęty w kontekście relacji natura – nadprzyrodzoność.

Natomiast w przeciwieństwie do Lubaca, myśl Balthasara staje się w ostatnim czasie – zwłaszcza na rodzimym gruncie – coraz bardziej popularna. Wyuczwalna jeszcze kilkanaście lat temu rezerwa wobec jego twórczości została

i jej wpływie na ich publikacje, w których niejednokrotnie przewija się wątek paradoksu (a są nimi: Robert Barron, Martin Bieler, Anthony DiStefano, Raymond Gawronski, Michael Hanby, Nicholas J. Healy, Rodney A. Howsare, Francesca Murphy, Danielle Nussberger, Cyril O'Regan, Russell Reno, Tracey Rowland, David C. Schindler, David L. Schindler i Adrian Walker).

22 Jeżeli nadal tak jest, to autor niniejszej monografii ufa, że jej lektura przyczyni się do tego, iż podobne obiekcje wobec tego wielkiego obrońcy Tradycji Kościoła – wyznającego, że: „Jedyną pasją mojego życia była obrona wiary” – nie będą już podnoszone.

już skutecznie przełamana przez autorów wspomnianych w poprzednim punkcie. Niemniej cała seria kluczowych prac, zawierających akurat najbardziej oryginalny jego wkład we współczesną myśl dogmatyczną, pozostaje nadal nieprzetłumaczona na język polski. Chodzi tu w szczególności o wiele tekstów z sześciotomowej serii *Skizzen zur Theologie* i dwa ostatnie tomy *Theodramatik*²³.

A zatem – analogicznie do przypadku Lubaca – oprócz znanych i świetnie opracowanych zagadnień (takich jak na przykład: teodramatyczna relacja między wolnością skończoną i nieskończoną), szczególny nacisk położono na znacznie rzadziej poruszane, a czasem wręcz omijane aspekty dogmatycznej refleksji szwajcarskiego teologa. Staramy się przy tym korzystać z maksymalnie szerokiego spektrum jego prac, w tym również tych niedostępnych w języku polskim.

W szczególności została tu podjęta – pomijana u większości innych badaczy – Balthasarowa propozycja dostrzeżenia wymiaru trynitarno-chryzologicznego w rzeczywistościach nadziei i wiary oparta na poetyckich intuicjach Charles'a Péguy i mistycznych wizjach Adrienne von Speyr. Ponieważ – przynajmniej jak dotąd – dość rzadko mówi się o tych kwestiach w teologii wprost, wydaje się, że jedyną poważną kategorią, w jakiej można je otwarcie ujmować, jest właśnie kategoria paradoksu. Takie też spojrzenie na tę problematykę zostało zaproponowane w niniejszej pracy. Podobnie rzecz się ma z niektórymi paradoksami natury paschalno-eschatologicznej. Dotyczy to zwłaszcza – być może w istocie nieco kontrowersyjnych, ale przecież jakże istotnych dla twórczości tego autora – paradoksów związanych z tajemnicą Wielkiej Soboty (paradoks pasywnej aktywności) oraz tych związanych

23 Jeżeli chodzi o pierwsze dzieło, to w różnych czasopismach i opracowaniach można znaleźć fragmentaryczne przekłady wybranych esejów i artykułów składających się na tę serię. Braki są jednak ogromne a kilka – bardzo trudno zresztą dostępnych – fragmentów w żaden sposób nie oddaje całości. Jeżeli chodzi o drugie dzieło, to brak jest tym bardziej bolesny i zadziwiający, że od lat dostępne jest już polskie tłumaczenie wszystkich pozostałych tomów trylogii. I pomyśleć, że Lubac pół wieku (!) temu pisał o dziele Balthasara: „Niezależnie jednak od wielkości dzieła w jego zewnętrznych wymiarach porusza człowieka jego głębia. Narzuca się ona mimo dyskrecji, z jaką sam Autor unika wszelkiego rozgłosu; mimo niemej wrogości, jaką wywołuje zawsze wyższość występująca nawet w sposób tak skromny; mimo zdumiewającego niezauważania ze strony profesjonalistów nie dostrzegających nikogo spośród siebie w tym właśnie Człowieku, który nie mieści się w żadnej klasyfikacji. A przecież w samej Francji myśl Balthasara wyciska widoczne znamię na elicie młodych ludzi, mimo braku odpowiednich przekładów, które ukazują się ponadto w rozsypane i z wielkim opóźnieniem czasowym”, por. H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 25–26. Wobec wspomnianych wyżej braków w polskich tłumaczeniach, słowa te zdają się być nadal aktualne.

z interpretacją powszechnej woli zbawczej Boga (paradoks natury piekła, roli Chrystusa w zejściu do niego i paradoks niedookreślonej ostateczności).

Twórczości Balthasara nie da się wyczerpać poprzez ułożenie jej w schematy tematyczne typu: estetyka teologiczna, teodramat, transcendentalia, dialektyka, analogia. Oczywiście są to kluczowe kategorie myśli szwajcarskiego teologa, ale nie mniej istotną – i nie wiedzieć czemu, marginalnie traktowaną w literaturze – jest właśnie kategoria paradoksu. W niniejszej monografii po raz pierwszy w sposób kompleksowy udowodniono, że na kluczowe aspekty twórczości teologa z Bazylei – tak jak w przypadku Lubaca – nie tylko można, lecz także należy spojrzeć z perspektywy problematyki paradoksu.

Warto też dodać, że nawet jeśli z zakreślonej w poprzednim punkcie literatury można wydobyć dość dużo wątków poświęconych problematyce paradoksu w refleksji Lubaca i Balthasara rozpatrywanych osobno, to jednak brakuje w literaturze kompleksowego i systematycznego ujęcia tej problematyki u obu tych autorów jednocześnie. Biorąc pod uwagę fakt, że Balthasar był uczniem, a później wieloletnim przyjacielem Lubaca, oraz to, jak wiele łączyło ich w spojrzeniu na problemy teologiczne, zdziwieniem napawa praktyczny brak łącznego opracowania ich myśli²⁴. Być może powodem takiego stanu rzeczy jest właśnie ciągle niedowartościowanie problematyki paradoksu w literaturze teologicznej, bowiem, jak wykazano w niniejszej monografii, wrażliwość na paradoks jest jedną z głównych wewnętrznych nici łączących ich spojrzenia.

Oprócz tego jest jeszcze druga, nie mniej ważna, płaszczyzna oryginalności wkładu niniejszego opracowania. Chodzi tu o podjęcie refleksji metodologicznej nad miejscem i rolą paradoksu w teologii. W niniejszej pracy po raz pierwszy w kompleksowy sposób przedyskutowano zagadnienie relacji kategorii paradoksu do syntezy i tajemnicy oraz dialektyki i analogii w myśli obu omawianych autorów. Analizy te stanowią bazę do wysunięcia tezy o tym, że w ich twórczości mamy do czynienia z załążkiem czegoś, co zasługuje na miano „metody paradoksu”. Mimo że zarówno Lubac, jak i Balthasar

24 Istnieją oczywiście opracowania ujmujące jednocześnie jakiś wycinkowy aspekt myśli Lubaca i Balthasara, takie jak: J. Servais, *De Lubac e von Balthasar. Due approcci a Gioacchino da Fiore?*, „Rassegna di Teologia” 38 (1997) no. 2, s. 149–167; *Gott für die Welt: Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel*, Hrsg. P. Reifenberg, A. van Hooff, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 2001. Nie są to jednak opracowania o charakterze systematyczno-kompleksowym, o którym jest tu mowa.

nie pozostawili po sobie za dużo materiału w zakresie tego typu metarefleksji, pokazujemy jak refleksja nad tą metodą rodzi się u każdego z nich, a następnie podejmujemy własną refleksję nad jej przyszłością. Dlatego też ostatni paragraf pracy poświęcony jest refleksji nad tym, „co dalej?” – jakie zadanie, i jak bardzo aktualne właśnie dziś, pozostawili ci dwaj wielcy „mistrzowie paradoksu” nam, teologom XXI wieku. Oczywiście kontynuacja tej samodzielnej refleksji przekroczyłaby ramy tematyki niniejszego opracowania i siłą rzeczy musi zostać odłożona na osobne opracowanie, niemniej autor ufa, że stanie się ona przyczynkiem do podejmowania i pogłębiania tej problematyki przez innych badaczy²⁵.

5. Struktura pracy

Struktura pracy w pełni odzwierciedla przedstawioną powyżej ogólną charakterystykę jej treści. Pierwsze dwa rozdziały mają charakter bliźniaczy i jak było to już zaznaczone – są poświęcone problematyce paradoksu w refleksji dogmatycznej odpowiednio Lubaca i Balthasara. Każdy z tych rozdziałów podzielono na dwa podrozdziały²⁶. W pierwszym zwrócono uwagę na źródła

25 W tym kontekście należy zauważyć, że jednym z kluczowych przesłań niniejszych rozważań jest swego rodzaju apel o odświeżenie i pogłębienie metodologicznej refleksji nad współczesną teologią. Zaproponowana tu metarefleksja nad rolą paradoksu w myśli dogmatycznej, prowadząca do zaproponowania metody paradoksu, ma stanowić konkretny przykład takiego podejścia i bodziec rozwojowy do dalszych badań. Czytelnika zainteresowanego pogłębieniem tego zagadnienia odsyłamy do pracy: L. Wołowski, *Od Cantora do Balthasara, czyli słowo o roli paradoksu w naukach ścisłych i w dogmatyce*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. Woźniak, WAM, Kraków 2021, s. 415–435. W tym kontekście należy dodać, że niezbędna jest też aktualizacja języka, za pomocą którego opisujemy kwestie metodyczne i metodologiczne. Przykładowo, prowadząc refleksję nad przedmiotem badań teologicznych, niejednokrotnie używa się przestarzałej i niezrozumiałej dla większości współczesnych czytelników arystotelesowsko-hylemorficznej terminologii typu przedmiot materialny, przedmiot formalny. Powstaje pytanie: jeżeli inne dziedziny nauk dawno odeszły już od hylemorficznego postrzegania rzeczywistości i adekwatnie zaktualizowały swoją metodologiczną terminologię (zamiast o przedmiocie formalnym mówi się na przykład o aspektach lub zakresach spojrzenia na dany przedmiot), dlaczego nie miałyby tak być w teologii? Warto zauważyć, że Kamiński, opisując problematykę przedmiotu badań, do tego podziału już nie nawiązał – por. R. Kamiński, *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej*, Unitas, Siedlce 2017, s. 117, 148–151. Dlatego też z pełną świadomością w niniejszym wstępie przeprowadzona została dyskusja nad przedmiotem badań, zawierająca niezbędne metodologiczne o nim informacje, ale bez używania powyższych hylemorficznych sformułowań.

26 Jeżeli chodzi o nazewnictwo poszczególnych części strukturalnych tekstu, to przyjęta zostanie zasada, że każdy podrozdział dzieli się na paragrafy, te z kolei na sekcje, a w razie potrzeby w tych ostatnich wyróżnione mogą być punkty i podpunkty.

zainteresowania problematyką paradoksu i ogólną charakterystykę refleksji każdego z tych autorów w zakresie tej tematyki. Drugi podrozdział w obu przypadkach podzielono na cztery paragrafy poświęcone analizie konkretnych paradoksów.

W poświęconym Lubacowi rozdziale pierwszym są to: paradoks poznawalności i niepoznawalności Boga, paradoks Kościoła, paradoks humanizmu ateistycznego i wreszcie koronny dla antropologiczno-teologicznej myśli francuskiego jezuita – paradoks człowieka. Analogicznie w rozdziale drugim pochylimy się nad kluczowymi paradoksami charakteryzującymi refleksję Balthasara. Są to: paradoks jedności i wielości, paradoks wolności w kontekście posłuszeństwa i odpowiedzialności, trynitarno-chryologiczny paradoks wiary, nadziei i miłości i wreszcie również koronny dla refleksji szwajcarskiego teologa – paradoks kenozy Boga.

Nieco inny charakter, a więc i strukturę posiadać będzie rozdział trzeci, w którym podjęta zostaje meta-refleksja nad problematyką paradoksu. Podzielony on będzie na trzy podrozdziały. W podrozdziale pierwszym na przykładzie refleksji Lubaca przeanalizowana zostanie relacja pomiędzy paradoksem a syntezą i tajemnicą. Natomiast w podrozdziale drugim w oparciu o myśli Balthasara prześledzimy relację, jaka zachodzi pomiędzy paradoksem a dialektyką i zasadą analogii. W ostatnim podrozdziale podejmiemy metodologiczne rozważania nad zarysowaną w poprzednim punkcie ideą „metody paradoksu”.

Rozdział I.

Problematyka paradoksu u Henriego de Lubaca

W niniejszym rozdziale skoncentrujemy się na problematyce paradoksu w myśli Lubaca. Jak zostało to zapowiedziane, rozważania podzielono na dwa etapy, którym odpowiadają dwa podrozdziały. Pierwszy poświęcono ogólnemu wprowadzeniu w tę problematykę u francuskiego jezuitę. Przedstawione zostaną tu źródła jego zainteresowania paradoksem ze szczególnym uwzględnieniem źródeł biblijnych i patrystycznych oraz współczesnych bodźców – zarówno pozytywnych, jak i negatywnych – skłaniających francuskiego myśliciela do zwrócenia szczególnej uwagi na rolę paradoksu w refleksji teologicznej. Rozpoznanie źródeł pozwoli nam w dalszym kroku tego pierwszego etapu zarysować ogólną charakterystykę teologicznego spojrzenia Lubaca na problematykę paradoksu.

Po tych rozważaniach przejdziemy do drugiego etapu, polegającego na szczegółowej analizie konkretnych zagadnień teologicznych, do których francuski jezuita podchodził w charakterystyczny dla siebie sposób – wykazując ogromną wrażliwość na paradoks. Rozważania skoncentrowane są na czterech głównych zagadnieniach. Oprócz dobrze już znanych i w różnych miejscach opisanych paradoksów, takich jak: paradoks poznawalności i niepoznawalności Boga czy pewne paradoksy eklezjologiczne, główny nacisk położono na zagadnienia mniej znane, zwłaszcza polskiemu czytelnikowi, a zatem: paradoks głoszenia i świadectwa, paradoks humanistycznego ateizmu, paradoks cierpienia i paradoks człowieka ujęty w kontekście relacji natura – nadprzyrodzoność. W wypadku ostatniego zagadnienia analizy oparte są w dużej mierze na oryginalnych, niedostępnych w języku polskim,

dzielał francuskiego autora, takich jak: *Surnaturel*, *Le mystère du surnaturel*, *Paradoxe et Mystère de l'Église*.

1. Ogólne miejsce problematyki paradoksu w myśli Henriego de Lubaca

1.1. Źródła zainteresowania paradoksem u Henriego de Lubaca

Jako pierwsze, najbardziej podstawowe i naturalne źródło zainteresowania problematyką paradoksu u Lubaca należy wymienić otaczającą go rzeczywistość. Paradoks dostrzegał on dosłownie wszędzie, gdzie by nie spojrział: w przyrodzie, w społeczeństwie, w Kościele, w międzyludzkich relacjach, we własnym życiu. Jak powiedział: „sam człowiek stanowi żywy paradoks”¹. Obserwacja ta stała się podstawą rozwinięcia przez francuskiego myśliciela bardzo zaawansowanej i oryginalnej teologiczno-antropologicznej teorii, której nadał miano „paradoksu człowieka”, a która będzie przedmiotem osobnych badań przeprowadzonych w niniejszej monografii.

Ta charakteryzująca go spostrzegawczość i wrażliwość na pojawiający się dosłownie wszędzie paradoks pozwoliła francuskiemu badaczowi wyrobić sobie właściwe przekonanie nie tylko co do jego natury, lecz także jego wagi dla badań naukowych. Paradoks w ujęciu Lubaca nie jest bowiem wynikiem ludzkiego wymysłu ani efektem jakiegoś specyficznego spojrzenia na rzeczywistość. Francuski myśliciel zawsze z mocą podkreślał, że paradoks najpierw pojawia się w zewnętrznej, obiektywnej wobec nas rzeczywistości, jako nieodłączny i całkowicie naturalny element jej struktury. Dopiero później zaskoczeni, zafrapowani, a może zafascynowani nim, bierzemy go na nasz intelektualny warsztat:

Paradoks bowiem, nim pojawi się w myśli, występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości. Wszędzie jest na trwałe zakorzeniony. Zawsze się odradza. Sam wszechświat, nasz wszechświat nieustannie się przemieniający, jest paradoksalny. [...] Zatem myśl, w której nie byłoby miejsca na paradoks, która inaczej mówiąc, nie przyznałaby mu tego uniwersalnego miejsca, byłaby paradoksalna w negatywnym tego słowa znaczeniu².

¹ H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 7.

² H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

Warto podkreślić, że francuski uczyony mówi tu o myśli w ogólności, a nie tylko o myśli teologicznej czy filozoficznej. Paradoks jest tak głęboko wpisany w rzeczywistość całego wszechświata, że musi być źródłem inspiracji i zainteresowania każdego uczciwego i szczerze poszukującego prawdy badacza niezależnie od tego, jaką dziedziną wiedzy się zajmuje. W szczególności musi to więc dotyczyć również teologa, tym bardziej że akurat w tej dziedzinie wiedzy paradoks będzie zdaniem Lubaca pełnił jeszcze ważniejszą i bardziej doniosłą rolę niż gdziekolwiek indziej.

W ten sposób dochodzimy do drugiego, absolutnie fundamentalnego źródła zainteresowania francuskiego teologa paradoksem. Otóż źródłem tym jest samo Objawienie. Francuski jezuita wielokrotnie powtarzał, że Pismo Święte przepełnione jest paradoksami, zarówno jawnymi, tj. w pełni świadomie umieszczonymi tam przez autorów poszczególnych tekstów, jak również niejawnymi, ukrytymi, wymagającymi pewnej wrażliwości, by je dostrzec i wyciągnąć z nich odpowiednie wnioski. Tak czy inaczej w paradoksie, zwłaszcza ewangelicznym, widział ogromny egzegetyczno-teologiczny potencjał badawczy, co potwierdzają chociażby następujące jego słowa: „Zauważmy, że sama Ewangelia pełna jest paradoksów”³.

Oczywiście analizą poszczególnych paradoksów, w tym także ewangelicznych, będziemy zajmować się później, teraz jednak warto zatrzymać się jeszcze na moment nad tym wyjątkowym źródłem inspiracji badawczej francuskiego teologa, by móc lepiej docenić jego rolę i zobaczyć, jak bardzo wpływało ono na sposób, w jaki formułował najważniejsze, trapiące go pytania:

Ewangelia pełna jest paradoksów, co w pierwszej chwili wywołuje w nas duchowy wstrząs. Zbawiciel posługuje się pedagogiką najbardziej pobłażliwą, jednocześnie jednak powiada: „Szczęśliwy, którego nie oburzę!”. I tu nasuwa się co najmniej jedno pytanie, a mianowicie, czy każda doktryna duchowa nieco bardziej zasadnicza nie jest zmuszona przyoblec paradoksalnej formy⁴.

Można się domyślić, że autor powyższego pytania sam odpowiedziałby na nie jak najbardziej twierdząco. Paradoks jest fundamentalnym składnikiem nie tylko horyzontalnego wymiaru otaczającej nas rzeczywistości. Również w wymiarze duchowym – a jak przekonamy się w następnym paragrafie,

3 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 7.

4 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 11.

Lubac powie, że zwłaszcza w tym wymiarze – jeżeli tylko sięgnie się wystarczająco głęboko, nie sposób nie zauważyć paradoksu. Paradoks musi być źródłem inspiracji i nieodzownym elementem składowym nie tylko badań naukowych, lecz przede wszystkim także autentycznego życia duchowego każdego chrześcijanina:

Dlatego też najczęściej ani Jezus, ani święty Paweł nie łagodzą paradoksu. Mniej się obawiają jego szalonej interpretacji aniżeli takiej, która spowodowałaby jego upadek i pozabawiłaby go „heroizmu”⁵.

Jako kolejne bardzo ważne źródło inspiracji w zakresie badań nad paradoksem Lubaca wymienić trzeba skarbiec refleksji Ojców Kościoła. Mało kto orientował się w tej dziedzinie lepiej niż twórca i założyciel największej serii patrystycznej w całej historii teologii, tj. powstałego w 1940 roku i prężnie działającego po dzisiejsze czasy projektu *Sources Chrétiennes*. I to właśnie ojciec i autor tego projektu, podejmując refleksję nad problematyką wcielenia już na pierwszych kartach swojej książki poświęconej w ogólności zagadnieniu paradoksu, napisał: „jak można wnioskować ze słów Ojców Kościoła, Wcielenie to paradoks najwyższy: Παράδοξος Παράδοξων”⁶.

Nie sposób byłoby – bo i nie o to tutaj chodzi – wyliczyć cytatów od Ireneusza, Orygenesy, Cypriana, Tertuliana, poprzez Kapadoczczyków, Ambrożego, Augustyna, Hieronima, po Pseudo-Dionizego, Maksyma i Damasceńczyka oraz niezliczonej liczby mniej lub bardziej znanych chrześcijańskich pisarzy zarówno antycznych, jak i średniowiecznych, z których spuścizny, jak z niezgłębionego oceanu, ten wybitny francuski badacz myśli patrologicznej i mediewistycznej czerpał pełnymi garściami, zwłaszcza tam, gdzie napotykał na problematykę paradoksu i tajemnicy⁷.

Jeżeli zaś chodzi o bardziej współczesną myśl filozoficzno-teologiczną, to niewątpliwie ogromne wrażenie na Lubacu wywarła wyjątkowo przesycona problematyką nieprawdopodobieństwa i paradoksu twórczość Sorena

5 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 12.

6 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 7.

7 Najwyraźniej widać to w bogactwie odnośników do myśli patrystycznej w tekstach głównych (ale o ileż bardziej jeszcze w przypisach) w takich dziełach, jak: H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Éditions du Cerf, Paris 1938; H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, vols. I–IV, Aubier, Paris 1959–1964; H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1985.

Kierkegaard. Dzieło tego wielkiego duńskiego myśliciela wywarło na tyle istotny wpływ na ewolucję refleksji francuskiego teologa, zwłaszcza w interesującym nas tu zakresie, że warto zatrzymać się na moment, by nieco dokładniej opisać ten fenomen.

Jak zobaczymy w dalszych analizach, Lubac, kiedy zajmował się problematyką paradoksów chrześcijańskiej wiary, zawsze zwracał uwagę na konieczność zachowania pewnego zdrowego balansu pomiędzy intuicją i wrażliwością emocjonalno-duchową a chłodnym, czysto spekulatywnym podejściem intelektualnym. Przestrzegał przed popadaniem z jednej strony w charakterystyczny dla romantyków fideistyczny emocjonalizm, a z drugiej w typowy dla wielu heglistów dialektyczno-syntetyczny intelektualizm. Sam przyznawał, że bardzo wiele w tym zakresie zawdzięczał właśnie Kierkegaardowi:

Tak jak w innej części swego dzieła Kierkegaard upomina się o swoisty charakter wiary chrześcijańskiej wbrew romantycznemu sentymentalizmowi, tak w *Postscriptum* upomina się o to przeciw heglowskiemu intelektualizmowi – i zarazem przeciw wiecznej pokusie filozofii. Rzec można, wybawia on tutaj chrześcijanina od pokusy logicznej, tak samo jak gdzie indziej wybawił go od iluzji estetycznej. Tak jak wytyczył na nowo granicę między życiem duchowym i emocjami czy też upojeniami estety, tak też na nowo wytycza granicę między wiarą i spekulacją. I tak jak w kampanii, którą prowadził pod koniec życia przeciw oficjalnemu Kościołowi swego kraju, chciał ocalić element „zgorszenia”, jako czegoś wpisanego w istotę chrześcijaństwa, tak też od początku w swej walce z heglizmem chce ocalić element „paradoksu”, który w nie mniejszym stopniu jest wpisany w tę istotę⁸.

Jak zobaczymy później, na podobną batalię z „heglizmem” w obronie paradoksu i może nie tyle „zgorszenia”, co tajemnicy, wybierze się także sam Lubac, uczciwie, jak widać, zaznaczając, że nie jest w tym zakresie pionierem. Trzeba jednak podkreślić, że początkowo francuski badacz z dystansem podchodził do kategorii paradoksu i nieprawdopodobieństwa u Kierkegarda. Widać to wyraźnie w początkowym etapie redakcji cytowanego przed momentem *Dramatu humanizmu ateistycznego*. To, co na początku raziło Lubaca w podejściu Kierkegarda, dotyczyło zbyt silnego – jego zdaniem – akcentu luterańskiego. Bynajmniej nie odmawiając duńskiemu myślicielowi autentycznego zatroskania o dobro chrześcijańskiej wiary, francuski

8 H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, WAM, Kraków 2004, s. 124–125.

teolog wyrażał wyraźne obawy, że jest ona zbyt skażona luteraniskim radykalizmem:

Wiara tego prawdziwego wierzącego zachowuje silny posmak luteraniski, jakkolwiek unika deformacji, które zrodził luteranizm u większości jego współczesnych. Świadczyć może o tym choćby fakt, że stale mówi on o „paradoksie” i „nieprawdopodobieństwie” tam, gdzie my często mówilibyśmy raczej o „tajemnicy” i „cudzie”. Czy nie naraża on tych, którzy bez rozeznania uznają się za jego uczniów, że pomylą to, co w rzeczach ducha jest nieprawdopodobne dla człowieka cielesnego, z tym, co jest po prostu nierozumne w rzeczach należących do dziedziny rozumu? Gdy uskarża się, że „paradoks się rozluźnił” u tych, którzy stali się uczonymi znawcami faktu historii czy też doktryny religijnej, aż nazbyt dobrze widzimy zasadność tej skargi; ale czy nie wydaje się jednocześnie, że chce on utrzymać chrześcijanina w stanie paradoksalnego napięcia, którego nie zaleca ani Ewangelia, ani psychologia⁹.

Z perspektywy czasu można jednak zauważyć, że wyrażone powyżej obawy ustają, a Lubac coraz bardziej zaczyna przekonywać się do kategorii „paradoksu” i „nieprawdopodobieństwa” jako bynajmniej nie zagrażających, lecz wręcz przeciwnie – stających na straży „tajemnicy” i „cudu”. Kiedy redaguje swoje *Paradoksy*, a później *Nowe paradoksy*, zdecydowanie zaczyna przeważać w nich, zarysowane już w powyższym cytacie, zrozumienie dla pozycji Kierkegaarda („aż nazbyt dobrze widzimy zasadność”), natomiast z coraz większym dystansem zaczyna podchodzić do zaleceń psychologii. Dystans ten staje się bardzo wyraźny w *Nowych paradoksach*, w których francuski myśliciel odważył się na wyrażenie zdecydowanego stanowiska w tej kwestii:

Nadużywanie psychoanalizy niewątpliwie więcej niesie ze sobą ofiar aniżeli uzdrowień. Pierwsze spustoszenie czyni ona perswadując, że chodzi wyłącznie o wyleczenie pacjenta w przypadkach, w których należałoby doprowadzić do nawrócenia człowieka¹⁰.

9 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 128. Warto w tym kontekście zestawić omawiane tu stanowisko Lubaca z Balthasarową analizą zagadnienia chrześcijańskiego paradoksu u Kierkegaarda (zwłaszcza w zakresie jego poszukiwań „największego paradoksu myślenia”). Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do: H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. III/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, WAM, s. 264–267.

10 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 66. Trzeba dodać, że za tę odwagę francuski jezuita zapłacił wysoką cenę. Jego zdecydowane dystansowanie się zarówno od nauk socjologicznych, zakorzenionych w całkowicie obcym mu społecznym programie Comte’a, jak i dominujących w psychologii nurtów psychoanalitycznych, było powodem wyraźnego odcinania się od niego jego paryskich

Kwestia stosunku Lubaca do nauk socjologicznych i psychologicznych w konfrontacji z jego myślą teologiczną jest bardzo ważnym elementem charakteryzującym jego refleksję dotyczącą paradoksu nie tylko w teologii, lecz także w ogólności, w życiu zarówno społecznym, jak i indywidualnym.

Na koniec – zamykając już kwestię źródeł – warto zwrócić uwagę na inne negatywne źródło inspiracji zmuszające francuskiego myśliciela do zajęcia zdecydowanego krytycznego stanowiska wobec pewnego bardzo szerokiego nurtu negatywnie-paradoksalnych propozycji i rozwiązań i jednocześnie do wystąpienia w obronie dobrze rozumianego paradoksu i tajemnicy. Mowa tu o nie tyle ateistycznym, co – jak podkreślał to sam Lubac – antyteistycznym programie postoświeceniowego humanizmu. Głównymi negatywnymi inspiratorami będą tu: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels, Karl Marks, Friedrich Nietzsche i Auguste Comte. Francuski jezuita poświęcił całą monografię pt. *Dramat humanizmu ateistycznego* na analizę ich paradoksalnego – ale podkreślmy raz jeszcze: paradoksalnego w bardzo negatywnym sensie, tj. w zasadzie absurdałnego – programu stworzenia człowieka od nowa tak, by nie musiał już nigdy odwoływać się do pojęcia Boga.

1.2. Charakterystyka spojrzenia Henriego de Lubaca na zagadnienie paradoksu

To, co od samego początku rzuca się w oczy podczas analizy podejścia Lubaca do kwestii paradoksu w jego refleksji teologicznej, to brak systematyzacji. Jak zostało już powiedziane, francuski teolog dostrzega paradoks dosłownie wszędzie i nieustannie przewija się on niemal w każdym aspekcie jego myśli, ale nie podejmuje on nigdy próby jakiegokolwiek klasyfikacji czy systematyzacji zagadnień związanych z paradoksem.

współbraci. Wspomina o tym Maier, pisząc: „The reason for Lubac’s chilly treatment by his Paris community after Vatican II was simple: He opposed the growing substitution of the word «universal» for «Catholic» in Church discussions, and he had an open distrust of sociology and psychoanalysis. Along with theologians Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Jean Daniélou, and Louis Bouyer, he also criticized the theological journal «Concilium» for not being adequately faithful to the true meaning of Vatican II. [...] As «Communio» veterans recount, Lubac’s Jesuit leaders in Paris viewed him, with exquisite irony, as an old conservative bore, still immersed in the Church Fathers and medieval scholasticism, and uninterested in the social sciences”. F. X. Maier, *Paradoxes of Faith...*, dz. cyt.

Widział paradoks w Piśmie Świętym, ale nie napisał nigdy pracy nt. paradoksu w Biblii, zachwycał się wrażliwością na paradoks Ojców Kościoła, ale nie podjął nigdy systematycznej pracy nad zagadnieniem paradoksu w patrystyce. Identyczna sytuacja dotyczy także późniejszych okresów, łącznie ze współczesnością. Pomimo tak częstego używania samego terminu paradoks, nie podjął nigdy próby podania jego definicji. Nie było to oczywiście zaniechanie ani brak dbałości o precyzję wypowiedzi. Był to raczej wyraz głębokiego respektu wobec tajemnicy otaczającej to pojęcie. W przedśłowiu do swojej książki *Paradoksy* już w pierwszym zdaniu zadeklarował: „Samo słowo paradoks jest paradoksalne. Pozostawmy mu zatem jego paradoksalny charakter”¹¹.

Dlatego też nawet poświęcony paradoksowi chrześcijańskiej wiary tryptyk Lubaca – *Paradoksy, Nowe paradoksy, Najnowsze (Inne) paradoksy* – nie jest systematyczną refleksją francuskiego jezuitę nad pojęciem czy zjawiskiem paradoksu w teologii, lecz luźnym zbiorem myśli, obserwacji, anegdot, wspomnień, cytatów, a czasem bardzo głębokich osobistych refleksji, innym zaś razem lekkich humorystycznych dopowiedzeń, dotyczących duchowej sfery życia człowieka.

Można powiedzieć, że dostrzeganie paradoksu jest kluczową charakterystyką myśli Lubaca, a jakiegokolwiek próby systematyzacji tego zjawiska już nie i jest to pierwszy istotny wyróżnik jego podejścia. Obserwacja ta prowadzi do drugiej charakterystyki spojrzenia Lubaca na kwestię paradoksu. Otóż paradoks ma w jego podejściu coś z nieuchwytności charakteryzującej sferę duchową i mistyczną. Dla francuskiego jezuitę podstawową rolę paradoksu w refleksji teologicznej jest zwrócenie uwagi na duchową głębię badanego zjawiska. Marek Wójtowicz – polski znawca twórczości Lubaca – trafnie ujął tę charakterystykę, pisząc:

De Lubac porusza w tej książce wiele problemów, które choć dotyczą różnych dziedzin życia ludzkiego [...], to jednak stanowią organiczną całość, bo ich głównym wątkiem jest troska o wymiar duchowy człowieka, w jego najgłębszej tajemnicy bycia powołanym do życia w obecności Boga. [...] To paradoks, pomaga nam docierać do rzeczywistości duchowej i ją opisywać. „Paradoks, pełniący zasadniczą rolę w zwykłym ludzkim życiu, prawdziwie króluje w sferze ducha. Jego tryumfem zaś jest życie mistyczne”¹².

11 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 7.

12 M. Wójtowicz, *Jedyną pasją...*, dz. cyt., s. 140.

Bardzo ciekawej obserwacji w kontekście omawianego tu tryptyku Lubaca dokonał jego najwybitniejszy uczeń i wieloletni przyjaciel – Hans Urs von Balthasar. W swoim krótkim dziele poświęconym teologii autora *Paradoksów* zauważył on, że dzieło to nie tylko wskazuje na duchową głębię, jaka kryje się za pojęciem i zjawiskiem paradoksu, lecz także daje nam ono też wyjątkowy – na tle innych jego dzieł – wgląd w duchową głębię samego autora:

Paradoksy posiadają jednakże jeszcze inny wymiar. Prowadzą nas w głąb duszy autora, być może nie bezpośrednio, ale głębiej niż inne jego prace. Dają nam wgląd w jego podstawową decyzję, dotyczącą zarówno spraw osobistych jak i intelektualnych¹³.

Mamy tu więc do czynienia z bardzo ciekawym zjawiskiem podwójnej, zwrotnej charakterystyki: Lubac w *Paradoksach*, charakteryzuje duchowy aspekt teologicznych paradoksów, a jednocześnie paradoksy omówione przez niego w tym dziele doskonale charakteryzują nie tylko jego własną teologię, lecz także duchowość.

W poprzednim paragrafie była mowa o ewangelicznych inspiracjach francuskiego jezuitę w kontekście zajmowania się przez niego problematyką paradoksu. To biblijne źródło wpłynie na ewangelizacyjno-apologetyczny charakter jego twórczości. Warto jeszcze raz oddać tu głos Wójtowiczowi:

Z paradoksem spotykamy się przede wszystkim w Ewangeliach. Nie dostrzegają go ludzie odrzucający Boga-Jezusa Chrystusa, który wszedł w historię świata przez tajemnicę Wcielenia [...]. A jednak mimo sprzeciwu paradoks jest w nich źródłem niepokoju, bo jak powiada Proudhon, człowiek nigdy nie przestanie walczyć i spierać się z Bogiem. [...] To właśnie ten paradoks człowieka nie pozwala wierzącemu zapomnieć o swoim najważniejszym powołaniu, które polega na tym, by być „świadkiem wieczności” w świecie¹⁴.

Ściśle wypływającą z ewangelicznych źródeł charakterystyką myśli Lubaca jest jego zdrowo (tj. ewangelicznie) pojęty radykalizm i brak tendencji do wchodzenia w niebezpieczne kompromisy z punktu widzenia wiary. Balthasar ujął to tak: „radykalizm de Lubaca, który jedynie określa na nowo

13 Por. H. U. von Balthasar, *The theology of Henri de Lubac*, transl. J. Fessio, M. M. Waldstein, S. Clements, Ignatius Press, San Francisco 1991, s. 100: „The «Paradoxes», however, have yet another side. They let us into the author's soul; indirectly, perhaps, yet more deeply than other works. They give us a glimpse of his fundamental decision in both personal and intellectual matters”.

14 M. Wójtowicz, *Jedyną pasją...*, dz. cyt., s. 140.

radykałizm wszystkich wielkich myślicieli chrześcijańskich, jest niezwykle bogaty w następstwa dla całej koncepcji chrześcijańskiego wkładu działania w świecie¹⁵. Jak zauważył chwilę dalej szwajcarski przyjaciel francuskiego jezuita, jego bezkompromisowość wymierzona jest przeciwko bardzo niebezpiecznej, gwałtownie szerzącej się już za ich czasów tendencji do deskralizacji życia społecznego, w której króluje „czysto ziemskie kultywowanie i humanizowanie świata jako mający zadowalać ostateczny cel”¹⁶.

Powyższa bardzo ważna myśl otwiera kolejny obszar, na którym uwidaczniają się charakterystyczne dla francuskiego teologa aspekty spojrzenia na problematykę paradoksu i tajemnicy. Otóż kryjące się w każdym fundamentalnym zagadnieniu teologicznym nierozwiązywalne paradoksy i niezgłębione tajemnice stanowią dla francuskiego myśliciela niezbędną tarczę zabezpieczającą ludzką duchowość przed bezpardonową, scjentyistyczną, tj. czysto racjonalistyczną, ingerencją współczesnych nauk empirycznych.

Jak zostało to już wcześniej zasygnalizowane, Lubac w szczególności sposób mówił w tym kontekście o zagrożeniach płynących ze strony psychologii i socjologii uprawianych w takim duchu. Przestrzegał przed zgubnymi konsekwencjami zatracenia wrażliwości na duchowo-cielesny „paradoks człowieka” i zredukowania badań nad nim do sfery fizjologicznej:

„Nie wiemy, kim jest człowiek, a właściwie o tym zapominamy. Im bardziej postępujemy w naszych badaniach, tym bardziej nasza wiedza się zatracza. Studiujemy go jak zwierzę lub jak maszynę. Widzimy w nim tylko przedmiot ciekawszy od wszystkich pozostałych. Jesteśmy opanowani przez fizjologię, psychologię, socjologię i wszystkie ich pochodne”¹⁷.

Oczywiście Lubacowi nie chodziło o podważanie zasadności prowadzenia badań psychologicznych czy socjologicznych, lecz o to, by zwrócić uwagę na fragmentaryczność przyjmowanej przez nie perspektywy spojrzenia na człowieka oraz na ich jedynie pomocniczy, a nie wszechogarniający charakter. Doceniając tę ich pomocniczą rolę, przestrzegał przed dwoma podstawowymi zagrożeniami, jakie płyną z prób absolutyzacji ich zasięgu:

15 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, red. W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991, s. 164.

16 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 164.

17 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 65.

Psychologowie badają podświadomość, to dobrze, niewątpliwie nigdy nie zabraknie dla nich pracy, niewątpliwie poczynią nieskończenie dużo odkryć. [...] Czysta psychologia nie jest zdolna, w każdym razie w najsubtelniejszych przypadkach, do wykrycia różnicy pomiędzy tym co autentyczne a tym co tandetne, pomiędzy rzeczywistością duchową a iluzją¹⁸.

Socjologia religijna, podobnie jak religijna psychologia, jest dyscypliną bardzo interesującą. Jest również dyscypliną użyteczną – jednakże pod warunkiem, że stosuje się ją na właściwym jej miejscu [...]. Niech nie dąży do przywłaszczenia sobie całego horyzontu nauk o religii, lecz skromnie pogodzi się ze swoją rangą nauki pomocniczej¹⁹.

To więc, co charakteryzuje myśl Lubaca, to nie antynaukowe zacietrzewienie, czy też strach przed postępem, lecz ogromna troska o pełnię i integralność badań naukowych, a więc w ostatecznym rozrachunku o najlepiej pojęty naukowy postęp. Postęp taki musi uwzględniać każdą sferę natury ludzkiej – od fizjologicznej po duchową. Dlatego też francuski myśliciel, przestrzegając przed mentalnie ograniczającą jednostronnością, apelował o maksymalne rozszerzanie horyzontów poznawczych:

Ani jedno, ani drugie z tych dwóch niebezpieczeństw nie jest dziś chimerą, drugie zaś objawia się nieraz już na samym początku, w samym sposobie redagowania „ankiety socjologicznej”. Żle by się stało, gdyby socjologia okazała się być zabawą dla wieku, w którym z racji pewnych mentalnych niedostatków, obojętności dogmatycznej lub krótkowzrocznego pragmatyzmu, człowiek odwraca się od problemów zasadniczych; gdyby za jej sprawą niewielka tylko grupka zechciała się zajmować intelektualnymi poszukiwaniami i rozważaniem Ewangelii; gdyby w rękach samych wierzących zamieniła się w narzędzie badań świeckich, zmierzające do rozwiania wiary²⁰.

Przez wszystkie opisane wyżej charakterystyki myśli francuskiego jezuitę przebrzmiewają niczym refren dwa wielkie akcenty: niepohamowany zachwyty nad wielkością tajemnicy Stwórcy i przeogromna fascynacja niezgłęzionym paradoksem stworzenia, zwłaszcza człowieka. W refleksji francuskiego badacza obie te rzeczywistości pozostają ze sobą w ścisłej relacji,

18 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 66–67.

19 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 67.

20 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 67.

trzeba tylko umieć – a uczy tego zasada analogii – zachować odpowiednie proporcje:

Tajemnice Boskości są w pewien sposób bardziej odległe. Dzięki temu mniej nas zdumiewają i gotowi jesteśmy przyjąć jak coś naturalnego fakt, że Bóg wprawia nas w zmieszanie. Czyż nie przerasta On zawsze naszych wyobrażeń? Czy nie wiemy, że kiedy tylko zauważymy nasze podobieństwo do Niego, natychmiast musimy przyznać, iż znacznie większa jest nasza odmienność? Cóż bardziej śmiesznego niż żądanie Boga na naszą miarę?²¹.

Jak słusznie to podsumował Benedetti, punktem wyjścia teologicznej refleksji Lubaca jest Misterium Boga, dzięki któremu poprzez misterium nadprzyrodzoności (łaski) dociera się do misterium człowieka, Chrystusa i Kościoła:

Jego całościowa wizja rzeczywistości zaczyna się w jednym punkcie: w Misterium Boga, które stoi u podstaw misterium Człowieka. Pomiędzy tymi dwoma misteriami rolę mediatora spełnia „misterium nadprzyrodzoności”, które pełnię swego Objawienia i urzeczywistnienia osiąga w „Misterium Chrystusa” żyjącego w „Misterium Kościoła”²².

2. Szczegółowa analiza problematyki paradoksu u Henriego de Lubaca

2.1. Teoretyczny i praktyczny paradoks poznania Boga

Jak zostało to wyżej określone, punktem wyjścia teologicznej refleksji Lubaca jest misterium Boga. Z misterium tym jest nieodłącznie związany fundamentalny dla teologii teoretyczny paradoks poznawczy, polegający na próbie poznania tego, co niepoznawalne oraz ściśle z nim związany, ale już dużo bardziej praktyczny, paradoks wiary.

Mówiąc krótko, podstawowym paradoksem jest tu to, że Bóg, stanowiący najbardziej niepoznawalną i nieprzenikniętą tajemnicę, jest jednocześnie

21 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 44.

22 Por. G. Benedetti, *La teologia del mistero...*, dz. cyt., s. XX: „La sua visione totale della realtà parte da un punto: il Mistero di Dio, che fonda il mistero dell’Uomo. Questi due Misteri sono mediati dal «Mistero del soprannaturale», che ha la sua Rivelazione e realizzazione totale nel «Mistero del Cristo» vivente nel «Mistero della Chiesa»”.

światłością rozpraszaając wszelkie mroki, w tym mroki niewiedzy i niewiary. Jest samoobjawieniem prowadzącym poprzez wiedzę, a także poprzez wiarę do poznania pełni prawdy²³.

Jak podkreślał Lubac, ten paradoksalny charakter problematyki poznania Boga, zawarty jest już w samym Objawieniu. Podstawowym punktem odniesienia będzie tu dla francuskiego teologa lektura pism Janowych. To u Jana bowiem można znaleźć zapewnienie, że przy całej świadomości ogromu tajemnicy, z jaką się tu mierzymy, nie brniemy na oślepie w ciemnościach, lecz kroczymy w światłości:

Nasz Bóg „prawdziwie jest Bogiem ukrytym”, ale sam w sobie jest On światłością: „Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae” (1 J 1, 5). Te słowa św. Jana Apostoła pozostają dla nas normą. Każda filozofia chrześcijańska jest „metafizyką światła”. Toteż nie będziemy robić sobie „bożka ciemności” i jesteśmy skłonni stawiać opór porywom, których nie kontroluje rozum²⁴.

Charakterystyczne dla myśli Lubaca i wyrażone w powyższym cytacie pragnienie poszukiwania i zachowania „złotego środka” pomiędzy niebezpieczeństwami czyhającymi w dwóch skrajnych postawach poznawczych, tj. w fideizmie i w racjonalizmie wyjątkowo wyraźnie uwidacznia się w podjętej przez niego refleksji na temat paradoksu wiary i herezji.

W podejściu francuskiego jezuita niebezpieczeństwem dla wiary będzie nie tylko herezja pojmowana w klasycznym znaczeniu, czyli jakieś uporczywe i otwarte negowanie podanej przez Kościół do wierzenia prawdy wiary. Czymś jeszcze gorszym, tj. niosącym większe zagrożenie, może być postawa indyferentyzmu lub fideizmu.

Dlatego też francuski jezuita po rozpatrzeniu nieco bardziej teoretycznego problemu poznawalności niepoznawalnego podejmuje refleksję nad dotyczącym praktyki życia paradoksem żywej wiary i konfrontuje go z paradoksem herezji. Jego obserwacje w niektórych przypadkach są dość zaskakujące, dla niektórych może nawet kontrowersyjne, zawsze jednak bardzo pouczające.

23 Problematyka poznania Boga u Lubaca została bardzo dobrze opracowana od strony filozoficznej w pracy: Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga...*, dz. cyt. Tutaj zajmujemy się teologicznym aspektem tego zagadnienia poprzez skoncentrowanie się na aspekcie paradoksu nieomówionym we wspomnianej pracy.

24 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 104.

2.1.1. Paradoks poznawalności i niepoznawalności Boga

Każdy teolog musi zdawać sobie sprawę z faktu, że mierząc się z paradoksem poznawalności i niepoznawalności Boga, staje tak naprawdę wobec podwójnie paradoksalnego wyzwania. Pierwszy aspekt paradoksalności problemu ma charakter przedmiotowy: mamy w istocie do czynienia z próbą poznania niepoznawalnego, gdyż „przedmiot” badań, czyli Bóg, jest w istocie nieuchwytny. Paradoksalność nie oznacza jednak beznadziejności. To, że nie stajemy zupełnie bezradnie wobec „ściany niepoznawalności”, zawdzięczamy – jak zostało to wyżej zaznaczone – Objawieniu.

To jednak nie koniec problemów. Trzeba się jeszcze zmierzyć z drugim aspektem paradoksalności. Tym razem problem będzie dotyczył aspektu podmiotowego. Człowiek zanurzony w doczesności i podlegający ograniczeniom swojej natury musi dokonać w sobie wewnętrznego przełamania, by oderwać się od przyziemnych przyzwyczajeń badawczych i spojrzeć już innym, bo nie tylko intelektualnym, lecz także duchowym wzrokiem w górę w kierunku Boga. Lubac doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że nie jest to proste:

Bóg stworzył nas dla Szczęścia Doskonałego – a my nieszczęśliwie poszukujemy zwykłego szczęścia. Zwykle szczęście jest tym, co odczuwamy i czego pragniemy w sposób spontaniczny. Jest to rzecz niegodna nas i odrzucona przez to, co najgłębsze w naszej naturze. Szczęściem Doskonałym jest Bóg²⁵.

Żeby doznać „szczęścia”, jakie płynie z poznawania niepoznawalnego, trzeba odważyć się sięgnąć do głębszych pokładów naszej percepcji i naszych zdolności poznawczych, czyli do tego, co „najgłębsze w naszej naturze”. Innymi słowy trzeba otworzyć się na inne, pozaintelektualne sposoby docierania do prawdy, nie rezygnując jednocześnie z ciągłej kontroli racjonalno-umysłowej²⁶.

Lubac podjął próbę takiego podejścia do tej tematyki już na początku swojej drogi badawczej, tj. jeszcze przed wybuchem II wojny światowej. Owocem tych poszukiwań była wydana podczas wojny praca *De la Connaissance de Dieu* (1941). W latach powojennych zdecydowanie poszerzył i uzupełnił

25 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 116.

26 Por. Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 40–46.

to dzieło, wydając je pod nowym tytułem *Sur les chemins de Dieu* (1956)²⁷. Obie prace w zamierzonej – typowej dla Lubaca – sposób nie roszczą sobie pretensji do kompletności czy systematyczności. O przedstawionych w nich myślach z pokorą pisał, że:

Są one świadomie fragmentaryczne i nie roszczą sobie pretensji do zastąpienia, a nawet do uzupełnienia wykładów klasycznych. [...] Oby te myśli – właśnie dlatego, że są tak niewystarczające i niezręczne – mogły pobudzić kogoś z czytelników do zastanowienia!²⁸.

Francuski teolog zdawał sobie sprawę z tego, że ambicje systematyzacyjne muszą tu ustąpić miejsca pokornemu szacunkowi wobec tajemnicy. Jak sam mówił, trzeba „stawiać opór porywom, których nie kontroluje rozum”²⁹ i „powstrzymać się od przekraczania progu Tajemnicy, którą karmi się życie duchowe”³⁰. Zawsze podkreślał, że przy badaniu rzeczywistości duchowych, które są głęboko zanurzone w obszarze mistyki, jakakolwiek próba sprowadzania ich do czysto intelektualnych spekulacji nie może zakończyć się pomyślnie. Celem utrzymania równowagi pomiędzy zbyt chłodnym intelektualizmem i zbyt gorącym mistycyzmem francuski jezuita z jednej strony unika w tych pracach języka „traktatu o poznaniu Boga”, a z drugiej – wystrzega się narracji typowej dla „mistycznych wizji”³¹.

Jednakże pomimo całej paradoksalności i tajemniczości procesu poznawania niepoznawalnego Lubac wyróżnia w nim dwie podstawowe cechy, którym warto poświęcić szczególną uwagę. Pierwszą jest absolutna precedencja Boga, drugą konieczność ciągłego, komplementarnego przenikania się dwóch poznawczych dróg: via affirmationis i via negationis.

27 Istnieje polskie tłumaczenie dzieła Lubaca pt. *Na drogach Bożych* oparte na wydaniu z 1966 roku. W zależności od potrzeby będziemy korzystać z tego tłumaczenia lub odwoływać się bezpośrednio do tekstów oryginalnych, por. H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Société d'éditions internationales, Paris 1970.

28 H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, dz. cyt., s. 11.

29 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 104.

30 Por. H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Éditions du Témoignage Chrétien, Paris 1941, s. 8: „s'interdisent de franchir le seuil du Mystère où s'alimente la vie spirituelle”.

31 Więcej na temat metodologicznego charakteru omawianych tu prac por. Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga...*, dz. cyt., s. 29–38.

a) Precedencja Boga w teologicznym procesie poznawczym

Podstawową tezę dotyczącą relacji niepoznawalność-poznawalność Boga, stawianą przez francuskiego badacza, jest stwierdzenie absolutnej autonomii, transcendencji i precedencji Boga. Człowiek o własnych siłach nie ma dostępu do tajemnicy Boga, który pozostaje poza jego zasięgiem poznawczym (na tym polega aspekt niepoznawalności). Jednakże Bóg z własnej inicjatywy objawia się człowiekowi i w takim zakresie, w jakim jest to dla człowieka poznawczo możliwe, wtajemnicza go w kolejnych etapach historii zbawienia w coraz głębsze tajniki swojego istnienia (w tym sensie można mówić o poznawalności).

Lubac podkreśla jednak podstawowy fakt, że inicjatywa nie leży po stronie człowieka, lecz zawsze po stronie Boga: „Wszędzie, we wszystkich porządkach, Bóg jest na pierwszym miejscu. On zawsze jest przed nami. Zawsze, na wszystkich poziomach, to On daje się poznać. To On zawsze się objawia”³².

Warto zaznaczyć, że w powyższej wypowiedzi jest mowa o wszystkich porządkach, a więc zarówno o porządku naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Jeżeli twierdzimy, że poprzez obserwację stworzenia możemy „naturalnymi siłami rozumu” wywnioskować istnienie Stwórcy, to dzieje się tak tylko dlatego, że Stwórca zechciał tak, a nie inaczej, to stworzenie ukształtować. Tym bardziej prawda ta odnosi się do porządku nadprzyrodzonego. Dotyczy to zarówno uniwersalnego poznania, do którego mamy dostęp w objawieniu publicznym, jak i indywidualnych poznań i natchnień duchowych (na przykład objawień prywatnych, wizji mistycznych).

Lubac bardzo często mówił w tym kontekście o przecuciu czy intuicji istnienia Boga, które są zakorzenione głęboko w świadomości człowieka jeszcze przed jakimkolwiek rozumowym poznaniem. Czasem stosował przeróżne metafory, mówiąc na przykład o sekretnej preegzystencji lub też o zamieszkaniu Boga w umyśle, w duszy i w myśli ludzkiej, zanim egzystencja ta zostanie uświadomiona przez człowieka z wykorzystaniem jego intelektualnych zdolności poznawczych:

32 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1956, s. 14: „En tout, dans tous les ordres, Dieu est premier. Toujours c'est Lui qui nous devance. Toujours, sur tous les plans, c'est Lui qui se fait connaître. Toujours c'est lui qui se révèle”.

Przed jakimkolwiek wyraźnym ujęciem rozumowym, tak jak przed jakimkolwiek obiektywnym pojęciem, i aby przedmiot tego pojęcia mógł być dostępny, Bóg musi już uprzednio być obecny w umyśle; musi być tam ukrycie potwierdzony i pomyślany. Zanim zostanie zidentyfikowany przez jakikolwiek świadomy akt umysłowy, Bóg musi wcześniej w tym umyśle zamieszkać³³.

Zdaniem francuskiego myśliciela zdolność zarówno otwarcia się na poznanie Boga, jak i dokonania afirmacji Jego istnienia jest więc przedrozumowo wpisana w duchową strukturę człowieka. W przeciwnym razie trudno byłoby odeprzeć (często stawiany przez ateistów) zarzut, że idea Boga jest po prostu czysto intelektualnie wykoncypowana „od zera” przez człowieka w jego własnym umyśle. Dlatego Lubac tak mocno podkreślał fakt, że wewnętrzna, wpisana w człowieka, duchowa zdolność do afirmacji Boga wyprzedza jakąkolwiek intelektualną afirmację formalną, wyrażoną w postaci kategorii, pojęć i sądów:

Jedynie wówczas, gdy jesteśmy już w posiadaniu idei Boga zawartej w tej wewnętrznej afirmacji, możemy starać się przedstawić sobie coś z tej idei za pomocą jedynej dostępnej nam [rozumowo] ścieżki: ścieżki pojęć. Pierwsza jest niedostrzegalna, ale decydująca podziemna faza duchowa³⁴.

Jednym z dodatkowych dowodów na istnienie tego duchowo-wewnętrznego poznania Boga, które nie tylko wyprzedza, lecz także może zdecydowanie przewyższać to rozumowe, jest postawa wielu świętych, którzy pozbawieni nieraz elementarnego, nawet formalnego wykształcenia intelektualnego, tj. nie posiadając nie tylko wyrafinowanej, lecz często także nawet podstawowej wiedzy teologicznej, wykazywali się niewiarygodnie głębokim wykształceniem duchowym, tj. dzięki pokornej współpracy z łaską

33 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 69: „Avant tout raisonnement explicite comme avant tout concept objectif, et pour permettre à son sujet leur indispensable usage, Dieu doit être déjà présent à l'esprit ; il doit y être secrètement affirmé et pensé. Avant d'y être indentifié par aucun acte conscient, il doit exister dans l'esprit une certaine habitude de Dieu”.

34 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 69: „C'est seulement une fois en possession de l'idée de Dieu contenue dans cette affirmation implicite que nous pouvons chercher à nous en représenter quelque chose par la seule voie qui s'offre à nous : la voie de concepts. Phase première et souterraine, inaperçue mais déterminante, de la vie de l'esprit”.

wzniesli się na szczyty poznania czy też doświadczenia Boga i realizacji woli Bożej w swoim życiu³⁵.

Dopiero w drugim rzędzie przychodzi czas na ludzki intelektualny wysiłek poznawczy. Etap ten stanowi ludzką odpowiedź na dialog poznawczy zainicjowany przez Boga. Bóg zaprasza człowieka do zgłębiania swojej tajemnicy. Jak było to wcześniej wspomniane, tajemnica ta nie jest ciemnością, lecz światłością, nie jest nieprzeniknioną i odstraszącą nicością, lecz zapraszającą do eksploracji pełnią. Lubac nieustannie będzie nawiązywać tu do Janowego motywu światłości: Bóg jest: „światłością oświecającą nasze oświecone światło”³⁶.

Francuski myśliciel podkreśla więc z całą mocą, że ten paradoksalny proces poznawania niepoznawalnego odbywa się nie z pominięciem czy wyłączeniem ludzkiego intelektu, ale z pełnym poszanowaniem jego praw i zasad jego funkcjonowania. Przy czym misterium Boga nie doznaje tu absolutnie żadnego uszczerbku. Dopuszczenie człowieka do poznawania Jego tajemnic w niczym nie umniejsza ich głębi, tj. nie odbiera Bogu nic ze statusu Jego niezgłębioności i niewyrażalności:

Ludzkie poznanie zatem nie niszczy ani nawet nie wdziera się w tajemnicę; w żaden sposób jej nie umniejsza, nie pożera jej, lecz się w niej zagłębia. Wkracza w jej rzeczywistość. Zaczyna ją coraz lepiej poznawać jako tajemnicę³⁷.

35 Warto w tym kontekście zaznaczyć, że Lubac pomimo swojego ogromnego zamilowania patrystycznego, kiedy mówił o świętych, pamiętał, żeby nie ograniczać ich grona do intelektualnych gigantów, biskupów i doktorów Kościoła pokroju Augustyna z Hippony czy Klemensa Aleksandryjskiego. Dbał o to, by w gronie tym nie zabrakło także mniej nakierowanych na intelekt gigantów duchowych i to nie tylko tych doskonale znanych z przeszłości, jak chociażby „Biedaczyna” z Asyżu, lecz także tych współczesnych, typu Karol de Foucauld. Jeżeli chodzi o tego ostatniego, to warto podkreślić, że co do jego świętości francuski jezuita miał trafną intuicję – jego beatyfikacja (która nastąpiła 13 listopada 2005 roku) i kanonizacja (15 maja 2022 roku) odbyły się przecież już po śmierci Lubaca, podczas gdy on pisał o nim jak o świętym. Wartym polecenia tekstem, w którym nie tylko na równi wymieniani są wspomnieni tu święci, lecz także przedstawiona jest ogólna wizja świętości Lubaca (w perspektywie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości) jest ostatni rozdział *Paradoxe et mystère de l'Église* pt. *Sainteté d e demain?*, por. H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1967, s. 213–222.

36 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 15.

37 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 140: „L'intelligence ne détruit donc ni même n'entame le mystère ; elle ne le diminue en rien, elle ne mord pas sur lui : elle l'approfondit. Elle entre en lui. Elle le découvre de mieux en mieux comme tel”.

Zagłębianie się i wkraczanie w rzeczywistość tajemnicy jest nie tylko możliwością, ale także wyzwaniem dla człowieka. Lubac porównuje teologa zmagającego się z tajemnicą Boga do pływaka walczącego z falami w oceanie. Przepłynięcie każdego metra wymaga nie lada wysiłku. Po pokonaniu jednej fali przychodzi następna. Człowiek jest wobec oceanu kropeczką, igraszką, a jednak jest w stanie utrzymywać się na powierzchni i uparcie przeć do przodu³⁸.

I tak, jak ów pływak realnie doświadcza obcowania z prawdziwym żywiołem, realnie stawia czoło miotającym nim falom i pokonuje kolejne realne, choć znikome wobec ogromu oceanu odległości, tak teolog, mówiąc o Bogu, na przykład orzekając o jego atrybutach mówi o Bogu prawdziwym (a nie o cechach wymyślonego przez siebie jakiegoś abstrakcyjnego absolutu), dotyka olśniewającej go, ale też i onieśmielającej rzeczywistości Boga (nie buja w obłokach swojej własnej fantazji), ale musi być też świadomy, że ogrom i głębia pozostaną jednak niewyczerpane, niezgłębione i nieprzeniknione. To, co odkrył i opisał, jest kropeczką wobec ogromu całości.

Francuski jezuita twardo obstawał przy tym, że pomimo konieczności prowadzenia ciągłej refleksji intelektualnej i jej rozwoju z wykorzystaniem zdolności rozumowych, należących wprawdzie do cech naturalnych, ale ostatecznie i tak będących darem od Boga, pierwszeństwo ma sięgająca dużo głębiej intuicja duchowa, będąca jeszcze większym darem Stwórcy. Widać więc wyraźnie, że naturalne możliwości ludzkie są tu nieustannie pobudzane i wspierane przez działanie łaski.

Dlatego też Lubac stwierdził ostatecznie, że mamy tu do czynienia z nierozzerwalną jednością, polegającą na współlistnieniu – wprawdzie różnych, co do swych indywidualnych charakterystyk, ale nierozłącznie połączonych – dwóch rzeczywistości: natury i nadprzyrodzoności, które wspólnie kształtują ową przedrozumową intuicję duchową człowieka. W kluczowej dla rozważań niniejszego paragrafu pracy *Sur les chemins de Dieu*, francuski teolog podjął kwestię umiejscowienia i źródła tej intuicji. Celowo wstrzymał się on od jednoznacznej klasyfikacji. Intuicja ta ma bowiem w sobie coś naturalnego i nadprzyrodzonego zarazem:

Idea jedyne Boga powstaje sama z siebie w świadomości, czy to przez racjonalny wymóg, czy przez jakąś nadprzyrodzoną iluminację, i sama z siebie narzuca się umysłowi,

38 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 142.

z racji jego wrodzonej konieczności [...] U źródeł jest więc kontakt, spotkanie; istnieje pewna percepcja, bez względu na nazwę: błysk inteligencji, wzroku, słuchu lub wiary³⁹.

Zdaniem Lubaca istota paradoksu poznania niepoznawalnego polega na tym, że omawianego tu procesu poznawczego nie da się zaszufłakować osobno ani do sfery naturalnej, ani do wyprzedzającej ją sfery nadprzyrodzonej. Jest on po prostu nierozzerwalnie złączony z obiema tymi rzeczywistościami jednocześnie. Obie, z zachowaniem wspomnianego wyżej porządku, wzajemnie go stymulują i czuwają nad jego prawidłowym przebiegiem.

Na koniec warto nadmienić, że rozważania dotyczące tej delikatnej relacji pomiędzy porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym zaprowadzą francuskiego jezuitę do oryginalnej interpretacji koncepcji naturalnej potrzeby nadprzyrodzoności, która stanie się kluczowym aspektem sformułowanego przez niego „paradoksu człowieka”. Problem ten będzie poddany szczegółowym badaniom w dalszej części monografii.

b) via affirmationis i via negationis
teologicznego procesu poznawczego

Jak było to już wielokrotnie zaznaczane, Lubac z całą mocą podkreślał, że człowiek pomimo niezgłębioności i niewyraźności tajemnicy Bożej – z woli i uprzedzającej inicjatywy samego Boga – jest w stanie w określonych kwestiach w sposób pewny orzekać o rzeczywistościach Bożych. Poznanie Boga jest więc rzeczywistym, opartym na pewności, ale jednocześnie też dynamicznym i niekończącym się procesem⁴⁰. W tym procesie musi być miejsce nie tylko na pewność (płynącą z Bożego Objawienia), więc a firmację, lecz także na świadomość niewystarczalności (ludzkich zdolności poznawczych) i w związku z tym ciągłą negację.

Tym samym dochodzimy do drugiej wyróżnionej powyżej cechy omawianego tu procesu poznawczego: ciągłego, dynamicznego, wzajemnego

39 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 40–41: „L'idée du Dieu unique surgit d'elle-même au sein de la conscience, que ce soit par une exigence rationnelle ou par quelque illumination surnaturelle, et elle s'impose à l'esprit par elle-même, en vertu de sa nécessité propre... A l'origine, il ya donc un contact, un e rencontre ; il y a une certiane aperception, quel que soit le nom que, selon les cas, on Lui donnera : éclair de l'intelligence, vue, audition ou foi”.

40 Zob. H. de Lubac, *O naturze i lasce*, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1986, s. 38–46. Por. Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, dz. cyt. s. 39–46, 67–71.

przeplatania się dwóch dróg: drogi afirmacji (via affirmationis) i drogi negacji (via negationis).

W procesie poznawania niepoznawalnego po każdym katafatycznym, tj. pozytywnym kroku, mówiącym, co możemy stwierdzić, musi nastąpić głębsza refleksja i przyjść czas na krok apofatyczny, tj. negatywny, mówiący, że o wiele więcej jeszcze nie wiemy. Ten poznawczy paradoks jest wyrazem wszechobowiązującej w teologii zasady analogii: możemy o Bogu orzekać przez podobieństwo, pamiętając jednak, iż nieskończenie większe pozostanie zawsze niepodobieństwo.

Dlatego zdaniem Lubaca ten zbawienny dla teologii paradoks stoi na straży nieustannego rozwoju teologii. Rozwój tej wymuszony jest przez konieczność uwzględniania ciągłego naprzemiennego przenikania się dwóch dróg: via affirmationis i via negationis, z których ta druga nie jest gdzieś z tyłu, na drugim planie za tą pierwszą, nie stanowi dla niej jedynie tła i nie może być mylona z prostą negacją:

Jeśli jest z tyłu, to tylko dlatego, by już za chwilę, w sensie ukrytym, być pierwszą, przewyższając i poprzedzając samą via affirmationis. Nie mogąc nigdy przybrać w sensie poznawczym ściśle określonej formy, pozostaje nieprzerwanie światłem i normą. Jest świetlistym obłokiem, który nigdy nie przestaje wskazywać nam prawdziwej drogi na pustyni naszej ziemskiej pielgrzymki. Jest tajną siłą, która wzbudza zdolność poznania obiektywnego, a następnie zmusza je do korygowania się... Dlatego można bez obaw po pierwszych niezbędnych i wystarczających afirmacjach zaangażować się w via negationis, nigdy jej już nie opuszczając. Droga ta, tak rozumiana i usytuowana, nigdy nie jest negatywna, może jedynie z pozoru i nie jest negowaniem w innym niż pozornym sensie. Innymi słowy, być może dokładniej, w całej swej rzeczywistej i nieodwracalnej negatywności, via negationis jest całkowitym przeciwieństwem drogi negowania⁴¹.

41 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 145: „Si elle est dernière, c'est que secrètement, déjà, elle est première, supérieure et antérieure à la *via affirmationis* elle-même. Sans jamais pouvoir prendre au regard de l'intelligence forme définitive, elle demeure incessamment la lumière et la norme. Nuée lumineuse, qui ne cesse de nous indigner le vrai chemin dans le désert de notre pèlerinage terrestre. Force secrète, qui suscite les opérations de la connaissance objective et les oblige ensuite à se corriger... C'est pourquoi l'on peut sans crainte, après les premières affirmations nécessairement dépassables, s'engager, pour n'en plus sortir, dans la *via negationis*. Ainsi comprise et située, celle-ci n'est jamais négative qu'en apparence, ou négatrice que d'apparences. En d'autres termes, peut-être plus exacts, toute négative qu'elle est réellement, et négative sans retour, la *via negationis* se trouve être tout le contraire d'une vie négatrice”.

Teologia negatywna nie jest więc teologią negocowania. Czynniki negatywne ma tu jedynie na celu zakwestionowanie stagnacji, postawienie dalszego pytania i zmuszenie do pogłębionej refleksji celem dotarcia do jeszcze dojrzałszej, tj. bliższej prawdzie afirmacji. Wzajemne przeplatanie się w teologicznym procesie poznawczym drogi afirmacji i negacji doskonale ilustruje wspomniana już wyżej zasada analogii, która pozwala w rozważaniach teologicznych wychodzić od podobieństwa stworzenia do Stwórcy, ale każe jednocześnie pamiętać o tym, że zawsze większe jest niepodobieństwo. Każda wstępna i fragmentaryczna afirmacja musi więc zostać zanegowana, skorygowana i uzupełniona.

Jako przykład można rozważyć kategorię istnienia. Kategoria ta przysługuje stworzeniu, ale nie jest jego własnością – wiemy, że istniejemy, ale wiemy też, że nie stworzyliśmy się sami. Możemy więc wnosić o istnieniu naszego Stwórcy i stwierdzać na drodze afirmacji, że Bóg istnieje, jednak nie możemy wnosić z tego, jak Bóg istnieje. Każde stworzenie istnieje bowiem w jakiś ograniczony i określony sposób, komuś lub czemuś zawdzięcza swoje istnienie. Bóg natomiast – i tu niepodobieństwo przekracza wszelkie poprzednio stwierdzone podobieństwo – sam w sobie jest istnieniem ogarniającym wszelkie możliwe istnienie.

Podobnie jest z istotą. Obserwując istotne atrybuty naszej ludzkiej natury możemy wywnioskować niektóre atrybuty Stwórcy (na przykład dobroć, wolność, miłość). Stworzenia mają w tych atrybutach określony zakres uczestnictwa lub w ograniczonym zakresie je posiadają. Bóg zaś nie tyle posiada te atrybuty, co w swojej istocie jest z nimi tożsamy (Bóg jest nie tylko dobry – jest dobrocią, jest nie tylko wolny – jest wolnością, nie tylko miłuje – jest miłością). W tym sensie znowu niepodobieństwo przekracza wszelkie początkowe podobieństwo. Przy jakiegokolwiek afirmacji dotyczącej podobieństwa natychmiast pojawia się negacja każąca dostrzec jeszcze większe niepodobieństwo.

Innym, bardziej namacalnym przykładem, którym posłużył się francuski teolog, jest wspomniany już wcześniej akwen morski. Trzeba przyznać, że metafory związane z tym akwenem – często pewnie obserwowanym przez Lubaca podczas licznych podróży pomiędzy wybrzeżami Francji i Anglii – przypadły francuskiemu myślicielowi do gustu. Wcześniej była już mowa o pływaku walczącym z falami. Teraz paradoks przeplatania się afirmacji i negacji w teologicznym procesie poznawczym francuski jezuita

odniesie do paradoksu pozornej banalnej prostoty i monotonii morza, które w swych głębinach kryje jednak nieskończone bogactwo różnorodności:

Ten, kto nigdy nie oglądał morza przypuszcza, iż nie ma nic bardziej monotonnego – tymczasem nie ma nic bardziej urozmaiconego i kryjącego w sobie więcej niespodzianek. Podobnie dzieje się z życiem wewnętrznym i kontemplowaniem Boga. [Prowadzone jest ono] bez zarozumiałego usiłowania „przeniknięcia Majestatu”, gdyż nigdy nie zdołamy zgłębić Bożego Bezmiaru. Nasze zadziwienie nigdy nie ustaje. Wędrujemy od odkrycia do odkrycia, zagłębiając się w tę nieskończoną Prostotę. Cuda, jakie się w tym objawiają ciągle wzbudzają w nas nowy zachwyty⁴².

Pierwsze spojrzenie – z bardzo daleka – na morze może prowadzić do „afirmacji” monotonii jego powierzchni. Kiedy się trochę zbliżymy, musimy dokonać „negacji”: okazuje się, że powierzchnia ta jest pofalowana, a fale układają się w przeróżne formy, wzory i kształty o bardzo odmiennych charakterystykach w zależności od skali, na jakiej występują. Do tego widoku można się jednak przyzwyczaić i wnioskując po niemal niezmiennym kolorze całego akwenu, dokonać kolejnej „afirmacji” dotyczącej jego monotonii. Wystarczy jednak zanurzyć się odpowiednio głęboko i daleko od brzegu, by natrafiając na rafę koralową, dokonać kolejnej całkowitej „negacji” poprzedniej obserwacji.

Dlatego Lubac podkreślał, że teologiczny proces poznawczy nie może się wyczerpać w szeregu stwierdzeń pozytywnych: „kim jest Bóg”, bo to wiemy zawsze tylko częściowo. Stwierdzeniom tym muszą towarzyszyć określenia negatywne: „kim Bóg nie jest” i czego o Nim nie wiemy:

Nie wiemy, kim jest Bóg... Ale może to oznaczać dwie rzeczy. Pierwsze znaczenie, obiegowe, wskazuje na całkowitą ignorancję: takie znaczenie należy odrzucić. Drugie znaczenie, odnosi się wyłącznie do Boga: nie wiemy, kim Bóg jest, ale wiemy, kim nie jest. Albo raczej mówimy, że nie wiemy, kim On jest, ponieważ wiemy, kim On nie jest. Te dwie ostatnie

42 Ze względu na niejasność tłumaczenia w wydaniu polskim (por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 110) zamieszczamy tłumaczenie własne, por. H. de Lubac, *Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes*, Éditions du Seuil, Paris 1959, s. 152: „Ceux qui n'ont jamais vu la mer croient que rien n'est plus monotone, – alors que rien n'est plus varié, rien ne réserve plus de surprises. Ainsi pour la vie intérieure et la contemplation de Dieu. Sans chercher présomptueusement à «scruter la Majesté», on n'a jamais fini d'explorer l'Immensité divine. On n'a jamais fini de s'étonner. On va de découverte en découverte en s'avancant dans cette Simplicité infinie. Les merveilles qui s'y dévoilent provoquent une admiration toujours neuve”.

deklaracje idą w parze. W rzeczywistości są identyczne. Nie wiedzieć, kim jest Bóg, to wiedzieć, kim On nie jest. A to już jest wysoki poziom wiedzy. Odrzucając od Boga jakiegokolwiek znaczenie, które, jakie by nie było, przysługuje stworzeniu, potwierdzamy, że Bóg jest oddzielony od wszystkich stworzeń: Krótko mówiąc, głosimy, że jest Bogiem⁴³.

Mamy tu kolejną odsłonę omawianego paradoksu poznawczego: poprzez uświadamianie sobie tego, kim Bóg nie jest lub czego o Nim nie wiemy, pogłębiając swoją wiedzę o Jego istocie, tj. o tym kim jest. Przyjęcie z pokorą tego paradoksu prowadzi do coraz głębszego poznania Boga, tj. przyjęcia tej prawdy, że jest On jednocześnie bliski i daleki, dostrzegalny i niewidzialny, poznawalny i niepoznawalny.

Z kolei, jak zauważa francuski jezuita, odrzucenie tego paradoksu jest prostą drogą ku humanistycznemu ateizmowi lub agnostycyzmowi. W takim przypadku człowiek albo całkowicie neguje istnienie Boga lub możliwość uzyskania jakiegokolwiek wiedzy o Nim (i nie jest to już etap via negationis, lecz po prostu czysty negacjonizm), albo sam stawia się w miejscu Boga, utrzymując, że w nim samym wyczerpuje się cała tajemnica (w tym wypadku mamy do czynienia z czymś w rodzaju parodii via affirmationis). Problematyka ta w naturalny sposób przenosi nas w obszar rozważań dotyczących paradoksu wiary i herezji.

2.1.2. Paradoks wiary i herezji

Można się zgodzić, że omówiony wyżej paradoks poznawalności i niepoznawalności Boga zaprzęta uwagę głównie teologów i filozofów. Innymi słowy należy do dziedziny problemów teoretycznych. Niemniej przed problemem poznawalności niepoznawalnego staje nie tylko teolog czy filozof. Każdy człowiek staje wobec tego problemu w momencie, kiedy musi określić swoje stanowisko w kwestii wiary. W zależności od przyjętego stanowiska – a możliwości, jak zostało to już wyżej wspomniane, jest tu wyjątkowo wiele: od

43 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 152: „Nous ne savons pas ce qu'est Dieu... Mais cela peut avoir deux sens. Un premier sens, vulgaire, d'ignorance quelconque : pareil sens est à repousser. Un second sens, particulier qui ne concerne que Dieu: nous ne savons pas ce qu'est Dieu, mais nous savons ce qu'il n'est pas. Ou plutôt, nous disons que nous ne savons pas ce qu'il est, parce que nous savons ce qu'il n'est pas. Ces deux dernières affirmations sont solidaires. Elles sont, en fait, identiques. Ne pas savoir ce qu'est Dieu, c'est savoir ce qu'il n'est pas. Et cette science est très haute. En repoussant de Dieu toute signification qui, telle quelle, vaudrait de la créature, nous affirmions que Dieu est à part de toute créature : Bref, nous le proclamons Dieu”.

skrajnej fideistycznej afirmacji po niemniej skrajną racjonalistyczną negację – wkraczamy w dziedzinę dużo bardziej praktycznego problemu paradoksu wiary i herezji.

a) Paradoks wiary

Lubac, podejmując problematykę wiary, nie uderzał od razu w najwyższe, tj. czysto duchowe tony. Wychodził od podstawowej obserwacji – skoro wiara sama w sobie ma charakter głęboko paradoksalny, to najlepszą drogą otwarcia się na nią jest wrażliwość na otaczające nas paradoksy pochodzące ze świata naturalnego. Przy odrobinie dobrej woli postawa taka może uruchomić w nas głębszą wrażliwość, polegającą na dostrzeganiu śladów nadprzyrodzoności w przyrodzonym świecie. Paradoks, który dostrzegamy na co dzień w życiu fizycznym ulega bowiem, zdaniem Lubaca, spotęgowaniu w życiu duchowym:

Życie w każdej rzeczywistości jest tryumfem tego co nieprawdopodobne – niemożliwe. Podobnie jest z żywą wiarą. Przenosi ona góry – przerywa błędne kręgi. W truciznach znajduje swój pokarm i postępuje naprzód, w miarę jak przeszkody piętrzą się na jej drodze⁴⁴.

Jeżeli bowiem w bezdusznych prawach fizyki i biologii jesteśmy w stanie dostrzec tyle fascynujących paradoksów, które wzbudzają naszą ciekawość i zmuszają nas do podejmowania wysiłków badawczych, to o ileż bardziej może to mieć miejsce na poziomie wiary. Pośród niezmiennych, bezlitosnych i bezimiennych praw przyrody pojawia się „wyjątek” – człowiek, którego osobowość nagle – nie wiadomo skąd – pragnie rządzić się zupełnie innymi prawami. „Wyjątek” ten przebija swoją żywą wiarą otaczającą go skorupę niewiary. Paradoks tej żywej wiary rodzącej się w takich okolicznościach to w ustach francuskiego myśliciela paradoks źródła świeżej wody bijącego na pustyni:

Życie zawsze jest tryumfem nieprawdopodobieństwa, nieoczekiwanym cudem. Czyż nie zrozumieliśmy raz na zawsze, że człowiek jest ciężki, niejasny, jego zaś studnie zamulone? Czyż nie wiemy, że niczego się po nim nie należy spodziewać? A jednak następuje cud.

44 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 15.

Pośród tej ciężkiej i kamienistej równiny, oto gdzieś tam na maleńkim kawałku ziemi, z którego wytryska woda, przebija się kępka trawy... Pierwsze jest prawem nazbyt naturalnym, drugie cudownym wyjątkiem. Lecz jeśli spojrzeć uważniej, wyjątek zaczyna się mnożyć. Na pustyni, jak okiem sięgnąć, zielenią się oazy...⁴⁵.

Lubac jeszcze coś dodał do tego obrazu. Jego zdaniem cały, nawet ten „bezduszny”, nieożywiony świat nie tylko został stworzony przez Boga, lecz także jest w nim nieustannie zanurzony i zawiera w sobie znaki zarówno Boskiego autorstwa (stworzenie), jak i aktualnego Bożego działania (łaska). Zarówno cała przyroda, jak i w szczególności sam człowiek dysponujący wolnością i inteligencją noszą w sobie niezatarte, choć ukryte, znamię Stwórcy.

Żeby to dostrzec potrzebna jest jednak wspomniana wrażliwość na paradoks. Bóg bowiem – paradoksalnie właśnie – objawia się w świecie w sposób ukryty⁴⁶. W zależności od sposobu patrzenia i nastawienia jeden obserwator otaczającego nas świata stwierdzi, że raczej zaprzecza on lub przynajmniej bardziej zaciemnia niż objawia obecność Boga (wystarczy zwrócić uwagę chociażby na problem niezawinionego cierpienia), inny będzie dostrzegał w nim jaśniejący odbłask tej obecności (piękno stworzenia, odczuwane błogosławieństwo i działanie łaski).

Paradoks wiary można w tym kontekście sformułować w postaci pytania: jak to jest, że są ludzie, którzy – zakładamy, że szczerze, a nie przez przekorę, uprzedzenie lub odgórne założenie – stwierdzają, że obserwowalna przez nich rzeczywistość nic nie mówi o obecności Boga ani też o tym, że miałyby być przez niego stworzona, a inni – również szczerze, a nie tylko „z przykazania” – stwierdzają coś całkowicie przeciwnego?

Lubac nie odpowiedział oczywiście bezpośrednio na to pytanie, choć sam fakt tak ścisłego powiązania jego refleksji nad wiarą z refleksją dotyczącą wrażliwości na paradoks zdaje się skrywać w sobie przynajmniej część odpowiedzi. Nie ulega wątpliwości, że francuski myśliciel w dużej mierze podzielał w tej kwestii poglądy Kierkegaarda, który z jednej strony był głęboko wierzący, a z drugiej – bardzo wyczulony na problematykę paradoksu. Lubac w rozważaniach na temat *Postscriptum* duńskiego filozofa wyraźnie przyznał, że paradoks pełni rolę pokarmu dla wiary:

45 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 74.

46 Paradoks jednoczesnego objawiania się i ukrycia Boga będzie jednym z głównych problemów podjętych przez Balthasara, co szczegółowo omówiono w drugim rozdziale niniejszej monografii.

Wiara walczy – i zwycięża – „wraz z rozumem przeciw niemu, podobnie jak niegdyś Rzymianie, oślepiani światłem słonecznym”. W miarę jak coraz bardziej się uwewnętrznia, jej prawdopodobieństwo raczej się zmniejsza, niż zwiększa. Zresztą wiara nie ma najmniejszego upodobania do tego prawdopodobieństwa. „Zwykle wyobrażamy sobie, że nieprawdopodobieństwo, paradoks jest czymś, do czego wiara odnosi się wbrew sobie, że tylko chwilowo zadowala się tym stosunkiem, spodziewając się, że go stopniowo polepszy”. Otóż nie. Nieprawdopodobieństwo nie jest wrogiem wiary. Ono jest jej pokarmem. Ona w każdej chwili odkrywa je i stanowczo je podtrzymuje – żeby mogła wierzyć⁴⁷.

Warto w tym momencie zauważyć, że na pierwszy rzut oka świat bez wiary mógłby wydawać się dużo prostszy. Nie byłoby tych wszystkich paradoksów ewangelicznych, dogmatycznych, mogłoby się wydawać, że byłoby dużo mniej dylematów moralnych i etycznych. Tymczasem Lubac dostrzegał ogromną naiwność w tej wizji. Kończąc przedmowę do *Dramatu humanizmu ateistycznego*, w Boże Narodzenie 1943 roku, miał przed oczami skutki próby tworzenia świata pozbawionego potrzeby wiary w Boga i mógł z całą odpowiedzialnością napisać:

Ziemia, która bez Boga mogłaby przestać być chaosem, tylko po to, żeby stać się więzieniem, jest w rzeczywistości wspaniałą, choć zarazem bolesną niwą, na której wypracowuje się nasz byt wieczny. W ten sposób wiara w Boga, której żadna siła nie wyrwie z ludzkiego serca, jest jedynym płomieniem, w którym spotyka się nasza nadzieja, ludzka i boska⁴⁸.

Jak zauważył francuski jezuita, aby przyjąć postawę żywej wiary, oprócz wrażliwości na paradoks potrzeba jeszcze umiejętności wykroczenia duchowym wzrokiem poza horyzont doczesności. Dlatego powiadał, że: „Życie wieczne, zanim stanie się nadzieją na przyszłość, jest wymaganiem wobec terażniejszości”⁴⁹. A zatem – paradoksalnie – sięgając wzrokiem wiary poza horyzont doczesności, odnajdujemy swoje właściwe miejsce w terażniejszości:

Wiara w wieczność nie odrywa nas od terażniejszości, jak się to nam czasami powtarza, chcąc nas pogrążyć w miazmatach: jest całkowicie odwrotnie. To raczej z powodu nieodnalezienia się w wieczności chrześcijanie nie odnajdują się w swoim czasie. Ci zaś, którzy

47 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 123–124.

48 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 29.

49 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 48.

widzą przed sobą jedynie ziemską przyszłość, również ryzykują, że okażą się w swoim czasie nieobecni, chociaż na inny sposób⁵⁰.

Lubac mówił w tym kontekście o potrzebie „otwarcia oczu” zwłaszcza wobec oczywistego faktu, że trzymanie ich zamkniętych nie oznacza, że problem nie istnieje:

„To, że zamykam oczy, nie gasi słońca”. Tyle że wszyscy, póki żyjemy, prawie zawsze zamykamy oczy, z uporem trzymamy je zamknięte, wmawiając sobie, że są otwarte. I oburzamy się, nie mogąc dostrzec tego, od czego odcinamy się z własnej winy⁵¹.

Omawiane tu przejrzenie na oczy może mieć różne wymiary. Nie chodzi tylko o to, że ktoś „niewierzący” otwiera oczy i zaczyna dostrzegać rzeczywistości leżące poza horyzontem doczesności. W rozumieniu Lubaca owo otwarcie oczu może dotyczyć również „wierzących” na różne sposoby. Termin „wiara” może oznaczać przeróżne, nawet krańcowo odmienne postawy. Przecież antyczni pogaanie też „wierzyli”, tzn. wierzyli, że ich życiem kieruje bezlitosne i nieubłagalne fatum. Dziś rolę antycznego fatum przejął pręźnie rozwijający się przemysł wróżbiarstwa (na przykład wiara w horoskopy). Wiara chrześcijańska jest czymś radykalnie przeciwnym – jest nie tylko otwarciem oczu, lecz także wyzwoleniem z zarówno antycznych, jak i współczesnych fatalistycznych zniewoleń:

Dzięki niej człowiek został wyzwolony we własnych oczach z pęt niewoli ontologicznej, którymi związało go Fatum. Zatem to nie gwiazdy w swym niezmiennym biegu bezlitosnie rządzą naszym losem! Człowiek, każdy człowiek, kimkolwiek by był, ma bezpośrednio więź ze Stwórcą, Panem gwiazd! Niezliczone moce – bogowie, duchy i demony – które krępowały życie ludzkie siecią swych tyranicznych woli, ciążąc na duszy wszystkimi swymi okropnościami, rozpadają się w pył, a święta zasada, która w nich zbłądziła, odnajduje się, zjednoczona, oczyszczona i wysublimowana w Bogu-Wyzwolicielu!⁵².

50 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 47.

51 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 122.

52 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 37. Problematyka „wiary” w fatum, zarówno w jego antycznym-pogańskim, jak i współczesnym-neopogańskim wydaniu, w ujęciu Lubaca i Balthasara została szczegółowo omówiona w: L. Wołowski, *Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności w myśli Hansa Ursa von Balthasara i Henri de Lubaca*, „Ethos” 35 (2022) nr 4.

Nieskończony, tj. nieograniczony doczesnością, horyzont wiary pociąga za sobą jeszcze jeden paradoks. Otóż zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym wkroczenie na drogę wiary, mimo że nadaje ona życiu jasny i ściśle określony cel, wiąże się z koniecznością akceptacji faktu, że wyrusza się w ten sposób w nigdy niekończącą się podróż. Wynika to nie tylko z tego prostego faktu, że ów cel znajduje się poza horyzontem skończoności, lecz także z niezgłębioności rzeczywistości wiary. Dokładnie tak, jak w omówionym poprzednio paradoksie poznania Boga, w paradoksie wiary – niezależnie od tego, jak bardzo zgłębimy jej tajniki od strony teoretycznej, i tego, jak wiele uczynimy dzięki niej dobra od strony praktycznej – zawsze pozostanie jeszcze więcej do zrobienia. Lubac podkreślał, że prawda ta odnosi się do wszystkich wierzących niezależnie od stopnia ich zaawansowania:

Uwaga księdza Vicart skierowana w *Rodzinie Thibaut* do Antoniego Thibaut nie odnosi się tylko do niewierzących, niedowierzających, niedokształconych wiernych, ale do ludzi Kościoła i teologów, do najbardziej uduchowionych i skupionych katolików, do nas wszystkich, bez wyjątku: „Wierz mi, przyjacielu, religia katolicka to o wiele, o wiele więcej aniżeli to wszystko, co kiedykolwiek w życiu mógł pan sobie wyobrazić”⁵³.

Nie przez przypadek jest tu mowa zarówno o teoretycznym, jak i praktycznym aspekcie wiary. Francuski jezuita, oprócz wielkiego nacisku na duchowość i intelekt, w kwestiach wiary zwracał uwagę na konieczność trzeźwego chrześcijańskiego stąpania po ziemi. To, że żywa wiara nie może koncentrować się jedynie na duchowych i teoretycznych dywagacjach, lecz musi się także wiązać z konkretnym, praktycznym czynem realizowanym w zwykłych codziennych sytuacjach życiowych, Lubac ujął w sposób wyjątkowo sugestywny: „Czyż odmówię szklanki wody mojemu bratu, tłumacząc mu, że jestem właśnie bardzo zajęty odnajdywaniem sensu Boga”⁵⁴. Stąd też jak refren przeplatają się przez jego myśl słowa: „Życie wieczne nie jest «życiem przyszłym». Poprzez Miłosierdzie już tutaj na ziemi wstępujemy w wieczność. *Manet caritas*”⁵⁵.

Jednakże tym, którzy w wierze chrześcijańskiej widzą tylko stronę praktycznego zaangażowania i charytatywnej działalności, francuski myśliciel

53 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 135.

54 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 81.

55 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 13.

wyjaśniał, że oprócz przysłowiowej szklanki wody wierzący ma obowiązek dzielić się z bliźnim także czymś więcej, tj. czymś, co w ostatecznym rozrachunku jest mu jeszcze bardziej potrzebne niż owa szklanka wody:

Nie samym chlebem żyje człowiek. Duch nie czeka, czekać nie może. Głód duszy jest równie gwałtowny co głód ciała. Ona również jest śmiertelna. Jednakże, o ile i tak już niewiele uwagi poświęcamy umierającym z głodu ciała, to umierający z głodu duszy nie interesują nikogo...⁵⁶.

b) Paradoks herezji

Mogłoby się wydawać, że problematyka herezji w porównaniu do kwestii wiary powinna być dużo prostsza, tj. dużo mniej paradoksalna albo nawet w ogóle pozbawiona aspektu paradoksalności. Herezja – w przeciwieństwie do wiary – ma swoją ściśle określoną definicję, jest więc rzeczywistością dużo płytszą, zdecydowanie daleko jej do głębi, jaka charakteryzuje wiarę. Ze względu na swoją płytką i negatywną naturę powinna nie tylko kojarzyć się jednoznacznie, lecz także spotykać się – przynajmniej ze strony wierzącego – z jednoznaczną postawą i oceną.

Sprawa nie jest jednak taka prosta. Lubac zwracał bowiem uwagę na kilka istotnych elementów, o których zbyt często się zapomina, a które wskazują na silnie paradoksalny aspekt herezji. Pierwszy z nich został z łatwością wychwycony przez Lubac'a jako wytrawnego znawcę historii teologii. Spoglądając bowiem na historię dogmatu, nietrudno dostrzec, że ta historia przeplata się w sposób absolutnie nierozzerwalny z historią herezji. Wszystkie precyzyjne określenia dogmatyczne – zwłaszcza te wypracowane na pierwszych siedmiu soborach powszechnych okresu patrystycznego – Kościół „zawdzięcza” heretykom, którzy – rzucając mu wyzwanie – zmusili całe pokolenia teologów do wypracowania terminologii i narzędzi teologicznych pozwalających na tyle precyzyjnie określić prawdy wiary, na ile było to wówczas możliwe.

⁵⁶ H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 90–91. Trzeba tu oczywiście dodać, dla jasności, że Lubac nie miał zamiaru podważać dogmatu o nieśmiertelności duszy ludzkiej. W teologii chrześcijańskiej od czasów patrystycznych jest bowiem doskonale znana metaforyczna paralela pomiędzy rzeczywistościami cielesnymi i duchowymi, dotycząca rzeczywistości choroby i śmierci – tak jak choroby przyczyniają się do śmierci ciała, tak grzech jest „chorobą” prowadzącą do „śmierci” duszy.

W tej przedziwnej współzależności dogmatu rozumianego jako konkretna i precyzyjnie sformułowana prawda wiary (na tyle, na ile to jest to w danym momencie historii możliwe) oraz herezji traktowanej jako podważenie jakiegoś aspektu tej prawdy ujawnia się pierwszy aspekt paradoksalności herezji. Z jednej strony jest ona tym, co w najbardziej radykalny sposób sprzeciwia się prawdziwej wierze, z drugiej zaś tym, co najbardziej przyczynia się do tego, by tę prawdziwość jak najprecyzyjniej poznać, określić i wyrazić.

Francuski teolog podkreśla przy tym, że to zjawisko absolutnie nie powinno być redukowane do wymiaru historycznego. Herezje nie zakończyły swojej roli w historii rozwoju dogmatu i nie odeszły w niepamięć, wręcz przeciwnie – non stop się odradzają i powstają nowe. Są nie tylko nieustannym zagrożeniem, lecz także wyzwaniem dla prawdziwej żywej wiary, jednocześnie są też najsukuteczniejszym bodźcem motywującym jej zgłębianie, lepsze jej poznawanie i formułowanie, a także skuteczniejsze jej bronienie. Dlatego – może nieco przewrotnie – francuski jezuita posunie się do stwierdzenia, że herezja może być bardziej przydatna w szukaniu uzasadnień dla prawd wiary niż niejedna racja, która wiarę tę miałaby z założenia wspierać:

Wiarą – o ile potrzebuje wsparcia – nieraz skuteczniej wesprze się na racji, która jest z nią sprzeczna, aniżeli tej, która się na nią powołuje. W rzeczywistości, w tejsze samej racji, w każdym razie w wypadku racji związanych z wiarą, powoływanie się i sprzeczność są ze sobą ściśle powiązane. Jedno i drugie w równym stopniu określa stworzenie w obliczu Boga. Jedno i drugie równie jest potrzebne, jeżeli prawdą jest, że wiara to pełnia i zwycięstwo⁵⁷.

Jeżeli wiara ma być zwycięstwem, to musi być też walką, i to prawdziwą – polegającą nie tylko na unikach, lecz także na odważnej i pełnej konfrontacji z przeciwnikiem, czyli z herezją. Przy braku takiego nastawienia może dojść do kolejnej paradoksalnej sytuacji. Otóż Lubac przestrzega przed postawą unikania za wszelką cenę konfrontacji z herezją z takim samym naciskiem, jakby przestrzegał przed popadnięciem w którąś z herezji. Paradoksalnie bowiem aprioryczne odrzucanie wszelkiej dyskusji na temat prawd wiary i asekuranckie chowanie się w ślepym, tj. płytko rozumianym czy też wręcz bezrefleksyjnym, „posłuszeństwie wiary”, stanowi najprostszą receptę na popadnięcie w herezję fideizmu.

57 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 123.

Oczywiście trzeba tę kwestię odpowiednio zróżnicować i wyważyć. Z jednej strony jest oczywiste, że Kościół wymaga od wiernych głębokiego posłuszeństwa w wierze, czyli akceptowania nauki dogmatycznej i moralnej jego Urzędu Nauczycielskiego. Lubac podkreślał jedynie, że owo posłuszeństwo nie może mieć nic wspólnego z bezmyślnością, już nawet nie tylko dlatego, że bardzo szybko przeradza się wówczas w fideizm, lecz przede wszystkim także dlatego, że dochodzi tu do pogardzenia ewangelicznym wezwaniem do ciągłego poszukiwania prawdy. Dlatego francuski myśliciel wyraźnie odróżnia błędnie rozumiane, powierzchowne, ślepe posłuszeństwo od właściwie pojętego, dużo głębszego posłuszeństwa duchowi prawdy:

Jeśli w sprawach swojej wiary człowiek ograniczy wszystko do posłuszeństwa, może to świadczyć o jego lekceważeniu prawdy. I na skutek tego zapomina o posłuszeństwie najgłębszym, posłuszeństwie ducha. W tym wszystkim, co dotyczy tak inteligencji, jak i woli, posłuszeństwo ducha nie polega na uległości. Duch nie składa swojej wiary w ofierze, „odstawiając na półkę z szacunkiem” zbiór martwych dogmatów, o których nie ośmiela się dyskutować, które jednak w niczym go nie inspirują⁵⁸.

Z powyższą kwestią ściśle wiąże się kolejny, dość subtelny, ale nie mniej istotny aspekt herezji, która tym razem może wkraść się na łono wiary nie pod płaszczykiem biernego posłuszeństwa, lecz poprzez postawę nadmiernej fideistycznej gorliwości, a nawet absolutnej nieustępliwości w rzekomej obronie tejże wiary. Absolutne, kurczowe trzymanie się literalnej szaty, w jaką w Piśmie Świętym często odziana jest jakaś prawda wiary, może prowadzić do paradoksalnej, ale niestety heretyckiej postawy, w której w obronie czegoś, co wydaje się prawdą, występuje się przeciwko prawdzie rzeczywistej. Historia teologii zna niezliczoną ilość takich przypadków od montanistów, arian i duchoburców przez millenarystów, katarów, jansenistów aż po dzisiejsze ruchy i sekty zgromadzone wokół zarówno tzw. fundamentalistów, jak i tzw. progresistów.

W tym samym kontekście możemy mieć także do czynienia z sytuacją przeciwną. Zbyt płasko, tj. zbyt literalnie rozumiana prawda wiary może być przyczyną rzucania niesłusznych oskarżeń o herezję pod adresem tych, którzy mają odwagę przebijać się przez skostniałą skorupę utartych formułek lub powszechnie przyjętych przekonań i docierają do niewygodnej dla

58 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 128.

niektórych prawdy. Tu nie tylko historia, lecz także współczesność zna wiele przykładów. Sam Lubac padł ofiarą takich oskarżeń, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części tej monografii. Sam też wstawiał się w obronie tych, co do których uważał, że zostali w ten sposób skrzywdzeni i to w pełnym spektrum historii kościoła – od Orygenesza przez Pico della Mirandola, Gioacchino da Fiore aż po współczesnego mu, jednego z jego francuskich współbraci, Teilharda de Chardin. Tę wyjątkową wrażliwość Lubaca trafnie ujął John Milbank:

Jednym z najbardziej pociągających aspektów osobowości de Lubaca była jego gotowość do obrony i doprecyzowywania pozycji Teilharda, nawet jeśli przyznawał, że czasem granicyzła ona z herezją. Tę samą sympatię, jaką okazywał zmarginalizowanym myślicielom czy to chrześcijańskim czy nie-chrześcijańskim, co do których uważał, że mogli lepiej zbliżyć się do serca chrześcijańskiej prawdy niż ci bardziej „ortodoksyjni”, de Lubac żywił także dla myślicieli z przeszłości – dla samego Orygenesza, dla Pico, dla Proudhona, i dla buddyjskich filozofów⁵⁹.

Jak niebezpieczny jest fideistyczny radykalizm i zacierzowanie w jakimś poglądzie mającym jedynie pozory prawdy religijnej (na przykład błędnie zinterpretowanym fragmencie Pisma Świętego, do czego często dochodzi przy jego literalnym odczycie), pokazuje Lubac na przykładzie zupełnie niepotrzebnych sporów, w jakie swego czasu teologia wdała się z naukami przyrodniczymi:

Powiadają: Sprawa Galileusza nie opóźniła postępu nauki. Możliwe. Lecz na długie lata przypieczętowała jej rozwój z teologią. O ile nauka na tym nie ucierpiała, w każdym zaś razie nie ucierpiała wiele, czy teologia może to samo powiedzieć o sobie?⁶⁰.

59 Por. J. Milbank, *The Suspended Middle...*, dz. cyt., s. 6: „One of the most attractive aspects of de Lubac’s personality was his willingness to defend and refine the position of Teilhard, even though he thought that at times it verged on heresy. This same sympathy for marginal Christian or non-Christian thinkers whom he felt might be more profoundly near the heart of Christian truth than more ‘orthodox’ ones, de Lubac applied also to thinkers of the past – to Origen himself, to Pico, to Proudhon, and to Buddhist philosophers”. W kwestii pozycji Lubaca, dotyczącej wymienionych w tym cytacie myślicieli, warto skonsultować następujące jego dzieła: H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1974; H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I–II, Lethielleux, Paris–Namur 1979–1981, H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 1945; H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l’Occident*, Aubier, Paris 1952.

60 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 129.

Francuski jezuita zauważył przy tym przedziwne zjawisko. Są ludzie podający się za głęboko wierzących – choć najczęściej objawia się to jedynie w ich zewnętrznych praktykach religijnych – którzy pozostają nieprzejednani wobec jakiegoś, nawet nierozstrzygniętego, a więc i niepodanego do wierzenia przez Kościół, problemu dyskusyjnego, dotyczącego wprawdzie kwestii wiary, ale jedynie w sensie drugorzędnym – do takich problemów należą chociażby kwestia kosmologii czy teoria ewolucji, czyli problemy, które były poruszane przez przeróżnych myślicieli od Galileusza i Kopernika po Teilharda de Chardin – przy czym wspomniani wcześniej ludzie często pozostają całkowitymi ignorantami w najistotniejszych kwestiach, dotyczących dogmatu wiary⁶¹. Ta ignorancja wobec istoty dogmatu była dla Lubaca – podobnie jak dla François Fénelona i Gérarda de Nerval – dużo większym zagrożeniem dla wiary niż pewne subtelnosci, w których być może mógł nieco przesadzić ten czy ów myśliciel, ochocho później oskarżany o herezję:

Większość naszych wiernych, twierdził już Fénelon, nie przykłada się do religii i pozostaje względem niej zbyt obojętna, by móc zadać sobie trud sprzeciwiania się jej. Dzisiaj, podobnie jak niegdyś, wielu posiada jedynie ową „wiarę nieokreśloną”, która „zadowala się – jak powiada Gérard de Nerval – paroma zewnętrznymi praktykami i której obojętna zgoda ma być może więcej w sobie winy aniżeli niepobożność heretyka”⁶².

61 Lubac, charakteryzując taką postawę, mówił o kontestowaniu wszystkiego, „co nie jest dosłownie zapisane”, por. H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, tłum. K. Dybeł, A. Ziernicki, WAM, Kraków 2012, s. 78. Nie będziemy się tu wdawać w szczegóły dyskusji Lubaca z oskarżycielami Teilharda de Chardin, nie jest to bowiem przedmiotem niniejszej pracy. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do licznych jego prac poświęconych temu tematowi, por.: H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris 1962; H. de Lubac, *Teilhard de Chardin, missionnaire et apologiste*, Éditions Prière et Vie, Toulouse 1966; H. de Lubac, *Teilhard et notre temps*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1971 (Foi Vivante 138); H. de Lubac, *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs*, Cerf, Paris 1977. Dodać tu jednak trzeba pewien komentarz dotyczący poziomu wspomnianej wyżej ignorancji dogmatycznej, z jaką można się spotkać w tego typu dyskusjach – nie w kontekście przeciwników samego Teilharda de Chardin, bo tu sytuacja jest w istocie dość zniuansowana – ale w ogólności w kontekście dyskusji dotyczących na przykład współczesnych teorii ewolucji, stojących u podstaw opisu zjawisk biologicznych, fizycznych i kosmologicznych. Dość powiedzieć, że nader często spotyka się ludzi, którzy deklarują, że ani na krok nie odstąpią od literalnego pojmowania opisów stworzenia świata zawartych w Księdze Rodzaju, a jednocześnie potrafią pomylić Trójcę Świętą ze Świętą Rodziną, niepokalane poczęcie NMP z jej dziewiczym poczęciem, słyszeli coś o dwóch naturach Chrystusa, ale nie są w stanie określić, czy dogmat Kościoła mówi o Boskiej, o ludzkiej czy też może o Jego Bosko-ludzkiej Osobie i tak dalej.

62 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 128.

Paradoksalnie więc bywa tak, że to, co podaje się za gorliwą, nieustępliwą i pobożną wiarę, może być bliższe herezji niż to, co jest o nią w taki właśnie sposób oskarżane. Rozstrzygnięciem będzie tu głęboka wierność Objawieniu, a nie narzucanym na nie ludzkim interpretacjom:

Kiedy umysł całkowicie podda się Objawieniu, jest to dlań ubogacające, ponieważ podporządkowuje się Tajemnicy. Jednak, kiedy podda się bez reszty jakiemuś ludzkiemu systemowi, takie podporządkowanie wyjaławia. Pierwsze pozwala mi zaakceptować warunki rozszerzenia mojej myśli. Drugie stanowi zaprzeczenie nawet owych warunków⁶³.

Na koniec trzeba postawić jedną sprawę jasno. Lubac nigdy nie występował przeciwko tym, którzy walczyli z faktyczną herezją w obronie czystości wiary. Przeciwnie, sam całe swoje życie poświęcił niemal wyłącznie tej czynności⁶⁴. Nigdy nie bronił herezji, choć często bronił tych, którzy o herezję byli niesłusznie lub wysoce dyskusyjnie oskarżani.

Co zaś się tyczy faktycznej herezji i heretyków, to trzeba zaznaczyć, że francuski jezuita zajmował jednoznaczne stanowisko w tej kwestii, wyrzucając swoim braciom w wierze, że dogmatyczna „znieczulica” (czasem ubrana w płaszczek tzw. wysokiej kultury dyskusji lub fałszywie rozumianego miłosierdzia) posunęła się już tak daleko, że większość z nich nie zdaje już sobie sprawy z tego, że padła jej ofiarą:

Jeśli heretyk już nas dziś nie przeraża, tak jak przerażał naszych przodków, czy na pewno dzieje się tak dlatego, że nasze serca są bardziej miłosierne? A czy przypadkiem nie bywa dość często tak – do czego wstyd nam się przyznać – że przedmiot sporu, czyli sama zasada wiary, już nas nie interesuje? O ludzie wiary zbyt spowszedniałej i pasywnej, może dogmaty nie są już dla nas Tajemnicą, którą żyjemy, Tajemnicą, która ma się w nas dokonać? Zatem herezja już nas nie szokuje; w każdym razie nie bulwersuje jak coś, co usiłowałoby wyrwać duszę naszej duszy... Dlatego łatwo jest nam być dobrymi dla heretyka, i nie czujemy odrazy obcując z nim⁶⁵.

63 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 128.

64 Por. M. Wójtowicz, *Jedyną pasją mojego życia była obrona wiary*, w: H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 137–144.

65 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 130.

2.2. Paradoks Kościoła

Przeanalizowane dotychczas paradoksy dotyczące tajemnicy Boga, zwłaszcza omówiony przed momentem paradoks wiary i herezji, w sposób naturalny wprowadzają nas w obszar paradoksów związanych z drugim, wielkim i nie mniej fascynującym Lubaca, misterium teologii, tj. z tajemnicą Kościoła. Tajemnicy tej poświęcił on refleksję niemal całego swojego życia. Przewija się ona we wszystkich jego pracach, począwszy od pierwszego programowego dzieła, opublikowanego w roku 1938, pt. *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu* [*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*], w którym pisał już o paradoksie katolicyzmu Kościoła jako małej i jednocześnie wielkiej wspólnoty zjednoczonej i wypełnionej wiarą, a jednocześnie rozrywanej i zalewanej herezją:

Kościół, ten „Jezus Chrystus rozdany i dający się nam”, wykańcza – o ile to możliwe na ziemi – dzieło duchowego zjednoczenia [...]. W pewnym sensie Kościół sam jest tym „zjednoczeniem”. To właśnie oznacza jego miano *K a t h o l i k a*, którym nazywa się go już w II wieku [...]. Kościół jest „katolicki” nie tylko dziś, dlatego że rozpowszechnił się po całej ziemi i posiada licznych wyznawców. „Katolicki” był już w dniu Zielonych Świąt, gdy wszyscy jego członkowie mieścili się w niewielkiej izbie wieczernika. Był nim, gdy zdawało się, że zalewają go całkowicie fale arianizmu, i byłby nim nawet jutro, gdyby zbiorowe odstępstwa pozbawiły go wszystkich niemal wiernych⁶⁶.

Oczywiście tutaj zajmujemy się nie całą refleksją francuskiego jezuitę nad misterium Kościoła, lecz wybranymi, charakterystycznymi dla tej myśli paradoksami. Podstawowymi źródłami – oprócz oczywiście stale towarzyszącego nam tryptyku poświęconego paradoksom – będą tu dwa dzieła: *Paradoxe et Mystère de l'Église* (1967) oraz *Méditation sur l'Église* (1985)⁶⁷.

Pierwsze z nich – jak można wnioskować już po samym tytule – przepełnione jest problematyką paradoksu. Można powiedzieć, że stanowi

66 H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, *W drodze*, Poznań 2011, s. 38 (*Alfa – Omega* 27).

67 Tytuł pierwszego z wymienionych tu dzieł zaczerpnięty został z wygłoszonego przez Lubaca w marcu 1966 odczytu w ramach czuwania odbywającego się w trakcie Kongresu Teologicznego w Notre Dame (Indiana, USA). Odczyt ten stanowi pierwszy rozdział tego dzieła. Jeżeli chodzi o drugie z wymienionych dzieł, to pierwsze jego wydania ukazały się w latach 1952–1954. Tutaj będziemy natomiast cytować polskie tłumaczenie: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, WAM, Kraków 2019, oparte na wydaniu z 1985 roku.

kwintesencję refleksji francuskiego teologa dotyczącą tego zagadnienia. Zdecydowane pogłębienie wielu zarysowanych tam problemów znajdujemy natomiast w drugim z tych dzieł. To, że w samym tytule nie występuje słowo paradoks, nie oznacza, że autor przyjmuje w nim inną perspektywę. Jak słusznie zauważył to Wójtowicz we wstępie do polskiego wydania tego dzieła, właśnie za pomocą zwrócenia uwagi na paradoksy francuski jezuita zmusza w nim czytelnika do wytężonej i pogłębionej refleksji:

Lektura książki kardynała Henri de Lubaca *Medytacje o Kościele* nie jest łatwa. Wymaga czasem wiele cierpliwości i osobistych przemyśleń. Jej Autor często prowokuje, ukazując paradoksy Kościoła: pragnie w ten sposób pobudzić czytelnika do refleksji i zaangażowania się w osobistą duchową odnowę⁶⁸.

Nie ulega wątpliwości, że problematyka paradoksu i paradoksów Kościoła jest zagadnieniem bardzo złożonym i wielowątkowym. Na sam Kościół można bowiem spoglądać z wielu różnych perspektyw. Można go obserwować z zewnątrz jako jego zdeklarowany wróg, postronny i neutralny obserwator albo też trzymający dystans cichy zwolennik. Można też patrzeć na niego od wewnątrz jako członek Kościoła. Nawet w tej kategorii dalej możliwa jest cała gama postaw i spojrzeń – wierny świecki, duchowny, hierarcha, tradycjonalista, postępowiec, rygorysta, liberał, gorliwy wyznawca, zaciekły krytyk. Każda z tych postaw przybiera ponadto różne odcienie i charakterystyki osobiste. Już samo to jest znakiem paradoksu – jeden i ten sam Kościół może być odbierany i opisywany w skrajnie odmienny sposób w zależności od tego, kto i jak go postrzega.

Prawdziwy problem paradoksalności Kościoła leży jednak dużo głębiej, tj. nie w samym jego postrzeganiu. Właśnie w kontekście tej różnorodności, nie tylko zewnętrznych spojrzeń na Kościół, lecz przede wszystkim jego wewnętrznej kompozycji, w trakcie rozgorzałej dyskusji eklezjologicznej po soborze watykańskim II francuski jezuita podjął refleksję nad tą paradoksalną złożonością i zarazem jednością Kościoła:

Kościół... Ale kiedy sam staram się go zobaczyć, gdzie mogę go znaleźć? Jakie rysy składają się na jego twarz? Czy ze wszystkich tych odmiennych elementów, z których każdy należy do niego, można w ogóle ułożyć twarz? Wierzę, że tak, że jest on complexio

68 M. Wójtowicz, *Wprowadzenie*, w: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 11.

oppositorum; ale czyż nie jest też tak, że na pierwszy rzut oka, to zderzenie *opposita* ukrywa przede mną ostateczną jedność *complexio*? Czy jest to jedynie wynik spoglądania na niego z różnych perspektyw? A może jednak wszystkie te przeciwności tkwią w nim samym?⁶⁹.

Rozpatrzmy tę problematykę, spoglądając na nią z dwóch perspektyw: paradoksu zamknięcia i otwarcia na świat oraz paradoksu grzeszności i czystości Kościoła.

2.2.1. Paradoks Kościoła zamkniętego i otwartego na świat

Mogłoby się здаwać, że jednym z najbardziej niepodważalnych dowodów nieustannego otwarcia Kościoła na świat jest niestrudzone i nieprzerwane głoszenie światu Ewangelii oraz świadectwo wiary (aż po męczeństwo), jakie wobec świata składają chrześcijanie wszystkich czasów i miejsc. Paradoks polega na tym, że nie brakuje takich, którzy powiedzą coś całkowicie przeciwnego. Właśnie to, że Kościół w sposób bezkompromisowy głosi cały czas tę samą niezmienną Ewangelię, jest dla nich dowodem jego hermetycznego zamknięcia się na jakikolwiek dialog ze światem. Zamiast o otwartym Kościele misyjnym wolą raczej mówić o zamkniętej obłożonej twierdzy, z której niczym przez megafon w kółko odtwarzana jest ta sama narracja. Sam Lubac sformułował ten paradoks w następujący sposób:

Kościół! Kiedy go szukam i chcę zrozumieć – gdzie mogę go znaleźć? [...] Zapewnia się, że jest on powszechny, otwarty niczym mądrość i miłość Boga. A ja stwierdzam, że jego członkowie bojaźliwie chowają się w zamkniętych kręgach. Ogłasza się go niezmiennym, trwałym wobec zawirowań ludzkiej historii. A oto na naszych oczach dokonują się w nim radykalne zmiany⁷⁰.

69 Por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 10–11: „L'Église... Mais lorsque je cherche moi-même à la voir, où la trouver ? De quels traits composer son visage ? Tous ces éléments disparates, dont chacun lui appartient, peuvent-ils même composer un visage ? Oui, je le crois, elle est *complexio oppositorum* ; mais enfin, au premier abord, ne me faut-il pas reconnaître que le heurt des *opposita* me cache l'unité de la *complexio* ? Cela provient-il seulement des biais successifs sous lesquels je l'observe ? N'est-ce pas en elle-même que subsistent les incompatibles ?”.

70 Por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 10–11. Wersja polskojęzyczna cyt. za: M. Wójtowicz, *Wprowadzenie*, w: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 10.

Poniżej paradoks ten rozpatrzemy w dwóch odsłonach. Najpierw rozważymy paradoksy związane z problematyką głoszenia Ewangelii i kwestiami dotyczącymi świadectwa chrześcijańskiego, a następnie spojrzymy na ich przełożenie na tematykę kontrowersji jakie rozgorzały wokół Soboru Watykańskiego II.

a) Paradoks głoszenia i świadectwa

Lubac, podejmując problem paradoksu głoszenia i świadectwa, zwrócił uwagę na pozornie błahe, ale w istocie bardzo ważne rozróżnienie dotyczące adresata tych działań. Postawił pytanie: czy są one kierowane do ludzkości czy do człowieka? Na ewentualną ripostę, że przecież nie ma człowieka bez ludzkości, odpowiadał: „Jeżeli nie ma człowieka bez Ludzkości, to tym bardziej nie może być Ludzkości bez ludzi”⁷¹. Na pierwszy rzut oka taka dyskusja może wydawać się jałowa, ale francuski teolog sprecyzował: „Nie można naprawdę dotrzeć do ludzi, jeśli najpierw nie dotrze się do «człowieka»”⁷².

Żeby jeszcze bardziej rozjaśnić tę kwestię, Lubac wprowadził rozróżnienie pomiędzy szukaniem „publiczności”, a próbą dotarcia (z przekazem wiary) do „konkretnego człowieka”. Jeśli chodzi o publiczność, to ten, kto o nią zabiega, nie może być autentycznym głosicielem słowa.

Nic doskonałego nie może wyjść od kogoś, kto przede wszystkim zabiega o „publiczność”. „Publiczność” nie jest rozmówcą. Zwracając się do publiczności, nie przemawiamy do kogoś konkretnego. We wszelkiego rodzaju poszukiwaniu publiczności jest coś sztucznego, coś gruntownie nieszczerego, co z góry już wypacza podjęte dzieło⁷³.

Powyższe pytanie dotyczące adresata można teraz przeformułować i zadać w taki sposób: kto jest w takim razie autentycznym głosicielem? W rozumieniu francuskiego jezuita nie będzie nim popularyzator szukający publiczności, lecz apostoł przemawiający z serca do konkretnych ludzi.

Apostoł może pozyskać serce tłumów jedynie przemawiając z obfitości serca. Jest w nim niespokojna troska o masy, ale te masy widzi jako szereg konkretnych ludzi, obrazów

71 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 87.

72 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 18.

73 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 17.

Boga, osób, które pragnąłby, tak jak sam Bóg, nazywać ich imieniem – tym sekretnym imieniem, którego one same często nie znają, a które pozwoliłoby im odkryć samych siebie⁷⁴.

Lubac nawiązał tu bezpośrednio do postawy samego Jezusa – nie tylko wołającego każdego z apostołów po imieniu lub też nawet nadającego im imiona wyznaczające ich życiową misję („Ty jesteś Piotr” – Mt 16, 18), lecz także dającego im przykład, że sam nigdy nie zabiegał o popularność, sukces, poklask czy uznanie tłumów. Było wręcz przeciwnie:

Nie doczekał wieku „dojrzałego”. Zaledwie zdołał nakreślić plan swojego dzieła. Nieustannie spotykał się z przeróżnymi formami braku zrozumienia i złośliwością. Nigdy nie zebrał oklasków poza jednym przypadkiem, kiedy były one wynikiem strasznego nieporozumienia, które wkrótce wyjaśniono. Nawet ci, których wybrał, nie potrafili zrozumieć jego ducha. Umierał zdradzony, porzucony, skazany, wyszydony. W momencie konania powiedział: „Wszystko się dokonało”. I czas przyznał mu rację. Dla całej historii i dla wieczności rzeczywiście dokonało się wszystko⁷⁵.

Dzięki tym refleksjom francuski myśliciel wyraźnie nakreślił różnicę pomiędzy popularyzatorstwem a daniem chrześcijańskiego świadectwa. Rozróżnienie to wydaje się niezwykle ważne w dobie dzisiejszego zachłystnięcia się tzw. mediami społecznymi skierowanymi właśnie do całkowicie anonimowej publiczności, tj. środkami społecznego przekazu, poprzez które zamiast apostołstwa uprawia się propagandę ukierunkowaną często na szybki i efektowny sukces. Lubac proroczo przed tym przestrzegał: „Nic nie jest bardziej przeciwne idei dawania świadectwa aniżeli idea popularyzacji. Nic bardziej nie różni się od apostołstwa niż propaganda”⁷⁶.

Francuski teolog rozwinął tę myśl, zaznaczając, że nie ma znaczenia, czy ową publicznością, do której zwrócona jest popularyzacyjna propaganda, są jakieś obszerne masy czy tłumy, czy też jakaś wyrafinowana i wyselekcjonowana elita. Problem polega na rodzaju nawiązanej relacji.

74 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 17.

75 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 75.

76 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 16.

Kategoria „publiczności” jest całkowicie obiektywna i sztuczna. Nie jest to kwestia liczby. „Publiczność” w tym samym stopniu jest masą co i elitą. „Publiczność” jest głupia jak tłum, i jak on nie posiada duszy. I dopóki ludzie są „publicznością”, dopóty pozostają powierzchowni wobec siebie samych. Zatem myśleć o ludziach w kategorii „publiczności” – to tyle samo co zagradzać drogę do ich człowieczeństwa. To tyle samo co fatalnie pomijać wartość i potrzeby tych, do których chce się dotrzeć. Narażać się na wysiłki tym bardziej bezowocne, im bardziej wydadzą się stosowne.⁷⁷

Innym aspektem paradoksu głoszenia i świadectwa jest kwestia już nie audytorium i nie głosiciela, lecz czasu głoszenia. Zdaje się, że Lubac rozwijał tu refleksję nad Pawłowym zawołaniem skierowanym do Tymoteusza: „nastawaj w porę i nie w porę” (2Tm 4, 2):

Jeśli z głoszeniem Ewangelii będziemy czekali na „sprzyjające” warunki, wszyscy, jak jesteśmy, będziemy czekać do ostatniego dnia, i to naprawdę do Dnia ostatniego. A gdyby, jakimś cudem, owe warunki „sprzyjające”, o których marzymy, zostały spełnione, czy możemy mieć pewność, że w rzeczywistości nie okazałyby się one zgubne?⁷⁸

Francuski myśliciel objaśnił paradoks zgubności warunków sprzyjających, powołując się na ewangeliczną zasadę, że uczeń nie jest większy od swojego mistrza, tak jak posłany sługa od posyłającego Pana (por. Mt 10, 24; J 13, 16; 15, 20). To Chrystus jako pierwszy musiał głosić Ewangelię „nie w porę”, w bardzo niesprzyjających warunkach. Trudno byłoby się więc spodziewać, żeby sytuacja Jego uczniów miała diametralnie od tej normy odbiegać.

Warunki panujące w Palestynie wcale nie sprzyjały naukom Chrystusa. Kiedy się wydawało, że stosunki doznały poprawy, nastąpiło to za cenę najpoważniejszych pomyłek, które udało się usunąć jedynie dzięki ostrym protestom Chrystusa. I tak już zawsze będzie – zawsze apostoł będzie się musiał wystrzegać tego samego, odradzającego się złudzenia. Ćwicząc cierpliwość, trwając w oczekiwaniu, zawsze będzie musiał sobie powtarzać, *hic et nunc*, za Apostołem: „*Vae mihi, si non evangelizavero!*”!⁷⁹

77 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 18.

78 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 83.

79 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 84. W świetle tych słów łatwiej zrozumieć aforyzm Lubaca: „Cierpliwość jest starszą siostrą skuteczności”, por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 83.

Zrzeczenie się przez prawdziwego apostoła postawy szerzenia propagandy, głoszenia jej jedynie wtedy, kiedy jest to mile widziane i jedynie tego, co zostanie zaakceptowane, wiąże się z kolejnym paradoksem – z koniecznością zrzeczenia się „skuteczności”, a nawet pogodzeniem się ze swego rodzaju paradoksalną przeciwskutecznością. Bardzo szybko okazuje się bowiem, że apostoł szczerze głoszący Ewangelię, a nie propagandowo zabiegający o popularyzację, względy tłumów i ostatecznie o własną popularność, zawsze będzie ustawiony między młotem, a kowadłem, tj. zrazi do siebie nie tylko przeciwników – co jest zrozumiałe, lecz bardzo często także tych, którzy zdawaliby się należeć do „swoich” lub byli przynajmniej potencjalnymi kandydatami na zwolenników.

Apostoł, który pragnie pozostać wierny Ewangelii, zawsze, nawet pośród swoich, znajdzie się pomiędzy dwojakiego rodzaju przeciwnikami: tymi, którzy uznają go za mało skutecznego, ponieważ nie chce zdradzić swojej misji i poświęcić się zadaniom czasowej propagandy – oraz tymi, którzy w nim widzą buntownika, gdyż zamiast podtrzymywać w nich stan samozadowolenia, nieustannie niepokoi ich sumienie⁸⁰.

Dlatego w kwestiach głoszenia Ewangelii i dawania świadectwa wiary nie należy oczekiwać szybkich i efektownych sukcesów. Francuski jezuita radził ewangelizatorom zbyt nastawionym na sukces i skuteczność, by przyjrzeć się postawie na przykład rzemieślników – ludzi, którzy muszą z wielką pokorą i cierpliwością pokonywać opory nieożywionej materii. O ileż więcej wyczucia, wrażliwości, delikatności i cierpliwości należy więc wymagać od tych, którzy mają przełamywać opory ducha.

Nie trzeba być niecierpliwym. [...] Praktyk szanuje opory materii: wie, że niczego nie zyska „forsując”. Jeszcze bardziej należy uszanować opory osób. Więcej wart jest mniej łatwy porządek, świat mniej spójny, trudniej uzyskana harmonia, dłuższe budowanie aniżeli sukces, pozornie większy, uzyskany za cenę stłumienia sukcesu największego⁸¹.

Paradoks osiągnięcia przez Kościół prawdziwego sukcesu dzięki rezygnacji z nastawienia na chwilowy „sukces” stanowi kwintesencję paradoksu Kościoła jednocześnie otwartego i zamkniętego na świat. W istocie, patrząc

80 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 84.

81 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 79.

z perspektywy dwudziestu wieków, nie ma instytucji na świecie, która mogłaby pochwalić się tak wielkim sukcesem, tak wielką ekspansyjnością i tak wielkim otwarciem na najdalsze nawet zakątki świata jak Kościół. Już samo tak długie, nieprzerwane i globalne trwanie jest sukcesem leżącym poza zasięgiem jakiegokolwiek organizacji. A jeśli doda się do tego ogrom dóbr, nieprzebrane dziedzictwo duchowe i kulturowe i wreszcie, liczone już w miliardach i rozsiane po wszystkich kontynentach, rzesze wiernych, to mówimy tu o sukcesie przekraczającym ludzkie wyobrażenie. Lubac skwitował to jednym zdaniem: „jeśli chwilę pomyśleć, to nic bardziej godnego podziwu i zaufania jak ciągłość i rozwój tej instytucji przez wieki”⁸².

Z drugiej strony Kościół w tym, co głosił, czym żył i o czym świadczył, nigdy nie zabiegał o takie przystosowanie się do świata, żeby sukces ten osiągnąć. Wręcz przeciwnie, począwszy od „porażki” św. Pawła na Areopagu Kościół od początku swojego istnienia głosi paradoksalne, niezrozumiałe, a dla wielu niedorzeczne i wręcz odrażające orędzie o Trójjedyności Boga, zmartwychwstaniu człowieka, spożywaniu ciała i krwi swojego Zbawiciela i Założyciela, co do którego twierdzi ponadto, że jest wcielonym Bogiem, a więc także człowiekiem i – jakby tego wszystkiego było mało – dzieckiem dziewiczo poczętym przez swoją niepokalanie poczętą Matkę. Jeżeli dodać do tego surowość wymagań dotyczących sfery życia duchowego i moralnego oraz żelazną dyscyplinę i nieustępliwość w obronie nienaruszalności niezmiennego od dwudziestu wieków depozytu wiary, to mówimy tu z kolei o postawie tak hermetycznego zamknięcia na wszystko, co światowe, że ze „zdroworozsądkowego” punktu widzenia nie sposób wyobrazić sobie, jak wspólnota ludzi podzielających takie poglądy mogła przekroczyć pierwotną liczbę kilkunastu członków. Gdyby miało to być „czysto ludzkie” stowarzyszenie, to jak słusznie zauważył Lubac: „nie przetrwałoby długo”⁸³.

Lubac doskonale wiedział, że właśnie w paradoksie tego zamknięcia Kościoła na światowość leży sekret prawdziwego sukcesu w jego nieustannym otwieraniu się na świat. Dostrzegał narastające niezrozumienie tego paradoksu wśród współczesnych mu ludzi Kościoła i dlatego przestrzegał przed jego konsekwencjami.

82 H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, dz. cyt., s. 54.

83 H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, dz. cyt., s. 55.

Troska o przystosowanie pociąga za sobą, niby cień, troskę o sukces, ale co będzie normą tego sukcesu? Czy osiągniemy go, gdy usatysfakcjonujemy wszystkich, kiedy będziemy dla wszystkich zrozumiali i nie wywołamy ani zdziwienia, ani skandalu? Taki sukces bardzo łatwo może się okazać jedynie oznaką nieskuteczności. Nic silnego, nic nowego, nic pilnego nie przedostaje się do wnętrza człowieka bez oporów. Czyżby zakładano, że chrześcijańskie posłanie nie powinno już nigdy w oczach świata uchodzić za „skandal” i „szaleństwo”?⁸⁴.

Widać tu jak na dłoni, dlaczego francuski jezuita z taką pieczołowitością pochylał się nad problematyką paradoksu Kościoła. Zrozumienie, a przynajmniej zaakceptowanie paradoksalności Kościoła, stanowi gwarancję, że głoszenie jego Ewangelii dziś, tj. przy użyciu dostępnych dziś środków, nie zaprzępaści dorobku całych przeszłych pokoleń, które takimi środkami nie dysponowały, a w ostatecznym rozrachunku osiągnęły dużo większy sukces niż niejeden „przystosowany” do współczesnych wymagań medialnych „popularyzator”.

W tym kontekście francuski jezuita przestrzega, by solidnie się zastanowić, zanim zaczniesz się kogokolwiek posądzać o nieskuteczność jego głoszenia lub świadectwa lub też zanim ktoś zachłystnie się pozorną skutecznością w tym zakresie.

Z łatwością stwierdzamy, mówiąc o niektórych ludziach, że byli nieskuteczni. A przecież osiągnęli najpiękniejsze rezultaty. Osiągnęli ludzką delikatność, ludzką szlachetność... A te rzeczy nie przychodzą same z siebie. A czy te innego rodzaju skuteczności, nazbyt wychwalane, nie polegały głównie na dehumanizowaniu człowieka?⁸⁵.

Na zakończenie warto przytoczyć złotą zasadę rzeczywistej skuteczności, której trzymał się każdy prawdziwy głosiciel Bożej prawdy, począwszy od wielkich proroków Starego Testamentu przez Apostołów aż po misjonarzy i współczesnych świętych ewangelizatorów. Lubac, kierując się właśnie tą zasadą, sformułował „paradoks proroka”:

Wiedźcie, że kiedy pojawiają się prorocy prawdziwi, wszystkie przewidziane środki mające ich chronić okazują się nie do zastosowania. Wiedźcie, że są to ludzie lżeni, obrzucani

84 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 38.

85 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 72.

kalumniami, upokarzani; ludzie, których oskarża się o wszystkie zbrodnie przeciw ludzkości niczym Sprawiedliwego u Platona, ludzie odrzuceni, naznaczeni piętnem infamii. Wiedźcie, że ludzie ci mają wszystkich przeciw sobie, opierając się zarówno namiętnościom ludu, jak i kaprysom wielkich tego świata, głosząc niewygodne prawdy, nie mówiąc ludziom nic z tych rzeczy, jakich pragnęliby usłyszeć, dążąc samotnie pod prąd, wyśmiewając idee, które budzą w nas zachwyty...⁸⁶.

b) Paradoks soboru watykańskiego II

To absolutnie nie przypadek, że książka Lubaca poświęcona rozważaniom nad paradoksem i tajemnicą Kościoła, do której często odwołujemy się w tym paragrafie, została napisana przez niego tuż po soborze watykańskim II i była pomyślana w zasadzie jako komentarz do tego soboru, a w szczególności do soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*:

Każdy z siedmiu zebranych tu tekstów powstał jako pokłosie ostatniego soboru, a dokładniej konstytucji *Lumen gentium*. (Gdzie indziej mówimy o konstytucjach *Dei verbum* i *Gaudium et spes*). To właśnie na tym wspólnym źródle opiera się w pierwszym rzędzie ich jedność⁸⁷.

Mimo że francuski jezuita od dawna już mówił i pisał o paradoksach Kościoła, to jednak chyba dopiero na soborze, a już na pewno po nim, w wyniku wnikliwej obserwacji jego percepcji – zarówno tej wewnętrznej, tj. wewnątrzkościelnej, jak i zewnętrznej, tj. światowej – zdał sobie sprawę z tego, jak wielkim paradoksem jest Kościół sam w sobie, a już tym bardziej jako znak postawiony pośrodku świata i jego historii.

86 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 115.

87 Por. H. de Lubac, *Pa'adoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 7: „Chacun des sept textes ici rassemblés s'inscrit en marge du récent concile, et plus précisément de la constitution *Lumen gnetium*. (Nous parlons ailleurs des constitutions *Dei verbum* et *Gaudium et spes*.) C'est de cette occasion commune que vient en premier lieu leur unité”. Jeżeli chodzi o owo „gdzie indziej”, dotyczące dwóch pozostałych konstytucji soborowych, to komentarz Lubaca do *Dei verbum* można znaleźć w: H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Wydawnictwo M-Znak, Kraków 1997 (*Żywa Wiara* 7); a tematyka związana z *Gaudium et spes* podjęta jest w: H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Éditions du Dialogue. Société d'éditions internationales, Paryż 1969.

Jakąż paradoksalną rzeczywistością jest ten Kościół, we wszystkich jego przeciwstawnych aspektach! Jak bardzo nieredukowalne jego obrazy oferuje nam historia! W ciągu prawie dwudziestu wieków, ile zmian zaszło w jego zachowaniu, ile dziwnych wydarzeń, ile punktów zwrotnych, ileż metamorfoz! Ale nawet dzisiaj, mimo nowych uwarunkowań coraz bardziej uniformizującego się świata, jakież dystans, a czasem jaka przepaść – nie wspominając już nawet o podziałach wynikających ze schizm – między wspólnotami chrześcijańskimi z różnych krajów w ich mentalności, w sposobie w jakim przeżywają i pojmują swoją wiarę!⁸⁸.

To właśnie sobór watykański II pokazał, jak odmienne mogą być wyobrażenia i oczekiwania wobec Kościoła i jak bardzo zróżnicowany jest on od wewnątrz. Sobór ten od początku był areną sporów pomiędzy niemal całkowicie przeciwstawnymi nurtami wewnętrznymi i spotykał się zarówno z entuzjastycznym przyjęciem, jak i z surową krytyką ze strony środowisk nie tylko zewnętrznych, lecz także wewnętrznych.

Przekonał się o tym „na własnej skórze” sam Lubac. Z wewnątrz Kościoła, na przykład ze strony hierarchii Kurii Rzymskiej (choć nie tylko) był przed Soborem oskarżany o nowinkarstwo, zrywanie z Tradycją, odstępstwo na rzecz modernizmu i w konsekwencji odsuwany od nauczania. Po soborze również z wewnątrz, i to też ze strony hierarchii tej samej kurii (choć oczywiście nie tylko), był honorowany jako ekspert, zapraszany do teologicznych komisji, nagradzany, mianowany kardynałem. Z zewnątrz (choć także i z wewnątrz) Kościoła w dobie soboru i po nim był atakowany zarówno przez konserwatystów, jak i progresistów. Jednym nie podobało się zbyt otwarcie soboru na świat, inni uważali, że to otwarcie jest zdecydowanie niewystarczające⁸⁹.

Trudno się dziwić, że w takich okolicznościach francuski jezuita miał aż za nadto powodów i materiału, by obserwując to, co dzieje się wokół soboru

88 Por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 10: „Quelle réalité paradoxale, en effet, que cette Église, en tous ses aspects contrastés ! Que d'images irréductibles l'histoire nous en offre ! En vingt siècles bientôt, que de changements survenus dans ses comportements, que de développements étranges, que de tournants, que de métamorphoses ! Mais aujourd'hui même, et malgré les conditions nouvelles d'un monde qui tend à s'uniformiser, quelle distance, parfois quel abîme – sans parler même des séparations provenant des ruptures – entre les communautés chrétiennes des diverses contrées, dans leur mentalité, dans leur manière de vivre et de penser leur foi !”.

89 W niniejszych rozważaniach nie będziemy koncentrowali się zbyt na wątkach autobiograficznych związanych z tą problematyką. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy na przykład do: H. de Lubac, *Zawsze będziemy mieć nadzieję*, dz. cyt.

i jego własnej osoby, jeszcze wyraźniej dostrzegać i jeszcze głębiej rozważać problematykę paradoksu Kościoła.

Gdy jedni ogłaszają zdobycie poparcia Kościoła, drudzy się od niego odwracają, a przyczyny, dla których pierwsi go wychwalają, stają się dla drugich powodem do głoszenia pod jego adresem oszczerstw czy oskarżeń. Wynikają stąd niekiedy paradoksalne sytuacje, kiedy to jedni starają się popierać Kościół, nie wierząc bynajmniej w jego boską misję, a drudzy zaczynają w niego wątpić, ponieważ nie nadąża on za ich marzeniami⁹⁰.

Niewątpliwie przez to, że ten francuski myśliciel czerpał nie tylko z obserwacji posoborowej sytuacji Kościoła, lecz także ze swojego osobistego doświadczenia (często, znajdując się bezpośrednio na celowniku krytyki zarówno ze strony środowisk tradycjonalistycznych, jak i tzw. postępowych), podkreślał on, że obie przedstawione powyżej postawy mogą się nagle zmienić nawet o 180 stopni, gdy tylko Kościół ogłosi swoją niezależność wobec takich czy innych ośrodków wpływu.

Jednakże Kościół – świadomy tego czym jest, i wierny temu, w co wierzy – szybko ogłasza swoją niezależność. A wtedy wszędzie wybuchają pretensje. Jedni wyrzucają mu z goryczą opuszczenie jego tradycyjnych obrońców i robienie ustępstw na rzecz prądów epoki; im bardziej pochlebne były wczoraj, tym bardziej gwałtowne lub pogardliwe stają się ich dzisiejsze reakcje – gotowi są nawet wiedzieć w Kościele jedynie siłę „obcą naszemu Zachodowi i zewnętrzną w stosunku do naszej klasycznej cywilizacji”. Natomiast inni, równie rozczarowani, uważają, że miejsce owego Kościoła – przestarzałego, nieinteligentnego i nieskutecznego – jest w przeszłości⁹¹.

Innym aspektem, bardzo ważnym dla Lubaca i znowu do tego stopnia paradoksalnym, że postrzeganim w skrajnie odmienny sposób, był wyraźnie podjęty przez sobór problem dialogu ekumenicznego. Wiadomo, że w prace nad dokumentami soborowymi dotyczącymi tych kwestii francuski jezuita był bezpośrednio zaangażowany. Tu także nie obyło się bez ostrej krytyki z obu stron. Z jednej strony zarzucano i soborowi, i Lubacowi zbyt daleko idące ustępstwa i zbyt głębokie ukłony w kierunku innych denominacji, a z drugiej twierdzono, że poczynione kroki były niczym kropla w morzu

90 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 180.

91 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 180.

potrzeb i w rzeczywistości nie przyczyniły się w żaden sposób do jakiegokolwiek poprawy sytuacji.

Lubac, podchodząc do tych zarzutów z charakterystycznym dla siebie dystansem, zauważył przede wszystkim to, że wyrażone w tej krytyce oczekiwania wobec Kościoła przypominają bardziej postulaty, jakie wysuwa się wobec dyplomatów lub polityków, a nie głęboko wierzących osób duchownych. Droga wysiłków ekumenicznych w Kościele to dla Lubaca przede wszystkim droga duchowa, nie dyplomatyczna. Po raz kolejny musiał więc przypominać, że postępu na tej drodze nie mierzy się zewnętrznymi „sukcesami” czy wymiernymi „rezultatami”. Kolejny raz w całej tej dyskusji wychodzi na jaw kompletny brak wyczucia tych krytycznie nastawionych środowisk na problematykę paradoksu Kościoła. Ponadto Lubac nie zawahał się dodać, że chodzi tu o paradoks, który można rozważać jedynie w kategoriach cudu:

Poszukiwania chrześcijańskiej jedności wyglądają zupełnie inaczej od negocjacji dyplomatów czy też paktowania partii politycznych. Te ostanie, jeżeli nie doszły do jakiegoś porozumienia, nie osiągnęły niczego. W dziedzinie duchowej jest przeciwnie, każdy podjęty wysiłek zawiera już w sobie skuteczność. Każdy szczerzy wysiłek woli zmierzającej ku zjednoczeniu jest rzeczywistym krokiem ku temu zjednoczeniu. I chociaż w swoim prawdziwym kształcie zawsze pozostaje ono w ukryciu, staje się coraz mniej prawdopodobne, jednak każdy krok uczyniony w jego kierunku jest pełnym zwycięstwem. Co za cudowny paradoks!⁹².

Walka o zjednoczenie Kościoła lub przynajmniej o zdrowy ekumeniczny dialog między poszczególnymi denominacjami chrześcijańskimi, zdaniem Lubaca, nie rozgrywa się na oficjalnych spotkaniach dyplomatycznych ani na politycznych salonach. Tę walkę w skrytości ducha podejmują „najlepsi chrześcijanie”. Nie zachwycają oni na salonach swoimi nienagannymi manierami, doskonałą znajomością dyplomatycznej etykiety czy *savoir vivre*'u. Nie są ekspertami od prowadzenia dialogu, nie są autorytetami w dziedzinie relacji społecznych. Nie brylują w towarzystwie, nie ołśniewają wszystkich swoją erudycją i nie wygłaszają płomiennych, politycznie poprawnych, ekumenicznych mów. Najczęściej w ogóle się o nich nie słyszy:

92 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 83.

najlepsi chrześcijanie, najbardziej autentyczni i żywi, nie zaliczają się koniecznie, a tym bardziej generalnie, do grona uczonych ani nawet uzdolnionych. Grona intelektualistów ani polityków. Grona dzierżących władzę i bogactwa. Grona „społecznych autorytetów”. Z tego powodu rzadko można usłyszeć ich głos w dyskusjach lub w prasie, ich czyny nie mają blasku i nie interesują publiczności. Ich życie ukryte jest przed oczyma świata, a jeśli dochodzą do sławy, jest to sytuacja wyjątkowa, i ich popularność ogranicza się do wąskich kręgów ludzi lub pojawia się późno⁹³.

Nie oznacza to oczywiście, że Lubac miałby całkowicie lekceważyć wysiłki dyplomatyczne. Nigdy nie kwestionował podejmowanych na oficjalnych szczeblach rozmów ekumenicznych lub różnego rodzaju spotkań i wydarzeń mających na celu zewnętrzne ocieplenie relacji pomiędzy stronami zainteresowanymi ekumenicznym otwarciem. Wszystko to było dla niego ważne, ale przestrzegał, że wszystko to będzie całkowicie bezowocne, jeżeli fundamentem tych działań nie będzie duchowa postawa zupełnie nieznanych i nie dostrzeganych przez nikogo świętych, którzy swoją „niedostosowaną” i pozabawioną „skuteczności” ofiarą życia potrafią przemienić „piekło” schizm i podziałów w „niebo” pojednania i zjednoczenia. Ich znak rozpoznawczy, to dokładnie ten sam znak, który w poprzednim punkcie charakteryzował autentycznych głosicieli. Tam była mowa o „paradoksie proroka”, tu można mówić w ogólności o „paradoksie świętego”:

Wielu świętych poznano dopiero po ich śmierci, a wielu – nawet po śmierci pozostaje nie znanych. Nawet ci spośród nich, którzy mieli do odegrania poważną rolę, na ogół nie znaleźli uznania, a w swoich najpiękniejszych przedsięwzięciach byli zwalczani lub pozostawieni samym sobie. Jednakże są to właśnie ci ludzie, którzy bardziej od innych przyczyniają się do tego, że nasza ziemia nie jest piekłem. A większość z nich w ogóle się nie zastanawia, nawet dziś, czy ich wiara jest „niedostosowana” ani czy jest „skuteczna”. Wystarczy im, że nią żyją, że jest ich rzeczywistością, zawsze najbardziej aktualną, i że owoce, jakie im przynosi, nieraz ukryte, nie są przez to mniej piękne ani mniej pożyteczne⁹⁴.

W kontekście poruszonego tu problemu dialogu ekumenicznego, i szerszej dialogu z tzw. „światem” współczesnym, wyłania się kolejny, bardzo

93 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 114. Lubac wyraźnie nawiązał tu do słów Pawła: „przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych” (1 Kor 1, 26).

94 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 114–115.

ważny aspekt rozważanego w niniejszym paragrafie paradoksu otwartości i zamkniętości Kościoła. Lubac zauważył mianowicie, że w soborowych i posoborowych dyskusjach ekumenicznych często podnoszony był argument, że Kościół starożytny był dużo bardziej otwarty od współczesnego, na przykład tak wiele zaczerpnął z tradycji judaistycznej i kultury helleńskiej. Dlatego też w obecnej dobie powinien z nie mniejszą otwartością czerpać z doświadczeń i dorobku innych religii, denominacji i w ogólności z osiągnięć współczesności.

Francuski jezuita nie polemizuje z tą opinią w całej jej rozciągłości. Obecność przedstawicieli innych denominacji chrześcijańskich na soborze była zresztą dowodem na to, że Kościół dalej taką drogą kroczy. Lubac podkreślał jednak, że to, co współcześnie zarzuca się Kościołowi pod mianem „zamkniętości”, jest wyrazem braku zrozumienia istoty świadomości Kościoła dotyczącej ostatecznego i podstawowego źródła jego tożsamości, wyjątkowości i odrębności. Źródło to nie bije ani w judaistycznych czy helleńskich tradycjach przeszłości, ani w religijnych czy świeckich prądach współczesności. Źródłem tym był, jest i pozostanie po prostu Jezus Chrystus:

Powiada się, że chrześcijaństwo zawdzięcza to, to i jeszcze tamto judaizmowi. To, to i jeszcze tamto zapożyczyło od hellenizmu. Albo od esseńczyków. Od zarania wszystko jest w nim zahipotekowane... Czyżby ludzie byli aż tak naiwni, aby zakładać, nim jeszcze cokolwiek dokładnie przestudiowali, że pierwiastek nadprzyrodzony wyklucza wszelkie ziemskie korzenie i wszelakie ludzkie początki? Ale i w obecnej dobie, otwierając nareszcie oczy, zamykamy je na to, co najważniejsze, a prawdę powiedziawszy na wszystko: od kogóż zatem chrześcijaństwo zapożyczyło Jezusa Chrystusa? Albowiem w Jezusie Chrystusie „wszystkie rzeczy stały się nowe”⁹⁵.

Warto jednak na zakończenie pokazać drugą stronę tego dialogicznego medalu, która ujawniła się wyraźnie już po soborze. Otóż wewnątrzkościelne, tzw. postępowe środowiska uznały, że otwarcie soborowe było zdecydowanie niewystarczające. Że sobór zdecydowanie w zbyt małym stopniu otworzył Kościół na wpływy i postulaty nie tylko innych denominacji chrześcijańskich, ale w ogólności na przeżywający niezwykle dynamiczne przemiany świat. Wśród soborowych ekspertów nastąpił bolesny rozłam. Symbolem tego rozłamu stały się dwa, niemal opozycyjne wobec siebie w sensie

95 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 123.

interpretacji roli i orzeczeń soboru, czasopisma – „Communio” i „Concilium”, a także związane z nimi środowiska reprezentowane odpowiednio przez Lubaca, Balthasara i Josepha Ratzingera oraz po drugiej stronie barykady – Hansa Künga, Edwarda Schillebeeckxa i Karla Rahnera. Lubac w *Najnowszych Paradoksach* poświęcił bardzo dużo miejsca paradoksom, jakie towarzyszyły temu rozłamowi. Jest to tak obszerna tematyka, że nie będzie tu miejsca na rozważanie jej w szczegółach, choć jak w soczewce skupiają się w niej paradoksy Kościoła posoborowej doby. Poniżej przytaczamy jedynie, jako chyba wystarczająco reprezentatywny, obszerny fragment komentarza Lubaca dotyczący istoty zaistniałej sytuacji:

Ponieważ Charels Davis opusza Kościół, żeni się i włącza w zenującą kampanię telewizyjną przeciwko Kościołowi, Hans Küng wita go jako „najsławniejszego katolickiego teologa w Anglii”; wylicza wszystkie przysługujące mu tytuły, w tym oczywiście „członka komitetu dyrekcyjnego międzynarodowego pisma teologicznego «Concilium»”, ogłasza go uroczyście „filarem ruchu odnowy kościelnej w Anglii”. Co więcej – jak mówi – jego odejście od Kościoła „ma znaczenie ogólne. Tak jak ruch o przeciwnym kierunku innego angielskiego teologa w ubiegłym wieku: Johna Henry’ego Newmana”. Küng formułuje na tej podstawie „żądanie wobec Kościoła”. Nie zadawała się napisaniem tego w artykule zapowiadającym wydarzenie, na początku 1967 roku, lecz powtarza w swojej książce *Être vrai. L’avenir de l’Église [Być prawdziwym. Przyszłość Kościoła]*, w której znający rzeczywistość bez trudu dostrzegą, obok nieuzasadnionych nadużyć, kilka hipokryzji. Wszystko to jest dokładnie szarlatanstwem. Ale podbudowane reklamą narzuca się na całym świecie młodym księżom, seminarzystom, zakonnikom itd., którzy nie mają żadnej możliwości weryfikacji. I oto niedługo potem, w *La Croix*, pod piórem asumpcjonisty, Charles Davis staje się największym anglojęzycznym teologiem naszej epoki. Oczywiście, w tych hymnach pochwalnych nie zostaje zacytowane żadne inne nazwisko angielskiego teologa – katolickiego, anglikańskiego, prezbiteriańskiego czy jeszcze innego; trudno też byłoby znaleźć najmniejszy cytat z tegoż Davisa w kontekście autorytetu w jakimś poważnym teologicznym dziele, w jakimkolwiek języku. Wkrótce jednak jakiś dziennikarz z sensacyjnej branży pisze przedmowę do nowej książki Davisa, którego także przedstawia jako „największego angielskiego teologa”, i chce, byśmy uwierzyli, że ponieważ towarzyszył on swojemu biskupowi w czasie Soboru do Rzymu, to ów banalny fakt wystarczy, by w oczach wszystkich Davis namaszczonej został na wielkiego teologa... Tak

właśnie zatruwa się Kościół. Biedny wielki Newman, którego nazwisko ma się czelność mieszać do podobnych bzdur...⁹⁶.

2.2.2. Paradoks Bosko-ludzkiego oblicza Kościoła

Lubac, rozważając paradoks zawarcia Kościoła z jednej strony w Bosko-eschatologicznej rzeczywistości niebiańskiej, a z drugiej – ludzko-doczesnego uwikłania go nie tylko w ziemskie struktury, ale i grzeszność tego świata, starał się zwrócić uwagę na pewien podstawowy fakt: Kościół jest pielgrzymującą, wprawdzie ku niebu, ale po ziemi wspólnotą ludzi. A skoro tak, to trzeba się liczyć z tym, że na jego obliczu będą odmalowane nie tylko te wszystkie wzniosłe i przepiękne ideały, które przyświecają celowi tej pielgrzymki, lecz na tym obliczu muszą być także widoczne zmarszczki, rany i zabrudzenia będące wynikiem nieustannych upadków, ludzkich słabości, dramatów, zaniedbań i win. Jednym słowem Kościół, prawdziwy Kościół, nasz Kościół, musi mieć prawdziwe rysy naszych ludzkich twarzy. Dlatego też paradoks Kościoła musi mieć znamiona paradoksu człowieka. Francuski myśliciel podkreślał przy tym, że taki sposób przedstawiania oblicza Kościoła nie jest jakimś kurtuazyjnym zabiegiem retorycznym, lecz autentycznym opisem jego rzeczywistości:

Tak, naprawdę paradoks Kościoła. Nie jest to pusta retoryczna żonglerka. To paradoks Kościoła, który stworzony dla paradoksalnej ludzkości czasami aż za nadto się do niej upodabnia. Niemal utożsamia się z jej cechami, z całą ich złożonością, z niekonsekwencjami – z niekończącymi się sprzecznościami, które tkwią w człowieku. Widzimy to w każdym stuleciu, a specjaliści od krytyki i pamfletyści – szerząca się, niestety, rasa – mogą mieć przy tym niezły ubaw! Już od swych pierwszych kroków, kiedy ledwie

96 H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, dz. cyt., s. 57–58. Paradoksalność położenia Lubaca, soboru, a wreszcie i Kościoła pomiędzy „młotem” progresistów, a „kowadłem” tradycjonalistów doskonale ukazuje tekst, jaki Lubac zamieścił w innym miejscu tego samego dzieła, tym razem cytując Falconiego: „Fakt, że ojciec Daniélou nie został zrozumiany przez kardynała Ottavianiego w komisji teologicznej przygotowującej sobór, nie dziwi nikogo. Ottawiani musiał już przelknąć inne żmije (o. Congara i o. de Lubaca, by ograniczyć się do tych dwóch nazwisk); nie można było wymagać od niego więcej”; H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, dz. cyt., s. 93.

wykraczał poza granice starej Jerozolimy, Kościół nosił na sobie rysy nędzy pospolitego człowieczeństwa⁹⁷.

Poniżej przyjrzymy się dokładniej dwóm rysom tego oblicza Kościoła. Pierwszy będzie dotyczył paradoksu jego jednoczesnej widzialności-urzędowości i niewidzialności-charyzmatyczności. Drugi skoncentruje się na pojmowaniu Kościoła jako Casta meretrix.

a) Kościół jako widzialny urząd i niewidzialny charyzmat

Lubac w swojej książce poświęconej paradoksowi i tajemnicy Kościoła prowokował czytelnika do refleksji nad paradoksem urzędowości i charyzmatyczności tej jednocześnie instytucji i wspólnoty słowami: „Mówi się, że jego misją jest oderwanie człowieka od trosk doczesnych i przypomnienie o powołaniu do wieczności. A ja widzę, że jest on nieustannie zajęty sprawami tego świata i tego czasu”⁹⁸. Z kolei w *Najnowszych paradoksach* problematykę tę ujął następująco:

Kościół jest jednocześnie widzialny i niewidzialny, jest rzeczywistością tajemniczą i społecznością składającą się z ludzi. Zrodzony i założony. Żywy organizm i zbudowana budowla. Nie trzeba eliminować jednego z tych aspektów na korzyść drugiego. Nie można umniejszać złożoności rzeczywistości i pozbywać się paradoksu⁹⁹.

Nasuwają się od razu pytania: czy ta widzialna i urzędowa strona Kościoła jest jego obciążeniem, czy jest to swego rodzaju zło konieczne, bez którego nie dałoby się realizować koniecznego dobra, tj. głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów? Czy cała ta kościelna hierarchia, biurokracja

97 Por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 11–12 : „Oui, paradoxe de l'Église. Ce n'est pas là vain jeu de rhétorique. Paradoxe d'une Église faite pour une humanité paradoxale, et qui ne s'y adapte parfois que trop. Elle en épouse les caractéristiques, avec toutes leurs complexités et leurs inconséquences, – avec les contradictions sans fin qui sont dans l'homme. Nous le constatons en chaque siècle, et les spécialistes de la critique et du pamphlet – race, hélas, proliférante – peuvent à ce propos s'en donner à coeur joie ! Dès les premières générations, alors qu'elle dépassait à peine le limites de la vieille Jérusalem, l'Église reflétait déjà les traits – les misères – de l'humanité commune”.

98 Por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 11. Wersja polskojęzyczna cyt. za: M. Wójtowicz, *Wprowadzenie*, w: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 10.

99 H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, dz. cyt., s. 26.

i struktura urzędowa nie zaciemnia albo nie oszpeca tej przepięknej duchowo-charyzmatycznej twarzy mistycznej Oblubienicy Chrystusa?

Lubac odpowiadał na te pytania stopniowo, z wycuciem. Najpierw – zgodnie ze swoim zwyczajem – pragnął jeszcze raz podkreślić paradoksalność tej charakterystyki Kościoła:

Oto jeszcze jeden zdumiewający paradoks: Kościół ze swym ukrytym sercem – mistyczna Oblubienica – jest jednocześnie bytem widzialnym, jak inne byty tego świata. Można go nie uznawać, ale nie sposób o nim nie wiedzieć. Jak wszystkie ludzkie instytucje, ma on swoją zewnętrzną fasadę, swoją stronę „doczesną”, stanowiącą czasami duże obciążenie. Ma także własne kancelarie, kodeks, trybunały. Nasz Kościół nie jest bynajmniej „mglisty i pozbawiony ciała”, czy „ulotny”! Jako przeżywana w wierze tajemnica jest zarazem rzeczywistością z tego świata¹⁰⁰.

Następnie francuski jezuita zauważył, że ten paradoksalny stan współistnienia ze sobą w Kościele dwóch pozornie przeciwstawnych sobie charakterystyk, tj. tej niewidzialnej-Boskiej i tej widzialnej-ludzkiej jest tajemnicą będącą konsekwencją paradoksu wcielenia. Dla Lubaca jest bowiem jasne, że przeciwstawianie sobie „charyzmatów” i „hierarchii” oraz „ducha” i „władzy”, czy też oddzielanie „widzialnego Kościoła” od „mistycznego ciała” Chrystusa sprowadza się do neopozytywistycznego postulatu oddzielenia „Jezusa historii” od „Chrystusa Ewangelii”¹⁰¹. Dlatego francuski teolog bardzo wyraźnie stawał w obronie konieczności współistnienia obu omawianych aspektów:

Do takiego wniosku prowadzą wszystkie przesłanki; jak to z mocą powiedział ojciec Louis Bouyer, odwołując się do świętego Ignacego Antiocheńskiego: „Kościół niewidzialny jest równoznaczny z absolutnym brakiem Kościoła”; „nie można mówić o Kościele” bez hierarchii, która go gromadzi, organizuje i prowadzi. Jeśli ktoś nie akceptuje w tej materii paradoksalnej logiki Wcielenia, tym bardziej nie może jej uznać w sprawach dotyczących ekonomii sakramentalnej. Co więcej, skazany jest niejako na jej porzucenie, gdy chodzi o osobę samego Jezusa Chrystusa¹⁰².

100 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 137.

101 H. de Por. Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 81.

102 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 78.

Każde jednostronne spojrzenie na Kościół deformuje piękno jego oblicza i zafałszowuje leżącą u jego podstaw prawdę o wcieleniu. Stąd też Lubac nieustannie przypominał, że Kościół nie jest założoną przez Chrystusa organizacją społeczną lub fundacją charytatywną. W tym kontekście trzeba dokonać bardzo subtelnego, ale jakże ważnego rozróżnienia. Kluczem do zachowania odpowiedniego balansu jest wierność Ewangelii. Jej głoszenie – niezależnie od tego, czy urzędowe czy charyzmatyczne – ma być celem, do jakiego dąży społeczna działalność Kościoła, a nie środkiem, za pomocą którego Kościół miałby realizować swoje społeczne cele:

Aby być wiernym Ewangelii, należy zabiegać o społeczne spełnienie chrześcijaństwa – nie zaś posługiwać się Ewangelią dla społecznego realizowania chrześcijaństwa. Ta druga postawa spowodowałaby odwrócenie sensu Ewangelii, ograniczając ją do roli środka, gdy tymczasem pierwsza narzuca swego ducha bez względu na uzyskany rezultat. Jedyne ona nie narusza absolutu Ewangelii¹⁰³.

Zagrożeniem dla Kościoła nie jest więc ani jego widzialna-urzędowa (czasem zbyt sztywna) struktura ani jego niewidzialna-charyzmatyczna (czasem wymykająca się spod kontroli) spontaniczność. Zagrożeniem jest utrata z oczu właściwego celu. Ogromnym niebezpieczeństwem – jakie zdaniem francuskiego jezuitę zagraża, zwłaszcza w obecnej dobie, Kościołowi – jest mylenie chrześcijaństwa z filantropią lub charytatywną działalnością społeczną, niezależnie od tego, jak bardzo taka działalność może się wydawać centralna dla tegoż chrześcijaństwa: „Nie wiemy, czym mogłaby się okazać społeczna realizacja Ewangelii, ale bez względu na to, jak bardzo wydaje się nam ona pożądana, z góry wiadomo, że nie da się w niej zamknąć chrześcijaństwa”¹⁰⁴.

Prawdziwa, dobrze zrozumiana społeczna misja zarówno widzialnego, jak i niewidzialnego Kościoła to wyznaczone mu przez samego Chrystusa zadanie szukania, głoszenia i budowania Królestwa Bożego. Dlatego to ta prawda – a nie żadne społeczno-charytatywne ambicje, przedsięwzięcia, programy i akcje – musi być fundamentem właściwego rozumienia paradoksu urzędowości i charyzmatyczności Kościoła i jego społecznej roli. I nawet jeśli urząd będzie bardziej nakierowany na kwestię ładu społecznego i na

103 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 81.

104 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 82.

problemy terażniejszości, a charyzmat na wewnętrzne i indywidualne potrzeby ducha i na to, co rozumie się przez ponadczasowość, to jednak oba mają współdziałać w jednym i tym samym zadaniu:

„Szukajcie najpierw królestwa Bożego”. O ile chrześcijański ład społeczny jest ideałem, jaki spodziewamy się osiągnąć w przyszłości, królestwo Boże w tajemniczy sposób działa już na ziemi. Ponieważ wieczność, która jest poza przyszłością, nie jest, tak jak ta ostanta, czymś zewnętrznym w stosunku do terażniejszości. Chrześcijański ład społeczny należy jeszcze do zjawisk obiektywnych, zewnętrznych, które rozgrywają się w czasie, do oblicza tej przemijającej ziemi; królestwo Boże jest rzeczywistością duchową, wewnętrzną i wieczną. Pierwszy staramy się zaprowadzić poprzez postępowanie w czasie, lecz do drugiego przedostajemy się furtką, która zawsze mniej lub bardziej oznacza zarówno zerwanie, jak i dokonanie: przejście z czasu do wieczności¹⁰⁵.

Zachowanie właściwego balansu pomiędzy oboma omawianymi aspektami nie jest oczywiście łatwe, ale jest niezbędne. Szukanie między nimi równowagi i harmonii, pomimo nieuniknionych napięć, a często i rozdarć, jest częścią tego zadania, które pozostawił Kościołowi Zbawiciel-Założyciel i od tego zadania nie można zdezertować:

Kościół nie próbuje ucieczki. Umiejscowiony przez swego założyciela w samym środku świata, musi w nim pełnić dzieło, które z tego świata nie jest. Trwa zatem, zawsze walczący, zawsze wewnętrznie rozdarty. Zawsze lojalny i zawsze obcy. Zawsze obecny i zawsze wpatrzony gdzieś dalej¹⁰⁶.

Ostatecznym punktem odniesienia, którego nigdy nie można stracić z oczu podczas realizacji tego zadania jest wspomniana już wcześniej prawda o wcieleniu Chrystusa. Jak zauważa francuski myśliciel niezrozumienie paradoksu widzialności-niewidzialności Kościoła wynika z niezrozumienia faktu, że u jego podstaw leży jeszcze głębszy paradoks – paradoks wcielenia. Kwestia polega na tym, że paradoks wcielenia dotyczy nie tylko Chrystusa, dotyczy też Kościoła, będącego rzeczywistością Boską, duchową i charyzmatyczną, ale głęboko zakorzenioną w strukturalno-materialnym i instytucjonalnym wymiarze tego świata:

105 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 42.

106 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 45.

Tajemnica Chrystusa jest także naszą tajemnicą. To, co się dokonało w Głowie, wino się dokonać i w członkach. Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie – to: zakorzenie, oderwanie i przemienienie. Duchowość chrześcijańska nie istnieje bez tego potrójnego rytmu. Naszym zadaniem jest sprawić, by chrześcijaństwo przeniknęło najgłębiej w ludzkie realia, nie po to jednak, by się w nich zatracić lub wynaturzyć. Nie po to, by je opróżnić z jego duchowej substancji. Po to, aby działało w duchu i w społeczeństwie, jak zaczyn, który podnosi całe ciasto – żeby wszystko uczyniło nadprzyrodzonym. Żeby we wszystkim zaszczepiło nową zasadę, by wszędzie głosiło niezwłoczną konieczność wezwania ku górze¹⁰⁷.

Stąd też widzialny-niewidzialny Kościół musi przez wszystkie wieki swojego istnienia nieść na sobie i wraz ze sobą wszystkie paradoksy wcielenia Chrystusa z paradoksem unii hipostatycznej oraz paradoksem krzyża i cierpienia włącznie – „Bóg narodzony i ukrzyżowany”¹⁰⁸. Dlatego zdaniem Lubaca ten fundamentalny paradoks eklezjologiczny przerasta swoją rangą wszystkie inne cząstkowe paradoksy Kościoła i do granic możliwości, zgorzzenia i szaleństwa odciska na jego obliczu niezatarte znamię paradoksu samego Chrystusa:

Ale o ileż bardziej „gorsząca”, o ileż bardziej „szalona” jest wiara w jeden Kościół, gdzie nie tylko zjednoczona zostaje boskość i ludzkość, ale gdzie boskość ofiarowuje się nam nie inaczej, jak przez „ludzki nadmiar”! Jeśli bowiem Kościół rzeczywiście jest pośród nas „trwającym Jezusem Chrystusem”, jeśli jest wśród nas „Jezusem Chrystusem rozprzestrzenionym i przekazywanym”, to, niestety, świeccy i duchowni ludzie Kościoła nie odziedziczyli przywileju, który pozwolił Jezusowi śmiało powiedzieć: „Który z was udowodni mi grzech” (J 8, 46)? Poza tym w niewielkim tylko stopniu mogą rozumieć swój czas, a tym bardziej rzeczy wieczne. Naprawdę, bardziej w Kościele niż w Chrystusie wszystko jest kontrastem i paradoksem¹⁰⁹.

A zatem w pewnym – dość ironicznym – sensie uczeń przerasta tu nawet Mistrza. Fakt, że ludzie tworzący Kościół nie odziedziczyli po jego Założycielu i Głowie „przywileju” bezgrzeszności, każe nam spojrzeć na jego rzeczywistość jako na świętą wprawdzie wspólnotę, ale złożoną z ludzi grzesznych,

107 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 33.

108 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 45.

109 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 45.

a to wprowadza nas w tematykę paradoksu Kościoła rozumianego jako Casta Meretrix.

b) Kościół jako Casta Meretrix

Przechodząc od zagadnienia paradoksu Kościoła jako niewidzialno-widzialnej rzeczywistości Bosko-ludzkiej do szczególnie niewdzięcznego, ale prawdziwego i koniecznego do poruszenia, tematu świętości i grzeszności Kościoła, francuski teolog podzielił się z czytelnikami następującą obserwacją:

Kościół! [...] Jakimi barwami mogę odmalować jego obraz? Czy nie są to barwy, które kłócą się ze sobą? [...] Mówi się, że jest on święty, a ja widzę, że jest pełen grzeszników. [...] Jest on ludzki i boski, dany nam z wysoka i przychodzący z niska. Tworzący go ludzie opierają się – całym ciężarem swej niedoskonałej i zranionej natury – Życiu, które stara się ich przeniknąć.¹¹⁰

Tradycja Kościoła wypracowała specjalne określenie dla tego rodzaju zjawiska: Casta Meretrix. Sławny uczeń Lubaca, Balthasar, który będzie głównym bohaterem drugiego rozdziału niniejszej monografii, poświęcił tej tematyce osobne opracowanie noszące taki właśnie tytuł. Pokazuje w nim nie tylko zaskakująco głębokie i szerokie biblijne korzenie związanej z tym określeniem terminologii i symboliki, ale również wskazuje na to, jak od strony już nie tylko symbolicznej, ale konkretnej, doświadczanej rzeczywistości życia Kościoła refleksja nad tym paradoksem zaprzętała myśl najstarszych nawet mistrzów wczesnej epoki patrystycznej, która uchodzi przecież za niedościgły wzór pierwotnej niewinności i czystości Kościoła¹¹¹.

Temat i problem jest więc nie tylko dobrze znany, lecz także świetnie opracowany. Tutaj zajmiemy się tylko analizą pewnych wybranych, charakterystycznych dla myśli Lubaca, aspektów tej szerokiej problematyki.

Pierwszą bardzo ciekawą obserwacją francuskiego teologa jest fakt, że właśnie w paradoksie Casta Meretrix następuje przedziwne zerwanie – do tej pory tak mocno podkreślanej przecież – jedności paradoksu Kościoła i paradoksu wcielenia Chrystusa. Niemal wszystkie inne paradoksy

110 Por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 10–11. Wersja polskojęzyczna cyt. za: M. Wójtowicz, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 10.

111 Por. H. U. von Balthasar, *Casta Meretrix*, w: *Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, s. 203–305 (*Skizzen zur Theologie II*).

Kościola – oblubienicy Chrystusa, odnaleźć można także na obliczu samego Oblubieńca. Paradoks jednoczesnej świętości i grzeszności jest już wyłącznym rysem albo lepiej powiedzieć – rysą widniejącą tylko na obliczu oblubienicy. To, co w tym jest jeszcze ciekawsze, to fakt, że Oblubieniec ani myśli się odżegnywać, czy nawet dystansować się z tego powodu od niej. Wręcz przeciwnie, trwa ona nieustannie w swojej misji wyłącznie dlatego, że On nieustannie trwa w niej, udzielając jej swojej Boskiej siły i oczyszczając ją od wewnątrz swoją łaską:

Kościół trwa, mimo nas wszystkich. Trwa dzięki boskiej Sile. A poza nim nie ma trwania. Każdego dnia przysparzamy nowych okazji do nieufności, gniewu, pogardy, żalu i bluźnierstwa skierowanych przeciw niemu. I każdego dnia, za sprawą tej samej Siły Bożego Ducha, duża liczba owych okazji zmienia się w narzędzie oczyszczenia wiary¹¹².

Drugim elementem, na który zwrócił uwagę nie kto inny, jak właśnie sam Lubac, który na własnej skórze dotkliwie odczuł konsekwencje omawianego tu paradoksu, będzie przedziwny, niepojęty, nierozwiązywalny spłot paradoksu świętości i grzeszności Kościoła z rozważanym w poprzednim punkcie paradoksem jego urzędowości i charyzmatyczności.

Francuski jezuita podejmuje w tym kontekście refleksję nad Kościołem, w którym jego widzialna hierarchia ściera się z jego niewidzialnym duchem, a ewidentna grzeszność i ułomność z niekwestionowaną świętością i nieustanną asystencją Ducha Świętego. Nie ulega wątpliwości, że Lubac rozważał nie tylko teoretyczne zawilości tej trudnej tematyki, lecz mówił również z własnego bolesnego doświadczenia, kiedy wskazywał, iż w strukturze Kościoła paradoks ten sięga dużo głębszych pokładów rzeczywistości i ludzkiej osobowości niż w jakiegokolwiek innej strukturze społecznej:

Nawet szczerze i wspólne pragnienie tego samego dobra nie chroni przed tragicznymi wstrząsami; co więcej, zdarza się – jak to pokazują losy świętych – że podobne dążenie je wręcz prowokuje. We wspólnocie o tak wyjątkowym charakterze możliwe stają się niewyobrażalnie głębokie rany, jakich nie zna czysto ludzkie doświadczenie. Dzieje się tak, kiedy jedni ludzie mają tę przerażającą możliwość ugodzenia swych bliźnich nawet w to sekretne połączenie, gdzie stykają się dusza i rozum! Dzieje się tak, kiedy istnieje władza tak silna i tak daleko sięgająca, że nie wystarczy już tylko cierpliwie jej ulegać. Ta władza

112 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 134.

żąda chętnego przyzwolenia na to, co w przypadku każdej innej potęgi poczytano by za gwałt. Do takiej granicy posuwa się bowiem w swej najbardziej powszechnej praktyce katolickie posłuszeństwo¹¹³.

Ale właśnie paradoksalna natura tego zjawiska każe francuskiemu jezuitce widzieć w nim nie jedną, ale dwie strony: nie tylko tę ciemną i bolesną, lecz także tę jasną i radosną. Wprawdzie grzeszności na obliczu Chrystusa nikt nigdy nie zobaczy i pod tym względem pomiędzy Kościołem a Nim zieje przepaść, niemniej tam, gdzie ta grzeszność wywołuje cierpienia jego członków, tam Chrystus, właśnie w tym cierpieniu pozostaje z nimi w nierozzerwalnej jedności i ten fakt staje się źródłem pokoju i radości:

Takie cierpienie nie jest czymś wyjątkowym, przeciwnie – jest całkowicie naturalne. [...] W każdym razie paradoksalny charakter tych doznań sprawia, że niosą ze sobą więcej bólu i mogą tym dotkliwiej ranić nasze wnętrza. Ale jednocześnie są one źródłem radości. Przygotowują nas – „upokorzonych pod mocną ręką Boga – na Jego nawiedzenie (I P 5, 6)”¹¹⁴.

Lubac, kontynuując swoje rozważania na temat paradoksu Kościoła będącego *Casta Meretrix*, zauważył, że nie wolno dokonywać tu arbitralnych podziałów na „tamtych-złych” i „nas-dobrych”. Francuski teolog podkreślał, że każdy wierny jest – oczywiście nie w równym stopniu – odpowiedzialny za taki stan rzeczy. To my, wszyscy chrześcijanie, z jednej strony tworzymy Kościół i służymy mu, a z drugiej cały czas plamimy go i niszczymy, a on nieustannie się odradza i oczyszcza:

Kompromitujemy Kościół codziennie, co dzień go brudzimy i co dzień udaje mu się uniknąć wszelkiej kompromitacji i brudu. I również codziennie Bóg wzywa nas ponownie do służby w Kościele... I każdego dnia, przenikając to co powierzchowne pierwszym mocnym spojrzeniem wiary, nowo powołani przychodzą doń, aby czerpać życie¹¹⁵.

113 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 80.

114 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 80.

115 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 134. Na marginesie warto dodać, jak bardzo z powyższymi słowami Lubaca współbrzmia słowa Balthasara dotyczące paradoksu tym silniejszego trwania Kościoła, im brutalniejsze są wymierzane w niego ciosy: „im bardziej się mu gwałt zadaje, tym wyraźniej rysuje się jego nienaruszalna dziewiczność. Im więcej się go upokarza, tym bardziej widzi się go na jego własnym właściwym mu miejscu”, por. H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, W drodze, Kraków 2013, s. 262–263.

Jest to istotna cecha paradoksu Kościoła jako Casta Meretrix. Z jednej strony na powierzchni może zbierać się brud i grzech, co oszpeca wizerunek oblubienicy Chrystusa, czyniąc z niej Meretrix i pozornie ją kompromitując, ale pod tą pozorną powierzchownością pozostaje on Casta. Pod tą powierzchnią kryje się bowiem nieskończenie głęboka krynica najczystszej wiary i źródło świętości.

Dlatego właśnie, pomimo tych powierzchownych zarysowań i zabrudzeń, głębia i spójność dogmatycznego nauczania Kościoła i jego charyzmatycznego życia nie tylko nie stanowi tu żadnej sprzeczności, lecz stanowiąc przedziwny paradoks, z tym większą siłą przyciąga kolejne rzesze głębokich i wrażliwych dusz. Lubac zauważył, że konsekwencją tego paradoksu jest kolejny eklezjologiczny paradoks dotyczący zjawiska niewytłumaczalnych nawróceń:

Kościół, dzięki głębi i spójności głoszonej nauki, dzięki swojej znajomości ludzkiej natury, jak i dzięki owocom dojrzewającym pod działaniem Ducha Świętego, wywiera na prawe dusze wpływ, poświadczany biegiem wieków przez tyle paradoksalnych w ludzkim rozumieniu nawróceń¹¹⁶.

Dlatego też Kościół trwa i nieustannie się rozwija, nawet jeśli, jak określili to sam Lubac, miałby się żywić samymi truciznami, a drogę miałby mieć usłaną samymi przeszkodami: „Podobnie jest z żywą wiarą. Przenosi ona góry – przerywa błędne kręgi. W truciznach znajduje swój pokarm i postępuje naprzód, w miarę jak przeszkody piętrzą się na jej drodze”¹¹⁷.

Na zakończenie tego punktu warto jeszcze dodać, że ten przedziwny paradoks Kościoła jednocześnie świętego i grzesznego kryje w sobie wymiar – tak bliskiego sercu Balthasara – Janowego paradoksu eschatologicznego napięcia pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Wprawdzie jeszcze jesteśmy tu na ziemi grzesznikami, ale jednocześnie już jesteśmy Kościołem świętych:

Możemy zatem powiedzieć o Kościele – ujmowanym całościowo i uwzględniając jego obecny stan – to, co święty Jan mówi o każdym z nas w osobliwym stwierdzeniu, dobrze oddającym paradoks charakterystyczny dla sytuacji chrześcijanina lub dla tego, co nazwano „eschatologicznym napięciem”: „To, czym będziemy”, a co zostało już

116 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 43.

117 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 15.

urzeczywistnione w oczach Bożych, jeszcze się nie ujawniło. Dlatego – jak zapewniania nas List do Hebrajczyków, chociaż jesteśmy jeszcze w drodze, choć nadal szukamy i oczekujemy, uzyskaliśmy już dostęp do góry Syjon, do Miasta Boga Żywego, do Jerozolimy niebieskiej, w której dzielimy obywatelsko z aniołami¹¹⁸.

2.3. Paradoks humanizmu ateistycznego

Pod koniec II wojny światowej, w roku 1944, ukazała się książka Henriego de Lubaca pt. *Dramat humanizmu ateistycznego* (*Le drame de l'umanisme athée*). W latach następnych dzieło to doczekało się wielu kolejnych wznowień, wydań i tłumaczeń, stając się jedną z dwóch – obok *Katolicyzmu* – najpopularniejszych prac tego autora¹¹⁹.

Lubac, mając przed oczami dramat cierpień i ogrom zniszczeń spowodowanych przez tę wojnę, doszedł do wniosku, że wszystko to, co się w tym czasie stało, jest konsekwencją jednego z najbardziej tragicznych paradoksów, jaki wydarzył się w historii ludzkości. Mowa tu o paradoksie humanizmu ateistycznego. Podjęta w okresie nowożytnym próba odcięcia się człowieka od Boga, mająca w swym założeniu wyniesienie człowieka ponad wszystko, w ostatecznym rozrachunku skończyła się doprowadzeniem go do najniższego upadku.

Współczesnemu czytelnikowi może wydawać się, że czas II wojny światowej jest już na tyle odległy, że trudno byłoby się spodziewać, żeby analizy francuskiego jezuita – z całą pewnością trafne i potrzebne w tamtych czasach – mogły zachować aktualność po dziś. Ludzkość powinna była już dawno wyciągnąć wnioski z tamtych tragicznych wydarzeń, a współczesne pokolenia powinny być wolne od zagrożeń, które identyfikował francuski myśliciel. Niestety nic bardziej mylnego. Dziś możemy z całą pewnością powiedzieć, że *Dramat humanizmu ateistycznego* jest dziełem nie tylko nadal aktualnym, lecz także w pewnym sensie proroczym. Zauważył to już Wójciewicz i zwrócił na to uwagę we wstępie do polskiego wydania:

Książka ta jest ważna zwłaszcza dzisiaj, gdy w jednoczącej się Europie trwają dyskusje politycznych elit nad miejscem Boga i kultury chrześcijańskiej w społeczeństwie.

118 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 60.

119 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 11–12.

Kulminacyjnym punktem tej dyskusji są spory wokół projektu Konstytucji Europejskiej. Niektóre wpływowe środowiska polityczne chcą usunąć Boga chrześcijańskiego Objawienia na margines życia społecznego i kulturalnego. To swoisty powrót do pogaństwa. Tak łatwo zapomina się, jak wiele ze swego dziedzictwa kulturowego Europa zawdzięcza Kościołowi¹²⁰.

Paradoksem w tym temacie jest już nawet to, że pamięć pokoleniowa, jak się okazuje w tym konkretnym przypadku, była niezwykle krótka i zawodna. Nie wyciągnięto wniosków ani z tak bolesnej nauczki, ani z jakże trafnych i adekwatnych analiz Lubaca. Program ateistycznego humanizmu zaczął rozwijać się po wojnie natychmiast i to ze zdwojoną siłą, prowadząc do kolejnych dramatów, wojen i spustoszeń społecznych. Jeżeli dziś stoimy na krawędzi tego, co określa się mianem III wojny światowej, to najwyższy już czas odrobić pracę domową, którą zadał nam w swoim dziele ten francuski uczyony¹²¹.

Jak bowiem słusznie określił to Xavier Tilliette w prezentacji omawianego tu dzieła Lubaca, jest ono pomyślane nie tylko jako chłodna naukowa analiza paradoksu ateistycznego humanizmu, lecz także jako propozycja lekarstwa na niego:

W całym dziele o. de Lubac wyczuwa się dwie cięciwy jego łuku: cięciwę badacza i odkrywcy skarbów, a także cięciwę obserwatora i braterskiego lekarza, pochylonego nad chorobami swych czasów i próbującego je leczyć lub przynajmniej łagodzić. Nie zбочzył z kursu, który wyznaczył mu jego mistrz, Maurice Blondel, w sentencji: „Powiedzieć coś ważnego temu, kto nie wierzy”. Lecz także i wierzącemu. *Dramat humanizmu ateistycznego* w rzeczy samej jest zaadresowanym do wszystkich przesłaniem na temat zagrożeń i pokus osaczających wiarę chrześcijańską i, wraz z nią, wiarę w człowieka. Ateizm stawia świat w poważnym niebezpieczeństwie, a tymczasem jego namiastki, humanizm,

120 M. Wójtowicz, *Wstęp*, w: H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 8.

121 W niniejszym paragrafie zajmujemy się jedynie analizą refleksji Lubaca zawartej w omawianym tu *Dramacie humanizmu ateistycznego*, która dotyczy korzeni tego zjawiska i jego konsekwencji sięgających czasów II wojny światowej. Czytelnika zainteresowanego kontynuacją tej myśli w czasach posoborowych, odsyłamy do lektury późniejszego dzieła Lubaca, pt. *Ateizm i sens człowieka*. To drugie dzieło, jak napisał w przedmowie sam autor, ma: „bezpośredni związek z *Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym, Gaudium et spes*, Soboru Watykańskiego Drugiego” (s. 7) i podejmuje między innymi problematykę konfrontacji chrześcijaństwa ze współczesnymi formami ateizmu.

scjentyzm, „terenizm”, sekularyzm, utopia itp. od dwóch wieków nieustannie kuszą chrześcijan, a *dextris et a sinistris*¹²².

2.3.1. Droga od ateizmu do antyteizmu

Głównym ośrodkiem analiz Lubaca dotyczących zjawiska ateistycznego humanizmu jest kwestia ustalenia jego przyczyn oraz odróżnienia go od innych form ateizmu, które znane są przeciw ludzkości od wieków i w poprzednich swoich formach nie okazywały się aż tak groźne i aż tak skuteczne w swojej dewastacyjnej sile. Jak przystało na wielkiego znawcę i badacza historii, Lubac rozpoczął od poszukiwań historycznych korzeni tej współczesnej odmiany ateizmu, która doprowadziła do tytułowego dramatu, a którą osobiście wolał określać mianem *antyteizmu* dla podkreślenia jej wyjątkowej pozycji wśród pozostałych ateistycznych nurtów i propozycji.

a) Krótki rys historyczny paradoksu humanizmu ateistycznego

Lubac, szukając korzeni paradoksu pozbawionego Boga i wykluczającego Go humanizmu, stwierdza, iż wrosnięte są one w glebę historii zdecydowanie głębiej niż obserwowane wówczas przez niego XX-wieczne jego skutki. Proces powolnego budowania humanizmu ateistycznego rozpoczął się już w XVI wieku, kiedy to Objawienie chrześcijańskie, wcześniej pojmowane jako wyzwolenie, „coraz większa część ludzkości zaczyna odczuwać jako jarzmo” i dlatego „dla zapewnienia wielkości człowieka uznaje się za konieczne pozbyć się Boga”¹²³.

W Europie, od wieków przesiąkniętej chrześcijaństwem, nie da się jednak takiego postulatu zrealizować z dnia na dzień. Jego realizacja wymaga długich przygotowań. Trzeba stworzyć odpowiednią podbudowę filozoficzną. Nie wystarczy prosty ateizm – ten zawsze istniał i będzie istnieć, nigdy jednak sam z siebie nie przyniósł takich spustoszeń – potrzebne jest coś dużo mocniejszego, mianowicie coś, czemu Lubac nadał osobną nazwę: „U swych korzeni jest to raczej antyteizm niż ateizm”¹²⁴.

122 X. Tilliette, *Prezentacja*, w: H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 20.

123 H. de Lubac, *Najnowsze Paradoksy*, dz. cyt., s. 101.

124 H. de Lubac, *Najnowsze Paradoksy*, dz. cyt., s. 101, por. N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranese, Roma 1980, s. 74.

O tym, na czym polega ta fundamentalna różnica pomiędzy ateizmem a antyteizmem, powiemy nieco dalej. Obecnie koncentrujemy się jedynie na krótkiej prezentacji wspomnianych wyżej korzeni owego fenomenu.

Włoski znawca twórczości Lubaca, Nicola Ciola, analizując wspomniane wyżej długotrwały i złożony proces przygotowawczy zauważył, że zaczyna on kiełkować w XVII wieku wraz z rozwojem takich prądów myślowych, jak racjonalizm, pozytywizm i romantyzm. Okres dojrzewania przypada na wiek XVIII. Konkretnymi twórcami, kładącymi podwaliny intelektualne pod cały ten proces, są Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), zwany „ojcem nowożytnej teologii liberalnej”, i Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), uznawany powszechnie za „twórcę nowożytnej filozofii idealistycznej”¹²⁵. Warto jednak zauważyć, że żaden z tych twórców bynajmniej nie zaliczał się nawet do ateistów, a już tym bardziej do antyteistów. Niesprawiedliwym byłoby też oskarżanie ich o świadome przygotowywanie gruntu pod przyszły rozwój ateistycznych idei. Z tego miejsca droga nawet do ateizmu, a tym bardziej do antyteizmu, wydaje się jeszcze daleka.

Niestety tę drogę dość skutecznie skróciło już następne pokolenie myślicieli. Coś, co można było nazwać już ateizmem i być może dopiero kiełkującym z niego antyteizmem, wyszło na światło dzienne w drugiej połowie XIX wieku. Lubac mówił tu o dwóch „ojcach duchowych”, stojących u źródeł dwóch wielkich ruchów: o Ludwigu Andreasie Feuerbachu (1804–1872) i o Friedrichu Wilhelmie Nietzschem (1844–1900)¹²⁶. Żeby móc mówić o pełni dziewiętnastowiecznego antyteizmu, do tej „doborowej” dwójki trzeba dołączyć jeszcze kolejną, mianowicie następcę Hegla i Feuerbacha – Karła Marksa (1818–1883) oraz tworzącego równoległe z Feuerbachem, choć na innym gruncie kulturowym, francuskiego myśliciela Augusta Comte’a (1798–1857)¹²⁷.

Czym proces ten ostatecznie zaowocował, jak wspomniano wcześniej, bezlitośnie pokazała historia totalitaryzmów i wojen, jakie przetoczyły się przez świat w pierwszej połowie XX wieku. Lubac podsumował ten krótki rys historyczny w następujący sposób:

125 Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 74.

126 Por. H. de Lubac, *Najnowsze Paradoksy*, dz. cyt., s. 101.

127 Zależność od Hegla oraz zbieżności i różnice w podejściach Feuerbacha i Marksa w zakresie omawianej tu tematyki opisane są w: N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 74–85. Porównanie myśli Feuerbacha i Comte’a w tym samym kontekście znajduje się w: N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 103–107.

Otóż ten humanistyczny ateizm, który dążył do wyniesienia człowieka, doprowadza w końcu do jego ruiny. Zewnętrzne katastrofy, do których wywołania się przyczynił, są tylko uderzająco widocznym dla wszystkich znakiem rozpadu samej idei człowieka; odcięty od swej więzi z Bytem transcendentnym człowiek traci całą swą wewnętrzną substancję, całą głębię, i w ten sposób dochodzimy do „autodestrukcji humanizmu”¹²⁸.

Dlatego też Ciola twierdził, że w tym konkretnym przypadku mamy do czynienia ze zjawiskiem, w którym początkowy paradoks przerodził się ostatecznie w okropną sprzeczność i niepojęty absurd:

[...] odrzuciwszy paradoksalną strukturę człowieka otwartego na wizję Boga, człowiek zapada się w sobie, bez otwarć i bez oczekiwań. Paradoks, z paradoksu którym był, staje się absurdalną i nieludzką sprzecznością i właśnie to jest dramatem ateistycznego humanizmu. [...] zanegowanie Boga jest dla naszego autora zanegowaniem struktury człowieka, do której odkrycia doszła myśl filozoficzna oświecona wiarą. W praktyce ateistyczny humanizm nie zechciał zaakceptować wszystkich paradoksalnych aspektów egzystencji ludzkiej, wśród których do koniecznych należy otwartość na Stwórcę, uznając tym samym hipotezę Boga za zbytęcną¹²⁹.

Hasła mające na celu uczynić zbytęcną „hipotezę Boga” postulowane były głośno przez Feuerbacha i Nietzschego – stąd w istocie zasługują oni na miano ojców założycieli omawianego tu nurtu. Lubac ujmował to w swojej pracy bardzo jasno, pokazując na przykładzie wypowiedzi Nietzschego, jak błyskawicznie z tych haseł rodzi się postulat odrzucenia już nie tylko Boga, lecz także moralności, prawdy i – o paradoksie! – nawet rozumu:

128 H. de Lubac, *Najnowsze Paradoksy*, dz. cyt., s. 101.

129 Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 64: „rifiutando la struttura paradossale dell'uomo aperto alla visione di Dio, l'uomo ricade su se stesso, senza aperture e senza attese. Il paradosso, da paradosso che era, diventa contraddizione assurda, disumana ed è questo precisamente il dramma dell'umanesimo ateo. [...] negare Dio è per nostro autore negare la struttura dell'uomo che il pensiero filosofico illuminato dalla fede aveva raggiunto. In pratica l'umanesimo ateo non ha voluto accettare tutti gli aspetti paradossali dell'esistenza umana, tra cui la necessaria apertura al Creatore, e così ha relegato Dio tra le ipotesi inutili”. Warto dodać, że ostatnie zdanie tej wypowiedzi zawiera w sobie hasło przewodnie tego, co dziś najczęściej określa się zbiorczą nazwą *modernizmu*: „uczynić zbędną hipotezę istnienia Boga”. Analogicznym definicyjnym hasłem *postmodernizmu* będzie „uczynić zbędną hipotezę istnienia prawdy” (i zastąpienie jej hipotezą tzw. „postprawdy”). Wobec stanowczej i niestrudzonej krytyki, jaką Lubac wysuwał pod adresem tego typu postulatów, widać, jak absurdalne były zarzuty o uleganie wpływom modernizmu, które spotykały go ze strony wielu jego przeciwników. Do tej kwestii powrócimy jeszcze w następnym paragrafie.

Nie ma potrzeby już kontemplować rzeczywistości, by odkryć jej istotę, ani poddać się jakimukolwiek przedmiotowi. Odrzućmy, mówi, „to ostatnie zniewolenie”. „Obaliliśmy świat prawdy”; „nic nie jest prawdziwe”. Czymże innym jest sama idea prawdy niż tylko cieniem umarłego Boga? Natomiast „może kłamstwo jest czymś boskim?... Może kłamstwo, sztuczne wprowadzenie pewnego sensu, byłoby wartością, sensem, celem?”. Tak czy owak kult przenikliwego widzenia ma zastąpić poszukiwanie prawdy. Pójdźmy aż do końca tego, co implikuje nasza negacja, bądźmy konsekwentni w naszym wyborze. Jeżeli Bóg naprawdę umarł, to czymże innym niż fałszywymi bożyszczami byłyby ów „rozum”, owa „prawda” i owa „moralność”, które istnieją tylko dzięki Niemu?¹³⁰.

b) Ateizm vs. antyteizm - istota rozróżnienia

W powyższym, krótkim rysie historycznym ukazano drogę od nowożytnego ateizmu po współczesny antyteizm. Te terminy celowo nie zostały jeszcze rozróżnione formalnie. Twórca tego rozróżnienia, Lubac, dochodził do niego właśnie na drodze rozważań historycznych. Dopiero po uzyskaniu odpowiedniej historycznej perspektywy zaczynają się wyłaniać wystarczająco wyraźne zarysy, pozwalające dokonać odpowiednich rozróżnień.

Zacząć trzeba od tego, że nie można traktować ateizmu jako monolitu. Lubac rozróżniał w ramach ogromnego ateistycznego prądu wiele nurtów. Zdaniem francuskiego myśliciela istnieją takie formy ateizmu, które nie stanowią ani wielkiego zagrożenia dla wiary, ani też tak naprawdę jakiegos wyjątkowo interesującego przedmiotu badań:

Nie mówmy o ateizmie wulgarnym, który z mniejszą lub większą siłą przejawia się we wszystkich czasach i nie proponuje niczego interesującego; nie mówmy również o ateizmie czysto krytycznym, który wciąż jeszcze popisuje się swymi wynikami, lecz nie stanowi żywej siły, gdyż okazuje się niezdolny do zastąpienia tego, co burzy, a potrafi tylko przygotować grunt temu ateizmowi, o którym chcemy mówić¹³¹.

Do tych mało interesujących form ateizmu można zaliczyć także prosty, a nawet naiwny, ateizm. Jest on tak stary, jak ludzka refleksja nad otaczającą

130 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 77–78. Cytaty wewnętrzne pochodzą z prac Nietzschego – szczególne odnośniki Lubac podaje w przyp. 152–153.

131 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 26.

nas rzeczywistością. Zawsze byli ludzie deklarujący wiarę w istnienie jakiejś formy bóstwa i tacy, którzy to kwestionowali (jawnie lub skrycie w zależności od okoliczności). Francuski badacz wspominał też o „krwistym i wulgarnie materialistycznym ateizmie”, klasyfikując go jako „fenomen zawsze banalny”, występujący w różnych epokach. Nigdy nie zdołał on na poważnie zaszkodzić chrześcijaństwu i dlatego „nie zasługuje na to, byśmy zwracali nań uwagę”¹³². Lubac zastrzegал więc, że te prymitywne i naiwne, a więc w gruncie rzeczy nieszkodliwe, wersje ateizmu nie będą przedmiotem jego badań.

Czymś innym jeszcze będzie tzw. „ateizm zrozpaczony”, będący negacją istnienia Boga wynikającą często z zagubienia lub przeżycia jakiegoś dramatu osobistego. Negacja ta w większości przypadków nie wychodzi poza osobistą płaszczyznę egzystencjalno-emocjonalną i nie usurpuje sobie żadnych ambicji do systematycznego rugowania Boga z życia innych ludzi lub całych społeczeństw.

Nieco bardziej „niebezpieczną” formą jest wspomniany wyżej „ateizm czysto krytyczny”, będący teoretycznym rozwiązaniem „problemu Boga” rozumianego jako problem spekulatywny. Ma on zazwyczaj charakter czysto negatywny – dochodzi w swojej refleksji do zaprzeczenia istnienia Boga i na tym się zatrzymuje. Ta forma ateizmu nie jest jeszcze społecznie groźna, o ile nie przerodzi się w coś, co zacznie usurpować sobie praktyczny wpływ na życie społeczne. W tym ostatnim przypadku dochodzimy do granicy pomiędzy ateizmem a tym, co Lubac określił mianem antyteizmu.

Antyteizm, w rozumieniu francuskiego jezuita, to systematyczny ateizm nowożytny posiadający własną głęboką strukturę teoretyczną i dużo większe ambicje praktyczne od wszystkich wyżej wymienionych form ateizmu. Nie wystarcza mu zanegowanie istnienia Boga. Chodzi mu o całkowite wyeliminowanie idei Boga (teizmu) jako podstawowej przeszkody do pełnej realizacji człowieczeństwa. Idea Boga rozumiana jest tu jako źródło ograniczeń ludzkości – rezerwuje sobie bowiem wszystkie najlepsze cechy bytu i pozostawia człowiekowi te najniższe, a zatem pozbawia go godności.

Aby zwalczyć postulujący ideę Boga teizm, trzeba stworzyć czysto humanistyczny system przeciwny – antyteizm, w którym człowiek odzyska to, co utracił na skutek „teistycznej usurpacji”. Sam ten techniczny termin antyteizm Lubac przejął od Pierre’a Josepha Proudhona. Zaznaczał jednak, że nawet on nie reprezentuje jeszcze antyteizmu w jego najbardziej radykalnej

132 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 38.

formie. To, co Lubac określał antyteizmem, Proudhon nazywał humanizmem (nowożytnym) wzniesionym na resentymencie „odzyskiwanej, bo utraconej uprzednio na rzecz Boga, godności ludzkiej”¹³³. Lubac przejmując Proudhonowski termin, nadał mu nowe znaczenie:

Humanizm nowożytny wznosi się więc na resentymencie i zaczyna od dokonania pewnego wyboru. Można, zapożyczając słowo od Proudhona, nazwać go „antyteizmem”. Z tym, że u Proudhona ten antyteizm wystąpił najpierw w dziedzinie społecznej i przejawiał się głównie jako bunt przeciw fałszywej idei Opatrzności. [...] To też Proudhon wyraźnie odcina się – mimo, że jest pod ich wpływem – od tych, których nazywa „humanistami” lub też „nowymi ateistami”. Ci wyznają antyteizm bardziej radykalny. Idą dalej w sprzecznię i negacji, ponieważ wychodzą z bardziej całkowitego sprzeciwu¹³⁴.

Dlatego też Ciola podkreślał, że zdaniem Lubaca w antyteizmie, w przeciwieństwie do zwykłego ateizmu, mamy do czynienia nie z jakąś neutralną negacją, która zadowoliliby się na przykład samą tezą o nieistnieniu Boga, lecz z czymś o wiele bardziej radykalnym. W tym pierwszym przypadku byłby to jeszcze w miarę tolerancyjny ateizm – jedni mogą przyjąć hipotezę o nieistnieniu Boga, a inni mogą sobie dalej hipotezę Boga „kultywować”. Tymczasem w antyteizmie mowa jest o radykalnym postulatcie wykorzenia jakiegokolwiek „teizmu”, czyli jakiegokolwiek odniesienia do Boga w życiu zarówno jednostkowym, jak i społecznym:

Charakterystyka współczesnego ateizmu, zdaniem naszego autora, nie wyczerpuje się w postulatcie: zanegować Boga i wystarczy, tj. nie chodzi tu o samą negację dla negacji, lecz o przeciwstawienie się Bogu celem stworzenia czegoś pozytywnego i konstruktywnego. Odzyskanie dla człowieka tego, co uzurpował sobie Bóg staje się programem, który przyjmuje nową formę i który powinien być nazwany raczej „antyteizmem” niż ateizmem. Na tym właśnie polega przewrotność dramatu epoki nowożytnej: człowiek, który w tradycji chrześcijańskiej był postrzegany jako syn Boga, jego ulubiony obraz, centrum szczególnej uwagi, nagle musi bezapelacyjnie wyrwać się z tej więzi, aby dokonać samorealizacji¹³⁵.

133 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 39.

134 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 39–40.

135 N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 74: „Caratteristica dell’ateismo contemporaneo, secondo il nostro autore, non è quella di negare Dio e basta, cioè non è la negazione per la negazione, ma l’opporci a Dio per costruire qualcosa di positivo e costruttivo. Recuperare quanto Dio ha usurpato all’uomo diventa programma di una nuova forma che andrebbe piuttosto sotto il nome di «antiteismo» che

Sam Lubac uściślał, że antyteizm w wydaniu europejskim ma swoją bardzo konkretną odsłonę. Nie chodzi w nim bowiem o wyrugowanie jakiejś abstrakcyjnej idei Boga czy bóstwa. Oczywiście antyteizm musi się z tą ideą rozprawić, ale żeby mógł to uczynić, musi ostrze swojej krytyki skierować wobec najbardziej wymagającego wroga – chrześcijaństwa. Stąd nowożytny europejski antyteizm jest w istocie po prostu antychryścianizmem:

Humanizm pozytywistyczny, humanizm marksistowski, humanizm nietzscheański: o wiele więcej niż jeden ateizm we właściwym sensie; negacja, która leży u podstaw każdego z nich, jest antyteizmem, a ściślej: antychryścianizmem. Jakkolwiek sprzeczne byłoby one między sobą, ich implikacje, podskórne czy też jawne, są liczne, i tak samo jak mają one wspólny fundament w postaci odrzucenia Boga, tak również osiągają podobny finał, głównie w postaci zmiążdżenia osoby ludzkiej¹³⁶.

Stąd też zagrożenie, jakie płynie ze strony nowożytnego antyteizmu, jest o wiele większe od jakichkolwiek zagrożeń, jakie płynęły ze strony klasycznych form ateizmu: czasem naiwnego, czasem nieudolnego, czasem nie dość śmiałego, a czasem ukrytego i działającego gdzieś na obrzeżach. Tym razem atak jest bezlitośnie bezpośredni:

Dziś walka z chrześcijaństwem kieruje się już nie tylko ku jednemu z jego fundamentów, czy też jednej z jego konsekwencji: celuje się prosto w serce. Chodzi o samą chrześcijańską koncepcję życia, chrześcijańską duchowość, wewnętrzną postawę, która przed każdym czynem i wszelkim zewnętrznym gestem świadczy o chrześcijaninie¹³⁷.

Jak zostało to wcześniej zapowiedziane, Lubac nie ograniczał się jedynie do chłodnej, analitycznej identyfikacji problemu, choć trzeba przyznać, że czyni to perfekcyjnie. Po zidentyfikowaniu zagrożenia starał się zaproponować skuteczne remedium. Wysunął więc następujący postulat:

di ateismo. E precisamente questo è il grande dramma sconvolgitore dell'epoca moderna: l'uomo, che nella tradizione cristiana è visto come figlio di Dio, sua immagine preferita, centro di una attenzione particolare, deve ora affrancarsi inesorabilmente da questo legame per realizzare se stesso".

136 H. de Lubac, *Dramat*, dz. cyt., s. 26.

137 H. de Lubac, *Dramat*, dz. cyt., s. 132.

Chcąc na nowo odnaleźć człowieka, koniecznie musimy na nowo odnaleźć Boga. Nie chodzi jednak o to, by zaprowadzić jakiś zewnętrzny ład poprzez jakieś wykorzystanie idei Boga. Chodzi o to, by odnaleźć na nowo, w głębi sumienia, żywego Boga...¹³⁸.

To remedium ma jednak charakter indywidualny-wewnętrzny. Fakt, że antyteizm wykracza w swych ambicjach daleko poza intymne wnętrza jednostki i pragnie zaprowadzić zupełnie nowy antyteistyczny ład społeczny, wymaga szukania środka zaradczego także na forum społeczno-zewnętrznym. Wójtowicz, komentując w tym kontekście propozycje Lubaca, zauważył, że ze zjawiskiem antyteizmu trzeba podjąć walkę, ale nie na zasadzie wzajemnego zwalczania się, lecz poprzez walkę duchową o tych, z którymi podejmuje się w tym zakresie dialog. Dialog ten nie może jednak polegać na kurtuazyjnej wymianie gestów i półsłówek, lecz na heroicznym świadectwie autentycznego życia wiary:

Według Henri de Lubaca dialog chrześcijanina z ateistą jest podjęciem „walki duchowej”. Siłę niewiary trzeba przeciwstawić moc wiary oraz świadectwo miłości. Utrzymywał, że współczesny świat i wyzwania, przed jakimi stają ludzie, wymagają heroicznego chrześcijaństwa, w którym wiara potwierdzona jest świadectwem życia przemienionego działaniem Bożej łaski¹³⁹.

Widać więc, że w starciu chrześcijaństwa z antyteizmem gra, albo raczej walka, toczy się o najwyższą stawkę. Paradoksem jest to, że obie strony są absolutnie przekonane, że walczą w tym starciu w najlepiej pojętym interesie i w obronie człowieka – jego wolności i godności. Co więcej, walka ta toczy się na wielu frontach, czasem od siebie zależnych, a czasem nie. Lubac zainteresował się bliżej trzema największymi takimi frontami, które przetoczyły się i dalej przetaczają się przez Europę.

2.3.2. Trzy odsłony paradoksu ateistycznego humanizmu

W rozumieniu Lubaca dramat ateistycznego humanizmu, czyli jak zostało to już sprecyzowane – antyteizmu, osiągnął swoje apogeum w postaci trzech różnych, choć spokrewnionych ze sobą odsłon. Są to jakby trzy różne fronty

138 H. de Lubac, *Najnowsze Paradoksy*, dz. cyt., s. 101.

139 M. Wójtowicz, *Wstęp*, w: H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 7.

jednego programu, który postawił sobie ambitny cel obalenia i zwalczenia wszystkiego, co wcześniej było zbudowane na Bogu lub choćby odnosiło się do Niego i stworzenia nowej absolutnie ateistycznej rzeczywistości:

Ateizm współczesny coraz bardziej chce być pozytywny, organiczny, konstruktywny. Łącząc z immanentyzmem natury mistycznej przenikliwą świadomość ludzkiego stawania się, przybiera on trzy zasadnicze oblicza, których symbolami mogą być co najmniej trzy nazwiska: August Comte, Ludwik Feuerbach (do którego należy dołączyć nazwisko jego ucznia, Karola Marksa) i Fryderyk Nietzsche¹⁴⁰.

Przegląd tych trzech frontów zaczniemy od tego, który dotarł najdalej na wschód, następnie zatrzymamy się na moment na centralnym froncie niemieckim, by po nim rzucić okiem na rozpościerający się na zachód od Renu front francuski.

a) Feuerbach i Marks

Zdaniem Lubaca proajcem „ideodawcą” nowożytnego antyteizmu był Hegel. Była jednak już mowa o tym, że nie sformułował on tez tego nurtu osobiście, lecz przygotował ku temu odpowiedni grunt. Tymi, którzy podjęli się zadania sformułowania tych tez, byli jego uczniowie: Ludwig Feuerbach i David Friedrich Strauss. Ich podstawowym wspólnym krokiem było sprowadzenie prawdy ewangelicznej, a zwłaszcza osoby Chrystusa do poziomu mitu. Mit ten był ich zdaniem wyrazem pragnień i oczekiwań najpierw narodu Żydowskiego, a później kolejnych pokoleń chrześcijan¹⁴¹.

Francuski myśliciel nie przecenia jednakże wkładu ani Straussa, ani Feuerbacha. Ich rola w budowaniu nowożytnego antyteizmu polega na stworzeniu niezbędnego ogniwa pośredniego pomiędzy wielkim, czysto spekulatywnym prądem idealizmu heglowskiego, a nie mniej wielkim – przynajmniej pod względem zasięgu i wpływu – czysto pragmatycznym prądem materializmu marksistowskiego.

Niezależnie od tego, jak oceniać rolę i zakres oddziaływania Feuerbacha, dla Lubaca jedno jest pewne, jest on paradoksalnym łącznikiem dwóch, całkowicie odmiennych, a jednak powiązanych nicią kontynuacji, nurtów: „Tak

¹⁴⁰ H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 26.

¹⁴¹ Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 42–43.

czy owak jest on ogniwem łączącym Marksa z Heglem; tak czy owak jest on «transformatorem», dzięki któremu Hegel odnajduje się w Marksie, odwrócony i zarazem kontynuowany»¹⁴².

Dla francuskiego jezuitę Feuerbach stał się reprezentantem i symbolem pokolenia łącznikowego pomiędzy Heglem a Marksem. Od Hegla zaczerpnął on podstawowe dla całej konstrukcji nowożytnego antyteizmu pojęcie alienacji. Dokonał jednocześnie przeszczepienia go z pola czysto spekulatywnego na pole konkretnych antropologiczno-socjologicznych zastosowań:

Feuerbach odwołał się do heglowskiego pojęcia alienacji. Jednakże podczas gdy Hegel odnosił je do ducha absolutnego, Feuerbach, odwracając stosunek „idei” do „rzeczywistości”, odnosi je do człowieka z krwi i kości. Alienacja według niego polega na tym, że człowiek „pozbawił się czegoś, co należy mu się z natury, na rzecz pewnej istoty urojonej”. Mądrość, wola, sprawiedliwość, miłość: tyle nieskończonych atrybutów stanowi właściwą istotę człowieka, która jednak opanowuje go tak, „jak gdyby była obcą istotą”. Człowiek spontanicznie transponuje je poza siebie, obiektywizuje je w przedmiocie wyimaginowanym, będącym czystym wytworem jego fantazji, któremu nadaje miano Boga¹⁴³.

Opisany fenomen alienacji skutkuje w wizji Feuerbacha z jednej strony wytworzeniem mitu chrześcijańskiego Boga, który przyjmuje na siebie najwyższe wartości i aspiracje, a z drugiej – odarciem człowieka i ludzkości z tych wartości i aspiracji. Tak rozumiany postulat alienacji staje się tezą założycielską tego, co Lubac określa mianem antyteizmu: Bóg w tym ujęciu jest tylko wyimaginowanym, urojonym nośnikiem cech, z których – dla podtrzymania mitu o Jego istnieniu – zupełnie bezpodstawnie daje się odzierać człowiek, dokonując irracjonalnego aktu samozubożenia. Cytując obficie programowe dzieło Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa*, francuski uczony w następujących, dobitnych słowach scharakteryzował tę wizję:

„Biedny człowiek posiada bogatego Boga”, albo dokładniej: człowiek zuboża siebie, by wzbogacić swego Boga, sam siebie opróżnia, by On stał się pełniejszym. „Człowiek potwierdza to w Bogu, co neguje w sobie samym”. „W ten sposób religia staje się wampirem ludzkości, który karmi się jej substancją, jej ciałem i jej krwią”¹⁴⁴.

142 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 42.

143 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 43.

144 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 44.

Na pierwszy rzut oka wyglądałoby więc na to, że zdaniem Feuerbacha ludzkości nie mogło się przytrafić nic gorszego niż przyjęcie wiary w Boga, zwłaszcza w Boga chrześcijańskiego. Tymczasem – paradoksalnie – jest wręcz przeciwnie. W tym paradoksie wychodzi na światło dzienne kolejna istotna różnica pomiędzy zwykłym ateizmem a antyteizmem.

By tę różnicę dostrzec, należy zauważyć, że w oczach prostego ateisty to, że ludzkość uwierzyła w Boga, jest jej największym upadkiem. Tymczasem Feuerbach patrzył na ten problem z głębszej perspektywy. Opisany powyżej fenomen alienacji – niezależnie od tego, jak przykry i upokarzający, a przede wszystkim, jak niepotrzebny mógłby się wydawać dla człowieka – dla Feuerbacha stał się nieodzownym, ale jedynie przejściowym etapem historii rozwoju świadomości ludzkiej. Całość wpisuje się tu w Hegłowską wizję dialektyki dziejów. Teistyczna teza prowadząca nieuchronnie do zjawiska alienacji musi wcześniej czy później spotkać się z ateistyczną antytezą. Ostatnie zdanie nie należy jednak ani do teistycznej alienacji, ani do ateistycznej negacji. Przychodzi bowiem wreszcie czas na antyteistyczną syntezę.

Paradoksalnie, zdaniem Feuerbacha, wiara w Boga i religia w ogólności stanowiły niezbędny etap, dzięki któremu ludzkość zdołała przechować w tej swojej wymaginowanej idei Boga, zwłaszcza w idei Boga chrześcijańskiego to, co w człowieku najlepsze, a czego do tej pory człowiek nie mógł sam „unieść” w swojej niedostatecznie rozwiniętej jeszcze świadomości. Gdyby nie ta projekcja, najwyższe i najwspanialsze wartości ludzkie uległyby zatarciu i zapomnieniu. Człowiek niezdolny żyć nimi, jako własnymi, na niższych szczeblach rozwoju swojej świadomości, utraciłby je na zawsze, jeśli nie przechowałby ich w odpowiedniej „szkatułce na atrybuty”, która otrzymała miano Boga. Etap stworzenia owej szkatułki jest więc dla Feuerbacha historycznie nie tylko zrozumiały, lecz także absolutnie niezbędny:

Feuerbach wie, że nie można tego etapu ominąć. Toteż wcale nie przeklina on religii minionych wieków, lecz przeciwnie, uznaje w niej „formę istotną ludzkiego ducha”. Bez religii, bez kultu Boga odrębnego od człowieka ludzka świadomość na zawsze pozostałaby przyćmiona, mroczna, podobna do świadomości zwierzęcia, gdyż „o świadomości w ścisłym sensie można mówić tylko tam, gdzie istota żyjąca uprzedmiotawia sobie swój własny rodzaj, swą własną istotę”¹⁴⁵.

145 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 44.

Stąd też kluczowy – dodajmy skrajnie przewrotny – wniosek Feuerbacha, że to nie Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, lecz na odwrót: człowiek Boga. Bóg jest jedynie „zwierciadłem człowieka”, „księgą pamiętkową” jego najwyższych uczuć i myśli¹⁴⁶. Nie przez przypadek Feuerbach odwrócił tu podstawowe tezy teologii chrześcijańskiej. Przyznaje on bowiem, że chrześcijaństwo stanowi szczytowy etap rozwoju religijności człowieka. Nie jest to jednak pochwała chrześcijaństwa. Oznacza to jedynie tyle, że w chrześcijaństwie człowiek obdarzył Boga najwyższymi możliwymi atrybutami, samemu jednakże się ich pozbywając:

Bóg jest więc dla Feuerbacha tylko zespołem atrybutów, które stanowią o wielkości człowieka. Bóg chrześcijański jest nim w sposób najdoskonalszy (dlatego właśnie człowiek nigdy nie był bardziej wyalienowany jak w chrześcijaństwie, w tej najgorszej, gdyż najwyższej religii)¹⁴⁷.

Należy jednakże podkreślić, że Feuerbach nie negował samych wartości głoszonych przez chrześcijaństwo. Nie był więc klasycznym ateistą i co ciekawe, sam również za ateistę się nie uważał. Był właśnie antyteistą, gdyż dokonywał negacji najwyższego podmiotu tych wartości, tj. Boga. Wszystkie społeczne tezy i wartości chrześcijaństwa pozostaną dla niego słuszne tak długo, jak słowo Bóg zostanie zastąpione słowem ludzkość lub człowieczeństwo. W szczególności Feuerbach nie głosił ani hedonizmu, ani egoizmu. Altruistyczna miłość bliźniego (a w tym cała sfera działalności charytatywnej) pozostanie u niego jedną z najwyższych wartości – jednakże ma być ona wyznawana i praktykowana nie w imię wiary w Boga, lecz w człowieka. Szczytem rozwoju świadomości ludzkiej ma być właśnie moment uświadomienia sobie przez ludzkość swego boskiego statusu: „Homo homini Deus”¹⁴⁸.

Powyzsze hasło stało się tezą założycielską humanizmu ateistycznego. Jego głównym celem jest wyparcie świadomości chrześcijańskiej i zastąpienie jej ateistyczną świadomością humanistyczną. Jeśli chodzi o konkretne

146 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 45.

147 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 45.

148 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 45. Lubac zwraca uwagę na fakt, że u Feuerbacha, w przeciwieństwie na przykład do Stirnera, Bogiem dla człowieka ma być człowiek jako taki, czyli cała ludzkość lub człowieczeństwo, nie zaś ta sama konkretna jednostka. To, że człowiek ma być dla człowieka Bogiem (*Homo homini Deus*) nie oznacza, że poszczególna jednostka ma być sama dla siebie Bogiem (*Ego mihi Deus*).

wytyczne, dotyczące realizacji tego celu, Lubac oddał tu głos samemu Feuerbachowi:

Celem moich prac jest sprawić, by ludzie przestali być teologami, a stali się antropologami, od miłości Boga przywieść ich do miłości ludzi, od pokładania nadziei w zaświatach do badania rzeczy ziemskich; by przestali być nędznymi służalcami religijnych i politycznych monarchii i arystokracji nieba i ziemi, a stali się wolnymi i niezależnymi obywatelami tego świata¹⁴⁹.

Powyższy program stał się niezwykle atrakcyjny dla uczniów i następców Feuerbacha. Wśród nich znalazły się ikony nadciągającej już niebawem komunistycznej rewolucji – Friedrich Engels i Karol Marks. Ta rewolucja w swojej naturze i zakresie z całą pewnością przekroczyła najśmielsze oczekiwania Feuerbacha, bowiem nie ograniczyła się ani do dziedziny filozofii czy teologii – którą miała w myśl powyższego programu zastąpić antropologia – ani też do niemieckojęzycznego kręgu kulturowego. Idea Feuerbacha została błyskawicznie podjęta i wykorzystana do rozwoju niezwykle silnych prądów ideologiczno-społecznych kształtujących się zarówno na zachód, jak i na wschód od Niemiec.

Z jednej strony doskonale współgrała i natychmiast zasilila – niezależnie rozwijający się na gruncie tamtejszej rewolucji – francuski socjologizm Augusta Comte’a, a z drugiej stała się idealną pożywką dla gorączkowo poszukującego tego typu teoretycznej podbudówki rosyjskiego komunizmu. Rewolucjoniści doczekali się wreszcie odpowiedniego bodźca i sygnału do działania. Lubac tak opisał klimat, jaki zapanował po ogłoszeniu tez Feuerbacha:

Powstało wrażenie, jak gdyby powiedziano coś definitywnego, jak gdyby dane zostało doskonale jasne objawienie, jak gdyby łuski opadły wreszcie wszystkim z oczu, jak gdyby ostatecznie ucięto tysiącletnie dyskusje, które nagle okazały się bezprzedmiotowe, jak gdyby położono kres iluzjom wierzeń religijnych i awanturom spekulacji idealistycznej. Wreszcie zostało znalezione rozwiązanie problemu ludzkiego: nie trzeba już było szukać go w zaświatach¹⁵⁰.

149 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 48, przyp. 43.

150 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 48.

Francuski jezuita zastrzegł jednak, że analogicznie do relacji Hegel – Feuerbach kształtuje się relacja Feuerbach – Marks. Tak jak Hegla nie można uznać za twórcę antyteizmu, czy też humanizmu ateistycznego, lecz jedynie za „praojca duchowego”, który stworzył dla niego odpowiedni grunt, tak też: „Absolutnie nie można [...] uważać Feuerbacha za twórcę marksizmu *avant la lettre*. Niemniej jednak jest on jego prawdziwym «ojcem duchowym»”¹⁵¹.

Głównym powodem takiego stanu rzeczy było szybkie zdystansowanie się Marksa wobec szkoły filozoficznej, z której sam wyrósł, a w szczególności – wobec spekulatywnego lub wręcz abstrakcyjnego charakteru myśli Feuerbacha. Zdystansowanie to, paradoksalnie, nie oznaczało negacji czy dewaluacji tej myśli ani też podejmowania prób zastąpienia jej innymi rozwiązaniami, do czego zazwyczaj w takich sytuacjach dochodzi. Wręcz przeciwnie, na gruncie czysto filozoficznej spekulacji, według Marksa, Feuerbach osiągnął wszystko, co można było osiągnąć.

Marks przerzucił swą uwagę na zupełnie inne pole, na którym od tej pory prowadzone miały być rozważania i działania. Nie interesowała go już sfera teoretyczna, nadszedł bowiem czas zagospodarować przestrzeń praktyczną, tj. społeczno-ekonomiczną. Spekulatywne tezy humanizmu ateistycznego pozostawały w mocy, lecz trzeba je było przekuć na konkretne rozwiązania społeczne. Marks koncentrował się więc na praktycznych aspektach wyzwolenia ludzkości z alienacji, będącej konsekwencją mistycznej iluzji, jaką w jego mniemaniu stanowi religia:

Ale żeby człowiek został pewnego dnia wyzwolony z iluzji mistycznej i ze wszystkich dolegliwości, jakie ona niesie z sobą, koniecznie należy, zdaniem Marksa, przekształcić społeczeństwo, ponieważ to zła organizacja społeczna jest przyczyną religii i w konsekwencji ludzkiej alienacji¹⁵².

Paradoks polega tu na tym, że głoszący „emancypację człowieka drogą praktyki” Marks, dystansując się w swoim mniemaniu od Feuerbacha, okazał się „większym i bardziej konsekwentnym feuerbachistą niż sam Feuerbach”¹⁵³. Dodajmy, że Lubac traktował ten paradoks jako nader gorzki i bole-

151 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 51.

152 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 54–55.

153 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 55, przyp. 72.

sny. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w czasach Marksa sytuacja społeczna w Europie wymagała dogłębnych systemowych zmian. Jednakże zdaniem francuskiego jezuita zmiany te niekoniecznie musiały potoczyć się w takim kierunku, w jakim niestety ostatecznie się potoczyły:

Z połączenia francuskiego socjalizmu, angielskiej ekonomii i niemieckiej metafizyki mogłoby się zrodzić coś zupełnie innego niż marksizm, gdyby Marks nie odnalazł w Feuerbachu mistrza [...] przed progiem marksistowskiego raję jest „czyścić Feuerbacha”¹⁵⁴.

Stosując powyższą metaforykę, chciałoby się powiedzieć, że „czyścić Feuerbacha” prowadzi nie tylko do najeżonego iście piekielnymi konsekwencjami „marksistowskiego raję”. Jest jeszcze druga furtka, do kolejnego „raję” – tego, który zaproponował ludzkości Nietzsche.

b) Nietzsche

Lubac, podobnie jak w przypadku Marksa, upatruje źródeł antyteizmu u Nietzschego w inspiracjach Feuerbachem. Nawet jeśli inspiracje te nie są bezpośrednio wyrażone, czy może nawet nieświadomione, dla Lubaca są oczywiste¹⁵⁵. Trzeba jednak dodać, że francuski jezuita nie wrzuciłby Nietzschego do wspólnego antyteistycznego worka, w którym razem zmieściliby się Feuerbach i Marks. Wójtowicz we wstępie do omawianego tu dzieła Lubaca podkreślał, że francuski jezuita spoglądał na Nietzschego z nieco innej perspektywy:

Wiele uwagi poświęca tragicznej postaci F. Nietzschego, którego odważył się nazwać „mistrykiem”, pomimo jego zdecydowanego sprzeciwu wobec osoby Jezusa Chrystusa. Henri de Lubac odkrywa w twórczości niemieckiego filozofa głębokie dążenie ku nieskończoności, ku Temu, który jest Niewypowiedziany. F. Nietzsche intuicyjnie wyczuwał boski pierwiastek w człowieku napotyając jednak we własnym wnętrzu duchową przeszkodę, która nie pozwoliła mu otworzyć się na Miłość Boga¹⁵⁶.

154 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 56–57.

155 Lubac, pisząc o wpływie Feuerbacha na Nietzschego, zauważył, że ten ostatni: „otrzymał od niego więcej, niż się do tego przyznaje, niewątpliwie więcej, niż sam przypuszcza, za pośrednictwem swych dwóch mistrzów: Schopenhauera i Wagnera”, por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 58.

156 M. Wójtowicz, *Wstęp*, w: H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 6.

Nietzsche wymaga więc osobnego omówienia. Niemniej wpływ myśli Feuerbacha nie może być tu pominięty. Widać to na przykładzie nietzscheańskiego mechanizmu rozdwojenia psychologicznego na człowieka „słabego”, którego religia utożsamia z człowiekiem jako takim i tzw. „nadczołowieka” utożsamianego przez religię z Bogiem. Mechanizm ten do złudzenia przypomina fenomen alienacji Feuerbacha:

Bóg, według Nietzschego, nie jest niczym innym jak tylko zwierciadłem człowieka. Ten ostatni w swych stanach silnych i nadzwyczajnych nabiera świadomości mocy, która w nim tkwi, i miłości, która go unosi. Lecz ponieważ odczucia te ogarniają go jak gdyby przez zaskoczenie i pozornie bez żadnej zasługi z jego strony, jako że nie śmie sobie samemu przypisywać tej mocy i tej miłości, czyni on z nich atrybuty bytu nadludzkiego, zewnętrznego w stosunku do siebie. Rozdziela więc między dwie sfery oba aspekty swej natury: aspekt zwyczajny, mizerny i słaby, zaliczy do sfery, którą nazywa „człowiekiem”; aspekt zaś niezwykły, silny i zadziwiający do sfery, którą nazywa „Bogiem”¹⁵⁷.

Feuerbacha i Nietzschego łączy także w powyższym kontekście ten sam paradoksalny stosunek do chrześcijaństwa, jako religii „najwyższej”, tj. jako apogeum procesu wyjaławiania człowieka z wszelkiej godności i odzierania go z przysługujących mu atrybutów:

W chrześcijaństwie proces ogołocenia i upodlenia człowieka przez samego siebie jest posunięty do skrajności. Wszelkie dobro, wszelką wielkość i wszelką prawdę przedstawia ono tylko jako dary łaski. [...] W ten sposób u tego nowego protagonisty wielkiego dramatu, jeszcze bardziej jawnie niż u Feuerbacha i jego uczniów, ateizm jest, u samego swego korzenia, antyteizmem¹⁵⁸.

Nowością w stosunku do Feuerbacha jest u Nietzschego dopiero nadanie nowego znaczenia znanemu już od dawna zarówno w teologii, jak i w filozofii paradoksowi „śmierci Boga”. Mimo że od czasów Nietzschego wyrażenie to zrobiło zawrotną karierę, Lubac z całą mocą podkreślał, iż antyteistyczna „zasługa” Nietzschego nie polega na jego rozpropagowaniu, lecz na nadaniu mu zupełnie nowego sensu.

157 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 59–60.

158 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 60–61.

Do tej pory zarówno dla osób wierzących, jak i dla tzw. pospolitych (dosł. wulgarnych) ateistów wyrażenie to miało charakter iście paradoksalny. Dla wierzących był to paradoks pozytywny, wskazujący na wielką tajemnicę wiary (rozumianą w sensie *communicatio idiomatum*), dla ateistów – pejoratywny, wskazujący na jej wielką śmieszność. W obu przypadkach pozostał jednak zachowany charakter paradoksalności.

Nietzsche postawił sobie za cel odarcie fenomenu „śmierci Boga” z jego paradoksalności i tajemniczości. Czyni to – jak na rasowego antyteistę przystało – zarówno przeciw teizmowi, jak i przeciw pospolitemu ateizmowi. W swoim iście antyteistycznym zamierzeniu pragnął uczynić ten fenomen najbrutalniejszym i możliwie najbardziej bezpośrednim stwierdzeniem dokonanego faktycznego czynu, będącego konsekwencją świadomego wyboru człowieka:

Nietzsche nadaje powiedzeniu „śmierć Boga” nowy sens. Nie jest ono u niego tylko zwykłą konstatacją. Nie jest również lamentem ani sarkazmem. Wyraża natomiast pewien wybór. [...] Jest ono czynem. Czynem równie jednoznacznym, równie brutalnym jak czyn mordercy¹⁵⁹.

Dla Nietzschego „śmierć Boga” nie ma być żadnym paradoksem, żadną tajemnicą, ma być po prostu brutalnym, nagim faktem, z którego ludzkość wreszcie musi zdać sobie sprawę. Nie można tego wyrażenia interpretować metaforycznie, wręcz przeciwnie, należy traktować je jak najbardziej dosłownie. Uśpionej – czy to w teizmie czy w naiwnym ateizmie – ludzkości trzeba uświadomić realność tego faktu. Nietzsche zdawał sobie sprawę, że nie nastąpi to z dnia na dzień. Paradoksalnie głoszenie tej prawdy, niczym głoszenie Ewangelii, będzie wymagało misyjnego wręcz poświęcenia, wielkiej cierpliwości, znoszenia wrogości i obojętności z jednej strony, a z drugiej – narażania się na śmieszność i drwiny. Lubac stara się oddać paradoksalność tego iście misyjnego zapалу Nietzschego następującymi słowami:

Jeżeli „Bóg umarł”, dodaje, to w rzeczywistości my „zabiliśmy go”. „Jesteśmy jego zabójcami!”. Wielu ludzi, całe rzesze jeszcze tego nie zauważyły. Za szalonego biorą człowieka, który chce im oznajmić tę nowinę. Są to dwie rozległe kategorie: wierzących i ateistów wulgarnych. Pierwsi, nie rozumiejąc nic z jego wypowiedzi, w ogóle się nimi nie

159 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 64–65.

przejmują. Ich wiara czyni ich, by tak rzec, ślepyimi i głuchymi. Śpią dalej w samym środku świata, który się budzi. Drudzy zaś, którzy nigdy w nic nie wierzyli witają nowinę wielkim śmiechem. [...] Będą musiały upłynąć jeszcze wieki, może nawet tysiąclecia, zanim cień umarłego Boga całkowicie zniknie ze ścian jaskini, w której wegetuje wielka masa śmiertelnych¹⁶⁰.

Okazuje się więc, że nie jest tak prosto, tj. paradoksalności nie da się całkowicie usunąć. A to dopiero początek problemów. Każda próba usunięcia na tym polu jakiegokolwiek paradoksu skutkuje powstaniem nowego. Nawet gdyby całkowitym sukcesem zakończyła się nakreślona powyżej paradoksalna misja głoszenia świata „nowej anty-Ewangelii” o „śmierci Boga”, to na horyzoncie jawi się od razu kolejny, dużo głębszy paradoks.

Wbrew pozorom decyzja o „uśmierceniu Boga” nie pociągnie za sobą uwolnienia się od ciężaru podejmowania wyzwań i odpowiedzialności, a życie po tej decyzji bynajmniej nie stanie się prostsze ani wygodniejsze. Nietzsche doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że nikomu tego nie może obiecać. Jest wręcz przeciwnie. Odrzucenie wiary w Boga, to nic innego jak odrzucenie wygodnictwa i wkroczenie na drogę samodzielnego i heroicznego, wymagającego wręcz nadludzkiego wysiłku rozwoju. Oto teraz człowiek staje sam na sam do walki z siłami natury (również własnej!). Musi okazać się „nadczołwiekiem” i – paradoksalnie, niczym Baron Münchhausen – ex nihilo przekroczyć swoje własne ograniczenia:

Ludzkość pozbawiona Boga, w którym spoczywała i na którym polegała, odtąd musi kroczyć naprzód, musi się wznosić. Jest zmuszona do tworzenia. „Odkąd nie ma już Boga, samotność stała się nie do zniesienia; człowiek wyższy musi przystąpić do pracy”. Z samego siebie – z nicości – musi on wydobyć rację, w imię której przekroczy człowieczeństwo; musi stanąć na głowie i przeskoczyć swój cień¹⁶¹.

Zdaje się, że te paradoksy nie przerażały Nietzschego. Niezależnie od ceny, jaką trzeba będzie zapłacić, ci którzy podejmą to heroiczne wyzwanie na końcu tej „pielgrzymki”, pełnej pułapek i wyrzeczeń, z całą pewnością ujrzą pełną radości i wolności jutrzeńkę nowego ładu:

160 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 65–66.

161 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 70.

W ich rozweselonych oczach straszliwy zmierzch staje się jutrzeńką. Przepelnia ich triumfalne uczucie, że są „ludźmi wyzwolonymi, którym już nic nie jest zabronione”. „Największe niebezpieczeństwo”, które im zagrażało, zostało sprzątnięte z ich drogi. [...] Taka jest moc heroicznej decyzji! Pod jej wpływem uległo odwróceniu znaczenie faktów. Wreszcie wywrócono na zawsze dwadzieścia wieków przeciwnatury i gwałtu na człowieczeństwie. Dopiero teraz może się zacząć fascynująca przygoda¹⁶².

Pozostaje jednakże jeszcze jeden paradoks. Niezależnie od tego, czy Boga się afirmuje czy neguje, czy się go czci czy znieważa, czy próbuje się za wszelką cenę dowieść jego istnienia czy też nieistnienia, zawsze i niezmiennie mowa jest tak czy inaczej o Bogu. Lubac mówił w tym kontekście o paradoksie Stwórcy, który zawsze kryje się za swoim stworzeniem i – właśnie paradoksalnie – zawsze ta jego obecność, mimo że ukryta albo też z premedytacją ignorowana wcześniej czy później się ujawni. I nie ma znaczenia, czy obecność ta rozumiana jest w sensie pozytywnym: jako dyskretna obecność najlepszego Ojca, który otacza swoje stworzenie nieustanną opatrnością, czy też w negatywnym: jako nieustanne widmo natrętnej zmory, która odradza się i powraca niczym feniks z popiołów po każdej próbie wyrugowania go z życia i ostatecznego uśmiercenia.

Koncepcja „śmierci Boga”, w takim sensie, w jakim rozumiał ją Nietzsche, okazuje się więc w ostateczności bardziej paradoksalna niż te oryginalne, z których paradoksalnością miał zamiar raz na zawsze skończyć. Nawet jeśli na cały głos i na cały świat wykrzyczy się postulat faktycznej „śmierci Boga”, to postulat ten ostatecznie dowodzi tak naprawdę wiary w jego istnienie – aby umrzeć, trzeba przecież było wcześniej istnieć. Po co byłoby angażować się z takim zapalem w unicestwianie kogoś, kto... nigdy nie istniał?

Porażka nietzscheańskiego programu ogłoszenia światu „śmierci Boga” nie oznacza jednak, że cały antyteistyczny ruch musiał natychmiast kapitulować i bezwarunkowo złożyć broń. Prawdą jest, że ów postulat okazał się od strony teoretycznej całkowicie nietrafiony lub wręcz stał się jawną auto-kompromitacją jego autorów i propagatorów, jednak nie oznacza to wcale, że nie da się przeformułować antyteistycznych postulatów tak, by przynajmniej nie zawierały w sobie tak oczywistych niespójności. Trzeba po prostu wyciągnąć wnioski, przestać bawić się w „łowczych Boga”, przeformować szyki i inaczej sformułować postulaty.

¹⁶² H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 71–72.

Kolejne, już ponietzscheańskie, pokolenie antyteistów doszło do wniosku, że skoro jakiegokolwiek mówienie o Bogu, czy to pozytywne czy negatywne, wcześniej czy później kończy się afirmacją jego istnienia, to w takim razie trzeba o Nim wogóle przestać dyskutować. Przemilczenie tezy teistycznej stało się od tego momentu głównym orężem ruchu antyteistycznego. Swierdzono po prostu, że najlepiej będzie jeśli o Bogu, a nawet o jakiegokolwiek hipotezie Boga raz na zawsze przestanie się mówić.

Jednym z najgłośniejszych wyrazicieli tego postulatu był Martin Heidegger, który zasłynął w historii filozofii z paradoksalnie wymownego „milczenia o Bogu”¹⁶³. Lubac przytoczył w tym kontekście bardzo trafną analizę Alphonse’a de Waelhensa dotyczącą tej postawy Heideggera:

Widzi on, że u Nietzschego gwałtowna negacja w końcu staje się afirmacją, toteż chce być tym, którego „nie” nie będzie przemawiać na rzecz „tak”. Zainicjowanie myśli radykalnie uwolnionej od idei Boga nie może począć się od negacji tej idei. Trzeba tę myśl sformułować bez najmniejszego odniesienia do tej idei. Filozofia [...] zrzuci z siebie jarzmo Boga wtedy i tylko wtedy, gdy uda jej się zamknąć krąg problemów filozoficznych bez jakiegokolwiek odwołania się do hipotezy teistycznej. W tym właśnie wyraża się przynajmniej na płaszczyźnie istotnej – i w naszym odczuciu – najgłębszy i najwyższy sens egzystencjalizmu heideggerowskiego. Sam jego sukces miałby być dowodem – jak twierdzi Heidegger – że nie ma filozoficznego problemu Boga, lub też, używając jego własnej terminologii, nie ma decyzji filozoficznej dotyczącej ewentualnego bycia ku Bogu (*Sein zu Gott*)¹⁶⁴.

Jak widać antyteizm ma to do siebie, że potrafi podnosić się po dotkliwych porażkach, zwierać szyki i atakować nowymi sposobami. Jedną z cech, która mu to ułatwia, jest rozwój w różnych kontekstach kulturowych. Nie tylko bowiem filozofia niemiecka ma na tym polu wyjątkowe zasługi. Lubac nie zapomniał także o rodzimych przedstawicielach tego nurtu.

c) August Comte

August Comte (1798–1857), francuski filozof i pozytywista, w przeciwieństwie do poprzedników wymaga krótkiego przedstawienia. Pomimo

163 Por. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 2011, s. 137–161.

164 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 73–74, przyp. 133.

niekwestionowanych zdolności intelektualnych nie ukończył studiów i nie objął nigdy formalnych funkcji akademickich. Nie przeszkodziło mu to jednak w twórczej pracy naukowej, a przynajmniej w wywarceniu istotnego wpływu na sposób, w jaki nauka jest postrzegana i uprawiana także w dzisiejszych czasach. Zasłynął jako twórca terminu socjologia i większość swoich tekstów poświęcił problematyce oddziaływania społecznego tego, co sam określał mianem filozofii pozytywnej, a co w rzeczywistości było jego własnym projektem stworzenia nowej, całkowicie ateistycznej religii opartej na kulcie ludzkości. Działał wprawdzie niezależnie od omówionych powyżej swoich niemieckich odpowiedników, ale łączył ich wszystkich wspólny antyteistyczny cel¹⁶⁵. W kontekście tego wspólnego celu Lubac zwracał uwagę na symboliczną zbieżność dat publikacji ich manifestów:

W 1842 r. August Comte kończył publikację swego obszernego *Kursu filozofii pozytywnej*. W tym samym roku Ludwik Feuerbach opublikował *Istotę chrześcijaństwa*. Ta zbieżność dat oznacza zbieżność dwóch zamysłów. Emile Saisset napisał trochę później: „Feuerbach w Berlinie, podobnie jak August Comte w Paryżu, proponuje chrześcijańskiej Europie kult nowego boga: rodzaju ludzkiego”. Wiemy, jak skutecznie Karol Marks zapewnił sukces humanizmowi swego mistrza, kładąc go u podstaw swego ruchu komunistycznego. Sukces pozytywizmu miał być nie mniejszy, aczkolwiek osiągnięty innymi drogami¹⁶⁶.

Podobnie jak w poprzednich przypadkach skrajnie ateistyczny pozytywizm Comte’a nie jest zwykłym, tj. naiwnym, ateizmem. Doskonale wpisuje się w nurt antyteizmu Feuerbacha, Marksa i Nietzschego przede wszystkim dlatego, że także jemu nie wystarcza prosta negacja istnienia Boga, czyli to, co Lubac określał mianem ateizmu pospolitego:

165 Celem tym jest – tak jak w przypadku pozostałych antyteistów – całkowite wyparcie zarówno „idei” Boga, jak i nawet jakiegokolwiek bezpośredniej „narracji” religijnej (teologii) z życia społecznego, i zastąpienie ich czysto pozytywnym dyskursem „naukowym” (socjologią): „Teologii jako dogmatowi odpowiada teokracja jako ustrój i teolatria jako kult. Tak samo socjologii jako finalnemu dogmatowi powinna odpowiadać socjokracja jako ustrój i socjolatria jako kult”, por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 250, przyp. 274. Jak zauważył Lubac w przypadku Comte’a, zaproponowana przez niego czysto ateistyczna socjologia miała stać się ostatnim, wieńczącym całe dzieło akordem: „Ufundowawszy «socjologię», umieściwszy ją na szczycie swej klasyfikacji nauk, Comte zakończył budowlę”; H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 168.

166 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 153.

Wystarczająco dobrze już wiemy, że August Comte nie odmawia sobie sądów wartościujących. Jeśli nie jest on „ateistą”, w najbardziej obiegowym sensie tego słowa, to jest jednak zdecydowanie „antyteistą” – podobnie jak jest nim Feuerbach i podobnie jak będzie nim Nietzsche – i słusznie pewien angielski autor zatytułował jako *Anti-theistic Theories* swe dzieło przedstawiające doktryny niewiary wyznawane w jego kraju, które przynajmniej częściowo zawdzięczały swój początek twórcy pozytywizmu¹⁶⁷.

Comte’owi jako antyteistycznemu pozytywście chodziło o zaproponowanie nowej, wyczerpującej odpowiedzi na potrzeby ludzkości tak, by potrzeba religii mogła już na zawsze odejść w niepamięć:

Pozytywizm przedstawia się nam jako jedna z trzech czy czterech formuł życia, które roszczą pretensje do udzielania odpowiedzi na wszystkie potrzeby ludzkości. Również on, zwłaszcza on, nie chce być jedynie „krytyczny” i destrukcyjny, lecz chce być „organiczny”: taki jest nawet główny sens, który łączy on ze słowem „pozytywny”. Również on pragnie zastąpić w Europie chrześcijaństwo, by cały świat wprowadzić na nowe drogi¹⁶⁸.

A oto diagnoza jaką postawił sam Comte odnośnie do czasów, w których żył, kiedy to dzięki takim jak on dokona się ostateczna zmiana spojrzenia na świat z podejścia religijnego i teistycznego na pozytywne i antyteistyczne. Lubac podkreślał, że dla Comte’a desperackie próby reanimacji starego porządku skazane są już tylko na śmieszność:

Comte nie szczędzi sarkazmów w stosunku do „wstecznej doktryny, która przez propozycję doprawdy szaloną ośmiela się zalecać dziś, jako jedyny możliwy sposób na anarchię intelektualną, chimeryczną reinstalację społeczną tych samych pustych zasad, których nieuchronny uwiad pierwotnie doprowadził do tej anarchii”. Dziś, ustawicznie to powtarza, katolicyzm „butwieje”, wszelki teologizm jest „wyczerpany”, wszystko to, co z niego wypływa, jest już w stanie „nieodwołanego upadku”: do tego stopnia, że nawet najznajmniejsi interpretatorzy tego sposobu myślenia już od dawna go nie rozumieją, a ci, którzy chcieliby go wskrzesić za pomocą „wstecznej polityki”, są, mimo ich „próżnych roszczeń moralnych”, skazani na „hipokryzję”¹⁶⁹.

167 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 187.

168 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 154.

169 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 166–167.

Nie ulega wątpliwości, że obalenie i wyparcie chrześcijaństwa było jednym z największych marzeń francuskiego pozytywisty. Wbrew pozorom nie oznacza to jednak, że uznawał on chrześcijaństwo za całkowite zło. Paradoksalnie – i tu jego krytyka chrześcijaństwa zbiega się, co do zasady, choć nie co do szczegółów, z krytyką Feuerbacha – również on uznawał chrześcijaństwo za niezbędny etap historii dziejów, którego pozytywną funkcją było podprowadzenie i przybliżenie ludzkości do następnego etapu. Zdaniem Comte'a etap ten właśnie następował: chrześcijaństwo kończyło więc swoją dziejową misję, należało kategorycznie je odrzucić jako już więcej niepotrzebne i wejść wreszcie w postchrześcijański etap końcowy.

Jeszcze bardziej paradoksalna i tym razem zupełnie inna niż u Feuerbacha jest natomiast u Comte'a identyfikacja tego, co w chrześcijaństwie miałyby być ewentualnie pozytywne. W przeciwieństwie do Feuerbacha podstawy chrześcijaństwa, zwłaszcza w zakresie rad ewangelicznych i zasad etycznych, krytykował on bezlitośnie, wyrzucając im egoistyczny indywidualizm i anty-społeczny izolacjonizm¹⁷⁰. Natomiast niemalże zachwycił się – bardzo specyficznym rozumianym – katolicyzmem, gdyż – jak utrzymywał – to właśnie katolicyzm zamienił w chrześcijaństwie objawienie i nadprzyrodzoność na organizację i systematyzację. Tę iście paradoksalną, by nie powiedzieć – absurdalną wizję katolicyzmu Comte'a zgrabnie podsumował Ciola:

Katolicyzm, według Comte'a, wyrażony w postaci klasy kapłańskiej, był w stanie właściwie umiejscowić i zdemitologizować ten nadprzyrodzony aspekt chrześcijaństwa: zredukował znaczenie cudów, obniżył wiarygodność objawień a jednocześnie scentralizował władzę widzialnej głowy i tym samym pozwolił, by katolicyzm stał się „organizacją”. Właśnie ten duch organizacji i systematyzacji interesuje Comte'a, ponieważ, według niego, dał on możliwość, a raczej stworzył podstawy ku temu, by ów sens społeczny i wspólnotowy, postulowany właśnie przez „pozytywizm” mógł się urzeczywistnić¹⁷¹.

170 Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 200–205.

171 Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 110: „Il cattolicesimo, scondo Comte, espresso dalla sua classe sacerdotale, ha saputo porre al giusto posto e demitizzare quell'aspetto soprannaturalistico del cristianesimo, ha ridimensionato i miracoli, ha dato poco credito alle rivelazioni ed accentrando così i poteri su un capo visibile, ha permesso che il cattolicesimo diventasse «organizzazione». È questo spirito di organizzazione e sistematizzazione che interessa a Comte, perché questo, secondo lui, ha dato, o meglio posto le premesse perché quel senso sociale e comunitario fatto proprio dal «positivismo» potesse attualizzarsi”.

Jednakże na tym paradoksalność spojrzenia Comte'a na katolicyzm jeszcze się nie kończy. W jego mniemaniu wnosi on jeszcze jeden pozytywny wkład w dzieje rozwoju ludzkości. Chodzi tym razem o rzekome przewyciężenie etapu monoteistycznego. Zdaniem Comte'a monoteizm stanowi jedną z najbardziej niechlubnych i szkodliwych idei, na jakie zdobyła się ludzkość¹⁷².

Katolicyzm jest w tym kontekście przez Comte'a bardzo mile widziany, gdyż wraz z kultem świętych i Maryi ma rzekomo relatywizować kult jednego Boga i przyczyniać się do uspołecznienia religii:

Jeśli zaś ktoś się dziwi, jeśli sprzeciwia się tej interpretacji wiary katolickiej, August Comte odpowiada, cytując doktrynę o Wcieleniu, kult świętych i zwłaszcza kult Matki Bożej. Czyż nie są to zarazem wyłomy w monoteistycznym absolutcie, w nieprzejednanej wierze w Boga? Czyż nie są to pierwsze kamienie w budowlu prawdziwej religii¹⁷³.

Warto przy okazji nadmienić, że protestantyzm był traktowany przez Comte'a jako krok wstecz, cofnięcie się do prymitywnej, ściśle monoteistycznej, indywidualistycznej i społecznej wersji chrześcijaństwa:

Wraz z nim „wpływy absolutne” i „tendencje indywidualistyczne” zostały rozpętane na nowo. Rozwija on „badanie osobiste przeciw osądowi społecznemu”. Wszędzie, gdzie tylko się on zadomowi, „anarchiczna zasada, zawarta już w systemie przejściowym, przenika wszędzie, w miarę osobistego badania wierzeń biblijnych”¹⁷⁴.

Szczytem absurdu – bo, jak słusznie argumentował Ciola, trudno tu mówić jeszcze o paradoksie – jest ogromna nadzieja, jaką Comte pokładał w kultcie Matki Bożej jako tym, który stanie się ostatnim, feministycznym ogniwem przejścia od religii katolickiej do religii pozytywnej:

Jeśli kult świętych ponownie wprowadził politeizm, można powiedzieć, że kult Matki Bożej dokonał czegoś jeszcze lepszego: wprowadził na nowo fetyszyzm. Nic bardziej od „tej świętej idealizacji typu kobiecego” nie było zdolne do przygotowania „koncepcji ostatecznej”, której jest ona mistyczną prekursorką. „Lepiej niż bóstwo pośredniczące”,

172 Lubac w swym opracowaniu dużo miejsca poświęcił temu zagadnieniu, dokonując jego dogłębnej i wszechstronnej analizy. Por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 157–177. Tu nie będziemy się nad tą kwestią zatrzymywać.

173 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 217. Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 110.

174 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 224–225.

„ta naprawdę ludzka pośredniczka była zapowiedzią normalnego stanu naszego kultu”. Będąc jedynym naprawdę poetyckim owocem katolicyzmu, „łagodna kreacja Dziewicy” wspaniale przygotowuje dusze do adoracji pozytywnej¹⁷⁵.

Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że katolicyzm – dzięki wszystkim przypisanym mu przez Comte’a antychrześcijańskim charakterystykom – sam w sobie stanowi dla francuskiego pozytywisty jakąś trwałą, godną docenienia wartość. Dla Comte’a katolicyzm jest co najwyżej chwilowo użytecznym narzędziem, które nieco ułatwiło proces wyzwania się ze starożytnego i średniowiecznego monoteizmu. W czasach nowożytnych to narzędzie jest już „zbutwiałe” i „zgrzybiałe”, i nie jest w dalszej perspektywie w najmniejszej mierze potrzebne. Należało więc niezwłocznie przekształcić je w to, co miało stanowić cel ostateczny, czyli w religię społeczną:

Jednakże, gdy już Bóg zostanie wykluczony, jeśli nie chce się, żeby wrócił, trzeba Go niezwłocznie zastąpić. Przedłużające się „bezkrólewie” miałyby fatalne skutki. Gdyż „niszczy się tylko to, co się zastępuje”. Comte czerpie ten aforyzm z przemówienia Księcia-Prezydenta i niestrudzenie stosuje je do swego tematu. „Zgodnie z tą maksymą, równie dobrze pomyślaną, jak powiedzianą, trzeba więc zastąpić katolicyzm przez prawdziwą religię, inaczej bowiem będzie się tylko przedłużać w nieskończoność jego nikczemną zgrzybiałość”¹⁷⁶.

Lubac podkreślał przy tym, że Comte’owi nie wystarczyła zwykła, pozbawiona głębszej symboliki, zmiana warty. Posunął się do wyjątkowo bluźnierczych prognoz, wskazując konkretne daty i wyjątkowo symboliczne miejsca ostatecznego przewyciężenia „starej” religii i zastąpienia jej nową. Co więcej, tę nową religię – według swoich przewidywań – Comte miał ogłosić osobiście i to w samym sercu katolickiego kultu Maryjnego: „«Jestem przekonany», pisze do M. de Tholouze, «że nim nastąpi rok 1860, będę głosił pozytywizm w katedrze Notre-Dame jako jedyną religię prawdziwą i pełną»”¹⁷⁷.

Jak zauważył Ciola, Comte nie zawahał się przed ujawnieniem jeszcze bardziej szokujących szczegółów swojej „profetycznej” wizji. Włoski ekspert

175 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 218.

176 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 191.

177 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 168.

zauważył przy tym, że dokładnie w tym momencie stało się absolutnie jasne to, do jakiego stopnia Comte zdołał przekroczyć zwykły, tj. naiwny, ateizm, proponując w jego miejsce agresywny, inwazyjny, a nawet fanatyczny antyteizm:

Marzy on o tym, by pewnego dnia wygłosić kazanie w Notre-Dame w Paryżu, pod patronatem wielkiej statuy Ludzkości, której cokołem będzie ołtarz Boga, Boga zwyciężonego, który stał się „podnóżkiem jej stóp”. W taki sposób pozytywizm zastępuje religię monoteistyczną i sam staje się religią, religią Ludzkości. W tej nowej religii porządek świętości zostaje odwrócony, o jej świętości nie decyduje to, że jest święta, lecz to, że jest społeczna¹⁷⁸.

Paradoksalnie więc kult Matki Bożej miał być zdaniem Comte’a głównym motorem pozytywistycznych przemian. Najpierw, jeszcze w ramach katolicyzmu, kult ten miał zdominować i wyrugować wszelkie inne kultury (łącznie z Eucharystią), a następnie zostać sprytnie podmieniony na wymarzony przez pozytywistycznego wizjonera kult finalny. Ten ostatni miałby być kultem nowej ostatecznej bogini, którą miałyby być sama ludzkość:

To ona, a nie msza, będzie służyć jako przejście do kultu finalnego, „pod stopniowym wpływem pozytywistów, wspomaganych przez kobiety i odrodzonych jezuitów”. To obraz Dziewicy Matki przyzwycał lud do emblematu „naszej bogini”, Ludzkości¹⁷⁹.

Jakby zaskoczeń w powyższych deklaracjach było mało, pojawia się tu jeszcze jeden zdumiewający element: współdziałanie w nakreślonym programie odrodzonego zakonu jezuitów. Tego typu wzmianka być może mogłaby ująć uwagi wielu komentatorów, ale z pewnością nie ojca Lubaca, wiernego syna tegoż właśnie zakonu. Nie dziwi więc, że francuski jezuita z wielkim zainteresowaniem zaczął przyglądać się roli, jaką w owej profetycznej Comte’owskiej układance pełnić ma jego własny zakon. A rola ta okazała się nadzwyczaj doniosła. Jak bowiem zauważył Lubac, to właśnie w jego zakonie Comte upatrywał właściwego kandydata na nowożytnego

178 Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 107: „Egli sogna di predicare un giorno in una Nôtre-Dame di Parigi dove signoreggia la statua dell’Umanità, che avrà per piedistallo l’altare di Dio, del Dio vinto, divenuto lo «sgabello dei suoi piedi». Per questo il Positivismo si sostituisce alla religione monoteista ed è esso stesso una religione, la religione dell’Umanità. I caratteri di sacralità sono riversati in questa nuova religione, la quale non è sacra perché sacra, ma sacra perché sociale”.

179 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 218–219.

konia trojańskiego, za pomocą którego będzie można realizować nakreślony wyżej pozytywistyczny program:

W sercu katolicyzmu, wcielając jego ducha i utrzymując jego siłę, istnieje uprzywilejowany organizm, jezuici. Zakon ten, założony w XVI wieku przez Ignacego i Ksawerego, obrał sobie za misję „odrodzić papieżstwo, którego urząd duchowy w rzeczywistości stał się wakatem od czasu doczesnej transformacji” [...]. Do niego więc trzeba się będzie zwrócić. Istnieje jeszcze nadzieja, że podczas okresu przejściowego, który nadchodzi, jezuici, wyrzekłszy się swych „korupcyjnych intryg” i rozbudziwszy na nowo swe „pierwotne powołanie do rekonstrukcji władzy duchowej”, zrobią „dobry targ z dogmatu katolickiego, by rozwinąć kult, co pomoże przygotować u zacofanej, ale godnej szacunku publiczności adorację Ludzkości”¹⁸⁰.

Wbrew pozorom nie są to ani niedorzeczne mrzonki, ani też życzeniowe dywagacje uniesionego nagłym przyływem emocji, ale oderwanego od rzeczywistości fanatycznego zapaleńca. Comte wyjątkowo twardo stąpał po ziemi, organizując całą siatkę współpracowników, których celem było nawiązanie konkretnych kontaktów i przedstawienie sprecyzowanych propozycji jezuitom w Stanach Zjednoczonych, we Francji, a nawet w Rzymie. Jeśli chodzi o tę ostatnią lokalizację, to francuski pozytywista miał już gotowy konkretny i wyjątkowo ambitny plan:

August Comte ma zamiar opublikować w 1862 roku *Appel aux ignaciens*, w którym wezwie „ich generała, by ogłosił się duchowym przywódcą katolików, papieża zaś ogłosił księciem-biskupem Rzymu... W celu wygłoszenia tej proklamacji generał ignacjański byłby publicznie zaproszony przez fundatora pozytywizmu, by przybył urzędować do Paryża”¹⁸¹.

Lubac trzeźwo skonstatował: „Aż kusi, by wziąć to za fantazję i roześmiać się”¹⁸². W istocie, ku ich wielkiemu zdziwieniu, Comte i jego wysłannicy spotkali się ze ścianą jednoznacznej i bezkompromisowej odmowy. Naczelnym przywódcą pozytywistów nie stracił jednak nadziei: „Nawet jeśli «negocjacje

180 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 230.

181 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 231.

182 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 232.

ignacjańskie» nie odniosły «bezpośredniego skutku», to z pewnością, sądzi, «zasiały ziarno, które pod naciskiem wydarzeń wkrótce się rozwinie»¹⁸³.

Trudno dziś odmówić Comte'owi przenikliwości. Nawet sam Lubac w swoim czasie przyznawał, że pomimo oczywistej – przynajmniej jeszcze wówczas – nedorzecznosci program Comte'a stanowi symbol konkretnej pokusy, na którą Kościół zawsze będzie wystawiony:

Epizod ten jest w najwyższym stopniu symboliczny. August Comte jest tutaj narzędziem pokusy, która, zawsze ukryta, nasila się szczególnie wtedy, gdy katolicyzm zdaje się być zmuszony do defensywy. Tym, co Comte najnaiwniej w świecie proponuje Kościołowi, jest zdrada. Oferuje mu zbawienie doczesne w zamian za zanegowanie samego siebie przez zanegowanie swego Pana i Oblubieńca. Zbawienie zresztą złudne! Jego zamysłem, do którego otwarcie się przyznaje jest „użyć zacofanych wierzących, by godnie współuczestniczyli w ostatecznej przemianie”¹⁸⁴.

W pełni świadomy narastającej powagi tej pokusy oraz tego, iż ciągle odnawia się ona pod różnymi postaciami i pozorami, nie mniej pewny nieustającej asystencji Opatrzności Bożej, francuski jezuita pozostał jednak spokojny co do ostatecznej przyszłości Kościoła:

W formach odmiennych, pozornie niekiedy bardziej poważnych i podstępnych, jego pokusa odnowiła się i jeszcze się ujawni; lecz Kościół, wspomagany przed ducha Chrystusowego, nigdy jej nie ulegnie¹⁸⁵.

Podsumowując omówione paradoksy trzech antyteistycznych propozycji XIX i XX wieku, warto zauważyć, że ujawnia się tu wspólny finalny paradoks ateistycznego humanizmu. Mianowicie niezależnie od tego, jak wielkie

183 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 232. Przedstawioną tu wizję Comte'a określamy czasem mianem profetycznej, z tego właśnie względu, choć jego własne przewidywania i ambicje się nie spełniły. Trzeba jednak przyznać, że „zasiane ziarno” w istocie sukcesywnie rośnie. Siewcą nie był jednak Comte. Jego wizja, nawet jeśli profetyczna, na pewno nie była ani pionierska, ani oryginalna. Jest to w swej istocie po prostu powtórzony antychrześcijański manifest Woltera. Dość istotna różnica dotyczy jednakże stosunku obu wizjonerów właśnie do zakonu jezuitów. Comte, jak widać, pokładał w jezuitach wielką nadzieję, a w oczach Woltera stanowili oni główną przeszkodę do realizacji tego typu marzeń. Por. R. Rożdżeński, *Ateizm oraz jego konsekwencje. Relatywizm i nihilizm*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, <https://doi.org/10.12797/9788381382397>, s. 142–152.

184 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 233.

185 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 233–234.

wysiłki celem usunięcia pojęcia Boga ze świadomości zarówno jednostkowej, jak i społecznej podejmują antyteiści, cały ten wysiłek, im bardziej staje się intensywny i autentyczny, tym bardziej potwierdza autentyczność Jego istnienia. Paradoks ten można sformułować następująco: trudno, żeby cokolwiek bardziej urągało ludziom, którzy poświęcili całe swoje życie na walkę z pewnym „obiektem” niż twierdzenie, że „obiekt” ten nie istnieje. Problem w tym, że ich walka polega właśnie na głoszeniu tego twierdzenia:

Będąc ateistami, podobnie jak Proudhon, a nawet jeszcze bardziej radykalnymi od niego nie doszli do wniosku, jak on, że dowodem na istnienie Boga, podobnie jak na istnienie człowieka, „jest ich wieczny antagonizm”. Nie mieli, jak on, owego poczucia narzucającego się nawrotu tajemnicy, i to nie tylko tajemnicy człowieka, po każdej próbie podjętej w celu jej przewyciężenia. Mimo odmienności stylu, ich „humanizm” wydaje nam się jednakowo ślepy¹⁸⁶.

Na koniec warto dodać, że Lubac zauważył jeszcze jeden, bardzo znamienny, aspekt tego finalnego paradoksu. W mniemaniu bowiem antyteistów ich program miał być „ostatecznym rozwiązaniem” kwestii Boga. Jak widać jednak historia – nie tylko zresztą w tym przypadku – nie dopuszcza takich „ostatecznych rozwiązań”. Można się domyślić, dlaczego – bo sam Bóg ich nie dopuszcza. Jak słusznie i bardzo przemyślnie konkluduje francuski jezuita, nawet jeśli owym antyteistycznym „łowcom Boga” udałaby się w końcu ta niedorzeczna sztuka uśmiercenia Go i złożenia do jakiegoś grobowca, to niestety okazały się zbyt mali, by być w stanie domknąć jego wieko. Tylko Bóg mógłby „zapieczętować kamień swojego grobowca”¹⁸⁷.

2.4. Paradoks człowieka

Tajemnica człowieka to ostatnia wielka tajemnica i jednocześnie ostatni wielki paradoks, jaki zostanie omówiony w kontekście analizy twórczości Lubaca, bowiem pomimo wielkiej wagi poprzednich tajemnic i paradoksów „paradoks człowieka” – jak sam to określał francuski jezuita – zdaje się koronować jego myśl. Jest tak dlatego, że w rozumieniu Lubaca paradoks człowieka nie

¹⁸⁶ H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 27–28.

¹⁸⁷ Por. H. de Lubac, *Affrontements mystiques*, Éditions du Témoignage Chrétien, Paris 1950, s. 170: „Seul il peut sceller la pierre de son tombeau”.

dotyczy tylko horyzontalnej, tj. czysto antropologicznej lub humanistycznej strony zagadnienia, lecz musi w sposób integralny łączyć wertykalny wymiar teologiczny z horyzontalnym wymiarem antropologicznym.

Cały poprzedni paragraf miał za zadanie wyświecić to wielkie przesłanie i jednocześnie przestrożę, jaką francuski jezuita kierował do świata nauki. Mianowicie do jak wielkich nonsensów i absurdów od strony teoretycznej oraz jak ogromnych dramatów i błędów od strony praktycznej prowadzi antyteistyczny redukcjonizm, który odrąbawszy za pomocą brutalnej siły propagandy nadprzyrodzony wymiar tajemnicy człowieka, okaleczył tegoż człowieka do tego stopnia, że to, co Lubac określił mianem głębi i piękna „paradoksu człowieka”, zostało zdegradowane do płytkiego i odrażającego absurdu prowadzącego do jego całkowitej ruiny.

Apel ten trafnie podsumował we wstępie do polskiego wydania *Dramatu humanizmu ateistycznego* Wójtowicz, który nawiązując do jednego z mistrzów Lubaca, Pascala, podzielił się z czytelnikiem następującą obserwacją:

Główne przesłanie niniejszej książki jest następujące: ani filozofia, ani psychologia, ani inne nauki o człowieku nie potrafią do końca wydobyć i opisać jego tajemnicy. Henri de Lubac zgadza się z B. Pascalem, który napisał, że „Człowiek przekracza człowieka”. Człowiek nie może uciec od pytania o sens swego życia. Pytanie to prowokuje go, by otworzył się na Transcendencję i odkrył, że sam „jest pragnieniem Boga”: został przez niego stworzony i nosi w sobie Jego obraz i podobieństwo¹⁸⁸.

Nie może więc dziwić, że Lubac, podejmując problematykę paradoksu człowieka, nie tylko nie stracił z oczu wymiaru Boskiego i nadprzyrodzonego tego zagadnienia, lecz wręcz zawsze stawiał go na pierwszym miejscu. W naturalny sposób problematyka dzieli się więc na dwie sekcje. Pierwsza dotyczy chrystologicznego paradoksu Boga-człowieka, a zatem paradoksu wcielenia i bardzo ważnego, nieodłącznie związanego z nim paradoksu cierpienia. Druga, kluczowa dla całej teologiczno-antropologicznej myśli Lubaca, to problematyka paradoksu człowieka w kontekście relacji natura – nadprzyrodzoność.

188 M. Wójtowicz, *Wstęp*, w: H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 6.

2.4.1. Paradoks wcielenia i cierpienia

Jak zostało to powiedziane wcześniej, chcąc rzucić właściwe światło na paradoks człowieka, należy spojrzeć na tę problematykę z chrystologicznego punktu widzenia, czyli na początku rozpatrzeć paradoks Boga-człowieka. Jak nietrudno jest się domyślić, paradoks ten jest na tyle szeroki, że można by poświęcić mu niejedną osobną monografię. Z punktu widzenia niniejszych rozważań trzeba ponadto uwzględnić fakt, że paradoksem Chrystusa – w bardzo szerokim i różnorodnym zakresie – zajmował się w swojej twórczości także Balthasar, którego myśl zostanie przedstawiona w następnym rozdziale.

Dlatego tutaj wybierzemy jedynie dwa absolutnie niezbędne, najbardziej charakterystyczne dla refleksji Lubaca i – co najważniejsze – najbardziej potrzebne z punktu widzenia następnej sekcji, aspekty tego zagadnienia. Trzeba bowiem od razu zaznaczyć, że istotą paradoksu człowieka, według Lubaca, jest zagadnienie relacji natura–nadprzyrodzoność. Relacji tej nie da się jednak zrozumieć w oderwaniu od dwóch podstawowych tajemnic wiary: tajemnicy wcielenia i tajemnicy cierpienia¹⁸⁹. Jak pięknie ujął to sam autor, światło płynące z rozważania tych teologicznych, choć oczywiście nie tylko teologicznych, tajemnic „staje się na zasadzie odbicia zwrotnego światłem rzuconym na człowieka”¹⁹⁰, dlatego że „Chrystus, objawiając Ojca i będąc przez Niego objawionym dopełnia objawienia człowieka samemu człowiekowi”¹⁹¹.

a) Paradoks wcielenia

Używając języka soboru watykańskiego II można śmiało powiedzieć, że paradoks wcielenia jest źródłem i szczytem paradoksu wiary chrześcijańskiej,

189 Z perspektywy teologicznej, a ściślej – chrystologicznej, mogłoby się wydawać, że zamiast o ogólnym paradoksie cierpienia lepiej byłoby mówić konkretnie o paradoksie krzyża. Paradoks krzyża będzie jednak przedmiotem osobnych badań w rozdziale poświęconym Balthasarowi. Tutaj skoncentrujemy się natomiast na chrystologicznie ugruntowanym, ale nakierowanym na aspekt antropologiczny i charakterystycznym dla Lubaca dwuwymiarowym spojrzeniu na problem cierpienia, w którym aspekt naturalno-cielesny zagadnienia zanurzony jest w nadającym mu sens aspekcie duchowo-nadprzyrodzonym.

190 Por. H. de Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965, s. 265 (Théologie 64): „toute lumière sur Dieu est en même temps, par un choc en retour, lumière sur l’homme”.

191 H. de Lubac, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 288.

a także decydującym filarem tego, co Lubac nazywał „paradoksem człowieka”. I tak jak bez Chrystusa nie można zrozumieć człowieka, tak też bez paradoksu wcielenia nie można zrozumieć paradoksu człowieka. Dlatego też francuski jezuita nie miał żadnych wątpliwości, że wcielenie jest paradoksem centralnym, który zasługuje na miano paradoksu paradoksów: „jak można wnioskować ze słów Ojców Kościoła, Wcielenie to paradoks najwyższy: Παράδοξος Παραδόξων”¹⁹².

Jak było to już wielokrotnie podkreślane wcześniej, zgodnie z podejściem Lubaca, każdy paradoks wiąże się z jakąś tajemnicą. Im głębsza tajemnica, tym głębszy paradoks. Tajemnice wiary chrześcijańskiej mają jeszcze ten dodatkowy wymiar głębi, że wymagają poważnego wysiłku intelektualnego i duchowego, by w nie uwierzyć. Powołując się na całą plejadę wspomnianych wyżej Ojców Kościoła, Lubac argumentuje, że właśnie pod tym względem tajemnica i paradoks wcielenia wiodą prym:

Jeszcze trudniej wierzyć w tajemnicę Słowa Wcielonego: „Bóg ma postać. Rozbrzmiewa jakieś imię, na miejscu Boga stoi przed nami jakiś człowiek”. „Co za przedziwne połączenie! Ten, który jest, zaczyna istnieć! Stwórca staje się stworzony... Bezcielesny przyjmuje ciało, Słowo się materializuje. Niewidzialny daje się widzieć. Nietykalny dotknąć. Bezczasowy poczyna się w czasie, Syn Boga staje się synem człowieczym!”. Ta idea Boga-człowieka, zanim jeszcze zaniepokoi kogoś marzącego o Człowieku-Bogu, gwałtownie wstrząsa umysłem: nawet jeśli nie sposób udowodnić jej wewnętrznej sprzeczności, to cały pochod twarzyszących temu okoliczności wprawia w osłupienie. „Jak mamy pojąć, że owa potęga boskiego majestatu, owo Słowo i Mądrość Boga, «w której zostały stworzone wszystkie byty widzialne i niewidzialne», zawarła się w ograniczonych rozmiarach człowieka, który pojawił się w Judei, że zstąpiła w łono kobiety, urodziła się jako niemowlę i płakała tak jak płaczą wszystkie niemowlęta... Rozum ludzki ogarnia takie zaskoczenie i zdziwienie, iż człowiek nie wie, gdzie się ma zwrócić, czego ma się trzymać i dokąd się skierować”¹⁹³.

Na początku rozważań dotyczących paradoksu wcielenia należy podkreślić wielką troskę Lubaca o intelektualno-duchową równowagę w podejściu do tego zagadnienia. Francuski jezuita był przekonany, że w uczciwej refleksji nie można wcielenia ot tak po prostu bezrefleksyjnie przyjąć za

192 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 7.

193 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 44–45, przyp. 136–139.

niepodlegający jakiegokolwiek dyskusji pewnik – jak czynią to fideiści – ani też nie można go odrzucić, wmawiając sobie – jak czynią to antyteiści – że jest to z racjonalistycznego punktu widzenia nonsens. Trzeba się nad tym zagadnieniem pochylić, biorąc pod uwagę zarówno jego aspekt intelektualny, jak i duchowy.

Podchodząc do zagadnienia od strony intelektualnej, Lubac starał się sugerować, że współczesna refleksja filozoficzna – dzięki na przykład takim myślicielom jak Kierkegaard – zawiera w sobie nurt dość dobrze przygotowany do podjęcia refleksji nad zagadnieniem wcielenia, gdyż zdołał on wypracować w sobie nieco większą wrażliwość na kwestię paradoksu i tajemnicy niż inne, zwłaszcza pozytywistyczno-modernistyczne nurty. Dzięki temu kwestia wcielenia, która zawsze pozostanie domeną właściwą dogmatyce, może i powinna podlegać również refleksji filozoficznej (otrzymujemy wówczas coś, co francuski myśliciel określił mianem filozofii dogmatu lub filozofii wiary). Lubac zauważył wyraźne próby podjęcia takiej refleksji w dwóch pracach Kierkegaarda, w *Okruchach filozoficznych* i w *Postscriptum*:

Okruchy filozoficzne wprowadzają, jako hipotezę, fakt Wcielenia, ten najwyższy paradoks wejścia Boga w historię lub też Wiekuistego w czas. Były one jak gdyby filozofią dogmatu. *Postscriptum* uzupełnia je o filozofię wiary. Chce ono pokazać, w jakich warunkach jednostka przyjmuje tajemnicę (Kierkegaard mówi: paradoks), nie odbierając jej nic z charakteru tajemnicy¹⁹⁴.

Można zadać w tym momencie pytanie: dlaczego Lubacowi zależało na podkreśleniu pozytywnej roli Kierkegaarda i jego filozofii w refleksji nad zagadnieniem wcielenia? Powodów może być oczywiście wiele, ale warto zwrócić uwagę na jeden niezwykle istotny w kontekście tego wszystkiego, co zostało powiedziane w poprzednim paragrafie.

Otóż trzeba przyznać, że w ocenie Lubaca nowożytna filozofia stała się głównym motorem napędowym destruktywnej maszyny humanizmu ateistycznego, podważającego wszelkie prawdy wiary, z prawdą o wcieleniu oczywiście na czele. Wymieniani w poprzednim paragrafie filozofowie prześcigali się w swych atakach na chrześcijaństwo, zamachach na Boga i wszelkich możliwych bluźnierstwach pod adresem wiary w Boga-człowieka (a nie Człowieka-boga) Jezusa Chrystusa. Po tamtej lekturze można by

194 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 120–121.

więc odnieść wrażenie, że zdaniem Lubaca nowożytna myśl filozoficzna nie wnosi absolutnie nic pozytywnego i wartościowego do refleksji nad paradoksem wcielenia.

Między innymi właśnie po to, by zadać kłam takiej hipotezie, Lubac, rozważając problematykę wcielenia, sięgał obficie do tak charakterystycznej dla Kierkegaarda kategorii paradoksu i „nieprawdopodobieństwa” i do zawartej w jego pracach egzystencjalistycznej refleksji dotyczącej prawd chrześcijańskiej wiary. Bardzo ciekawie prezentuje się w tym kontekście zestawienie Kierkegaarda z Nietzschem. Lubac zauważył, że biorąc pod uwagę wspólną im wrażliwość, obaj mogli w znaczący i wielce pozytywny sposób przyczynić się do refleksji nad wcieleniem. Wiadomo, że ostatecznie wybrali skrajnie różne drogi, ale wcale tak nie musiało być. Francuski myśliciel zauważył bowiem bardzo wiele wspólnych cech osobowościowych obu myślicieli:

Obaj są ludźmi niezwykłymi i naprawdę przeżywającymi to, co myślą, ale w rzeczywistości przeżywają swe myślenie oderwani od życia. Obaj są namiętnymi czytelnikami Schopenhauera i główną rolę przypisują cierpieniu, obaj też są katami dla samych siebie. Obaj są również krytykami urzędzonego chrześcijaństwa ich epoki. Główną troską obu nie jest obiektywna doktryna, lecz „forma” lub też wewnętrzny „styl życia”. Obaj są także bohaterami tragicznymi i samotnymi, wskazującymi opór i twardość, również względem siebie, jako jedyną drogę do wolności¹⁹⁵.

Paradoksalnie jednak cała ta gama wspólnych cech i postaw umieszcza ich w ostatecznym rozrachunku na przeciwległych stronach spektrum poglądów dotyczących wiary. Podczas gdy Nietzsche w swym sprzeciwie wobec „urzędzonego chrześcijaństwa” jest tak autentycznym ateistą, jak tylko to możliwe, Kierkegaard w swoim sprzeciwie wobec tego samego „urzędzonego chrześcijaństwa” jest nie mniej autentycznym wierzącym:

Podobni są do siebie nawet w swym sprzeciwie i tak jak ateizm pierwszego nie powinien być mylony z niedowiarstwem niezdolnym do wierzenia, tak też wiara pierwszego nie może być mylona z łatwowiernością niezdolną do wątpienia¹⁹⁶.

195 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 114.

196 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 115.

Jednym słowem, czytając Kierkegaarda i prezentując jego myśl swoim czytelnikom, Lubac chciał przekazać im następujący komunikat: żeby głęboko, nieprzeciętnie i autentycznie mówić o najtrudniejszych prawdach chrześcijańskiej wiary, zwłaszcza o rozważanej tu prawdzie o wcieleniu, nie trzeba być ani Ojcem Kościoła, ani katolickim świętym, ani nieznanym cieniem wątpliwości niezłomnym apologetą. Można być filozofem o osobowości i temperamentem Nietzschego, można pozostawać w ostrym konflikcie z „oficjalnymi czynnikami” wspólnoty wyznaniowej, do której się należy, i można jednocześnie dzielić się swą autentyczną i głęboką wiarą w sens paradoksu człowieka, paradoksu wcielenia i paradoksu wiary:

Wierzyć nie znaczy wiedzieć ani też nie znaczy rozumieć, nie znaczy również wyznawać jakąś doktrynę. Tajemnica nie jest racjonalnym systemem. Wiara nie jest „momentem myśli”. Wierzący nie jest spekulantem; realna jednostka stoi przed realnym Bogiem, oto całkowicie prosta prawda, którą Kierkegaard niezmiernie powtarza i nicuje, by tak rzec, we wszystkich znaczeniach, wbrew heglowskiemu intelektualizmowi¹⁹⁷.

Stąd też, jeszcze w duchu Kierkegaarda, ale już od siebie, Lubac dodał, że pomimo niekwestionowanej wagi refleksji intelektualnej, w sprawach dotyczących zagadnień wiary nieustannie trzeba chylić czoła wobec głębi tajemnicy. Francuski jezuita posunął się nawet do twierdzenia, że także z egzystencjalistycznego punktu widzenia nie ma lepszej drogi do zgłębienia paradoksu człowieka niż droga trzech wielkich tajemnic wiary, wśród których tajemnica wcielenia zajmuje miejsce centralne:

Nauczyłem się z mojego małego katechizmu, ponad 70 lat temu, że religia chrześcijańska zawiera trzy wielkie tajemnice: tajemnicę Trójcy, tajemnicę Wcielenia i tajemnicę Odkupienia. Od tego czasu miałem okazję wiele przeczytać i wiele usłyszeć; widziałem, jak proponowano i konfrontowano wiele doktryn. Nie znalazłem nigdy niczego, co tłumaczyłoby równie dobrze ludzką egzystencję, co otwierałoby szersze drogi do ludzkiej refleksji, co przenikałoby równie głęboko tajemnicę, jaką jest człowiek dla samego siebie¹⁹⁸.

Wkraczamy tu już w sferę duchowych aspektów paradoksu wcielenia. Francuski jezuita zauważył, że niewłaściwa interpretacja tego paradoksu,

197 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 121.

198 H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, dz. cyt., s. 54.

pomijająca lub lekceważąca tę sferę, może prowadzić do gigantycznego wypaczenia całego przesłania chrześcijańskiej wiary. Nie brakuje bowiem głosów, które – powołując się na prawdę o wcieleniu – żądają od wiary chrześcijańskiej, by wreszcie się „wcieliła”, tj. porzuciła całą swą duchowo-doktrynalną „otoczkę” i „zakasawszy rękawy” zabrała się do konkretnego wcielania w życie tego, co należy do wymagań tej wiary.

Mamy tu do czynienia z nieporozumieniem, które nie koniecznie musi wynikać ze złej woli, lecz po prostu z niewłaściwej interpretacji samego terminu. Wcielenie nie oznacza bowiem, że Chrystus pozbawił się duchowego wymiaru swojej egzystencji, redukując swoją istotę i misję do wymiaru czysto cielesnego. Wcielenie oznacza, że Chrystus, pozostając w pełni prawdziwym Bogiem, stał się w pełni prawdziwym człowiekiem, przyjmując na siebie całą, nie tylko cielesną, lecz także duchową naturę ludzką, tj. – jak powtarzamy to w *Credo* – „stał się człowiekiem”. Dlatego też chrześcijaństwo „wcielone”, jak podkreślił to francuski teolog, żadną miarą nie może być konfliktowane z chrześcijaństwem „duchowym”:

Tak zatem chrześcijaństwo duchowe, chrześcijaństwo, które na każdej rzeczy kładzie znak krzyża i każdą ludzką wartość stara się przemienić, nie jest chrześcijaństwem bez ciała: jest to jedyne autentyczne chrześcijaństwo, jedyne, dla którego „wcielenie” nie jest przynętą¹⁹⁹.

Lubac, kiedy pisał o przynęcie, świadomie przestrzegał przed niebezpieczeństwami, jakie wiążą się z przewartościowaniem cielesnego aspektu tajemnicy wcielenia. Po raz kolejny pojawia się tu niebezpieczeństwo dokonania zupełnie nieuprawnionej redukcji. Tak jak w programie humanizmu ateistycznego, powołując się na prawdę o ludzkiej godności, starano się zredukować człowieka jedynie do jego doczesnego wymiaru cielesnego, tak teraz, powołując się na prawdę o wcieleniu, można dojść do redukcji wiary chrześcijańskiej, do czysto praktycznych wytycznych regulujących doczesne międzyludzkie relacje:

Nie chcemy religii, która stałaby „obok życia”. Bardzo dobrze. Ale czym jest życie? Trzeba brać je w całości. Jakie życie byłoby godne naszej miłości i naszych starań, gdyby nie zmierzało do życia wiecznego? Pragniemy religii „wcielonej”, i to też jest bardzo dobre.

199 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 33.

Pragniemy, aby ona cała, we wszystkich swoich przejawach, trwała przy znaku Wcielenia. Nie bądźmy logiczni tylko w połowie, lecz podążajmy do końca drogą, na którą kieruje nas Wcielenie²⁰⁰.

Dlatego francuski jezuita podkreślał, że prawdy o wcieleniu nie można rozpatrywać w oderwaniu od innych prawd wiary. Nie wystarczy podkreślanie samego wcielenia ani też samego zmartwychwstania w ciele, trzeba obie te prawdy widzieć w perspektywie wniebowstąpienia:

Ale ponieważ jesteśmy ogromnie i nieuleczalnie cielesni, możemy zrozumieć opacznie nawet zmartwychwstanie Zbawiciela. Zatem po zmartwychwstaniu następuje wniebowstąpienie, które ma nam wskazać kierunek i zmusić nareszcie do spojrzenia w górę, do przekroczenia ziemskiego horyzontu i tego wszystkiego, czym jest człowiek w swoim stanie naturalnym. A więc lekcja wniebowstąpienia nie jest sprzeczna z lekcją wcielenia: przedłuża ją i pogłębia. Nie stawia nas poza ani obok ludzkiego życia: zmusza, by je przeżywać spoglądając wyżej i dalej²⁰¹.

Widać więc wyraźnie, że Lubac nieustannie zwracał uwagę na konieczność zachowania odpowiedniego balansu pomiędzy wymiarem cielesnym i duchowym tej wyjątkowej prawdy naszej wiary. Z jednej strony, jak zostało to wyżej podkreślone, nie wolno mówić o wcieleniu, nie postrzegając go w perspektywie wniebowstąpienia, ale z drugiej – nie można mówić o wcieleniu, bez dostrzegania cielesnych konkretów składających się na dzieło odkupienia: „Chrystus nie przyszedł po to, by dokonać «dzieła wcielenia», lecz Słowo wcieliło się, aby dokonać dzieła odkupienia”²⁰².

Do wspomnianych wyżej cielesnych konkretów należy przede wszystkim paradoks i tajemnica krzyża i cierpienia. Jeśli bowiem sam paradoks wcielenia stanowi nie lada trudność do pokonania i jest powodem nie lada „zgorzenia” i „zamieszania”, to o ileż bardziej dotyczy to zawartego w nim paradoksu krzyża:

A zapowiedź krzyża jeszcze bardziej powiększa to zamieszanie. Bóg „narodzony i ukrzyżowany!”. „Tajemnica święcie przerażająca!”. „Zgorzenie dla Żydów i szaleństwo dla

200 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 33

201 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 34.

202 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 33.

Greków”. Od początku była to trudna do przekroczenia przeszkoda i przychodzący do Chrystusa dobrze znali ten szokujący paradoks, który trzeba było przezwyciężyć²⁰³.

Taka była od początku decyzja samego Mistrza, który jak zauważył Lubac, pomimo odmiennych propozycji realizacji idei wcielenia, wybrał tę jedną: „Jaki piękny zamysł wcielonego chrześcijaństwa przedstawiał Jezusowi na pustyni Szatan. Jezus wybrał chrześcijaństwo ukrzyżowane”²⁰⁴.

Dlatego, kiedy mowa jest o konieczności łącznego rozpatrywania wszystkich prawd wiary związanych z tajemnicą wcielenia, a więc także łącznego rozpatrywania związanych z nimi paradoksów, francuski teolog ze szczególną mocą podkreślił fakt, że paradoks wcielenia poprzez paradoks krzyża (paradoks „śmierci ożywiającej”) rzuca szczególne światło na nierozdzielnie związany z nim paradoks cierpienia:

Nasza religia, wcielona, i istniejąca w najistotniejszej głębi ludzkiego życia, jeśli chce pozostać wierna Chrystusowi, musi tam postawić krzyż, aby wprowadzić w życie śmierć ożywiającą, bez której nie ma chwalebego zmartwychwstania²⁰⁵.

b) Paradoks cierpienia

Dzięki paradoksowi wcielenia, którego nieodłącznym elementem jest paradoks krzyża, chrześcijanin (w przeciwieństwie do niechrześcijanina) staje wobec paradoksu, a nie absurdu cierpienia. Jak ujął to Lubac w jednej z cytowanych wcześniej wypowiedzi, głęboko zanurzony w tajemnicy wcielenia chrześcijanin, stając wobec problemu cierpienia, może spojrzeć „wyżej i dalej”.

Żeby wyjaśnić, co oznacza spojrzeć „wyżej i dalej”, francuski jezuita musiał znowu dokonać bezlitosnej konfrontacji respektującej paradoks i tajemnicę myśli chrześcijańskiej z pozbawioną tak naprawdę wszelkiego respektu, przybitą swym ciężarem do ziemi, myślą pozytywistyczno-racjonalistyczną. Ta ostatnia stara się nieustannie wmawiać człowiekowi, że każde cierpienie jest złem i należy go za wszelką cenę unikać i wszelkimi środkami

203 H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 45.

204 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 32.

205 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 34.

eliminować. Cel ma w tym przypadku uświęcać środki. Nie ma nawet znaczenia to, że – paradoksalnie – zastosowane w pozytywistyczno-racjonalistyczny sposób środki zwalczania cierpienia w końcowym efekcie najczęściej nie prowadzą do niczego innego, jak tylko do zwielokrotnienia tego cierpienia lub wywołania nowego rodzaju cierpienia, niejednokrotnie jeszcze gorszego od wyjściowego.

Dlatego podejmując refleksję nad paradoksem cierpienia, Lubac przestrzegł przed popadaniem w utopijny hurra- optymizm „postępowców”, którzy obiecując szybkie wyeliminowanie cierpienia i łatwe osiągnięcie szczęścia, proponują drogi na skróty bardzo często okazujące się pułapkami głębszymi od tych, które miały zostać na drodze owego postępu ominięte:

Raj ziemski już nie powróci. Przeróżne obietnice „szczęścia” oraz zbyt wspaniałe programy są jedynie lajdactwem lub dziecięcymi marzeniami. Nie wyrzekajmy się jednak żadnej ludzkiej nadziei na postęp. Przeciwnie, pracujmy dla wszelakiego postępu, ze wszystkich sił i na wszystkich frontach. Nie dajmy sobie jednak wmówić, że postęp kiedykolwiek umniejszy ludzkie nieszczęście, ludzką tragedię: raczej może je powiększyć. W miarę jak człowiekowi udaje się uniknąć wielu zniewoleń niesionych przez kondycję fizyczną i społeczne uwarunkowania, staje się coraz bardziej siebie świadom, coraz bardziej wyczulony na potrzeby swojego życia wewnętrznego, coraz dokładniej odkrywa dramat człowieczego stanu²⁰⁶.

Zauważmy, że francuski jezuita nie jest wrogiem postępu jako takiego. Popiera wysiłki ludzkości podejmowane celem poprawy warunków życia i eliminowania zła, będącego przyczyną wielu cierpień i tragedii. Przestrzega jednak przed popadaniem w kult postępu, a więc przed pokładaniem nadziei w iluzji, że – zwłaszcza czysto techniczny – postęp położy kres wszelkim ludzkim cierpieniom. Zbyt często bowiem okazywało się, że jest wręcz przeciwnie:

Ludzie, w miarę jak subtelniej i humanizują się, wymyślają tysiące nowych sposobów zadawania sobie nawzajem cierpienia lub zadręczania siebie samych. Zatem cierpienie zawsze się odradza, bardziej dotkliwie dzięki temu wszystkiemu, co pierwotnie dążyło do jego usunięcia²⁰⁷.

206 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 104.

207 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 97.

Paradoks pozytywistów, biorących się za wyeliminowanie cierpienia przypomina Lubacowi paradoks lekarza zabijającego pacjenta dla „jego dobra”, a więc, żeby nie cierpiał, albo też paradoks despoty, który odbierając ludziom wolność, wybawia ich ze wszelkich problemów, które nieuchronnie ona ze sobą niesie. Łatwo jest bowiem odgórnie zadeklarować, że wszelkie cierpienie jest złem i narzucić na ludzkość terror „pozytywnego” myślenia. Czy jednak terror ten nie będzie sam w sobie źródłem jeszcze większych cierpień? Łatwo jest odgórnie wprowadzić zakaz wszelkich sporów, czy jednak zakaz taki rozwiąże przyczyny konfliktów? Lubac poszedł zresztą jeszcze dalej i zapytał, czy naprawdę powinno nam tak bardzo zależeć na wyeliminowaniu konfliktów? Może warto zadać sobie wreszcie trud przemyślenia, czy każdy konflikt jest złem i jak miałyby wyglądać to wymarzone, sielankowe, idylliczne życie bez konfliktów? Lubac już nie zachęca, on po prostu prowokuje czytelnika do przemyślenia tej kwestii:

O ile prościej byłoby zlikwidować raz na zawsze wszystkie te nierozwiązywalne konflikty pomiędzy Kościołem a Państwem! Dlaczegoż jedna z tych dwóch władz nie miałaby wchłonąć drugiej? Dlaczegoż nie mógłby powstać Kościół na miarę człowieka albo Państwo, które zaopiekowałby się każdym człowiekiem? Tak, to byłoby o wiele prostsze. Ale skoro ludzka natura jest podwójna, czyż każde proste rozwiązanie nie okaże się błędem? Tyrania też jest prostsza od wolności... Likwiduje wszystkie niedogodności tej ostatniej, podobnie jak lekarz zabijając pacjenta przynosi mu ulgę od wszystkich jego cierpień. A czym byłby człowiek czym byłoby społeczeństwo, gdyby wszelkie konflikty zostały usunięte²⁰⁸.

Przy okazji, dzięki swojej ciętej ripocie, Lubac potrafił w jednym zdaniu rozprawić się z ową doktryną pozytywnego myślenia, próbującą wmówić współczesnemu człowiekowi, że tylko ucieczka przed cierpieniem i czysto horyzontalnie rozumiany optymizm może być źródłem jego radości: „Cierpienie jest nicią, z której utkana jest materia radości. Optymizm nigdy radości nie pozna”²⁰⁹.

Poza tym ci, którzy potrafią jedynie uciekać od cierpienia i proponują innym taką na nie metodę, nigdy nie zdobędą zaufania społecznego, niezależnie od tego, jak bardzo będą chcieli przypodobać się swoim słuchaczom:

208 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 46.

209 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 20.

„Jeśli się nie żyje, nie myśli i nie cierpi z ludźmi swojego czasu, będąc jednym z nich, daremne okażą się późniejsze próby przemówienia do nich i przystosowania własnej mowy do ich ucha”²¹⁰. Francuski jezuita zwraca tu przy okazji uwagę na społeczną wartość wrażliwości na paradoks cierpienia: „Każde cierpienie jest niepowtarzalne – i każde cierpienie jest wspólne. Tę drugą prawdę trzeba mi powtarzać w momencie, kiedy ja sam cierpię, pierwszą zaś, kiedy widzę ciernienie innych ludzi”²¹¹.

Z kolei wspomniana przed momentem tendencja do unikania za wszelką cenę wszelkiego cierpienia jest przez Lubaca porównana do Heideggerowskiego upadania *Dasain* w przeciętność, do uśredniającego „równania w dół”, do rozmywania swojej tożsamości w bezosobowym „się”. W terminologii francuskiego jezuita będzie to kurczowe trzymanie się przez człowieka miernoty, która to czynność – paradoksalnie – jest tak „wymagająca” i pochłaniająca, że człowiek nie jest już w stanie zdobyć się na nic więcej:

Nie ma nic bardziej wymagającego od zamilowania do miernoty. Nic bardziej nieokiełzanego, przy pozorach umiarkowania. Nic bardziej osadzonego w swoim instynkcie. Nic bardziej bezlitosnego w odrzucaniu. Żadna wielkość nie jest w stanie otworzyć go na cierpienie, nie złoży ono hołdu żadnemu pięknu²¹².

Po tym, co zostało do tej pory napisane łatwo już się domyślić, że wbrew powszechnie obowiązującej – zwłaszcza w skomercjalizowanych społeczeństwach Zachodu – doktrynie bezwzględnie i bezdyskusyjnie orzekającej o tożsamości cierpienia i zła, Lubac, rozpatrując paradoks cierpienia, dostrzeże niezgłębiającą tajemnicę współlistnienia w jego naturze pierwiastka negatywnego oraz głębokiego i niezbywalnego aspektu pozytywnego.

Istnienie owego pierwiastka negatywnego jest oczywiste dla każdego i nie ma sensu się nad nim zatrzymywać. Ciekawa jest jednak ta druga, pozytywna strona medalu, gdyż to właśnie ona decyduje o paradoksalności całego problemu. By stronę tę nieco oświetlić, Lubac skonfrontował pozytywistyczną

210 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 24.

211 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 97.

212 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 73. Lubac, powołując się na Yves'a de Montcheuil, pogłębia tę myśl, dodając: „Grzech niedoskonałości objawia się nam w miarę, jak się od niego uwalniamy, a raczej jak zostajemy od niego uwolnieni. To nie grzesznik zna ten grzech, lecz święty. Tylko bohater, nie zaś średniak, wie czym jest przeciętność. To, czego się od nas wymaga, będzie się ukazywać naszym oczom coraz wyraźniej: wtedy zawstydzimy się, że w przeszłości uważaliśmy, iż posiadamy już chrześcijańskiego ducha”, por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 113.

doktrynę Zachodu, orzekającą, że jedyną drogą do szczęścia jest eliminacja i ucieczka od cierpienia, z dużo bardziej znuansowaną w tym zakresie nauką ewangeliczną. Wychodząc od Janowego zapewnienia: „smutek wasz zamieni się w radość” (J 16, 20), francuski jezuita argumentował, że ten, kto na poważnie szuka szczęścia, zamiast unikać cierpienia, powinien go zaakceptować: „Jedyny sposób na szczęście to nie lekceważyć cierpienia ani też przed nim nie uciekać; tylko zaakceptować jego przemianę. *Tristitia vestra vertetur in gaudium*”²¹³.

Zauważmy jak bardzo wyważone jest to stanowisko francuskiego teologa. Nie uprawia on uniwersalnej, taniej apoteozy cierpienia w odpowiedzi na jeszcze tańszą i totalną jego pozytywistyczną negację. Nie mówi nawet jeszcze na tym etapie o akceptowaniu cierpienia, choć jak zobaczymy później, bynajmniej tej postawy nie odrzucał. Początkowo mówił o zaakceptowaniu jego przemiany. Cierpienie przyjdzie do człowieka wcześniej, czy później. Kolejne próby jego eliminacji, kolejne ucieczki być może odsuną problem w czasie, spowodują jednak to, że jeszcze trudniej będzie zmierzyć się z nim w przyszłości. Z cierpieniem trzeba się więc odważnie zmierzyć i żyć. Nie wywoływać go, nie prowokować, ale też nie uciekać od niego i nie poddawać się mu. Zdaniem francuskiego teologa, kluczem zaakceptowania przemiany, jaką niesie ze sobą cierpienie, jest zdolność afrontowania go z godnością i wolnością:

Kiedy cierpienie wejdzie w nasze życie, nie trzeba go odpychać ani mu ustępować. Ani walczyć przeciw niemu, ani kierować się sprytem. Trzeba je przyjąć obojętnie. Lecz ten rodzaj przyjęcia nigdy nie bywa ostateczny. Jest to najwyższy stopień ćwiczenia własnej wolności²¹⁴.

Zauważmy, że Lubac nie boi się mówić o dobroczynnym działaniu cierpienia. Nie utożsamia go oczywiście z dobrem, ale też nie utożsamia go ze złem. Wyraźnie pokazuje, że rzeczywistość cierpienia nie jest jednostronna, wymaga bardzo delikatnego i pełnego wycucia podejścia:

213 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 98.

214 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 98. To, że nie chodzi tu o stoicyzm, lecz o wolność, Lubac wyraźnie wyjaśnia nieco później: „Ktoś, kto zbyt serio traktuje własną osobę, nigdy nie pokona własnego bólu. To ból go pokona, nawet jeśli racja zda się leżeć po jego stronie. Ból wywołuje w nim stan napięcia, utwardza go i niszczy. Narzuca mu surową filozofię. Nawet najdoskonalszy stoik nie jest człowiekiem całkowicie wolnym”, por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 100.

Postępowanie z cierpieniem wymaga wielkiej prostoty. Nie należy ani przed nim uciekać, ani go podtrzymywać. Trzeba je polubić, nie starając się mu przypodobać. Panować nad nim, ale bez dumy. Wierzyć w jego dobrodziejstwo i dać się mu prowadzić, nie przestając uważać go za zło²¹⁵.

Sprawy mają się tu trochę tak, jak ma to miejsce w przypadku widocznej i niewidocznej strony Księżyca. Póki jesteśmy na ziemi, to z tej naszej ziemskiej perspektywy drugiej strony księżyca – i drugiej strony cierpienia – nie widać. Francuski teolog nie zawahał się jednak zasugerować, że tą drugą, na razie niewidoczną stroną cierpienia, jest radość. Stronę tę w całości okazało się będzie można jednak oglądać dopiero z pozaziemskiej perspektywy:

Ból ma swoją wartość, radość swoją. Są to dwa zjawiska współwzględne, a nawet bardziej niż współwzględne. Ból jest odwrotną stroną tego niepowtarzalnego materiału, którego stroną właściwą jest lub będzie radość. Jednakże najpierw trzeba zaakceptować tę odwrotną stronę, którą mamy stale przed oczyma, nie usiłując – rzecz to niemożliwa – odwrócić na drugą stronę materiału, nie znając jeszcze właściwej jego strony. Pod postacią bólu ukryta jest substancja radości. I to ona kiedyś ukaże się naszym oczom²¹⁶.

Jak zauważył francuski jezuita, pewne pozytywne aspekty cierpienia jeśli są nie dostrzegalne, to na pewno są wyczuwalne także w doczesności. Tradycja Kościoła od wieków mówiła bowiem o jego oczyszczającej funkcji. Sztuka nie tylko radzenia sobie z cierpieniem, lecz także rozumnego przyjmowania go polega między innymi właśnie na tym, by być w stanie zarówno docenić, jak i wykorzystać tę jego szczególną funkcję w życiu:

Sztuka cierpienia w dużym stopniu polega na sztuce uzdrawiania przeszłości i przyszłości, jakie przeżywamy w momencie bólu. Nie rezygnując zatem z obydwu tych wymiarów, które nadają mu cielesność, należy przetworzyć bagaż, jaki w sobie niosą. Niechaj odczuwanie przemieni się w przyzwolenie, obawa zaś w nadzieję! W tym celu należy przeżywać ból w Bożej Teraźniejszości²¹⁷.

215 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 100.

216 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 98. Lubac, mówiąc zapewne o mistykach, w nieco zagadkowy sposób dorzuca: „A czy nie zdarza się wierzącym, silnym Jezusową Obietnicą, że przeczuwają ten moment?”.

217 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 102. To, na czym polega ta „Boża Teraźniejszość” Lubac wyjaśnił nieco dalej: „Jezus Chrystus będzie konał w bólu aż do końca świata». Wiemy, jak zasadniczą

Na tym polega także wspomniany wyżej efekt przemieniający: „Zatem ból nie zostaje z nas zdjęty, traci jednak swój jad. I nie zatruwa już duszy: przeciwnie, oczyszcza. Z wysłannika niepokoju staje się wysłannikiem pokoju”²¹⁸.

W kontekście świadomego przyjmowania cierpienia Lubac wskazał na bardzo ważny aspekt zgody. Wzorzec takiej postawy zogniskowany jest w dwóch Maryjnych atrybutach: w jej pełnym ufności *Fiat* i w symbolu ostrza przebijającego jej serce (miecz Symeona). Paradoks powiększa się w tym przypadku o fakt, że zgoda nie oznacza poddania się. Wręcz przeciwnie walka z cierpieniem trwa, ale nie polega na odepchnięciu go, lecz na przyjęciu:

I, o paradoksie, walka polega na tym, by nie odepchnąć od siebie ostrza. Polega na tym, by odsłonić serce i pozwolić, aby ostrze w nim utkwilo. *Fiat*: osiągnięcie najwyższe, zgoda na śmierć. Zatem cierpienie dokonuje swego dzieła. Rozpalone ostrze wypala w człowieku to, co musi umrzeć²¹⁹.

Lubac, pogłębiając tematykę cierpienia oczyszczającego i wchodząc już na teren przeżyć mistycznych, powołał się na relacje świętych, w szczególności Katarzyny genueńskiej, która zdaje się potwierdzać intuicje Dantego, że cierpienia czyścicowe są radością dla tych, którzy je przeżywają.

Taki jest, jeśli szukać przykładu, paradoks Czyścica. Nie tylko dusza cierpiąca w Czyścicu jest szczęśliwa, ale właśnie cierpienie jest powodem jej radości. Piołun cierpienia ma dla niej słodki smak [...]. Jedyna radość, do jakiej można porównać radość Czyścica, to radość błogosławionych w Raju²²⁰.

W tym momencie u niejednego czytelnika może zrodzić się obawa lub przynajmniej zastrzeżenie, czy przypadkiem Lubac nie posuwał się za daleko i czy nie ryzykował popadnięciem w pochwałę masochizmu lub jakichś innych form niezdrowego przeżywania cierpienia. Należy więc wyraźnie

lekcję natychmiast wyprowadził z tego zdania Pascal: «W owym czasie nie wolno nam zasnąć». Istnieje jednak inny aspekt Tajemnicy Jezusa. Inny owoc, bliższy nam i słodszy. Do końca świata Jezus pozostanie w agonii. Do końca świata będzie wyciągał ramiona, przybity do krzyża. W dowolnym czasie, o każdej godzinie mojego istnienia, zawsze mogę się udać do Ogrójca, na Kalwarię. I naprawdę znaleźć tam Jezusa. Mogę ukryć moje konanie w cieniu Jego konania, Jego rozdarcie jest podporą dla mojego rozdarcia”, por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 105.

218 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 102.

219 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 97.

220 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 103.

zaznaczyć, że francuski myśliciel był świadomy tego niebezpieczeństwa i bynajmniej nie padł jego ofiarą:

Przyjmowanie cierpienia nie jest lubowaniem się nim. Nie jest to miłość do cierpienia dla niego samego. To zgoda na upokorzenie. Otwarcie na dobrodziejstwo nieuniknionego, podobnie jak ziemia pozwala przeniknąć się do głębi spadającej z nieba wodzie²²¹.

Przyjmowanie cierpienia w rozumieniu Lubaca nie jest więc ani doloryzmem, ani sufrażyzmem. Tam, gdzie chodzi o dojrzałe chrześcijańskie podejście do tego problemu, nie chodzi o przyjmowanie postawy cierpiętnictwa mającej na celu roztkliwianie się nad swoją dołą, popisywanie się swym rzekomym cierpiętniczym heroizmem czy też wymuszanie na innych litości lub podziwu:

Ten, kto lituje się nad sobą i wzrusza własnym bólem, równocześnie zatracą całe jego dobroczynne działanie. Podobnie ten, kto się na nim koncentruje i znajduje przewrotne upodobanie w karmieniu się jego goryczą²²².

Żeby rozwiać resztki ewentualnych zarzutów o doloryzm, francuski jezuita dodał do powyższych uwag jeszcze następującą przestrożę: „Kto chciałby się tu doszukać rozmiłowania w bólu lub zbyt subtelnego wyrafinowania, dałby dowód, że jeszcze niewystarczająco zbadał swoją duszę”²²³.

Warto ponadto dodać, że Lubac doskonale zdał sobie sprawę z tego, że płytkie, niezdrowe lub nierozsądne podejście do problematyki oczyszczającej funkcji cierpienia może skutkować oplakanyimi rezultatami. Jest bowiem oczywiste, że nie każde cierpienie ma funkcję oczyszczającą. Istnieje też obiektywne zło, które dotyka człowieka bynajmniej nie po to, by go uleczyć czy oczyścić. Efekt cierpienia może być diametralnie różny w zależności od jego natury, okoliczności i sposobu radzenia sobie z nim – jednych oczyści i umocni innych zniszczy: „Podobnie jak ten sam ogień pewne substancje roztopia utwardzając równocześnie inne, tak i ból jedne dusze hartuje, inne zaś ściera”²²⁴. W ostatecznym jednak rozrachunku ten efekt zależy od nas:

221 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 97.

222 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 98.

223 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 103.

224 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 107.

Obiektywne zło, skandal, jaki się z nim wiąże, będące jego skutkiem cierpienie – z pełną świadomością własnej bezradności należy je zaakceptować, nie zaś po prostu znosić. I właśnie wtedy można powiedzieć: *Fiat voluntas tua!* W przeciwnym wypadku, bez żadnej ulgi dla naszego cierpienia, zło i skandal zła rozpoczynają w nas swoje zgubne dzieło²²⁵.

Ogromnym obszarem rozważań nad pozytywnym aspektem cierpienia jest oczywiście także problematyka cierpienia wstawienniczego. Jest to jednak domena teologii duchowości i nie będziemy tu wkraczać w tę niesłychanie głęboką i rozległą tematykę. Warto jednak odnotować, że Lubac doskonale zdawał sobie z tego sprawę. Podkreślał ten aspekt zwłaszcza w poruszonym już w poprzednich paragrafach kontekście skuteczności i efektywności podejmowanych przez chrześcijan działań.

W tym kontekście wystarczy jedynie przypomnieć, że francuski jezuita zawsze podkreślał, że efektywności nie należy mylić z efektywnością. Znoszone w ciszy i z daleka od oczu gapiów cierpienie może stanowić o wiele większy wkład w dzieło zbawcze Kościoła niż zakrojone na szeroką skalę i pełne spektakularnych sukcesów akcje charytatywne. Cytując refleksję swojego przyjaciela, Teilharda de Chardin, Lubac po raz kolejny wskazał, że wzorcem postępowania dla chrześcijan powinna pozostać tu na zawsze Maryja:

Być może widząc tego nieruchomego człowieka udręczonego lub pogrążonego w modlitwie, niektórzy pomyślą, że jego działanie ustało lub oderwało się od ziemi... To pomyłka! Nie ma na ziemi nic bardziej żywego i aktywnego od Myśli i Modlitwy, zawieszonych niby światło, niewzruszonych, pomiędzy wszechświatem i Bogiem. Poprzez ich czystą przejrzystość rozpryskuje się twórcza fala, pełna naturalnej cnoty i łaski. – Czymże innym jest Najświętsza Panna? (Pierre Teilhard de Chardin)²²⁶.

Nawiasem mówiąc, dotykamy tu przy okazji bardzo ciekawego paradoksu aktywnej pasywności: „Przyjmowanie cierpienia jest pasywnością aktywną, i napotykaemy w nim wszystkie problemy związane z działaniem, bardziej wewnętrzne i bardziej subtelne”²²⁷. Można też symetrycznie mówić o paradoksie pasywnej aktywności – problematykę tę w chrystologicznym kontekście

225 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 99.

226 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 120–121.

227 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 102–103.

interpretacji wydarzeń Wielkiej Soboty zgłębił wielki uczeń Lubaca – Balthasar. Do tego problemu powrócimy w następnym rozdziale.

Tutaj, na zakończenie, trzeba jeszcze wyjaśnić, dlaczego w refleksji Lubaca, paradoks cierpienia stanowi tak ważny element składowy paradoksu człowieka. Otóż, jak zostało to określone na początku tego paragrafu, paradoks człowieka ma dwie składowe: teologiczną i antropologiczną. Teologiczną składową paradoksu cierpienia jest paradoks krzyża, składową antropologiczną jest specyficzność cierpienia ludzkiego.

W terminologii francuskiego jezuita ta specyficzność ludzkiego cierpienia przejawia się w jego wymiarze duchowym. Tylko człowiek jest zdolny do głęboko duchowego przeżywania cierpienia. Dlatego też Lubac wprowadza kluczowe rozróżnienie terminologiczne między bólem biologiczno-fizycznym a cierpieniem będącym wyrazem bólu przeżywanego przez człowieka jako jedynej wśród stworzeń istoty cielesno-duchowej. Ból odczuwają również zwierzęta, natomiast cierpienie, to dla Lubaca coś dużo więcej niż ból fizyczny czy też biologiczny.

Francuski jezuita stał więc na stanowisku, że cierpienie w pełnym wymiarze dotyczy jedynie człowieka, albowiem przeżywa on tę rzeczywistość nie tylko w sferze cielesnej, nie tylko w sferze intelektualnej, na przykład świadomie umieszczając ją w perspektywie czasowej, lecz przede wszystkim także w sferze duchowej, między innymi przeżywając cierpienie związane z rzeczywistością grzechu. Paradoks cierpienia przekuwa się tu na jeden z najważniejszych paradoksów człowieka jako istoty świadomej zarówno swojej wielkości, jak i nędzy:

Ból chwilowy, zwierzęcy, jest tak różny od bólu ludzkiego, że nie należałoby go nawet nazywać cierpieniem. Zwierzę nie cierpi w sposób rzeczywisty, ponieważ ono samo sprawcą swojego cierpienia być nie może. Nie powiększa doznanego wstrząsu o ból wynikający z oddziaływania wspomnień i przewidywań. W tej dziedzinie, podobnie jak i w innych, wielkość człowieka jest równocześnie jego nędzą²²⁸.

228 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 102. Dla pełnej jasności należy dodać, że francuski jezuita pisząc, że „zwierzę nie cierpi w sposób rzeczywisty”, bynajmniej nie podważał oczywistego faktu, iż zwierzęta w sposób realny odczuwają ból. Lubac walczył natomiast o zarezerwowanie terminu „cierpienie” dla człowieka, gdyż realne przeżywanie go dotyczy głównie sfery duchowej. Nie zmienia to faktu, że realne odczuwanie bólu na poziomie cielesno-zmysłowym dotyczy nie tylko człowieka, lecz także każdego żywego organizmu posiadającego odpowiednio wysoko rozwinięty układ nerwowy. Lubac nie wchodził przy tym w dywagacje dotyczące stopniowania czy głębi

Różnica pomiędzy bólem odczuwanym przez zwierzęta, a cierpieniem odczuwanym przez człowieka dotyczy więc tego, co Lubac uznawał za istotę paradoksu człowieka – jego zanurzenie w dwóch sferach rzeczywistości: naturalnej i nadprzyrodzonej.

2.4.2. Paradoks człowieka w kontekście relacji natura – nadprzyrodzoność

Przechodząc do problematyki relacji natura – nadprzyrodzoność wkraczamy w samo centrum refleksji Lubaca poświęconej paradoksowi człowieka. Nie będzie żadną przesadą, jeśli stwierdzi się, że francuski myśliciel poświęcił niemal całą swoją twórczość na stopniowe zgłębianie tego zagadnienia.

Prace nad tą problematyką rozpoczął jeszcze za czasów studenckich. Po zakończeniu I wojny światowej, studiując w ramach formacji jezuickiej filozofię w Maison Saint-Louis (St. Helier) na wyspie Jersey w latach 1920–1923, zapoznał się po raz pierwszy z myślą Maurice’a Blondela i Pierre’a Rousselota. Następnie, podczas studiów teologicznych odbywanych w latach 1924–1926 w seminarium Orense w Ore Place (Hastings) na południowym wybrzeżu Anglii, aktywnie uczestniczył w otwartych i twórczych dyskusjach teologicznych prowadzonych w ramach spotkań tzw. grupy „La Pensée”. Dyskusje te stały się silnym bodźcem skłaniającym młodego adepta teologii do refleksji nad relacją natura – nadprzyrodzoność, zwłaszcza z uwzględnieniem historycznego tła tego problemu. Uzyskane tam pierwsze odkrycia badawcze stały się przyczynkiem do późniejszego, pogłębionego studium opublikowanego w dwóch flagowych dziełach *Catholicisme* (1938) i *Surnaturel* (1946).

O pracach tych powiemy nieco więcej w dalszej części tego paragrafu. W tym miejscu warto jeszcze nadmienić, że wcześniej, w 1932 roku, Lubac jako młody teolog, dzięki uprzejmości jednego ze swych profesorów, ojca Augusta Valesina SJ, skontaktował się listownie z Blondelem i podzielił się z nim swoimi przemyśleniami na temat jego dzieła pt. *L’Action*. To właśnie ta korespondencja stała się jednym z głównych impulsów prowadzących Lubaca do podjęcia pełnowymiarowej pracy badawczej z zakresu problematyki relacji natury i łaski oraz spojrzenia na to, co określił później mianem paradoksu człowieka właśnie z tej perspektywy.

tej odczuwalności w zależności od stopnia rozwoju poszczególnych jednostek w ramach świata zwierzęcego.

Już z tego krótkiego wstępu widać wyraźnie, że aspekt historyczny odgrywa w tym temacie kluczową rolę. Dlatego też poświęcony mu będzie osobny punkt. Po nim przejdziemy do prezentacji centralnego dla myśli francuskiego jezuita zagadnienia paradoksu człowieka jako *novum* chrześcijańskiej wiary.

a) Rys historyczny zagadnienia

Na początku XX wieku we Francji zaczął prężnie działać i wielowątkowo rozwijać się nurt odnowy teologicznej, który stawiał sobie za cel daleko posuniętą korektę i aktualizację neoscholastycznego podejścia do uprawiania tej dziedziny nauki. Przez swych neoscholastycznych przeciwników, strzegących i broniących utrwalonego już od kilku wieków podejścia jako – w ich mniemaniu – jedynego zapewniającego wierność Tradycji Kościoła, ten nowy, dopiero rodzący się na ich oczach nurt został określony pejoratywnym zawołaniem *nouvelle théologie*. Termin ten funkcjonuje do dziś i mimo że w ogólności nie jest już postrzegany negatywnie, to jednak trzeba pamiętać, że twórcy owego ruchu odnowy, a w tym sam Lubac, nigdy tego terminu nie zaakceptowali i nigdy sami nie używali go do określenia pozycji, którą reprezentowali.

Nie chodzi tu tylko o to, że była to w istocie prześmiewcza etykieta – łatka przyklejona im przez adwersarzy oskarżających ich o próby zrywania z tradycją teologiczną i tworzenia w tym zakresie czegoś nowego. Chodzi głównie o to, że omawiany ruch nigdy nie był monolitem. Od początku można było w nim rozróżnić odmienne tendencje, dążenia i akcenty w obranych przez poszczególnych jego przedstawicieli kierunkach badawczych. Nie sposób – i nie jest to naszym celem – omówić tu całej rozpiętości i różnorodności charakteryzującej ten ruch. Skupimy się tu jedynie na dwóch najważniejszych z punktu widzenia myśli Lubaca tendencjach, które także z czasem uzyskały swoje – tym razem już nie prześmiewcze – etykiety: *ressourcement* i *aggiornamento*.

Jeżeli chodzi o pierwszą z tych tendencji, to mowa tu o powrocie do biblijnych i patrystycznych źródeł w miejsce abstrakcyjnych i czysto spekulatywnych metod i form wyrazu dominujących w neoscholastycznym podejściu. Ponadto postulowano zwiększenie nacisku na włączanie w myśl teologiczną perspektywy historycznej, aspektów liturgiczno-duszpasterskich oraz szeroko rozumianego wymiaru duchowego zarówno w sensie

humanistyczno-egzystencjalnym, jak i mistycznym. Określenie *ressourcement*, wzywało więc nie do teologicznego nowinkarstwa, lecz wręcz przeciwnie – do powrotu do prawdziwych źródeł, w szczególności do przedscholastycznej tradycji chrześcijańskiej. Lubaca, głównego pomysłodawcy patrystycznej serii *Sources Chrétiennes*, należy wymienić jako jednego z największych orędowników tego ruchu.

Z kolei druga wspomniana wyżej tendencja związana była z postulatem odświeżenia i zaktualizowania współczesnej myśli teologicznej tak, by nie stała ona jedynie w statycznej opozycji do rozwijających się obok niej innych nauk, lecz by potrafiła prowadzić z nimi twórczy – i jeśli trzeba również krytyczny – dialog. Postulat ten – bardzo żywo dyskutowany w latach soboru watykańskiego II – z czasem zaczął być określany włoskim terminem *aggiornamento*. Nieistotna jest tu nazwa, istotna jest idea. Chodziło między innymi o umiejętność włączenia w myśl teologiczną tych osiągnięć, zwłaszcza literaturoznawczej i filozoficznej, myśli współczesnej, które mogły zostać z powodzeniem wykorzystane w badaniach teologicznych. Dotyczyło to przykładowo refleksji nad Pismem Świętym (egzegeza), a także teologii systematycznej, zwłaszcza jeżeli chodzi o wykorzystanie w niej osiągnięć współczesnych nurtów filozoficznych (transcendentalizm, egzystencjalizm, personalizm, dialogizm). Postulowano również otwartość na współpracę z naukami empiryczno-przyrodniczymi (archeologia, paleontologia, kosmologia). Głównym orędownikiem wprowadzenia tego ostatniego postulatu był starszy współbrat i przyjaciel Lubaca, Teilhard de Chardin, którego poglądów Lubac bronił zarówno na soborze, jak i po nim.

Do pozostałych głównych francuskich przedstawicieli obu opisanych powyżej nurtów należeli: Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu, Henry Bouillard, Yves Congar i Gaston Fessard. Przeciwnicy – wywodzący się ze środowisk neoscholastycznych, trzymających się kurczowo tzw. klasycznej wykładni szkoły dominikańskiej (Tomasz Kajetan, Domingo Báñez), określani czasem mianem przedstawicieli „tomizmu ścisłej obserwacji” – skupieni byli wokół innego francuskiego filozofa i teologa: Réginalda Marie Garrigou-Lagrange’a, O. P., profesora rzymskiego Angelicum i konsultora Świętego Oficjum. To właśnie z tego środowiska wyszedł postulat określenia opisanego wyżej ruchu odnowy teologicznej mianem *Nouvelle Théologie* i zarzucania mu modernistycznego „nowinkarstwa” czyli właśnie prób tworzenia nowej teologii. Na ile zarzut ten był trafny, łatwo ocenić, jeśli zwróci

się uwagę na ogromny szacunek do prawdziwej, głębokiej Tradycji Kościoła przebijający przez postulaty *ressourcement*.

Jeżeli chodzi o samego Lubaca, to spotkał się on z postulatami omawianego tu ruchu już za czasów swojej jezuickiej formacji dzięki wspomnianemu wyżej ojcowi Valesinowi, wykładowcy teologii fundamentalnej na uniwersytecie w Lyonie. Najpierw był jego studentem, a następnie właśnie po nim objął we wrześniu 1929 roku swoje pierwsze stanowisko uniwersyteckie²²⁹. Jako uczeń i przyjaciel Blondela Valesin uważany był za jednego z prekursorów francuskiego ruchu odnowy teologicznej, której twarzą, w dużej mierze właśnie dzięki niemu, kilkanaście lat później stał się między innymi sam Lubac.

To dzięki Valesinowi Lubac zainteresował się pracami Rousselota i Blondela²³⁰. Rousselot zasłynął z nowego, zupełnie odmiennego od dominującego w neoscholastyce podejścia do teologii Tomasza z Akwinu (między innymi kładąc nacisk na wątki neoplatońskie, a nie arystotelesowskie). Zaproponował też odmienną od obowiązującej koncepcję Objawienia chrześcijańskiego

229 Niezwykle ciekawa jest historia objęcia tego stanowiska przez Lubaca. Jak można się domyślić w tamtych czasach we Francji o takie stanowisko było niezwykle trudno. Lubac nie mógł nawet marzyć o tym, że otrzyma je tak szybko po zakończeniu formacji. Umożliwiły to dwa nadzwyczajne wydarzenia. Po pierwsze, formalnie do objęcia takiego stanowiska wymagany był doktorat, którego Lubac jeszcze nie miał. Tytuł ten został mu przyznany przez Uniwersytet Gregoriański w Rzymie na wniosek ojca Generała Towarzystwa Jezusowego – była to sytuacja absolutnie wyjątkowa, świadcząca o ogromnym zaufaniu władz zakonu wobec obiecującego młodego teologa (Lubac na Gregorianum nie studiował i nie złożył tam formalnie pracy doktorskiej). Drugim nietypowym wydarzeniem był sposób, w jaki omawiane stanowisko w Lyonie zwolniło się dla Lubaca. Otóż profesor Valesin postanowił przerzucić się z teologii fundamentalnej na studia literaturoznawcze z zakresu italianistyki. Zwolnił więc stanowisko dla Lubaca. Wprawdzie pozostał jeszcze profesorem w Lyonie do 1935 roku, ale później przeniósł się do Nicei, gdzie założył Towarzystwo Studiów nad Dantem (*Société d'études dantesques*) i tam w całości oddał się swojej nowej pasji, do końca życia pozostał wielkim miłośnikiem twórczości Dantego i jednym z najbardziej szanowanych specjalistów w tym zakresie. Lubac darzył go niewątpliwie wielką sympatią i był świadomy tego, jak wiele mu zawdzięcza. W dowód wdzięczności opracował i obdarzył komentarzem trzytomowe wydanie korespondencji Valesina z Blondelem (por. M. Blondel, A. Valensin, *Maurice Blondel et Auguste Valensin. Correspondance. Texte annoté par Henri de Lubac*, t. 1–3, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1957–1965); z Teilhardem de Chardin (H. de Lubac, *Pierre Teilhard de Chardin*, t. 1–3, dz. cyt.) „oraz prace samego Valesina (por. A. Valesin, *Auguste Valensin. Textes et Documents inédits présentés par Marie Rougier et Henri de Lubac*, ed. M. Rougier, H. de Lubac, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1961; H. de Lubac, *Słowo do czytelnika*, w: A. Valesin, *O mojej wierze*, tłum. H. Zawadzka, PAX, Warszawa 1979, s. 5).

230 Z Blondelem, jak wspomnieliśmy to wcześniej, Lubac podjął bardzo owocną korespondencję. Z Russelotem nie miał już takiej możliwości. Tak się bowiem złożyło, że Russelot zginął 25 kwietnia 1915 roku (w wieku 37 lat) w czasie I wojny światowej podczas jednej z bitw toczących się w tych samych okolicach (Les Éparges), w których dwa lata później Lubac, walczący na tym samym froncie, został poważnie ranny.

rozumianego nie jako zbiór praw i reguł podanych w gotowej katechizmowej formie do wierzenia i przestrzegania, lecz jako niezgłębioną, żywą i kochającą wiedzę, którą w osobie i o osobie Chrystusa otrzymali Apostołowie. Następne pokolenia mają za zadanie pogłębiać tę wiedzę i starać się ją wyjaśniać, nie będąc jednak w stanie nigdy jej precyzyjnie sformułować, ani do końca zgłębić czy wyczerpać. W ujęciu Rousselota wszystkie dogmaty zawierają się w jednej integralnej i nieziennej wiedzy – w depozycie wiary, który ma charakter chrystologiczny, a nie prawno-logiczny. Późniejsza refleksja Lubaca nad problemem rozwoju dogmatu i określenie pojęcia *Objawienia* w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (*Dei Verbum*) w dużej mierze sięgają do tego właśnie ujęcia.

Dużo ważniejsze z punktu widzenia podejmowanej w tym paragrafie tematyki jest jednak spotkanie Lubaca z myślą Blondela. Wkraczamy tu bowiem w kluczowy dla refleksji francuskiego jezuita – bo dotyczący problematyki relacji natura – łaska – problem tzw. neoscholastycznego ekstrynsecyzmu i zaproponowanej przez Blondela alternatywy określanej czasem (choć niestety niezbyt precyzyjnie) mianem metody immanencji.

Blondel poddał krytyce wypracowany przez niektórych neoscholastyków (między innymi przez tzw. szkołę Kajetana) „dwupiętrowy” model relacji natura – łaska oparty o ideę ekstrynsecyzmu zakładającego wyraźny podział rzeczywistości na dwie odrębne warstwy („piętra”): warstwę czysto naturalną określaną mianem natura pura i warstwę czysto nadprzyrodzoną, której domeną jest łaska – gratia. Flagowym, nieustannie do dziś powtarzanym i odmienianym przez wszystkie przypadki hasłem tego modelu jest zawołanie: „łaska buduje na naturze”²³¹.

231 Hasło to zrobiło zawrotną karierę w nowożytnej teologii. Niewątpliwym przyczynkiem do tego sukcesu było przypisanie jego autorstwa Tomaszowi z Akwinu i podpieranie jego wiarygodności autorytetem Akwinaty. Tymczasem mamy tu do czynienia z bardzo nieprecyzyjnym przekładem, który do tego stopnia jest obciążony ekstrysencystyczną interpretacją Tomaszowej myśli, że niemal całkowicie wypacza sens oryginału: „gratia supponit naturam et perficit illam”, czyli „łaska zakłada naturę i doskonali ją”. W takim brzmieniu wyrażenie to znajdujemy u Tomasza z Akwinu wielokrotnie i w różnych kontekstach, np.: „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficit” – „Skoro bowiem łaska nie niweczy natury, ale doskonali” (*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8); „Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem” – „Jak bowiem łaska zakłada wpierw naturę, tak prawo Boskie musi zakładać wpierw prawo naturalne” (*Summa Theologiae*, I–II, q. 99, a. 2); „vita gratiae, in qua regeneratur aliquis, praesupponit vitam naturae rationalis, in qua potest homo particeps esse doctrinae” – „życie łaski, do którego rodzi się ktoś [przez chrzest], zakłada życie rozumnej natury; w której człowiek zdolny jest do przyjmowania nauki” (*Summa Theologiae*, III, q. 71, a. 1). Nie znajdziemy natomiast u Tomasza twierdzenia,

Teoria „dwóch pięter” skutkowałą w szczególności wysunięciem postulatów „dwóch celów”. Natura pura miała symbolizować całkowicie skończoną, czysto ziemską naturę ludzką, która miałaby być wyposażona we własny naturalny cel. Łaska miała stanowić całkowicie darmowy, ale również całkowicie odmienny element nadbudowy, doposażając naturę czystą w drugi nadrzędny wobec pierwszego cel nadprzyrodzony. Natura czysta miałaby się przy tym zachowywać wobec natury nadprzyrodzonej całkowicie neutralnie, co najwyżej nie będąc z nią sprzeczną.

Blondel nie podważał oczywistej potrzeby dokonywania rozróżnienia pomiędzy naturą i łaską, lecz krytykował sztuczne oddzielanie ich od siebie, a nawet przeciwstawianie ich sobie, by następnie ustawiać je niczym jakieś klocki w piętrowe struktury. Wystąpił przeciwko postrzeganiu łaski jako rzeczywistości zupełnie odrębnej i jedynie fakultatywnie nadbudowanej niczym „drugie piętro” nad ową naturę czystą, która sama w sobie z łaską nie miałaby nic wspólnego i co gorsza potencjalnie mogłaby nawet bez niej zupełnie zwyczajnie istnieć i funkcjonować.

Podstawową zaletą „dwupiętrowego” modelu relacji natura – łaska, w rozumieniu jego twórców, miało być pełne zabezpieczenie absolutnej darmości łaski i absolutnej wolności Boga w udzielaniu jej swojemu stworzeniu. Krytycy tego podejścia wskazywali na drugą stronę medalu, czyli na koszty związane z tym dychotomicznym podejściem. Otóż istnienie natury czystej oznaczałoby, że łaska byłaby czymś całkowicie zewnętrznym i oderwanym od natury. W szczególności potwierdzałoby to tezę ateistów i deistów, że człowiek jest absolutnie samowystarczalny w swojej naturze i nie potrzebuje żadnej łaski do pełnej realizacji swoich naturalnych celów. Łaska została by sprowadzona do roli fakultatywnej nadbudówki potrzebnej jedynie wierzącym. Duchowość człowieka niewierzącego sprowadzona byłaby w takim ujęciu do czystego intelektu i czystej psychologii²³².

że łaska miałaby „budować” na naturze (gdyby miał coś takiego na myśli, mógłby napisać na przykład „aedificat” lub „construit”).

232 Schindler bardzo wyraźnie artykułuje wagę tego zagrożenia, kiedy zauważa, że mimo tego, iż dziś już mało kto obstawałby twarzo przy apologii samego technicznego terminu „natura czysta” w praktyce zarówno zachowań społecznych, jak i badań naukowych, mamy do czynienia z systematycznym wręcz „braniem w nawias” wszelkiej nadprzyrodzoności, a w konsekwencji – z całkowitym rugowaniem jej z życia, czego nieuchronną konsekwencją jest jego galopująca ateizacja. Por. D.L. Schindler, *Introduction*, w: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, transl. R. Sheed, The Crossroad Publishing Company, New York 1998, s. XXV–XXXI.

Blondel, idąc wiernie za tradycją wczesnoscholastyczną, wskazywał na istnienie wrodzonego wewnątrznie w duchowość człowieka pragnienia nadprzyrodzonego, czyli na głęboką wewnętrzną odpowiedniość między duchową naturą człowieka a nadprzyrodzoną łaską. W jego ujęciu łaska nie buduje zewnętrznie na naturze, lecz przenikając ją od wewnątrz, najgłębiej dopełnia ją i udoskonala. Trzeba tu jednak od razu podkreślić, że to nie owo wewnętrzne religijne pragnienie nadprzyrodzonego jest źródłem łaski u Blondela, jak chcieliby twierdzić moderniści, lecz na odwrót, to rzeczywistość istniejąca i pochodząca od Boga, a nie od człowieka, łaska jest źródłem tego wewnętrznego pragnienia nadprzyrodzonego²³³.

W modelu Blondela rzeczywistość łaski przenika naturę, ale z niej nie wynika. Udzielenie człowiekowi jakiegokolwiek łaski jest wolną decyzją Boga, a nie wynikiem ludzkiej chęci czy nawet inicjatywy. Blondel wskazywał na podstawowy fakt, że nie ma potrzeby odrywać od siebie łaski i natury, stawiając je na odrębnych piętach po to, by zabezpieczyć darmość tej pierwszej. Celem tego podejścia – nieprecyzyjnie zwanego „metodą immanencji” – jest usunięcie dychotomii pomiędzy łaską i naturą oraz zastąpienie tej dychotomii ideą jednej, integralnej rzeczywistości, w której natura jest całkowicie zanurzona i od wewnątrz przeniknięta łaską. Zachowana jest przy tym odmiennosc porządków: porządku naturalnego i porządku nadprzyrodzonego, są one jednak ze sobą nierozzerwalnie związane, a mówiąc ściślej: natura jest wewnątrznie związana z łaską i nierozzerwalnie od niej uzależniona²³⁴.

233 Modernistyczna (a po niej postmodernistyczna) wizja relacji natura–łaska zakłada, że ta druga w ogóle nie ma statusu rzeczywistego istnienia, lecz jest wynikiem imaginacji, tj. zostaje od wewnątrz stworzona przez naturę, na przykład przez wyobraźnię ludzką. Jest to koncepcja skrajnie różna od zaproponowanej przez Blondela, który niestety był przez swych przeciwników bardzo często bezpodstawnie oskarżany o modernizm. Łatka modernisty bywa mu przyszywana do dziś pomimo faktu, że został on oficjalnie i definitywnie oczyszczony z tych niedorzecznych zarzutów przez samą Stolicę Apostolską w stanowisku Sekretariatu Stanu wyrażonym przez mons. Giovanniego B. Montiniego w 1945 roku, por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. XI. Zapewne ze względu na inspirację Blondelem łatka „modernisty” została następnie „przeklejona” z Blondela na Lubaca.

234 Zarysowana powyżej tzw. metoda immanencji stała się impulsem dla dwóch późniejszych nitek nurtu odnowy teologicznej. Jedną z nich to nitka tzw. teologii transcendentalnej, zapoczątkowana równoległe z Blondelem przez Maréchała, twórcy tzw. tomizmu transcendentalnego, kontynuowana w dalszych latach przez Rahnera, który zaproponował alternatywne rozwiązanie problemu relacji natura – łaska wobec propozycji Blondela-Lubaca – w postaci swej sławnej teorii nadprzyrodzonego egzystencjału. Drugą rozwijała się wielowątkowo. Jeden z wątków był związany z reprezentowanym przez Przywarę nowym podejściem do zasady analogii bytu (analogia entis); inny – podjęty i rozwinięty właśnie przez Lubaca – dotyczy omawianej tu koncepcji paradoksu człowieka. Oba wątki (Przywary i Lubaca) zintegrował i rozwinął Balthasar w swym teodramatycznym ujęciu relacji wolność skończona vs. wolność nieskończona. Czytelnika zainteresowanego

Lubac kontynuował i rozwinął podejście Blondela, nadając mu znacznie głębszy teologiczny wymiar²³⁵. Pierwszy krok czyni w wydanym jeszcze przed II wojną światową *Catholicisme* (1938). W dziele tym zarysowuje się już fundamentalny dla myśli Lubaca element paradoksalności relacji pomiędzy łaską, a naturą. Francuski jezuita budował w tym dziele charytologiczno-eklezjologiczną analogię działania łaski i Kościoła.

Kościół nie był dla niego zamkniętą, trącącą sekciarstwem enklawą przeznaczoną jedynie dla wybranych i nieskazitelnie wiernych, ani formalną instytucją dbającą na zasadzie zewnętrznych mechanizmów obronnych (wymogi prawne) i wyuczonych schematów zachowania (cnoty) o zbawienie pojedynczych dusz. Dla Lubaca Kościół to w pełni katolicka, tj. powszechna wspólnota ludzi pragnących iść za Chrystusem – najlepszym lekarzem, który lecząc ich z grzechu, przywraca w nich wcześniej zerwaną harmonię życia naturalnego i nadprzyrodzonego. Kościół obejmuje i od wewnątrz przenika wszystkie dziedziny życia społecznego i w pełni – co nie oznacza bezkrytycznie – angażuje się we wszystkie problemy nurtujące ludzkość, niezależnie od ich rozciągłości czasowej i przestrzennej.

Analogicznie łaska nie jest luksusowym „dodatkiem” (superadditum) przeznaczonym dla wybranych i działającym jedynie w bardzo ograniczonym zakresie przestrzenno-czasowym, poza którym rozciąga się neutralna „czysta natura” (natura pura). W ujęciu Lubaca wszystko istnieje i jest podtrzymywane w istnieniu dzięki łasce, jest nią przeniknięte i w niej zanurzone. Jednakże absolutna pełnia łaski realizuje się jedynie w Chrystusie i dlatego to On musi pozostawać w centrum zarówno Kościoła jako społeczności, jak i indywidualnego, wewnętrznego, duchowego życia łaską każdego wiernego:

jeśli w kimś łaska Chrystusowa zwyciężyła grzech, to uduchowienie życia wewnętrznego musi w końcu występować łącznie z pełnią ducha katolickiego, tzn. ducha najszerszego uniwersalizmu przy jednoczesnej najściślejszej jedności. Taki prawdziwie „duchowy” człowiek najbardziej zasługuje na przepiękne miano człowieka „kościelnego”, *homo ecclesiasticus*, i nikt tak jak on nie jest równie daleki od wszystkiego, co trąci sekciarstwem. To bowiem, że „otrzymał on Ducha Bożego i że Duch Boży mieszka w nim”, pozna się po

szczególami odsyłamy do: M. Kehl, *Hans Urs von Balthasar (portret)*, w: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 28–31; D.L. Schindler, *Introduction*, w: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, dz. cyt., s. XII–XXV.

235 Trzeba pamiętać, że Blondel był filozofem religii, a nie teologiem, jego intuicje domagały się więc teologicznego pogłębienia i doprecyzowania.

znaku „miłości pokoju i jedności, miłości Kościoła rozlanej na całej ziemi”. Miłość czyni go jasnowidzącym. Stopniowo odzyskuje on wzrok, którym za czasów pierwotnej nieskazitelnosci kontemplował chwałę Pańską w zwierciadle swej duszy. Odzyskuje świadomość prawdy o swej istocie, a obraz Boży, odnowiony w nim, rozprasza zrodzone przez grzech złudzenia. Zaczyna się w nim na nowo ustalać pierwotna harmonia natury ludzkiej z dodatkiem tej nowej piękności, którą ofiara i miłość darzą swe dzieło. Jest to niejasne jeszcze, ale niechybne przeczucie nowego raj. Wśród cieniów, a często i wrogości świata człowiek odnajduje utraconą jedność: „Per communionem quidem gratiae incipit reparari communio naturae” – „Przez wspólnotę łaski zaczyna się naprawiać wspólnota natury”²³⁶.

Następnym – tym razem już w całości poświęconym omawianej tu tematyce – dziełem Lubaca jest jego sławne studium zatytułowane *Surnaturel* (1946). Nie jest to jednak wbrew pozorom podstawowe źródło wiedzy dotyczącej spojrzenia francuskiego jezuita na problem paradoksu człowieka. Jak wyraźnie zaznaczył to sam autor w podtytule (*Études historiques*) jest to dogłębne historyczno-teologiczne studium nad rozwojem pojęć nadprzyrodzoności i natury (a w szczególności nad systemem terminologicznym opartym na idei natury czystej – natura pura) w całej historii Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem okresu patrystycznego i scholastycznego.

Głównym przesłaniem książki jest wykazanie nieciągnięłości z Tradycją (nie tylko patrystyczną, lecz także z oryginalną myślą Tomasza) wyżej przedstawionego ekstrynsecystycznego modelu relacji natura – nadprzyrodzoność. Lubac starał się argumentować, że w pewnym momencie model ten zaczął wręcz karykaturalnie odbiegać od oryginalnego wzorca, na który nieustannie się powoływał.

Symboliczną genezę problemu francuski jezuita lokalizuje w twórczości Dionizego Kartuzza (1402–1471), belgijskiego mnicha, mistyka i teologa nazywanego doktorem ekstatycznym (doctor ecstaticus). Dokonał on ostrego podziału pomiędzy aktywnością duchową a intelektualną, modlitwą a pracą, wiarą a rozumem. Podział ten dotyczył początkowo jedynie organizacji jego życia prywatnego²³⁷. Z czasem jednak zaczął oddziaływać na jego

236 H. de Lubac, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 54–55.

237 Od chwili wstąpienia (w wieku 20 lat) do zakonu kartuzów Dionizy miał rozpocząć niezwykle intensywne oraz wyjątkowo rygorystycznie usystematyzowane życie duchowe i intelektualne. Mówi się, że przez kolejne 50 lat swego życia każdy dzień dzielił na dwie części: osiem godzin modlitwy, a następnie osiem godzin pracy intelektualnej. Pozostały czas zajmowały wszystkie inne czynności życiowe (spać miał podobnie jak jedynie trzy godziny na dobę). Należy dodać, że Lubac nie twierdził

teologiczną refleksję dotyczącą relacji pomiędzy łaską i naturą: miały one stanowić dwie sfery rozdzielne wobec siebie, a każda z nich miała posiadać własną autonomię²³⁸. Formalizacji tego podziału na polu charytologicznym dokonał wzorujący się na tym podejściu włoski dominikanin Tomasz Kajetan (1469–1534). Zdaniem Lubaca to właśnie on był odpowiedzialny za narzucenie dwupiętrowej interpretacji wizji łaski i natury na myśl Tomasza z Akwinu²³⁹. Potem nastąpiło szybkie rozpowszechnienie tej interpretacji w kręgach dominikańskich (Domingo Báñez, 1528–1604) i jezuickich (Franciszek Suárez, 1548–1617) tomistów, przez co staje się ona z czasem dominująca i obowiązująca w neoscholastyce, aż do XX wieku włącznie.

Zgodnie z tą interpretacją – a jak dowodzi Lubac, przeciwnie zarówno do intencji samego Tomasza, jak i całej wcześniejszej Tradycji Kościoła – Tomaszowe *desiderium naturale visionis Dei*, nie miałyby oznaczać wrodzonego w naturę ludzką pragnienia Boga, lecz jedynie odgórnie, tj. w sposób nadprzyrodzony wzbudzone w „czystej naturze” ludzkiej, pragnienie nadprzyrodzoności. Nie miałyby więc ono charakteru ontologicznego, lecz jedynie wolitywny. Kajetan sądził, że dzięki temu daje się odróżnić to, co przysługuje człowiekowi z natury, od tego, co otrzymuje on jako zupełnie nienależną i darmową łaskę od Boga.

Lubac argumentował z kolei, że narzucony tu przez neoscholastykę podział na przyrodzoność (naturę) i nadprzyrodzoność (łaskę) nigdy nie występował w Tradycji Kościoła od czasów patrystycznych aż po Tomasza

oczywiście, że Dionizy miałby być wyłącznym pomysłodawcą tego podejścia. Wśród innych wpływowych w tamtych czasach autorów reprezentujących zbliżone poglądy Lubac wymienił przykładowo także hiszpańskiego teologa Alonso Tostado (1400–1455). Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 185, przyp. 28.

238 Dionizy nie sformalizował tego podziału w postaci systematycznego traktatu o łasce. Jego głównym polem zainteresowania była problematyka teologii duchowości, dotycząca zagadnienia kontemplacji, w której wprowadził podział na trzy etapy: etap oczyszczenia oparty na naturalnie zdobywanej wiedzy przyrodzonej, etap oświecenia polegający na naturalnym (rozumowym) przyswajaniu wiedzy nadprzyrodzonej (studium teologii), a wreszcie etap zjednoczenia, w którym w nadprzyrodzony sposób (nadany odgórnie od Boga) otrzymuje się wiedzę nadprzyrodzoną (mistyczną). Wyraźny podział między przyrodzonością a nadprzyrodzonością jest tu już, jak widać, zdecydowanie obecny.

239 Różnica, na jaką wskazuje Lubac pomiędzy Dionizym a Kajetanem, polega na tym, że pierwszy dokonał rozdziału porządku naturalnego od nadprzyrodzonego w świadomej opozycji do myśli Tomasza z Akwinu. Ten drugi miał zaś argumentować zasadność takiego podziału na bazie myśli Akwinaty. Dlatego właśnie to Kajetan jest zdaniem Lubaca w głównej mierze odpowiedzialny za wprowadzenie tego obcego Tomaszowi z Akwinu rozdziału do późniejszej neoscholastycznej myśli tomistycznej. Por. D. L. Schindler, *Introduction*, w: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, dz. cyt., s. XVII.

włącznie. Podział przebiegał natomiast na linii natura – moralność. Natura reprezentuje to, co w człowieku uniwersalne i konieczne, moralność to, co związane z osobowością i wolnością. Całe stworzenie cielesne i duchowe jest darem łaski (łaski stwórczej). To, co wyróżnia człowieka spośród reszty natury, to jego moralność, w której wpisana jest jego charakterystyka jako jedynego stworzenia stworzonego na obraz i podobieństwo Boga²⁴⁰.

Ostateczna konkluzja rozważań zawartych w *Surnaturel* składa się z dwóch podstawowych tez²⁴¹. Po pierwsze, sztucznie wytworzony i sztucznie wprowadzony przez neoscholastyków do scholastycznej tradycji system piętrowego podziału rzeczywistości na czystą naturę i łaskę stanowi teologiczne novum, które nie posiada ugruntowania ani w tradycji patrystycznej, ani we wczesnej tradycji scholastycznej. Po drugie, nie ma potrzeby odwoływania się do tego systemu celem zabezpieczenia darmowości łaski. Darmowość ta pozostaje nietknięta nawet przy założeniu, że natura została stworzona dla jednego tylko, nadprzyrodzonego celu, ponieważ nawet najgłębiej osadzone w ludzkiej naturze pragnienie Boga i tak zawsze pozostanie absolutnie wolnym i darmowym darem łaski złożonym w swoim stworzeniu przez Stwórcę. Należy jednak przy tym pamiętać, że nieusuwalnym paradoksem pozostanie na zawsze fakt, że pomimo głęboko wpisanego w naturę ludzką daru

240 Kluczowym wydarzeniem, które zdaniem Lubaca przerwało tę tradycję, było wprowadzenie do teologii arystotelizmu, w którym natura ludzka w całości rozumiana jest jako integralna część kosmosu, może więc jako taka w całości być opisana w „przyczynowo-skutkowym” schemacie obejmującym prawa rządzące „naturą czystą”. Lubac przyznaje przy tym, że formalnie sam Tomasz dokonuje „ochrzczania” arystotelizmu, niemniej jest to jego arabsko-neoplatońska wersja, a Akwinata miałby, jego zdaniem, pozostawać przy podziale na naturę i moralność, a nie naturę i nadprzyrodzoność. Dlatego też zdaniem francuskiego jezuita Tomasz z Akwinu odróżniał czysto naturalno-rozumową etykę arystotelesowską od etyki chrześcijańskiej, która jest odpowiedzią człowieka, pełną osobistej wolności, na pełną łaski miłość Boga. Innymi słowy, dla Lubaca arystotelizm Tomasza z Akwinu jest podporządkowany jego augustynizmowi i tego właśnie neoscholastyka po nim nie przejmują. Przejmuje ona arystotelesowską wizję autonomii porządku naturalnego, obejmującego rozumną naturę ludzką, która może w pełni realizować wszystkie swoje cele niezależnie od porządku zbawczego. Dla Lubaca to jest moment definitywnego zerwania przez neoscholastykę ciągłości z tradycją patrystyczną i wczesnośredniowieczną z samym Tomaszem z Akwinu włącznie. Więcej na ten temat, por.: J. Milbank, *The Suspended Middle...*, dz. cyt., s. 15–32.

241 Konkluzja ta, zatytułowana *Exigence Divine et Désir Naturel*, rozpoczyna się od znamienitych słów: „Paradoks ducha ludzkiego: stworzony, skończony, nie jest tylko dwoistością w jednej naturze; on sam jest naturą. Przed byciem duchem rozumnym jest naturą duchową. Jest tak samo nierozwiązywalną dwoistością, jak nierozzerwalną jednością”; por. H. de Lubac, *Surnaturel...*, dz. cyt., s. 481: „Paradoxe de l'esprit humain: créé, fini, il n'est pas seulement doublé d'une nature; il est lui-même nature. Avant d'être esprit pensant, il est nature spirituelle. Dualité irrésoluble, autant qu'union indissoluble”.

pragnienia nadprzyrodzoneści, człowiek sam z siebie tego daru nie antycypuje i nie może uzurpować sobie go jako czegoś mu należnego:

W zakończeniu pt. *Boskie żądanie i naturalne pragnienie* de Lubac wskazuje, dlaczego nie ma potrzeby uciekania się do hipotetycznego systemu czystej natury, aby zabezpieczyć darmość wizji uszczęśliwiającej. Formułuje on swą argumentację w kategoriach paradoksu. Termin ten, który – jak już mówiliśmy – jest charakterystyczny dla de Lubaca, jest tu przez niego używany w swym najbardziej fundamentalnym znaczeniu, tj. w sensie paradoksu ducha stworzonego, który w głębi swej istoty pragnie Boga, niczego przy tym nie żądając. Głównym punktem, na którym de Lubac opiera swą końcową argumentację jest fundamentalny stwórczy zamysł Boga: tj. fakt, iż Bóg zechciał objawić się jako absolutna miłość i wpisał tę swoją chęć w najgłębsze jestestwo duchowego stworzenia, tak że stworzenie rozpoznaje w sobie „Boże wezwanie do miłości”. Stworzenie, zatem, zamiast samemu wysuwać żądania, w samej swej istocie staje wobec Boskiego „żądania” już od zawsze wpisanego w jego naturę²⁴².

Nietrudno się domyślić, że przedstawione powyżej historyczno-teologiczne analizy francuskiego jezuita spotkały się z wyjątkowo ostrą reakcją współczesnego mu neoscholastycznego środowiska tomistycznego. Ponieważ nie jest to przedmiotem niniejszego opracowania nie będziemy wchodzić tu w szczegóły polemiki, jaka rozgorzała po publikacji *Surnaturel*²⁴³. Z przykrością dodać jednak trzeba, że przeciwnikom Lubaca nie wystarczyła

242 Por. D. L. Schindler, *Introduction*, w: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, dz. cyt., s. XIX: „In the conclusion, *Divine Exigence and Natural Desire*, de Lubac indicates why it is unnecessary to have recourse to the hypothetical system of pure nature to protect the gratuity of the beatific vision. He frames the argument in terms of paradox. This term, which, as we have suggested, is characteristic of de Lubac, is here used by him in its most fundamental meaning as the paradox of the created spirit who desires God essentially, but without demanding anything. A main point on which de Lubac rests his concluding argument concerns God’s fundamental intention in creation: that is, God wished to communicate himself as absolute love and to inscribe this wish *of his* in the innermost being of the spiritual creature, so that the creature recognizes therein the «call of God to love.» The creature, therefore, instead of making demands itself, stands by its very essence under the «demand» of God always already inscribed in its nature”. Jeżeli chodzi o rozumienie przez Lubaca terminu „Exigence divine” i kwestię nieporozumień związanych z jego interpretacją, por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 77, przyp. 1.

243 Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do: H. de Lubac, *Mémoire sur l’occasion de mes écrits*, dz. cyt.; J. Milbank, *The Suspended Middle*, dz. cyt. Warto dodać, że zdania co do oceny i interpretacji stanowiska Lubaca są podzielone po dziś dzień. Nadal ukazują się prace podtrzymujące tę samą linię obrony, którą reprezentowały wrogie Lubacowi, neoscholastyczne środowiska, atakujące go za jego czasów. Por. R. Hütter, *Desiderium Naturale Visionis Dei – Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas. Some Observations about Lawrence Feingold’s and John Milbank’s*

polemika skoncentrowana na argumentach naukowych. Wykorzystując bardzo daleko sięgające wpływy, z wyjątkową starannością zadbali o to, by jego prace i jego głos nie zatoczyły – przynajmniej w tamtych czasach – zbyt szerokiego kręgu.

W czerwcu 1950 roku Lubac otrzymał od swoich przełożonych zakaz nuczania i publikowania (wydany przez samego generała zakonu jezuitów Jana-Baptiste'a Janssens'a, choć raczej nie z jego inicjatywy, lecz ze względu na wywartą na niego presję). Ponieważ praca dydaktyczno-naukowa była jego głównym zajęciem w Fourvière, został on decyzją przełożonych przeniesiony z Lyonu do domu księży jezuitów w Paryżu na Rue de Sevres. Prowincjałowie zakonów jezuitów otrzymali nakaz usunięcia z bibliotek jego trzech najważniejszych książek (*Surnaturel*, *Corpus mysticum*, *De la connaissance de Dieu*) oraz wstrzymania ich dystrybucji²⁴⁴. Jakby tego było mało, w sierpniu jeszcze tego samego roku, ukazała się encyklika papieża Piusa XII *Humani Generis* traktująca – jak głosił to jej podtytuł – „O pewnych fałszywych poglądach, zagrażających podstawom nauki katolickiej”. Wprawdzie ani nazwisko Lubaca, ani żadna jego praca nie została w encyklice tej explicite wymieniona, to jednak dla wszystkich jego przeciwników było oczywiste, że przeciwko jego poglądom sformułowane zostało w niej zdanie dotyczące darmości łaski:

Recent Interventions in the Debate over the Natural Desire to See God, „Nova et Vetera” 5 (2007) no. 1, s. 81–132.

244 Podjęte wobec Lubaca środki wydają się zupełnie nieadekwatne do wysuniętych oskarżeń, które sprowadzały się w zasadzie do nieuzasadnionych podejrzeń o uleganie wpływowi modernizmu, o rzekome podważanie darmości łaski czy o popadanie w pułapki bajanizmu i jansenizmu. Ten ostatni zarzut wydaje się wręcz tragikomiczny, jeśli zwróci się uwagę na fakt, że Lubac na pierwszych 85 stronach poddanego tak surowej krytyce dzieła *Surnaturel. Études historiques*, tj. w pierwszych trzech rozdziałach tej publikacji, nie robił nic innego, tylko wyjaśniał, na czym polegały błędy obu tych herezji w relacji do doktryny Augustyna z Hippony. Wygląda więc na to, że ci, którzy stawiali tego typu zarzuty, nie zadali sobie trudu sprawdzenia nawet spisu treści tego dzieła. Pomijając jednak fakt, że Lubac skutecznie wykazał absolutną bezzasadność wszystkich tych oskarżeń, należy dodać, że nawet w przypadku, gdyby choć częściowo okazałyby się one prawdziwe, to i tak skala zastosowanych represji była przerażająco niewspółmierna. Przykładowo, modernizm szerzył się już od dobrego półwiecza po całej Europie Zachodniej i nikt z jawnie ulegających jego wpływom teologów nie poniósł tak surowych kar jak Lubac i jego najbliżsi współpracownicy. Należy bowiem dodać, że restrykcje i zakazy dotknęły wraz z naszym bohaterem także kilku innych członków grona dydaktyczno-naukowego w Fourvière, których pozbawiono stanowisk profesorskich i usunięto z tego ośrodka. Lubac, komentując później te wydarzenia, podsumował: „jakby piorun strzelił w Fourvière”. Por. H. de Lubac, *At the Service of the Church. Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings*, transl. A. E. England, Ignatius Press, San Francisco 1993, s. 67.

Inni znów wypaczają zasadę rzeczywistej „darmowości” porządku nadprzyrodzonego, utrzymując, że Bóg nie mógł stworzyć bytów obdarzonych rozumem, nie przeznaczając i nie powołując ich do widzenia uszczęśliwiającego²⁴⁵.

Restrykcje i szykany wymierzone w Lubaca zaczęły jednak delikatnie słabnąć po trzech latach, kiedy okazało się, że nie tylko nie okazuje on najmniej-szej nawet oznaki buntu, ale w pełni podporządkowuje się wszystkim krzywdzącym go zakazom i nakazom, a na dodatek zawsze staje w obronie Kościoła i jego hierarchii. W 1953 roku mógł powrócić już do Lyonu, choć jeszcze nie pozwolono mu prowadzić działalności dydaktycznej. 28 października 1958 roku jego sytuacja radykalnie się zmieniła. Papieżem został (znający go z czasów swego pobytu w Paryżu) Giuseppe Roncalli, czyli Jan XXIII. Lubac został błyskawicznie przywrócony do łask. W roku 1960 uzyskał pozwolenie na pełny powrót do pracy naukowo-dydaktycznej w Fourvière i na dodatek decyzją papieską wraz z Congarem został wezwany do Rzymu już nie w charakterze „podejrzanego”, lecz eksperta biorącego udział w posiedzeniach komisji przygotowującej sobór watykański II²⁴⁶.

Niestety pomimo zewnętrznej, zdawałoby się pełnej, rehabilitacji, potężny cios, jaki wymierzono mu w 1950 roku na zawsze zranił serce tego wielkiego, ponad wszystko kochającego Prawdę i Kościół, teologa:

Po *Humani Generis*, za wyjątkiem swej pracy historycznej, de Lubac jawi się jako z trudem wyrażający się, nieco strauumatyzowany teolog, zdolny do komunikowania swoich przekonań jedynie w jakiejś zapośredniczonej, fragmentarycznej formie. Nigdy nie udało mu się napisać planowanego w stylu Bérulle’a traktatu teologiczno-historyczno-mistycznego o Chrystusie ani też zakładanej historii mistycyzmu. Tych dwóch książek, które

245 Pius XII, Encyklika *Humani Generis*, cz. 2, nr 1. Należy wyraźnie podkreślić, że Lubac nigdy nie kwestionował zacytowanego tu orzeczenia encykliki *Humani Generis*. Nie przeczył on bowiem nigdy możliwości stworzenia lub zamierzenia przez Boga rzeczywistości „natury czystej”. Dowodził jedynie, że koncepcja ta „nie jest konieczna” dla obrony darmości łaski. Lubac obalał tezy tych, którzy przy takiej konieczności obstawali, a nie tezę o takiej możliwości, której encyklika ta zdaje się bronić. Ponadto sam Lubac i niektórzy badacze jego twórczości, między innymi Sales, zwracali uwagę na znamieny fakt, że sama encyklika w ogóle nie używa terminu „*natura pura*”. Co więcej, nie tylko nie potępiono w niej poglądów Lubaca, lecz raczej je ratyfikowano, cytując jedno z kluczowych zdań zaczerpniętych z jego prac. Por. D.L. Schindler, *Introduction*, w: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, dz. cyt., s. XXII.

246 Należy jeszcze dodać, że Lubac po Soborze był wysoko ceniony przez następnych papieży: Paweł VI mianował go członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej powołanej w 1969 roku a Jan Paweł II wyniósł go w 1983 roku do godności kardynalskiej.

miały stanowić jego centralny wkład brakuje w sercu jego twórczości. On sam z rozbrajającą szczerością powiedział, że jakiś rodzaj duchowej niemocy uczynił go niezdolnym do wyrażania swoich poglądów inaczej niż poprzez interpretację poglądów innych²⁴⁷.

b) Paradoks człowieka jako novum chrześcijańskie a nie teologiczne

Podstawą dla przedstawionego wyżej rysu historycznego były dwie kluczowe wczesne prace Lubaca: *Catholicisme* (1938) i *Surnaturel* (1946). Jeżeli chodzi zaś o merytoryczną stronę paradoksu człowieka rozważanego w kontekście relacji natury i nadprzyrodzoności, to głównym źródłem są tu dwa późniejsze opracowania tego autora: *Le mystère du surnaturel* (1965) oraz *Petite catéchèse sur nature et grace* (1980)²⁴⁸. Jak widać, obie ukazały się już w czasach posoborowych, a zatem na długo po negatywnie-przełomowym dla Lubaca roku 1950.

Druga z tych pozycji – jak wskazuje na to tytuł oryginału – jest swego rodzaju katechezą, mającą na celu wyjaśnienie lub przypomnienie podstawowych pojęć i rozróżnień antropologii chrześcijańskiej ze szczególnym naciskiem na rzeczywistości natury i nadprzyrodzoności:

Książka jest po prostu próbą wyjaśnienia pewnych elementarnych pojęć, stanowiących podstawę naszej wiary i decydujących w sposób ukryty o codziennym ukierunkowaniu naszych myśli i czynów²⁴⁹.

Lubac zaznacza, że nie jest to ani traktat naukowy, ani pionierskie dzieło badawcze, mające na celu odkrywać nowe, nieznane horyzonty. Jest natomiast doskonałym punktem odniesienia dla kogoś, kto szuka systematycznego, ale

247 Por. J. Milbank, *The Suspended Middle*, dz. cyt., s. 7: „After *Humani Generis*, outside his historical work, de Lubac comes across as a stuttering, somewhat traumatized theologian, only able to articulate his convictions in somewhat oblique fragments. He failed ever to write his proposed Bérulle-like theological-historical-mystical treatise on Christ or his projected history of mysticism. These two books, which he intended to be his central contribution, are missing from the heart of his *oeuvre*. He himself disarmingly said that some sort of spiritual failing rendered him incapable of expressing his views except through the interpretation of the views of others”.

248 Drugie z wymienionych dzieł doczekało się już polskiego tłumaczenia, choć pod nieco innym tytułem: H. de Lubac, *O naturze i łasce*, dz. cyt.

249 H. de Lubac, *O naturze i łasce*, dz. cyt., s. 5.

nie formalistycznego wprowadzenia do tej tematyki²⁵⁰. Dzieło to można potraktować jako terminologiczno-teologiczny wstęp do *Le mystère du surnaturel*, mimo że ukazało się dużo później.

Uwaga ta jest o tyle istotna, że to ostatnie dzieło jest pozbawione tego typu wstępu. Lubac założył w nim znajomość przez czytelnika nie tylko jego wcześniejszego *Surnaturel*, lecz w zasadzie także całej historii zawiłych terminologicznie charytologiczno-antropologicznych sporów, w które ostatecznie sam został wciągnięty, i na kolejnych kartach tej książki widać, jak na bieżąco w nich uczestniczył. Wspomniane w poprzednim punkcie krytyczne interpretacje *Surnaturel* wywołały bowiem kolejny spór, a Lubac poczuł się zobowiązany do złożenia wyjaśnień i obrony swojego stanowiska.

Pierwsze pięć rozdziałów *Le mystère du surnaturel* ma więc charakter uzupełniająco-wyjaśniający. Lubac starał się doprecyzować i umieścić w jeszcze głębszym kontekście teologicznym wyrażone przez siebie w *Surnaturel* krytyczne poglądy dotyczące pojęcia natury czystej. Tego zagadnienia nie będziemy tu jednak dalej zgłębiać. To, co jest najważniejsze z naszego punktu widzenia, to tematyka zainicjowana w rozdziale szóstym, zatytułowanym *Paradoxe chrétien de l'homme*. To tu przychodzi wreszcie czas na sformułowanie słynnego paradoksu człowieka.

Francuski jezuita zaczął swoją refleksję nad tym paradoksem od niezbędnego rozróżnienia, jakiego trzeba dokonać, kiedy używa się terminu natura²⁵¹. Zupełnie inny charakter ma bowiem dla niego natura pozbawiona wymiaru duchowego, jak natura nieożywiona, zwierzęca, kosmiczna i tak dalej, a zupełnie inną charakterystykę posiada natura uduchowiona, czyli natura ludzka i anielska. Lubac przyznał, że dla zachowania różnicy pomiędzy porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym termin natura nadal musi być zachowany, jednak nigdy nie można stracić z oczu wyjątkowości natury duchowej:

Jest bowiem natura i natura. Jeśli – w przeciwieństwie do porządku nadprzyrodzonego – istota aniołów i ludzi, wynikająca po prostu z faktu ich stworzenia, musi być określona mianem natury, to musimy wziąć pod uwagę to, iż sytuacja tej natury w stosunku

²⁵⁰ Pełne podręcznikowe wprowadzenie w tę tematykę można znaleźć w: G. Kraus, *Nauka o łasce. Zbawienie jako łaska*, red. Z.J. Kijas, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 1999 (*Podręcznik Teologii Dogmatycznej* 9).

²⁵¹ Czytelnika zainteresowanego podstawowymi rozróżnieniami dotyczącymi używanej tu terminologii odsyłamy do: H. de Lubac *O naturze i łasce*, dz. cyt., s. 7–32.

do pozostałych natur jest „osobliwa i paradoksalna”; bo jest to sytuacja „ducha, który ma stać się przedmiotem i podmiotem aktu wiedzy, do którego nie posiada żadnego naturalnego wyposażenia i który ma być spełniony poprzez wykroczenie poza siebie”. Jeśli zatem istnieje ludzka natura i anielska natura, nie możemy używać tych terminów w całości w takim sensie, w jakim mówimy przykładowo o naturze zwierzęcej czy kosmicznej²⁵².

Natura anielska nie będzie przedmiotem naszych zainteresowań, dlatego mówiąc o wymiarze duchowym, będziemy w dalszym ciągu mieli na myśli ten wymiar natury ludzkiej. Jak wyraźnie widać, kluczowym aspektem charakteryzującym tę naturę, właśnie ze względu na ten duchowy wymiar, jest jej paradoksalność. To właśnie wymiar duchowy natury ludzkiej, mimo że należy do porządku naturalnego, jest odpowiedzialny za paradoksalne pragnienie człowieka, by przekraczać samego siebie i spoglądać w kierunku nadprzyrodzoności. Idąc za Blondelem, Lubac dodał, że to nieustanne pragnienie przekraczania granic, nie tylko zewnętrznych, lecz także wewnętrznych, tj. przekraczanie siebie, nie jest tylko jedną z cech, lecz głównym wyróżnikiem tożsamości człowieka: „Człowiek jest tylko wtedy człowiekiem, kiedy przekracza siebie”²⁵³.

Francuski jezuita zaznaczył przy tym, że ta wyjątkowa duchowa cecha i aspiracja natury ludzkiej nie podważa w żaden sposób jej jedności, lecz wyróżnia ją spośród wszystkich innych natur, nadając jej tę wyjątkową godność, jaką posiada jedynie człowiek na tle całości stworzenia. Godność ta polega na tym, że pomimo bycia stworzonym z niczego (*ex nihilo*), jak cała reszta stworzenia, człowiek jako jedyny sięga daleko poza nicność tego stworzenia i dzięki współpracy z łaską jest w stanie przekroczyć jego granice i wznieść się dużo wyżej. Niestety człowiek jest w stanie przekraczać także granice w dół, na przykład popadając w grzech i zniżając się do poziomu gorszego niż ten, który wynikałby z samej stworzoności. Lubac mówił tu o paradoksie „niestabilności ontologicznej”, polegającym na tym, że człowieka nie da

252 H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 136–137: „Il y a, en effet, nature et nature. Si, par opposition à l'ordre surnaturel, l'être de l'ange et celui de l'homme, tels qu'ils résultent simplement de leur création, doivent être dits naturels, il faut reconnaître que leur situation, par rapport aux autres natures, est « singulière et paradoxale » ; car c'est la situation « d'un esprit qui doit devenir le sujet et l'agent d'un acte de connaissance pour lequel il n'est pas équipé naturellement, et qui doit ainsi s'accomplir en se dépassant ». S'il y a donc bien une nature angélique et une nature humaine, ce ne peut être *en tout* au sens où l'on dit qu'il y a une nature animale, par exemple, ou une nature cosmique”.

253 H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 143: „L'homme n'est homme qu'en se dépassant”.

się zamknąć w czysto naturalnym kręgu rzeczywistości doczesnej, ale z drugiej strony daleki jest on od stałego przebywania w sferze nadprzyrodzonej:

Zatem ten inny rodzaj stworzenia posiada „niestabilną konstytucję ontologiczną”, która czyni go jednocześnie czymś większym i czymś mniejszym od siebie samego. Stąd to poczucie bycia nie na miejscu, stąd ta tajemnicza ułomność, nie tylko z powodu grzechu, ale przede wszystkim i bardziej fundamentalnie z powodu bycia stworzeniem uczynionym z niczego, które w zdumiewający sposób dotyka Boga. „Podobne do Boga w swej rozumności”. Jednocześnie i nierozzerwalnie „nicość” i „obraz”; fundamentalnie nicość, niemniej jednak substancjalnie obraz. „Bycie obrazem nie jest przypadłościowe dla człowieka, ale raczej substancjalne”. Poprzez fakt bycia stworzonym, człowiek jest „towarzyszem niewoli” całej natury; ale jednocześnie, poprzez charakter obrazu – „jako że jest na obraz Boży” – jest „zdolny do wiedzy uszczęśliwiającej” i ma wszczepione głęboko w swe wnętrze, jak powiedział Orygenes, „wezwanie do Wolności”²⁵⁴.

Innymi słowy paradoks człowieka polega na tym, że wszystko to, co ma on w sobie, co przynależy do jego istoty, nie wyczerpuje tego, czym jest on w swoim powołaniu do ciągłego przekraczania siebie. To powołanie nie jest jednak ludzkim kaprysem, lecz wezwaniem Bożym, złożonym głęboko we wnętrzu człowieka. Podobnie możliwość realizacji tego powołania, czyli osiągnięcia dóbr nadprzyrodzonych, przekraczających naturalne dobra doczesne, nie leży w bezpośredniej mocy człowieka, lecz może być jedynie wynikiem jego odpowiedzi na udzieloną mu przez Boga łaskę partycypacji w tych dobrach. Ze względu na wcześniejsze oskarżenia o rzekome nowinkarstwo teologiczne w tym zakresie, Lubac na poparcie tej tezy cytował dosłownie słowa zarówno Tomasza, jak i Bonawentury, które, jak deklarował, były przez niego traktowane tak, jakby były to jego własne słowa:

254 H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 149: „De là, chez cette créature à part, cette «constitution ontologique instable» qui la fait à la fois plus grande et plus petite qu'elle-même. De là cette sorte de déhanchement, cette mystérieuse claudication, qui n'est pas seulement celle du péché, mais d'abord et plus radicalement celle d'une créature faite de rien, qui, étrangement, touche à Dieu. *Deo mente consimilis*. A la fois, indissolublement, «néant» et «image»; radicalement néant, et néanmoins substantiellement image. *Esse imaginem non est homini accidens, sed potius substantiale*. Par sa création même, l'homme est «compagnon d'esclavage» de toute la nature; mais en même temps, par son caractère d'image – *in quantum est ad imaginem Dei* – il est «capable de la connaissance bienheureuse», et il a reçu au fond de lui-même, comme disait Origène, «le précepte de la Liberté»”.

Uszczęśliwiająca wizja lub wiedza jest w pewnym sensie ponad naturą duszy rozumnej, mianowicie w tym sensie, że nie może być osiągnięta jej własnym wysiłkiem; ale z drugiej strony jest zgodna z tą naturą, mianowicie w tym sensie, że zgodnie ze swą naturą dusza jest do niej uzdolniona w takim zakresie w jakim została stworzona na obraz Boga. (*Tertia*, q. 9, art. 2, ad tertium) [...] Wieczna szczęśliwość polega na posiadaniu najwyższego dobra, a jest nim Bóg, dobro przekraczające w nieproporcjonalny sposób wszystko to, czego godzien jest człowiek. Nikt w ogóle nie jest godzien osiągnąć najwyższego dobra, jako że wykracza ono poza wszelkie granice natury, chyba że Bóg raczy wynieść kogoś ponad jego samego (*Breviloquium*, Pars 5, c. 1)²⁵⁵.

Od siebie już francuski jezuita dodał ważny komentarz. Niepokoiło go bowiem to, że chcąc usunąć paradoksalność, która bynajmniej nie przeszkadzała ani Tomaszowi, ani Bonawenturze, przedstawiciele neoscholastycznej interpretacji ich myśli – myśląc w nieszczęsny sposób tę paradoksalność ze sprzecznością – posunęli się do szeregu nieuprawnionych manipulacji (łącznie z pomyleniem Tomaszowych obiekty z jego odpowiedziami!), po to tylko, by móc powołać się na ich autorytet przy promowaniu własnych, neoscholastycznych tez²⁵⁶. Lubac postawił w tym kontekście retoryczne pytanie:

Czy, przeciwnie, nie jest całkiem jasne, że wylania się z tych tekstów Św. Tomasza i Św. Bonawentury, i z im podobnych, pewna koncepcja człowieka, która jest zapewne bardziej paradoksalna – tego słowa nie da się uniknąć – ale także bardziej harmonijna i wzniosła niż ta, która później przybrała na popularności. Zasada, że ludzka natura – i ostatecznie każda inna natura duchowa – nie może żywić realnego pragnienia, prawdziwie ontologicznego pragnienia, osiągnięcia innego celu niż ten, który jest w stanie osiągnąć sama z siebie lub żądać jego osiągnięcia za pomocą środków odpowiadających jej własnemu

255 Por. *Breviloquium*, Pars 5, c. 1: „Visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet et propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta. (*Tertia*, q. 9, art. 2, ad tertium) [...] Beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus et bonum excellens improportionaliter omnem humani obsequii dignitatem. Nullus omnino ad illum summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi, Deo condescendente sibi, elevetur ipse supra se”. Por. także: H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 153.

256 Czytelnika zainteresowanego szczegółami neoscholastycznych manipulacji demaskowanych przez Lubaca odsyłamy do pełnego jego wywodu w: H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 179–208.

poziomowi: ta zasada, lansowana przez tak wielu neoscholastyków jako zasada pierwsza, jest po prostu, jak mówi Ojciec Guy de Broglie, „falszywym tropem dowodowym”²⁵⁷.

W przeciwieństwie więc do neoscholastycznych tendencji do „poprawiania” skutkującego wypaczeniem mistrzów, Lubac wyjaśnił, stojąc na gruncie autentycznej wielowiekowej Tradycji myśli chrześcijańskiej, że paradoksalność stanu natury ludzkiej nie jest jakimś niezręcznym, wstydlivym niedopatrzeniem tradycyjnej antropologii chrześcijańskiej. Jest wręcz przeciwnie: jest świadomie afirmowaną, niezbywalną i definitywną cechą ludzkiej natury. Paradoksalności tej nie należy się bać i nie wolno jej rugować, nawet gdyby na pierwszy rzut oka zdawała się ona przeczyć tzw. „zdrowemu rozsądkowi”²⁵⁸.

Istota tej paradoksalności polega na tym, że pomimo iż człowiek o własnych siłach ani nie jest w stanie wyobrazić sobie, ani tym bardziej oczywiście osiągnąć swojego nadprzyrodzonego celu, to jednak pragnienie jego osiągnięcia, poczucie ciągłego niespełnienia w doczesności i dążenie do wyrwania się z ciasnego kręgu przyrodzoności, są cechami najgłębiej wpisanymi przez samego Stwórcę w ludzką naturę. Cechy te nadają tej naturze jej tożsamość i wyjątkową godność, tj. wyróżniają ją spośród innych natur stworzonych.

Opisawszy, na czym polega paradoks natury ludzkiej, Lubac przeszedł do wyjaśnienia, dlaczego paradoks ten ma charakter na wskroś chrześcijański.

257 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 201–202: „Ne se dégage-t-il pas au contraire de ces textes de saint Thomas, de saint Bonaventure et de leurs pareils une certaine conception de l’homme, plus paradoxale assurément – le mot ne peut être évité – mais aussi plus harmonieuse et plus noble que celle qui a prévalu dans la suite ? Que la nature humaine – ou, éventuellement, toute autre nature spirituelle – ne puisse désirer d’un vrai désir, d’un désir véritablement ontologique, que la fin qu’elle est capable de se donner elle-même ou d’exiger de forces correspondantes: ce principe, invoqué par tant de scolastiques modernes à la manière d’un principe premier, n’est, redisons-le avec le R. P. Guy de Broglie, qu’une « fausse évidence »”.

258 Strach przed paradoksem i próby jego rugowania w imię tzw. „zdrowego rozsądku” Lubac podsumował w następujący sposób: „Oto czym dokładnie one są: owocem swego rodzaju bezwładności zdrowego rozsądku, który zamyka drzwi do wszelkiej prawdy, owocem tego sztucznego «zdrowego rozsądku», który odrzuca wszelki paradoks traktując go jako «niespójność» i «pomylenie słów». Owocem wreszcie tego pospolitego «zdrowego rozsądku», który od zawsze rozdawnia chrześcijaństwo, ale który chrześcijaństwo odrzuca na bok, kiedykolwiek zaczyna być brany, czy to w myśli czy to w życiu, na poważnie”. Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 202: „C’est bien cela, en effet: fruit de cette sorte de bon sens endormi qui ferme l’accès à toute vérité. De ce «bon sens» superficiel qui refuse tout paradoxe en le traitant d’«incohérence» et d’«abus de mots». De ce «bon sens» vulgaire, qui ne cesse d’édulcorer le christianisme, mais que le christianisme bouscule chaque fois que, dans la réflexion comme dans la vie, il est pris au sérieux”.

Francuski myśliciel pragnął wykazać, że paradoks ten nie jest wynikiem ani dywagacji jakiejś określonej szkoły teologicznej, ani jakichś ogólnofilozoficznych założeń, ani też nie ma on swojego odpowiednika w innych, niechrześcijańskich wierzeniach. Jest to paradoks, który mógł narodzić się wyłącznie w chrześcijaństwie i wynika z najbardziej podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary.

Rozpoczynając swoją refleksję na ten temat, francuski jezuita zauważył, że nakierowanie natury ludzkiej na nadprzyrodzony cel, którym jest osiągnięcie wspomnianej wcześniej wizji uszczęśliwiającej, tj. wiecznej szczęśliwości, wiąże się nieuchronnie z koniecznością postawienia tezy o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Z drugiej strony w mocy musi pozostać protologiczny dogmat o stworzeniu *ex nihilo*. Dusza ludzka musi mieć więc swój ściśle określony początek czasowy przy jednoczesnym braku czasowego końca.

Lubac zauważył, że teza taka jest całkowicie obca filozofii pogańskiej, zarówno tej antycznej, jak i współczesnej, ponadto nie znajdziemy jej także w innych wierzeniach. W świecie pozachrześcijańskim obowiązują trzy możliwe schematy. Pierwszy, mówiący, że wszystko, co ma swój początek, musi mieć też koniec; drugi – wszystko, co nie ma końca, nie ma też początku; i trzeci – możliwe są wszelkiego rodzaju podschematy cykliczne (między innymi wędrówka dusz, reinkarnacja, cyklicznie odnawialne światy). Jak pisał Lubac, nawet Tolstoj w swych późnych latach uległszy wpływom hinduskich wierzeń utrzymywał, że: „jednostronna wieczność jest nonsensem”²⁵⁹. Co ciekawe, francuski teolog widział głęboki związek pomiędzy omawianymi tu przekonaniem pogańskimi i ideą *fatum*:

Wszystko, co nie istniało odwiecznie może mieć jedynie przejściową – lub jeszcze gorzej, cyklicznie-przejściową – strukturę. Byłoby niemożliwością dla tego typu istnienia, by mogło ono wyrwać się z „kręgu naturalnego fatalizmu”. Żadna ambrozja nie mogłaby mu pomóc²⁶⁰.

259 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 158 : „C’était aussi l’idée, sans doute empruntée aux Indiens, de Tolstoï en ses dernières années: « Si l’âme reste vivante après la mort il faut qu’elle ait vécu aussi avant la vie. L’éternité unilatérale est un non-sens »”.

260 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 158: „Ce qui n’est pas depuis toujours n’est jamais que combinaison éphémère – ou, condition pire, cycliquement éphémère. Impossible pour un tel être de franchir « le cercle de la fatalité naturelle ». Sur lui, aucune sorte d’ambrosie ne saurait avoir d’effet”.

Jak wiadomo, przepelniona fatalizmem starożytna myśl pogańska została przełamana dopiero przez przenikniętą ideą łaski myśl chrześcijańską²⁶¹. Lubac skonfrontował więc powyższą fatalistyczną syntezę pogańską z absolutną nowością i świeżością przesłania chrześcijańskiego:

Chrześcijanin [...] wie też coś więcej, coś czego nie wiedzieli starożytni. To, że tym ostatnim brakowało nadziei wynikało przede wszystkim z tego, że idea *sursum* i nadobfitości, idea porządku niewspółmiernego z tym naturalnym, idea czegoś radykalnie nowego, czegoś, co możemy nazwać odnową istnienia, idea Daru przychodzącego *dar mowo* z góry, aby podnieść tę będącą w potrzebie naturę, jednocześnie zaspakajając jej pragnienia i przemieniając ją – taka idea była całkowicie obca wszystkim tym umysłom, których nie dotknęło światło Objawienia²⁶².

Lubac pokazał więc, że już sam fakt, że poganie nie byli w stanie nawet wyobrazić sobie tego, w jaki sposób natura ludzka miałyby być kiedykolwiek wyniesiona ponad ściśle zamknięty krąg doczesności, jest dowodem na dar-mowość łaski.

Trzeba w tym momencie dokonać jednak istotnego rozróżnienia. Lubac nie twierdził, że żadnej filozofii czy religii niechrześcijańskiej nie przysła nigdy do głowy myśl o tym, by sięgnąć do sfery bóstwa. Wręcz przeciwnie, niemal wszystkie są pełne takich marzeń i aspiracji: „Pragnienie widzenia Boga, pragnienie zjednoczenia z Bogiem, pragnienie bycia Bogiem: znajdujemy wszystkie te lub podobne określenia poza chrześcijaństwem i niezależnie od niego”²⁶³. Jak najbardziej – są one właśnie dowodem na to, jak głąbo-

261 Zjawisko przezwyciężenia pogańskiego fatalizmu przez chrześcijańską ideę wyzwalającej łaski zostało dostrzeżone przez wielu autorów. Oprócz Lubaca na pewno należą do tej grupy Balthasar i Tischner. Czytelnika zainteresowanego tą problematyką odsyłamy do prac: L. Wołowski, *Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum...*, dz. cyt.

262 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 167: „Le chrétien [...] sait autre chose aussi, que les anciens ne savaient pas. Si, à ces derniers, l'espérance manquait, c'est que tout d'abord l'idée même d'un *sursum* et d'un surcroît, l'idée d'un ordre incommensurable à celui de la nature, l'idée d'une nouveauté radicale et si l'on peut dire d'une invention dans l'être, l'idée d'un Don qui pourrait venir *gratuitement* d'en-haut pour exhausser cette nature indigente en exauçant son voeu tout en le transformant – une telle idée demeurerait tout à fait étrangère à des esprits que l'unique Révélation n'avait point atteints de son feu”.

263 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 273: „Désir de voir Dieu, désir d'union à Dieu, désir d'être Dieu : tous ces termes, ou d'autres analogues, se rencontrent en dehors du christianisme, et indépendamment de lui”.

ko i powszechnie, tj. niezależnie od przyjętego systemu wierzeń, w naturze ludzkiej takie pragnienia są umiejscowione:

Ile ludzkich doktryn, ile faktów z historii ludzkości łatwo byłoby przywołać, świadczących o istnieniu w człowieku – mniej lub bardziej wyraźnie sformułowanego – powszechnego pragnienia Boga. Niemniej jednak pragnienie to samo w sobie pozostaje ukryte w „ontologicznych głębiach”²⁶⁴.

Żadna niechrześcijańska refleksja nie zaproponowała nigdy takiego modelu relacji natura – nadprzyrodzoność, w którym powstająca z niczego natura stworzona, wyraźnie ontologicznie różna pod tym względem od niestworzonego i wiecznego Boga, miałaby nie tylko mieć, lecz także w wyraźnie określony sposób realizować swój nadprzyrodzony i nieskończony, tj. przekraczający granice doczesności i nie mający końca, cel: „tylko chrześcijańskie objawienie umożliwia właściwą interpretację zarówno jego przejawów, jak i znaczenia”²⁶⁵.

Lubac sugerował więc jasno, że nie potrzeba tworzyć żadnych sztucznych systemów wypełnionych hipotezami o „naturze czystej” i piętrowymi wizjami relacji pomiędzy łaską a naturą, żeby zabezpieczyć darmowość porządku nadprzyrodzonego. Wystarczy spojrzeć na faktyczną historię ludzkości. To, że dopiero w chrześcijaństwie jest miejsce na pomyślenie tego, co określa on mianem „paradoksu człowieka” już samo w sobie pokazuje, że to nie ludzkość żądała od Boga udzielenia jej uszczęśliwiającej wizji, lecz Bóg sam z własnej absolutnie wolnej inicjatywy postanowił w sposób darmowy dać ludzkości do niej dostęp. Człowiek osiąga nadprzyrodzone spełnienie swoich głęboko, tj. ontologicznie wrodzonych pragnień, nie dlatego, że żąda tego od Boga – gdyby tak było, to żądania takie powinny pojawić się na długo przed nastaniem chrześcijaństwa – lecz dlatego, że Bóg dzięki łaskawemu samoobjawieniu się w sposób absolutnie darmowy i nadobfity obdarza człowieka spełnieniem przekraczającym wszelkie możliwe ludzkie żądania i wyobrażenia – „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie

264 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 273: „Que de doctrines humaines, que de faits humains il serait aisé d'évoquer, tout au long de l'histoire humaine, témoignant en l'homme, plus ou moins obscurément, de l'universel désir de Dieu ! Mais, en lui-même, ce désir n'en demeure pas moins caché « dans les profondeurs ontologiques »”.

265 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 273: „seule la révélation chrétienne permettra d'en interpréter les signes, comme de l'interpréter lui-même correctement”.

zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

Paradoks człowieka jest więc faktycznym novum. Nie jest to jednak novum teologiczne, rozumiane jako wymysł teologicznego nowinkarstwa autorstwa jednego z przedstawicieli *nouvelle théologie*. Paradoks człowieka jest novum chrześcijańskim, dokonującym absolutnego przełomu w historii ludzkości i w życiu każdego człowieka. Niezależnie więc od badanego aspektu tego paradoksu, czy będzie to dotyczyło kwestii praktyczno-egzystencjalnych, czy teoretyczno-teologicznych, jest to po prostu paradoks chrześcijaństwa:

Zatem, niezależnie czy chodzi o istnienie czy o wiedzę, pozostaje zawsze ten sam paradoks człowieka, to paradoks bazowy, który zmusza nas do rozpoznania jego współzależności z paradoksem chrześcijaństwa²⁶⁶.

Należy z naciskiem jeszcze dodać, że autorem tego paradoksu nie jest człowiek, lecz Bóg. Innymi słowy: paradoks człowieka jest możliwy wyłącznie dzięki paradoksowi Chrystusa:

Nasi Ojcowie w wierze mówią to na nowo do każdego z nas: „Z powodu ciebie On zstąpił do doczesności, byś ty mógł wstąpić do wieczności”; „On zszedł na dół, byśmy my mogli wyjść w górę”; „On stał się śmiertelny z nami, abyśmy my mogli z Nim stać się nieśmiertelnymi”. On przerwał pasmo Fatum, On rozszerzył nasze horyzonty i otworzył nam drogę do wieczności zawsze nowej²⁶⁷.

Warto podkreślić jeszcze jedną znamioną rzecz. Lubac absolutnie nie miał za złe filozofom pogańskim tego, że nie byli w stanie dostrzec paradoksu człowieka, że stali na stanowisku, iż wszelkie cele, dążenia i pragnienia danej natury muszą być w pełni zaspokajalne w ramach tej natury. Jest wręcz przeciwnie. Właśnie te przekonania pogańskich myślicieli są najbardziej autentycznym dowodem na to, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie

266 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 203–204: „Qu’il s’agisse donc de l’être ou du connaître, c’est toujours le même paradoxe humain, ce paradoxe de base qui nous force à reconnaître son corrélatif, le paradoxe chrétien!”.

267 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 172–173: „Nos Pères dans la foi le redisent tous à chacun de nous : «Propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus». «Il est descendu pour que nous montions», «Il est devenu mortel avec nous, pour que, avec lui, nous soyons immortels». Il a brisé la chaîne du Destin, Il nous a ouvert les perspectives et frayé la voie d’une éternité toujours neuve”.

wykoncypować sobie dostępu do realnego porządku nadprzyrodzonego ani tym bardziej nie będzie takiego dostępu od nikogo żądał. Dostęp do tego porządku jest absolutnie darmowym darem Boga objawionym człowiekowi w sposób absolutnie wolny i nadobfity.

Niemniej, jak już objawienie to zostało człowiekowi dane, człowiek ma nie tylko prawo, lecz także obowiązek w pełni już świadomie rozpoznać to Boże zaproszenie i odpowiedzieć na płynące z niego wezwanie. Ma również obowiązek zaświadczyć, że dopiero właśnie owo wezwanie do nadprzyrodzoności staje się spełnieniem jego najgłębszych pragnień i dążeń złożonych w nim przez Stwórcę od samego początku jego istnienia. Ta udzielona człowiekowi przez Boga łaska nie jest żadną sztuczną, tj. całkowicie oderwaną od jego natury dodatkową nadbudówką nad jego dotychczasową „czysto naturalną” konfiguracją. Jest czymś jednocześnie nieskończeniem przekraczającym wszelkie ludzkie żądania i wyobrażenia, ale także absolutnie i doskonale wypełniającym najgłębsze ludzkie pragnienia i dążenia.

Dlatego z niepohamowanym zdziwieniem francuski teolog przyjął do wiadomości, że jeszcze w jego czasach istnieją teologowie, którzy mniemają, iż jedynie całkowita separacja porządku naturalnego i nadprzyrodzonego może być gwarantem darmości tego ostatniego. Wygląda bowiem na to, że ich zdaniem jedynie powrót do pogańskich przekonań może zagwarantować skuteczną obronę chrześcijańskich prawd wiary.

Jako koronny przykład takiej postawy – zapewne nie bez nutki z jednej strony zażenowania i gorzkiej satysfakcji z drugiej – Lubac przytaczał poglądy swojego głównego adwersarza, który w swoich wypowiedziach zdawał się wprost dyktować Bogu, co i w jakiej konfiguracji wolno Mu było stworzyć:

Jest Ojciec Garrigou-Lagrange, który pisze: „Bóg, stwórca naszej natury, nie mógł dać nam wrodzonego naturalnego pragnienia celu, do którego nie mógłby On nas prowadzić ut auctor naturae. Porządek działań nie mógłby w takim przypadku odpowiadać już porządkowi celów”²⁶⁸.

268 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 189: „C’est le R. P. Garrigou-Lagrange, écrivant: « Dieu, auteur de notre nature, n’a pu nous donner le désir naturel inné d’une fin à laquelle il ne pouvait nous conduire ut auctor naturae. L’ordre des agents ne correspondrait plus à l’ordre des fins »”.

Francuskiemu jezuitcie nie pozostało nic innego jak skonstatować: „Nie dało się w sposób bardziej zuchwały dyktować Bogu warunków...”²⁶⁹.

Na zakończenie, w ramach podsumowania nie tylko obecnego paragrafu, lecz także całego rozdziału dodamy jeszcze krótką obserwację własną. Mianowicie można wyrazić przekonanie, że właśnie taką postawę, jak ta opisana w powyższym cytacie, miał na myśli Lubac, kiedy pisał, iż brak wrażliwości na pozytywnie rozumiany paradoks w teologii prowadzi także do paradoksu, ale tym razem już w negatywnym sensie tego słowa: „myśl, w której nie byłoby miejsca na paradoks, która inaczej mówiąc, nie przyznałaby mu tego uniwersalnego miejsca, byłaby paradoksalna w negatywnym tego słowa znaczeniu”²⁷⁰.

269 Por. H. de Lubac, *Le Mystère...*, dz. cyt., s. 189: „On ne saurait dicter à Dieu ses conditions avec plus d'assurance”.

270 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

Rozdział II.

Problematyka paradoksu u Hansa Ursa von Balthasara

Analogicznie do pierwszego rozdziału, w którym zajmowaliśmy się problemem paradoksu w refleksji Lubaca, w niniejszym rozdziale skoncentrujemy się na problematyce paradoksu w myśli Balthasara. Również tu rozważania podzielone będą na dwa etapy, którym odpowiadać będą dwa podrozdziały.

Pierwszy etap poświęcony będzie ogólnemu wprowadzeniu w problematykę paradoksu u tego wielkiego szwajcarskiego teologa. Przedstawione zostaną źródła jego zainteresowania tą problematyką ze szczególnym uwzględnieniem jego niespotykanej szerokiej erudycji nie tylko w zakresie zagadnień filozoficzno-teologicznych, lecz także literaturoznawczych. Trzeba bowiem zaznaczyć, że w przypadku Balthasara jego wrażliwość na paradoks bierze się nie tylko z jego obecności w Biblii, w myśli patrystycznej i we współczesnej refleksji filozoficzno-teologicznej. Niewątpliwie tacy myśliciele, jak Kierkegaard, Przywara, Guardini i Lubac byli dla niego w tym względzie wielkimi mistrzami i przewodnikami. Należy jednak z naciskiem dodać, że niemniej ważnym źródłem były inspiracje poetyckie i mistyczne pochodzące od Dantego, Goethego, Schneidera, Claudela, Péguy, Ionesco i szwajcarskiej mistyczki i wieloletniej duchowej przyjaciółki Balthasara Adrienne von Speyr. Po omówieniu źródeł przedstawiona zostanie ogólna charakterystyka i omówiona będzie oryginalność teologicznego spojrzenia samego już Balthasara na problematykę paradoksu.

Z kolei po rozważaniach natury ogólnej skoncentrujemy się w drugim podrozdziale na szczegółowej analizie konkretnych paradoksów teologicznych, nad którymi pochylał się w swojej refleksji szwajcarski teolog. Tak jak

w przypadku Lubaca rozważania skoncentrowane będą na czterech głównych zagadnieniach, poddanych analizie w czterech kolejnych paragrafach tego podrozdziału. Także i tu rozpatrzone będą nie tylko dość dobrze już znane i wielokrotnie opisane paradoksy, do których zaliczyć można na przykład mający swoje źródło w trójjedności Boga paradoks jedności i wielości, czy też flagowy dla twórczości szwajcarskiego teologia paradoks relacji pomiędzy wolnością skończoną i nieskończoną. Dużo ciekawsze i zdecydowanie rzadziej spotykane będą rozważania dotyczące mniej znanych obszarów dogmatycznej refleksji Balthasara, takich jak na przykład oparta na poetyckich intuicjach Péguy i mistycznych wizjach Speyr, Balthasarowa propozycja dostrzeżenia wymiaru trynitarno-chrystologicznego w rzeczywistościach nadziei i wiary czy też jego nietuzinkowe refleksje poświęcone problematyce kenozy Boga, często zawarte w niedostępnych jeszcze w języku polskim jego pracach, takich jak dwa ostatnie tomy *Theodramatik*.

1. Ogólne miejsce problematyki paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara

1.1. Źródła zainteresowania paradoksem u Hansa Ursa von Balthasara

Źródła zainteresowania problematyką paradoksu u Balthasara są bogate i zróżnicowane. Z jednej strony należy tu niewątpliwie wziąć pod uwagę jego własne, sięgające głębokiej młodości fascynacje literaturą europejską, a w tym w szczególności pełnym napięć i paradoksalnych zwrotów akcji dramatem zarówno antycznym (Ajschylos, Sofokles), nowożytnym (Pedro Calderon de la Barca, William Shakespeare) oraz niemniej przesyconą aromatem paradoksu dramaturgiczną i poetycką twórczością coraz bardziej współczesnych Balthasarowi pisarzy niemieckich (Johann Wolfgang von Goethe, Reinhold Schneider) i francuskich (Paul Claudel, Charles Péguy)¹.

1 Oczywiście wymienieni zostali tu jedynie przykładowi i najbardziej charakterystyczni twórcy. Jeżeli chodzi o zainteresowanie Balthasara dramatem i występującym w nim zagadnieniem napięcia i paradoksu, to nieprzebrany źródłem wiedzy w tym zakresie jest pierwszy tom jego *Theodramatyki*. Młodzieńcza fascynacja Goethem, a następnie dogłębne studium literatury i filozofii niemieckiej okresu idealizmu zaowocowało opublikowaną w 1930 roku rozprawą doktorską Balthasara pt. *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Dysertację tę następnie

Z drugiej strony nie należy zapominać o wpływie na jego myśl teologiczną wielkich mistrzów, z którymi miał okazje spotkać się podczas studiów, a następnie przez wiele lat współpracować i przyjaźnić. Mowa tu o takich myślicielach jak na przykład Erich Przywara czy Henri de Lubac². Ponadto, podobnie jak ten ostatni, również Balthasar w dojrzałym okresie swojej twórczości teologicznej coraz wyraźniej dostrzegał kluczową rolę paradoksu w tekstach biblijnych. Pierwszoplanowymi mistrzami paradoksu byli dla szwajcarskiego teologa św. Jan Ewangelista oraz św. Paweł, do których za moment jeszcze wrócimy.

Spoglądając na problematykę źródeł zainteresowania Balthasara kwestią paradoksu z punktu widzenia systematycznej refleksji teologicznej, trzeba stwierdzić, że podstawowym impulsem było tu niewątpliwie wszechobecne zastosowanie w jego twórczości zasady analogii – zasady zwierającej w sobie fundamentalny paradoks podobieństwa przy jednoczesnym zawsze większym niepodobieństwie. Widać tu, jak na dłoni, z jednej strony przemożny wpływ wspomnianych wyżej teologiczno-filozoficznych mistrzów

rozwinął i opublikował w latach 1937–1939 w trzypięciotomowym dziele: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. I: *Der deutschen Idealismus* (1937), Bd. II: *Im Zeichen Nietzsches* (1939), Bd. III: *Vergöttlichung des Todes* (1939), Hrsg. A. M. Haas, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998. Prace te, mające głównie charakter literaturoznawczo-filozoficzny, stały się impulsem do późniejszych rozległych i dogłębnych (ściśle już teologicznych) soteriologiczno-eschatologicznych badań Balthasara, w które włączył rozległy wątek mistycznych doświadczeń Speyr. W tych dwóch impulsach można upatrywać źródeł szeroko omawianego w niniejszej pracy zainteresowania Balthasara problematyką paradoksów misterium paschalnego. Jeżeli zaś chodzi o poezję i literaturę francuską, to kluczowy dla Balthasara był okres odbywanych (między innymi pod okiem Lubaca) w latach 1933–1937 w Lyonie (w sławnym ośrodku Fourvière) studiów teologicznych oraz przyjaźń z Béguinem, który dzięki Balthasarowi przeszedł w Bazylei na katolicyzm, a dzięki któremu Balthasar nawiązał bezpośredni kontakt z wymienionymi wyżej poetami francuskimi. Warto dodać, że Balthasar przez całe swoje twórcze życie pozostawał na bieżąco ze współczesną mu twórczością dramatyczną, bardzo mocno nacechowaną problematyką sprzeczności, rozdwojenia, konfliktu, ironii i absurdu (Bertolt Brecht, Eugène Ionesco). Zachowując właściwy sobie krytyczny dystans wobec tej twórczości, potrafił w mistrzowski sposób wyłuskać z niej elementy wzbogacające jego własną refleksję. Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I: *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 300–322.

2. Ponownie należy dodać, że na tych dwóch myślicielach omawiany tu wpływ się nie kończy. Stanowią oni jedynie dwie pierwsze postacie z całego szeregu. Zaraz za nimi należy wymienić nie tylko kolejnych mistrzów i nauczycieli – Hansa Eibla i Romano Guardiniego (który między innymi zainteresował Balthasara problematyką paradoksu u S. Kierkegarda) – lecz także wieloletnich przyjaciół naukowych i duchowych. Wśród tych ostatnich czołową rolę odegrali Karl Barth i wspomniana już wyżej Adrienne von Speyr. W niniejszym opracowaniu nie będzie jednak miejsca na drobiazgowo analizowanie wpływu myśli i postawy tych wielkich osobistości na twórczość teologa z Bazylei. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do wstępu do antologii tekstów Balthasara autorstwa M. Kehl'a w: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 24–67.

i duchowo-intelektualnych przyjaciół Balthasara (Przywara – analogia entis, Barth – analogia fidei, Lubac – analogia libertatis, Speyr – analogia caritatis), a z drugiej – niezwykle oryginalną jego własną refleksję teologiczną dotyczącą próby zgłębienia problematyki jedności paradoksu krzyża i zmartwychwstania w perspektywie zagadnienia intratrynitarniej wolności i miłości. Problematyka ta będzie dogłębnie przeanalizowana i szczegółowo omówiona w dalszej części pracy (por. rodz. II, p. 2.4 oraz rodz. III, p. 2.2).

W tym miejscu ograniczymy się jedynie do przytoczenia syntetycznej, kluczowej dla tego zagadnienia obserwacji Kehl'a, który w zwięzły sposób pokazał, jak Balthasar, wychodząc od zasady analogii w rozumieniu Przywary, zgłębił problematykę paradoksu niepoznawalności Boga, krzyża i Bożej miłości:

Analogia w rozumieniu Przywary nie przenosi więc człowieka w jakiś wysoko wyniesiony punkt, z którego mógłby spoglądać na Boga i świat, porównywać i rozróżniać. Nie: analogia włącza człowieka z całym jego istnieniem i poznaniem w ten przerastający wszelkie podobieństwo i wspólność i pozostawiający je za sobą ruch niemożności pojęcia Boga. W szczególny i niepowtarzalny sposób objawia się ten ruch analogii na Krzyżu Chrystusa: przy całym nierozzerwalnym związku miłości (tożsamość) Ojciec wydaje Syna opuszczeniu i zatraceniu grzechu i śmierci (różnica) [...]. Ale właśnie ten paradoksalny sposób objawia się jako ratująca, zbawiająca dla człowieka absolutnie niepojęta i niewyobrażalna miłość, jako ktoś rzeczywiście „zupełnie inny”, napelniający i przewyciężający grzeszny i podległy śmierci świat swoim życiem i swoją miłością³.

Już kilkakrotnie w kontekście źródeł zainteresowania Balthasara paradoksem padło nazwisko Lubaca. Balthasar w naturalny sposób kontynuował i rozwijał tę specyficzną gałąź zainteresowań swojego mistrza i z całą pewnością można stwierdzić, że to głównie od niego teolog z Bazylei przejął to szczególne wyczulenie na problematykę paradoksu. Obaj charakteryzują się w tym zakresie bardzo zbliżoną wrażliwością. Dostrzegali paradoks jako nieodzowny element codziennego życia, widzieli go wyraźnie w Ewangelii, u Ojców Kościoła, w literaturze, filozofii i teologii. Mało tego, to właśnie w paradoksie obaj dostrzegali nadzieję na obronę teologii przed miążdżącym jej duchowy i mistyczny wymiar wpływem współczesnych nauk

3 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 33.

empirycznych, zwłaszcza socjologii i psychologii. Widać tu wyraźny wpływ na ich refleksję wszystkiego tego, co zawiera się w idei nieprawdopodobieństwa i paradoksu u Kierkegaarda. Idea ta odzwierciedla nieuchwytność tajemnicy wiary i niemożność wyczerpania jej w jakichś formalnych psychologicznych czy socjologicznych prawach, które sformułowane zostały na bazie obserwacji i dedukcji.

Podobnie jak Lubac, Balthasar zauważył, że zamiast szukać ogólnych socjologicznych czy psychologicznych praw, należy przyjrzeć się zawsze jednostkowej, zawsze wyjątkowej, zawsze nacechowanej jakąś dozą paradoksalności i wreszcie zawsze osobistej sytuacji, w jakiej znajduje się konkretny człowiek w swojej relacji do drugiego człowieka lub do Boga. Wzorcowe są w tym przypadku ewangeliczne sceny paradoksalnych powołań. Powoływani na uczniów są grzesznicy i celnicy, a nie ci, którzy wedle socjologicznych lub psychologicznych reguł mieliby się na to najlepiej nadawać:

Do celnika Lewiego, a nie do innych, którzy siedzieli koło niego, został skierowany nakaz pójścia za Nim. Żadne prawo socjologiczno-psychologiczne nie reguluje postępowania Jezusa czy też człowieka, do którego On się zwrócił, gdyż wezwanie jest całkowicie wolne i niepowtarzalne⁴.

To asocjologiczne i apsychologiczne podejście Balthasara do uprawiania teologii stało się – podobnie jak w przypadku Lubaca – jednym z wyznaczników charakteryzujących jego refleksję, dlatego nieco szerzej omówione zostanie to w następnym paragrafie. Tu skoncentrujemy się jedynie na zidentyfikowaniu najważniejszych impulsów ukierunkowujących tę refleksję na zagadnienie paradoksu. Linia Kierkegaard – Lubac ma w tym kontekście decydujące znaczenie, nie jest jednak jedyna.

Kolejnym bardzo ciekawym, choć rzadko dostrzeganym źródłem uwrażliwiającym Balthasara na zagadnienie paradoksu jest twórczość współczesnego awangardowego francuskiego (choć rumuńskiego z pochodzenia) dramaturga Eugène Ionesco. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że nie mamy tu do czynienia z bezpośrednim impulsem, jak w przypadku idei nieprawdopodobieństwa i paradoksu w relacji Kierkegaard – Lubac. Ionesco, znany jako współtwórca teatru absurdu, koncentrował się w swojej twórczości wokół zagadnienia sprzeczności. Paradoks tymczasem nie jest ani sprzecznością, ani

4 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 139–140.

absurdem. Nie da się jednak ukryć, że granice semantyczne oddzielające od siebie te terminy nie są łatwe do uchwycenia. Stąd to, co dla jednego autora jest już absurdem i sprzecznością dla drugiego może być jeszcze paradoksem i odwrotnie. Mniej więcej z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku relacji Ionesco – Balthasar.

Balthasar zwracał szczególną uwagę nie na kwestię absurdu, lecz na kategorię sprzeczności u Ionesco, która najsilniej zarysowała się w kontekście dramatu egzystencji: „Ionesco doświadcza istnienia jako sprzeczności”⁵. Pod tezą, że istnienie jest sprzecznością Balthasar oczywiście się nie podpisał, ale pod tym, że jest dramatem przepełnionym paradoksami – jak najbardziej tak. Tam, gdzie Ionesco twierdził, że „Trzeba pozwolić sprzecznościom rozwijać się w wolności”, wystarczy zamienić słowo *sprzeczność* na słowo *paradoks* i teza ta mogłaby uchodzić za Balthasarową⁶. By jeszcze lepiej zobaczyć zbieżność wrażliwości dramatycznej obu autorów (pamiętając o zaznaczonej wyżej różnicy klasyfikacyjnej), wystarczy spojrzeć na poniższy fragment komentarza Balthasara do *Głodu i pragnienia*:

Sama egzystencja to właściwy dramat, ponieważ w nagłym zwrocie budzi ona dwa stany: nieuchwytną pełni, terażniejszości, unoszącej się rozkoszy i lekkości, oraz stan pustki i zagrożenia, które daje się poznać właśnie w tym unoszeniu się i staje się niezrozumiałym ciężarem. Oba ekstrema wskazują na siebie nawzajem: tęsknota (*Głód i pragnienie*) za lekkością, wkrótce musi odczuć siebie jako utratę ciężaru, a trwanie w ciężarze, stłamszeniu, codzienności staje się nie do zniesienia z powodu dążenia do wolności i pełni⁷.

Do sedna różnicy, choć lepiej powiedzieć przepaści, jaka dzieli sprzeczność u Ionesco od paradoksu u Balthasara dochodzimy w momencie, kiedy w twórczości ich obu pojawia się kwestia „pragnienia Absolutu”⁸. Podczas gdy dla Ionesco pragnienie to jest – wobec niemożliwości jego zaspokojenia – źródłem i szczytem wszelkiej sprzeczności egzystencjalnej i związanych z nią nieznośnych frustracji, dla Balthasara – pomimo wszelkich związanych z nim paradoksów – pragnienie to jest nadającym najgłębszy sens ludzkiemu życiu wyrazem łączności pomiędzy wolnością skończoną i wolnością nieskończoną. Trudno oprzeć się tu wrażeniu, że tym, co tak

5 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 311.

6 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 312.

7 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 310.

8 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 311.

wyraźnie odróżnia tu Balthasara od Ionesco jest – tak bliska Balthasarowi, a tak daleka dla Ionesco – omówiona w poprzednim rozdziale zaproponowana przez Lubaca idea paradoksu człowieka, który w najgłębszych wnętrzościach swojej natury doświadcza pragnienia nadprzyrodzoneści, tj. Boga.

Ta ostania obserwacja naprowadza nas wreszcie na ostateczne i najgłębsze źródło zainteresowania Balthasara problematyką paradoksu. Dokładnie tak jak w przypadku Lubaca tym ostatecznym źródłem jest Objawienie. Widać to zwłaszcza na przykładzie – pełnej nierozwiązywalnych na płaszczyźnie czysto intelektualnej, ale niezwykle ubogających duchowo paradokсів – Ewangelii według św. Jana:

Wszystkie nie dające się racjonalnie rozwiązać paradoksy Janowej teologii doświadczenia nie są wyrazem dialektyki pojęcia, ale spoczywania w (ponadfilozoficznej) kontemplacji bytu postrzeganego w umiłowanym „Ty”, które jest Bogiem i Człowiekiem w jednym bycie oraz godne każdej miłości w wierze i uwielbieniu⁹.

Ewangelia św. Jana jest tu kluczym, ale nie jedynym źródłem. Balthasar nie pominął w tym kontekście także synoptyków. Zwrócił uwagę na rolę paradoksu u Marka, po czym zauważył, że: „Centralne u Marka paradoksy przyjęte są przez Mateusza i Łukasza”¹⁰. W kontekście zaś bardzo często podejmowanej przez siebie refleksji na temat paradoksu jednoczesnego ukrycia i objawiania się Boga wyraźnie wskazał na ewangeliczne źródło swych rozważań:

Fakt, że Ewangelisci wybierają różne drogi dla wyrażenia stosunku chcianego ukrycia i wywołanego koniecznością odsłonięcia, daje możliwość ostrożnego rozluźnienia związku między sposobami wypowiedzi i jej treścią, lecz ukazuje również, że wszyscy, każdy na swój sposób, stawali wobec tego samego paradoksu¹¹.

Balthasar poszedł jednak dalej i prawdziwą złotą żyłę paradokсів biblijnych odkrył w listach św. Pawła. Całe życie i posługa Apostoła narodów,

9 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2008, s. 201.

10 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. III/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010, s. 283.

11 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 261.

który „swojej akredytacji nie nosi w kieszeni, lecz w sercu”¹², przepelnione są paradoksalnością mającą swoje źródło w Ewangelii.

Jak bardzo angażująca egzystencjalnie jest ta służba i jak dogłębnie w sensie ewangelicznego paradoksu wykorzystane jest narzędzie, ukazuje kończący, hymniczny passus kolejno wymieniający zewnętrzne przeciwności i uciski ([2 Kor 6,] w. 4–5), konieczne nastawienie wewnętrzne (w. 6–7), wreszcie nierozwiązywalne paradoksy radykalnie chrześcijańskiego życia wobec Kościoła i świata (w. 8–10), tak jak każe oczekiwać nierozzerwalność krzyża i zmartwychwstania w Kerygmacie, którego treść wypełnia ludzkie naczynie: „wśród czci i pohańbienia, przez dobrą sławę i zniesławienie, uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznani, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko”. W tym [...] toku myśli nie występuje już słowo „chwała”, jednak właśnie tutaj zyskuje swoją pełnię, wręcz tryumfalne brzmienie, gdyż paradoksy coraz bardziej stają się „formułami przełomu” ku światłu, tak bardzo, że pierwsza strona działa już tylko „jakby” i przechyła się w stronę „ogromnej przewagi” drugiej¹³.

1.2. Charakterystyka spojrzenia Hansa Ursa von Balthasara na zagadnienie paradoksu

Podjmując się próby scharakteryzowania spojrzenia Balthasara na zagadnienie paradoksu w uprawianej przez niego teologii, warto na początek wsłuchać się w głosy trzech wybitnych znawców nie tylko jego twórczości, lecz także jego osoby. Tymi znawcami są: Elio Guerriero, Medard Kehl i Albert Béguin. Ich krótkie, ale treściwe i trafne charakterystyki można traktować jako generalne drogowskazy ułatwiające podróż po bardziej szczegółowych kwestiach, które zostaną poruszone nieco dalej.

Guerriero spogląda na omawianą tu kwestię z najwyższego poziomu ogólności i zwraca uwagę na fakt, że paradoks kryje się już w samym sposobie, w jakim Balthasar podchodził do refleksji teologicznej. Paradoksem dla Guerriero było już to, że Balthasar, który nigdy nie zabiegał o miejscówkę w pierwszym wagonie awangardy teologicznej, wyprzedzał swoją myślą

12 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 401.

13 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 403–404.

współczesne mu elity do tego stopnia, że dopiero dziś ta myśl staje się aktualna, a nawet miejscami profetyczna:

Dla czytelnika musi stać się jasne: Balthasar nie był teologiem, który troszczył się o swoją aktualność. Jego teologia żywiła się modlitwą i ascezą, przy czym podjął on ryzykowne przedsięwzięcie kontemplacji, która w spotkaniu z Bogiem otrzymuje dar nowej i głębszej percepcji dziejów świata. Paradoksalnie, ale jednak w harmonii z chrześcijańską mądrością, jego teologia [...] może okazać się owocna i ważna dla przyszłości: zarówno z uwagi na treść, jak i jej zaangażowanie modlitewne¹⁴.

Teologia Balthasara nigdy nie będzie czysto naukowa (historyczno-krytyczna), nigdy nie będzie też czysto pobożnościowa (fideistyczna). Będzie to teologia wrażliwa na paradoks, czyli na rzeczywistość, która wprowadza mniejsi się w granicach rozsądku i logicznie spójnej refleksji, ale rozsadza wszelkie czysto horyzontalne schematy i standardy tzw. naukowej racjonalności:

Tym samym wyłączone są dwie skrajności: po pierwsze *credo quia absurdum*, w takim sensie, że wiara daje się wyjaśnić tylko jako śmierć wszelkiej ludzkiej logiki, albo następnie jako racjonalistyczne rozumienie wiary, zredukowane do struktury możliwej do ogarnięcia naukowo¹⁵.

W podobnym tonie wypowiadał się Kehl, charakteryzując twórczość teologa z Bazylei w swoim wstępie do angielskiego wydania Balthasarowych medytacji na temat *Credo*. Oczywiście za dominującą cechę uznał on u Balthasara podejście trynitarne. Zaraz obok jest jednak paradoks rozumiany jako pozorna sprzeczność zachodząca pomiędzy dwoma wydającymi się nie do pogodzenia, a jednak dającymi się zintegrować punktami widzenia. Zdaniem Kehl'a właśnie to zjawisko najlepiej charakteryzuje profil myśli szwajcarskiego teologa:

Wraz z tą podstawową, trynitarą zasadą interpretacyjną, w jego interpretacji *credo* można rozpoznać dwa inne punkty widzenia, które – właśnie w ich pozornej sprzeczności – zawsze nadawały teologii von Balthasara charakterystyczny profil¹⁶.

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

15 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 274.

16 Por. M. Kehl, *Introduction*, w: H. U. von Balthasar, *Credo. Meditations on the Apostles' Creed*, transl. D. Kipp, Crossroad, New York 1990, s. 16–17: „Along with this fundamental, trinitarian

Kehl mówi tu w szczególności o pozornej opozycji pomiędzy (teoretyczną) medytacją nad słowem Bożym, a (praktyczną) miłością, która wyrasta ponad wszelką wiedzę i wciela to słowo w życie. Innym charakterystycznym dla twórczości Balthasara i wyjątkowo mocno podkreślonym przez Kehl'a paradoksem jest problem jednoczesnej jedności i inności, najpierw w Bogu, a następnie w całym stworzeniu:

Cała wiara chrześcijańska opiera się na tym paradoksie: kiedy miłość daruje samą siebie, pozwala zaistnieć czemuś innemu. To, co dokonuje się zasadniczo – to znaczy jako „kładzenie fundamentu” – w procesie trynitarniej miłości Boga odciska swoje piętno na całej stworzonej rzeczywistości¹⁷.

Z kolei Béguin nie mówił bezpośrednio o paradoksie, ale porównując we wstępie do francuskiego wydania Balthasarowej *Teologii historii* konstrukcję myśli szwajcarskiego teologa do symfonii muzycznej (harmonizującej bardzo odmienne nieraz tony wywodzące się z dalece różniących się instrumentów), umieścił w centrum myśli Balthasara problematykę Chrystusa jako serca historii świata:

Klucz [tej symfonii] to Chrystocentryzm, tj. widzenie w Chrystusie serca świata, a tematy – chrześcijanin w Kościele, eschatologia ze szczególną uwagą skupioną na zagadnieniu piekła, i dramat istnienia w jego rozwoju. Teologia Balthasara jest teologią czasu: Chrystus w czasie, Chrystus jako serce wszelkiej historyczności¹⁸.

Myśl tę w doskonały sposób rozwinął sam Balthasar, wskazując tym razem już bezpośrednio, że mamy tu do czynienia z prawdziwym paradoksem, leżącym u podstaw chrześcijaństwa. Dla postronnego obserwatora Chrystus to najbardziej oderwana od rzeczywistości abstrakcja, dla osoby wierzącej – Chrystus to źródło i kwintesencja rzeczywistości.

interpretative principle, two other positional options can be recognized in his interpretation of the creed which – precisely in their apparent contrariety – have always given von Balthasar's theology its characteristic profile”.

17 Por. M. Kehl, *Introduction*, w: H. U. von Balthasar, *Credo...*, dz. cyt., s. 21: „The entire Christian faith rests upon this paradox: When love bestows itself, something other is allowed to be. What takes place fundamentally – that is, as «ground laying» – within the process of God's Trinitarian love leaves its stamp upon the whole of crated reality”.

18 Por. Béguin A., *Wstęp*, w: H. U. von Balthasar, *Rozważania*, „Znak” 52 (1958) nr 10, s. 1123.

Chociaż przyjmujemy, że fakt, na którym opiera się „chrześcijaństwo”, jest rzeczywistością, to jednak bardzo trudno jest pojąć samą możliwość takiej rzeczywistości. Pozostawmy na boku zasadniczy paradoks, że Bóg stał się Człowiekiem, przyjmijmy to jako dane, „wierzymy”, że to fakt rzeczywisty, lecz dopiero teraz zaczyna się trudność, którą mamy na myśli: paradoks ten, niezrozumiały dla przeciętnego człowieka, jest wraz ze wszystkimi swoimi konsekwencjami tak wyjątkowy, tak niepowtarzalny i tak nie do naśladowania, że nie widzi się związku między nim a przemianą świata, która ma z niego wyniknąć¹⁹.

Balthasar będzie w takich przypadkach mówił o „niezglębioności chrześcijańskiego paradoksu”²⁰. Nie da się tego paradoksu ani rozwiązać, ani zgłębić przy użyciu czysto horyzontalnych, intelektualnych instrumentów. Trzeba udać się w drogę, w której przewodnikiem jest Duch Święty, wprowadzający człowieka wierzącego w niewysłowioną „przestrzeń między Ojcem i Synem”:

Mając to doświadczenie jako doświadczenie „prowadzącego” go Ducha niejako za sobą, przed sobą człowiek ten ma doświadczenie otwierającej się przed nim w trakcie „marszu” drogi. Ponieważ Duch, jak pokazano, wprowadza w przestrzeń między Ojcem i Synem, przeto dla człowieka wierzącego, który szczerze udaje się w tę drogę, ta boska przestrzeń z natury rzeczy otwiera się: zawsze z perspektywy wcielonego Syna, Jego słowa, Jego czynów, Jego męki i zmartwychwstania, ale jako przestrzeń o wymiarze głębi, która wprowadza daleko i coraz dalej poza to, co czysto ludzkie. [...] Właśnie w tym paradoksie zawiera się różnica między kontemplacją chrześcijańską a wszelką inną kontemplacją religijną, ponieważ wcielone Słowo pozostaje zawsze punktem wyjścia i trwałym substratem ruchu wznoszącego się ku „Słowu u Boga”, jakkolwiek wykraczałoby ono poza język i było, po ludzku biorąc, niewyraźne²¹.

Zarysowuje się w tym momencie pewien wspólny fundament refleksji Balthasara i Lubaca. Dla tego ostatniego centralnym paradoksem chrześcijaństwa był paradoks wcielenia i ściśle związany z nim paradoks człowieka. Balthasar w ogólności podzielał to zdanie, ale inaczej rozkładał akcenty.

19 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 242.

20 O „niezglębioności”, „niepojętności”, „niemożliwości rozwikłania” czy też o „nierozwiązywalności” najgłębszych paradoksów chrześcijańskich Balthasar pisał bardzo często. Por. H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 85, 156, 229, 322.

21 H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. III: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2005, s. 172–173

Najważniejsze były dla niego soteriologiczno-eschatologiczne aspekty tego paradoksu: kenoza i zmartwychwstanie.

W paradoksie kenozy „Bóg służąc swojemu stworzeniu, obmywając mu stopy, objawia się aż po właściwą sobie boskość i obwieszcza swoją najwyższą chwałę”²². Całą myśl teologiczną Balthasara przenikała głęboko paradoksalna idea kenotycznego Boga, który objawia swoją boskość, nieograniczoną władzę i nieskończoną wolność właśnie przez to, że nie obawia się skrajnego ubóstwa, słabości, bezbronności i poniżenia (aż po krzyż i zstąpienie do otchłani), lecz wykorzystuje je jako środki prowadzące do zbawienia:

Pelnia władzy i ubóstwo jako charakterystyczne cechy życia Jezusa wydają się z początku niemożliwe do pogodzenia: jako pełnomocnik działa On i przemawia z mocą, w której uobecnia się Bóg, jako ubogi jest bezsilny i bezbronny, może co najwyżej omijać potęgę tego świata i uprawiać swoich w praktykowanie tego samego ubóstwa dla Boga²³.

Na kenozie jednak historia zbawienia się nie kończy i Balthasar stale podkreślał to bardzo wyraźnie. Pełnia chrześcijańskiego paradoksu osiągnięta jest dopiero w nierozdzielnej syntezie: krzyż – zmartwychwstanie. Dlatego też wydarzenie zmartwychwstania stanowi nie tylko zwieńczenie i ukoronowanie całego szeregu poprzedzających je trynitarno-chrystologicznych paradoksów. Paradoks zmartwychwstania wyróżnia się także tym, że staje się początkiem nieustannej serii następujących po nim paradoksów antropologiczno-eschatologicznych. Paradoks ten ma bowiem to do siebie, że tylko raz dokonany w historii świata, przekracza tę historię i uobecnia się nieustannie w niezliczonych historiach życia tych chrześcijan, którzy na poważnie podchodzą do sprawy swojej wiary:

Uobecnienie tego wydarzenia, przekraczającego historię wewnątrz historii, może nastąpić tylko w sposób paradoksalny, wymykający się historycznym metodom i sposobom wypowiedzi. „Drogi”, którą idzie Zmartwychwstały nie można prześledzić, już choćby dlatego, iż powstaje ona dzięki temu, że On nią idzie. Sam kroczący jest „drogą” (J 14,6), podobnie jak sam jest „zmartwychwstaniem” (J 11,25). W ten sposób sam określa się jako

22 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2001, s. 9.

23 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 116.

kategoria, w której mogą następować kolejne „drogi” i „zmartwychwstania”, które będą w nie mniejszym stopniu przewyższać stary eon, będą „eschatologiczne”²⁴.

Wyłania się tu kolejna charakterystyczna cecha refleksji teologicznej Balthasara, najwyraźniej występująca w kontekście paradoksu Chrystusa i Jego zmartwychwstania. Otóż szwajcarski teolog wielokrotnie i z naciskiem podkreślał, że nauka płynąca z Objawienia, właśnie ze względu na tak wysoki poziom paradoksalności, nie daje się podporządkować żadnej ludzkiej nauce szczegółowej:

Kto poprzez tę naukę dostrzegł cały paradoks tej Osoby, będzie musiał przyznać, że nie można jej zaszerzować ani z punktu widzenia historii religii, ani psychologii, ani historii; uczciwa egzegeza rozpozna w stosunku między wypowiedzią i tym, co zostało wypowiedziane, pozostającą w zawieszeniu problematykę, „której nie daje się rozwiązać ani przez odwołanie się do tak zwanego «historycznego Jezusa», ani przez ucieczkę do tak zwanego «dziejowego, biblijnego Jezusa»”²⁵.

Nie przez przypadek mowa jest tu nie tylko o naukach historycznych. Jak było to już zasygnalizowane w poprzednim punkcie, dotyczącym źródeł myśli Balthasara, szwajcarski teolog w paradoksie, wymykającym się wszelkim statystycznym „prawom” dostrzegł ten kluczowy element objawienia chrześcijańskiego, dzięki któremu będzie się ono zawsze wymykało próbom „okiełznania” go ze strony tak modnych dziś i zaborczych nauk empirycznych, jak psychologia czy socjologia:

Bóg w swym wolnym zwróceniu się do człowieka nie podlega żadnemu prawu. Socjolog albo psycholog w najlepszym razie zajmują się przeciętnym religijnym zachowaniem się „gatunku człowiek” wobec tak zwanego Absolutu. Ale i ja, niepowtarzalny człowiek, do którego zwraca się jedyny Bóg, nie podlegam żadnemu powszechnemu prawu. [...] Żadne prawo socjologiczno-psychologiczne nie reguluje postępowania Jezusa czy też człowieka, do którego On się zwrócił, gdyż wezwanie jest całkowicie wolne i niepowtarzalne²⁶.

24 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 224.

25 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 125.

26 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 139.

Dlatego Balthasar wyrażał się w tym kontekście zdecydowanie sceptycznie o wszelkiego rodzaju próbach statystycznego ujmowania kwestii dotyczących wiary i życia chrześcijańskiego. Powód był oczywisty: statystyczny chrześcijanin ma niewiele wspólnego z prawdziwym chrześcijaninem traktującym na poważnie swoją wiarę. Paradoksalnie w tłumie tych pierwszych ci drudzy mogą stanowić margines rzędu statystycznego błędu. Jedyne prawo statystyczne, jakie może w tych zagadnieniach okazać się trafne, zostało już dawno sformułowane w samej Ewangelii. Chodzi tu o prawo „małej trzódki”:

W sprawach wiary chrześcijańskiej statystyka niczego nigdy nie dowiodła, najwyżej tyle, że prawdziwie wierzący, którzy wiarę w życiu traktują poważnie, są „małą trzodą” (która jednak „nie powinna się bać”), dużo mniejszą niż liczba podążających wraz z nimi w obrębie Kościoła²⁷.

Wszelkie próby socjologicznego klasyfikowania i uśredniania zastosowane do rzeczywistości wiary prowadzą do utraty i wyjąławiania tego, co stanowi „sól” chrześcijaństwa. Stwarzają bardzo niebezpieczne preteksty do wycofywania się z zadań „niemożliwych”, działań ponad siły, a więc do paradoksalnego przenoszenia gór za pomocą wiary, do którego wzywa wiernych Ewangelia. Stają się powodem, choć bardzo szczerze i rozsądnie brzmiących, to jednak bardzo dalekich od wewnętrznego przekonania, wygodnych wymówek:

Wiem raczej dokładnie, gdy szczerze się wypowiadam, jak bardzo nie nadążam za wymaganiami Boga i jak chętnie obniżyłbym je do mego przeciętnego, mieszczańskiego, przez grzechy obniżonego poziomu, a wreszcie pozostawił ostatnie słowo, wbrew memu przekonaniu, religijnej socjologii: „ludzie już tacy są”; „ogólnie mówiąc, przy moich zdolnościach, nie można więcej ode mnie wymagać”²⁸.

Za socjologicznym „równaniem w dół” ku przeciętności może następnie pójść cała seria usprawiedliwiających psychologicznych uwarunkowań, które zastępując wiarę w rzeczywiste i niczym nieograniczone działanie Ducha Świętego, wykreują wierzącemu coś w rodzaju naukowo i zdroworozsądkowo wyważonej namiastki. Dlatego Balthasar z naciskiem pytał:

27 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 193.

28 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 141.

Czy mamy się zadowolić namiastką ducha? Taką namiastkę przedstawia nam przede wszystkim psychologia – co nie znaczy, by dobry, pokorny psycholog nie mógł się dać przeniknąć Duchowi Świętemu – ale przedmiotem jej są ogólne prawa ludzkiej psyche, Duch natomiast jest niepowtarzalny, człowiek duchowy musi pozwolić, by go przeniknął Duch Święty, ażeby poznał potrzebę tego stojącego przed nim niepowtarzalnego człowieka²⁹.

Cechą wyróżniającą myśl Balthasara spośród wielu współczesnych trendów jest przekonanie, że antidotum wobec budowanej na bazie socjologicznych i psychologicznych „praw” i „ustaleń” piramidy samousprawiedliwień i namiastek jest powrót do autentycznego ducha Ewangelii i akceptacja zawartych w niej paradoksów. Oczywiście konsekwencją tej akceptacji będzie doświadczenie tych paradoksów we własnym życiu i to w rozmiarach przekraczających nie tylko wszelkie oczekiwania, lecz także wszelkie obawy:

Paradoks życia chrześcijańskiego tak samo nie jest sprzecznością, jak paradoks Jezusa Chrystusa, choć wydaje się go przewyższać. Bowiem podczas gdy ziemski Jezus był niemającym chwały „ciałem”, które poprzez krzyż stało się „ciałem duchowym, chwalebny”, powielkanocne ziemskie życie chrześcijanina ma dzięki jedności Ewangelii i jej treści udział zarówno w krzyżu, jak i w zmartwychwstaniu (w przyszłości: Rz 6, 7nn, obecnie: Ef 2, 6); chwała Chrystusa opromienia je jako całość znajdującą się w Jego jasności (2 Kor 3, 18), zwłaszcza wówczas i tam, gdzie chrześcijanie jako „ostatni” (1 Kor 4, 9nn) są „wystawieni publicznie na szyderstwa i prześladowania” (Hbr 10, 33). Spotyka ich to „wraz z Chrystusem” i „w Chrystusie” jako w miejscu, gdzie chrześcijanin jako wierzący rzeczywiście przebywa i jest to mimo powszedniości tego pozbawionego blasku procesu jednak „jakoś widoczne”: jako „dobroć Boga względem nas w Jezusie Chrystusie” (Ef 2, 7)³⁰.

Trzeba zaznaczyć, że powyższa teza, iż paradoksalność życia chrześcijanina próbującego naśladować Chrystusa przewyższa paradoksalność życia samego Mistrza – zdecydowanie wyróżniająca myśl Balthasara – nie jest ani

29 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 148. W tym kontekście warto też zapoznać się z bardzo wyraźnym rozróżnieniem teologicznego i psychologicznego podejścia do problematyki lęku u Balthasara. Por. H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. Anna i Antoni Klubowie, WAM, Kraków 1998 (*Problemy Teologiczne* 1).

30 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 296.

przejęzyczeniem, ani błędem w tłumaczeniu. Tezę tę szwajcarski teolog podtrzymywał konsekwentnie:

Napięcie stanowiące istotę życia chrześcijańskiego [...] jest nawet większe i bardziej paradoksalne niż napięcie w życiu ziemskiego Jezusa; chrześcijanin żyje bowiem z jedności krzyża i zmartwychwstania Chrystusa (a więc z jedności jeszcze-nie i już), trwając w oczekiwaniu chwały, która ma nadjeść. Napięcie to jest tak wielkie, że wydaje się niszczyć życie chrześcijańskie aż po egzystencjalne samozaprzeczenie: muero porque no muero, umieram, abym nie umarł³¹.

Wypowiedź ta jest doskonałą ilustracją oryginalności myśli Balthasara i to nie tylko na tle ogółu współczesnej refleksji filozoficzno-teologicznej, lecz także nawet na tle autorów, którzy też słyną z wyłapywania tego typu paradoksów, do których niewątpliwie należy przywoływany już tu wielokrotnie Kierkegaard. Zauważmy bowiem, że dla myśliciela duńskiego symbolem paradoksalności życia ludzkiego była zidentyfikowana przez niego tzw. „choroba na śmierć”, czyli pragnienie śmierci przy jednoczesnej niemożliwości jej osiągnięcia. Według szwajcarskiego myśliciela paradoks polega tu na czymś zupełnie odwrotnym – na ciągłym umieraniu po to, aby nie umrzeć.

Na koniec warto nadmienić, że omówiony wyżej paradoks wpisuje się w znacznie szerszą klasę paradoksów, na które Balthasar był wyjątkowo wrażliwy i do których bardzo często się odwoływał w swojej twórczości. Chodzi mianowicie o paradoksy tzw. „napięcia eschatologicznego”, czyli jednoczesnego „już i jeszcze nie”. Określenie to, mimo że już dawno zdomowało się na dobre, a nawet weszło do powszechnego użytku w teologii, to jednak na zawsze pozostanie jednym z najbardziej rozpoznawalnych wyróżników myśli tego wielkiego szwajcarskiego myśliciela.

31 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 396–397.

2. Szczegółowa analiza problematyki paradoksu u Hansa Ursa von Balthasara

2.1. Paradoks jedności i wielości w Bogu i w stworzeniach

Odpowiednikiem rozważanego przez Lubaca paradoksu poznawalności i niepoznawalności Boga, który następnie miał przełożenie na paradoks ludzkiej wiary, jest rozważany przez Balthasara paradoks jedności i wielości również najpierw w Bogu, a następnie w stworzeniu. Patrząc od strony teologicznej, warto zauważyć, że paradoks ten sięga najgłębszej warstwy centralnej dla rozważań Balthasara problematyki dogmatu trynitarnego. Trójjedność Boga jest z jednej strony niezgłębnym źródłem, a z drugiej – nieosiągalnym szczytem tego paradoksu. Patrząc z kolei od strony antropologicznej, należy podkreślić, że paradoks ten – wszechobecny w obserwowanym przez nas świecie – sięga najgłębszych korzeni antycznej myśli filozoficznej, a jednocześnie spędza sen z powiek współczesnych myślicieli.

Jeżeli chodzi o podejście Balthasara do tego problemu, to trzeba przyznać, że zdecydowanie wychodził od refleksji teologicznej, jako źródłowej, a wszelkie rozważania filozoficzno-antropologiczne przesuwał do sfery wniosków. Nie lekcewał oczywiście całego dorobku filozoficznego w tym zakresie, jednak koncentrował się na biblijnym i dogmatycznym fundamencie problemu jako jedynym źródle dającym realną szansę uzyskania choćby w części satysfakcjonujących odpowiedzi na rodzące się w tym temacie pytania:

Żaden myśliciel starożytny bądź współczesny nie umiał wyprowadzić wielości rzeczy z jedności Boga, tylko biblijna, a właściwie chrześcijańska myśl przewyciężyła tę trudność, która musiała zawsze towarzyszyć rozważaniom nad stosunkiem jedności do wielości, Boga do świata; dlaczego bowiem istnieje wielość, skoro Bóg, który jest „wszystkim”, wystarcza sobie? Jeżeli potrzebuje On wielości, by być wszystkim, to nie jest sam w sobie wszystkim, a tym samym nie jest Bogiem³².

Szwajcarski teolog, opierając się na danych objawienia, starał się wydobyć jakieś przynajmniej podstawowe przesłanki, które miały pozwolić mu nie tyle znaleźć odpowiedź na postawione wyżej pytania, co oświetlić rozważany problem właściwym, tj. biblijnym, światłem:

32 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 70–71.

Myśli religijnej zawsze było wiadome, że nie można przedstawiać Boga jako kogoś „innego”, kto stoi wyniośle ponad światem. Jest On bowiem „wszystkim” (Syr 43, 27), dlatego jest także „wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 28), albo – ponieważ rzeczy jako takie nie są Bogiem – jest On „ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 6). Ażeby jednak mógł być w czymś skończonym, a sam przez to nie podlegał ograniczeniu, trzeba Mu przypisać nieporównane z niczym dostojeństwo; mówiąc językiem biblijnym – nieporównaną wszechmocną wolność pozwolenia istotom na to, by istniały same z siebie³³.

Światło to pozwala dostrzec kluczowy aspekt wskazujący Balthasarowi drogę do sedna problemu wielości w jedności, zarówno w Bogu, jak i w jego stworzeniu – tym kluczowym aspektem jest wolność.

2.1.1. Jedność i wielość w Trójcy

Podjmując problematykę jednoczesnej jedności i wielości w Trójcy, Balthasar nie miał zamiaru ani wyważać otwartych drzwi (czyli opisywać po raz kolejny drobiazgowo prawdę o jednej naturze i trzech osobach opracowaną już w setkach podręczników z dogmatyki), ani też łudzić czytelnika, że odkryje przed nim jakąś zupełnie nową drogę poznawczą, dzięki której ten paradoks wreszcie zostanie rozwiązany w sposób jasny i czytelny.

Jeżeli któryś z rozważanych w teologii paradoksów miałby stać się głównym reprezentantem charakteryzującym opisaną wcześniej Balthasarową kategorię „niezglębioności chrześcijańskiego paradoksu”, to właśnie ten byłby idealnym kandydatem. Dla Balthasara paradoks ten był tak głęboki, że sięgał definicyjnych fundamentów tego, co w ogóle kryje się pod – niedefiniowalnym przecież – słowem Bóg³⁴. Tak więc, jak nigdy nie było i nie będzie definicji Boga, tak też nie sposób spodziewać się rozwiązania paradoksu jego jednoczesnej jedności i wielości. Balthasar dodał nawet z przekorą, że gdyby

33 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 70.

34 Tym, którzy twierdzą, że jest przecież prosta Ewangeliczna definicja Boga: „Bóg jest miłością”, Balthasar odpowiada: „Miłości jednak [...] nie da się zdefiniować. W swej absolutnej wolności przewyższa ona, gdy jest prawdziwa, wszelkie pytanie «dlaczego?». Konieczność jej istnienia pochodzi z niej samej. Żadne pojęcie nie potrafi jej oddać. [...] owo «dlaczego» odniesione do absolutnej miłości Boga przewyższa wszelkie wyobrażenie, także i wypowiedź, że Bóg nie potrzebuje żadnego stworzenia, aby być miłością. Stwierdzenie, że jest On miłością sam w sobie, rodzącą i zrodzoną oraz wzajemnie się udzielającą tak, że z wymiany tej powstaje wciąż na nowo owoc i świadek tej miłości, a więc, że Bóg jest «trójjedyny» – wszystko to pozostaje niezglębną tajemnicą”, por. H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 38.

taka definicja istniała, to właśnie ten paradoks musiałby stanowić jej podstawową część składową:

Gdyby istniała definicja Boga, przybrałaby zapewne taką postać: jedność we wzajemnym oddaniu się. To, co – z braku lepszego wyrażenia – nazywamy boskimi „Osobami”, jest stwierdzeniem, że w Bogu może istnieć czyste wzajemne oddanie się sobie. Żadna z tych „Osób” nie ma pierwotnego bycia-dla-siebie, które by się dopiero wtórnie otwierało ku drugiej; to, co możemy nazwać ich samoświadomością, ich „byciem dla siebie”, posiadają wspólnie jako jeden niepodzielny Bóg³⁵.

Balthasar nie silił się więc ani na podawanie definicji Boga, ani na rozwiązywanie tkwiącego w Jego istocie paradoksu wielości w jedności. Postarał się jednak rzucić trochę światła w głębię kryjącej się pod tym paradoksem tajemnicy. Tak, jak zostało to powiedziane wcześniej, światło to nie pochodzi z ludzkich dywagacji, lecz bezpośrednio z Bożego Objawienia, i pozwoli rozjaśnić rozważany tu najpierw trynitarny aspekt problemu, a następnie rozważany w następnej sekcji aspekt dotyczący stworzenia:

W tym, co zostało już powiedziane, kryje się druga, gwarantowana przez Chrystusowe Objawienie prawda dotycząca Boga i – na zasadzie analogii – stworzenia: jest absolutnym dobrem to, że istnieje ktoś inny. Tak jak to przeciwko Ariuszowi orzekł Sobór Nicejski: Inny, Syn, jest współlistotny, równy i współwieczny z Jednym, czyli z Ojcem³⁶.

Istnienie w Bogu wielości czy też inności nie jest więc – jak często było to sugerowane w myśli filozoficznej – niedoskonałością kłóącą się z perfekcją jedności, prostoty i niepodzielności Jego natury. Jest wręcz przeciwnie, jako „absolutne dobro” jest to najwyższy wyraz tej perfekcji. Mało tego, szwajcarski teolog z pełną odpowiedzialnością podkreślił, że perfekcyjności i niezmienności natury Bożej absolutnie nie wolno mylić z czymś w rodzaju zamkniętego pod wiekiustym kluczem, niedostępnego i niepodzielnego skarbu, z jakąś pompatyczną sztywnością, a już tym bardziej monotonną stagnacją. Perfekcji tej nie sposób rozumieć inaczej, jak w sensie wzajemnego, nieustannego, absolutnego i doskonałego oddawania się sobie Boskich Osób w ich jednej wspólnej naturze: „Nie można inaczej rozumieć Ojca, niż jako

35 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 80.

36 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, s. 71.

rodzącego w oddaniu się zrodzonemu Synowi, Syna inaczej niż tylko jako istniejącego dla Ojca”³⁷. To, co charakteryzuje perfekcyjność natury Boga, to „nie kurczowe trzymanie się własnej boskości, lecz jej hojne rozdawanie” w ramach nieopisanej dynamiki intratrynitarniej perychorezy, „bo także Duch, jako Miłość osobowa, oddaje się bez reszty miłości Ojca i Syna”, co „stanowi element absolutnie pozytywnego charakteru życia Bożego”³⁸. Bez tego perfekcyjnego zróżnicowania w ramach perfekcyjnej jedności w ogóle nie można mówić o perfekcji nieopisanego, niezmiernego i zawsze przewyższającego wszelkie ludzkie wyobrażenia Bytu Absolutnego, jakim jest Bóg:

We wszystkim tym ukazuje się „moment absolutnie pozytywny tych zróżnicowań” w samym Bycie absolutnym: natura Boża nie znajduje się we wspólnym posiadaniu Hipostaz na wzór nietykalnego skarbu, lecz cała jest określona sposobami Bożego bytowania (*tropos tēs hyparxeos*). Ta natura istnieje jako posiadana, a zarazem dawna, i nie można powiedzieć, że dana osoba jest bogata jako posiadająca, a uboga jako dająca, ponieważ pełnia szczęśliwości polega dopiero na dawaniu i na przyjmowaniu daru i samego dającego. Ponieważ akty te są wieczne, nowość, z jaką mamy tu do czynienia, nigdy nie przestanie zaskakiwać i porywać swą niezmiernością³⁹.

Opisana wyżej dynamika nie odbywa się w próżni, lecz w przestrzeniach intratrynitarniej wolności, w których jest miejsce z jednej strony na adia-stematyczną jedność natury, a z drugiej – na nieskończenie pozytywną, bo będącą konsekwencją pochodzeń, diastemę odmienności: „w Bogu, w następstwie pochodzenia osób, «nie» posiada sens nieskończenie pozytywny («Syn nie jest Ojcem», itd.)”⁴⁰. Balthasar postulował więc istnienie w Trój-jedynym Bogu czegoś, co określał mianem „nieskończonych przestrzeni wolności”. Nie jest to – bo oczywiście nie może być – jakiś obcy twór czy też dodatkowy samodzielny byt sztucznie wprowadzony do wnętrza Trójcy, lecz odkryta przez Balthasara Jej fundamentalna własność, rozświetlająca nieco mroki rozważanego tu paradoksu odrębności w najgłębszej jedności:

37 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 80–81.

38 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, cz. 1. *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 248.

39 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 245–246.

40 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 248.

Wolność absolutna domaga się z konieczności istnienia w niej jakby nieskończonych przestrzeni wolności, po to by wymiana między boskimi „Hipostazami” dokonywała się bez sprowadzania wszystkiego do zwartej, niedopuszczającej powietrza jedności. Akt, przez który Ojciec daje siebie samego, domaga się swej własnej przestrzeni wolności; akt, przez który Syn otrzymuje siebie od Ojca i Jemu na powrót oddaje, potrzebuje swojej własnej i podobnie też akt, przez który pochodzi Duch, ukazujący, poświadczający i wzbudzający najgłębszą miłość wzajemną Ojca i Syna. Mimo iż wymiana jest tak głęboka, to jednak konieczne jest zachowanie odrębności⁴¹.

Podstawowym wnioskiem, jaki płynie z powyższych rozważań Balthasara, jest niezwykle istotna obserwacja, że intratrynitarny paradoks wielości w jedności ściśle łączy się z zagadnieniem wewnątrzboskiej wolności. Można pokusić się tu o sformułowanie pewnego fundamentalnego intratrynitarnego prawa. Wielość w jedności, czyli Trójjedność Boga, jest nieodzownym warunkiem autentycznej, intratrynitarniej wolności i vice versa absolutna, autentyczna, wewnątrzboska wolność jest źródłem istnienia nieskończonych intratrynitarnych przestrzeni wolności, w których mieści się zarówno istotowa tożsamość, jak i osobowa odmienność.

Na pierwszy rzut oka powyżej sformułowana Balthasarowa zasada trójjedynowej wolności odnosi się wyłącznie do kwestii intratrynitarnych. Może więc zrodzić się pytanie, czy te – jak mogłoby się wydawać – czysto teoretyczne, intratrynitarnie spekulacje mają jakieś przełożenie na ekonomię zbawienia i antropologię, tzn. czy mogą rzucić jakieś światło na paradoks człowieka i otaczającego go świata? Aspekty ekonomiczno-antropologiczne paradoksu wielości w jedności rozpatrzone będą szczegółowo w następnej sekcji. By jednak zapowiedzieć pozytywną odpowiedź na powyższe pytanie, warto przytoczyć bardzo trafne obserwacje włoskiego znawcy twórczości Balthasara:

Otwiera się więc przestrzeń w Bogu, odwieczny dystans pomiędzy hipostazami, w którym ograniczona wolność znajduje przestrzeń. Wieczna i doczesna wolność pozostają więc w ścisłym związku ze sobą: stworzenie skończonej wolności przez nieskończoną jest właściwym warunkiem teodramatu, w którym skończona wolność nie ma się czego

41 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 245.

obawiać. Jeżeli Ociec czyni Syna współistotnym sobie i pozwala mu takim być, to istnieje dziecięca ufność, że pozwoli On bytować także doczesnej wolności⁴².

Obserwacja ta przenosi nas z intratrynitarnego aspektu paradoksu jedności i wielości w jego aspekt stwórczy.

2.1.2. Jedność i wielość w stworzeniu

Balthasar, skupiając się na zagadnieniu paradoksu jednoczesnej wielości i jedności w stworzeniu, zaczął rozważania od podzielenia się z czytelnikiem pewną fundamentalną obserwacją, którą można określić mianem wszechobecnego prawa bytu stworzonego. Prawo to z jednej strony umieszcza każdą jednostkę w szerszej wobec niej strukturze jedności, do której ta jednostka przynależy (na przykład gatunek, wspólnota), a z drugiej gwarantuje jej zachowanie niepowtarzalnej tożsamości i odmienności w ramach różnorodności indywidualnej (na przykład osobnik, jednostka):

Wszystkie istoty żyjące (przynajmniej poczynając od wyższych zwierząt po człowieka włącznie) posiadają tę zagadkową cechę specyficzną, że uczestniczą w jednej naturze gatunkowej wspólnej wszystkim jednostkom, ale naturę tę posiadają każda na właściwy jej i nieudzielny sposób. Bycie-dla-siebie jednostki jest jednym z elementów specyfiki jej gatunku (a nadto – rodzaju zwierzęcia); nie eliminują go wzajemne kontakty jednostek ani instynkt stada, ani zdolności rozrodcze. Zatem pojęcie gatunku nie może abstrahować od tego nieudzielnego każdorazowego „dla siebie” jednostek składających się na dany gatunek, mimo iż ich liczby i cech jednostkowych nie da się wydedukować z gatunku⁴³.

Prawo to nie bierze się oczywiście znikąd. Dla Balthasara było oczywiste, że odzwierciedla ono omówioną w poprzedniej sekcji fundamentalną charakterystykę Trójjedynego Stwórcy – doskonałą harmonię pomiędzy jednością wspólną natury, a odmiennością poszczególnych osób. Dlatego też

42 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 319. Istnieją oczywiście jeszcze dalsze i głębsze konsekwencje, którym poświęcone będą kolejne paragrafy niniejszego rozdziału. Dotyczy to zwłaszcza zagadnienia kenozy i misterium paschalnego: „Myśl ta – ulubiona przez Balthasara – umożliwi nieskończoną diastazę w Bogu i stąd także obecność Syna w krainie zmarłych, by wziąć za rękę doczesne wolności i zaprowadzić je do Ojca”. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 319, przyp. 133.

43 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 193.

szwajcarski teolog nie zawahał się nazwać tego prawa mianem trynitarnej struktury bytu: „Dla nas istotna jest w tym momencie fundamentalna struktura trynitarzna każdego bytu skończonego jako «gra pomiędzy jednością i formą jednostkową»”⁴⁴.

Warto zaznaczyć, że – w nieco węższym zakresie i w trochę innym kontekście – podobne prawo sformułował już wcześniej Lubac, kiedy rozważał problematykę relacji jednostki i społeczeństwa lub – jak to sam zwykł to ujmować – człowieka i ludzkości, które w paradoksalny sposób wzajemnie się warunkują: „Jeżeli nie ma człowieka bez Ludzkości, to tym bardziej nie może być Ludzkości bez ludzi”⁴⁵.

Można powiedzieć, że Balthasar w sposób niezwykle głęboki i systematyczny rozwinął problematykę zasygnalizowaną w tym enigmatycznym stwierdzeniu Lubaca, nadając jej jednocześnie – charakterystyczną już dla siebie – wyraźnie wolnościową – orientację. Teolog z Bazylei mówił w tym kontekście o paradoksie włączania jednostki w gatunek przy jednoczesnym jej wyłączeniu z tego gatunku. To, co jednostkę włącza do gatunku (czyli cechy jednostek, które określają cechy gatunku), jednocześnie ją z niego wyłącza (cechy indywidualne poszczególnych jednostek, które wyróżniają je w ramach gatunku):

Wszędzie jednakowo obecny paradoks włączania (inkluzji) i wyłączenia staje się jaśniejszy w samym sposobie mówienia: „w każdym przypadku moje” (je Meinigkeit) posiadanie gatunku; to „w każdym przypadku” (je) należy do wszystkich jednostek danego gatunku, a więc stanowi jego specyfikę, wskazując jednocześnie na niepowtarzalność i nieudzielność jednostkowości⁴⁶.

Balthasar zauważył, że paradoksalna kondycja człowieka jako bytu rozpiętego pomiędzy indywidualnym, niepowtarzalnym i nieudzielnym ja,

44 Por. H. U. Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 63: „Für uns wesentlich ist einmal die grundlegende trinitarische Verfaßtheit alles endlichen Seins als «Spiel zwischen Einheit und Gestalt»”.

45 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 87.

46 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 2, dz. cyt., s. 193. Ze względu na niejasność polskiego tłumaczenia przytaczamy (tu i gdzie będzie to konieczne poniżej) tekst oryginalny: por. H. U. Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 2: *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, s. 187: „Das überall gleicherweise vorhandene Paradox dieses Ein- und Ausschlusses wird in der Redensart von der «Je-Meinigkeit» des Besitzes des Artwesens deutlich: das «Je» gehört zu allen Wesen der Art, kennzeichnet also diese letztere, während es gleichzeitig Einmaligkeit und Unmittelbarkeit der Individualität anzeigt”.

a społecznym, wspólnotowym, udziałnym m.y. jest konsekwencją dużo głębszego, ontologicznego paradoksu, który wynika z omówionego powyżej fundamentalnego prawa bytu i staje się udziałem każdej (bardziej lub mniej) samoświadomej jednostki wchodzącej w interakcję ze swoim otoczeniem. Jako konsekwencję wspomnianego fundamentalnego prawa paradoks ten Balthasar określił mianem paradoksu podstawowego:

Zajmiemy się podstawowym paradoksem, zgodnie z którym w tej samoobecności odsłaniają się jednocześnie obydwie rzeczy: absolutna nieudzielność mojego „ja” i nieograniczona udzielnosc bytu jako takiego (nie wyczerpującego się w sumie bytów istniejących w świecie, w których on się urzeczywistnia)⁴⁷.

Można tu mówić o swoistej dwubiegunowości bytów skończonych, których egzystencja rozpięta jest pomiędzy wewnętrznym, intymnym ja danego osobnika, a całościowym, społecznym m.y. populacji i środowiska, w których żyje⁴⁸.

Obecnie skoncentrujemy się na drugiej niezwykle istotnej implikacji paradoksu wielości w jedności, wypływającej bezpośrednio z omówionego wyżej trynitarnego aspektu tego problemu i warunkującej jedną z najważniejszych cech samoświadomych bytów skończonych. Cechą tą jest zdolność podejmowania dialogu.

Omówione w poprzedniej sekcji archetypiczne istnienie odmiennej, tj. Drugiej i Trzeciej Osoby w Trójcy, i wynikający stąd intratrynitarny dialog (rozumiany jako nieustanna, perychoretyczna wymiana daru jedności w istocie, miłości i wolności) stanowiły dla Balthasara absolutny i niepodważalny dowód na pozytywną wartość dialogu w ogólności. Istnienie drugiego, jego odmienność oraz możliwość i konieczność wejścia z nim w dialog, jest – jak zauważył teolog z Bazylei – absolutnie niezbywalną charakterystyką zarówno Trójjedynego Boga, jak i Jego stworzenia: „Tutaj otwiera się perspektywa

47 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 197. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 1: *Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, s. 188: „Sondern nur das grundlegende Paradox, daß sich in der Selbstgegenwart beides gemeinsam enthüllt: die absolute Unmittelbarkeit meines Ichseins und die unbegrenzte Mittelbarkeit des Seins als solchen (das durch die Fülle alles weltlichen Seienden, worin es subsistiert, nicht «aufgebraucht» wird)”.

48 Problematyka ta zostanie podjęta i szczegółowo omówiona w sekcji poświęconej paradoksom wolności skończonej.

dialożalna. W chrześcijańskim dramacie Bóg nie uprawia monologu. Nawiązuje rozmowę, wymianę słów (*dia-logos*)⁴⁹.

Potwierdzeniem tej prawdy jest niemal cała historia zbawienia, w której Bóg nieustannie prowadzi dialog ze swoim stworzeniem. Dialog ten przyjmuje oczywiście różne formy i przechodzi przez kolejne etapy zaawansowania. Najpierw jest to dialog niemal dosłownie werbalny, prowadzony bezpośrednio z poszczególnymi jednostkami (od Adama do Abrahama). Następnie jest to dialog z ludem wybranym prowadzony poprzez spisane słowo przymierza (od Mojżesza po ostatnich proroków), aż w końcu jest to dialog z całym stworzeniem nawiązany przez żywe Słowo wcielenia:

Taki jaki jest, Jezus jest tylko słowem Ojca. Za pośrednictwem Jego ludzkiej zdolności dialogowania Ojciec objawia swoją Boską zdolność do dialogu. Zaczął to już w Starym Testamencie: wtedy przez usta proroków i innych pośredników lud usłyszał wiele słów inicjujących dialog [...]. W Nowym Przymierzu zostało nam objawione głębokie uwarunkowanie tego przemawiania Boga: fakt, że „na początku” Słowo było „w łonie Ojca”, odśyła nas do najgłębszego źródła dialogu w samym absolutcie⁵⁰.

To, że Bóg wchodzi z człowiekiem w dialog oznacza dwie absolutnie podstawowe rzeczy. Po pierwsze – niezależnie od tego, jak bardzo człowiek może zniekształcić i wypaczyć tę prawdę – dialog jako taki pochodzi od samego Boga i w związku z tym jest dobrem⁵¹. Po drugie, człowiek nie został rzucony przez Boga na pastwę paradoksu rozdarcia pomiędzy moim indywidualnym, niekomunikowalnym ja, a społecznym, domagającym się wspólnotowego udzielania się – my. Środkiem łączącym te dwa, zdawałoby się przeciwstawne sobie bieguny, jest właśnie dialog:

Syn Boga stał się człowiekiem i [...] między Bogiem w niebie i Bogiem jako człowiekiem na ziemi możliwy jest prawdziwy dialog [...]. Otwiera to perspektywę na dwie strony: że w samym Bogu istnieje pierwotny dialog, będący koniecznym, nawet jeśli niezgłębionym

49 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 66.

50 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 66.

51 Bardziej szczegółowe omówienie tej problematyki znajduje się w: L. Wołowski, *Teodramat Hansa Ursa von Balthasara w agatologiczno-agogicznym kontekście poznawczym*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 17 (2022), s. 217–236, <https://doi.org/10.31743/snt.12977>.

warunkiem dla wydarzenia Chrystusa, i że w tym wydarzeniu dialog międzyludzki staje w zupełnie innym świetle⁵².

Tak, jak w przypadku paradoksu wielości i jedności w Trójcy, tak też w przypadku stworzenia, a ściślej mówiąc – człowieka, tym nowym światłem, jakie Balthasar pragnął rzucić na to zagadnienie, jest perspektywa wolnościowa. Nie będzie to jednak wolność rozumiana w sensie libertyńsko-hedonistycznym, lecz – jak zapowiada to powyższy cytat – w sensie chrystologicznym: jako wolność w posłuszeństwie i odpowiedzialności.

2.2. Paradoks wolności w posłuszeństwie i odpowiedzialności

Jak widać, w refleksji Balthasara zachodzi ścisła zależność pomiędzy paradoksalnością fundamentalnej struktury bytu (zarówno Bożego, jak i stworzonego), a problematyką wolności. Pojęcie wolności przejmując więc w sposób naturalny pewne cechy tej paradoksalności, choć różnią się one w sposób bardzo istotny w zależności od tego, o jakiej wolności jest mowa i w jakim kontekście jest ona rozważana.

Podstawowy podział wolności, jakiego dokonał Balthasar, dotyczy różnienia pomiędzy wolnością Boską, czyli intratrynitarną, i wolnością ludzką. Wolność Boska w refleksji szwajcarskiego teologa zyskuje osobną nazwę – określana jest mianem wolności nieskończonej. Analogicznie wolność ludzka określana jest w tej refleksji mianem wolności skończonej⁵³.

Jeśli chodzi o ogólną tematykę obu wspomnianych wolności oraz ich relacji, to została ona systematycznie opracowana przez szwajcarskiego teologa w drugim tomie *Teodramatyki* będącej centralną częścią jego sławnej

52 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 32.

53 Należy zaznaczyć, że termin *wolność skończona* (endliche Freiheit) ma u Balthasara dwa znaczenia: a) przymiot wolności, jakim obdarzona jest i dysponuje dana jednostka, b) podmiot dysponujący tym przymiotem, czyli sama ta jednostka. Podobnie termin *wolność nieskończona* (unendliche Freiheit) może oznaczać: a) wolność, jaką dysponuje Bóg, b) samego Boga. Zapewne ze względu na tę drugą możliwość autor polskiego tłumaczenia oba człony składowe tego określenia rozpoczyna wielką literą. Wierność cytowanemu tłumaczeniu nakazuje zachować tę formę w cytatach. Nie wydaje się to jednak zgodne z intencją autora dzieła, który w niemieckojęzycznym oryginale pierwszy człon rozpoczyna małą literą (drugi siłą rzeczy jako rzeczownik w języku niemieckim musi być pisany wielką literą). Z tego powodu w tekście niniejszej monografii, z wyjątkiem cytatów, oba człony pisane będą małą literą.

trylogii⁵⁴. Znaczący twórczości tego wielkiego teologa są niemal zgodni co do faktu, że tak systematyczne, precyzyjne i nowatorskie opracowanie tej problematyki należy do największych jego osiągnięć i stanowi serce jego teodramatycznej myśli:

Wolność staje się dla Balthasara pojęciem najważniejszym, bez którego nie sposób zrozumieć tajemnicy wielkiego dramatu, jaki Bóg rozgrywa w scenie historii świata. Z prawdziwym dramatem mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy naprzeciw siebie stają aktorzy wyposażeni w wolność. Nie ma teodramatyki bez przyjęcia, że obok absolutnej wolności Boga istnieje inna, wprawdzie stworzona, ale prawdziwa wolność, która posiada możliwość opowiedzenia się tak za Bogiem, jak i przeciw Niemu. Współdziałanie Boga z złowikiem możliwe jest tylko przy założeniu, że istnieje analogia libertatis, odpowiedniość między wolnością stworzoną a niestworzoną⁵⁵.

Sam Balthasar podkreślał, że dramat, jaki rozgrywa się między wolnością skończoną i wolnością nieskończoną, to problematyka stanowiąca źródło i istotę jego teodramatycznych rozważań:

Stworzenie wolności skończonej przez Wolność Nieskończoną stanowi punkt wyjścia całej teodramatyki. Wszędzie, gdzie wolność skończoną z całą powagą traktuje się jako nie-Boską, jawi się ona nam jako pewnego rodzaju przeciwstawienie wolności Bożej, a przynajmniej jakiejś jej organicznie. [...] Tak więc Bóg nakreśla pewną granicę, ale po to tylko, by te wolności skierować ku sobie⁵⁶.

Nie może więc dziwić fakt, że w literaturze można znaleźć bardzo dużo opracowań dotyczących wolnościowej myśli teologa z Bazylei. Nie ma więc potrzeby ani nawet możliwości kompleksowego opisywania w tym miejscu całej tej problematyki ponownie. Zamiast tego, zgodnie z główną linią

54 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 178–321. W razie potrzeby, tj. w sytuacjach niejasności lub niedokładności tłumaczenia i w przypadkach, kiedy istotne jest sięgnięcie do oryginalnej terminologii Balthasara, odwołujemy się do tekstu oryginalnego, por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 170–305.

55 S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, dz. cyt., s. 197–198.

56 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 258–259. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 246–247: „Die Erschaffung der endlichen Freiheit durch die unendliche ist der Anfangspunkt aller Theodramatik. Wo endliche Freiheit ernsthaft als nicht-göttlich gesetzt wird, da entsteht so etwas wie eine Opposition und wenigstens der Anschein einer Beschränkung der göttlichen Freiheit. [...] Gott setzt die Schranke, um sie zu sich hin zu entschränken”.

tematyczną obecnej pracy, skoncentrujemy się jedynie na omówieniu poruszonych w tym kontekście przez Balthasara paradoksów, ze szczególnym akcentem położonym na paradoks wolności rozumianej w duchu odpowiedzialności i posłuszeństwa.

2.2.1. Aspekt trynitaro-chrystologiczny - wolność nieskończona

Pojęcie wolności nieskończonej w rozumieniu Balthasara zawiera w sobie elementy paradoksalności położone na różnych poziomach głębokości. Omówimy tu jedynie dwa najistotniejsze z punktu widzenia tematyki niniejszej pracy.

Pierwszy z tych poziomów dotyczy problemu poznawalności niepoznawalnego. Problem ten był już szeroko omówiony w poprzednim rozdziale w kontekście twórczości Lubaca. Trzeba przyznać, że myśl Balthasara nie odbiega daleko od refleksji jego francuskiego przyjaciela i stąd wyeksponowane zostaną jedynie te elementy, które okażą się kluczowe z punktu widzenia poziomu drugiego. Na tym drugim, dużo głębszym poziomie podjęta zostanie problematyka paradoksu absolutnej wolności w absolutnym posłuszeństwie Syna Bożego wobec Boga Ojca w duchu ich wzajemnej miłości. Żeby jednak można było osiągnąć głębi kryjących się na owym drugim poziomie, tj. by uzyskać właściwy do nich klucz, trzeba najpierw przebić się przez poziom pierwszy.

a) Poziom pierwszy - paradoks poznawczy

Omawiany tu pierwszy poziom można określić mianem „płytszego” w tym sensie, że nie dotyczy on żadnego paradoksu kryjącego się w intratrynitarnych głębiach samego Boga. Chodzi tu bowiem jedynie o kwestię ludzkich możliwości wniknięcia w te głębie. Mamy tu do czynienia z antropologicznym paradoksem dotyczącym relacji pomiędzy zdolnościami poznawczymi stworzenia i jego ambicjami wniknięcia w najskrytsze tajemnice Stwórcy.

Podchodząc do tego zagadnienia, teolog z Bazylei postawił pytanie, jak człowiek – istota borykająca się z niezliczonymi limitami i dysponująca bardzo ograniczonymi środkami poznawczymi, niemniej świadoma Boskiej ingerencji w dzieje świata, może uzyskać wgląd w tajemnice dotyczące wolności nieskończonej:

Historyczne następstwa wkroczenia Wolności Nieskończonej w dzieje świata są nieodwracalne. Od momentu zawarcia Przymierza biblijnego prawda świata i człowieka są nierozłącznie związane z prawdomównością Boga, który oczekuje z kolei równie autentycznej odpowiedzi; uzasadnienie sensu świata nie jest odtąd możliwe bez przejścia przez tę ciasną bramę. Ale czy można coś powiedzieć także o samej tej Wolności Nieskończonej⁵⁷.

W pełnej zgodności z tym, co wcześniej można było wyczytać u Lubaca, Balthasar podkreślił, że człowiek nigdy nie będzie w stanie dojść do pełnego zgłębienia i poznania wewnątrzboskiej tajemnicy wolności: „Bóg jest niezgłębionym źródłem wszelkiej wolności i jako taki może być przez innego poznającego rozpoznany, ale właśnie z tego powodu nigdy całkowicie zgłębiony”⁵⁸. Trzeba więc w pełnej odpowiedzialności i pokorze zmierzyć się z pytaniem, czy jest sens, czy mamy prawo, i wreszcie, czy mamy możliwości mierzyć się z tym problemem:

Czy nie należałoby zrezygnować z wszelkiego mówienia i myślenia o Bogu, skoro On zawsze – także jako Objawiony – pozostaje właśnie całkowicie nieznanym? Do tak daleko posuniętej rezygnacji już nie jesteśmy upoważnieni, gdyż Bóg przyszedł do nas – a punktem kulminacyjnym tego zdarzenia jest Jezus Chrystus – z tak ofiarną, rozbijającą, a równocześnie stawiającą wymagania mocą (czy bezsilnością), że tyle rozumiemy: On chce być *dla nas*, przenieść nas w bezmiar swej wewnętrznej boskiej miłości⁵⁹.

Jedynym kluczem pozwalającym człowiekowi przebić się przez paradoks próby poznania niepoznawalnego jest więc Chrystus będący objawieniem Ojca i tym samym dający nam poznawczy dostęp do tajemnicy

57 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 242. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 231: „Die aufgezeigten weltgeschichtlichen Wirkungen des Einbruchs unendlicher Freiheit sind unumkehrbar. Seit dem biblischen Bundesschluss aber ist die Wahrheit de Welt und des Menschen unlöslich mit der Wahrhaftigkeit Gottes (der eine ebensolche Antwort vom Menschen erwartet) verbunden: keine Begründung des Sinnes von Welt ist mehr möglich außer durch diese enge Pforte hindurch. Aber lässt sich etwas aussagen über die unendliche Freiheit in sich selbst?”.

58 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 372: „Gott ist der Ungrund alle Freiheit, der zwar [...] von einem andern Erkennenden wohl als solcher erkannt, aber eben deshalb nie ausgemessen werden kann”. W ciekawy sposób tę prawdę – wskazując na ukryty w niej paradoks – parafrazuje w swym opracowaniu Pyc: „Pomimo tego, że pewne treści odsłaniane są w najbardziej precyzyjny sposób, okazują się tym bardziej nieuchwytnie”, por. M. Pyc, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 244.

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

intratrynitarniej wolności: „tajemnica Boga-Człowieka z konieczności odsłoni tajemnicę wewnątrzboskiej Trójcy”⁶⁰. Ale tu pojawia się natychmiast kolejny paradoks i wyłania się związane z nim niebezpieczeństwo:

Paradoksem biblijnego objawienia jest to, że Niewypowiadalne jako takie weszło w Słowo: ujawnia to Jego najwyższą wolność i moc, ale również przerażające niebezpieczeństwo: że słowo – tam, gdzie przestaje być słowem modlitwy – zapomina o niewyraźności Boga i ustala się (jako ludzki logos w logice filozoficznej czy w filologii) jako absolutne⁶¹.

Prawdą jest, że Chrystus-Objawienie daje nam wgląd w wolność nieskończoną, trzeba jednak zawsze pamiętać, że ograniczenia naszych zdolności poznawczych nie dadzą nam nigdy – tu na tej ziemi – pewności i pełni poznania. Pomimo całej precyzji i nieomyślności słowo zawarte w Biblii pozostanie dla nas zawsze jedynie przybliżeniem i opisem niezgłębionej tajemnicy:

Biblia cała jest słowem Boga, pewnym, trafnym, wymagającym słowem. A jednak jest słowem o tym, co niewypowiadalne, słowem stale tylko krążącym wokół, opisującym. Boga nigdy nikt nie widział (J 1, 18; 6, 46; 1 J 4, 12; 1 Tm 6, 16) oprócz Syna na łonie Ojca; zobaczymy blask niewypowiadalnego na obliczu Syna (J 17, 24; Ap 22, 4) i tak „ujrzymy Go takim, jaki jest” (1 J 3, 2) „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12)⁶².

Niemniej, jak stwierdzono w powyższym cytacie, całość objawienia jaśnieje na obliczu Syna i dzięki pozyskaniu tego unikatowego chrystologicznego klucza, pozwalającego wniknąć człowiekowi w problematykę wolności nieskończonej, uzyskujemy dostęp do drugiego, głębszego poziomu jej paradoksalności.

b) Poziom drugi - paradoks wolności w kontekście posłuszeństwa

Wprowadzając czytelnika w ten głębszy poziom, Balthasar zaznaczył, że dotykamy tu tajemnicy nie tylko wolności, lecz także szczęścia Boga: „w objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie odsłania się tajemnica dająca jeszcze

60 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 29.

61 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 214.

62 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 215.

większe szczęście, to mianowicie, że do szczęścia wolności absolutnej należy dawanie siebie samego⁶³.

Mówiąc o intratrynitarnym, wzajemnym oddawaniu siebie w wolności, należy podkreślić, że szwajcarski teolog dotyka paradoksu miłości trynitarnej, pełnej zarówno szczęścia, jak i wyrzeczenia. Oczywiście, jak zostało to wcześniej powiedziane, bezpośredniego wglądu w tajemnicę tej miłości nie mamy, ale mamy Pośrednika, który otwiera przed nami jej podwoje:

To znowu stanie się jaśniejsze dzięki chrystologii, mianowicie dzięki jej ostatecznej tajemnicy – miłości trynitarnej. W Jezusie ukazuje się miłość Ojca, która, pragnąc wcielenia Boga w świecie, jest najgłębszą i najbardziej radykalną miłością wyrzekającą się. Ojciec wyrzeka się dla świata tego, co dla Niego najdroższe – Syna, nie oszczędza Go (a tym samym także siebie), zostawia w opuszczeniu. Ten moment boskiego wyrzeczenia odzwierciedla się we wszystkich aspektach życia Jezusa. Właśnie dlatego, że kocha świat i ludzi, oddaje im swe życie⁶⁴.

To trynitarne umiłowanie świata wyraziło się ekonomicznie w gotowości Chrystusa do podjęcia wyrzeczeń i ofiary. Jednakże w tym momencie nie chodziło jeszcze o ekonomiczny akt posłuszeństwa Chrystusa, jak to miało miejsce na przykład w Getsemani. Gotowość, o której tu mowa, miała swoje najgłębsze intratrynitarne podstawy w paradoksalnym, intratrynitarnym odwiecznym połączeniu absolutnej wolności i absolutnego posłuszeństwa Syna wobec woli Ojca. Balthasar mówi tu wyraźnie o uprzednim, wobec tego ekonomicznego, a więc dużo głębszym, odwiecznym, intratrynitarnym akcie posłuszeństwa, determinującym całą późniejszą ekonomiczną egzystencję Syna Bożego:

63 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 244. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 232–233: „in der Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus enthüllt sich das seligere Mysterium, daß zu dieser Seligkeit der absoluten Freiheit die Liebe als Selbsthingabe gehört”.

64 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 188. Warto dodać, że mamy tu do czynienia z radykalnie różnym od ludzkiego, boskim umiłowaniem świata (J 3, 16). Jest to umiłowanie radykalnie przeciwne do tego, które piętnował w swych listach św. Paweł (2Tm 4, 10). W analogiczny sposób odpowiedzialna i pełna posłuszeństwa, a więc rozumiana w sensie chrystologicznym wolność, będzie radykalnym przeciwieństwem tego, co pod tym samym terminem rozumie się w sensie libertyńsko-hedonistycznym.

W takim razie cała egzystencja Jezusa byłaby funkcją Jego uprzedniej gotowości do oddania się w dyspozycję zbawczej woli Ojca (można by mówić o jakiejś „oboedientia antecedens et determinans existentiam”), zaś pierwsi uczniowie, na których akcie egzystencjalnym Jezus założył swój Kościół, byłiby powołani – na miarę ludzkiej możliwości – aby upodobnić się do przedstawionej tu postawy Mistrza⁶⁵.

Trzeba w tym momencie wyraźnie podkreślić, że w ujęciu Balthasara najgłębsza istota intratrynitarniej wolności nie polega na dysponowaniu nieograniczoną władzą czy też nieskończoną możliwością wyboru. Istota ta polega na możliwości niczym nieograniczonego i całkowitego oddania siebie drugiemu, absolutnie, bez reszty, czyli nie tylko w pewnych zewnętrznych przejawach swojego istnienia, lecz także w najgłębszych pokładach swojej istoty:

Bóg nie jest tylko wolny w swym samo-posiadaniu i rozporządzaniu sobą, ale z tej samej racji może w sposób wolny rozporządzać swym bytem w celu dawania siebie samego. Jako Ojciec daje swą boskość Synowi, a wraz z Synem udziela jej Duchowi Świętemu⁶⁶.

Paradoks polega tu na tym, że takie pojęcie wolności klóci się z potocznym (nie mówiąc już o libertyńsko-hedonistycznym) jej rozumieniem. Oddanie lub też ofiarowanie się drugiej osobie i to jeszcze tak radykalne, że nie rezerwuje się absolutnie nic dla siebie, zazwyczaj interpretowane jest jako znak słabości, poddaństwa czy jakiejś formy zależności, nie zaś wolności, która w potocznym mniemaniu najczęściej jest kojarzona z postawą niezależności, z korzystaniem ze swojej autonomii, a w razie potrzeby wyrażeniem swobodnego, nieskrępowanego sprzeciwu lub buntu.

Tymczasem, jak podkreślał Balthasar, w Trójcy maksimum wolności osiągnięte zostaje w absolutnym, pozbawionym rezerw wzajemnie posłusznym oddaniu się Osób. Bóg Ojciec w swojej absolutnej wolności oddaje się bez reszty Synowi, w akcie Jego Zrodzenia. Z kolei Syn, również w absolutnej

65 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 188. Wśród uczniów powołanych do upodobnienia się w tym aspekcie do Jezusa, Balthasar na pierwszym miejscu wymienia Maryję, której niepokalane poczęcie, a dzięki niemu pełne wolności i posłuszeństwa *fiat*, stanowi analogiczny element determinujący egzystencję Służebnicy Pańskiej.

66 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 244. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 232: „Gott ist nicht nur wesenhaft frei in seinem Selbstbesitz, seiner Selbstverfügung: er ist gerade deshalb auch frei, über sein Wesen im Sinne einer Selbsthingabe zu verfügen: als Vater die Gottheit dem Sohn mitzuteilen, als Vater und Sohn dieselbe Gottheit mit dem Geist zu teilen”.

wolności w tym samym akcie bez reszty oddaje się Ojcu w swym bezgranicznym posłuszeństwie. Cała ta niepojęta, odwieczna wewnątrztrynitarna dynamika została dopiero później przełożona na dynamikę ekonomiczną:

W rzeczywistości absolutne posłuszeństwo Syna „aż po śmierć krzyżową” jest jako takie proleptycznie ukierunkowane na Ojca (w przeciwnym razie byłoby ono bezsensowne, a w każdym razie nie byłoby absolutnym, boskim posłuszeństwem): ze względu na potęgę Ojca, która jest jedno z Jego misją, Syn daje się posłać w najskrajniejszą słabość; to posłuszeństwo jest jednak tak bardzo miłością do Ojca i dlatego tak bardzo jedno (J 10, 30) z miłością Ojca, że Posyłający i Posłuszny działają mocą tej samej boskiej, miłującej wolności: Syn, kiedy pozostawia Ojcu wolność dysponowania sobą aż po własną śmierć, Ojciec, kiedy pozostawia Synowi wolność bycia posłusznym aż po śmierć⁶⁷.

Ten ekonomiczny akt jednoczesnego bezgranicznego posłuszeństwa i nieskończonej wolności Syna staje się kluczem, dzięki któremu uczniowie uzyskują wgląd w głąb intratrynitarniej tajemnicy wolności. Balthasar doda jeszcze, że Chrystus, właśnie w tej swojej immanentnej i ekonomicznej nieskończonej wolności, postanawia objawić ją uczniom nie inaczej jak poprzez pełne utożsamienie siebie jako Zmartwychwstałego, czyli absolutnie wolnego z sobą, jako Ukrzyżowanym, a zatem do końca posłusznym:

Dlatego gdy Ojciec gwarantuje wskrzeszonemu do wiecznego życia Synowi absolutną wolność, by w ten sposób samego siebie, w swoim utożsamieniu ze zmarłym Jezusem z Nazaretu, naznaczonym śladami ukrzyżowania, objawić Jego uczniom, wówczas nie gwarantuje Mu nowej, innej, obcej wolności, lecz wolność do głębi właściwą Synowi i Jego własną; w tej swojej własnej wolności Syn objawia ostatecznie wolność Ojca⁶⁸.

Kiedy mowa jest o uczniach, tematyka wolności nieskończonej w sposób nieunikniony zaczyna interferować z tematyką wolności skończonej, która będzie przedmiotem rozważań podjętych w następnej sekcji. Tu natomiast, na zakończenie bieżącej sekcji, warto przytoczyć jeszcze dwie krótkie wypowiedzi szwajcarskiego teologa, w których uciekał się on do hiperbolizacji po to, by pokazać z jak wielkim paradoksem i jak głęboką tajemnicą, mierzymy się, kiedy staramy się powiedzieć cokolwiek o Boskiej wolności.

67 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 204.

68 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 204.

Pierwsza wypowiedź jest swego rodzaju wolnościową parafrazą ignacjańskiego zawołania „Deus semper maior” i w ustach Balthasara brzmiała następująco: „Bóg jest zawsze większy od siebie samego z racji swej trójjednej wolności”⁶⁹. Druga, tym razem w nawiązaniu do Księgi Ozeasza, w podobnie hiperbolicznie-paradoksalnym duchu stara się oddać głębię i niepojętność Boskiej tajemnicy wolności: „Bóg dokonuje w swej wolności dzieł tak dziwnych, że sam się temu dziwi, choć jako Bóg właśnie w tak niepojęty sposób winien działać (Oz 11, 8–9)”⁷⁰.

2.2.2. Aspekt stworzony - wolność skończona

Przechodząc do problematyki paradoksów wolności skończonej można zauważyć, że i one układają się w pewną hierarchię wskazującą na różne stopnie głębi, zostaną tu wyróżnione dwa spośród nich. Pierwszy będzie miał charakter poznawczo-formalny i będzie dotyczył paradoksalności samego pojęcia wolności skończonej oraz pewnych paradoksów związanych z jej strukturą. Drugi, głębszy poziom, będzie dotyczył paradoksów ukrytych relacji wolności i odpowiedzialności. Dokładnie tak samo jak w poprzednim punkcie, drogę do tego głębszego problemu utoryją nam rozważania dotyczące poziomu pierwszego.

a) Poziom pierwszy - paradoks formalno-strukturalny

Zacząć trzeba od tego, że w przeciwieństwie do pojęcia wolności nieskończonej, w przypadku wolności skończonej musimy na samym początku zmierzyć się z problemem pozornej wewnętrznej sprzeczności, jaka tkwi w samym tym pojęciu:

Pojęcie wolności skończonej wydaje się zawierać wewnętrzną sprzeczność, bo w jaki sposób ktoś ograniczony w samym swym bytowaniu (a nie tylko w działaniu) może nie być więźniem, lecz istotą wolną? Niemniej całe nasze bezpośrednie doświadczenie wolności może się wyrażać wyłącznie w obrębie tej pozornej sprzeczności⁷¹.

69 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 246.

70 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. III/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010, s. 190.

71 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 195. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 186: „Der Begriff endlicher Freiheit scheint in sich widersprüchlich,

Balthasar nie przez przypadek bardzo precyzyjnie określił powyższy problem mianem „pozornej sprzeczności”. Warto bowiem z całym naciskiem podkreślić, że mamy tu do czynienia z typowym przykładem paradoksu, a nie z sensu stricte sprzecznością. Na pierwszy rzut oka może się bowiem w istocie wydawać, że ktoś, kto jest ze wszech stron ograniczony, a mówiąc bardziej dosadnie – uwięziony w skończoności, raczej nie powinien jednocześnie twierdzić, że posiada autentyczną wolność.

Szwajcarski teolog rzucił natomiast nowe światło na ten problem, pokazując, że można przezwyciężyć tę pozorną sprzeczność. Aby to uczynić, należy cofnąć się do omówionego wcześniej (specjalnie właśnie z tego powodu) paradoksu jednoczesnej udzielnosci i nieudzielnosci jednostki, wynikającego z postulowanej przez Balthasara ogólnej struktury dwubiegunowości bytów stworzonych:

Jedno i to samo doświadczenie bytu odsłania jednocześnie dwie rzeczy: dogłębną nieudzielnosc (jednostkowość) bytu i jego równie radykalną udzielnosc. Jako osobowe „ja” nie stanowią zwykłej cząstki jakiejś calosci (kosmosu na przykład), jestem gotow przyznać bytowanie (z odpowiadajacą mu nieudzielnoscia) takze nieograniczonej liczbie innych⁷².

Drogą wyjścia z pozornego impasu pomiędzy wolnością a ograniczonością będzie zwrócenie uwagi na tę niezwykłą zdolność wolności skończonej do dynamicznego otwierania się na wspomniane wyżej inne wolności skończone i w ogólności na całe jej otoczenie. Trzeba bowiem przyznać, że w przypadku całkowitego zamknięcia (totalnej nieudzielnosci) jednostki w statycznej konfiguracji jej ograniczeń zarówno wewnetrznych, jak i zewnetrznych trudno byłoby powaznie mówić o jej wolności.

Tymczasem dynamiczny element udzielnosci, tj. zdolność otwarcia się na interakcję z innymi jednostkami i całym otoczeniem, sprawia, że ograniczenia te – mimo stałej obecności – ulegają zmianie w czasie. To, co ogranicza

denn wie kann ein an seine Wesens- (nicht nur Handlungs-) grenzen Stoßendes nicht gefangen, sondern frei sein? Trotzdem läßt sich unsere unmittelbare Freiheitserfahrung nicht anders als innerhalb dieses Scheinwiderspruchs ausdrücken”.

72 Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 197. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 188: „Die eine, identische Seins-erfahrung enthüllt gleichzeitig beides: die restlose Inkommunikabilität (bzw. Einmaligkeit) und die ebenso restlose Kommunikabilität des Seins. Als Ich-Person bin ich kein bloßer Teil eines Ganzen (etwa des Kosmos), bin aber bereit, unbegrenzt vielen Anderen das Auch-Sein (mit der entsprechenden Inkommunikabilität) zuzubilligen”.

jednostkę dziś, jako bariera zdawałoby się nie do przekroczenia, jutro może okazać się przeszkodą możliwą do pokonania. To, co blokuje wolność jednostki na danym etapie jej rozwoju, z biegiem czasu może zostać przewyżczone. Mało tego, jak zasugerował wcześniej Lubac, nieraz paradoksalnie jest właśnie tak, że piętrzące się przeszkody stanowią dla takiej jednostki dodatkową motywację do ich pokonywania.

Innymi słowy – warto to jeszcze raz z całą mocą podkreślić – skończoność i ograniczoność jednostki zaprzeczałyby jej wolności tylko wtedy, gdy związane z tymi ograniczeniami limity miałyby mieć charakter statyczny, absolutny i nieprzekraczalny. Możliwość stopniowego, dynamicznego przesuwania, a czasem i pokonywania limitów, oznacza, że jednostka dysponuje, niepełną wprawdzie, ale jednak autentyczną, wolnością.

Kluczową obserwacją teologa z Bazylei jest to, że wolność skończona jest zawsze w drodze od pewnego obecnego stanu ograniczenia ku coraz to pełniejszej wolności w przyszłości:

Bo jeżeli, na przekór wszelkim zarzutom, mamy niezaprzeczną świadomość naszej wolności, to jednocześnie wiemy, że będąc wolni, jesteśmy zarazem zawsze dopiero w drodze do naszej wolności⁷³.

Ustaliwszy w powyższym toku rozumowania fakt, że jednostka ludzka pomimo wszelkich ograniczeń dysponuje autentyczną wolnością, można teraz w sposób uprawniony przejść do rozważań dotyczących odpowiedzialności związanej z tą wolnością.

b) Poziom drugi - paradoks wolności w kontekście odpowiedzialności

Podejmując refleksję nad tą problematyką, trzeba na moment wrócić do stanowiącego tu podstawowy punkt odniesienia, omówionego wyżej, chrystologicznego paradoksu wolności i posłuszeństwa. Z paradoksu tego wynika bowiem pewien szczególnie, bardzo ważny dla obecnych rozważań, chrystologiczny paradoks Pana-Sługi. Chrystus, pozostając w swojej nieskończonej boskiej wolności Panem całego stworzenia, w swoim bezgranicznym

73 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 195. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 186: „Denn wenn wir, allen Einwänden zum Trotz, ein unwiderlegliches Bewußtsein unserer Freiheit haben, so ein ebenso gewisses davon, daß unsere Freiheit nicht unbeschränkt ist, genauerhin: daß wir als Freie zu unserer Freiheit immer erst unterwegs sind”.

posłuszeństwie wobec Ojca stał się Sługą tegoż stworzenia (aż po gest umycia nóg uczniom – J 13, 1–20). Doszło tu do niespotykanego wcześniej przełomu:

Żaden schemat myślowy, ani „Sługa Pański”, ani „Mesjasz”, ani „Syn Człowieczy” Daniela nie odważył się na serio myśleć o połączeniu Sługi z Panem. Nowe Przymierze tworzy przełom, objawia tę tożsamość: Pan staje po stronie sług, „nie wstydzi się nazywać ich braćmi swymi”⁷⁴.

Balthasar następnie pogłębił tę myśl, wskazując jednocześnie na głębię odkrywanego tu paradoksu. Nawiązując do biblijnej metafory pana domu i domowników, do których należą zarówno synowie, jak i słudzy, szwajcarski teolog pokazał, że w Chrystusie mamy jednocześnie przekroczenie i połączenie wszystkich tych kategorii:

Bóg jest budowniczym wszystkiego, do Niego należy stary i nowy dom i tworzą w Nim planowaną jedność, jednak dom ten ma za każdym razem inną strukturę, gdy najpierw na jego czele stoi Sługa, a potem Syn; paradoksalnie dlatego, że sługa włada wewnątrz domu, przekazuje i objaśnia otrzymywane z góry słowa, podczas gdy przysłany z góry Syn (który według Hbr 1, 1–3 przynosi syntezę wszystkich słów Boga, jest dziedzicem domu i „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi”) właśnie dlatego panuje над całym domem, że włączył się – czego Mojżesz nie mógł – we wspólnotę ciała i krwi z dziećmi Bożymi, aby przez to zwyciężyć śmierć i obalić granice bojaźni śmierci. Jezus jako Słowo Boga (i zarazem Arcykapłan) staje się immanentny nowemu ludowi, stąd lud ten otrzymuje stojącą nad nim transcendentną Głowę, czego w Starym Przymierzu nie posiadał⁷⁵.

Dzięki tej integrującej postawie Chrystusa uczniowie mogą w końcu zacząć pojmować, na czym polega prawdziwa wolność. Posłuszeństwo Jezusa, jakie – w swojej niekwestionowanej wolności – wykazuje on wobec woli Ojca, zaczyna stopniowo przechodzić w posłuszeństwo, jakie – w swoich skończonych wolnościach – zaczynają okazywać Mu Jego uczniowie, którzy właśnie w ten sposób stają się Jego naśladowcami. Nie ma już tego rozdźwięku: tam wielki, nieosiągalny, niedostępny Bóg nakładający na poddanych niezliczoną ilość rozkazów (przykazań); tu zobowiązany do posłuszeństwa lud, który nie ma pojęcia, jak sprostać tym wymaganiom. Jest natomiast

74 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 74.

75 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 75.

Emmanuel, Bóg z nami, który rozkazując w swojej absolutnej wolności, sam z najwyższym posłuszeństwem wypełni wszystkie swoje rozkazy. Zbawienym paradoksem jest to, że rozkazy te w tych okolicznościach przestają być obciążeniem, a stają się pokarmem:

Wspomniane przejście nie prowadzi jednak do wzajemnego oddalenia – tam rozkazujący, tu posłuszni – lecz ujawnia stopniowo głębiej leżący paradoks: Jezus dlatego ma słowo, że Duch ma Jego, dlatego może w tak jedyny sposób rozkazywać, że w jedyny sposób, aż do końca jest posłuszny. A przyłączając się do Niego, pozostawiając wszystko, aby Jego tylko naśladować, ludzie uczą się zadośćczynić trudnej do udźwignięcia mnogości przykazań (Dz 15, 10) przez spełnianie aktu posłusznej miłości, uczą się nie mieć innego miejsca, jak tylko przy Nim (J 6, 68), dla którego jedynym miejscem i jedynym pokarmem jest pełnienie woli Ojca (Mt 8, 20; 4, 4; J 4, 34)⁷⁶.

Jest to jednakże tylko jedna strona medalu. Postawa posłuszeństwa, zarówno ta wzorcowa – Syna wobec Ojca, jak i poszczególne wtórne postawy posłuszeństwa uczniów wobec Chrystusa są pozytywnym wyrazem odpowiedzialności za posiadaną lub otrzymaną wolność. Balthasar dodał, że zjawiskiem tym rządzi swego rodzaju prawo narastania: im większa wolność, tym większa odpowiedzialność, ale i na odwrót: im większa odpowiedzialność, tym większa wolność. W szczególności, im wybór, przed którym stoi człowiek jest bardziej fundamentalny, tj. mniej przyziemny, tym większą wolnością dysponuje on przy podejmowaniu swojej decyzji:

W natłoku propozycji człowiek, by móc żyć, jest zmuszony do wyboru, ale – o ile całkowicie nie pokona go sytuacja krytyczna – w swoich zasadniczych, być może bardzo ukrytych decyzjach pozostaje wolny⁷⁷.

W tym momencie ujawnia się kolejny, przedziwny paradoks, który zaprowadzi nas za moment do odkrycia drugiej, tym razem już bynajmniej nie pozytywnej strony wspomnianego medalu. Otóż trzeba zacząć od tego, że Bóg zawsze na poważnie traktuje podejmowane przez człowieka decyzje, nie sterując nimi odgórnie, lecz oddając mu pole do autentycznie wolnej odpowiedzi: „Bóg działa za pomocą wolnej łaski i właśnie dlatego bierze na

76 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 78.

77 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 392–393.

serio stworzenie, które jest Jego wolnym partnerem: zostaje ono powołane i uzdolnione do odpowiedzi”⁷⁸. Oznacza to, że ta odpowiedź nie zawsze musi być, a z historii wiadomo, że nie zawsze jest, pozytywna:

Kiedy mówi się o wolnej mocy Boga-Stwórcy, to [...] naprawdę staje się on zrozumiały dopiero wtedy, gdy idąc za księgami mądrościowymi, przemyśli się do końca fakt, że Bóg na początku stworzył niebo i ziemię, że tylko sam w sobie, w swej mądrości, wszechmocą swej Istoty potrafił uczynić je światem stworzeń wolnych, których wolność pochodzi z Jego wolności, dlatego też nie jest pozorna, lecz prawdziwa, twórcza, umiejąca wybierać, dalej – gdy się głęboko rozważy, że ten Bóg może ukrywać i ponieść w sobie całą wolność swojego stworzonego dzieła aż do ostatecznych konsekwencji, aż do buntu i samopotępienia⁷⁹.

Wspomniana w powyższym cytacie realna możliwość udzielenia przez stworzenie negatywnej odpowiedzi Bogu, prowadzi Balthasara do odkrycia, kolejnego – w pewnym sensie paralelnego do poprzedniego – prawa narastania. Mowa tu będzie o niezwykle paradoksalnym prawie narastania buntu i rebelii wobec wrastającej miłości i łaskawości Boga. Pomimo głębokiej paradoksalności nie jest to jakieś abstrakcyjne, czysto teoretycznie wydumane prawo. Doskonale znane było już w czasach starotestamentalnych („Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie” – Oz 11, 2). Balthasar uogólnia je i nadaje mu rangę jednego z podstawowych praw teodramatyki:

Jeśli zastanowić się nad bezpodstawnością wolnego ludzkiego „nie” wobec wyrażonego poprzez niczym nie wymuszoną łaskę Bożego „tak” miłości, to ekspiacja i całkowite odpuszczenie w pełnej cierpienia transfiguracji nieumotywowanego grzechu musi być czymś niewyobrażalnie ponad-nieumotywowanym. Po raz kolejny stajemy tu wobec głęboko osadzonego w historii świata teodramatycznego prawa, według którego im większe są przejawy (niczym nie wymuszonej) miłości Boga, tym większą (niczym nieumotywowaną; J 15, 25) nienawiść wywołują one w człowieku⁸⁰.

78 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, s. 219: „Gott handelt in freier Gnade und nimmt gerade deshalb den geschöpflichen freien Partner ernst: dieser wird zur Antwort ermächtigt und aufgerufen”.

79 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 71.

80 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, dz. cyt., s. 314–315: „Wenn man die Grundlosigkeit des freien menschlichen Nein angesichts des rein gnadenhaften, deshalb grundlosen göttlichen Ja der Liebe erwägt, dann muß die Aussöhnung, die Ausbrennung als eine leidende Transfiguration der grundlosen Sünde etwas unvorstellbar Über-Grundloses sein. Denn wir stehen hier abermals

Ranga, jaką Balthasar nadał omawianemu tu prawu, nie jest wyrazem jakiejś przesady lub nadwrażliwości. Mamy tu rzeczywiście do czynienia z najbardziej dramatycznym i jednocześnie najbardziej paradoksalnym aspektem ludzkiej wolności, w którym „dokonuje się nieubłagalne rozdzielanie, przełom – «zwrócenie się do» lub «odwrócenie się od» (J 3, 19n), i to tym radykalniejsze, im bardziej odsłoniło się słowo miłości; bezinteresownej miłości odpowiada bezinteresowna nienawiść (J 15, 22nn)”⁸¹. Powagi sytuacji dodaje ponadto fakt, że narastający proces rebelii może prowadzić do eschatologicznie ostatecznych – a zatem jak się wydaje nieodwracalnych – konsekwencji: „jeden fałszywy krok może mianowicie pociągnąć w złym kierunku, pierwszy błąd potrafi prowadzić aż do ostatniego”⁸².

W kontekście powagi omawianej tu sytuacji nasuwa się pytanie: czy wolność skończona (ludzka) może do tego stopnia pogardzić wolnością nieskończoną (Bogiem), by podjąć ostateczną decyzję odwrócenia się od Niego? Teolog z Bazylei a priori możliwości takiej nie odrzuca. Mało tego, przyznaje nawet, że wobec przygniatającego radykalizmu wymagań Bożej miłości, człowiek jest w stanie znaleźć niejeden „racjonalny” powód, aby – korzystając z przywileju autentycznej wolności – powiedzieć „nie”:

Kto oświadcza, że nie jest w stanie zdecydować się na wypełnienie żądania tak rozumianej miłości, może z wielu powodów uważać się za wytłumaczonego. Przede wszystkim dlatego, że jest tu coś ponadludzkiego, a przez to pozornie nieludzkiego. Właściwie rozum uważa za przesadne dopuszczenie myśli, że Bóg będąc samą „miłością” i pozostając taki jaki jest, wydaje siebie na śmierć za występne, zgubione stworzenie. [...] Dla kogoś, kto horyzont rozumu myślącego uważa za horyzont prawdy, jest to w każdym razie „za piękne, by było prawdziwe”, zostało chyba wymyślone, stanowi „mit”, produkt religijnej fantazji⁸³.

vor dem theodramatischen Grundgesetz der Weltgeschichte, daß das Jemehr der Offenbarung göttlicher (grundloser) Liebe ein neues Jemehr (grundlosen Joh 15, 25) menschlichen Hasses hervortreibt”. Balthasar dodał, że tak rozumiane *mysterium iniquitatis* stanowi „centralne misterium teodramatu”, por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 259. Warto podkreślić, że refleksja dotycząca tego zdumiewającego zjawiska przenika całą teodramatyczną myśl Balthasara: od pierwszych stron tomu pierwszego (por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 33) aż po tom ostatni (por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 243–246, 258–264, 273–293).

81 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 17–18.

82 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 262.

83 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 237.

Z drugiej jednak strony trudno byłoby zgodzić się z twierdzeniem, że tego rodzaju wymówki mogłyby mieć charakter ostateczny. Balthasar drążył więc problem dalej i postawił pytanie, czy dając się ponieść prawu narastającej rebelii, człowiek jest w stanie doprowadzić się do faktycznie ostatecznego „nie”:

Co prawda nie ma sensu mówić „nie” prawdzie, która ze swej istoty jest dobra; ale Bóg woli wziąć pod uwagę możliwość tego bezsensu, niż z zewnątrz wywierać przemoc na swoim stworzeniu; dokonuje niepojętej sztuki zdobycia zgody swego wolnego partnera, którego źródłem jest jego najgłębsza wolność⁸⁴.

Z powyższej wypowiedzi można by wywnioskować, że potencjalnie odpowiedź taka jest możliwa. Pokazuje to, jak dramatycznie daleki jest zakres nie tylko ludzkiej wolności, lecz także odpowiedzialności. Nie ulega jednak wątpliwości, że niezależnie od tego, jak daleki byłby ten zakres oraz wynikające z tego konsekwencje, nieskończenie większym zakresem dysponuje zawsze Bóg. Pytanie to pozostaje więc na razie nierozstrzygnięte. Powróćmy do niego w ostatnim paragrafie niniejszego rozdziału.

2.3. Trynitarno-chrystologiczny paradoks nadziei, wiary i miłości

Niniejszy paragraf stanowi swego rodzaju pomost pomiędzy dość ogólnymi i fundamentalnymi paradoksami rozważanymi w poprzednich dwóch paragrafach, a szczegółowymi, koronnymi paradoksami, jakie stanowić będą przedmiot badań paragrafu ostatniego. Dlatego też, z jednej strony zachowana będzie jeszcze dość szeroka trynitarno-chrystologiczna perspektywa, z drugiej zaś, podjęte zostaną zagadnienia nietypowe, bardzo często pomijane lub marginalizowane w standardowych opracowaniach myśli Balthasara.

Myślą przewodnią całego punktu będzie problematyka paradoksalności życia i osoby Chrystusa oglądana z perspektywy trzech zagadnień: nadziei, wiary i miłości. Dotrzemy dzięki temu do najbardziej oryginalnych pokładów myśli Balthasara, niejednokrotnie kontestowanych i w pewnych punktach zdecydowanie wykraczających poza konwencjonalne podejście do tej problematyki.

84 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 32.

Nie ulega wątpliwości, że zawarte tu rozważania będą przygotowaniem do podjętych później zagadnień dotyczących kenozy i związanych z nią aspektów misterium paschalnego. Same jednak wykraczają dużo dalej. Balthasar z naciskiem bowiem podkreślał, że życia Chrystusa, a więc także i związanych z nim paradoksów nie można sprowadzać jedynie do paradoksu krzyża i cierpienia:

Jego życie jest bowiem całe określone przez kenozę Boga (jak to wyraźnie mówi Flp 2, 7 i na co Rz 8, 3 co najmniej wskazuje), ale przypisanego temu życiu ciężaru nie nakłada Jezus sobie sam – to byłoby sprzeczne ze stanem kenozy – jest On tylko gotowy pozwolić go sobie nałożyć w godzinie, którą wyznaczył Ojciec. Stąd teologicznie fałszywe jest objaśnianie życia Jezusa od poczęcia po krzyż jako jedno, największe cierpienie, nie mówiąc już o tym, że nie odpowiadałoby to prawdziwemu życiu ludzkiemu, w którym radość miesza się z cierpieniem, a jako życie chrześcijańskie wspiera je wiara, nadzieja i miłość⁸⁵.

Zgodnie z powyższą sugestią (zmieniając jedynie klasyczną kolejność) w poniższych trzech podpunktach skupimy się na analizie trynitarno-chrystologicznego paradoksu nadziei, wiary i miłości⁸⁶.

2.3.1. Trynitarno-chrystologiczny paradoks nadziei

Celem podjęcia rozważań nad chrystologicznym aspektem paradoksu nadziei, Balthasar – stosując dokładnie ten sam schemat myślowy, co w poprzednich zagadnieniach – umieścił go w szerszym, trynitarnym kontekście.

Punktem wyjścia – dokładnie tak jak w myśli wolnościowej teologa z Bazylei – będzie tu oparta na analogii zasada wzajemności. Pomiedzy Bogiem a człowiekiem, który został stworzony na obraz i podobieństwo swojego Stwórcy, zachodzi relacja wzajemności. Tak, jak Bóg posiada swoją intratrynitarną wolność, tak też i stworzony przez Niego człowiek posiada swoją osobistą wolność. W sensie zasady analogii można tu mówić o podobieństwie: wolność Boga – wolność człowieka. Zgodnie jednak z tym, co orzeka

85 H. U. von Balthasar, *Chwata...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 175.

86 Podjęty tu wybór kolejności podyktowany jest między innymi specyficznym ujęciem tematyki przez samego Balthasara, który w swych rozważaniach wielokrotnie nawiązuje do francuskiego poety Ch. Péguy, przypisującego nadziei rolę wiodącą i określającego ją mianem „siły napędowej” dla swych dwóch „wielkich sióstr”, tj. wiary i miłości, por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 161.

zasada analogii w każdym takim podobieństwie, między Stwórcą a stworzeniem zachodzi jeszcze większe, a nawet nieskończenie większe niepodobieństwo. Dlatego wolność człowieka określał Balthasar mianem wolności skończonej, a wolność Boga – dla podkreślenia tego nieskończonego niepodobieństwa – wolnością nieskończoną.

Z analogicznym podejściem będziemy mieli do czynienia w przypadku nadziei. Balthasar w tym kontekście zapytał: „Co ostatecznie przeszkadza, by mówić także o wzajemności nadziei jako takiej?”⁸⁷. Szwajcarski teolog nie podchodził jednak aż tak systematycznie do tego zagadnienia, jak do zagadnienia wolności. W szczególności nie wprowadzał osobnych terminów typu: nadzieja skończona, nadzieja nieskończona. Trzeba jednak pamiętać o tej analogii, analizując to wysoce paradoksalne zagadnienie⁸⁸.

Przechodząc już ściśle do refleksji nad problemem nadziei Trójjedynego Boga, szwajcarski teolog zadał na początku kilka w zasadzie retorycznych pytań:

Czy nie istnieje przede wszystkim coś takiego jak nadzieja Ojca i Ducha odnośnie do powodzenia misji Syna? I czy nie istnieje – od momentu, kiedy Bóg obdarzył człowieka tak niepewną wolnością – prawdziwa nadzieja Boga, że tenże człowiek (poprzez dzieło Syna, od którego może się jednakże odwrócić) się zbawi?⁸⁹.

Odpowiedź na powyższe pytania będzie udzielona dwutorowo. Zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią najpierw rozpatrzemy aspekt trynitarny, a następnie chrystologiczny zagadnienia.

87 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 133: „Was hindert, zuletzt auch von einer Gegenseitigkeit der Hoffnung als solcher zu reden?”

88 Zauważmy, że mamy tu do czynienia z bardzo ciekawym zjawiskiem teoriopoznawczym, polegającym na tym, że analogia zachodzi w tym przypadku pomiędzy analogiami, przy czym sam termin „analogia” użyty jest tu w dwóch różnych znaczeniach. Najpierw mamy analogię rozumianą w sensie teologicznym zachodzącą pomiędzy pojęciami wolności skończonej i wolności nieskończonej. Następnie mamy drugą analogię, też rozumianą w sensie teologicznym, dotyczącą tego, co określimy mianem nadziei skończonej i nadziei nieskończonej. Pomiedzy tymi dwoma analogiami zachodzi analogia, ale tym razem już nie w sensie teologicznym, lecz w ogólnym – teoriopoznawczym.

89 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 160–161: „Gibt es nicht allem voran so etwas wie eine Hoffnung des Vaters und des Geistes auf da Gelingen der Sendung des Sohnes? Und gibt es nicht erst recht – da Gott den Menschen mit einer so prekären Freiheit ausgestattet hat – eine Hoffnung Gottes, dass auch dieser Mensch (gewiss durch da Werk des Sohnes hindurch, dem er sich aber doch verweigern könnte) sich retten wird?”

a) Nadzieja rozumiana w sensie powszechnej woli zbawczej - aspekt trynitarny

Teolog z Bazylei wskazał na głęboki związek ludzkiej nadziei na zbawienie z Boską wolą zbawczą, która – sama będąc właśnie nadzieją Boga, na to, że człowiek nie odwróci się od Jego zbawczego dzieła – staje się najgłębszym, bo trynitarnym źródłem pełnych nadziei westchnień człowieka, który już zbawienie to ogląda, ciągle jeszcze się go spodziewając:

To, do czego stworzenie jest przeznaczone i ku czemu wzdycha z samej tylko nadziei, na co może jedynie liczyć, gdyż tego nie widzi, jest jednak tym, poprzez co już „zostało zbawione” (Rz 8, 24). W ten sposób całe to opóźniające się jeszcze-nie pełnego oglądu zostaje jako takie bosko i trynitarnie ogarnięte: Duch „wzdycha w niewysłowny sposób” w tych, którzy ufnie zdążają ku Ojcu, aby odkupienie Syna mogło urzeczywistnić się w świecie; przez to staje się widoczne, że nadzieja jest cnotą teologiczną, która posiada swe źródło w życiu trynitarnym.⁹⁰

Trójjedyny Bóg nie przygląda się z niewzruszonym stoickim spokojem i niczym nie zmaconym bezuczuciowym indyferentyzmem lub ewentualnie

90 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 127–128: „Das, woraufhin die Schöpfung angelegt ist und im Ausstand der Hoffnung seufzt, was sie nur hoffen kann, weil sie es nicht sieht, ist dennoch das, *wodurch* sie schon «gerettet ist» (Röm 8, 24). So ist der ganze Ausstand des Noch-nicht der erfüllten Schau als solcher göttlich, trinitarisch unterfasst: der Geist «seufzt unaussprechlich» in den Hoffenden dem Vater entgegen, damit die Erlösung des Sohnes sich in der Welt vollende; dadurch wird sichtbar, dass die Hoffnung eine theologische, aus dem trinitarischen Leben stammende Tugend ist”. Ze względu na brak jednoznaczności terminologii (zarówno w jęz. polskim jak i niemieckim), nie jest do końca jasne czy termin „theologische Tugend” należy w tym kontekście tłumaczyć jako „cnotę teologalną” – tj. zgodnie ze standardami obowiązującymi w polskiej terminologii teologicznej (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 1812), czy też jako „cnotę teologiczną”, co w tym przypadku wydaje się uzasadnione kontekstem – Balthasar mówi bowiem wyraźnie o jej boskim, intratrynitarnym źródle i charakterze, jakby chcąc podkreślić, że nie chodzi „tylko” o cnotę teologalną, lecz właśnie o teologiczną. Wybieramy zarówno tu, jak i w pozostałych miejscach, tłumaczenie dosłowne, biorąc pod uwagę fakt, że tam, gdzie szwajcarski teolog uważa to za stosowne, używa również osobno terminu theologale Hoffnung, tj. nadzieja teologalna (por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 166). Dokładnie tak samo postępuje tłumacz wersji włoskojęzycznej, za każdym razem literalnie odzwierciedlając przeróżne używane przez Balthasara wersje tych określeń: theologische Tugend, Hoffnung – virtù, speranza teologica (np.: oryg. niem. s. 127, 155, 166 – odp. tł. wł. s. 122, 149–150, 159); theologale Hoffnung – speranza theologale (np.: oryg. niem. s. 166 – odp. tł. wł. s. 160); göttliche Hoffnung – speranza divina (np.: oryg. niem. s. 158, 166 – odp. tł. wł. s. 152, 159); christliche Hoffnung – speranza cristiana (np.: oryg. niem. s. 155 – odp. tł. wł. s. 149, 150); ewige Hoffnung – speranza eterna (np.: oryg. niem. s. 165 – odp. tł. wł. s. 158).

z ojcowskim politowaniem na pełne wprowadzie nadziei, ale także i cierpienia wzdychanie swojego stworzenia. Podejmując tę tematykę w swoim komentarzu do Rz 8, 18–30, Balthasar wyraźnie podkreślił, że:

We wzdychającym, a przez to prawdziwie modlącym się Duchu znikł ostatni ślad Boga-Pana przypatrującego się z niedostępnej wysokości cierpiącemu Słudze Pańskiemu Hiobowi, aby na koniec razić argumentem mocy. Jesteśmy już naprzód – w nieoglądającej nadziei – dopuszczeni do wnętrza Boga, na którego spodziewaną chwałę składa się oddanie, bycie dla innych (8, 31), rozumienie i wysłuchanie tego, co nie zostało powiedziane, wymiana „miłości” (5, 5; 8, 35nn). Trójjedne oddania są miejscem i ojczyzną stworzenia: „poznane od wieków”, jest przeznaczone na to, aby tam było (29)⁹¹.

Ale to nie wszystko. Człowiek jest nie tylko w owej „nieoglądającej nadziei” dopuszczony do wnętrza Boga. Jest jeszcze coś, co Balthasar nazywa „wewnątrzboską nadzieją”, co pozwala z kolei Bogu wejść do najintymniejszego wnętrza przepelnionego nadzieją i wołającego do swego Stwórcy człowieka. Jest to paradoksalna i niewysłowiona zdolność Ducha Bożego nie tylko do głębokiego i absolutnie autentycznego wczuwania się lub wręcz współodczuwania tego, co czuje wołający do Boga człowiek, ale również, a raczej przede wszystkim, jest to tak głębokie utożsamienie się z wołającym, iż tym, który woła w ostatecznym rozrachunku jest sam Bóg. Dlatego – ciągle w tym samym komentarzu do Rz 8, 18–30 – szwajcarski teolog nie zawahał się stwierdzić, co następuje:

Duch Boga znając nasze bezradne serca, wzdycha tam, gdzie one same siebie już nie znają: „Ten, który przenika serca, zna zamiar Ducha” (8,27) i przyczynia się za nami u Boga, bez mówienia wyjednuje spełnienie naszych pragnień. Wzdychanie Ducha nie jest pozorne, tak samo jak pozorny nie był krzyż i wołanie Syna. Nie tylko bierze na siebie odpowiedzialność za zawartą w doczesnym chrześcijańskim życiu sytuację bez wyjścia, lecz współdoświadcza jej i jako taką – „w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” – włącza do wewnątrztrynitarnego dialogu modlitwy⁹².

91 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 421.

92 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 420–421.

b) Nadzieja rozumiana w sensie Charles'a Péguy - aspekt chrystologiczny

Pragnąc pogłębić chrystologiczny aspekt paradoksu Bożej nadziei, teolog z Bazylei sięgnął do niezwykle ciekawych rozważań poświęconych nadziei autorstwa francuskiego poety Péguy, który rzucił zupełnie nowe światło na to zagadnienie, odważnie zrywając ze skostniałymi schematami myślowymi, według których nadzieja w Bogu miałaby być nie do pogodzenia z jego wszechwiedzą:

Propozycja Péguy, która zrywa ze sztywną doktryną teologiczną (o boskiej przed-wiedzy i przed-wizji), aby z całą powagą wprowadzić nadzieję do samej głębi serca Boga, łagodzi i jednocześnie uwalnia nas od jednostronnego starotestamentowego prymatu przyszłości i wiąże – z całą pewnością zorientowaną również na przyszłość – nadzieję nie z doczesną, ale w najwyższym stopniu wieczną i uniwersalną teraźniejszością⁹³.

Nie ma tu oczywiście miejsca na referowanie pełnego stanowiska francuskiego poety⁹⁴. Naświetlimy jedynie dwa kluczowe dla nas aspekty jego myśli.

1. Po pierwsze, należy podkreślić, że w ujęciu Péguy urzeka Balthasara przede wszystkim głęboko personalistyczne podejście do kwestii teologicznych. Bóg w tym ujęciu nie jest niewzruszonym, perfekcyjnym, bezemocjonalnym „absolutnym bytem”, posyłającym swojego „wysłannika”, by dokonał formalnej, niezawodnej i niczym niezagrożonej misji zbawienia świata. Bóg-Ojciec posyła na świat swojego jedyne Syna, powierzając w „kruche ludzkie ręce swą odwieczną nadzieję”, „odwieczne Słowo Boże pragnie narodzić się, być karmione i utrzymywane przy życiu przez nas”, słabych, ułomnych i bynajmniej nie gwarantujących powodzenia Jego misji ludzi a ufność, z jaką Bóg powierza się w tym momencie ludziom sięga absolutnych szczytów paradoksu nadziei: „jedynie przez to, co tymczasowe, może być utrzymywane i wykarmione to, co jest wieczne”⁹⁵.

93 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 161: „Péguy's Entwurf, der mit einer erstarrten Gotteslehre (des bloßen «Vorauswissens» und «Voraussehens» Gottes) bricht, um allen Ernstes die Hoffnung ins innerste Herz Gottes einzuführen, entlastet und zugleich von einem einseitig alttestamentlichen Zukunftsprimat und bindet die – gewiss unbedingt auf Zukunft gerichtete – Hoffnung an eine nicht irdische, aber überragend und umfassend ewige Gegenwart”.

94 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 160–167.

95 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 164–165.

Szwajcarski teolog trafnie podsumował osiągnięcie tego szczytu paradoksu nadziei, wpisując – niepozabawioną szczypty ironii pod adresem tradycyjnej doktryny – refleksję Péguy w kategorii do złudzenia przypominające – doskonale znaną w tradycji dogmatycznej w kontekście paradoksu wcieleń – zasadę tzw. przedziwnej wymiany (admirabile commercium):

„Co za przewrotny świat. / Wszystkimi uczuciami, którymi powinniśmy obdarzać Boga, / Bóg jako pierwszy obdarzył nas”. Kochający staje się zależny od tego, kogo kocha, i tak rodzi się paradoks: „Ten, który jest wszystkim, zależy od tego, zwraca swe oczekiwania ku temu i pokłada nadzieję w tym, który jest niczym, ... / Który nic nie może (a jednak, jeśli Bóg zechce, wszystko może)”. „Stwórca stał się zależny od swego stworzenia... / Jaka nieuleczalna siła nadziei / Dla nas. / Jakie obnażenie się, оголоcenie ze swej mocy. / Jaka nierozsądnosc. Co za nieroztropność, jaki brak ostrożności, / Jakież brak przezorności / Boga. /... My możemy się przy tym schować”⁹⁶.

2. Po drugie – i w tym momencie dochodzimy już do sedna naszych rozważań – to właśnie Péguy wyraźnie mówił o nadziei Chrystusa – Dobrego Pasterza. Sam Balthasar podkreślał, że dopiero w tym momencie wychodzi na światło dzienne prawdziwa istota nadziei:

najgłębsza treść nadziei wychodzi na jaw dopiero wtedy, gdy przedstawiona zostaje nadzieja Jezusa Pasterza, który szuka zagubionej owcy. Dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy „wytrwali w wierze i miłości” zostało pozostawionych, ale grzesznik, „który prawie się zatracił, / wzbudził niepokój i w ten sposób sprawił, że wyrosła nadzieja / W sercu Boga / W sercu Jezusa. / Przerazenie, strach i drżenie, / Drżenie nadziei”. Ponieważ „Boga ogarnął strach, że musiałby go potępić”⁹⁷.

96 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 165: „«Es ist die verkehrte Welt. / Alle Gefühle, die wir empfinden sollen für Gott, / hat Gott als erster für uns gehegt.» Der Liebende be- gibt sich in die Abhängigkeit vom Geliebten, und so entsteht das Paradox: «Der alles ist, hängt ab, erwartet, hofft von jenem, der nichts ist,... / Der nichts kann (und doch alles kann, Gott sei's geklagt)». «Der Schöpfer hat sich in die Lage versetzt, seines Geschöpfes zu bedürfen... / Welch unheilbare Stärke der Hoffnung / Auf uns. / Welche Entblößung seiner selbst, seiner Macht. / Welche Unklugheit. Welche Unvoraussicht, welche Unvorsicht, / Welche Unvorsehung / Gottes. /... Wir können Versagende sein»”.

97 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 164: „der innerste Gehalt der Hoffnung tritt erst ins Licht, da die Hoffnung des Hirten Jesus gschildert wird, der suchend dem verirrtten Schaf nachgeht. Die neunundneunzig Gerechten, die «in Glaube und Liebe geblieben sind», werden stehengelassen, der Sünder aber, «der sich beinah verlor, / Er hat die Furcht ausgelöst und also die *Hoffnung* selber zum Quellen gebracht / Mitten im Herzen Gottes, / Im Herzen Jesu. / Das

Przerażenie i strach w oczach Boga jest oczywiście poetycką metaforą, ale wzbudzona w głębi Jego serca nadzieja na zbawienie grzesznika – już nie. Podobnie jak nie jest metaforą przepełniona nadzieją decyzja Dobrego Pasterza, by podjąć wszelkie możliwe kroki (łącznie z – jakże „nierozsądnym” – pozostawieniem samych sobie owych sprawiedliwych) tak, aby nie musieć potępić, a więc nie dopuścić do samozatrącenia się, tego jednego grzesznika.

Paradoks nadziei Chrystusa, „zwycięzcy, który jeszcze walczy”, o każdą zaginioną owcę ogniskuje i scala w sobie dwa wyróżnione na początku tych rozważań rodzaje nadziei: wewnątrzboską nadzieję trynitarną (nadzieję nieskończoną) i nadzieję całego stworzenia (nadzieję skończoną). Każdy chrześcijanin, autentyczny naśladowca Chrystusa, wpisuje swoją nadzieję w Jego nadzieję i wówczas dopiero mamy do czynienia z prawdziwie chrześcijańskim rozumieniem nadziei:

W Rz 8, 18–30 chrześcijanin, wybiegając nadzieją naprzód, znajduje się między „oczekiwaniem” (*apokaradokia*, 19) i „nadzieją” (*elpis*, 20) „całego stworzenia”, które jest solidarne z człowiekiem, a jeszcze ściślej z chrześcijaninem, a czymś takim jak wewnątrzboska nadzieja, bowiem Duch Boży nadaje niepewnemu, bezsilnemu „wzdychaniu” do ostatecznego spełnienia głębię i słusność: właśnie „błagania, których nie można wyrazić słowami” (26) są adekwatnym słowem modlitwy do Boga, które jest zrozumiałe i będzie wysłuchane (27) – tak jak nieartykułowany śmiertelny krzyk ukrzyżowanego Słowa stał się ostatecznym ludzkim słowem, które poprzez wszystkie ciemności trafiło prosto w serce Boga⁹⁸.

Zakorzeniona w chrystologicznej nadziei chrześcijańska nadzieja uczniów Chrystusa staje się niezłomnym fundamentem ich cierpliwości i wytrwałości. Sprawia, że zamiast czekać beczynnie i bezowocnie na nadejście końca, podejmują aktywny, świadomy i owocny wysiłek uczestnictwa w „dobrych zawodach” tak, by na końcu nie zostać zaskoczonym, lecz by świadomie i na czas dotrzeć do mety:

Paradoks, że „zwycięzca” jeszcze „walczy”, jest teologiczną podstawą chrześcijańskiej postaci nadziei: pewność wierzącego, że Zwycięzca walczy, nadaje jej niezmierną,

Zittern und die Furcht und den Schauer, / Das Erschauern der Hoffnung». Denn «Gott überkam die Angst, verwerfen zu müssen»”.

98 H. U. von Balthasar, *Chwata...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 418.

krytycznie przewyższającą wszystko, co docześnie zostało osiągnięte, co w ogóle jest osiągalne, utopijną elastyczność: nigdy nie jest immanentnie „królestwem”, dopóki ostatni wróg, śmierć (i przeszłość) nie został dościgniony. To, że Zwycięzca walczy, daje tym „co z Nim są: powołanym, wybranym, i wiernym” (Ap 17, 14) pewność, że w tej chrześcijańskiej „cierpliwości” nie chodzi o samo czekanie, aż czas sam z siebie dojrzeje do swego końca, lecz o to, by kiedy „w dniach ostatnich nastaną chwile trudne” (2 Tm 3, 1) „walczyć w dobrych zawodach o wiarę” (1 Tm 6, 11), tak jak Paweł całym życiem: „Krew moja już ma być wylana na ofiarę [...]. W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem” (2 Tm 4, 6)⁹⁹.

2.3.2. Trynitarno-chrystologiczny paradoks wiary

W przypadku zagadnienia paradoksu wiary, Balthasar kontynuował to samo podejście, które mieliśmy już okazję prześledzić wcześniej w przypadku nadziei. W swoich rozważaniach rozpoczął od najszerzej możliwej – i jednocześnie najbardziej paradoksalnej – problematyki wiary intratrynitarniej. Widać tu konsekwentne stosowanie opisanej wyżej zasady wzajemności. Wiara, która jest absolutnie nieodzownym aspektem duchowej natury ludzkiej, jest czymś tak fundamentalnym dla stworzonego na obraz i podobieństwo Boże człowieka, że byłoby czymś zupełnie zdumiewającym, gdyby nie miała swojego źródła w intratrynitarnych głębiach Bożych. Podobnie jednak, jak w przypadku nadziei, trzeba zawsze pamiętać, że – w myśl zasady analogii – jakiegokolwiek podobieństwo musi tu ulec jeszcze większemu, lub lepiej powiedzieć – nieskończeniu większemu niepodobieństwu.

Z technicznego więc punktu widzenia należałoby mówić o dwóch – do pewnego stopnia podobnych, ale jednocześnie nieskończenie odmiennych – rodzajach wiary: o intratrynitarniej wierze Boga (wierze nieskończonej) i o wierze ludzkiej (wierze skończonej). Jednak, tak jak w poprzednim przypadku, Balthasar aż tak systematycznie do tego problemu nie podchodził

⁹⁹ H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 417. Warto dodać, że mamy tu do czynienia z ulubioną przez Balthasara problematyką paradoksu *już i jeszcze-nie*. Ogólna problematyka nadziei chrześcijańskiej – której tutaj nie będziemy dalej rozwijać – jest w myśli Balthasara z tym paradoksem nierozzerwalnie związana: „Porywający prąd odkrywa przed nami z góry zwłokę, której przyczyną jest całe nasze doczesne i cielesne życie; nadzieja staje się zasadniczym stanem, który odsłania jednocześnie zarówno transcendujące przechylenie się ku temu, co ostateczne, lecz jeszcze nie osiągnięte, jak i niemożność uniknięcia stanu znikomości, daremności, pozorów, marności, kuszenia, upadku, zepsucia”; por. H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 419.

i nie wprowadził tego typu rozróżnień w sensie terminologicznym. Zasada analogii, tak czy inaczej, zawsze w tych rozważaniach obowiązuje, nawet jeśli nie jest to wyraźnie odzwierciedlone w terminologii.

Warto już na samym początku odnotować pewną istotną różnicę dotyczącą źródeł inspiracji szwajcarskiego teologa w ramach rozważanej tu tematyki. W poprzednim punkcie, poświęconym nadziei, oprócz oryginalnej refleksji własnej, Balthasar w dużym stopniu opierał się na poetyckiej wizji Péguy, niezwykle często cytując francuskiego poetę wszędzie tam, gdzie była mowa o nadziei Boga czy też nadziei Chrystusa. W przypadku wiary analogiczną funkcję pełnić będą mistyczne wizje wieloletniej duchowej podopiecznej Balthasara, szwajcarskiej mistyczki Adrienne von Speyr¹⁰⁰. Niemal każda myśl teologa z Bazylei, dotycząca omawianej tu tematyki, przesycona jest – bardzo często dosłownymi – cytatami z jej dzieł wydanych przez samego Balthasara.

a) Nieskończone przestrzenie wiary - aspekt trynitarny

Po tych niezbędnych uwagach wprowadzających można przejść już do istoty problematyki. Pierwszym zagadnieniem będzie problematyka intratrynitarnego źródła wiary. Oczywiście natychmiast napotyka się tu na sytuację paradoksalną: jak można mówić o wierze w przypadku wszechwiedzącego Boga? Idąc za wskazaniem Speyr, Balthasar wyjaśnił, że ten szczególny rodzaj wiary (czyli to, co roboczo określiliśmy mianem wiary nieskończonej) zdecydowanie różni się od wiary ludzkiej. W szczególności nie przeczy ona – bo nie może przeczyć – wszechwiedzy Boga, lecz – podobnie

100 Należy zaznaczyć, że sama tradycja mówienia o wierze w kontekście chrystologicznym nie została zapoczątkowana oczywiście ani przez Balthasara, ani przez Adrienne von Speyr. O wierze Jezusa (w kontekście jego ludzkiej natury) mówili już Ojcowie Kościoła, z Augustynem z Hippony na czele (Augustyn mówił dosłownie o „wierze Jezusa Chrystusa, która nas wiernymi czyni” – „fides Iesu Christi, qua nos fideles facit”, *De Spiritu et littera*, 32.56). W okresie średniowiecznym idea ta została częściowo wyparta przez tradycję tomistyczną. W teologii współczesnej, kładącej bardzo silny nacisk na badanie ludzkiej świadomości i duchowości Jezusa, idea ta powraca i zaczyna powoli zajmować właściwe jej miejsce. Trudno bowiem byłoby przy obecnym stanie wiedzy nie tylko wytłumaczyć tak bardzo podkreślaną przez wszystkie Ewangelie skierowaną przez Jezusa do Ojca postawę ufności i modlitwy, ale przede wszystkim podtrzymywać podstawową tezę chrześcijaństwa, głoszącą iż Chrystus wcielając się stał się w pełni prawdziwym człowiekiem, tj. przyjął na siebie pełnię natury ludzkiej ze wszystkim jej (cielesnymi i duchowymi) aspektami (oprócz oczywiście grzechu, czego jednak nie trzeba dodawać, bo ten do natury tej nie należy) i jednocześnie odmawiać temuż Chrystusowi wiary. Tego typu odmowa pociągałaby za sobą którąś z dwóch – równie absurdalnych – konsekwencji: albo wiara nie jest pełnoprawnym aspektem natury ludzkiej, albo jest grzechem.

zresztą jak miłość, o której będzie mowa później – obejmuje ją, integruje w sobie i w pewnym sensie „przekracza”, czyli znajduje się jakby na głębszym poziomie, już nie poznawczym, lecz miłosnym:

Rozpatrywana źródłowo u Boga i w Bogu wiara daje się pogodzić z „niewzruszoną wiedzą”, ale nie zostaje przez nią wchłonięta, ponieważ obdarzając wyzwalającą miłością drugiego, zawsze oferuje się coś, „co przekracza własne możliwości poznawcze”, coś, czym obdarza się drugiego od wewnątrz „z własnej ukrytej głębi bezpośrednio w jego ukrytą głębię”. „Istnieje w Bogu wymiana miłości, w której każda z trzech Osób zawdzięcza drugiej dar jej najgłębszej, najbardziej intymnej istoty, a także wie, że jest jej ten dar nawzajem winna”. „Granice są odwiecznie obalone”. Ale obdarzające wolnością oddanie siebie drugiemu, który jest Bogiem, a zatem kimś godnym adoracji, „jest w Bogu nie tylko wyrazem miłości, ale także «wiary»”¹⁰¹.

Warto – nieco na marginesie tych intratrynitarnych rozważań – dodać, że ów paradoks wiary, która w miłości przekracza granice poznania (ale nie jest z nim sprzeczna) ma swój odpowiednik także w przypadku wiary ludzkiej. Balthasar dostrzegł takie właśnie rozumienie wiary u św. Jana:

Akt wiary, tak jak pojmuje go św. Jan, już na płaszczyźnie psychologicznej zawiera nie dający się rozwiązać paradoks: z jednej strony poznanie samego siebie (jako miłość) w ruchu ku Umiłowanemu, a więc doświadczenie w tym ruchu Boga i siebie samego, a z drugiej strony niedopuszczalność refleksji nad sobą, ponieważ w tym spojrzeniu wstecz leżała by utrata miłości¹⁰².

Co ciekawe, w przypadku wiary intratrynitarniej – i tu daje się zauważyć pewną różnicę w stosunku do nadziei – Balthasar, cały czas opierając się na wizjach Speyr, dostrzegał jeszcze głębszą charakterystykę, świadczącą

101 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 85–86: „Von Gott her und in ihm betrachtet ist Glaube mit «unverbrüchlichem Wissen» vereinbar, geht aber in diesem nicht auf, weil in der freilassenden Liebe dem Andern immer etwas zugetraut wird, «was seine erkennbaren Möglichkeiten übertrifft», was aus dem Eigenstem dem Andern geschenkt wird, «aus der eigenen Verborgenheit unmittelbar in die Verborgenheit des andern». «Es gibt einen Liebesaustausch in Gott, wo jede der drei Personen ihr Verborgenes, Innerstes dem Andern verdanken möchte und auch weiß, dass sie es ihm verdankt.» Die «Grenzen sind von jeher gefallen». Aber die freilassende Selbstübergabe an den Andern, der Gott und deshalb anbetungswürdig ist, ist in Gott «nicht nur Ausfluss der Liebe, sondern auch des Glaubens»”.

102 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2008, s. 203.

o ściślejszej analogii pomiędzy wiarą a wolnością. Mianowicie, tak jak wcześniej mowa była o nieskończonych przestrzeniach wolności, tak teraz Balthasar dostrzega w Bogu analogiczną przestrzeń intratrynitarną wiary. Ponadto obie te przestrzenie wydają się ściśle ze sobą powiązane:

Ojciec poprzez zrodzenie Syna w niczym go nie ogranicza, „raczej otwiera przed Nim nieskończoną przestrzeń Jego własnej synowskiej wolności, Jego własnej Boskiej suwerenności”, dlatego też Ojciec „przez całą wieczność pragnie być prześcigany przez miłość Syna. Wiara jest jak przestrzeń, którą trzeba otworzyć, aby uczynić miejsce na nieskończone spełnienie, wykraczające poza wszelkie granice oczekiwań”. „Wiara jest stałą gotowością, a tym samym podstawą wszelkiej miłości”. Jako taka, wiara staje się także „archetypicznym źródłem działania”, modlitwy, zaskoczenia płynącego ze spełnienia¹⁰³.

b) Wiara w ubóstwie, parrezji i posłuszeństwie - aspekt chrystologiczny

Po tych ogólnych rozważaniach dotyczących intratrynitarnego paradoksu wiary można przejść już do aspektu chrystologicznego. Paradoksalność nabiera tu dodatkowego wymiaru. Wiara Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka – musi być bowiem rozpięta pomiędzy dwoma skrajnie odległymi biegunami – wiarą intratrynitarną (wiarą nieskończoną) i wiarą ludzką (wiarą skończoną). Szwajcarski teolog w kontekście omawianego tu zagadnienia upatrywał możliwość opisowego połączenia tych dwóch aspektów w jednej Osobie Chrystusa w nieustannie stosowanej przez siebie zasadzie analogii. Syn widzi Ojca, partycypując jako Boska Osoba w opisanych wyżej intratrynitarnych przestrzeniach wolności, które są jednocześnie przestrzeniami wiary, ale nie tej ludzkiej, lecz Boskiej.

Albowiem Syn, jako człowiek, musi także mieć możliwość uczestnictwa w wierze, w wierze, która tylko poprzez analogię może odpowiadać temu, co wyżej zostało opisane jako

103 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 86: „Der Vater legt den Sohn in der Zeugung nicht fest, «er lässt ihn vielmehr frei in den unendlichen Raum seiner eigenen sohnhaften Freiheit, seiner eigenen göttlichen Souveränität», deshalb will sich der Vater «in alle Ewigkeit von der Liebe des Sohnes übertreffen lassen. Der Glaube ist wie der Raum, der geöffnet werden muss, damit Platz für unendliche Erfüllungen über alle begrenzte Erwartung hinaus geschaffen wird». «Glaube ist die stete Bereitschaft, und so die Basis aller Liebe». Als solcher wird der Glaube auch «Urquell der Handlung», der Bitte, der Überraschung durch die Erfüllung”.

archetypiczna wiara intratrynitarna. Wówczas będzie on Synem, który jednocześnie widzi i wierzy w to, co oznajmia Ojciec. [...] Ale jeśli wizja może ulec zaciemnieniu w czasie męki, podczas gdy wiara pozostaje nienaruszona, to w takim razie trzeba mówić także o autentycznej „wierze Chrystusa”¹⁰⁴.

Dzięki temu rozpięciu pomiędzy wiarą Boską a wiarą ludzką Syn Boży może stać się prawdziwym pośrednikiem wiary pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Zasada analogii bytu (analogia entis) przekłada się tu właśnie dzięki omawianemu chrystologicznemu wymiarowi na zasadę analogii wiary (analogia fidei)¹⁰⁵. Upodobniając się w wierze do Syna, będącego obrazem (ikoną) Ojca, my Jego stworzenia, stajemy się jako synowie w Synu, ikonami w Ikonie:

I dopiero to, że wiara – jako uzyskane przez Boga przyzwolenie na Jego działanie w nas – ma wymiar chrystologiczny, powoduje spełnienie się podobieństwa ustanowionego przez Boga w Nowym Przymierzu między Jego sprawiedliwością w Nim i w nas, uruchamia też skutecznie nasze upodabnianie się do obrazu Boga, który reprezentuje Syn¹⁰⁶.

104 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, dz. cyt., s. 107–108: „Dennoch muss der Sohn, sofern er Mensch ist, auch am Glauben teilhaben können – an einem Glauben, der nur analog mit dem übereinkommt, was wir oben als den innertrinitarischen Ur-glauben beschrieben. Dann wäre er «der sowohl schauende wie glaubende Sohn, der den Vater ausspricht» [...]. Wenn aber die Schau in der Passion sich verhüllen kann, während der Gehorsam intakt bleibt, so muss auch von einem eigentlichen «Glauben Christi» gesprochen werden”.

105 Zarysowuje się tu podstawowa różnica pomiędzy teologią Balthasara i Bartha. Podczas gdy dla tego drugiego analogia fidei była remedium na analogię entis, będącą dla protestanckiego teologa zupełnie nie do przyjęcia, tak dla katolickiego teologa Balthasara analogia fidei była ściśle kontynuacją i nieodzowną konsekwencją analogii entis. Zagadnieniu pojęcia analogii i różnych jej kategorii w kontekście problematyki paradoksu poświęcony będzie osobny paragraf niniejszej monografii w rozdziale trzecim. Jeżeli chodzi zaś o relację teologii Balthasara i Bartha – por. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung Seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.

106 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 246–247. To, że mówiąc o „chrystologicznym wymiarze wiary”, Balthasar miał na myśli wiarę samego Chrystusa (pistis Iēsou Christou), „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2), a nie jedynie wiarę chrześcijanina naśladowującego Chrystusa, szwajcarski teolog podkreślił jeszcze wyraźniej nieco dalej, pisząc: „Potwórzmy raz jeszcze, że «posłuszeństwo wierze» (Rz 1, 5) w rozumieniu chrześcijańskim (w przeciwieństwie do żydowskiego «dzieła») ma swoją istotę tylko dlatego, że pierwszą i obiektywną przesłankę otrzymuje w absolutnym (kenotycznym) posłuszeństwie Syna Bożego i że druga obiektywna przesłanka natychmiast wynika z pierwszej: na mocy swego kenotycznego posłuszeństwa Syn Boży ma możliwość sprawić, że Jego życie jest określane przez Ojca jako dźwiganie «naszych» («mojej») jak najbardziej rzeczywistych win i niesprawiedliwości”, por. H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 248, przyp. 15.

Dlatego też szwajcarski teolog mówił nie tylko o naszej wierze w Boga, lecz także o wierze Boga, a zwłaszcza Syna Bożego w nas:

W Jego miłości zawiera się pierwotna synteza miłości Boga i bliźniego, Jego miłość nie następuje dopiero wtedy, gdy łączy się z naszą miłością (ku Bogu lub ku ludziom). Ale w Jego miłości, ponieważ jest ludzka, zawiera się zawsze i nasza miłość; to jest ów niesłychany akt zaufania, czyli „wiary” Boga wobec nas, przez to, że nas kocha po ludzku, liczy na nasz współudział w tej miłości. Przez to, że nas kocha jako swych bliźnich, nadał nam, darował miarę i początek oraz umożliwił naszą miłość bliźniego¹⁰⁷.

To, co zwraca tu szczególną uwagę, to wyjątkowo mocne powiązanie wiary z miłością, której poświęcona będzie osobna sekcja tego paragrafu, nie mniej warto już tu wątek ten podkreślić. Teolog z Bazylei zwrócił uwagę na fakt, że tylko miłość jest w stanie posunąć się tak daleko, że dla wiedzy staje się ona głupstwem, a dla mocy – słabością. Właśnie w tym paradoksie powstaje przestrzeń dla wiary. Tam, gdzie w miłości trzeba przekroczyć wiedzę i pewność, tam otwiera się przestrzeń dla wiary:

To boskie założenie, które nazwaliśmy Jego wiarą, stanowi zasadniczy punkt, dający się wyjaśnić, a także w pewnej mierze usprawiedliwić jedynie bezbronnością i głupstwem miłości; i tylko w tej atmosferze można zrozumieć ludzkie uznanie tego boskiego ryzyka i uprzedzenie nas miłością: jest nim wiara oparta na naszej miłości¹⁰⁸.

Wróćmy jednak do ściśle chrystologicznego wymiaru paradoksu wiary. Paradoks ten ma różne oblicza i odzwierciedla różne aspekty życia i osobowości Chrystusa. Poniżej omówimy pokrótce jedynie trzy najistotniejsze z nich.

1. Jednym z najważniejszych wspomnianych wyżej aspektów jest paradoks jednoczesnego ubóstwa i bogactwa Chrystusa. Balthasar posunie się do stwierdzenia, że ubóstwo Chrystusa jest niemal synonimiczne z jego wiarą i tym właśnie ubóstwem-wiarą dzieli się on z innymi w ten właśnie sposób ich ubogacając:

107 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 66–67.

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

Innym słowem zamiast ubóstwa jest wiara, taka, jaką ukazują przede wszystkim synoptycy: wiara, którą Jezus czyniąc cud zakłada jako sprawczą i która jest streszczeniem postawy partnera przymierza z Bogiem. Jego własna postawa nie jest przy tym postawą wyczekującego obserwatora, Jezus wzbudza i umacnia wiarę (πιστευσον, Łk 8,50), podaje słabemu w wierze rękę w taki sposób, że udzielając mu ze swej własnej postawy przekazuje siłę wiary, której tamtemu brak (Mk 9, 24). To, co zostało przekazane, można nazwać prawozorem wiary, bowiem postawa samego Jezusa jest starotestamentową postawą całkowitego zaufania Bogu¹⁰⁹.

2. Kolejnym obliczem omawianego paradoksu i wyrażającym go terminem jest parrezja. W chrześcijańskim sensie oznacza ona z jednej strony otwartość na Boga, a z drugiej posiadanie przystępu do Niego. Szwajcarski teolog podkreślił wyraźnie, że ta postawa, charakteryzująca chrześcijan, jest możliwa wyłącznie dlatego, że przede wszystkim charakteryzowała ziemski stosunek Syna do Ojca:

Parrezja o chrześcijańskim zabarwieniu pojawia się centralnie w Ef 3,12: „W Nim mamy śmiały przystęp [parrezję] do Ojca z ufnością dzięki wierze w Niego”. Jest to ostatecznie postawa Syna w stosunku do Ojca, która zostaje nam przekazana przez Jego wiarę. Wszystkie trzy wyrażenia: parrezja, przystęp, ufność pod względem treści wzajemnie się przenikają. Przez tę zbieżność ukazują, że wierzący posiadają wewnętrzną świadomość jedyne go Syna, swego Pana, znika całe onieśmienie w stosunku do nieskończonego Boga Ojca (co nie umniejsza czci i uwielbienia: Ef 3, 14)¹¹⁰.

3. Kluczowym aspektem chrystologicznego paradoksu wiary jest jednak dla Balthasara posłuszeństwo. Tak jak w przypadku zwykłego chrześcijanina miarą jego wiary jest posłuszeństwo wobec wymagań Ewangelii (niezależnie od tego, czy głoszona jest ona bezpośrednio przez samego Chrystusa, czy też wieki po nim przez reprezentującego go kaznodzieję), tak w wymiarze chrystologicznym wiara wyraża się w postaci bezgranicznego posłuszeństwa Syna wobec Ojca. Terminem niemal synonimicznym wobec posłuszeństwa będzie tu oddanie. Chrześcijanin oddaje się Bogu w swojej wierze na wzór oddającego się Ojcu Syna:

109 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 110.

110 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 334.

Oddanie to nazywa się: wiara. Gdy prawo to jest zapowiadane przez przemawiającego (i nim się legitymującego) Chrystusa, wiara jest (jak u Jana) powierzającym się Jemu posłuszeństwem, gdy jest głoszone słowami kazania (które niesie w sobie siłę Boga i legitymuje się znakiem Ducha), wiara jest (jak u Pawła) posłuszeństwem Ewangelii: *hipakoē pisteōs* (Rz 1, 5; 16, 26). Posłuszeństwo to nie jest jednak mierzone według siły i gotowości pełnienia oddającego przestrzeń człowieka, lecz według siły Bożego dzieła odkupienia, która jako „narzędzia przebłagania” (Rz 3, 25) wybiera hipostatyczne posłuszeństwo Syna Boga, Jego kenozę lub diastazę – to, co w pierwszej części nazwaliśmy oddaniem¹¹¹.

Ten element oddania do dyspozycji Boga wewnętrznej przestrzeni duchowej, czyli przyzwolenia na Boże działanie w sobie, był dla Balthasara najgłębszym wyrazem chrystologicznego aspektu wiary. Chrystus tylko dlatego mógł żądać takiego oddania od swoich uczniów, że sam dał jego absolutnie doskonały przykład.

W tym kontekście szwajcarski teolog z wielką mocą podkreślał, że Chrystus nigdy nie żądał od swoich uczniów ani interlokutorów niczego, czego sam by nie praktykował. We wszystkich takich przypadkach sam swoją postawą dawał najwyższe świadectwo i najdoskonalszy przykład:

Gdy sam czyni cuda, zawsze żąda wyznania wiary: jako streszczenia właściwego stosunku do Boga, praktycznie jednak tak, że On sam jawi się jako godny zaufania pośrednik tej właściwej postawy¹¹².

Analizując dialogi Chrystusa z tymi, których uzdrawia, łatwo zauważyć, że – pomimo jasno sformułowanych przez Niego warunków – niejednokrotnie bywa tak, że wymaganej wiary najzwyczajniej im brakuje (por. np.: Mt 8, 28–34; Mk 1, 23–28, Mk 9, 21–24; Mt 17, 14–21; choć zdarzają się też – stawiane przez Chrystusa zawsze za przykład – sytuacje przeciwne: Mt 8, 5–13, Mt 9, 20–22, Mt 15, 21–28) lub występuje ona w niewystarczającym stopniu (jak na przykład w Mk 5, 35–36; J 5, 2–9; J 11, 20–44). Niemniej ostatecznie we wszystkich takich przypadkach do uzdrowienia jednak dochodzi (nawet w tak skrajnych okolicznościach jak w Mk 6, 1–6). Stąd też szwajcarski teolog zastanawia się, czyja wiara tak naprawdę stoi u podstaw tych uzdrowień:

111 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 246.

112 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 157.

W jaki sposób ta cudowna bezpośredniość między wierzącym sercem i sercem Boga doszła ostatecznie do skutku w przeskakującej iskrze czynu, dzięki czyjej wierze, dzięki czyjemu wyzwajającemu działaniu, nie jest jasne¹¹³.

Zdaje się, że początkowo, jak widać, szwajcarski teolog nie zajmował jednoznacznego stanowiska. Powołując się jednak dalej na myśl Gerharda Ebelinga, dał jasno do zrozumienia, za jaką odpowiedź na powyższe pytanie chciałby się opowiedzieć:

Raz jest to wiara samego chorego, który doznaje uzdrowienia, innym razem wiara drugiego człowieka, który troszczy się o chorego i w pewnej mierze pośredniczy w jego uzdrowieniu, kiedy indziej jest to najwyraźniej wiara samego Jezusa, od której w historii uzdrowienia wszystko zależy¹¹⁴.

Chrystus nie tylko żądał wiary od swoich uczniów, nie tylko sam był jej przewodnikiem i najlepszym nauczycielem, czyli „Tym, «który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą» (Hbr 12,2)”¹¹⁵, ale był również tym, który w razie braku tej wiary uzupełniał ten brak swoją własną wiarą. Tylko dlatego, że uczniowie mogli na własne oczy oglądać i uczyć się wiary o Chrystusa, ich początkowo słaba i wątpliwa wiara mogła stać się później bogatą i żywą wiarą w Chrystusa: „Jezus ćwiczy wierzących niedoskonale w tym, co sam posiada w stopniu doskonałym”¹¹⁶.

2.3.3. Trynitarno-chrystologiczny paradoks miłości

Trynitarno-chrystologiczny paradoks miłości ma inny charakter od omówionych wyżej paradoksów nadziei i wiary, choć jak można było to zauważyć, jest ściśle z nimi związany. Podstawową różnicą jest tu fakt, że – w przeciwieństwie do nadziei i wiary – nikt nigdy w historii teologii nie ważył się odmawiać ani Trójcy ani Chrystusowi tego atrybutu.

Nie oznacza to, że paradoksalność w tym przypadku znika. Jest wręcz przeciwnie – jeszcze bardziej się nasila. O ile bowiem w przypadku wiary i nadziei, można było – na zasadzie analogii – wyświeślać podobieństwa,

113 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 269.

114 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 269, przyp. 23.

115 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 110–111

116 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 111.

o tyle w przypadku miłości trzeba będzie podkreślać różnice pomiędzy trynitarno-chrystologicznym a czysto ludzkim rozumieniem tego pojęcia. Miłość Boga objawiona w miłości Chrystusa w absolutnie niepomiaralny sposób przekracza bowiem wszelkie ludzkie standardy dotyczące myślenia i mówienia o miłości. Wyświetlenie właśnie tego aspektu, ściśle związanego z podejmowaną później problematyką kenozy i ofiary, będzie głównym zadaniem niniejszej sekcji, która przygotowuje grunt pod rozważania zawarte w następnym paragrafie obecnego rozdziału.

Zanim przejdziemy do szczegółowej analizy konkretnych aspektów paradoksu miłości, warto na początku sięgnąć do analiz znanych ekspertów. Wkroczyć w ten niezwykle szeroki i wielowątkowy obszar refleksji Balthasara pomogą nam: Elio Guerriero, Aidan Nichols i Peter Henrici.

Guerriero podkreślał przede wszystkim wspomniany już wcześniej aspekt ofiary. Miłość, która na ogół kojarzy się ze wzajemnym obdarowywaniem się dobrem, jeżeli jest prawdziwa i głęboka wcześniej czy później zażąda ofiary. Już w samym tym zjawisku kryje się pierwiastek paradoksalności, który wzmagają się w przypadku miłości Chrystusa, a następnie wynikającej z niej miłości chrześcijańskiej. W tym przypadku ofiara nie jest jednak wymuszona, lecz dobrowolnie podjęta:

To jest paradoksalne prawo miłości, które zobowiązuje do dobrowolnej ofiary z siebie. Paradoks ten – zdaniem Balthasara – jasno streszczają słowa św. Pawła: „Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością” (Rz 13, 8)¹¹⁷.

Włoski myśliciel następnie rozwinął wspomniany już aspekt kenozy. Dostrzegł przy tym to samo generalne prawo, o którym była już mowa w dwóch poprzednich sekcjach. W myśli Balthasara chrystologiczny aspekt, czy to teraz miłości, czy wcześniej nadziei i wiary zawsze rozpatrywany musi być w szerszym kontekście trynitarnym. I tak, jak wcześniej mowa była o intratrynitarniej nadziei i wierze, tak teraz będzie trzeba mówić o intratrynitarniej miłości. Wydawać by się mogło, że nie ma z tym oczywiście żadnego problemu – owszem, ale do momentu, kiedy drążąc temat, konsekwentnie dojdzie się do zagadnienia wewnątrzboskiego paradoksu kenozy i wszystkich związanych z nim implikacji:

117 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 266.

Nie tylko jeden z Trójcy cierpiał, o wiele bardziej można mówić o Męce Miłości, *passio caritatis*, według której cała Trójca miała bardzo głęboki i na różny sposób udział w dziele zbawienia i w *kenozie*¹¹⁸.

Tę niełatwą problematykę podjął Nichols, pisząc, że w Balthasarowej teologii Kalwarii „opuszczenie Chrystusa pokazało w paradoksalny sposób perfekcyjną jedność w miłości Opuszczającego i Opuszczonego”¹¹⁹. Nichols następnie dodał, że to właśnie w tej ekonomicznej diastazie paradoksalnie uwidacznia się immanentna jedność Trójcy, tzn. że „są Oni współlistoniami: Ojcem i Synem, którzy poprzez *homoousion* Ducha, są zawsze jednym w Świętej Trójcy”¹²⁰.

Warto teraz jeszcze na chwilę zatrzymać się nad refleksją Henrici’ego, który nawiązując do znanego dzieła jego sławnego kuzyna zatytułowanego *Glaubhaft ist nur Liebe (Wiarygodna jest tylko miłość)*¹²¹, zwrócił jeszcze raz uwagę na nieodłącznie związany z miłością (nie tylko trynitarny i chrystologiczny, ale też antropologiczny) paradoks ubóstwa i jednoczesnego bogactwa w dawaniu siebie samego drugiemu. Jego zdaniem paradoks miłości, wszędzie obecnej, będącej podstawą wszystkiego, a jednak wszystko w niewyobrażalny sposób przekraczającej, jest po prostu kluczem do zrozumienia twórczości Balthasara:

Miłość to coś jedynie „wiarygodnego” [...]. Jej cud wykracza bowiem od zawsze poza wszelkie wyobrażenie, a przecież jest nie mniej rzeczywista – jest podstawą wszelkiego bytu rzeczywistego. W tym właśnie tkwi, otwarcie i skrycie, klucz do całego dzieła Balthasara [...]. Dopiero jeśli uda się zrozumieć byt jako miłość – jednocześnie jako ubóstwo erosu i jako bezinteresowne dawanie siebie – dopiero wtedy perspektywy tej, prawie nie dającej się ogarnąć myśli, układają się w prostą i wyraźną postać¹²².

118 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 311.

119 Por. A. Nichols, *Marian Co-redemption: A Balthasarian Perspective*, „New Blackfriars” 95 (2014) no. 1057, s. 256, <https://doi.org/10.1111/nbfr.12049>: „There, at least in Balthasar’s theology of Calvary, the abandonment of Christ revealed in paradoxical fashion the perfect loving union of Abandoner and Abandoned”.

120 Por. A. Nichols, *Marian Co-redemption...*, dz. cyt., s. 256–257: „They are the consubstantial Father and Son who, through the homoousion of the Spirit, are ever one in the Holy Trinity”.

121 H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2002 (*Problemy Teologiczne* 3).

122 P. Henrici, *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. I: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, WAM, Kraków 2006, s. 174–175.

Jak widać z powyższego – bardzo krótkiego i bynajmniej nie roszcążącego sobie zupełności – przeglądu stanowisk, problematyka paradoksu miłości u Balthasara w każdym jej wymiarze: intratrynitarnym, chrystologicznym i antropologicznym jest dość często poruszana i dogłębnie opracowana w literaturze. Nie ma więc potrzeby powielać lub parafrazować refleksji dostępnych dla czytelnika w innych opracowaniach. Wobec tego zarysujemy jedynie dwa najistotniejsze z punktu widzenia niniejszej pracy aspekty tego problemu.

a) Paradoks ubóstwa i bogactwa w miłości

Paradoks ten – tak jak wszystkie pozostałe rozważane w niniejszym paragrafie – rozpatrzemy najpierw z perspektywy trynitarnej, a następnie chrystologicznej.

Paradoks intratrynitarniej miłości można scharakteryzować, odwołując się do wcześniej już omówionych paradoksów jedności w wielości oraz posłuszeństwa w wolności. W pierwszym przypadku chodzi o bezgraniczne oddanie się Ojca Synowi (w zrodzeniu) i Syna Ojcu (w posłuszeństwie), bez zachowywania czegokolwiek dla siebie, ale i bez ponoszenia przy tym jakiegokolwiek ujemy przez któregokolwiek z Nich. W drugim przypadku dochodzi kwestia połączenia absolutnej wolności Syna z Jego absolutnym posłuszeństwem wobec Ojca oraz odpowiadające mu połączenie absolutnej wolności Ojca z Jego oddaniem się bez reszty Synowi. Wszystko to możliwe jest tylko i wyłącznie dzięki intratrynitarniej miłości: „w bezgranicznym posłuszeństwie Syna, «ukazuje się» bezgranicznie się oddająca miłość Ojca”¹²³.

Sformułowany powyżej intratrynitarny paradoks miłości ma swoje przełożenie na wymiar ekonomiczno-chrystologiczny. To wzajemne intratrynitarnie oddawanie się i obdarowywanie się w miłości będzie odzwierciedlało się w życiu Chrystusa – nieustannie oddającego się za tych, których „do końca umiłował” (J 13, 1) i nieustannie obdarowującego ich bogactwem swojej miłości.

W każdym czynie Chrystusa bogactwo będzie się nieustannie przeplatać z ubóstwem. Od twardej deski przysłowiowego bożonarodzeniowego żłóbka, po jeszcze twardszą deskę wielkopiątkowego krzyża, całe życie Chrystusa naznaczone jest skrajnym wyrzeczeniem, ubóstwem i bezsilnością – wszystko

123 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 229.

to z jednego powodu: z miłości do człowieka. Dokładnie z tego samego powodu to samo życie naznaczone jest nieograniczoną władzą nad prawami natury i prawami ludzkimi, chwałą i mocą przekraczającą wszelkie zaszczyty i moce ziemskie i nieziemskie, i wreszcie niezmiernym bogactwem łask, jakimi Chrystus obdarzał każdego, kogo spotkał na swojej drodze. Ewangelie przepelnione są odpowiednimi przykładami. Sam Balthasar dostrzegł to wyjątkowo wyraźnie u Łukasza:

Tutaj rozumiemy, co mówił Łukasz: nie mająca granic miłość Boga, taka jak odkrywa ją i przedstawia Jezus jest uboga. Nie tylko łagodna i pokorna (jak u Mateusza), ale bezsilna. [...] Stąd dwie dodatkowe i pozornie przeciwstawne cechy u Łukasza: najpierw zwiększone, w swojej dosłowności robiące wrażenie przesadnego żądanie absolutnego ubóstwa i wyrzeczenia. A potem niezwykła, tylko tę Ewangelię przenikająca atmosfera uwielbienia, dziękczynienia, radości, szczęścia, które daje pokój, wszystko zanurzone w świecie modlitwy, o której Łukasz znacznie więcej wspomina niż pozostali Ewangelisci: jest ona powietrzem i niejako osłoną, w której przy swojej bezbronności „uboga miłość” może żyć¹²⁴.

Balthasar dodał jednak, że pomimo przygniatającej liczby ewangelicznych przykładów nie każdy jest w stanie dostrzec ten pierwiastek bogactwa w „ubogiej” miłości Chrystusa, a co za tym idzie nie każdy jest w stanie dostrzec głębię omawianego tu paradoksu:

Z punktu widzenia świata nie widać tu więc nic przekonującego, chyba że jest się włączonym w pierwotne zrodzenie Syna przez Ojca (J 1, 12; 3, 3nn), aby w tym najgłębsze ubóstwo darowującej siebie miłości rozumieć jako absolutne bogactwo¹²⁵.

Na tym właśnie polega diametralna różnica pomiędzy tym, co przez miłość rozumie się w kategoriach „tego świata”, a tym, co przez miłość rozumie Chrystus. Dlatego też – całkowicie paradoksalnie – im bardziej Chrystus objawia światu swoją miłość, tym bardziej miłość ta dla ludzi tego świata staje się niedostrzegalna lub niezrozumiała.

124 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 285–286.

125 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 308.

Im bardziej jawna staje się miłość poprzez swoje znaki – jako chleb życia (dla głodujących), jako światłość świata (dla niewidomych), jako zmartwychwstanie i życie (dla umarłych) – tym bardziej ukryta staje się dla tych, którzy nie kochają. Nie są oni po prostu niewidomymi, lecz mogącami widzieć, którzy zdecydowanie odmawiają widzenia: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie «widzimy», grzech wasz trwa nadal” (J 9, 41)¹²⁶.

Paradoks miłości Chrystusa nie zna jednak granic. W ramach swojego uniżenia (kenozy) posuwa się On nie tylko do skrajnego nawet ubóstwa materialnego, by nas „ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8, 9), ale idzie jeszcze dużo dalej i posuwa się do takiego „zubożenia” swojej chwały, że będąc absolutnie bezgrzesznym, pozwala zaliczyć się do grzeszników, solidaryzuje się z nimi i bierze na swoje ramiona ich grzech. Mamy tu do czynienia z akceptacją dużo głębszego poziomu ubóstwa: już nie tylko tego zewnętrznego, czyli fizycznego, lecz także wewnętrznego, czyli duchowego. Balthasar podkreślał, że właśnie przekroczenie w paradoksie miłości tej fizycznej bariery ubóstwa i wkroczenie w obszar duchowej solidarności z tymi, którzy popadli w duchową nędzę grzechu, stanowi klucz do tajemnicy skuteczności odkupieńczej ofiary Chrystusa:

Dlaczego jednak ofiara ta ma nieść skutki dla innych ludzi? Odpowiedzieć na to pytanie nie pomaga ani prawnicza nauka o imputacji (zasługi człowieka czystego zostają zaliczone grzesznikom), ani nauka o fizycznej solidarności (stawszy się człowiekiem Jezus reprezentuje przed Bogiem całą ludzką naturę), a jedynie nowotestamentowa myśl o Bożej miłości, która z miłości bierze na siebie grzechy świata; miłość ta musi być miłością podwójną: miłością Boga Ojca, który pozwala Bogu Synowi pójść w absolutne posłuszeństwo ubóstwa i oddania, gdzie może On być tylko przyjmującym na siebie Boży gniew, i miłością Boga Syna, który z miłości utożsamia się z nami grzeszkami (Hbr 2, 13) pełniąc przy tym w dobrowolnym posłuszeństwie wolę Ojca (10, 7)¹²⁷.

Chrystologiczny paradoks ubóstwa i płynącego z niego bogactwa w miłości ma swoje przełożenie także na bardzo praktyczny wymiar antropologiczny. Wrażliwość na ten paradoks pozwala człowiekowi przekroczyć barierę egoizmu w miłości i wkroczyć w taki obszar tej relacji, w którym rezygnacja

126 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 309.

127 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 168.

z ciągłego egoistycznego „wzbogacania” siebie prowadzi do otwarcia się na prawdziwie wyzwalające bogactwo łaski:

Otóż wychodzenie z siebie i wchodzenie w sferę drugiego stanowi oznakę jakiegoś braku, a zarazem bogactwa, i właśnie to zdwojenie staje się z kolei wezwaniem do podejmowania nowej decyzji: wolność skończona może próbować wykorzystać swe otwarcie dla „wzbogacenia” siebie samej albo też dojrzy w nim możliwość powierzenia się Wolności Nieskończonej i Bytowi wyzwalającemu¹²⁸.

b) Paradoks cierpienia i radości w miłości

Paradoks cierpienia i radości w miłości, podobnie jak poprzedni, związany jest ściśle z problematyką kenozy i ofiary z jednej strony, a z kwestią zwycięstwa i chwały z drugiej. Oba te paradoksy stanowią jakby dwie komplementarne strony jednego medalu, na którym mogłby być wygrawerowany napis: „Słowo na krzyżu całe jest miłością”¹²⁹.

Nieopisana radość zwycięstwa i chwały Wielkiej Nocy z jednej strony przewyższa i nadaje wieńczący sens, a z drugiej jest najgłębszą podstawą i motywacją do podjęcia nieopisanych cierpień towarzyszących kenotycznej ofierze Wielkiego Piątku:

Wielka Noc nadaje uzasadnienie życiu i cierpieniom Chrystusa, a przesłanie Kościoła, nakazujące głosić w świecie to szerokie usprawiedliwienie Boga w wydarzeniu Wielkiej

128 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 216. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 206: „Der Ausgang aus sich ins Andere ist Anzeige sowohl einer Bedürftigkeit wie eines Reichtums, und diese Doppelheit fordert nochmals eine Entscheidung heraus: ob die endliche Freiheit den Reichtum ihres Offenseins dazu benutzen will, sich selbst anzureichern, oder ob sie ihr Offensein als die Möglichkeit ansieht, sich an das unendliche Freisein und Freigeben des Seins zu überantworten”. Warto dodać, że dla Balthasara archetypicznym modelem przeżywanego przez wolność skończoną doświadczenia jednoczesnego bogactwa i ubóstwa jest wewnątrztrynitarne przeżycie szczęścia w misterium wzajemnej wymiany darów: „Inaczej mówiąc, szczęście to wyraża się w identyczności między «mieć» (haben) i «rozdać» (weggeben), a więc między bogactwem i ubóstwem. W Bogu ani ubóstwo nie wyprzedza bogactwa, jakoby był On zmuszony wyjść w procesie trynitalnym, aby zyskać samego siebie (jak to wyznaje idealizm), ani też bogactwo nie jest przed ubóstwem, jak gdyby Ojciec istniał sam jeden dla siebie przed zrodzeniem Syna (jak to rozumie arianizm)”; por. M. Pyc, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 242.

129 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 311. Uderzająco podobny jest stosunek do problematyki cierpienia Balthasara i Lubaca. To, co zostało poruszone w punkcie 2.4.1(b) rozdziału pierwszego, w dużej mierze znajduje swoje odbicie w rozważaniach zawartych w obecnym punkcie.

Nocy, jest przesłaniem radości. Może z wiarą i nadzieją w najwyższym stopniu realne cierpienie współczesnego świata ująć w nawias quasi: „quasi tristes, semper autem gaudentes, jakby smutni, lecz zawsze radośni” 2 Kor 6, 10; por. Hbr 12, 11: „videtur non esse gaudi, karcenie nie wydaje się radosne”¹³⁰.

Analogicznie interpretowana musi być każda „noc ciemna” przeżywana przez autentycznych naśladowców Chrystusa. Przyjmowanie związanych z nią cierpień może być rozumiane jedynie chrystologicznie w kluczu miłości, która nie tylko cierpienia te uważa za łaskę i nie tylko rozumie, że ostatecznie prowadzą one do radości, lecz jest w stanie je pokornie przyjąć i owocnie przeżyć tylko i wyłącznie dlatego, że czyni do w duchu radości:

Tym bardziej, że chrześcijanin – także w subiektywnej nocy ciemnej – może zachować przynajmniej świadomość, że jego cierpienie, a z łaską Bożą wszelkie cierpienie, jest owocne, istnieje po to, by jego owoc ofiarować dalej. [...] Akceptacja cierpienia i nocy otrzymuje w tej (powielkanocnej) opcji swoje ostateczne uzasadnienie z chrystologii: z „tak” Syna w odpowiedzi na wolę Ojca, które mogło być wypowiedziane tylko z radością, a nie z westchnieniem. Tutaj nie będzie można odrzucić myśli A. Frank-Duquesne’a, że na najgłębszym dnie opuszczenia przez Boga znajduje się umożliwiający je moment radości¹³¹.

Dlatego też Chrystus, okazując w ogłoszonych tuż przed męką mowach pożegnalnych głębię miłości, jaką darzył swoich uczniów, a jednocześnie oczekując miłosego zrozumienia z ich strony, może – choć wydaje się to absolutnie paradoksalne – w takich właśnie okolicznościach oczekiwać od nich radosnego przyzwolenia:

Mowy pożegnalne są mowami „wzruszonego” Jezusa (J 13, 21; por. 11, 33; 21, 27) do ludzi, którzy wraz z Nim są w jakiś sposób „wzruszeni” (14, 1). Również teraz Jezus pociesza, przepaść śmierci zostaje nazwana „chwilą” (16, 16). Ale w ten rozdział zostaje wpisane niewiarygodne żądanie zgody miłujących uczniów: „Gdybyście Mnie miłowali, rozradowali byście się, że idę do Ojca” (14, 28), jedyną drogą, która tam prowadzi: drogą krzyżową¹³².

130 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 437.

131 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 437–438.

132 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 439.

Znowu widać tu niepomierną właśnie przepaść pomiędzy tym, co przez miłość rozumie się w potocznym, ludzkim mniemaniu, a tym, co przez miłość rozumiał Chrystus i czego nauczał w kwestii miłości. Balthasar starał się ująć istotę tego paradoksu radości cierpiącej miłości w terminach płonącej miłości, rozniecającej palącą radość pomimo, wśród, a także – co najważniejsze i najbardziej paradoksalne – z powodu, nieopisanego cierpienia. Dlatego Balthasar nie wahał się kontynuować powyższej myśli, stwierdzając, co następuje:

„Gdybyście Mnie miłowali”: nie jest to więc grzesznik, którzy cieszy się, że ktoś inny zdejmuje z niego ciężar grzechu i potępienia; to nie byłaby miłość. To miłujący, który cieszy się, że Umiłowany cierpi, nie dlatego, że cierpienie jest radością, ale dlatego, że jest wyrazem Jego miłości, która w żaden inny sposób nie mogłaby powiedzieć, jak jest wielka (15,13). To, że może to czynić, cieszy Umiłowanego, dlatego miłujący ma się razem z Nim cieszyć. Kto się nad tym głębiej zastanowi, nie dziwi się już, że chrześcijańska radość w swoim szczerym dziecięctwie zachowuje na tym świecie coś dziwnie palącego¹³³.

Dla tych, którzy mogliby zacząć się w tym momencie obawiać, że miłość i radość pomyłono tu z doloryzmem lub masochizmem, szwajcarski teolog z wielką cierpliwością wyjaśnił, iż takie głęboko chrześcijańskie rozumienie radości wcale nie wyklucza ani nie delegalizuje zwykłej, prostej, ludzkiej radości, lecz wskazuje, że radość jest pojęciem o wiele głębszym, wielowarstwowym, na pewnym poziomie paradoksalnym, a skoro tak, to również kryjącym w sobie niełatwą do przeniknięcia tajemnicę:

Czy oznacza to, że chrześcijaninowi nie wolno już cieszyć się po dziecięcemu daną mu ziemską radością, że ciesząc się ma nieczyste sumienie? Byłoby to sprzeczne z całym Pawłowym radosnym przesłaniem: „Radujecie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się” (Flp 4, 4). Radość, także radość chrześcijańska, zawiera różne warstwy, te najgłębsze nie zawsze muszą być wyraźnie uświadamiane. Ale umyślnie nie dostrzegać głębi, wyraźnie wyłączać ją z naszej radości, odwracać się od jej żądań: tego jako chrześcijanie nie możemy czynić. I nie możemy bym bardziej, im więcej przestrzeni w sobie oddajemy, podobnie jak „święci”, Bożej prawdzie. Tym samym chrześcijanin przechodzi

133 H. U. von Balthasar, *Chwata...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 439.

z rytmu świata, w którym radość przeplata się z cierpieniem, do czegoś, co jest dla wszystkich i dla niego samego pełne tajemnic¹³⁴.

Jak widać, temat chrystologicznego paradoksu miłości jest bardzo głęboko powiązany z tematem paradoksu kenozy, który wymaga osobnego bardzo dokładnego i wielostronnego przeanalizowania i dlatego będzie osobno rozpatrzony w następnym paragrafie. Tutaj należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że nie przez przypadek przed podejściem do systematycznej analizy problematyki kenozy, najpierw podjęty został temat miłości. Otóż dla myśli Balthasara, który niezliczoną ilość razy powtarzał, że „wiarygodna jest tylko miłość”, jest to absolutnie kluczowa kwestia: podstawą uwiarygadniającą i nadającą sens kenozie jest miłość, a nie odwrotnie.

2.4. Paradoks kenozy Boga

Ostatnim wielkim paradoksem, jakim zajmiemy się w tej pracy, jest niezwykle głęboko przemyślany – i nie mniej oryginalnie opisany przez Balthasara – paradoks kenozy Boga. Paradoks ten ma oczywiście wiele wymiarów i aspektów. Zanim przejdziemy do ich szczegółowego omawiania, warto przez moment spojrzeć na całość tej problematyki z perspektywy ogólnej¹³⁵.

Guerriero, analizując problematykę kenozy Boga u Balthasara, stwierdził, że językiem właściwie ją opisującym jest język teodramatyki, w którym problem kenozy może być wyrażony w terminach wkroczenia Boga do akcji. Paradoks widać tu jak na dłoni – Bóg będący ponad wszelką sceną i akcją jest jednocześnie tym, który jest w nią do końca i najbardziej autentycznie zaangażowany, żeby nie powiedzieć: uwikłany, a jednak mimo to pozostaje Bogiem ponad wszystkim:

Pytanie, czy Bóg może wkroczyć do akcji, znalazło właśnie swoją odpowiedź, ponieważ – jak już zaznaczyliśmy na wstępie – Bóg do niej wkroczył. Balthasar może tutaj dołożyć od siebie jedynie to, że Bóg wkracza do akcji, nie przestając być Bogiem nad wszystkim. Jest to idea ofiary z siebie Boskich Osób, idea pra-kenozy Ojca, do której Balthasar

134 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 439–440.

135 Oprócz omówionych tu opracowań tego tematu warto zwrócić uwagę także na monograficzną pracę zbiorową: *Exploring Kenotic Christology. The Self-emptying of God*, ed. C. S. Evans, Oxford University Press, Oxford 2006.

stale wraca. Zatem Bóg stoi ponad widowiskiem, ponieważ On go nie potrzebuje, ale jest w nim, ponieważ postanowił w pełni się w nie zaangażować¹³⁶.

Widzimy tu już pierwszą, bardzo charakterystyczną dla myśli Balthasara cechę. Kenoza, mimo że ma charakter w pierwszym rzędzie chrystologiczny, nie może do tego aspektu być zawężona. Balthasar podkreślał niezliczoną ilość razy, że kenoza Syna zanurzona jest w prakenozie Ojca i realizuje się w nieustannej miłosnej interkenozie w Duchu. Innymi słowy nie ma czegoś takiego, jak czysto ekonomiczna kenoza Syna objawiająca się jedynie w postaci Jego wcielenia, krzyża i wreszcie zmartwychwstania, przy ewentualnie jakiejś tam bliżej nieokreślonej, niezaangażowanej, niewzruszonej, boskiej asystencji Ojca czy Ducha. Dla Balthasara Kenoza Syna to kenoza Trójcy:

Stąd wszystko to musi zrezygnować z wszelkiego samodzielnego znaczenia, włączyć się i zaginąć w jednym decydującym o wszystkim paradoksie krzyża przekleństwa i Zmartwychwstania – zbawienia, w syntezie Ducha dokonanej przez blask mocy Ojca¹³⁷.

Drugim bardzo ważnym rysem charakteryzującym kenotyczną myśl szwajcarskiego teologa jest ciągle podkreślanie paradoksu niezrozumiałości i pozornej bezsensowności kenozy Boga. Typowym, najczęściej chyba używanym przez Balthasara porównaniem charakteryzującym ten aspekt, jest Pawłowe zestawienie mądrości i mocy Boga z tym, co ludzie uważają za głupotę i słabość:

Bo cóż bowiem bardziej daremnego niż doskonale oddanie się Boga w Chrystusie, usunięcie się i kenoza, niszczenie i roztrwonienie perel przed wieprze? Możemy się kierować tylko tym, co najmniej sensowne, a co przecież centralne, jeżeli raczymy na chwilę odstawić maszyny do liczenia i pomyśleć. Naszej bezsensowności żaden komputer nie nada sensu. Ale „co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1Kor 1, 25). Jeśli historyczna gonitwa za sensem ma wydać plon na sądzie Bożym, to tylko o tyle, o ile w całości zostanie ogarnięta, zmierzona i usprawiedliwiona przez głupstwo i słabość miłości Boga w Chrystusie¹³⁸.

136 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 325. Więcej na ten temat – por. M. Pyc, „Kenoza” w Bogu? *Myśl Hansa Ursa von Balthasara stanowiąca rdzeń drugiej części jego trylogii „Theodramatik”*, „*Studia Gnesnensia*” 33 (2019), s. 5–15.

137 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 294.

138 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 163.

Kolejnym typowo Balthasarowym aspektem paradoksu kenozy będzie kwestia jej zasięgu. Chodzi tu o następujące pytanie: jak daleko posunął się Bóg w swojej kenozie? Za odpowiedź najczęściej przyjmuje się tu kenotyczny hymn św. Pawła umieszczony w jego liście do Filipian. Już z tego hymnu jasno wynika, że kenozą nie skończyła się na samym wcieleniu, tj. przyjęciu przez Syna Bożego duchowo-cielesnej kondycji ludzkiej. Kenozą ta idzie dużo dalej, Chrystus świadomie i dobrowolnie stał się nie tylko człowiekiem, ale ubogim sługą, aż do absolutnego ubóstwa na krzyżu, odbierającego mu jakąkolwiek nawet ludzką chwałę. Dlatego też, nawiązując do Pawłowego hymnu, Balthasar kenozę tę przedstawił następująco:

Prachrześcijański hymn ukuł dla niej pojęcie ogołocenia lub daremności (*kenōsis*, Flp 2, 7), a Jan wyraził tę samą treść w ten sposób, że Jezus u niego mówi, iż nie dba o odbieranie chwały od ludzi (J 5, 41), lecz tylko o chwałę (*doxa*) jedynego Boga: na tym polega Jego prawda i wiarygodność (7,18). Hymn rozumie ogołocenie jako rezygnację z *morphē theou*, z postaci Boga, nie przedstawia jednak wcielenia jako przyjęcia odpowiedniej „postaci człowieka”, lecz wyraźnie postaci sługi, *morphē doulou*; sługa nie ma jednak własnej postaci, musi w pełnym posłuszeństwie zawsze przyjmować taką postać, jaką pan mu narzuci; i tak ów „odblask chwały” Boga jest sam w sobie pozbawiony wszelkiej chwały własnej, jest *atimos kai adoxos*, jak stwierdza Justyn¹³⁹.

Czy to już jednak jest kres, tj. najniższy punkt kenozy? Zgodnie z Pawłowym hymnem kresem tym jest Wielkopiątkowa śmierć krzyżowa. Balthasar w swojej refleksji nad paradoksem kenozy zdaje się, że szedł krok dalej i podjął bardzo trudną i kontrowersyjną refleksję nad kenotycznym wymiarem Wielkiej Soboty. W refleksji tej – w dużej mierze opartej na mistycznych wizjach Speyr – paradoks kenozy został pogłębiony o element zstąpienia do piekieł, rozumiany przez Balthasara jako najgłębszy i ostateczny gest solidarności Zbawiciela z grzesznikami¹⁴⁰.

Zarysowana powyżej – jakże obszerna i skomplikowana – problematyka paradoksu kenozy zostanie poniżej rozbita na cztery główne aspekty. Pierwszym będzie absolutnie podstawowy dla Balthasara paradoks ukrytego i objawiającego się Boga, drugim – paradoks krzyża, trzecim – wspomniany przed momentem paradoks zstąpienia do piekieł, a czwartym – paradoks

139 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 119.

140 Por. E. T. Oakes, *He descended into hell'...*, dz. cyt., s. 218–245.

zmartwychwstania wraz z jego soteriologicznymi i eschatologicznymi konsekwencjami.

2.4.1. Paradoks ukrytego i objawiającego się Boga

Pojęcie kenozy Boga brzmi paradoksalnie głównie dlatego, że może wydawać się, iż przeczy ono najczęściej wymienianym – oczywiście zawsze w samych superlatywach – atrybutom Boga, który oprócz niezmienności i doskonałości musi być zawsze we wszystkim, co dobre najwyższy. Przy takim podejściu owa „najwyższość” rzeczywiście nijak się ma do uniżoności, tak bardzo charakterystycznej dla kenozy.

Balthasar podchodził jednak do problemu zupełnie inaczej. Nie usunął on oczywiście paradoksalności z pojęcia kenozy. Pokazał jednak, że nie jest ona tak daleka od natury Boga, jak mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać. Po pierwsze, szwajcarski teolog zawsze i wszędzie podkreślał, że podstawową cechą natury Boga jest jego absolutna wolność – a skoro absolutna, to także zakładająca możliwość dokonania kenozy. Po drugie, kenoza wpisana jest w pewien głębszy, charakteryzujący naturę Boga paradoks – Bóg lubi się objawiać, pozostając w ukryciu¹⁴¹.

Włoski znawca twórczości Balthasara – nawiązując do pierwszej części jego trylogii, tj. do *Estetyki teologicznej* – zauważył, że wspomniana wyżej cecha jest niczym innym, jak przejawem piękna Boga, a co za tym idzie także piękna Jego objawienia. Prawdziwe piękno objawia się zawsze w jakiejś zasłonie tak, by zachwycić, a nie porazić tego, kto będzie je podziwiał:

Obiektywna oczywistość wiary jako objawienie chwały Boga w Jezusie Chrystusie nie umyka jednak paradoksalnemu charakterowi odkrycia piękna. Ponad aktem, w którym objawia się piękno, rozciąga się pewnego rodzaju zasłona, której temu, kto chce je przyjąć i dostrzec, nie wolno rozerwać. W tę zaslonę owija się chwała bycia wolnym i chwała możliwości dania siebie z miłości. Również w Jezusie Chrystusie Boskie objawienie dokonuje się i w ukryciu, ale właśnie owa skrytość jest „językiem, w którym Bóg chce otworzyć wyjawiać siebie”¹⁴².

141 W myśli Balthasara paradoks ukrytego i objawiającego się Boga odgrywa jedną z kluczowych ról.

Tu zostaną omówione jedynie wybrane elementy tej tematyki. Czytelnika zainteresowanego tematem odsyłamy na przykład do: M. Pyc, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 127–144.

142 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 278.

Przechodząc już bardziej konkretnie do myśli Balthasara, warto rozpocząć od tego, że swoją refleksję nad ukrywającym się i jednocześnie objawiającym się w Chrystusie Bogu czerpał on głównie z Ewangelii. Paradoks ukrycia i jawności wyraźnie widoczny jest już u Marka, teologicznego całości kształtu nabiera zaś u Jana:

Nagła i nieoczekiwana dialektyka ukrycia i jawności u Marka w ostatniej Ewangelii staje się jasnym i do końca podtrzymywanym przekonaniem: Objawiony także w swojej jawności pozostaje ukryty, światło i życie Logosu są obecne, ale świat Go nie rozpoznał; jedynie uczniowie, którzy u Jana już z góry wystylizowani są na wierzących, rozpoznają w ukrytym Panu przebłyskującą chwałę, choć także i oni niejedno pojmują dopiero po zmartwychwstaniu¹⁴³.

We wszystkich Ewangeliach przewija się motyw jednoczesnego pokornego ukrycia i chwalebного objawiania się Chrystusa. W tym kontekście Balthasar zwraca szczególną uwagę na trzy aspekty: cuda, przypowieści i wydarzenie przemienienia:

Cuda, przypowieści, przemienienie są w swojej istocie danymi historycznymi, w których ujawnia się paradoks wspaniałości obecnej w ukryciu, czego wybrani świadkowie doświadczały w całym życiu Jezusa. Próbowano ten jedyny w swoim rodzaju paradoks przybliżyć wykorzystując najróżniejsze środki literackie, które jako takie mogą ukazać zawsze tylko jedną, niewielką płaszczyznę; spojrzenie kierowano zawsze koncentrycznie na to, co – niewyraźalne – znajdowało się pośrodku¹⁴⁴.

Cuda dokonywane przez Chrystusa, z jednej strony ściągają tłumy i rozślawiają Jego imię, z drugiej zaś odbywają się niejednokrotnie w atmosferze intymności, w bardzo ograniczonym gronie świadków i obwarowane są wyraźnie sformułowanym przez niego nakazem milczenia: „«znaki» wskazują na dokonującego ich Ojca, na Syna zaś tylko jeśli się rozpoznaje, że nie szuka On własnej chały, że w znaku objawienia zarówno ukrywa się, jak i objawia”¹⁴⁵.

143 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 179.

144 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 282.

145 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 272.

Podobnie jest z przypowieściami, które głoszone są jawnie wszystkim, ale nawet wybranym uczniom trzeba je na osobności objaśniać: „są słowem, jako obraz, który zarówno wyjaśnia, jak i zakrywa”¹⁴⁶.

Wreszcie wydarzenie przemienienia – ma ono w sobie z jednej strony charakter bezpośredniej epifanii, z drugiej: „wobec jego nieodgadnionego, tajemniczego zawieszenia między Starym Przymierzem i paruzją oraz z powodu coraz wyraźniejszego odniesienia do zbliżającej się męki – należy również widzieć jako świadectwo ukrytości chwały”¹⁴⁷.

Dlatego też – paradoksalnie – pomimo tak spektakularnych i jawnych czynów oraz słów Jezusa, które sprawiły, że stał się On niewątpliwie najbardziej rozpoznawalną postacią w historii ludzkości, Balthasar, charakteryzując całość Jego życia, wyraził dogłębne przekonanie, iż: „jego podstawowym rysem pozostaje mimo to ukrytość”¹⁴⁸.

Paradoks jawności w ukrytości wiąże się ściśle z dwoma dalszymi aspektami kenozy Boga, bardzo charakterystycznymi dla myśli Balthasara i kluczowymi dla naszych dalszych rozważań. Jednym z nich jest paradoks bogactwa w ubóstwie, drugim paradoks wzajemnej partycypacji. Warto przyjrzeć im się nieco bliżej.

a) Paradoks bogactwa w ubóstwie

Omówiony wyżej ogólny paradoks utajonej chwały Chrystusa ma swoje bezpośrednie przełożenie na bardzo konkretny aspekt Jego życia. Otóż Chrystus, oprócz tego, że pozostaje panem i władcą wszechświata, partycypuje w tak głębokim ubóstwie, że na ziemi nie posiada absolutnie nic dla siebie:

Paradoks Jezusa widoczny jest tam, gdzie mówi On o swoim absolutnym prawie żyjąc w równie absolutnym, pozwalającym to prawo kwestionować, ubóstwie. W rezygnacji z wszelkiej ziemskiej władzy i wszelkich ziemskich dóbr. Władza, którą Jezus posiada i której udziela, nie jest czymś, z czego posiadający ją mógłby się cieszyć jak ze swojej własności (Łk 10, 20). Jezus jest Zbawicielem wyposażonym tylko po to, aby dawał dalej, dla siebie samego nie ma nic¹⁴⁹.

146 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 272.

147 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 277.

148 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 177.

149 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 107.

Kenoza, czyli dobrowolne przyjęcie ubóstwa przez władcę i pana wszelkiego stworzenia, otwiera drogę do pogłębionego rozumienia paradoksu bogactwa (duchowego) w skrajnej (materialnej) biedzie, tych, którzy w Starym Testamencie reprezentowani byli przez kategorię ubogich, ale wiernych Bogu (bogactych w sprawiedliwość), tzw. anawim. W Nowym Testamencie znajdują oni kontynuację na przykład w postawie ubogiej wdowy, która wrzuca do świątynnej skarbony więcej niż wszyscy bogacze. W kenotycznej postawie Chrystusa wyjaśnia się głęboki sens i dokonuje się ostateczna ratyfikacja takiej postawy:

Paradoks, że żebracy, oddając swe serca Panu, mogą stać się ubogacającymi – pomyślmy o ubogiej wdowie, która z ubóstwa swego daje więcej niż bogacze, gdyż „ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała, całe swe utrzymanie” (Mk 12, 44) – opiera się na większym paradoksie: że Chrystus, choć bogaty, dokonał tego, iż stał się ubogi nie pozornie, lecz rzeczywiście, rozdzielił swe bogactwo nie jak bogacz, po trochu, lecz wyzbył się go w całości w kenozie, aby następnie to, czego się wyzbył, a ściślej samo wyzbycie się, rozdać ubogim (Mk 10, 21 par.)¹⁵⁰.

Balthasar zaznaczał jednak, że w przypadku Jezusa chodzi jeszcze o coś więcej. Tu ukrycie w ubóstwie nie sprowadza się jedynie do zwykłej przynależności do anawim, solidaryzowania się z ich postawą czy afirmowania związanych z nią wartości, a więc na przykład przewagi bogactwa duchowego nad materialną zasobnością.

Wprawdzie Jezus w swym ziemskim, materialnym życiu jest niewątpliwie jednym z anawim, niemniej Jego postawy nie da się w żaden sposób zredukować do postawy pozostałych przedstawicieli tego kręgu. Postawę ubogiego sługi Chrystus musi bowiem zintegrować nie tylko ze swym (niepomiernie przekraczającym wszelkie inne) wewnętrznym bogactwem duchowym, lecz także ze swoimi zewnętrznymi roszczeniami dotyczącymi posiadania prerogatyw dalece przekraczających dotychczasowe prawo i proroków. Dlatego Balthasar usilnie podkreślał, że przynależność Chrystusa do anawim i Jego wielka solidarność z tymi kręgami, jest jedynie jednym z rezultatów przyjętej przez niego kenotycznej postawy, a nie jej źródłem ani przyczyną:

¹⁵⁰ H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 349–350.

Nie znaczy to, że postawę Jezusa należałoby historycznie wyprowadzić z postawy kręgow anawim, skąd bowiem „ubogi Jhwh” czerpałby takie więcej-niż-prorockie prawo, jakie rościł sobie Jezus? Ale będzie się On od początku do tych „ubogich” zwracał, jak to ukazują błogosławieństwa, a jeśli żąda życia według rozwiniętego w nich programu, wymaga to od Niego paradoksalnie połączenia ponadprorockiego prawa z postawą doskonałego ubóstwa¹⁵¹.

Wspomniane wyżej błogosławieństwa stanowią doskonały obraz omawianego tu paradoksu chrystologicznego. Z jednej strony Chrystus sam, jako ubogi, daje swoim życiem doskonały przykład realizacji zawartego w nich programu. Z drugiej strony właśnie przez to nauczanie potwierdza swą niekwestionowaną prawodawczą władzę nad uczniami i całym przyszłym Kościołem. Tylko On – tak doskonale wymogom tym posłuszny – ma jednocześnie prawo w sposób tak arbitralny narzucać je nie tylko garstce słuchających, lecz także całym przyszłym pokoleniom. W nieco innym kontekście i miejscu, ale w tym samym duchu, Balthasar dodał, że respektowanie tego nauczania i rozumienie takiej postawy Chrystusa będzie probierzem wierności jego przyszłych naśladowców: „po tym chrystologicznym paradoksie można poznać, czy chrześcijańska egzystencja i teologia są inspirowane przez Ducha Świętego, czy nie”¹⁵². W tych przypadkach, w których inspiracja ta ma miejsce, dochodzi się do dokładnie tego samego wniosku, do którego doszedł Guerriero:

I tak jak uwielbienie Ojca dla Syna oznaczało kenozę i wyzbycie się siebie, tak Duch objawia, że „owa możność bycia ubogim (...) jest najskrytszym bogactwem człowieka”. „Pokazuje On światu, że ubóstwo Syna, który pragnął tylko czci dla Ojca, i w posłuszeństwie pozwolił pozbawić się wszystkiego, było po prostu najdokładniejszym wyrazem pełni”¹⁵³.

b) Paradoks wzajemnej partycypacji

Jak zostało to już wcześniej podkreślone, szwajcarski teolog nie ograniczał żadnego aspektu kenozy do samego tylko wymiaru chrystologicznego, lecz

151 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 106.

152 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. III, dz. cyt., s. 17.

153 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 310.

starał się go zawsze umieścić w szerszym kontekście trynitarnym. Nic więc dziwnego, że zdaniem Balthasara omówiony wyżej paradoks jednoczesnego bogactwa i ubóstwa Chrystusa objawia niezwykle głęboką prawdę dotyczącą całej Trójcy w jej relacji do człowieka. Chodzi tu o uzdolnienie człowieka do pewnej formy partycypacji w tym, czym żyje Trójca właśnie dzięki takiej postawie Chrystusa:

Jest to coś, co jest w stanie uczynić tylko Chrystus, gdyż Jego bogactwo, do którego nie jest przywiązany jakby do zdobyczy, i wyzbycie się tego bogactwa, są w Nim jednym: bogactwo bezinteresowności w trójjedynnej naturze Boskiej ukazane w świecie w kenozie stania się człowiekiem. Przez ukazanie tajemnicy Boskiego bogatego ubóstwa w ubogim ubóstwie Człowieka posłusznego aż po krzyż bogactwo tego ubóstwa stało się wolne, dostępne „dla was” w podwójny sposób, tak mianowicie, że człowiek staje się wewnętrznie uczestnikiem tego usposobienia, którym jest Boża bezinteresowność i że jest zdolny tak jak Chrystus nadawać temu usposobieniu wcieloną postać poprzez rozdawanie swoich dóbr¹⁵⁴.

Wspomniane wyżej uczestnictwo nie kończy się jedynie na samym „usposobieniu”. Balthasar zauważył, że Bóg w swojej nieskończonej wolności i dobroci pragnie zaprosić człowieka do dużo głębszej partycypacji w Jego życiu wewnętrznym. Bezpośrednio nie jest to oczywiście możliwe. Ogrom majestatu Boga jest po prostu fizycznie nie do zniesienia dla jakiegokolwiek stworzenia. Żeby więc nie zdominować swoją obecnością stworzeń, lecz pozostawić im obszar wolności, Bóg w swojej wspaniałomyślności „ukrywa” się i „wycofuje” jakby na drugi plan:

Ten obszar dla wolności otrzymują one tylko wtedy, gdy dający im wolność Bóg wycofuje się i w pewnym sensie skrywa, kiedy On, obecny przecież w każdym miejscu, występuje incognito i przez to nie tylko pozornie, ale rzeczywiście otwiera przed wolnością wiele możliwych dróg i zawsze działający, ciągle daje wolności pole do działania¹⁵⁵.

154 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 350.

155 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 260. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 248: „Raum für Freiheit aber erhalten sie nur, wenn der freilassende Gott in eine gewisse Latenz zurücktritt, wenn er, der von keinem Ort abwesend sein kann, ein gewisses Inkognito annimmt, worin er nicht nur scheinhaft, sondern wirklich der Freiheit viele Wege offenhält, indem er, der immer Wirkende, die Freiheit immerfort freisetzt”. Więcej na temat partycypacji chrześcijanina w życiu intratrynitarnym – por. D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja*

W tym momencie ujawnia się jedna z najważniejszych przyczyn kenozy. Bóg w swojej nieskończonej i niepojętej wolności i miłości postanawia nie tylko się „ukryć” i „wyczołfać”. Idzie jeszcze dalej i we wcieleniu zniża się do poziomu swojego stworzenia. Dzięki temu otwiera się kolejny jeszcze głębszy poziom partycypacji. To już nie tylko stworzenie, od zawsze zanurzone w Bogu („w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” – Dz 17,28), może – dzięki Jego miłosiernej dyskrekcji – świadomie swobodnie się w nim poruszać. Bóg pragnie zamieszkać w sercu swojego stworzenia – w sercu człowieka i tam w sposób możliwie najpełniejszy udzielać mu się za pomocą łaski. Opisując tę tajemnicę – będącą w istocie tajemnicą Eucharystii, tj. „darem zamieszkania Wolności Nieskończonej w wolności skończonej”¹⁵⁶ – Balthasar podkreślił, z jak wielkim kenotycznym paradoksem mamy tu do czynienia. Nieskończony Bóg (wolność nieskończona) zniża się do tego stopnia, że już nie tylko zewnętrznie staje się człowiekiem, lecz jeszcze głębiej, bo wewnętrznie „skrywa” się w sercu człowieka (wolności skończonej).

Nie ulega absolutnie wątpliwości, że bez tak głębokiej kenozy ze strony Boga nie byłoby mowy o jakiegokolwiek możliwości wzajemnej partycypacji, nawet jeżeli chciałoby się ją rozważać w kategoriach paradoksu – byłaby po prostu czystym absurdem. Tymczasem dzięki paradoksowi (a nie absurdo- wi!) kenozy Balthasar mógł stwierdzić, że:

W ten sposób staje się w końcu jasne, dlaczego wolność skończona może rzeczywiście osiągnąć pełnię w Wolności Nieskończonej i tylko w niej. Jeśli do istoty Wolności Nieskończonej należy dawanie bytu (Ojciec daje Synowi bytowanie współistotne, itd.), nie ma powodu do obawy, że wolność skończona, niezdolna do samospelnienia (bo nie potrafi osiągnąć swego źródła, ani też nie może własnymi siłami osiągnąć swego absolutnego celu), w obrębie Wolności Nieskończonej ulegnie wyobcowaniu¹⁵⁷.

uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 89–108.

¹⁵⁶ H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 220.

¹⁵⁷ H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 246–247. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 235: „Und damit wird schließlich klar, weshalb endliche Freiheit sich in der unendlichen wirklich erfüllen kann und es nirgends sonst vermag. Wenn das Sein-Lassen zum Wesen der unendlichen Freiheit gehört – der Vater *läßt* den Sohn gleichwesentlicher Gott sein usf. –, dann besteht keinerlei Gefahr, daß die endliche Freiheit, die sich aus sich selbst nicht vollenden kann (weil sie weder ihre Herkunft einzuholen noch ihr absolutes Ziel aus eigenen Kräften zu erreichen vermag), im Raum der Unendlichen sich selbst entfremdet würde”.

Na drodze wzajemnej partycypacji może jednak pojawić się przeszkoda. Przeszkodą tą jest grzech. Balthasar podkreślił, że Bóg daje człowiekowi wolność autentyczną. Koncepcja „ukrycia” się Boga nabiera w tej perspektywie nieco innego charakteru. Powierzając bowiem człowiekowi wolność i wycofując się na drugi plan (ukrywając się), Bóg musi liczyć się nie tylko z możliwością złego wykorzystania tej wolności, lecz także – i tu wkraczymy w zupełnie inny obszar paradoksalności – z „pozbawieniem” się możliwości bezpośredniej ingerencji, gdy człowiek ten, działając na własną rękę, dokona „zblądzenia na terenie skończoności”¹⁵⁸. Jest to jednak nieunikniona konsekwencja autentyczności daru wolności:

Dar obszaru wolności i związane z nim ukrywanie się Boga uwzględniają tę możliwość blądzenia, ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami: jeden fałszywy krok może mianowicie pociągnąć w złym kierunku, pierwszy błąd potrafi prowadzić aż do ostatniego¹⁵⁹.

Z historii zbawienia wiadomo, że wobec faktycznego zaistnienia takich sytuacji paradoksu kenozy musiał przybrać oblicze paradoksu krzyża.

2.4.2. Paradoks krzyża

Przystępując do rozważań dotyczących problematyki paradoksu krzyża należy na wstępie zaznaczyć, że podejmując decyzję wkroczenia na ten obszar refleksji, trzeba nieustannie pamiętać, że wykracza się całkowicie poza sferę chłodnych, neutralnych, czysto racjonalnych spekulacji. W przypadku zwykłych paradoksów, kiedy jedynie ocieramy się o granicę tej sfery, sama

158 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 262.

159 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 262. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. II, T. 1, dz. cyt., s. 250: „Das Geschenk des Freiheitsraumes und die darin liegende Latenz Gottes nimmt die Möglichkeit der Irre in Kauf, mit alle Folgen, die diese nach sich ziehen mag: daß ein falscher Schritt vermutlich in falsche Richtung abführt, die erste Irre bis zur letzten fortleiten kann”. Warto dodać, że w myśli Balthasara aspekt ten był silnie związany z tajemnicą Wielkiej Soboty: „Zachowanie wolności niestworzonej opisuje Balthasar nie tylko jako ukrycie (Latenz), ale także jako towarzyszenie (Begleitung). Nieobecność Boga, jak w przypadku biblijnej przypowieści o talentach (por. Mt 25, 14–30), stwarza okazję do błędnych zachowań ze strony wolności skończonej. Jednak w świetle tajemnicy Wielkiej Soboty nieobecność Boga ukazuje się jako pełne miłosnego szacunku wobec wolności stworzonej towarzyszenie człowiekowi we wszystkich, nawet najbardziej powikłanych momentach jego życia”; por. S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, dz. cyt., s. 200.

kategoria paradoksu zapewnia nam odpowiedni intelektualny „komfort” poruszania się po tego typu rejonach. W przypadku paradoksu krzyża o tego typu „komforcie” mowy być nie może. Trzeba przede wszystkim z wielką pokorą pochylić głowę przed niezmierną i niezgłębianą tajemnicą¹⁶⁰.

Chcąc zobrazować, na czym polega przekroczenie omawianej tu granicy, Balthasar dla przykładu zestawiał intelektualny „komfort” tzw. „ontologicznego dowodu” Anzelma, z tym absolutnym brakiem „komfortu”, z jakim trzeba się mierzyć w przypadku problematyki paradoksu krzyża:

Właściwie rozum uważa za przesadne dopuszczenie myśli, że Bóg będąc samą „miłością” i pozostając taki jaki jest, wydaje siebie na śmierć za występne, zgubione stworzenie. Dotykamy tu sprawy nie tylko najwyższej, o jakiej w ogóle można pomyśleć, ale nawet „większej niż można pomyśleć” (św. Anzelm)¹⁶¹.

Nieustannie będzie tu powracać kategoria skandalu i zgorszenia. Po części była już ona obecna i dostrzegalna w paradoksie ukrytej jawności Chrystusa, zwłaszcza w – jakże rażącym faryzeuszów, uczonych w piśmie i wielkich tego świata – ubóstwie Jezusa „Galilejczyka”. Jednak dopiero w paradoksie krzyża osiągnięte zostaje apogeum:

Całe zgorszenie, które przyniosło ziemskie życie Jezusa przez swą ukrytość, musi skumulować się i stać ostatecznie widoczne tam, gdzie cel dotychczasowej ukrytości został osiągnięty: męce i w śmierci¹⁶².

Dla Balthasara jest jednak jasne, że jedynie poprzez to skandaliczne i niemądre w oczach „Żydów i Greków” skrajne uniżenie się Zbawiciela, przełamana została bariera blokująca możliwość – omówionej szczegółowo w poprzedniej sekcji – wzajemnej partycypacji w sobie obu wolności: wolności Bożej-nieskończonej i wolności ludzkiej-skończonej:

Bariera, jaką stanowi brak wzajemności, zostanie przekroczona w Jezusie Chrystusie, który „przenika wszystkie rzeczy” zupełnie inaczej niż mądrość „Salomonowa”. Ponieważ

160 Więcej na temat paradoksu i tajemnicy krzyża w myśli Balthasara por. M. Pyc, *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia i Człowiek”, 17 (2011), s. 61–74, DOI: 10.12775/TiCz.2011.004.

161 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 237.

162 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 180.

Jezus „stał się grzechem” i nosi na sobie „przekleństwo”, teraz dopiero Wolność Nieskończona ukazuje, jakie są jej najwyższe możliwości: że może ona pozostać sobą także w skazanej skończoności – możliwości, o jakich nie mogli myśleć ani Żydzi, ani Grecy, ponieważ dla nich taka mądrość jest zgorzeniem i szaleństwem¹⁶³.

Balthasar poszedł jednak jeszcze o krok dalej. Otóż, powołując się na upominające słowa św. Pawła zwrócone do Koryntian, zauważył, że Jezus ukrzyżowany był nie do przyjęcia nie tylko dla przysłowiowych „Żydów i Greków”, tzn. twardych, niemających zamiaru zmieniać swoich religijnych i filozoficznych przekonań reprezentantów antycznego ładu. Krzyż okazał się być skandalem nie do przyjęcia nawet dla tych, którzy – paradoksalnie oczywiście – w innym przypadku, tj. gdyby Chrystus był dla nich Panem, ale nie Ukrzyżowanym, na chrześcijaństwo chętnie by przeszli:

„Panem: jest oczywiście Jezus Chrystus, a dla Pawła „Panem”, a więc wywyższonym mógł być tylko Ukrzyżowany za nas wszystkich i jako taki właśnie jest On absolutnie godny miłości. Gnostycy „moderniści” w Koryncie chętnie by przyjęli Chrystusa, ale bez historycznego Jezusa, dlatego rozbrzmiewały u nich podczas służby Bożej entuzjastyczne okrzyki, takie jak; „Niech Jezus będzie przeklęty” (1 Kor 12, 3). Lecz Paweł na początku swego Listu do Koryntian mówi, że chce znać tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego (1 Kor 2, 2), nic innego nie głosić jak „słowo o krzyżu” w jego rozstrzygającej mocy: dla wszystkich, którzy Go nie przyjmują, jest to „głupstwo”, a dla nas „moc Boża” (1 Kor 1, 18), dla nich „woń śmierci”, a dla nas „woń życia”¹⁶⁴.

W tym momencie warto zauważyć pewne niezwykle ciekawe zjawisko. Paradoksalność krzyża przekłada się na paradoksalność jego odrzucenia. Z jednej strony w krzyżu Chrystusa najsilniej przejawia się Pawłowy paradoks absolutnej mocy i władzy okazanej w sytuacji absolutnej słabości i poniżenia. Ale z drugiej strony to właśnie ten zbawczy czyn, uznany za zgorzenie i głupstwo, jest jedyną deską ratunku dla tych, którzy, potknąwszy się o niego, tak go traktują i próbują odrzucić:

Ta prawda jawi się Żydom jako zgorzenie, poganom jako głupstwo, gdyż zdaje się mówić o tym, „co jest głupstwem u Boga” i „słabe u Boga”, jednak właśnie w ten sposób

163 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 232.

164 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 233.

obdarzona jest absolutną mocą przełomu, mocą sądzącego rozróżniana i dzielenia, proklamującą w krzyżu całą „moc Bożą” (1Kor 1, 18.24). Ta moc jest tak wielka, że może pozbierać i uratować Izrael, który potknął się o kamień węgielny (Rz 9, 30nn), i może uczynić to w paradoksalny sposób właśnie w upadku (Rz 11, 26)¹⁶⁵.

Powyższa obserwacja jest bardzo ważna, jest bowiem wyrazem tego, co w soteriologii określa się mianem powszechnej woli zbawczej Boga. Można ją sparafrazować w następujący sposób: krzyż jest odrzuconym przez budujących kamieniem węgielnym. Oznacza to, że ta paradoksalna moc krzyża obejmuje ostatecznie swym zasięgiem nie tylko tych, którzy się do niego przekonali, ale również tych, którzy go odrzucili. Jak słusznie zauważył to Guerriero, paradoks krzyża polega na tym, że „pokonany jest zwycięzcą” i właśnie dlatego ci, którzy uważają się za niepokonanych, mogą zostać zwyciężeni poprzez to, że prawdziwy zwycięzca bierze ich „nie” na siebie, przekształcając je w swoje „tak”.

Człowiek obarcza więc Syna Bożego niewyobrażalnym ciężarem wszelkiego ziemskiego „nie” wobec Boskiej miłości; z drugiej strony obarczenie tymi ciężarami ze strony człowieka nie przyniosłoby żadnych owoców, jeżeli ten, którego nimi obarczono, nie miałby do tego woli i zdolności. „Nie” istoty stworzonej gromadzi się w ten sposób w „tak” Syna wobec Ojca w Duchu Świętym, dokonuje się zastępstwo, o którym często mówią Ojcowie Kościoła, zastępcza śmierć Syna, śmierć Jezusa, który w pewien sposób – jednak nie identyczny z tym typowym dla (nienawidzących Boga) grzeszników – jeszcze głębiej i mroczniej doświadcza na sobie całej ciemności grzesznego stanu¹⁶⁶.

Wobec krzyża można zająć różne, także te dwie skrajnie odmienne postawy na „tak” i na „nie”. Paradoks mocy zasięgu krzyża polega na tym, że przy jednym rozpostarciu ramion obejmuje je wszystkie: „sam krzyż ma także dwa oblicza: najsurowszą sprawiedliwość i największe miłosierdzie”¹⁶⁷.

Po tej ogólnej charakterystyce paradoksu krzyża zatrzymajmy się na chwilę na trzech konkretnych jego aspektach bezpośrednio związanych z samym Wielkopiątkowym wydarzeniem. Aspektami tymi są: opuszczenie, pragnienie i milczenie Chrystusa na krzyżu. Na koniec podejmiemy

165 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 15.

166 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 327, 325–328.

167 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 267.

problematykę paradoksu naśladownictwa, dotyczącą Chrystusowego wezwania: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!” (Łk, 9, 23).

a) Paradoks opuszczenia

Paradoks opuszczenia Chrystusa przez Ojca na krzyżu jest dla wielu tak trudny do przyjęcia, że do dziś można spotkać teologów i egzegetów, którzy zamiast uznać autentyczność tego wydarzenia, wołają przyjąć, iż Chrystus – w ciągłej, niczym nie zamąconej błogosławionej wizji Ojca – wisząc na krzyżu i oczekując na ostateczne oddanie ducha, wypełniał sobie ten – najwidoczniej zbyt długo się czas – recytowaniem psalmów. Balthasar zajął jasne stanowisko w tej sprawie, nie pozostawiając wątpliwości, co do tego, czym był „krzyk opuszczenia” wydany przez Jezusa na krzyżu.

W kontekście teologicznym, podobnie jak Janowe *ταραχή*, to „pointujące” słowo ukierunkowane jest ku niepowtarzalnemu szczytowi Jezusa, i w żadnym razie nie jest to początek recytacji psalmu, która kończy się wraz z uwielbieniem Cierpiącego, a samo słowo nie powinno być interpretowane w kontekście psalmu¹⁶⁸.

By rzucić nieco więcej światła na to zagadnienie, szwajcarski teolog zwraca uwagę, że wszystkie zewnętrzne okoliczności męki i śmierci krzyżowej zdają się sugerować, że „Jezus staje się w y d a n y m przez wszystkich” na opuszczenie i śmierć¹⁶⁹. To oczywiście jest prawda, ale nie cała prawda, gdyż w głębi rzeczywistości duchowej tego wydarzenia to On całkowicie dobrowolnie w y d a j e s i ę s a m i to w ściślejszej wewnątrztrynitarnej jedności z Ojcem:

Cała myśl daje się utrzymać tylko trynitarnie, tak że całe postępowanie sądowe zawarte jest między miłością wydającego Ojca (J 3, 16) i miłością Syna pozwalającego sobą rozporządzać: w tej klamrze zawarta jest cała siła przekleństwa grzechu świata, które spada na dźwigającego ten grzech Chrystusa (Ga 3, 13)¹⁷⁰.

168 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 119. Nie ma tutaj miejsca na rozważanie argumentów, jakie Balthasar przedstawia na poparcie tej tezy. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do szerszego kontekstu tego cytatu, tj. do s. 112–125.

169 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 181.

170 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 182.

Balthasar zwraca uwagę, że właśnie w tym paradoksie najwyraźniej ujawnia się ekonomiczny obraz – omawianej już wcześniej – intratrynitarniej prawdy o jednoczesnej różnicy, wręcz opozycji, między osobami i całkowitej jedności i nierozzerwalności natury Trójjedynego Boga:

Z jednej strony w przeciwstawianiu woli Ojca i woli Syna na Górze Oliwnej i w opuszczeniu Syna przez Boga na krzyżu stała się widoczna największa historiozabwczą opozycja między Boskimi Osobami; z drugiej zaś strony, prowadzącym głęboką refleksję akurat ta opozycja jawi się jako ostateczna manifestacja pełnego, jednolitego zbawczego planu Boga, którego wewnętrzna logika (δεῖ: Mk 8, 31 par.; 9, 32 par.; 10, 34 par.) ujawnia się z kolei w nierozdzielnej jedności krzyża i zmartwychwstania¹⁷¹.

b) Paradoks pragnienia

Zdaniem szwajcarskiego teologa paradoks pragnienia ściśle wiąże się z paradoksem opuszczenia. Oba paradoksy cechuje nie tylko ta sama historyczna autentyczność, ale też głęboka wymowa duchowa, dotycząca skrajnego doświadczenia pustki przez Chrystusa na krzyżu:

Tak jest ze słowem pragnienia u Jana, które wyraża opuszczenie w inny, nie mniej przejmujący sposób. Źródło żywej wody na życie wieczne, do czerpania z którego wezwani są wszyscy (J 4, 10.13n; 7, 37nn), samo, z powodu wielkiego wylania się, usycha z pragnienia. Słowo jest zapewne historyczne, gdyż lepiej – niż wołanie u Mt i Mk – motywuje następujące po nim podanie gąbki nasiąkniętej octem¹⁷².

Paradoks pragnącego, będącego jednocześnie źródłem wody żywej, jest ponadto ukoronowaniem długiej serii paradoksów chrystologicznych przeżywających się przez całe życie Jezusa i stanowiących o istocie jego misji, charakteryzującej się udzielaniem innym niezliczonych bogactw przy jednoczesnym odmawianiu sobie wszystkiego:

Naigrywanie się z lekarza, który innym pomagał, a sam sobie nie może pomóc (Mt 27, 42), który zaufał Bogu i teraz powinien zostać przez Boga uratowany, jeśli jest Synem Bożym,

171 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 197–198.

172 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 120–121.

jeśli Bóg go kocha, i temu podobne sformułowania, wskazują dokładnie na taki sam paradoks, jak słowo pragnienia¹⁷³.

Na tym dokładnie polega paradoks kenozy. Pełnia kenozy, to nie tylko pozbawienie się boskich prerogatyw i wmieszanie się między ludzi. To nawet nie tylko stanie się sługą tych ludzi. To dalej jeszcze nie tylko przyzwolenie na poniżającą śmierć. Pełnia kenozy, to w ostatecznym rozrachunku оголоzenie się absolutnie ze wszystkiego, oddanie wszystkiego, aż po doświadczenie skrajnej pustki: „źródło wody żywej [...] rozlewając się, samo ginie z pragnienia”¹⁷⁴, „ale jako niewyczerpany zród wytryskujący ku życiu wiecznemu”¹⁷⁵.

c) Paradoks milczenia

Poprzednie dwa paradoksy miały tę cechę wspólną, że były związane z bardzo konkretnymi i niezwykle dramatycznymi wypowiedziami Chrystusa na krzyżu. Nie zmienia to faktu, że dominującym na krzyżu jest paradoks przeciwny: paradoks – jakże wymownego – milczenia Chrystusa. Balthasar podkreśla, że paradoks ten należy rozpatrywać w szerszym kontekście nie tylko samego krzyża, ale całej Wielkopiątkowej męki:

Wprawdzie padają jeszcze słowa przed ludzkimi sądami, na drodze krzyżowej i na krzyżu; tym, co dominuje, jest jednak coraz głębsze milczenie. Milczenie, które powoduje zdziwienie (Mk 15, 5) i wzgardę (Łk 23, 9nn), a które uzasadnia bezcelowość wszelkiego dalszego mówienia (Łk 22, 67n). Jezus staje się barankiem, który prowadzony na rzeź nie otworzył ust swoich (Iz 53, 7; Dz 8, 32)¹⁷⁶.

Paradoks polega tu na tym, że Słowo Boga zdaje się milczeć w najważniejszym momencie swojej zbawczej misji. Tam jednak, gdzie kończy się dialog werbalny, zaczyna się dużo głębszy dialog duchowy. Z jednej strony i tak wypowiedziane przez Chrystusa słowa posiadają dużo głębszą niż czysto werbalno-literalną wymowę – zupełnie nieuchwytną dla większości jego interlokutorów – a z drugiej jego milczenie otwiera przed uważnym słuchaczem nieprzebraną głębię znaczenia:

173 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 121.

174 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 183.

175 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 307.

176 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 183.

[...] wszystkie słowa Jezusa spowija sfera milczenia, która nie stanowi ograniczenia Jego słowa, lecz ukazuje jego niedosłyszalne dla ludzi wymiary. [...] kiedy w ziemskim sensie doświadczamy braku słów, wtedy właśnie otwierają się niewyraźne przestrzenie słowa i znaczenia¹⁷⁷.

Paradoks milczenia Chrystusa podczas przesłuchań, męki i wreszcie śmierci krzyżowej jest więc, zdaniem Balthasara, paradoksem niezwykle przejrzystego i wymownego milczenia:

Ale dopiero na krzyżu spełnia się rzeczywiście paradoks: mający pełnię władzy Syn, którego Bóg zsyła w ciele jako swoje Słowo, tam, gdzie staje się całkowicie tożsamy z grzesznym ciałem (Rz 8, 3), przestaje być Słowem, aby być tylko miejscem dla uderzającej woli Ojca. Ta wola „staje się” Słowu, sama właściwie nie jest słowem. Mimo to właśnie teraz zamilkłe Słowo uzyskuje absolutną przejrzystość na Ojca, który wyraża się w tym jak nigdy dotąd.¹⁷⁸

Omawiany tu paradoks trafnie podsumował Eligiusz Piotrowski w swojej krótkiej biografii i prezentacji myśli Balthasara, pisząc: „Jezus mówi sobą aż do śmierci i w paradoksalny sposób «najgłośniejszym Słowem, jakie Ojciec wypowiedział w Synu, było Jezusowe zamknięcie w śmierci»¹⁷⁹”.

d) Paradoks naśladowstwa

Po omówieniu powyższych ściśle chrystologicznych paradoksów dotyczących krzyża pozostała jeszcze do omówienia problematyka naśladowstwa. Również tutaj nie da się uciec od paradoksu. Z jednej strony jest oczywiste, że na tym właśnie ma polegać postawa chrześcijańska, z drugiej jednak krzyż Chrystusa do tego stopnia przerasta jakiegokolwiek pojęcie ludzkie, że o naśladowaniu po prostu nie może tu być mowy, nawet jeśli ktoś sądziłby, że choć po części uporał się z samą niepojętością paradoksu krzyża:

Ale jakkolwiek dojdziemy do ładu z tym strasliwym paradoksem krzyża – który przecież wyznacza kres naśladowaniu i wspólnocie wiary i posłuszeństwa – zgromadzona przez

177 H. U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2004, s. 37–39.

178 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 171.

179 E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 41.

Jezusa wspólnota naśladowców jest w każdym razie powołana do tego, by wykraczać poza własne ramy ku całej ludzkości. Misja ich będzie miała coraz szerszy zasięg (Mt 10), na koniec obejmie cały świat (Mt 28); może być miastem na górze i światłem nie chowanym pod korcem tylko wówczas, gdy zarazem jako zakwas zniknie w mące i jako ziarno pszeniczne padnie w ziemię i obumrze¹⁸⁰.

Nie ulega wątpliwości, że droga Chrystusa na krzyż jest absolutnie wyjątkowa i niepowtarzalna. Przekonali się o tym zwłaszcza ci uczniowie, którzy za życia Jezusa ochoczo deklarowali wytrwanie z nim na tej drodze do końca. Sytuacja wydaje się więc być bez wyjścia. Balthasar zauważył jednak, że zmieniła się ona zdecydowanie w kontekście popaschalnym:

W tym tkwi nierozwiązalny paradoks: Jego droga krzyżowa jest w swojej istocie niepowtarzalna, na jej rozstrzygającym odcinku naśladownictwo jest chwilowo niemożliwe (J 13, 33), co więcej, ci, którzy usiłują naśladować i obiecują to (Mt 26, 33 par., J 11,16) „muszą” stracić wiarę w Niego i zdradzić Go. Dopiero po hiatusie śmierci, kiedy On sam wypełni całe dzieło, otrzymają możliwość naśladowania Go jako świadkowie swoim życiem i swoją – nawet krzyżową – śmiercią (J 21, 19)¹⁸¹.

Podjmując więc refleksję na temat możliwych form naśladownictwa, szwajcarski teolog dokonuje pewnych ważnych rozróżnień. Przede wszystkim jakakolwiek próba bezpośredniego naśladowania Chrystusa na własną rękę i w oparciu o własne ludzkie siły musi zawsze (zarówno przed, jak i po dokonaniu przez Niego dzieła zbawczego) skończyć się fiaskiem. Mało tego, nawet Kościół, jako całość, nie może uzurpować sobie możliwości bezpośredniego naśladowania Chrystusa:

Przez sposób, w jaki Kościół odzwierciedla siebie w historii męki, staje się jasne, iż zrozumiał on, iż nie jest możliwe bezpośrednie „naśladowanie Chrystusa”. Choć zdrada Piotra i ucieczka pozostałych dokonały się zapewne pod ciśnieniem profetycznej konieczności (Mt 26, 31n) i zostały zapowiedziane przez samego Pana (J 16,32), to nie zmienia to faktu, że przez takie zachowanie uczniowie zostali obnażeni w swojej niewierności, tchórzostwie, zawodności i postawieni wobec świata pod pręgierzem¹⁸².

180 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 78–79.

181 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 87.

182 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 109.

Istotnym elementem rozróżniającym jest naśladowanie w sensie niebezpośrednim, tj. rozumiane jako oddanie się do dyspozycji. To z kolei możliwe jest właśnie tylko w Kościele dzięki Eucharystii. Chrześcijanin, przyjmując Chrystusa, wyłącza się z własnych wizji i ambicji naśladowczych i pozwala działać w sobie za sprawą przyjętej łaski samemu naśladowanemu. W takich okolicznościach naśladowanie, pomimo paradoksalności, jest nie tylko możliwe, lecz także konieczne i owocne.

Przyjęcie w siebie Ofiarowanego za mnie oznacza przyznanie Mu w całym moim duchowo-cieleśnym życiu przestrzeni i mocy rozporządzania, a tym samym naśladowanie Go; w zgodzie na to, że On (po męsku) rozporządza, podczas gdy ja (po kobiecemu) zezwalam na to, ale także w jedności, ponieważ we mnie będzie On rozporządzał (moją zgodą na rozporządzanie) tylko w sensie rozporządzalności Jego własnego bytu¹⁸³.

Nie oznacza to oczywiście, że paradoks – niczym za dotknięciem czarodziejskiej różdżki – nagle został usunięty. Nie przez przypadek Balthasar mówił o „nierozwiązalności” tego paradoksu. Teolog z Bazylei wskazał jednak swego rodzaju chrześcijańską drogę pośrednią. Ani niezdrowa ambicja bezpośredniego naśladownictwa, ani nie mniej niezdrowa całkowita z niego rezygnacja nie będzie wyrazem postawy chrześcijańskiej: „Praca chrześcijańska ma miejsce pośrodku – między ofiarowaniem się Bogu w modlitwie a oddaniem się Mu do rozporządzenia”¹⁸⁴.

2.4.3. Paradoks zstąpienia do piekieł

Nie ulega wątpliwości, że w Wielki Piątek na krzyżu coś definitywnie się kończy. Kończy się oczywiście ziemskie życie Zbawiciela. Nie kończy się jednak dzieło zbawienia. Pozostaje więc pytanie: co, tak naprawdę kończy się w Wielki Piątek, skoro później jest jeszcze Wielka Sobota, a na horyzoncie jaśniejnie poranek Zmartwychwstania?

Balthasar odpowiedział na to pytanie krótko: „Syn, umierając, kończy swoje działanie”¹⁸⁵. Mamy więc kolejny paradoks: dzieło zbawienia trwa, tj. teodramatyczna akcja trwa, jej głównym bohaterem nadal oczywiście

183 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 92.

184 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 152.

185 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 183.

jest Syn, jak to więc możliwe, że skończył on już swoje działanie? Próbując udzielić odpowiedzi na to pytanie, Balthasar starał się najpierw skrupulatnie oddzielić różnego rodzaju „pobożne” tradycje teologiczne, narosłe nad wydarzeniem Wielkiej Soboty, od twardych danych Objawienia. Twarde dane mówią nam na razie tyle: Jezus umarł i został złożony do grobu.

To, że Jezus rzeczywiście nie żyje, i to dlatego, że stał się rzeczywiście człowiekiem takim jak my, synowie Adama, to, że nie wykorzystuje też (jak to można często wyczytać w teologicznych książkach) „krótkiego” czasu swego bycia w śmierci do najróżniejszych „działań” po drugiej stronie, jest pierwszą rzeczą, o której trzeba w tym miejscu pamiętać. Jak na ziemi był On solidarny z żyjącymi, tak w grobie jest solidarny z umarłymi, przy czym musimy pominąć zasięg, co więcej, problematyczność tej „solidarności”, która wydaje się akurat wyłączać komunikację podmiotową. Każdy leży w swoim grobie. Najpierw Jezus będzie solidarny z ludźmi właśnie w tym stanie, którego cechą jest oddzielenie ciała od siebie¹⁸⁶.

Jak widać Zbawiciel – w tym stanie, w jakim się znajduje – nadal solidaryzuje się z ludźmi, z tą różnicą, że tym razem umarłymi, i z tą różnicą, że to solidaryzowanie się ma charakter pasywny. Z dużym naciskiem szwajcarski teolog podkreślał fakt całkowitego braku fizycznego działania ze strony Jezusa. Nie ma już mowy o bezpośrednim działaniu, choć jakaś aktywność na poziomie duchowym pozostaje. Można więc mówić o swoistym paradoksie pasywnej aktywności, charakteryzującym wielkosobotnią postawę Zbawiciela. Paradoks ten charakteryzuje istotę wielkosobotniej refleksji Balthasara. Warto więc zatrzymać się nad tym problemem nieco dłużej.

a) Paradoks pasywnej aktywności

Balthasar podkreślał, że paradoks ten nie pojawił się znikąd. Stanowi wręcz niezbędny końcowy etap ciągnącej się przez całe życie Jezusa i ciągle pogłębiającej się kenozy. Warto zauważyć, że zaczął on już silnie manifestować

¹⁸⁶ H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 139–140. Jeżeli chodzi o wspomnianą „problematyczność”, to nie dotyczy ona oczywiście postawy Zbawiciela, lecz adekwatności do tej postawy słowa «solidarność», które w przeciwieństwie do powszechnego znaczenia w tym przypadku nie zawiera w sobie elementu komunikacji. Nieco dalej Balthasar wyjaśnił: „Nie wolno zapominać o tym, że pomiędzy zmarłymi nie ma żywej komunikacji. Solidarność oznacza tu «być samotnym z innymi»”; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 158.

się na krzyżu w postaci trzech paradoksów szczegółowych: opuszczenia, pragnienia i milczenia. Paradoksy te – jak zostało to wcześniej wykazane – obrazują krańcowe etapy kenotycznego ogołacania się i wyzbywania niemal wszystkiego, co jeszcze posiadał obnażony z szat i godności, milczący i oddający swoje życie na krzyżu Zbawiciel. Teolog z Bazylei wyraźnie podkreślał tę ciągłość przejścia od Wielkiego Piątku do Wielkiej Soboty.

Skoro więc kenoza i oparta na niej postać życia Jezusa jako prawo (posłanie) – ubóstwo – oddanie umożliwiła dźwiganie grzechu świata, dźwiganie to nie może dopełnić się inaczej niż w solidarności z losem wszystkich, w śmierci. W krzyżu (jako konsekwencji stania się człowiekiem) zwarte było już „zstąpienie do piekieł”: złożenie ciała do grobu i zstąpienie duszy Umarłego do pozostałych umarłych¹⁸⁷.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć też różnicę. Otóż użyte wyżej słowo „niemal” pełni tu rolę kluczową. Chrystus, dopóki żył, nawet wisząc już na krzyżu, nie mógł pozbawić się tylko jednej jedynej rzeczy: swojej aktywności. Kenoza, czyli absolutne ogołocenie ze wszystkiego, łącznie nawet z własną aktywnością, mogła więc osiągnąć swoją pełnię dopiero w Wielką Sobotę.

W tę ostateczność (śmierci) zstępuje umarły Syn, już nie działając, lecz od chwili ukrzyżowania pozbawiony wszelkiej mocy i własnej inicjatywy, jako ten, którym rozporządzono, jako poniżony do czystej materii, bezgranicznie posłuszny, niezdolny do żadnego czynnego solidaryzowania się, a cóż dopiero do jakiegokolwiek „nauczania” umarłych. Jest razem z nimi (lecz z największej miłości) umarły¹⁸⁸.

Chcąc rzucić nieco więcej światła na ten mroczny, wielkosobotni paradoks pasywnej aktywności Chrystusa, trzeba odwołać się do drugiej – bezpośrednio dotyczącej tego zagadnienia i dostępnej nam w ramach twardych danych Objawienia – prawdy wiary. W Tradycji Kościoła utrwalonej w Składzie Apostolskim prawda ta ujęta jest za pomocą zacytowanego już wyżej niezwykle lakonicznego sformułowania: „zstąpił do piekieł”¹⁸⁹.

187 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 186.

188 H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, s. 408 (Skizzen zur Theologie IV). Por. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 225.

189 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 631–637.

Nie ulega wątpliwości, że jest to jedna z najbardziej tajemniczych i niedookreślonych, a przez to podatnych na najprzeróżniejsze interpretacje prawd wiary katolickiej. Przez całe wieki wokół użytych w tym sformułowaniu terminów narastały dyskusje, kontrowersje i nieporozumienia. Do dziś nie ma wśród teologów i egzegetów zgody, czy chodzi tu o piekło w sensie ścisłym (a jeśli nawet tak, to czym ono miałyby być), o szeol, hades, a może jeszcze jakąś bliżej nieokreśloną otchłań¹⁹⁰. Nie ma także powszechnej zgody, co do znaczenia, a nawet trafności zdawałoby się mniej kontrowersyjnego pierwszego występującego w tym sformułowaniu wrażenia czasownikowego: „zstąpił”. Obiekcie w tym zakresie bardzo wyraźnie zgłaszał sam Balthasar. Chodziło mu właśnie o kluczowy dla rozważanego tutaj problemu aspekt aktywności:

Dlatego też obciążony licznymi skojarzeniami czasownik „zstępować” (*descendere*), który być może jako niezbędny instrument interpretacyjny używany był przez Kościół pierwotny, a później (do końca IV wieku oficjalnie) włączony do apostołskiego wyznania wiary, weźmiemy na razie w nawias. Zarówno teologiczni obrońcy, jak i przeciwnicy sformułowania „*descensus ad infer(n)a, ad infer(n)os*” w sposób niezamierzony i nie zbadany podstawiali pod to pojęcie aktywność, jaką z zasady może aktualizować tylko żywy, a nie zmarły¹⁹¹.

Mimo że Balthasar – zapewne nie chcąc łamać wielowiekowej tradycji – sam niejednokrotnie używał strony czynnej czasownika „zstępować”, to będzie ją jednak rozumiał w sensie omawianego tu paradoksu pasywnej aktywności, tj. z merytorycznym naciskiem na pasywność przy formalnym zachowaniu, a także „wzięciu w nawias” strony czynnej. Czasem będzie również odwoływał się do całościowej, tj. trynitarnej, a nie tylko czysto chrystologicznej interpretacji tego wydarzenia. Za stronę czynną będzie w tym przypadku odpowiadał Trójjedyny Bóg, za stronę bierną umarły człowiek Jezus:

Starotestamentowy „Bóg żywych” nie był oczywiście ograniczony przez świat umarłych, miał moc strącania do Szeolu i wyprowadzania z niego, zachowywał wobec tego, co przeciwne Bogu, nie dającą się ustalić, postępującą ruchliwość. Ta jednak nie mogła dojść do

190 Analizowanie tych terminologicznych sporów i kontrowersji nie jest przedmiotem niniejszego opracowania, więcej na ten temat por. H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 185–186; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 139–178.

191 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 140.

skutku inaczej, jak przez „zstąpienie” Boga pod postacią umarłego człowieka Jezusa na najniższy stopień „schodów posłuszeństwa”¹⁹².

W tej interakcji pomiędzy trynitarnym a chrystologicznym wymiarem Wielkiej Soboty ujawnia się po raz kolejny – szeroko wcześniej już omówiony – paradoks absolutnego posłuszeństwa przy zachowaniu absolutnej wolności.

Przez to bycie-solidarnym z grzesznikami w ich ostatecznym stanie Jezus wypełnia do końca Ojcowską wolę zbawienia. Jest to absolutne posłuszeństwo sięgające poza granice życia i potwierdzające się właśnie tam, gdzie panuje już tylko przymus i niewola. Używając wcześniejszej terminologii: posłuszeństwo Jezusa dorównuje nie tylko prawu i ubóstwu, ale również oddaniu (poza granicami ziemskiego życia); jest to jednak możliwe tylko wtedy, gdy cała struktura Jego istnienia i czasu podtrzymywana jest przez wolny akt posłuszeństwa Jego kenozą¹⁹³.

Dochodzimy tu do kolejnego aspektu paradoksu pasywnej aktywności, bardzo charakterystycznego dla opartej na mistycznych wizjach Speyr refleksji Balthasara. Otóż postępując konsekwentnie na drodze nakreślonej powyżej interpretacji wielkosobotniego pobytu Chrystusa w „otchłani”, Balthasar zdecydowanie odcinał się od pobożnościowej tradycji nie tylko aktywnego, ale tym bardziej tryumfalnego wkroczenia Chrystusa do krainy zmarłych. Jeżeli jest to zstąpienie na „najniższy stopień «schodów posłuszeństwa»”, jak zostało to wyżej określone, czy też osiągnięcie ostatecznie najgłębszego poziomu kenozą, czyli огоłocenia ze wszystkiego, łącznie z własną aktywnością, to o żadnym tryumfalizmie nie może tu być mowy:

Siła woli Ojca, nakładająca na kenotyczne przyzwolenie Jezusa grzech świata, „zmiążdżyła” we właściwym znaczeniu Cierpiącego (Iz 53, 10), stąd przy tym „zstąpieniu” do pierwotnej przyczyny śmierci nie może chodzić o czynne, a już na pewno nie o tryumfalne

192 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 185. Poruszone tu przez Balthasara zagadnienie „ruchliwości” Boga, rozumiane przez niego w kontekście problematyki Szeolu jako „niepójta wewnętrzna wolność Boga, dzięki której może On czynić wszystko, co chce” (a w tym także wkraczać w obszar tego, co wydaje się jego absolutnym przeciwieństwem), mieści się w zakresie omówionego wcześniej paradoksu „wolności nieskończonej” i nie będzie tu przedmiotem dalszych analiz. Sam problem „ruchliwości” omówiony jest w: H. U. von Balthasar, *Chwała*, t. III/2, cz. 1, dz. cyt., s. 187–190.

193 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 187.

zstąpienie i objęcie w posiadanie czy choćby walkę (*descensus: desant*), lecz jedynie o bierne bycie-przeniesionym¹⁹⁴.

Na tym jednak nie koniec. Chcąc pozostać wiernym obranemu kursowi, szwajcarski teolog musiał odrzucić nie tylko tryumfalistyczne obrazy wkroczenia Chrystusa do otchłani, czynnego obez władniania jej demonicznych stróżów (chodzi tu o wspomnianą wyżej walkę z nimi), lecz także wszelkie inscenizacje aktywnego ogłaszania (przez samego Chrystusa) zmarłym wysłużonego im na krzyżu zbawienia. Balthasar oczywiście nie odrzucił samych tych zbawczych faktów, utrzymywał jednak, że wszystko to w sposób czynny dokonało się już w Wielki Piątek na krzyżu. W Wielką Sobotę doświadczać można skutków tych wielkopiątkowych działań, nie należy jednak przypisywać solidarnemu z umarłymi Chrystusowi żadnych nowych, zwłaszcza spektakularnych czynów ani też płomiennych proklamacji, kazań ani mów:

Nie ma żadnych przeszkód, by to „pójście do duchów zamkniętych w więzieniu” rozumieć najpierw jako „bycie z”, a „przepowiadanie” – równie pierwotnie – jako ogłoszenie aktywne-wycierpianego „zbawienia”, które dokonało się przez krzyż żyjącego Jezusa, a nie jako nową aktywność, oddzieloną od pierwszej. Wówczas bycie solidarnym ze stanem umarłych byłoby założeniem dla dzieła zbawienia, nabierającego znaczenia i oddziałującego w „królestwie” zmarłych, definitywnie jednak zamkniętego na krzyżu (*consummatum est!*). Wówczas także aktywnie sformułowane „przepowiadanie” (1 P 3, 19; w. 4, 6 pasywnie εὐηγγελίσθη) trzeba by ujmować jako ujawniające się „po tamtej stronie” skutki tego, co wypełniło się w historycznej czasowości¹⁹⁵.

Powraca tu jakże istotny w tym kontekście paradoks wymownego milczenia. Był on już bardzo wyraźnie zarysowany podczas przesłuchań, biczowań i drogi krzyżowej. Teraz w Wielką Sobotę musi wreszcie osiągnąć on swoją pełnię. Opieczętowany i szczelnie zamknięty ogromnym głazem grób jest namacalnym symbolem tego milczenia.

Słowo Boga stało się niesłyszalne, żadna wiadomość nie dociera z tej drogi przez ciemności, którą może przebyć tylko jako nie-słowo, w nie-postaci, przez nie-ziemię, za opieczętowanym kamieniem. A samo to działanie nie jest już działaniem czynnym, jest tylko

194 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s 186.

195 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 142.

byciem-działanym. Wszystkie ślady, które żywe Słowo Boga pozostawiło na ziemi, są jak wymazane; dusza, która z tych bezśladów powraca, ciało, które spod pieczęci zmartwychwstaje, nie jest to już Chrystus „według ciała”; „To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 16n)¹⁹⁶.

Warto w tym miejscu jeszcze raz podkreślić, że Balthasar nie zrywał tu z Tradycją Kościoła, lecz ją oczyszczał z pobożnościowych nadinterpretacji i starał się doprecyzować na tyle, na ile było to możliwe, rozumienie głębi jej przesłania. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w całym wydarzeniu paschalnym mamy do czynienia z tryumfem nad grzechem i ze zwycięstwem nad śmiercią – to jednak ostatecznie zmanifestowane będzie w poranek wielkanocny. W Wielką Sobotę zamiast tryumfalizmu i poczucia zwycięstwa Chrystus w swojej absolutnej pasywności i całkowitym zamilknięciu manifestuje poczucie solidarności z tymi, którzy, jak się wydaje, znajdują się na pozbawionym wszelkiej nadziei dnie egzystencji. Balthasar mówił tu otwarcie o paradoksie „chwały” objawiającej się w jej skrajnym przeciwieństwie:

W tym sensie widzi więc Syn wśród tego, co przeciwne Bogu, swoje własne zadanie: w obiektywnym „tryumfie” (Kol 2, 15), jak najbardziej dalekim od poczucia zwycięstwa. Jest to „chwała” w skrajnym przeciwieństwie „chwały”, gdyż jest zarazem ślepym posłuszeństwem: Syn musi być posłuszny Ojcu tam, gdzie ostatni ślad Boga (w grzechu absolutnym) i każdej innej komunikacji (w absolutnej samotności) wydaje się zgubiony¹⁹⁷.

Wszystko to prowadzi do połączenia w jednym szczytowym punkcie paradoksu miłości, o którym była mowa już wcześniej, z paradoksem kenozy. Szczytowym wyrazem miłości Syna było jego absolutne posłuszeństwo wobec Ojca. Szczytowym wyrazem kenozy Syna będzie nie jej widzialny wielkopiątkowy wymiar na krzyżu, lecz jej niewidzialny wielkosobotni wymiar w piekle. Trafnie podsumował tę zależność Guerriero, kiedy pisał:

A miłość jest największa wtedy, kiedy Syn – solidaryzując się z ludźmi wszelkich czasów – w Wielką Sobotę pozwala posłać się do krainy umarłych i powalić całym brakiem miłości i przeciwnym Bogu grzechem. „Dramat pomiędzy człowiekiem i Bogiem osiąga tutaj swoją akme, ponieważ przewrotna skończona wolność zrzuca całą swoją winę

196 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s 190.

197 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s 189.

na Boga, jako jedyne go oskarżonego i kozła ofiarnego, a Bóg – nie tylko w człowieczeństwie Chrystusa, lecz także w Jego trynitarnym posłannictwie – całkowicie pozwala się tym dotknąć¹⁹⁸.

b) Paradoks kenozy pogłębionej aż po dno czeluści piekielnej

Na podstawie dotychczasowych rozważań widać już wyraźnie, że Balthasar pogłębił kenotyczną parabolę z listu św. Pawła do Filipian i przesunął jej apogeum (a k m e) z Wielkiego Piątku, tj. ze śmierci krzyżowej, na Wielką Sobotę, a więc na zstąpienie do piekieł, albo raczej połączył oba te wydarzenia i dopiero w ich jedności widział ostateczny kres kenozy i jednocześnie szczyt „oddającej się aż po Krzyż i piekło miłości Boga”¹⁹⁹. Dodać jeszcze trzeba, że zarówno owa miłość, jak i kenoza są absolutnie niewyobrażalne – przekraczają jakiegokolwiek możliwości ludzkiego postrzegania i obrazowania. Dlatego też ukryta przed ludzkim wzrokiem – niczym za głazem zamykającym wejście do grobu – Wielka Sobota staje się jedynym dostępnym nam „obrazem” tego, co absolutnie niewidzialne i niewyobrażalne:

Dlatego przewyższona jest znów cała płaszczyzna obrazowości, gdyż ukazana poprzez krzyż i piekło bezgraniczność miłości widziana po ziemsku test tym, co absolutnie niewidzialne, a co sprawia, że niepojętość boskiej miłości Ojca staje się „obrazowa”²⁰⁰.

Dochodzimy wreszcie do ostatecznego – chyba najbardziej szokującego – aspektu przedstawianej tu Balthasarowej wizji paradoksu zstąpienia do piekieł. Otóż, w powszechnie znanych, klasycznych sformułowaniach dogmatycznych dotyczących rzeczy ostatecznych zwykło się mówić, że Kościół wprawdzie nikogo nie potępia w sposób konkretno-jednostkowy, tj. z imienia, niemniej jako teologiczny pewnik podaje się, że w piekle z całą pewnością znajduje się przynajmniej jedna osoba: s z a t a n. A zatem zdawałoby się, że to on jest t y m, który sięgnął dna piekielnych czeluści. Tymczasem w interpretacji Balthasara T y m, który sięgnął absolutnego dna tych

198 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, dz. cyt., s. 327.

199 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 229.

200 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 229.

czeluści (tj. do ostateczności doświadczył głębi tego stanu), jest (o paradoksie!) Chrystus:

W perspektywie tego, co powiedziano powyżej, pojawia się nieodparta myśl. Kiedy Zbawiciel, w swojej solidarności ze zmarłymi, oszczędził im całego doświadczenia śmierci (jako „poena damni”) – tak że niebiański promyk wiary, miłości i nadziei już rozjaśnił „otchłań” – wziął zastępczo całe to doświadczenie na siebie. Właśnie w ten sposób okazuje się On być Jedynym, który wykraczając ponad powszechne doświadczenie śmierci zmierzył głębię otchłani²⁰¹.

W tym kontekście pojawia się – jako konsekwencja całej przyjętej wyżej i systematycznie rozwijanej linii rozumowania – zupełnie nowa wizja tego, na czym polegało nie tylko samo zstąpienie Chrystusa do „krajny umarłych”, lecz także to, czym było wyzwolenie uwięzionych tam nieszczęśników. Chrystus po zstąpieniu do otchłani ma przed oczami niewątpliwie visio mortis, ale ta wizja nie może przecież być wizją Jego klęski, tj. klęski Jego zbawczego dzieła. Nie okazując samemu, tj. swoją własną postawą, choćby nawet cienia tryumfalizmu, Chrystus ogląda tam efekt swojego zwycięstwa:

Obiektem tej „visio mortis” nie może być ani zaludnione piekło, gdyż byłaby ona wówczas oglądaniem klęski, ani zaludniony czyściec, gdyż teologicznie „przed” Chrystusem takowy nie mógł istnieć (co jeszcze ukażemy), ani zaludnione „przedpiekło”, które według biblijnej wizji powinno zostać opróżnione przez „zstąpienie” Chrystusa, lecz jedynie czysta substancjalność „piekła” jako „grzechu w swej istocie”²⁰².

201 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 161. Oczywiście dla pełnego zrozumienia tej nie tylko paradoksalnej, lecz dla wielu także wysoce kontrowersyjnej tezy, trzeba by przeprowadzić dogłębną dyskusję o tym, czym dla Balthasara jest piekło. Na takie rozważania nie ma tu jednak miejsca – zajmujemy się jedynie problematyką paradoksu zstąpienia do piekieł, a nie eschatologiczną myślą Balthasara. Dla porządku należy jednak dodać, że szwajcarski teolog rozumie piekło nie jako miejsce przebywania potępionych, lecz jako stan potępienia grzechu. Owo potępienie, tj. strącenie grzechu (a nie grzeszników) do piekła, odbyło się zdaniem Balthasara właśnie na krzyżu: „Krzyż jest wewnętrznym końcem starego, zmartwychwstanie początkiem nowego. Dlatego krzyż nie opisuje wewnętrznych praw stworzonego świata – tak jakby świat był tylko padolem łez i kwintesencją cierpienia – krzyż bierze jedynie na siebie wszystkie niedostatki świata, aby zanieść grzech do piekła i wyzwolić człowieka ku Bogu”, H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 422.

202 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 167. W dalszych rozważaniach Balthasar, dystansując się wobec zarówno historycznych, jak i współczesnych zapędów dotyczących budowania systemów opisujących porządek rzeczy ostatecznych, uściśla: „«przed» Chrystusem («przed» w sensie przedmiotowym, nie chronologicznym) nie mogło być ani piekła, ani czyśćca

W ostatecznym więc rozrachunku paradoks „zstąpienia do piekieł” jest w wizji Balthasara zupełnie przekraczającym jakiegokolwiek pojęcie ludzkie paradoksem oglądania przez Chrystusa powstałego na skutek Jego własnego czynu zbawczego... piekła:

Zgodnie z tym wyobrażeniem piekło jest PRODUKTEM zbawienia, który teraz, w samej swej istocie, musi być „oglądany” przez Zbawiciela, by w czystej nikczemności być „dla-Niego”: być tym, nad czym otrzyma władzę i klucze przy Swoim zmartwychwstaniu²⁰³.

2.4.4. Paradoks zmartwychwstania

Paradoks zmartwychwstania ma przeróżne oblicza i może być rozpatrywany z wielu perspektyw. Paradoksalne, a dla wielu w ogóle niemożliwe do przyjęcia, wydaje się przede wszystkim to, że ktoś zmarły powraca do życia. Wystarczy przypomnieć sobie reakcję atenczyków na padające na Areopagu z ust św. Pawła słowa o „wskrzeszeniu Go z martwych” – byli oni w stanie przyjąć wszystko, tylko nie to (por. Dz 17, 32). Dla antycznych pogan i dla współczesnych ateistów na tym właśnie polega paradoksalność albo nawet po prostu w ich mniemaniu – absurdalność idei zmartwychwstania.

Dla osoby głęboko wierzącej paradoks zmartwychwstania nie odnosi się jednak do problematyki powrotu do życia kogoś, kto wcześniej umarł. Pismo Święte dostarcza wiele przykładów ludzi, którzy po tym, jak umarli, zostali na nowo przywróceni do życia (por. np.: 1 Krl 17, 17–23; Łk 7, 11–17; Łk 8, 49–56; J 11, 17–44). Nie na tym polega istota, wyjątkowość i paradoksalność zmartwychwstania Chrystusa. Balthasar wyraźnie podkreślił, że w ogóle zmartwychwstania nie wolno mylić z pośmiertnym powrotem do ziemskiego

(o jakimś szczególnym piekle dzieci w ogóle nic nie wiemy), lecz tylko ów Hades (który co najwyżej spekulatywnie można podzielić na wyższą i niższą część, przy czym relacja pomiędzy nimi pozostaje niewyraźna), z którego Chrystus chciał «nas» wyzwolić dzięki swojej solidarności z (cieleśnie i duchowo) umarłymi. Jednak podpadłoby się w przeciwną skrajność, gdyby się chciało wywnioskować z tego, że wszyscy ludzie przed i po Chrystusie są tym samym zbawieni, a Chrystus przez swoje doświadczenie piekła całkowicie je opróżnił”, H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 171. Wygląda na to, że Balthasar po prostu nie zamierzał zajmować tu rozstrzygającego stanowiska. Nie jest to jednak unik, lecz respekt wobec tajemnicy: „Jeśli gdziekolwiek, to właśnie w tym miejscu trzeba pohamować pragnienie zbudowania systemu, który niechybnie prowadziłby do nauki o apokatastazie”, por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 177.

203 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 168.

życia. Chrystus bowiem, jako człowiek, umarł naprawdę i do zwykłego doczesnego życia ziemskiego nie powrócił:

To, że zmarły powraca do życia, nie jest w obszarze Biblii czymś zupełnie jednorazowym. Jednak nie to ma być treścią wskrzeszenia Jezusa, a raczej przeciwnie, Jego przejście do takiej formy egzystencji, która pozostawiła śmierć raz na zawsze za sobą (Rz 6, 10), a tym samym raz na zawsze przekroczyła granice tego eonu zmierzając ku Bogu (Hbr 9, 26; 1 P 3, 18). Jezus, w przeciwieństwie do Dawida, a także do wskrzeszonych przez Niego samego, został zachowany od rozkładu (Dz 13, 34), żyje dla Boga (Rz 6, 10), żyje „na wieki wieków” i „ma klucze śmierci i Otchłani” (Ap 1, 17n). Ta sytuacja, jak słusznie ciągle się to powtarza, nie ma analogii²⁰⁴.

Szwajcarski teolog rozpatrywał więc paradoksalność zmartwychwstania w zupełnie innych kategoriach. Chodziło mu głównie o problematykę ciągłości i jednocześnie nieciągłości, jaka zachodzi pomiędzy pierwszymi dwoma a ostatnim dniem misterium paschalnego. Paradoks polega tu na tym, że przy całej wyjątkowości i odmienności zmartwychwstanie nie jest przeciwieństwem i odwróceniem kenozy. Pomimo całej nieprzebranej przepaści, jaka dzieli wielkanocne wydarzenia wywyższenia i chwały od kenotycznych wydarzeń krzyża i zstąpienia do piekieł, dla Balthasara zmartwychwstanie było integralną częścią nadającą ostateczny sens całości Triduum Paschalnego. Na przykładzie Ewangelii św. Jana teolog z Bazylei wyliczał całą serię paradoksów życia Chrystusa, od narodzenia po zmartwychwstanie, które układają się w jedną harmonijną, choć najeżoną przeciwieństwami całość:

„Bycie ciałem” jako „bycie-nie-przyjętym” (1, 14.11) jest z góry „byciem zmiażdżonym” (6, 54.56), pośmiertnym zniknięciem w ziemi (12, 24); jest byciem „wywyższonym” w śmierci i zmartwychwstaniu: jako wąż, w którym zebrana i uśmiercona została wszelka trucizna (3, 14), jako Jeden, który lekkim sercem został ofiarowany za wielu – i to za wielu więcej niż planowali mordercy (11, 50nn), jako chleb życia, który znika w gardzieli zdrajcy (13, 16), jako światło, które świeci w ciemnościach nieogarniętych i dlatego nie do uchwycenia (1, 5)²⁰⁵.

204 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 185.

205 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 17.

Niemniej dostrzeganie ciągłości w hiatusie nieciągłości rozpiętym pomiędzy Zmarłym a Zmartwychwstałym jest już samo w sobie paradoksem i to paradoksem nieprzewycięzalnym²⁰⁶. To, że w istocie ciągłość zachodzi – i jest, a nawet winna być wyczuwalna na poziomie wiary – nie oznacza, że istnieje możliwość wytyczenia intelektualnej drogi łączącej tak skrajne przeciwności. Jakiegokolwiek intelektualne uzurpacje w tym zakresie nie były dla Balthasara niczym innym, jak niweczeniem krzyża Chrystusowego:

Wyjątkowo trudno jest jednocześnie dostrzegać leżący w hiatusie „absolutny paradoks” i ciągłość Zmartwychwstałego ze Zmarłym, który wcześniej był Żyjącym; a jednak tego się od nas wymaga, co jeszcze bardziej potęguje paradoks. [...] Z drugiej strony, w żadnym razie nie wolno pomniejszać znaczenia niemożności pójścia jakąkolwiek drogą (aporia), jaka zionie w hiatusie śmierci człowieka i Boga, redukując ją do możliwej do ogarnięcia myślą pokonywalnej „analogii” między „przedtem” i „potem”, między śmiertelnym Jezusem i zmartwychwstałym Kyriosem, pomiędzy niebem i ziemią. „Przecież wtedy ustaloby zgorszenie krzyża” (Ga 5, 11), a nie można „zniweczyć Chrystusowego krzyża” (1Kor 1, 17)²⁰⁷.

Powyższe ostrzeżenie ma na celu wskazanie, z jak poważnym paradoksem i jak głęboką, kryjącą się za nim tajemnicą mamy tu do czynienia. Z jednej strony trudno o większe przeciwieństwo niż to zachodzące pomiędzy kenozą aż po śmierć na krzyżu i zstąpienie do piekła, a chwałą zmartwychwstania aż po wniebowstąpienie. Z drugiej strony nawet w samym już wydarzeniu zmartwychwstania będą nadal jeszcze zauważalne te same aspekty paradoksu, które cechowały kenozę. Most ponad wspomnianą wyżej przepaścią, między skrajnymi przeciwieństwami, istnieje, nie jest to jednak most wykoncypowany przez ludzki intelekt, lecz uczyniony przez samego Chrystusa i dostępny nam jedynie w wierze: „ponieważ tylko On może przerzucić

206 Najbardziej jaskrawym przejawem tego paradoksu jest fundamentalny ewangeliczny przekaz, że Zmartwychwstały Chrystus ukazuje się swym uczniom w przenikającym bariery fizyczne (J 20, 19) chwalebny ciele, które jednak naznaczone jest wyraźnymi i rzeczywistymi śladami ukrzyżowania (J 20, 27). Dlatego Balthasar z całą mocą podkreśla: „Spotykana osoba Zmartwychwstałego jest rozpoznawana przez uczniów dzięki jej identyczności z Ukrzyżowanym. [...] Na gruncie tej tożsamości spotkania uczniów z Chrystusem nie są podejrzanymi wizjami bez znaczenia, lecz świadectwem centralnego wydarzenia, jakie dokonano się pomiędzy niebem i ziemią”; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 205.

207 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 47–48.

most ponad hiatusem”²⁰⁸. Stąd też, charakteryzując „stan Zmartwychwstałego”, Balthasar wielokrotnie podkreślał, że jest to stan absolutnie niepowtarzalny; stan charakteryzujący się niespotykanym natężeniem paradoksu; stan, który ma wyrazić sobą to, co absolutnie niewyrażalne, a więc głębie intratrynitarniej i historiozbawczej miłości Boga:

To, że stan Zmartwychwstałego jest czymś absolutnie niepowtarzalnym, zostało przedstawione powyżej [...]. Jest to stan teologiczny, ponieważ w ekstremalnej rozpiętości stanów – najgłębsze uniżenie i największe wywyższenie, opuszczenie przez Boga i bycie jedno z Bogiem – wyraża się nie tylko najdoskonalsza tożsamość osoby, lecz także tożsamość jej dążenia (Flp 2, 5), co Jan ukazuje poprzez identyfikowanie przeciwieństw jako „wywyższenie” i „uwielbienie”, lub w obrazie zabitego baranka na tronie. W obydwu fazach chodzi o wzniosłość, więcej, o boskość posłuszeństwa Syna jako ukazanie trynitarniej miłości w sobie i ku światu²⁰⁹.

Po tej ogólnej charakterystyce paradoksu zmartwychwstania czas przejść do bardziej szczegółowych rozważań. Wspominany wyżej aspekt ciągłości w nieciągłości widoczny będzie w myśli Balthasara w sposób bardzo konkretny na przykładzie dwóch – bardzo szczegółowo omówionych już w kontekście kenozy – paradoksów charakteryzujących także wydarzenie zmartwychwstania. Chodzi tu o paradoksy pasywnej aktywności i jawności w ukrytości.

208 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 62. Jeżeli chodzi o ludzkie, tj. filozoficzne (nie oparte na wierze), próby przerwania takiego mostu, Balthasar nie pozostawił czytelnikowi złudzeń w kwestii ich trafności, muszą się one zakończyć albo niedociągnięciem, albo przestrzeleniem: „Filozofia może mówić o krzyżu na wiele sposobów; skoro nie jest «słowem krzyża» (1Kor 1, 18) na podstawie wiary w Jezusa Chrystusa, to wie za dużo albo za mało. Za dużo, ponieważ sięga po słowo tam, gdzie Boże Słowo milczy, cierpi i umiera, by objawić to, czego nie może wiedzieć żadna filozofia, a co dokonuje się przez wiarę, mianowicie zawsze większą, trójjedyną miłość Boga, i by pokonać to, z czym nie może poradzić sobie żadna filozofia – ludzką śmierć, aby całego człowieka odnowić w Bogu. Filozofia wie za mało, ponieważ nie jest w stanie wymierzyć otchłani, w której zanurza się Słowo, i nie spodziewając się już niczego zamyka hiatus albo też świadomie «wieńczy» okropności («Stoi krzyż, różami gęsto otulony. / Kto zarzucił krzyż różami?»), zamiast wraz z Hieronimem «postępować w nagości za Nagim»”; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 61.

209 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 251.

a) kontynuacja paradoksu pasywnej aktywności

W kontekście paradoksu pasywnej aktywności na pierwszy plan wysuwa się zderzenie dwóch form narracyjnych, mówiących w jednym przypadku o wskrzeszeniu, a w drugim o zmartwychwstaniu. Nietrudno zgadnąć, za którą z tych opcji opowiedział się Balthasar. Dokładnie tak, jak w przypadku wielkosobotniej kenozy, kładł on zdecydowany nacisk na pasywność Syna, tak też i w wydarzeniu zmartwychwstania w oczach szwajcarskiego teologa aktywnie działał wskrzeszający Ojciec, a nie zmartwychwstający Syn: „To nie Zstępujący wywyższa sam siebie, ale trynitarny Ojciec wywyższa Syna posłusznego aż po krzyż”; „Tak więc inicjatywa przy wskrzeszaniu Syna przypisywana jest bezpośrednio Ojcu”²¹⁰.

Z drugiej strony nie można przecież zapomnieć o tym, że w wielowiekowej Tradycji Kościoła zdecydowanie przeważa terminologia dotycząca (aktywnego) zmartwychwstania Chrystusa. W katolickiej refleksji teologicznej musi więc znaleźć się miejsce przynajmniej na uwzględnienie aspektu współaktywności Syna w niewątpliwie trynitarnym wydarzeniu zmartwychwstania. Balthasar nie kwestionował tej współaktywności, lecz nadał jej swoisty charakter aktywnego wyrażenia zgody w bezgranicznym – bo posuniętym do zahaczającej aż o wielkanocny poranek wielkosobotniej pasywności – posłuszeństwie:

A jeśli do radyklanego posłuszeństwa Syna należało to, że pozwolił On Ojcu wskrzesić się z martwych, to w nie mniejszym stopniu wypełnianiem Jego posłuszeństwa jest to, że pozwala się „dać”, „mieć życie w sobie samym” (J 5, 26), więcej, zostać przyodzianym we wszystkie insygnia właściwej Bogu suwerenności, bez uszczerbku dla faktu, że te insygnia są już Jego „przed zaistnieniem świata” (Flp 2, 6; J 17, 5)²¹¹.

210 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 194, 198.

211 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 203. Tym, którzy w tym kontekście dopatrują się sprzeczności zamiast dostrzegać w nim paradoks i kryjącą się za nim tajemnicę w fakcie, że „Jezus STAJE SIĘ tym, kim JEST zarówno przed powstaniem świata, jak i w czasie ziemskiego życia”, Balthasar pragnie uzmysłwić, iż „Bóg jest wystarczająco boski, by przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie być prawdziwie, a nie tylko pozornie, tym, kim jako Bóg jest już od zawsze”; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 203.

Można więc, a nawet trzeba, mówić tu o paradoksie wskrzeszenia-zmartwychwstania jako nierozzerwalnej jedności²¹². Dzięki takiemu ujęciu zostaje zachowana – tak ważna dla Balthasara – idea pełnej solidarności Chrystusa z umarłymi i wzięcie przez Niego pełnego brzemienia grzechu na Jego barki, a także – tak ważna dla teologii zmartwychwstania – prawda o przekraczającej cały ogrom grzechu chwały Boga i mocy Jego miłosierdzia:

Ta mieszkająca w chwale moc ukazuje się najwyraźniej tam, gdzie objawienie Boga wychodzi naprzeciw grzesznemu odwróceniu się człowieka, które pozbawiło go chwały Bożej (Rz 3, 23) i dogania, i prześciga go obfitością łaski (Rz 5, 15, 17, 20n), tak jednak, że moc łaski w wydarzeniu krzyża występuje jako czysta siła sądu nad grzechem. Że owa czysta siła jest zarazem mocą chwały, ukazuje Bóg, gdy Jezusa, który umarł za wszystkich grzeszników, wskrzesił z martwych jako „Ojciec chwały” działaniem swej potęgi, objawiając „przemóżny ogrom swojej mocy” (Ef 1, 17–20)²¹³.

b) kontynuacja paradoksu jawności i ukrytości

W zmartwychwstaniu przedłuża się nie tylko paradoks pasywnej aktywności, lecz także paradoks jednoczesnej jawności i ukrytości. Balthasar łączył zresztą nierozzerwalnie ze sobą oba te paradoksy. Bóg Ojciec, wskrzeszając biernie spoczywającego w grobie i otchłani Jezusa, dopełnia aktywnie trynitarnie dzieło odkupienia, czyniąc to z jednej strony w ukryciu przed światem (zwłaszcza w wymiarze fizyczno-historycznym), a z drugiej, objawiając tę prawdę całemu światu w wymiarze duchowym:

Ojciec jest Stwórcą, który w Wielkanoc, działając wobec Syna, dopełnia Swego dzieła; wywyższając Syna, którego posłannictwo finalizuje i wyraźnie ukazując światu, posyła jednocześnie na świat Ducha, wspólnego Im obu. Fakt, że to ogarniające wszystko

212 Należy tu nadmienić, że Balthasar nie podzielał stanowiska dopatrującego się wpływów różnych wczesnochrześcijańskich tradycji na kształtowanie się omawianej tu terminologii. Nie przez przypadek cytował w tym kontekście następujące stanowisko Kocha: „Zmartwychwstanie Jezusa jest aktem wskrzeszenia przez Boga i jako takie jest wkroczeniem «eschatonu» [...]. Dlatego też właściwie nie powinno pozwalać się na to, by z użycia słów «być wskrzeszonym» i «zmartwychwstać» wypracowywać różnice Tradycji, przypisując palestyńskiej «być wskrzeszonym», zaś helleńskiej «zmartwychwstać»”; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 198–199, przyp. 64.

213 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 218.

wydarzenie skrywa się przed nami (jako że zmierza ku Ojcu, w kierunku wieczności), a jednocześnie się objawia (abyśmy wierząc mogli pojąć sens historii zbawienia), że musi być zarazem ponadhistoryczne czy też przedhistoryczne, i historyczne, że może zarazem posiadać najwyższą teologiczną pewność a mimo to swoim sposobem wypowiedzi i prezentacji rozsadzać formę światowego opowiadania i dlatego stawiać egzegetów przed problemami, których nigdy do końca nie da się rozwiązać [...] należy do struktury tego fenomenu²¹⁴.

Aktowi zmartwychwstania nie tylko nie towarzyszył absolutnie żaden rozgłos, lecz także nie było nawet żadnych bezpośrednich jego świadków²¹⁵. Nawet najbliżsi uczniowie, wcześniej dopuszczeni do oglądania chwały przemienionego Chrystusa na Górze Tabor i jego agonii na Górze Oliwnej, nie mieli pojęcia, co działo się w wielkanocny poranek. Dowiadywać się o tym musieli od niepozornych i bezsilnych niewiast, którym zresztą na początku niezbyt ochoczo sami dawali wiarę:

Zmartwychwstania nie widział żaden człowiek, jest ono tylko poświadczone, wprawdzie „nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków” (Dz 10, 41): tylko dzięki ich świadectwu, które tak jak samo wydarzenie kryje się, niepozorne i bezsilne, w zgiełku historii świata, zostaje zrozumiane²¹⁶.

Wydarzenie zmartwychwstania w swojej ukrytej jawności jest z jednej strony jawnym znakiem ostatecznego zwycięstwa Chrystusa i jednym z najbardziej rozpoznawalnych znaków wyróżniających wiarę chrześcijańską od wszelkich światowych filozofii i wierzeń, z drugiej zaś pozostaje ono głęboko

214 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 179.

215 Balthasar doszukuje się w tym kontekście bardzo ciekawej analogii pomiędzy aktem zmartwychwstania a aktem wcielenia: „Zawsze słusznie podkreślano, że nie było świadków wydarzenia wskrzeszenia Syna przez Ojca – tak jak nie było nawet jednego świadka aktu wcielenia. Mimo to obydwa akty są fundamentalnymi wydarzeniami zbawczymi DLA ludzi, a Bóg nie dokonuje tych wydarzeń tak po prostu – bez człowieka, podobnie jak nie pozwala, by wydarzenie pasyjne dokonało się bez ludzkiego współudziału. Oczywiście, nie wystarczy, by Maryja po czasie stwierdziła swoją brzemienność, podobnie jak nie wystarczy, by kobiety po pewnym czasie znalazły pusty grób”; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 249.

216 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 289. Jeżeli chodzi o siłę przekonywania świadectwa wracających od pustego grobu kobiet, Balthasar uważał, że samo w sobie byłoby ono dla Apostołów niewystarczające: „Dlatego też martwej wiary uczniów nie mogła na nowo obudzić żadna wiadomość przyniesiona przez kobiety (Łk 24, 11), lecz jedynie sam Zmartwychwstały, który wraz z sobą samym oddaje im żywego Boga”; H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 217.

ukryte przed „mądrymi i roztroprnymi” tego świata: „stosownie do tego, że Bóg nigdy nie odkrywa się inaczej, jak tylko w swojej istotowej skrytości”²¹⁷.

c) Paradoks niedookreślonej ostateczności

Po przeanalizowaniu trynitarno-chrystologicznych aspektów paradoksu zmartwychwstania czas przejść do rozważenia jego ekonomiczno-antropologicznych i w pewnym sensie także eschatologicznych konsekwencji. Oczywiście nie będziemy się tu zajmowali w sposób kompleksowy całością tej obszernej tematyki. Zajmiemy się tylko jednym kluczowym paradoksem dotyczącym odpowiedzi człowieka na zbawcze dzieło Chrystusa. Paradoks ten będzie dotyczył kwestii niedookreśloności ostateczności tej odpowiedzi.

Jak w całej teologicznej myśli Balthasara, tak i tu, kluczowym słowem będzie wolność. Nikogo więc na pewno nie zdziwi, że szwajcarski teolog zinterpretował wydarzenie zmartwychwstania oraz ukazywania się uczniom w kluczu podwójnej wolności: wolności Zbawiciela, by objawić się im w takiej postaci, w jakiej zechciał, ale także wolności uczniów w zakresie ich odpowiedzi.

Ujawnia się tu nie tylko wolność Zmartwychwstałego w dawaniu siebie wtedy, kiedy zechce, lecz także wyzwolenie człowieka (jako aspekt wielkanocnej łaski) do reagowania tak, jak chce. [...] Zmartwychwstały ma taką moc wolności, iż spotkanemu człowiekowi udziela tej „wolności do spotkania”²¹⁸.

Wolność do spotkania Zmartwychwstałego oznacza wolność odpowiedzi na jego Zbawczy czyn. Odkupienie dokonało się na krzyżu i to jest fakt zarówno historyczny, jak i soteriologiczno-eschatologiczny. Odkupienie nie oznacza jednak automatycznego zbawienia. Byłoby już nie paradoksem, ale czystym absurdem, gdyby zbawienie miało charakter automatyczny, tj. odbywało się poza wolą odkupionego człowieka, lub jeszcze gorzej – przymusowy, a więc następujący wbrew tej woli:

Po pierwsze, Chrystus stawia każdemu człowiekowi do wyboru naśladowanie albo odmowę, wiarę albo zaparcie się. Czy chwalić Boga przez zachowywanie przykazania miłości,

217 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 202.

218 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 252–253.

czy szukać własnej chwały? Wielka scena sądu, w której ludzie rozdeleni zostaną na tych po prawicy i na tych po lewicy, nie znaczy nic innego, jak tylko to, że człowiek pozostaje do końca osobą. Nikt w ciżbie ludzkiej nie zostanie automatycznie wciśnięty w bramę niebios²¹⁹.

Do pewnego stopnia można tu mówić o partykypacji człowieka w paradoksie pasywnej aktywności charakteryzującym sam proces odkupienia i zbawienia. Wobec odkupienia człowiek pozostaje całkowicie pasywny – ono po prostu obiektywnie się dokonało w Chrystusie. Wobec zbawienia trzeba podjąć aktywną decyzję albo współpracy z łaską, albo jej odrzucenia. Teodramat polega dokładnie na tym, że Bóg do tego stopnia szanuje wolność człowieka, że pozostawia mu w zakresie tej odpowiedzi wolność:

Dlatego nie zostaje rozstrzygnięte, czy Słowo będzie miało dosyć mocy, by się przedrzeć przez nasze zawikłania i uwolnić nas od nich. Nie jesteśmy już w Starym Testamencie. Poszliśmy dalej. Możemy poddać się, jeśli zechcemy. „Wszystko jest gotowe”²²⁰.

Współpraca z łaską polega na synergicznym i aktywnym włączeniu się w dzieło zbawcze Syna. Balthasar mówił tu o zintegrowaniu dwóch posłuszeństw – odwiecznego posłuszeństwa Syna wobec Ojca i posłuszeństwa uczniów w wierze:

Przez posłuszeństwo Syna i uzyskane przez to posłuszeństwo wiary, przez podwójne całkowite powierzenie się Bogu stało się możliwe, że Bóg osadza prawo wiecznego życia pośrodku obszaru śmierci, śmierć staje się powstaniem z martwych. [...] Dopiero wówczas wszechwładza Boga nad światem może być nie tylko wzniosłością Jego samookazania się (w Ewangelii), lecz Jego eschatologiczną chwałą²²¹.

Pozostaje jednak pytanie: co w przypadku nieposłuszeństwa? Nie jest to jakaś tylko teoretyczna czy też czysto potencjalna opcja. Balthasar wprost mówił o tych, którzy świadomie podjęli decyzję odmowy. Wskazuje nawet na pewne szczególne cechy postępowania, które pozwalają ich rozpoznać:

219 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 206.

220 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 205.

221 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 256.

Istnieją też odmowy, które są naprawdę odmowami tylko wtedy, gdy (podając tysiączne uzasadnienia) opierają się świadomie wezwaniu. Jest ich więcej, niż myślimy. Tych, którzy mówią „nie”, można poznać. Płoną także, ale niszczą sami siebie. Stają się cyniczni i destruktywni. Rozpoznają się i wzajemnie się podtrzymują. Obojętne, czy oficjalnie odchodzą od Kościoła, czy też w nim pozostają²²².

W takim przypadku sprawa jest zdecydowanie bardziej skomplikowana. By rzucić nieco światła na ten mroczny problem, trzeba wrócić na moment do paradoksu Wielkiej Soboty. Jak zostało to już pokazane, w przypadku tych, którzy wybrali współpracę z łaską, kluczowym elementem było solidaryzowanie się z Chrystusem poprzez aktywne włączanie swojego posłuszeństwa w wierze w Jego posłuszeństwo Ojcu. W paradoksie wielkosobotniego zstąpienia do piekieł mieliśmy zaś do czynienia jakby z odwrotną, bo pasywną stroną medalu solidaryzowania się. Trudno byłoby sobie bowiem wyobrazić, by Chrystus aktywnie solidaryzował się z tymi, którzy podjęli decyzję odmowy współpracy z łaską i jawnie opowiedzieli się po stronie nieposłuszeństwa. Balthasar wyraźnie jednak podkreślił, że w zejściu do otchłani Chrystus solidaryzuje się – choć całkowicie pasywnie – nawet z tymi, którzy znaleźli się na samym jej dnie. Nie dokonuje aktywnie ich nawrócenia, nie wygłasza im tak płomiennego kazania, że ich oziębłe serca wreszcie ulegają roztopieniu. Okazując im pasywną solidarność, poprzez dołączenie do stanu, w jakim się znajdują, pokazuje im, że obiektywna i definitywna moc łaski zmartwychwstania zawsze w nieskończony sposób przekraczać będzie jakąkolwiek definitywność decyzji ludzkiej:

Nie wolno wyobrażać sobie jakiegoś subiektywnie poruszającego kazania wzywającego do nawrócenia, lecz obiektywne obwieszczenie (zawołanie herolda) stanu faktycznego, że pozorna definitywność sądu („więzienie”) nad niewiarą przed pierwszym znakiem zbawienia została przezwyjęzona przez łaskę Chrystusa, która ze znaku sądu (potop) uczyniła znak zbawienia (chrzest), a z „małej Reszty” („osiem dusz”) przetrzymującej wielki upadek uczyniła cały lud święty (1 P 2, 9)²²³.

Dochodzimy tym samym do paradoksu niedookreślonej ostateczności, charakteryzującego finalną antropologiczno-eschatologiczną

222 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 271.

223 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 151.

konsekwencję paradoksu zmartwychwstania. Wielkanocny, ostateczny tryumf Chrystusa nad grzechem i śmiercią, nie odbiera poszczególnym ludziom wolności do podjęcia z ich punktu widzenia ostatecznej decyzji o odrzuceniu wysłużonej im przez Chrystusa łaski. Jednakże ostateczność decyzji ludzkiej pozostanie zawsze niedookreślona wobec ostateczności decyzji Boskiej:

Można jednak powiedzieć, że Bóg daje człowiekowi zdolność dokonania (negatywnego) wyboru przeciw Bogu, który to wybór może człowiekowi wydawać się ostateczny, przez Boga nie musi jednak być za ostateczny uznany. Nie w ten sposób, że wybór, jakiego dokonał człowiek, zostaje z zewnątrz zakwestionowany – co równałoby się lekceważeniu darowanej mu wolności – lecz tak, że Bóg towarzyszy człowiekowi swoim boskim wyborem aż po skrajną sytuację jego (negatywnego) wyboru²²⁴.

Podsumowując powyższe rozważania kończące bieżący rozdział, należy stwierdzić, że wieńczący konsekwencje wielkanocnego paradoksu zmartwychwstania i sformułowany powyżej paradoks niedookreślonej ostateczności nie oznacza, że Bóg obdarza człowieka jedynie pozorną wolnością w zakresie podjęcia ostatecznej decyzji dotyczącej jego eschatologicznego losu. Jak określił to sam Balthasar, oznacza on po prostu tyle, że: „Jedynie w absolutnej słabości Bóg chce obdarzyć stworzoną przez siebie wolność otwierającą każde więzienie i rozluźniającą każdy skurcz miłością”²²⁵.

224 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 224.

225 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 225.

Rozdział III.

Metodologiczne miejsce paradoksu w refleksji dogmatycznej

W poprzednich dwóch rozdziałach została rozważona rola poszczególnych paradoksów w teologicznej myśli odpowiednio Lubaca i Balthasara. W niektórych przypadkach rola ta miała charakter bardziej pomocniczy, w niektórych absolutnie kluczowy. W każdym jednak istotnym problemie teologicznym, jaki podejmowali, nie tylko napotykali na paradoksy, lecz także z wielką odwagą i wrażliwością podejmowali rzucane przez nie wyzwania. Paradoks nigdy nie stanowił dla nich jakiegoś niewygodnego „chwastu”, który samowolnie wyrósł sobie na usystematyzowanej teologicznej niwie i który należałoby jak najszybciej usunąć, wykorzenić, a jeśli by się tego nie dało zrobić, to przynajmniej – zignorować i przemilczeć.

Przeciwnie, paradoks dla obu myślicieli stanowił na polu badań teologicznych odpowiednik ewangelicznego skarbu lub też długo poszukiwanej perły. Za każdym razem, kiedy się na niego natknęli, wiedzieli, że zapowiada on nową teologiczną przygodę, że kryje w sobie kolejną wartość eksploracji tajemnicę, że będzie stanowił coś w rodzaju „żyły złota”, dzięki której ich teologia nie będzie nudnym powtarzaniem skostniałych i dawno zdezaktualizowanych sformułowań, lecz ciągle żywym, pełnym zarówno wyzwań, jak i fascynacji procesem odkrywczym i twórczym.

W niniejszym rozdziale refleksja przeniesiona zostanie na poziom „meta”. Przedmiotem badań nie będą już teraz konkretne problemy teologiczne podejmowane przez obu badaczy, w których paradoks odgrywał niezbywalną rolę, lecz sam paradoks jako instrumentarium metodologiczne. Obaj autorzy na tyle oswoili się z paradoksem, że nie tylko nie stanowił on już w ich refleksji teologicznej jakiegoś intruza, czy choćby mniej lub bardziej proszonego gościa z zewnątrz. Paradoks stał się nieodzowną częścią ich naukowego warsztatu. Obok całej gamy innych metod i podejść, zarówno tradycyjnych, jak i nowatorskich, w sposób być może nie do końca jeszcze formalnie uświadomiony, swoją zdolność odkrywania paradoksu, wielki dla niego szacunek i wielką na niego wrażliwość potrafili przekuć w potężne narzędzie umożliwiający im bardzo skuteczne docieranie do sedna niejednego problemu, z którym przyszło im się w ich naukowych karierach zmagać.

Tym, co zainteresuje nas w pierwszej kolejności, będzie więc relacja pomiędzy paradoksem jako metodologicznym narzędziem czy też po prostu sposobem spojrzenia na teologiczną rzeczywistość, a pozostałymi, klasycznymi metodami i podejściami, z których sami korzystali lub które osobiście krytykowali.

Rozdział ten podzielono na trzy części. W pierwszej przeanalizowano relację paradoksu do syntezy i tajemnicy w refleksji Lubaca. W drugiej w analogiczny sposób przebadano miejsce, jakie u Balthasara zajmuje paradoks w konfrontacji z dialektyką i analogią. Wreszcie trzecia część ma charakter niemal czysto metodologiczny. Postaramy się w niej odpowiedzieć na następujące pytanie: czy można mówić o narodzinach nowego sposobu podejścia do problematyki teologicznej? Czy nie jest przypadkiem tak, że czytając Lubaca i Balthasara, dosłownie na naszych oczach rodzi się nowa metoda uprawiania teologii? Jeśli tak, to do jakiego stopnia sami ci autorzy byli tego świadomi? Czy byli oni w pełni zadeklarowanymi i dojrzałymi mistrzami tego podejścia, czy może raczej należy ich traktować jako pionierów, którzy eksplorując nieznaną terytoria, zwiastowali narodziny czegoś nowego i zapraszali swoich następców, by podjąć i wypełnić to rozpoczęte przez nich dzieło?

1. Paradoks między syntezą a tajemnicą w refleksji Henriego de Lubaca

Lubac w refleksji na temat relacji paradoksu do syntezy i tajemnicy zwrócił uwagę na bardzo ciekawe zjawisko polegające na tym, że z jednej strony paradoks wydaje się przeciwnikiem syntezy, a z drugiej okazuje się jej wielkim sprzymierzeńcem, stając się rodzajem „bezpiecznika” dbającym o to, by synteza nigdy nie spłycała i nigdy nie oderwała się od tajemnicy. Warto pochylić się na moment nad tym zjawiskiem.

Pierwszą podstawową obserwacją Lubaca w tym temacie jest konstatacja, że synteza, niezależnie od tego, jak szeroka i jak wyczerpująca mogłaby się wydawać, nigdy nie obejmie i nie wyczerpie całości prawdy dogmatycznej. Na straży tej niepełności syntezy stać będzie właśnie paradoks, jawiący się tu pozornie jako największy jej wróg. Kiedy bowiem wydaje się, że wszystko jest już doskonale poukładane, nagle w systemie pojawia się jakiś zgrzyt, jakaś rysa, jakiś wyjątek, który wymyka się wcześniej sformułowanym ogólnym prawom. Po głębszym zbadaniu sprawy najczęściej się okazuje, że synteza była niewystarczająca i trzeba ją przebudować lub nawet zacząć budować od nowa. Przy takim ujęciu paradoks wydaje się, jeśli nie przeciwieństwem, to przynajmniej mało pożądanym zjawiskiem w konfrontacji z syntezą. Jest bowiem w istocie odpowiedzialny za jej destrukcję, w wyniku czego niejednokrotnie trudy konstrukcji trzeba podejmować na nowo. Wyglądałoby więc na to, że zwolennik syntezy powinien być przeciwnikiem paradoksu i na odwrót.

W tym momencie przyszedł jednak czas na drugą kluczową obserwację francuskiego jezuitę. Otóż, zdając sobie doskonale sprawę z niedoskonałości i niewystarczalności każdej syntezy oraz z faktu, że to właśnie paradoks najskuteczniej obnaża mankamenty syntetycznego podejścia, nie traktował on paradoksu jako przeciwnika syntezy. Wręcz przeciwnie, stał na stanowisku, że to właśnie paradoks jest strażnikiem i gwarantem właściwego rozumienia i właściwego podejścia do syntezy. Na ratunek przysłała tu idea tajemnicy. Za każdym odkrytym paradoksem, który pozornie rozbija syntezę, kryje się jakaś głęboka tajemnica, którą należy zbadać i dzięki poznaniu, której będzie można wzbogacić i udoskonalić wcześniej stworzoną syntezę.

Lubac zauważył więc, że to właśnie dzięki paradoksom i kryjącym się za nimi tajemnicom synteza nigdy nie ulegnie stagnacji, degeneracji

i dezaktualizacji. Paradoks i tajemnica były dla francuskiego teologa zbawienymi czynnikami odmładzającymi syntezę, zmuszającymi ją do ciągłego postępu i rozszerzania swojego zakresu. Paradoks – chciałoby się powiedzieć paradoksalnie – przy takim ujęciu okazuje się największym sprzymierzeńcem i podstawowym bodźcem rozwojowym w zdrowym procesie tworzenia syntezy.

1.1. Paradoks a synteza

W niniejszym paragrafie pochylimy się nieco głębiej nad zarysowanymi w powyższym wstępie dwoma kluczowymi obserwacjami Lubaca, będącymi jak gdyby dwoma stronami jednego medalu, a więc dwoma aspektami relacji, jaka zachodzi pomiędzy paradoksem a syntezą. Zmienimy tylko kolejność. Najpierw przeanalizujemy kwestię synergii paradoksu i syntezy, a dopiero później przejdziemy do problematyki zagrożeń, jakie płyną z prób wykluczenia czy choćby lekceważenia paradoksu w procesie konstrukcji syntezy.

1.1.1. Paradoks na straży zdrowego podejścia do syntezy

Jak można było to łatwo zauważyć, śledząc opisaną w pierwszym rozdziale refleksję Lubaca dotyczącą przeróżnych paradoksów teologicznych, paradoks był dla francuskiego uczonego solą ludzkich wysiłków badawczo-poznawczych.

Nie ulega wątpliwości, że w wysiłkach tych człowiek z jednej strony dąży do syntezy i systematycznego opanowania badanego przez siebie zagadnienia, z drugiej jednak ciągle na nowo pojawiające się paradoksy pokazują bezlitośnie, że wielkość i głębia rzeczywistości zawsze przerosną ludzkie zdolności systematyzacyjne, czyniąc każde ustalenia tymczasowymi i prowizorycznymi.

W każdym zdrowym i uczciwie prowadzonym procesie badawczym, po osiągnięciu pewnego etapu rozpoznawczego i systematyzującego, rozciąga się przed badaczem jeszcze szerszy horyzont pełen dalszych niewiadomych i pytań. To, co do tej pory zdawało się ustalone, zostaje zakwestionowane i wymaga ponownego przemyślenia i udoskonalenia. Wprawdzie tymczasowa synteza na danym etapie jest konieczna, nie można jednak nigdy przypisać jej statusu ostatecznego.

Lubac zauważył, że to właśnie paradoks stoi na straży zdrowego rozwoju nauki. Zaprzecza bowiem każdej uzurpującej sobie kompletność syntezy, rozsadzając ją i otwierając nowe, nieznanе dotąd pola do eksploracji:

Paradoks jest odwrotnością tego, czym powinna być synteza. Ale synteza zawsze się nam wymyka. Ciągłe jeszcze nie da się wzrokiem ogarnąć cudownego gobelinu, w którego tkaniu każdy z nas, z samej racji swego istnienia, uczestniczy. W faktach, podobnie jak w naszym umyśle, możemy jedynie syntezy poszukiwać. *Quamdiu vivimus, necesse habemus semper quaerere.* [...] Nie została dokonana synteza świata. Każda szerzej znana prawda otwiera nowe pole dla paradoksu¹.

Należy podkreślić z całą mocą, że Lubac nie negował wartości i zasadności wysiłków podejmowanych w kierunku stworzenia syntezy. Ostrzegał tylko, że każda taka próba musi być prowadzona przy pełnej świadomości jej tymczasowości, niekompletności i niewystarczalności. Nikt nie może sobie rościć prawa do osiągnięcia syntezy ostatecznej (nawet w jakiejś wąskiej dziedzinie). Paradoks uczy nas pokory wobec tego faktu i w tym sensie nadaje właściwy kształt poszukiwaniom syntezy. Dlatego – nieco paradoksalnie, ale jakże by miało być inaczej – Lubac posunął się do stwierdzenia, że to właśnie paradoks uczy nas właściwego podejścia do poszukiwania syntezy:

Paradoks to poszukiwanie syntezy lub jej oczekiwanie. Prowizoryczny sposób wyrażenia wizji wiecznie niepełnej, aczkolwiek ukierunkowanej na pełnię. [...] W danej syntezie nigdy wszystko nie może być całkowicie koherentne – podobnie jak w naturze nie spotykamy doskonałego trójkąta lub okręgu².

Powolne i mozolne odkrywanie rzeczywistości, dążenie do nieosiągalnej tu i teraz syntezy, polega na napotkaniu kolejnych paradoksów i to zaraz po tym, jak wydaje się nam, że już coś ustaliliśmy. Paradoksy te zmuszają nas do podjęcia dalszych wysiłków celem rozwiązania nowo odkrytych problemów, dokonania odnowy, sięgnięcia jeszcze raz do źródeł i osiągnięcia głębszego i pełniejszego, ale nigdy nie ostatecznego stanu wiedzy. W przeciwnym razie grozi stagnacja lub ugrzęźnięcie w pozornych, ale nic nie wnoszących,

¹ H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 51–52.

² H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 51, 87.

kosmetycznych poprawkach i koncentrowanie się na pedantycznych udoskonaleniach. Lubac wyraźnie przed tym przestrzegał:

To prawda, że posuwamy się zawsze coraz dalej. Wyciągamy nowe konsekwencje, odkrywamy nowe różnice, coraz subtelniejsze. Coraz bardziej przybliżamy się do problemu. Coś odrzucamy, precyzujemy, ubogacamy, udoskonalamy... zatem jakim cudem dzieje się tak, że w rzeczywistości nie postępujemy do przodu? Dlaczego przeciwnie, zaczynamy grzęznąć? – ponieważ nie ma prawdziwego postępu bez ponownego rozpatrzenia problemu lub zmiany perspektywy, bez jakiegoś zerwania i powrotu wstecz, bez kontaktu z podłożem prawd pierwotnych³.

Obecność paradoksu, zdolność jego dostrzegania i podejmowania właściwej nań reakcji zapewnia dynamikę i świeżość wysiłków poznawczych człowieka. Pozwala mu odnowić i pogłębić swoje spojrzenie na otaczającą go rzeczywistość: „Stąd potrzeba paradoksu, lub raczej wieczna smakowitość paradoksu, jaką zawiera w sobie każda świeża prawda”⁴.

Paradoks nie przeczy więc syntezie, wskazuje jednak na jej ograniczenia oraz na fakt, że nie może ona wyczerpać się w czysto intelektualnych spekulacjach. Ciola podkreślał w tym przypadku podstawową prawdę, na którą zwracał uwagę Lubac – że rzetelna synteza musi uwzględnić nie tylko aspekt spekulacji, lecz także aspekt tajemnicy i paradoksu. W teologii synteza taka najpierw musi odbyć się na poziomie wiary, by dopiero później mogła być ujęta rozumowo.

Widzieliśmy, że według de Lubaca dla zrozumienia tajemnicy niezbędne jest przyjęcie wszystkich danych razem: katolicka pełnia charakteryzuje się w istocie poprzez syntezę, jest to synteza antonimiczna, która wprawdzie wymaga wiary zanim zostanie pojęta przez umysł⁵.

Ważne jest tu to, by podejścia wiary nie przeciwstawiać podejściu rozumowemu. Paradoks odgrywa tu rolę niezbędnego łącznika, który zabezpiecza

3 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 55.

4 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 111.

5 Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 63: „Abbiamo visto come secondo De Lubac per comprendere il mistero sia necessario accettare tutti i dati insieme: la pienezza cattolica infatti offre sempre un carattere di sintesi, essa è una sintesi antinomica che va prima creduta che compresa con la ragione”.

nas przed obawą lub pokusą mylnej interpretacji owej antonimicznej syntezy jako sprzeczności lub absurdu. Dlatego też włoski znawca twórczości Lubaca kontynuował:

Powiedzieć, że paradoks jest pojmowalny w świetle wiary nie oznacza dla De Lubaca stwierdzenia, iż miałby on być sprzecznością dla rozumu ludzkiego. Przekracza on ludzki umysł w tym sensie, że nie stanowiąc dla tego umysłu absurdu otwiera go na niezbywalny wymiar tajemnicy, którą spowita jest cała rzeczywistość⁶.

Nie mniej ważne jest w tym kontekście odróżnienie paradoksu od sofizmu i hiperboli. Paradoks nie polega na szukaniu za wszelką cenę „dziury w całym” tylko po to, by przynajmniej na poziomie jakichś abstrakcyjnych, czasem nawet przewrotnych konstrukcji rozumowych, wykazać „na siłę”, że w danej syntezie czegoś „teoretycznie” brakuje albo że w jakimś aspekcie nie można jeszcze mieć całkowitej pewności⁷.

Dlatego Lubac podkreślał z naciskiem, że w uczciwym podejściu badawczym jest wręcz przeciwnie. Pomimo naszych najszczerzych wysiłków, by jak najgłębiej, jak najrzetelniej i jak najbardziej wyczerpująco poznać i opisać daną prawdę, w samej naturze opisywanej rzeczy zawsze pojawi się jakiś zaskakujący nas paradoksalny element, zmuszający do głębszych przemyśleń. Francuski teolog tłumaczył przy tym, że źródło tego problemu nie leży w ludzkiej przewrotności lub niezdrowej przesadnej dociekliwości, lecz w samej naturze rzeczy – „Paradoksy: słowo to wskazuje przede wszystkim rzeczy jako takie, nie zaś sposób, w jaki się o nich mówi”⁸.

Nawet jeśli czasem zasadne jest zastosowanie jakiegoś sofizmu czy przerwanej rzeczywistości hiperboli, na przykład celem uwypuklenia jakiegoś ledwo dostrzegalnego zjawiska czy zwrócenia szczególnej uwagi na coś, co w przeciwnym razie nie zostałyby zauważone, i nawet, jeśli zabiegi te będą

6 Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 63: „Dire che il paradosso è intellegibile alla luce della fede non vuol dire per de Lubac che è contraddittorio per la ragione umana. Esso supera la ragione umana nel senso che pur non essendo assurdo per quest’ultima, si apre ad una necessaria dimensione del mistero in cui tutta la realtà è avvolta”.

7 Typowym przykładem takiego sofizmu, wydumanego na czysto abstrakcyjno-spekulatywnej, a więc oderwanej od rzeczywistości, płaszczyźnie, jest osławiony sofizmat (często niestety błędnie określany mianem paradoksu) Zenona z Elei, dotyczący postulowanej przez niego, a całkowicie niezgodnej z doświadczeniem (dziś wiemy już doskonale, że także i z teorią) nieskuteczności pogoni Achillesa za żółwiem.

8 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

nosiły pozory obcowania z paradoksem, Lubac stałby na straży zachowania wyraźnego rozróżnienia pomiędzy zabiegami retorycznymi a rzeczywistymi paradoksami. Dlatego też francuski myśliciel sofizmaty i hiperbole nazywał paradoksami w ekspresji i zdecydowanie odróżniał je od paradoksów rzeczywistych, wskazujących na faktyczną niezgłębioną i nieograniczoną prawdę:

Istnieją paradoksy w ekspresji: przesadzamy chcąc „uwypuklić”. Istnieją też paradoksy rzeczywiste. Te ostatnie podsuwają nam antynomię: pewna prawda mami wstrząsa, inna prawda ją łagodzi. Nie ogranicza jej, tylko sytuuje. Nie powiemy: „To było tylko to”. Prawda paradoksalna nie jest w swoim założeniu ograniczona⁹.

1.1.2. Zagrożenia płynące z lekceważenia paradoksu w syntezie

Lubac nie poprzestał na opisanej w poprzedniej sekcji analizie zbawiennego wpływu paradoksu na prawidłowo prowadzony i skierowany ku syntezie proces badawczy. Zwracał też uwagę na zagrożenia, jakie w procesie tym mogą się pojawić, kiedy rola paradoksu zostanie zlekceważona.

Podstawowym zagrożeniem, jakie płynie z lekceważącego lub nawet wykluczającego paradoksu podejścia do syntezy naukowej jest jej przeintelektualizowanie. Lubac starał się zilustrować to zjawisko na dwóch przykładach. Pierwszy dotyczył syntez o charakterze filozoficznym, a drugi syntez teologicznych.

Jeśli chodzi o pierwszy przypadek, to mowa jest tu o słynnych heglowskich syntezach dialektycznych. Lubac zderzył je z pełnym wrażliwości na paradoks, również dialektycznym, ale w zdecydowanie odmiennym sensie, podejściem Kierkegaarda¹⁰.

Francuski myśliciel – mimo że znany z dystansu do dialektyki w ogólności – od początku podkreślał, że dialektyka sama w sobie nie będzie tu

9 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 12.

10 Trzeba zaznaczyć, że francuski teolog poprzez powoływanie się na duńskiego myśliciela jako adwersarza myśli heglowskiej doskonale zdawał sobie sprawę ze stopnia skomplikowania i zniuansowania tego zagadnienia. Dlatego kiedy mówił o krytyce Hegla zaznaczał, że u Kierkegaarda mamy do czynienia z paradoksem jednoczesnego zwalczania i kontynuacji myśli niemieckiego filozofa: „Ten mistrz antyheglizmu jest jeszcze na tyle heglistą, by można go było związać z doktryną, którą zwalcza, i włączyć w jego formuły wkład jego opozycji”, por. H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 118.

przedmiotem krytyki, bo sama z siebie nie wyklucza paradoksu i nie musi popadać z nim w konflikt. Z wrażliwością na paradoks klócić się będzie natomiast pewien szczególny heglowski sposób podejścia do metody dialektycznej. Dla pełnej rzetelności naukowej należy dodać, że krytyką nie będzie objęta oryginalna myśl samego Hegla, lecz poheglowski, ściśle racjonalistyczny, syntetyczno-dialektyczny sposób myślenia. Wśród adwersarzy, oprócz stanowiska Kierkegaarda, Lubac uwzględnił również – choć z zachowaniem dużo większego dystansu – krytykę autorstwa Nietzschego:

Jednakże krytyka heglizmu (raczej oficjalnego i zwulgaryzowanego systemu niż myśli filozofa w jej pierwszym porywie twórczym) jest znacznie ostrzejsza u Kierkegaarda niż u Nietzschego. Wynika to stąd, że Kierkegaard wcale nie zamierza odrzucić wszelką dialektykę, a w dodatku sam jest tęgim dialektykiem. Jego dialektyka jest kwalitatywna. Uwzględnia ona wielość płaszczyzn i „kręgów egzystencji”, tropiąc zarówno mieszanie ich w syntezie heglowskiej, jak też równie niebezpieczne mieszanie ich w myślach pozabawionych struktury¹¹.

Krytyka Lubaca dotyczyła zakorzenionego w myśli heglowskiej spekulatywno-dialektycznego podejścia do rzeczywistości, przesyconego do tego stopnia zadufanym w sobie uniwersyteckim intelektualizmem, że żadne tajemnice, nawet najgłębsze tajemnice chrześcijańskiej wiary, nie stanowiły dla niego – w jego mniemaniu – bariery nie do przeskoczenia. W ten sposób dochodzi do całkowitego zatracenia poczucia najpierw paradoksu, następnie wspomnianej wyżej głębi, wyrażonej „wielością płaszczyzn” czy też – jakby to ujął Kierkegaard – „kręgów egzystencji”, a w ostateczności niestety także wiary:

Owi biedni intelektualiści chcą „przekroczyć” chrześcijaństwo Apostołów. „My nie tylko wierzymy w chrześcijaństwo, lecz ponadto je wyjaśniamy” – powiadają, nie spostrzegając nawet, że przez to samo ono im umyka. Wyobrażają sobie, że w swej spekulacji przekształcają w „prawdę czystą to, co dotąd było za ledwie „prawdą względną” i skrytą dla siebie samej w umyśle wierzącego prostaczką, i śmiało zabierają się do przewycięzania paradoksu, do którego przylega umysł zwykłego wierzącego, jak gdyby przywilej mędrca nie polegał na tym tylko, by, przeciwnie, właśnie lepiej rozpoznać jego paradoksalność. W swym naiwnym i zadowolonym pedantyzmie sądzą, że posiadli i mogą „wystawić na

11 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 118.

sprzedaż tajemnice Bóstwa” tak samo, jak tajemnice człowieczeństwa [...] i zwalniają się z namiętnego zaangażowania wiary¹².

Dlatego Lubac zwracał uwagę na pierwszeństwo – przynajmniej w badaniach zahaczających o kwestie wiary – fazy duchowej przed refleksją intelektualną jako niezbędnego elementu zabezpieczającego wycucie głębi i świadomość wielopoziomowości badanej tematyki. Sama czysto spekulatywna dialektyka absolutnie tu nie wystarcza. Nie może zajmować nie tylko jedyne, lecz nawet pierwszego miejsca. Tajemnica Boga i głębia rzeczywistości wiary wymykają się czysto racjonalnym metodom poznawczym, zwłaszcza takim jak dialektyka, synteza i reprezentacja. Będą one pożyteczne jedynie, jeśli ustąpią pierwszeństwa poznaniu przedrozumowemu:

Nawet wtedy, kiedy logika zmusza nas do stwierdzenia, że On istnieje, Jego tajemnica pozostaje nietknięta. Nasz rozum nie penetruje Boga. Dialektyka i reprezentacja nie są w stanie przekroczyć progu. Ale poza wszelką dialektyką i wszelką reprezentacją, nasz duch już afirmuje Tego, który osiągnięty za pośrednictwem dialektyki i reprezentacji jest poza wszelką reprezentacją i wszelką dialektyką¹³.

Idąc krok w krok za autorem *Postscriptum* i obficie sięgając do cytatów z tego dzieła, Lubac przestrzegał więc przed przyjęciem postawy dialektycznego „spekulanta”, który twierdzi, że niepotrzebne mu są żadne paradoksy, bo on „rozumie” chrześcijaństwo, a w gruncie rzeczy jest od niego, jak mało kto, oddalony:

Całkiem inna będzie postawa człowieka, który nie zapomina o tym, że sam w sobie istnieje. I całkiem inna, przez sam fakt, postawa wierzącego, który wyznaje, że „wiara jest sferą samą w sobie”, i który dostrzega w sobie paradoks. Wiara nie dąży do przekroczenia, lecz do pogłębienia siebie, to znaczy do tego, żeby się lepiej odnaleźć, żeby się lepiej zrealizować jako wiara. Nie próbuje ona „wejść w radę Boga”, nie woła „bez przerwy, że z punktu widzenia wiecznego, boskiego i teocentrycznego – nie ma paradoksu”. Będąc

12 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 122.

13 Por. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, dz. cyt., s. 134: „Même une fois que la logique nous a contraints d'affirmer qu'Il exist, son mystère demeure inviolé. Notre raison ne pénètre pas en Lui. Dialectique et représentation ne peuvent dépasser le seuil. Mais, en deçà de toute dialectique et de toute représentation, notre esprit affirme déjà Celui qui, atteint par la médiation de la dialectique et de la représentation, est au delà de toute représentation et de toute dialectique”.

daleka od mylenia „duchowego zgłębienia” ze „spekulacją”, opiera się ona tej ostatniej jako „najcięższej z pokus”. Wie, że chrześcijaństwo nie jest „tajemnicą przypadkową; lecz „tajemnicą esencjalną”, i że „wcale nie chce ono być zrozumiane”¹⁴.

Problem zagrożeń płynących z przeintelektualizowania syntezy i z lekceważenia roli paradoksu nie dotyczy jednak wyłącznie podejścia filozoficznego. Lubac zwracał uwagę na fakt, że niejednokrotnie w historii teologii mieliśmy do czynienia z sytuacją, w której próbowano twierdzić, że pewna konkretna synteza teologiczna na tyle dobrze odzwierciedla prawdę objawioną, że nie ma potrzeby jej korygować, a jakkolwiek krytyczny do niej stosunek miałby natychmiast być równoważny z zamachem na samo Objawienie.

Stąd też francuski myśliciel zwracał uwagę na fakt, że wrażliwość na paradoks jest absolutnie konieczna także, a nawet przede wszystkim, przy tworzeniu syntez teologicznych. Chodzi o to, by nie ugrzęznąć w jakimś kosztującym, uznanym już za doskonały i nietykalny, systemie przekonań. Początkowo, być może, system taki mógł być zbudowany na bazie prawdy Objawionej i w miarę swoich możliwości oraz na miarę swych czasów względnie wiernie mógł ją odzwierciedlać. Z czasem jednak – jak każdy twór ludzki – będzie on tracił swoją świeżość, elastyczność i bardzo szybko przestanie nadążać za całościowym postępem wiedzy. Przy zlekceważeniu odmładzającej i odświeżającej roli paradoksu wcześniej czy później zacznie dochodzić do stopniowej degeneracji takiej syntezy.

Kurczowe trzymanie się oswojonych, świetnie obeznaných, może nawet wyuczonych na pamięć, ale skrojonych na miarę i dopasowanych tylko do tego systemu formułek, powoduje, że niepostrzeżenie zaczynają one kosztować i obumierać. Nieprzejednany zwolennik takiego systemu staje się faryzeuszem, który na bazie prawdy zbudował własny, jak sądzi, w pełni wystarczający system i nie zauważa, że stopniowo on sam staje się jego niewolnikiem, a ów system, wbrew założeniom, poprzez nieuchronne obumieranie zaczyna coraz dalej odbiegać od żywej prawdy¹⁵. Stąd też francuski teolog przestrzegał przed myleniem Objawienia pełnego paradoksów i niezgłębionych tajemnic z jakimkolwiek syntetycznym systemem opisującym to Objawienie:

14 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 123.

15 Por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 111.

Kiedy umysł całkowicie podda się Objawieniu, jest to dlań ubogacające, ponieważ podporządkowuje się Tajemnicy. Jednakże, kiedy podda się bez reszty jakiemuś ludzkiemu systemowi, takie podporządkowanie wyjaławia. Pierwsze pozwala mi zaakceptować warunki rozszerzania mojej myśli. Drugie stanowi zaprzeczenie nawet owych warunków¹⁶.

Powyższa przestroga nie oznacza przyjęcia przez Lubaca pozycji postmodernistycznej, czyli twierdzenia, że nie ma prawdy obiektywnej ani żadnej niezmiennej pewności. Prawda i pewność obiektywnie istnieją, zawarte są one właśnie w Objawieniu Bożym, a także do pewnego stopnia w otaczającym nas stworzeniu (dotyczy to na przykład niezmienności i powszechności praw fizyki, choć nie dotyczy precyzji i głębi poznania ich przez człowieka). Paradoksy, na które napotykamy, pokazują, że na żadnym etapie rozwoju człowiek nie może stwierdzić, że już osiągnął pełnię poznania i zrozumienia tej absolutnie pewnej prawdy (dotyczy to zarówno poznania teologicznego, filozoficznego, jak i przyrodniczego). Wobec swojej ograniczoności i omyłności człowiek może się do ostatecznego kształtu prawdy jedynie zbliżać, a nie twierdzić, że już go poznał. Dlatego też Lubac z takim naciskiem pisał: „Nie ma gorszej obelgi dla prawdy niż uprawiać jej kult nie chcąc przyjąć do wiadomości, że ten, kto ją znalazł, nadal musi jej poszukiwać”¹⁷.

Podobnie trzeba bardzo uważać, by nie dokonać błędnej interpretacji zasady pewności wiary chrześcijańskiej. Pewność dotyczy tego, że Objawienie zostało nam dane przez samego Boga, że wiernie przechowywane jest w zostawionym nam przez Apostołów depozycie wiary Kościoła i że przez całe wieki autentycznie wykładane jest za pośrednictwem jego Urzędu Nauczycielskiego.

Lubac zaznaczył jednak, że nie można tej pewności rozciągać na indywidualne interpretacje poszczególnych wiernych, teologów, czy nawet systemów teologicznych. Nie można też ograniczyć się do małego świata „pewnych formułek”, które miałyby utwierdzać kogoś w przekonaniu, że niepotrzebne są żadne dalsze poszukiwania ani nie ma już potrzeby podejmowania żadnych dalszych wyzwań. Francuski teolog stwierdził jasno, że ciężko byłoby o bardziej gorszą postawę:

16 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 128.

17 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 57.

Za bardzo pragniemy w życiu pewności i nie chcemy się pogodzić z zagubieniem. Dlatego stwarzamy sobie małą religię i dążymy do małego zbawienia. Na naszą małą miarę. Paradoksy Ewangelii to dla nas zbyt mocne wino, i zamykamy uszy na wielkie wyzwalające Wezwanie. Tchorzymy wobec wszelkich form śmierci, które stanowią nieuniknioną bramę do Życia. W naszej nędznej nieśmiałości pozostawiamy chrześcijańską świeżość i wolność tym, którzy je psują, i to samo jest już dla nas pretekstem, aby jeszcze bardziej się od nich obu odwrócić. Wtopieni, niczym pasożyty w chrześcijaństwo, nie przyjmując jednak jego przemieniającego szczepu, przekazujemy fałszywy obraz chrześcijaństwa tym, dla których jesteśmy jego przedstawicielami. Dostosowując je do wymagań człowieka najbardziej „przyrodzonego”, pozbawiamy je tego, co w nim najbardziej pociągające, i sprawiamy, że bluźni¹⁸.

Bardzo ważne jest więc odróżnienie pewności prawdziwości depozytu wiary od pewności dotyczącej precyzji jego sformułowania i adekwatności aktualnej interpretacji, a tym bardziej – od własnej pewności, że się go pojęło i że się nim żyje w praktyce życia codziennego.

Na koniec warto więc dodać, że przeciwstawiając się bardzo zdecydowanie tendencji redukcji głębi depozytu wiary do prostego „zbioru reguł” składających się na „małą religię” mającą prowadzić do prostego i niewymagającego głębszej refleksji „małego zbawienia”, Lubac z całą mocą podkreślał wagę rozumienia chrześcijańskiej wiary jako spotkania z przeogromną Tajemnicą – pisaną wielką literą, gdyż Tajemnica ta jest nie czymś, lecz Kimś:

Nie chcemy Boga tajemniczego. Nie chcemy również Boga, który byłby Kimś. Niczego nie obawiamy się bardziej niż tajemnicy Boga będącego Kimś. Lepiej samemu być nikim aniżeli napotkać Kogoś¹⁹.

Wkraczamy tym samym w kolejny rejon badawczy dotyczący miejsca paradoksu w myśli teologicznej. Jest nim relacja pomiędzy paradoksem a tajemnicą.

18 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 132–133.

19 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 122.

1.2. Paradoks a tajemnica

Tematowi relacji pomiędzy paradoksem a tajemnicą w myśli Lubaca poświęcona została osobna monografia autorstwa Nicola Cioli pt.: *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, często już wcześniej cytowanego włoskiego znawcy twórczości francuskiego teologa. Można powiedzieć, że w dużej mierze twórczość Lubaca sprowadza się do jednego wielkiego zachwyty nad misterium i chęci jego zgłębiania. Battista Mondin – inny znany włoski badacz – posunął się nawet do twierdzenia, że całą teologię Lubaca można określić mianem „teologii misterium”²⁰.

Ponieważ poruszana tu tematyka jest, jak widać, już dość dobrze opracowana w literaturze, w tym miejscu wystarczy skupić się jedynie na dwóch najważniejszych dla nas aspektach. Omówimy najpierw krótko kwestię relacji tajemnicy do mitu i intelektu, by następnie przejść do kluczowego zagadnienia relacji paradoksu do tajemnicy wiary.

1.2.1. Tajemnica między mitem a intelektem

Sam termin tajemnica nie jest bynajmniej zarezerwowany dla refleksji chrześcijańskiej. Poczucie tajemnicy, fascynacja tajemnicą, strach przed nią oraz chęć jej okiełznania, a także pragnienie obcowania z nią towarzyszyły człowiekowi od zarania dziejów. Zanim termin ten zadomowił się w słowniku teologii chrześcijańskiej, był już od dawna obecny w religiach, wierzeniach i podaniach pogańskich, w których był bardzo silnie związany z kategorią mitu. Lubac zwrócił uwagę na subtelne powiązanie i przenikanie się pojęć tajemnicy i mitu, pamiętał jednakże o konieczności dostrzeżenia ostrej różnicy między nimi, zwłaszcza w kontekście chrześcijańskim.

Na początek trzeba zaznaczyć, że mit nie był dla Lubaca określeniem pejoratywnym – wręcz przeciwnie: był niezbędnym elementem kultury ludzkiej – niemniej zbyt silnie związanym z jej pogańskim wymiarem. Dlatego też, chcąc dokonać odpowiedniego rozróżnienia, francuski teolog przeciwstawił sobie dwa rodzaje sacrum: pogańskie sacrum mitu i chrześcijańskie sacrum tajemnicy:

20 Por. B. Mondin, *I grandi teologi del XX secolo*, vol. I: *I teologi cattolici*, Borla, Torino 1972, s. 237–241. Krótką analizę problematyki tajemnicy u Lubaca można też znaleźć w: R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, W drodze, Poznań 2012, s. 90–103.

Istnieje sacrum mitu, które niczym opary wydobywające się z ziemi, wznosi się z regionów podludzkich, i istnieje sacrum właściwe tajemnicy podobne do majestatycznego spokoju, spływającego z rozgwieżdżonego nieba. Pierwsze łączy nas z Naturą i harmonijnie zestrza nas z jej rytmem, ale też wtrąca nas w niewolę fatalnych sił; drugie jest darem Ducha, który nas wyswobadza. [...] Mówiąc krótko i konkretnie: jest pogański mit i jest chrześcijańska tajemnica²¹.

Zdaniem Lubaca pojęcie mitu może być pożyteczne także w refleksji chrześcijańskiej, ale by mogło ono spełniać dobrze zrozumianą służebną rolę wobec pojęcia tajemnicy, musi zostać poddane procesowi oczyszczenia, przewartościowania i defantastyzacji:

Mit musi więc zostać oczyszczony, zrewidowany, pozbawiony tych czysto ludzkich i jednostronnych elementów, które mogłyby zredukować go do wytworu fantazji. Pomaga mu w tym ludzki rozum, który może go oczyścić, nadając mu bardziej realistyczne, a nie fantastyczne ukierunkowanie. Ale mit jest również użyteczny dla tajemnicy, która go nie odrzuca, lecz po części przejmując, filtruje, oczyszcza, niemal egzorcyzmuje. Innymi słowy, mit zostaje schryistianizowany i przewartościowany pod względem drzemiącego w nim potencjału. Pozostawiony sam sobie przyczyniłby się do narodzin „mistyki przyziemnej”, czyli czegoś niebezpiecznego, ale zanurzony w tajemnicy ukazuje pełnię i złożoność ludzkiego fenomenu, którego nie da się wyrazić jedynie pojęciowo²².

Tajemnica może być i często bywa – chociażby nawet w starotestamentowych opowiadaniach biblijnych – zobrazowana, przedstawiona za pomocą, czy może raczej ubrana w szaty, mitu. Mit pełni tu bardzo ważną funkcję – zabezpiecza owo sacrum tajemnicy przed wścibskim, pozbawionym wszelkich skrupułów i wszelkiej wrażliwości na paradoks i na niewysłowionosc

21 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 108–109.

22 Por. N. Ciola, *Paradosso...*, dz. cyt., s. 96: „Il mito ha bisogno cioè di essere purificato, riveduto, sfrondato da quei elementi autarchici e univoci che potrebbero farlo prodotto della fantasia; in questo lo aiuta la ragione umana, la quale può appunto purificarlo dandogli un assetto più realistico e non fantastico. Ma il mito è utile anche al mistero, il quale non lo rifiuta, ma l’assume in parte, lo filtra, lo purifica, quasi lo esorcizza. In altre parole il mito viene cristianizzato e rivalutato nelle sue potenzialità; abbandonato a se stesso contribuirebbe al nascerne di una «mistica della terra», pericolosa, ma assunto nel mistero rivela la completezza e la complessità insieme del fenomeno umano che non può esprimersi solo concettualmente”. W temacie konfrontacji antycznej kultury pogańskiej z kulturą chrześcijańską por. Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski, *Spotkanie mądrości pogańskiej z chrześcijańską w dramacie Christus patiens*, w: *Oblicza mądrości. Z czego wyrastamy, ku czemu zmierzamy*, red. Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski, Scriptum, Kraków 2014, s. 7–16.

„czystym rozumem”. Mit staje w obronie tajemnicy i nie pozwala jej całkowicie obnażyć, wskazując, że nie da się jej zrationalizować. Jednak w pewnym momencie musi dojść do ruchu przeciwnego: rozum musi obronić tajemnicę przed utożsamieniem jej z mitem i sprowadzeniem jej do poziomu irracjonalnej ciemności, w której króluje fantazja i iluzja:

Tak, wytrzeźwiliśmy już po tej idei świata całkowicie wyjaśnialnego i otwartego na nieskończone doskonalenie przez czysty rozum. W końcu zaczęliśmy dostrzegać, jak bardzo ulotny, ulotny niczym sen, jest ów „kryształowy pałac” życia „do cna zrationalizowanego” i nawet gdyby go wzniesiono, byłby dla nas tylko więzieniem. Bardziej niż kiedykolwiek, nawet poza naszymi dogmatami wiary, przyznajemy się, wraz z Pascalem, do „braku jasności”. Ale czy z tego powodu zaczniemy sobie tworzyć, w świadomie wybranej nocy, jakieś mity? To przyzwolenie na iluzję, z całą kryjącą się w nim pogardą dla prawdy, nigdy nie będzie nasze. Nie chcemy systematycznie mieszać oszołomienia z ekstazą. Nigdy nie wyrzekniemy się, wraz z Pascalem i wraz z Janem od Krzyża, wiary w to, że „cała godność człowieka jest w myśli”. Wiemy, jak łączyć życie i rozum, entuzjazm i trzeźwość²³.

W przeciwieństwie do gnostyckich lub okultystyczno-ezoterycznych ujęć, dla Lubaca tajemnica nie oznaczała jakiegoś sekretu ukrytego niczym pilnie strzeżony skarb za nieprzekraczalną i nieusuwalną zasłoną, która ewentualnie pod ściśle określonymi warunkami może być uchylona lub odsłonięta, ale tylko wobec wyraźnie określonej elity „wybranych”. Nie oznacza ona także jakichś mrocznych, irracjonalnych ciemności, leżących poza zasięgiem intelektu ludzkiego, jak bywało to określane w czasach ślepego oświeceniowo-pozytywistycznego pędu do powszechnej demitologizacji i desakralizacji.

Tajemnica, zwłaszcza tajemnica wiary, nie będąc bezpośrednio dostępna dla naszych naturalnych zdolności poznawczych, pełni rolę otwartego wyzwania, promieniuje zachętą do wzmożonego wysiłku poznawczego, który nie będzie ograniczał się jedynie do powierzchownej lub literalnej analizy intelektualnej, ale będzie dążył do wnikięcia w głębsze, zwłaszcza duchowe pokłady rzeczywistości:

Otóż, jeśli tajemnica jest zasadniczo niejasna dla naszych cielesnych zdolności poznawczych, sama w sobie jest całkowicie promienna, emanuje tajemniczą zrozumiałością. Jeśli jest próbą wiary, jest jednocześnie znakiem, wezwaniem. Zaprasza nas, pobudza do

23 H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 103–104.

poszukiwań. Wyczuwamy, że posiada promieniujące jasnością tło. Jest zagadką do rozszyfrowania, jest prawdą, której wyrażenie przynosi nas poza nią samą. Pod literą daje się wyczuć ducha. Poprzez znak trzeba nam przejść do rzeczy, do ożywiającej rzeczywistości²⁴.

1.2.2. Paradoxs i tajemnica wiary

Od tego momentu będziemy mówić już ściśle o tajemnicy wiary. Lubac każdą prawdę wiary traktował jak niezgłębną tajemnicę, a na straży tej niezgłębioności stoi właśnie paradoxs. Rozważając bowiem prawdy wiary, trzeba podkreślić, że człowiek będzie ciągle napotykał w nich na coraz głębsze paradoksy i coraz głębiej kryjące się za nimi tajemnice. Stąd też bierze się tak wielki problem z dogłębnym zrozumieniem, a tym bardziej z trafnym sformułowaniem prawd wiary. Niczym bumerang powraca tu problem wymykającej się z powodu napotkanych paradoksów ostatecznej syntezy:

Bowiem każde twierdzenie wiary jest dwoiste; z naszej strony zawiera nieuchronnie dwa cele, których dwa widoczne przedmioty wydają się być najpierw przeciwstawne, jeśli nie sprzeczne ze sobą; oba te cele dążą do złączenia się w nieskończoności na jednym jedynym przedmiocie, lecz poznanie tej jedności wymyka się nam²⁵.

Francuski teolog uważał, że pomiędzy paradoksem a tajemnicą istnieje sprzężenie zwrotne. Paradoxs prowadzi nas do dostrzeżenia kryjącej się za nim tajemnicy. Tajemnica ta z kolei sama w sobie ma strukturę paradoksalną, odkrywa przed nami kolejne, coraz głębsze paradoksy, a te z kolei prowadzą nas do odkrywania kolejnych coraz głębszych tajemnic²⁶.

24 Por. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Aubier, Paris 1944, s. 259: „Or, si le mystère est essentiellement obscur à nos facultés charnelles, il est en lui-même tout rayonnant, d'une secrète intelligibilité. S'il constitue pour la foi une épreuve, il est en même temps un signe, un appel. Il nous invite, il nous stimule à la recherche. Nous devinons qu'il comporte un arrière-fond lumineux. C'est un énigme à déchiffrer, c'est une vérité dont l'expression nous porte au-delà d'elle-même. Par dessous la lettre, l'esprit se fait pressentir. A travers le signe, il nous faut passer jusque à la chose, jusqu'à la réalité nourrissante”.

25 H. de Lubac, *Onaturze i lasce*, dz. cyt., s. 42. Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 213–214.

26 H. de Lubac zwracał uwagę na to sprzężenie zwrotne pomiędzy paradoksem i tajemnicą szczególnie w przypadku paradoksu i tajemnicy Kościoła, por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 12: „Nous découvrirons alors le paradoxe propre de l'Église, et ce paradoxe va nous introduire à son mystère”.

Niezależnie od tego, jak głęboko przeanalizuje się jakąkolwiek prawdę wiary zawsze pozostanie jeszcze nieskończenie wiele do poznania i do zbadań – wszystko z użyciem możliwości ludzkiego rozumu, ale przy jednoczesnej świadomości, iż proces ten nigdy nie zakończy się pozytywnym sukcesem „poznania umysłu Boga” lub wyczerpania ostatecznej głębi tajemnicy czy też osiągnięcia kresu wysiłków poznawczych.

W tym tkwi właśnie podstawowy paradoks tajemnicy wiary w ujęciu Lubaca. Z jednej strony wszystko zostało nam już w pełni, tj. w Chrystusie przez Boga Ojca w Duch Świętym, objawione, a jednocześnie z drugiej strony Objawienie stanowi niezgłębioną tajemnicę zapraszającą do tego, by ją coraz lepiej poznawać. Im bardziej człowiek ją zgłębia, tym bardziej zdaje sobie sprawę z tego, jak wiele jeszcze pozostało do zgłębienia. Na tym obszarze poznawczym kluczową rolę pełni właśnie paradoks:

Im bardziej życie podnosi się na wyżyny, im bardziej się ubogaca, pogłębia, tym znaczniejsza jest rola paradoksu. Paradoks, pełniący zasadniczą rolę w zwykłym ludzkim życiu, prawdziwie króluje w sferze ducha. Jego zaś tryumfem jest życie mistyczne²⁷.

Lubac chciał przez to podkreślić, że wkraczając w poznawczy obszar paradoksu i tajemnicy wiary, wychodzimy daleko poza zasięg nie tylko nauk eksperymentalno-przyrodniczych, lecz także pozytywno-humanistycznych. To prawda, że we wszystkich tych naukach napotykamy na paradoksy i staramy się zgłębić występujące w nich tajemnice. Nie sięgamy tam jednak poziomu zarezerwowanego dla doświadczenia mistycznego: „Tajemnica ta pozostaje na zawsze nieuchwytna dla człowieka, ponieważ jest jakościowo inna od jakiegokolwiek przedmiotu nauki ludzkiej”²⁸.

W tym tkwi kolejna paradoksalna cecha tajemnicy wiary. Z jednej strony jest ona całkowicie otwarta na nasze intelektualne badania – mamy nie tylko prawo, lecz także obowiązek badać ją i poznawać – ale z drugiej strony zawsze będzie się tym badaniom wymykać. Lubac powoływał się tu na refleksję Newmana, odnajdując w jego *Kazaniach* następującą myśl: „Tajemnica tkwi zarówno w tym, co wydaje się nam znane, jak i w tym, o czym nic nam nie wiadomo”²⁹. Dla Lubaca tajemnica, którą dałoby się w pełni wyczerpać,

27 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

28 Por. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, dz. cyt., s. 32: „Le mystère est pour toujours hors des prises de l'homme, car il est qualitativement autre que tout objet de science humaine”.

29 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 116.

nie zasługuje w ogóle na to miano. Prawdziwa tajemnica ma być ciągle poznawana, ale nigdy nie będzie w pełni poznana. Czysto racjonalny intelektualizm czy naturalistyczny historycyzm będzie się tu jedynie ślizgał po powierzchni, nie będąc w stanie sięgnąć duchowej głębi:

Bez wątpienia nie ma dziś umysłu, który by nie czuł, jak bardzo powierzchowny i zubożający jest pewien intelektualizm, jak bardzo też jałowe jest nadużywanie dyscyplin historycznych. [...] Wiemy, że zwykle zasady abstrakcyjne nie zastąpią mistyki, że najbardziej przenikliwa krytyka nie wyda nawet atomu bytu, że badanie bez końca historii i przejawów ludzkiej różnorodności zupełnie nie wystarczy do tej „promocji człowieka”, która jest celem wszelkiej kultury. Nie chcemy również rozwołu między poznaniem i życiem³⁰.

Poznanie tajemnic wiary nie może być oderwane od życia wiary. Ale życie wiary to nie tylko czysto praktyczne zastosowanie zewnętrznych reguł dotyczących na przykład życia moralnego. Życie wiary to przede wszystkim wewnętrzna, duchowa głębia doświadczenia mistycznego, czyli bezpośredniego, intymnego spotkania człowieka i Boga. Jest to poziom, na którym większość czysto horyzontalnych narzędzi intelektualnych traci swój zasięg. Kategorie paradoksu i tajemnicy należą tu do nielicznych, z jednej strony dostępnych dla intelektu, a z drugiej sięgających tam, gdzie czysto racjonalistyczny intelekt nie ma wstępu.

2. Paradoks między dialektyką a analogią w refleksji Hansa Ursa von Balthasara

Tak jak u Lubaca kluczowa metodologiczna refleksja nad miejscem paradoksu w instrumentarium myśli teologicznej koncentrowała się na jego relacji do syntezy i tajemnicy, tak w przypadku Balthasara na pierwszy plan wysuwa się relacja paradoksu do dialektyki i analogii. Oczywiście także u Balthasara znajdziemy bogate refleksje dotyczące relacji pomiędzy paradoksem a tajemnicą, nie ma tu jednak na tyle istotnych różnic względem podejścia Lubaca, żeby podejmować ten problem osobno³¹. Kwestia relacji paradoksu

³⁰ H. de Lubac, *Dramat...*, dz. cyt., s. 102–103.

³¹ Refleksje Balthasara na temat relacji paradoksu i tajemnicy można znaleźć między innymi w: H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Borkwa, W drodze, Poznań 1998, s. 22–39.

do syntezy pojawi się natomiast u Balthasara w rozważaniach poświęconych dialektyce, na podobnej zresztą zasadzie, jak kwestia dialektyki pojawiła się u Lubaca w kontekście jego refleksji nad syntezą. Zdecydowanym novum w porównaniu do myśli Lubaca będzie zaś bardzo żywotne zainteresowanie Balthasara problematyką relacji paradoksu do analogii. Doskonale wypełni to lukę, jaka pozostała w tym zakresie po rozważaniach zawartych w poprzednim podrozdziale.

O tym, jak ważna była dla Balthasara problematyka dialektyki i analogii w metodologicznym instrumentarium teologii, najlepiej świadczy jego refleksja dotycząca problematyki dialogu ekumenicznego zawarta w pracy, którą poświęcił teologii Bartha – swojego wielkiego przyjaciela, ale również adwersarza teologicznego, zwłaszcza w zakresie problemu stosowalności zasady analogii. Nawiązując do faktu, że teologia protestancka lubi odwoływać się do zasady dialektycznej, a z kolei teologia katolicka do zasady analogii, Balthasar starał się zobrazować dramatyczność podziału Kościoła i głębię rany, jaka na jego łonie powstała, wskazując na nieskuteczność obu tych podejść, zwłaszcza, kiedy stosowne są jednostronnie jako remedium na to rozdarcie: „ziewająca przepaść, której nie jest w stanie przeskoczyć żadna metoda dialektyczna lub analogiczna, krwawa rana, której nie da się uleczyć plastrem teologicznych formułek”³².

Pomimo świadomości licznych zalet, Balthasar zdawał sobie doskonale sprawę z braków tkwiących w obu tych metodach – najwyraźniej czegoś musiało mu w nich brakować. Szwajcarski teolog nigdy nie wyraził tego jawnie, ale biorąc pod uwagę to, jak dużo miejsca poświęcił w swojej refleksji uzupełnianiu tych braków, zestawiając zarówno dialektykę, jak i analogię właśnie z paradoksem, wydaje się wielce prawdopodobne, że właśnie w tym ostatnim upatrywał wielką szansę na jakiś znaczący teologiczny, a może także ekumeniczny, postęp.

Warto więc przeanalizować dokładnie, jak w myśli tego wielkiego szwajcarskiego teologa klasyczne metody dialektyki i analogii przeplatały się z jego oryginalną, nowatorską refleksją poświęconą problematyce paradoksu.

32 Por. H. U. von Balthasar, *The theology of Karl Barth*, transl. E. T. Oakes, Ignatius Press, San Francisco 1992, s. 11: „the yawning chasm over which no dialectical or analogical method can leap. the bloody wound that cannot be healed with the plaster of theological formulas”.

2.1. Paradoks a dialektyka

Jeżeliby się chciało z grubsza ująć podstawową różnicę pomiędzy Balthasarem a Lubakiem w ich podejściu do problematyki relacji dialektyki i paradoksu, można by pokusić się o stwierdzenie, że szwajcarski teolog nie podzielał ironicznego (żeby nie powiedzieć pogardliwego) spojrzenia swojego francuskiego mistrza i przyjaciela na dialektykę jako „starszą” i dużo mniej błyskotliwą „siostrę” paradoksu³³.

Dialektyka – zaraz obok analogii, ale o niej będziemy mówić później – wydaje się bowiem jednym z najważniejszych narzędzi metodologicznych stosowanych przez szwajcarskiego teologa, wychowanego na przesyconych dialektycznym podejściem tekstach niemieckojęzycznej, zwłaszcza pohegłowskiej, szkoły filozoficzno-teologicznej.

Nie może więc dziwić fakt, że przeglądając różne analizy twórczości Balthasara, bardzo często można spotkać się z wyraźnym przypisywaniem mu podejścia dialektycznego³⁴. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że na przykład hegłowska dialektyka, a w szczególności rozważania Hegla dotyczące relacji skończoności i nieskończoności musiały w istotny sposób wpłynąć na myśl Balthasara (zwłaszcza na ten jej obszar, który dotyczy relacji wolności skończonej i nieskończonej)³⁵. Niemniej trzeba wyraźnie zaznaczyć, że szwajcarski teolog nigdy nie kopiował bezkrytycznie podejścia Hegla. Przeciwnie, bardzo często rozwijał swoją myśl w opozycji do niemieckiego filozofa³⁶.

33 Por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

34 W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele adekwatnych opracowań zarówno na gruncie polskim, por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar...*, dz. cyt. (wraz z wykazaną tam literaturą), jak i w refleksji obcojęzycznej, por. J. D. Dadosky, *The Dialectic of Religious Identity...*, dz. cyt., s. 46–51; P. Lüning, *Facing the Crucified. The Dialectics of the Analogy in an Ignatian theology of the Cross*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) no. 3, s. 439–442, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2008.00433.x>; A. L. Prevot, *Dialectic and Analogy*, dz. cyt., s. 261–277.

35 Istnieje szczegółowe opracowanie zagadnienia relacji nieskończoności i skończoności u Hegla – por. Z. Stawrowski, *Związek nieskończoności i skończoności w systemie Hegłowskim*, „Logos i Ethos” 2 (1992) nr 1, s. 47–53. Trzeba dodać, że nawet w wywołanej tu problematyce wolności skończonej i nieskończonej Balthasar zdecydowanie przekraczał sztywne ramy dialektyki. W przypadku problematyki wolności nieskończonej wyraźnie podkreślił ten fakt Pyc: „Nasz autor [Balthasar] zdaje sobie sprawę, że znajdujemy się tutaj poza dialektyką przypadku i konieczności. Absolutną wolność posiadania siebie należy rozumieć odpowiednio do istoty Boga jako dar bez granic. Nie jest ona zdeterminowana niczym innym niż samą sobą, lecz zdeterminowana w ten sposób, że bez nieustannego daru z siebie nie byłaby sobą”; M. Pyc, *Chrystus...*, dz. cyt., s. 242.

36 Krytyczne zestawienie myśli Balthasara i Hegla można znaleźć w opracowaniach: M. Levering, *The Achievement of Hans Urs von Balthasar. An Introduction to His Trilogy*, Catholic University of

Poniżej postaramy się wykazać, że dużo bliższa prawdy jest teza orzekająca, iż pomimo niekwestionowanej zależności od Hegla i ogólnie rzecz biorąc dialektycznej szkoły filozoficzno-teologicznej, w temacie relacji pomiędzy dialektyką a paradoksem Balthasarowi mimo wszystko jest bliżej do stanowiska Lubaca niż Hegla i jego wiernych naśladowców.

Najgłębszym fundamentem, jaki łączy myśl Lubaca i Balthasara i sprawia, że w ostatecznym rozrachunku, pomimo oczywistych różnic, obaj postawili bardziej na paradoks niż dialektykę, jest głębokie zakorzenienie paradoksu, a nie dialektyki, w tekstach biblijnych, zwłaszcza w tak bliskiej Balthasarowi Ewangelii św. Jana:

Wszystkie nie dające się racjonalnie rozwiązać paradoksy Janowej teologii doświadczenia nie są wyrazem dialektyki pojęcia, ale spoczywania w (ponadfilozoficznej) kontemplacji bytu postrzeganego w umiłowanym „Ty”, które jest Bogiem i Człowiekiem w jednym bycie oraz godne każdej miłości w wierze i uwielbieniu³⁷.

Kluczowym aspektem jest tu wkroczenie w ową sferę refleksji „ponadfilozoficznej”, w której standardowe metody dialektyki przestają być adekwatne, a sama refleksja nie jest już czysto racjonalnym rozumowaniem, lecz kontemplacją. Nieco dalej teolog szwajcarski posunął się nawet do celowej hiperbolizacji. Kiedy bowiem mowa jest o – kluczowych dla teologii – kategoriach wiary i miłości, trzeba być gotowym na zmierzenie się z czymś, co z racjonalistycznego punktu widzenia zakrawa na sprzeczność:

America Press, Washington 2019; J. B. Quash, *„Between the Brutely Given and the Brutally, Banally Free”: von Balthasar’s Theology of Drama in Dialogue with Hegel*, „Modern Theology” 13 (1997) no. 3, s. 293–318.

37 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2008, s. 201. Ciekawe jest w tym kontekście bezpośrednie zestawienie Jana z Heglem, jakiego dokonał Balthasar: „Chociaż prawdą jest, że Janowych kategorii «poznania Boga» trzeba szukać w starotestamentalnych formach myślenia, to w relacji Przymierza z człowiekiem osoba Jahwe pozostaje kimś tak dalece «innym», że powszechnie był On ujmowany jako absolutnie istniejący, a nie jako ktoś, kto zajmuje miejsce bytu. Uwagę na to zwrócił Hegel, który widział w tym nowość i element zamykający nowotestamentalnego Wcielenia, w którym Bóg jest równocześnie sobą oraz innym samego siebie i dopiero w ten sposób rzeczywiście objawia się jako Byt Absolutny. Św. Jan właśnie to dostrzegł i pojął w kontemplacji Syna Bożego, ponieważ pojmował objawienie bytu w sposób osobowy, chociaż wystrzegał się przed pójściem wraz z Heglem ku absolutnej wiedzy ponad postacią”; H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. I, dz. cyt., s. 202.

Dlatego też akt wiary może być opisywany i podtrzymywany tylko jako sprzeczność i takim właśnie jest u św. Jana: z jednej strony trzymać w stałym posiadaniu to, co nieutralne, a z drugiej strony pozostawać w zawieszeniu ciąglego zagrożenia, nie mogąc zagwarantować sobie „trwania” w Umiłowanym³⁸.

Jednak w następnych wierszach teolog z Bazylei odsunął powyższe zabiegi retoryczne i wyraźnie sprecyzował, że chodzi tak naprawdę właśnie o kategorię paradoksu, a nie sprzeczności. Nie oznacza to, że wracamy już na racjonalistyczny grunt, na którym ową sprzeczność będzie można okiełznać na przykład dialektyką tezy i antytezy, które ostatecznie dadzą się objąć i przekroczyć stojącą na wyższym poziomie syntezą. Nie, Balthasar wyraźnie podkreślił, że mamy tu do czynienia z nierozwiązywalnym paradoksem, a nie sprzecznością:

Akt wiary, tak jak pojmuje go św. Jan, już na płaszczyźnie psychologicznej zawiera nie dający się rozwiązać paradoks: z jednej strony poznanie samego siebie (jako miłość) w ruchu ku Umiłowanemu, a więc doświadczenie w tym ruchu Boga i siebie samego, a z drugiej strony niedopuszczalność refleksji nad sobą, ponieważ w tym spojrzeniu wstecz leżałaby utrata miłości³⁹.

W tym momencie uwidacznia się podstawowa przewaga paradoksu nad dialektyką na ściśle teologicznym obszarze badawczym. Otóż zarówno w paradoksie, jak i w dialektyce mamy do czynienia z sytuacją, którą można określić mianem pozornej sprzeczności. Dialektyka ma na celu wyeliminowanie owej sprzeczności poprzez pogodzenie tak naprawdę jedynie pozornie sprzecznych ze sobą obserwacji (tezy i antytezy) na poziomie integrującej i przewyższającej je syntezy. Problem zostaje więc intelektualnie w pełni rozwiązany. Paradoks w teologii pojawia się natomiast tam, gdzie sprzeczności wprawdzie nadal są pozorne, ale problemu nie da się już rozwiązać na płaszczyźnie czysto intelektualnej. Paradoks wskazuje bowiem na kryjącą się za nim tajemnicę, przekraczającą swą głębią zasięg czysto-rozumowych spekulacji.

Warto zatrzymać się nieco dłużej nad tą różnicą i przeanalizować dwa bardzo konkretne przykłady jej występowania w refleksji Balthasara. Dzięki

38 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. I, dz. cyt., s. 203.

39 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. I, dz. cyt., s. 203.

temu jasna stanie się nie tylko granica stosowalności dialektyki w rozważaniach teologicznych oraz potrzeba odwołania się do kategorii paradoksu i tajemnicy, lecz także bardzo wyraźnie ukażą się praktyczne implikacje świadomego wyboru konkretnej metody badawczej w pracy teologa.

2.1.1. Niewystarczalność dialektyki wobec paradoksu samotności i wspólnotowości

Rozważany tu przykład dotyczyć będzie problematyki współzależności pomiędzy dwoma zestawami pozornie przeciwstawnych tez. Pierwszy zestaw ma charakter teologiczny i składa się z następujących dwóch obserwacji:

- a) Bóg jest oddzielony od świata,
- b) Bóg jest zaangażowany w świat.

Drugi zestaw ma charakter antropologiczny i dotyczy dwóch odmiennych postaw chrześcijańskich:

- a) chrześcijanin pustelnik-samotnik,
- b) chrześcijanin zaangażowany w życie wspólnotowe.

Jeżeli pierwszy z powyższych zestawów ujmemy w dialektyczny system tezy – antytezy: Bóg–świat, to od razu zauważymy, że Hegel widział tu miejsce na syntezę w postaci Boga nierozdzielnie związanego ze światem. Balthasar zauważył, że jako chrześcijanie dość łatwo daliśmy się wtłoczyć w koleiny tej heglowskiej dialektyki:

Od czasów Hegla przyzwyczailiśmy się także my, chrześcijanie i teologowie, patrzeć na Boga oraz na świat jako na coś, co przynależy do siebie w sposób nierozłączny. Gdzież to Pismo Święte mówi nam o Bogu bez świata? Czy tam, gdzie jest mowa o Słowie Boga i o mądrości, nie ma zawsze myśli o stworzeniu świata?⁴⁰

Przechodząc teraz do drugiego zestawu, zauważmy, że analogiczny dialektyczny dylemat pojawił się u źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego. Pytano, czy ideałem życia chrześcijańskiego jest życie mnicha-samotnika na pustelni czy też życie zaangażowanego najpierw we wspólnotę, a później także i w świat mnicha-zakonnika. Dylemat ten stanął u źródeł wytworzenia się dwóch odmiennych tradycji monastycznych stanowiących analogiczną do poprzedniej dialektyczną parę tezy – antytezy: anachoretyzm-cenobityzm.

40 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 166.

Również w tym przypadku szwajcarski teolog zauważa w historii Kościoła analogiczny ruch w kierunku swoistej heglowskiej syntezy. Pierwszym krokiem było pojmowanie ideału życia pustelniczego jako szczytu doskonałości chrześcijańskiej. Następnie wokół wielkich ojców pustyni gromadzą się tłumy uczniów, którzy zaczynają tworzyć wspólnoty:

Historia duchowości chrześcijańskiej ukazuje, ogólnie mówiąc nieodwracalny zwrot od samotności ku wspólnocie, od „ucieczki od świata” do „zwrócenia się ku niemu”. Mnichów zrodził przykład Antoniego Wielkiego oraz niezrozumiały prawie dla nas pociąg do ucieczki od cywilizowanego świata na pustynię⁴¹.

Początkowo bardzo mocno zamknięte, na przykład za klauzurą, kontemplacyjne wspólnoty klasztorne zaczynały stopniowo przekształcać się w mocno zaangażowane w świat zakony czynne, w dalszej perspektywie instytuty świeckie, a ostatecznie – w organizacje charytatywne:

Mnich staje się apostołem, kontemplacja jego zmienia się w akcję misyjną, w zakonach zebranych równowaga kontemplacji i czynu przechodzi w przewagę działania. Im bardziej zbliżamy się do czasów nowożytnych, tym silniejsze staje się otwarcie na świat i zaangażowanie charytatywne, zaś świeckie instytuty całkowicie się temu oddają⁴².

Obie zarysowane tu heglowskie syntezy – przy powierzchownej analizie – mogą wydawać się atrakcyjne. Ich podstawowy urok miałby polegać na pozornej likwidacji długowiecznych dualizmów i antagonizmów. Wcielając się na moment w zwolenników takich syntez, szwajcarski teolog wychwyił ich rzekomą zaletę główną:

41 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 164.

42 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 165. Należy podkreślić, że Balthasar nie krytykował tu bynajmniej idei powstawania instytutów świeckich. Sam wraz z Adrienne von Speyr poświęcił znaczną część życia na ich zakładanie i prowadzenie. Nie postulował też konieczności literalnego powrotu do życia pustelniczego: „nie wrócą już czasy pustynnych osad dawnych mnichów i nie powinny wrócić. Nie trzeba wędrować daleko, by odnaleźć pustynię. Zrozumiała to duchowa rodzina Foucaulda. Zresztą «pustynia rośnie» – dookoła nas i w nas samych, możemy pozostać tam, gdzie jesteśmy”. Por. H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, s. 174, 176, przyp. 3. To natomiast, co podlega krytyce Balthasara, to ów owczy pęd w kierunku wspomnianej heglowskiej syntezy, czyli rozmywania napięcia, tak niezbędnego dla zachowania paradoksu charakterystycznego dla Ewangelii i autentycznie chrześcijańskiego życia.

Tym sposobem zostałyby przewyżnione wszystkie bezowocne, a nawet tragiczne dualizmy w historii chrześcijańskiej duchowości [...], które w zawsze nowy sposób zwracanie się do Boga przeciwstawiały zwracaniu się do świata, to drugie czyniąc z nieczystym sumieniem, wobec grożącej utraty pierwszego⁴³.

Balthasar wyraźnie przestrzegał przed uleganiem temu pozornemu urokowi. Rozwiązaniem nie może tu być dialektyczna heglowska synteza, nawet jeśli na krótką metę może wydawać się ona dla niektórych atrakcyjna. Dotyczy to przede wszystkim dialektyki Bóg-świat:

Wato jednak tę szybko skonstruowaną syntezę sprawdzić co do jej trwałości. Widziana przez Hegla całość Boga i świata nie może być przez chrześcijan wykładana w tym sensie, jakoby Bóg stał się Nim dopiero po przejściu kolejnych stopni świadomości świata. I jeżeli jest prawdą, że my na podstawie Biblii widzimy Boga zajmującego się planowaniem świata i wykonaniem planu, to jednak nie wolno nam nigdy zapomnieć, że On, aby być Bogiem, nie potrzebuje świata⁴⁴.

Jeżeli zaś chodzi o drugie napięcie dialektyczne: samotność – wspólnota, Balthasar – zachowując tu pełną jednomyślność z Lubakiem – zachęcał, by w tym współczesnym pędzie ku wspólnotowości i zaangażowaniu w czyn, zrobić kilka kroków wstecz i śladem Karola de Foucaulda, małej Teresy i Jana od Krzyża docenić różnicę pomiędzy zewnętrznym powodzeniem wspólnotowego czynu, a wewnętrzną owocnością samotnej kontemplacji⁴⁵.

Dlatego też teolog z Bazylei stał na stanowisku, że to nie rozmywająca, niwelująca różnicę i przynosząca pozorne powodzenie synteza, lecz pełne twórczego napięcia, paradoksalne, ale trwałe i owocne współlistnienie, a nie raz i współdziałanie tych rzekomych przeciwieństw jest prawdziwie chrześcijańskim rozwiązaniem:

Bez Manrezy nie było by Ignacego, bez Subiaco – Benedykta, bez celi w domowym – Katarzyny. Bez pustyni za Jordanem nie byłoby „głosu wołającego na puszczy”, który prostuje drogę Pańską. W jaki sposób pustynia ta zjawia się w życiu chrześcijanina,

43 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 167.

44 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 167–168.

45 Por. H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 171.

o ile on przed nią nie ucieka, nie da się przewidzieć z góry. Dobrze, gdy się liczy z tym faktem. Może znajduje się ona w centrum jego powołania?⁴⁶

Szwajcarski teolog podkreślał, że decyzja, czym ma być owa pustynia, tj. wymiar samotności w życiu chrześcijanina, jaką ma odgrywać w nim rolę i jaki jego zakres obejmować, należy do najskrytszych obszarów jego duchowości – tu jest właśnie miejsce na tajemnicę. Jest to jednak zawsze decyzja albo za głęboką, indywidualną, choć wymagającą relacją z Bogiem, albo za wygodnym usadowieniem się w spełniającym heglowskie postulaty bezpiecznie wypośrodkowanym „systemie”:

Powzięcie decyzji dokonuje się w sposób najskrytszy: albo zapewniamy sobie miejsce w „systemie” (który według Hegla obejmuje Boga i świat), albo stajemy, jako ubogi i bezbronny, przy źródle, z którego bez ograniczeń i bez „systemu” wypływa wszystko w sposób wolny, z miłości⁴⁷.

2.1.2. Niewystarczalność dialektyki wobec paradoksu śmierci i zmartwychwstania

W jeszcze bardziej wyraźny i jaskrawy sposób niewystarczalność dialektyki i jednoczesną konieczność uwzględnienia paradoksu i tajemnicy szwajcarski teolog ukazuje na przykładzie problematyki śmierci i zmartwychwstania. Absolutna wyjątkowość Bosko-ludzkiej osoby Chrystusa i związane z nią (omówione szczegółowo w poprzednim rozdziale) paradoksy chrystologiczne rozsadzają wszelkie dialektyczne ramy, w których filozofia mogłaby próbować umieścić tę problematykę. Moc zmartwychwstania Chrystusa przekracza zarówno dialektykę jednostka – wspólnota, jak i dialektykę śmierć – życie:

Jednak z tego, że moc zmartwychwstania Chrystusa wyraża się wprost we wspólnocie śmierci wierzących – szczególnie Apostoła – z Nim, nie można wyciągać wniosku, iż dialektyka śmierci i życia zwraca się z powrotem ku sobie i jest zamknięta w sobie. Przeciwnie, ta wspólnota losu w swojej paradoksalności ukazuje jednoznaczny i w żadnej mierze niedialektyczną wyższość mocy zmartwychwstania, ba, chwały Boga, która znosi

46 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 175.

47 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 174.

równowagę pomiędzy „codziennym umieraniem starego człowieka” i „codziennym odradzaniem się nowego” mocą „nieskończonej przewagi bezmiaru chwały” (2Kor 4, 16n)⁴⁸.

Absolutnie wyjątkowy charakter teologicznego paradoksu zmartwychwstania i głębia kryjącej się za nim tajemnicy zdecydowanie przekraczają zasięg historyczno-filozoficznych metod dialektycznych. Nie tylko problematyka samego zmartwychwstania Chrystusa, lecz także kwestia partycypacji w tym zmartwychwstaniu ze strony zbawionego człowieka nie da się wpisać w jakiegokolwiek empiryczne czy racjonalistyczne prawo dialektyki:

Nie da się to filozoficznie wyrównać przez ogólne prawo dialektyki zmian: Bóg ma zmienić się w swoje przeciwieństwo, aby poprzez nie stać się sobą samym; życie ma stać się śmiercią, aby z tego wynikło zmartwychwstanie. Chrześcijaństwo nie jest ani filozoficznością, ani odosobnionym historycznym wydarzeniem w określonym punkcie dziejów świata, tak że z tego wydarzenia i z jego czasów dałoby się odczytać jakieś ogólne dialektyczne prawo historii⁴⁹.

Właściwą drogą umożliwiającą intelektualne, choć nie czysto intelektualne dotarcie do sedna paradoksu zmartwychwstania, jest cierpliwa wędrówka przez wszystkie zapowiadające go starotestamentowe obrazy, które traktowane oddzielnie, tj. same w sobie, w swojej paradoksalności nie są w stanie ani odsłonić, ani nawet częściowo oświetlić kryjącej się tu tajemnicy. Traktowane jednak jako całość tworzą swego rodzaju ciąg kolejnych aproksymacji, które wskazują na ten jedyny, inaczej nieosiągalny i niewyobrażalny, punkt zbieżności:

Dopiero w chwili, w której dokonuje się to niewyobrażalne, uwolniony zostaje świat obrazów, dopiero na podstawie niewyobrażalnego może nastąpić to, co winne nam było Stare Przymierze: obrazy (Pascal: *figures*), które otaczają niemożliwy do skonstruowania punkt centralny nie mogąc połączyć się w wiarygodną postać całości, krystalizują się nagle i stają się przez to zrozumiałe same w sobie (jako obrazy starotestamentowe) oraz w transcendencji ku nadającej sens (nowotestamentowej) jedności⁵⁰.

48 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 51.

49 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 67–68.

50 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 68.

Szwajcarski teolog podkreśli jednak jeszcze raz tę podstawową prawdę charakteryzującą nieuchwytność, a więc i nierozwiązywalność paradoksu teologicznego. Nawet jeżeli znajdziemy drogę do stopniowego odkrywania i poznawania kryjącej się za nim tajemnicy, to nie oznacza to jego rozwiązania. Każdy z kolejnych stopni, etapów, obrazów poznawczych będzie miał jakąś swoją konkretną, ujmowalną postać. Końcowy punkt zbieżności, jako poznawczo nieosiągalny, pozostanie zawsze bezpostaciowy:

Paradoks jednak pozostaje, i to niemożliwy do rozwiązania: jeśli obrazy Starego Przymierza mają jako obrazy postać, punkt, ku któremu się zbiegają, śmierć Jezusa Chrystusa, jest bezpostaciowy; jak bowiem trup mógłby nadać postaciom życia ich wewnętrznie dopełniający sens? Jeśli natomiast obrazy Starego Przymierza jako całość (gdyż nie mogą się wzajemnie uzupełniać) są bezpostaciowe, ich stawanie-się-postacią ukazuje wobec triduum śmierci jego niepojętą moc postaciowania, która właśnie na płaszczyźnie historyzoficznej nie jest uchwytna⁵¹.

Na zakończenie warto podkreślić to, że bezlitosne wypunktowanie słabości nie tylko dialektyki jako metody poznawczej, ale w ogólności czysto empiryczno-racjonalistycznego podejścia w teologii nie oznacza, że szwajcarski teolog miałby się całkowicie od takiego podejścia odcinać. Sam bardzo często czerpał pełnymi garściami z efektów zastosowania tych przyziemnych metod zwłaszcza w egzegezie. Walczył jednak o uszanowanie wyjątkowego statusu refleksji dogmatycznej, która zawsze, na odpowiednim poziomie duchowej głębokości wymykać się będzie metodom, które owszem zachowują niespotykaną precyzję, ale na poziomie zewnętrznej powierzchni problemu. Aby zanurzyć się głębiej, trzeba być gotowym na przekroczenie czysto intelektualnego etapu poznawczego i odważnie otworzyć się na kluczowy dla dogmatyki paradoks miłości Boga objawionej w Chrystusie, który rozsadza ramy wszelkich ludzkich systemów gnostyczo-dialektycznych:

Całość teologii Kościoła przewyższa każdy, choćby najbardziej potrzebny i głęboki aspekt poszczególny; nie jest gnozą, która tworzy system poprzez niezbędne dialektyczne kroki, lecz miłością Boga w Chrystusie, przedstawioną w Jego Ciele jako miłującej jedności złożonej z wielu służących członków⁵².

51 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 68.

52 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. III/2, cz. 2, dz. cyt., s. 91.

2.2. Paradoks a analogia

Balthasar zasłynął z tego, że nie tylko w mistrzowski sposób wykorzystywał zasadę analogii niemal w każdym aspekcie swojej twórczości teologicznej, ale sam w znacznym stopniu poszerzył granice jej stosowalności. Od swojego mistrza z czasów studiów filozoficznych w Pullach pod Monachium, tj. od Przywary, szwajcarski teolog zaczerpnął dogłębną znajomość problematyki analogii bytu (analogia entis). W niezliczonych dyskusjach ze swym protestanckim przyjacielem i adwersarzem, tj. z Barthem, Balthasar wypracował pogłębione rozumienie analogii wiary (analogia fidei). W dalszych latach swojej działalności i pod wpływem współpracy z całą plejadą wielkich myślicieli, ciągle doskonaląc swój warsztat, zaczął odkrywać i wytyczać nowe drogi w zakresie stosowalności zasady analogii.

Dla przykładu, wieloletnia przyjaźń i współpraca z Lubakiem, która miała ogromny wpływ na postrzeganie przez teologa z Bazylei problematyki łaski i wolności, zaowocowała z czasem oryginalnym jego podejściem do zagadnienia analogii pomiędzy wolnością skończoną a wolnością nieskończoną. Dziś w literaturze mówi się w tym kontekście o analogii wolności (analogia libertatis). I wreszcie niezwykle owocne duchowo spotkanie ze szwajcarską mistyczką Speyr zwróciło szczególną uwagę Balthasara na zagadnienie analogii miłości (analogia caritatis).

W literaturze przedmiotu znaleźć można dziesiątki opracowań zarówno ogólnego podejścia Balthasara do zasady analogii, jak również szczegółowych zagadnień dotyczących wyżej wspomnianych czterech podstawowych kategorii analogii występujących w jego twórczości⁵³. Nie będzie oczywiście naszym celem odtwarzanie czy powielanie tych opracowań. Skoncentrujemy się jedynie na kwestii relacji, jaka zachodzi w myśli Balthasara pomiędzy wspomnianymi tu kategoriami analogii a zagadnieniem paradoksu.

53 Por. J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Gregorian University Press, Roma 1995. Jeżeli chodzi o poszczególne kategorie wymienionych tu analogii, to: analogia entis – por. M. Raczyński-Rożek, „*Analogia entis*” *Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości*, „Teologia w Polsce” 12 (2018) nr 2, s. 215–231; analogia fidei – por. H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, dz. cyt., s. 86–167; analogia libertatis – por. S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, dz. cyt., s. 197–210; analogia caritatis – por. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 288–306. Całościowe ujęcie wszystkich czterech kategorii analogii z uwzględnieniem problematyki paradoksu – por. L. Wołowski, *Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Ursy von Balthasara*, „*Po-lonia Sacra*” 26 (2022) nr 4, s. 47–72, <https://doi.org/10.15633/ps.26403>.

Jak można się już zapewne domyślić, w przeciwieństwie do problematyki dialektyki, nie doszukamy się u Balthasara jakiejś wyraźnej krytyki zasady analogii, wskazującej na jej na tyle poważne braki, że należałoby w pewnych przypadkach lub obszarach rezygnować z niej na rzecz paradoksu. Przyczyna takiego stanu rzeczy jest prosta: otóż, paradoks tkwi w samym sercu zasady analogii, stanowi jej integralną część. Bez paradoksu podobieństwa przy jeszcze większym niepodobieństwie w ogóle nie można by mówić o zasadzie analogii.

Mówiąc o relacji pomiędzy analogią i paradoksem u teologa z Bazylei, trzeba stwierdzić, że najlepszą kategorią, która właściwie ujmuje tę problematykę jest – podobnie jak w przypadku relacji paradoks – tajemnica u Lubaca – sprzężenie zwrotne. W myśleniu teologicznym Balthasara każda analogia kryje w sobie paradoks, każdy paradoks zaprasza z kolei do odkrywania coraz głębiej leżących analogii. W ten sposób szwajcarski teolog pogłębiał swoje rozumienie tej tematyki. Dostrzeganie coraz głębszych paradoksów i odkrywanie kryjących się za nimi tajemnic prowadziło go do konieczności formułowania kolejnych analogii. Kiedy nie wystarczyła analogia entis, potrzebna okazała się analogia fidei. Kiedy te dwie ostatnie okazały się niewystarczające, doszły kolejno dwie następne: analogia libertatis i caritatis. Postaramy się pokrótce prześledzić, jakie paradoksy decydowały o podejmowaniu tych pogłębiających kroków.

2.2.1. Analogia entis i fidei wobec paradoksu włączania i wyłączenia

Paradoks włączania–wyłączenia stanowi podkategorię szerszej kategorii paradoksów związanych z omówionym w poprzednim rozdziale fundamentalnym paradoksem jedności i wielości. Ten fundamentalny paradoks ściśle związany jest z zasadą analogii bytu. W pierwszej kolejności dostrzegamy go w trójjedności samego Boga, a w drugiej – właśnie na zasadzie analogii – widać, jak głęboko zakorzeniony jest on w strukturze całego stworzenia.

W terminologii Balthasara, w kontekście stwórczym, paradoks ten jest określany także mianem paradoksu udzielnosci-nieudzielnosci bądź też komunikowalności-niekomunikowalności jednostki, która z jednej strony przeżywa swoją niepowtarzalną, wewnętrzną „samoobecność”, a z drugiej wystawiona jest od strony zewnętrznej na nieustanną komunikację z otoczeniem:

Zajmiemy się podstawowym paradoksem, zgodnie z którym w tej samoobecności odsłaniają się jednocześnie obydwie rzeczy: absolutna nieudzielność mojego „ja” i nieograniczona udzielność bytu jako takiego⁵⁴.

Analogia entis pozwoliła Balthasarowi wyciągnąć podstawowy wniosek dotyczący kierunku rozwoju owej samoobecności, czy też po prostu samoświadomości jednostki. Szwajcarski teolog wyszedł od podstawowej prawdy, że paradoks jedności w wielości, czyli trójjedności Boga, jest fundamentem możliwości mówienia o nieustannym intratrynitarnym wzajemnym oddawaniu się sobie Osób Trójcy w miłości. To z kolei jest podstawą do mówienia w ogólności o relacyjności. Na zasadzie analogii bytu zjawisko to ma swoje przełożenie na istoty stworzone. W przypadku stworzeń w ogólności, choć głównie będzie chodzić tu o człowieka, w ich świadomości rodzi się relacyjne napięcie, które zmusza je do aktywnego przekraczania horyzontu swojej samoobecności i stopniowego otwierania się na innych:

W samoobecności realizującej się w świetle bytu w ogólności znajduje się nienaruszalny rdzeń wolności jako niezbywalnego posiadania siebie samego. [...] Ale pierwotne i pewne samo-posiadanie nie jest ani samointuicją, ani ujęciem istoty; konkretną formę przybiera ono wraz z powszechnym otwarciem się na całość bytu, w wychodzeniu z siebie zmierzającym do poznania i chcenia drugiego, a przede wszystkim w komunikowaniu się z innymi, przy czym to pierwotne otwarcie się pozostaje zawsze tak szerokie, że nie może go bez reszty wypełnić żaden konkretny byt (jako nigdy nie wyczerpujący całości bytu)⁵⁵.

Zauważmy, że mamy tu do czynienia z ukierunkowanym procesem. W procesie tym jednostka najpierw otwiera się na inne byty, pozostające w tej samej klasie stworzoności co ona, ale ponieważ zauważa, iż nie są one w stanie wyczerpać wspomnianej „całości bytu” otwarcie to będzie musiało w pewnym momencie zostać rozszerzone i przekierowane na rzeczywistość przekraczającą horyzonty stworzoności, tj. w stronę samego Stwórcy.

Tym samym wkraczamy już powoli w obszar drugiej kategorii analogii, jest nim analogia fidei. Z kategorią tą ściśle związany jest chrystologiczny paradoks universale concretum. Paradoks ten dotyczy absolutnej

54 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 197.

55 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 198–199.

wyjatkowości i niepowtarzalności przy jednoczesnej uniwersalności osoby i misji Chrystusa⁵⁶.

Balthasar zbudował wokół tego paradoksu bardzo precyzyjny teodramatyczny aparat terminologiczny, dotyczący kluczowych dla tej problematyki pojęć osoby i misji. Nie ma tutaj miejsca na przedstawianie go w szczególach⁵⁷. Istotą całej tej konstrukcji jest twierdzenie, że Chrystus jest archetypem i jedyną pełną realizacją pojęcia teodramatycznej osoby jako ten, który w sposób doskonały zintegrował swoją osobowość ze swoją misją. Dopiero w osobie Chrystusa inne podmioty teodramatu mogą stawać się osobami, i to o tyle, o ile będą w stanie zintegrować swoje osobiste misje z obejmującą je wszystkim uniwersalną misją Chrystusa: „Dlatego w Boskim dramacie jest On nie tylko główną osobą, ale dla wszystkich pozostałych aktorów stanowi wzorzec, przez naśladowanie którego nabywają swą osobową tożsamość”⁵⁸.

Wspomniana życiowa misja każdego chrześcijanina rozpoczyna się oczywiście na poziome stworzenia (analogia entis), ale z czasem, tj. w ramach opisanego wyżej kierunkowego rozwoju samoświadomości i nawiązania na pewnym etapie świadomej współpracy z łaską, wyniesiona zostaje w ramach analogii wiary (analogia fidei) do rangi rzeczywistej partycypacji w misji samego Chrystusa:

„Stworzeni do dobrych czynów” (Ef 2, 10): we wskrzeszeniu człowieka z „umarłego”, grzesznego świata, z jego „powietrza”, jego „ducha”, jego klimatu nieposłuszeństwa (zob. Ef 2, 1–2), powodowany nadmiarem swej miłości i całkowicie dobrowolnej łaski, Bóg pierwszy zadziałał wobec człowieka, po to by w obszarze Chrystusa dać mu możliwość owego autentycznego działania, które – jako odpowiedź na działanie Boga i wraz z nim – tworzy centralną treść Boskiego dramatu. Tym obszarem działania jest „w Chrystusie” i „razem z Chrystusem”; tym samym ten duchowy obszar sięga aż do nieba, gdzie został przeniesiony Chrystus i gdzie również my – jako umarli i pogrzebani razem z Nim we chrzcie (Rz 6), a tym samym razem z Nim wskrzeszeni i wywyższeni – jesteśmy także

56 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 46.

57 Czytelnika zainteresowanego szerszym omówieniem problematyki osoby i misji w teodramatycznym ujęciu Balthasara odsyłamy do: L. Wołowski, *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatrologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 1, s. 31–51, <https://doi.org/10.15633/ps.3271>.

58 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 2, dz. cyt., s. 190.

w zasadzie razem z Nim przeniesieni: nasze dobre postępowanie dokonuje się w obliczu nieba, które zostało nam objawione dzięki dobroci (chrēstotēs) Boga⁵⁹.

Zastosowanie zasady analogii wiary pozwoliło Balthasarowi tak dalece pogłębić rozumienie pojęcia osoby i misji, że w zaproponowanej przez niego interpretacji tych pojęć doszło do swego rodzaju paradoksalnego odwrócenia porządków. Zazwyczaj bowiem mówi się, że to osoba tworzy, podejmuje i realizuje jakąś misję. Osoba jest więc tu pojęciem podstawowym, a misja wtórnym. U Balthasara jest przeciwnie: misja jest czynnikiem osobotwórczym, tzn. personalizującym. Podstawą jest nadana przez Boga człowiekowi jego osobista misja „w Chrystusie”. Od tego, jak dalece człowiek ten utożsamia się z tą misją, zależy to, do jakiego stopnia stanie się on prawdziwą pełnoprawną osobą teodramatu:

En Christoi, na obszarze gry, który On otwiera wraz ze swym zmartwychwstaniem, każdy otrzymuje swoją osobistą misję, w której dane mu zostaje coś niepowtarzalnego, a wraz z tym swoboda działania. Z misją tą związane jest jego niepowtarzalne, osobiste imię; rola utożsamia się tutaj – i to tylko tutaj – z osobą⁶⁰.

2.2.2. Analogia libertatis i caritatis wobec paradoksu posłuszeństwa i zmartwychwstania

Wspomniana w powyższym cytacie „swoboda działania” wprowadza tematykę wolności. W poprzednim rozdziale szeroko omówiony został paradoks wolności w perspektywie posłuszeństwa i odpowiedzialności. Tutaj wyświetlimy jego związek z kolejną kluczową dla myśli Balthasara kategorią analogii, którą jest analogia libertatis. Na temat tej analogii napisano już bardzo wiele. Spośród wielu autorów podejmujących tę problematykę warto przywołać ogólną charakterystykę Kehl’a, który analogię libertatis sformułował przy użyciu najbardziej dla niej odpowiedniego języka teodramatyki:

59 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 2, dz. cyt., s. 51–52.

60 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 2, dz. cyt., s. 51.

Wspólne działanie, wspólna historia możliwe są jedynie dzięki temu, że między Bogiem i człowiekiem istnieje analogia libertatis, „odpowiedniość wolności”: nieograniczona, twórcza wolność Boga stawia człowieka jako wolnego partnera, który w swojej ograniczonej, zawdzięczanej wolności powołany jest do współ-gry i współ-działania. Działanie Boga wobec człowieka jest tym, co decyduje o całej historii świata; jest ono ostatecznie „teo-dramatyką”⁶¹.

W bardzo podobny sposób w tematykę analogii libertatis w teodramatycznej myśli Balthasara wprowadził w swym soteriologicznym studium Budzik, który podkreślał, że jedynie autentyczna wolność, nie tylko Boga, co jest zrozumiałe samo przez się, ale właśnie także człowieka, jest gwarantem zaistnienia prawdziwego teodramatu:

Wolność staje się dla Balthasara pojęciem najważniejszym bez którego nie sposób zrozumieć tajemnicy wielkiego dramatu, jaki Bóg rozgrywa w scenie historii świata. Z prawdziwym dramatem mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy naprzeciw siebie stają aktorzy wyposażeni w wolność. Nie ma teodramatyki bez przyjęcia, że obok absolutnej wolności Boga istnieje inna, wprawdzie stworzona, ale prawdziwa wolność, która posiada możliwość opowiedzenia się tak za Bogiem, jak i przeciw Niemu. Współdziałanie Boga z człowiekiem możliwe jest tylko przy założeniu, że istnieje analogia libertatis, odpowiedniość między wolnością stworzoną a niestworzoną⁶².

Rodzi się jednak od razu pytanie, czy tak silne podkreślanie roli wolności nie grozi popadnięciem w jakiś niezdrowy libertynizm. W ogólnym rozrachunku zagrożenie takie z pewnością istnieje i nietrudno byłoby wyliczyć przypadki ulegania mirażowi hedonistycznego pograżania się w niczym nieskrępowanej swawoli, paradoksalnie mylonej z wolnością. W przypadku myśli Balthasara o takim zagrożeniu nie może jednak być mowy. Na straży dobrze pojętej przez niego analogii wolności stoi bowiem paradoks dobrowolnego powierzenia się stworzenia swojemu Stwórcy w posłuszeństwie wobec Jego woli:

Wszystko opiera się na najprostszej wizji analogii między Bogiem i stworzeniem jako analogii wolności. Dla stworzenia wolność może oznaczać tylko to, że właśnie jako stworzenie

61 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 71.

62 H. U. von Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 197–198.

może ono istnieć naprzeciw Stwórcy (i w ten sposób mieć udział w autonomii i osobowości Boga). Jest to możliwe do spełnienia tylko dzięki coraz mocniejszemu, pochodzącemu z łaski wciągnięciu wolności stworzonej w wolność absolutną, aż do chwili, gdy stworzenie osiągnie swą ostateczną wolność i stanie się wspólwolne z Bogiem i w Bogu oraz gdy w wolności a nie pod przymusem pragnie jedynie tego, czego chce Bóg⁶³.

Ukryty w analogii wolności paradoks posłuszeństwa pozwala jednostce ludzkiej kontynuować opisany poprzednio proces kierunkowego rozwoju swojej samoświadomości. W początkowych etapach na bazie analogii entis było to stopniowe otwieranie się na otoczenie i wchodzenie w relację z podobnymi sobie „innymi”. Analogia fidei umożliwiła dokonanie kluczowego kroku naprzód, polegającego na tym, że poprzez wiarę człowiek był w stanie spojrzeć ponad horyzont stworzonej i otworzyć się na świadomie przeżywaną relację z Bogiem. Relacja ta może jednak przybierać różne formy i w zależności od postawy człowieka prowadzić do bardzo odmiennych nieraz rezultatów.

Kluczowym elementem jest tu właśnie zdolność przyjęcia w ramach analogii libertatis postawy posłuszeństwa wolności skończonej wobec woli wolności nieskończonej. Przyjęcie takiej postawy nie jest w żaden sposób gwarantowane w poprzednich etapach omawianego tu procesu. Potrzebna jest tu kolejna świadoma decyzja jednostki, pozwalająca jej przenieść się dzięki ściślejszej współpracy z łaską na wyższy poziom jednocześnie egzystencji i wolności: poziom wzajemnej partycypacji obu tych wolności w sobie. Balthasar, nawiązując do terminologii Anzelm – włączając swoją teodramatyczną myśl wolnościową w jego wizję eschatologicznego przebóstwienia – wskazał, co będzie szczytem i kresem opisywanego tu procesu wzrostu człowieka na drodze pokonywania kolejnych szczebli analogii:

Ponieważ jednak „doskonała concordia panuje tylko tam, gdzie jednoczy się ona w identitas i unitas”, mianowicie w Bożej Trójcy, to eschatologiczna analogia wolności między Bogiem i stworzeniem ma zostać urzeczywistniona nie inaczej, jak tylko poprzez łaskę, jako udział w Trójjedynym życiu, skoro „Ojciec przyłącza nas do swego

63 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. II: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2007, s. 234.

współwzdechmogącego Syna jako Jego ciała i współdziedziców i czyni nas, powołanych w Jego imię, bogami. Bóg jest tym, który ubóstwia, ty natomiast zostaniesz ubóstwiony”⁶⁴.

Najodpowiedniejszym terminem bezpośrednio określającym zapowiedziany wyżej szczyt i kres będzie analogia caritatis. Nie ulega bowiem wątpliwości, że opisywany powyżej proces może osiągnąć swoją pełnię jedynie w analogii miłości.

Tutaj jednak natrafiamy od razu na kolejny paradoks. Droga do zjednoczenia obu wolności w miłości bynajmniej nie jest usłana różami, a więc na przykład jakimiś nieustannymi duchowymi wzlotami i uniesieniami. Tak jak prawdziwa wolność opiera się na pełnym oddaniu się Bogu w posłuszeństwie, tak prawdziwa miłość przejawia się w pełnej gotowości na ofiarę. Ostatnim etapem opisywanego tu procesu rozwoju jednostki na drodze wzajemnie przeplatających się kolejnych paradoksów i kolejnych analogii jest moment, w którym zweryfikować trzeba potoczne rozumienie terminu miłość i przyjąć jego głęboko teologiczne, a zarazem głęboko paradoksalne znaczenie:

Spotykając się z miłością Bożą w Chrystusie człowiek dowiadyuje się nie tylko, czym jest miłość, dowiadyuje się zarazem niezbitcie, że on, grzesznik i samolub, nie ma prawdziwej miłości. [...]. Właśnie oko w oko z Ukrzyżowanym ujawnia się bezdenne egoizm tego, co zwykliśmy nazywać miłością; zapytani, z najwyższą powagą odpowiadamy NIE na to, na co Chrystus z miłości mówi TAK, [...] Dlatego Bóg nie pyta grzeszników, czy zgadzają się na krzyż; potrzebna Mu jest tylko zgoda miłujących na rzecz najokropniejszą, na śmierć Ukochanego (J 12, 7; por. Łk 1, 38; J 20, 17)⁶⁵.

Dochodzimy tutaj do kresu stosowalności zasady analogii. Balthasar wyraźnie podkreślił, iż istnieje w teologii granica, poza którą zasada analogii już nie sięga. Takim granicznym wydarzeniem jest zmartwychwstanie, które dla Balthasara „jak słusznie ciągle się to powtarza, nie ma analogii”⁶⁶. Idąc za

64 H. U. von Balthasar, *Chwała...*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 234–235. W powyższym cytacie Balthasar odwołuje się najpierw do: Anzelm z Canterbury, *Epistola de incarnatione verbi* 15; por. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, vol. II, s. 33, w. 21–23), a następnie do: Anzelm z Canterbury, *De beatitudine coelestis patriae*, 12 (por. J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 159, Nabu Press, 2011, s. 598A).

65 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 132, 136.

66 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 185.

Dibeliusem, a nawet dosłownie cytując jego wypowiedź, szwajcarski teolog najpierw wskazał na niepodważalny fakt, że perspektywa zmartwychwstania w najmniejszym nawet stopniu nie rozjaśniała horyzontu poznawczego uczniów mierzących się z dramatem pojmania i śmierci krzyżowej ich Mistrza. Zmartwychwstanie było po prostu nie do pomyślenia, nie do wyobrażenia, było czymś, co wykraczało absolutnie poza jakiegokolwiek analogie, nadzieje lub nawet najśmielsze wyobrażenia:

W pewnej mierze obiektywne spojrzenie na wydarzenia pozwala rozpoznać z perspektywy historycznej, „że przynajmniej w momencie rozstrzygnięcia, kiedy Jezus został pojmany i skazany, uczniowie nie okazywali świadomości tego rodzaju (to znaczy takiej, która oczekiwała zmartwychwstania). Uciekli i porzucili sprawę Jezusa. Musiało więc wydarzyć się coś, co wkrótce nie tylko spowodowało całkowity przełom w ich nastawieniu, lecz także doprowadziło ich do nowej aktywności i do założenia wspólnoty. Tym «czymś» jest historyczne jądro wary w zmartwychwstanie”⁶⁷.

Szwajcarski teolog, pozostając zawsze wielkim zwolennikiem i orędownikiem zasady analogii, dawał też, jak widać, jasno do zrozumienia, że istnieją takie rzeczywistości, w których kryjąca się za paradoksem tajemnica jest tak głęboka, że pozostaje ona poza zasięgiem analogii:

Także pojęcie analogii, które początkowo umożliwiło przerzucenie mostów w obrębie samej Biblii, a stąd – nie bez problemów – mogło zostać rozciągnięte na ogólną antropologię albo „ontologię fundamentalną”, nie będzie pomocne w przypadku tej granicy, jako że, jak widzieliśmy, wszystkie analogie zacierają ku apogeum, które nie ma żadnej analogii⁶⁸.

3. Paradoks jako metodologiczny klucz w refleksji dogmatycznej

Omówione powyżej odniesienia paradoksu do dobrze już ugruntowanych w refleksji teologicznej czterech klasycznych kategorii metodologicznych: syntezy, tajemnicy, dialektyki i analogii, zdają się sugerować, że w myśli zarówno Lubaca, jak i Balthasara paradoks zaczął wyrastać na osobną

67 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 226.

68 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 226–227.

kategorię. Jak mówił Lubac, paradoksu nie da się obejść, nie da się go uniknąć. Spotykamy go – czy tego chcemy czy nie chcemy – niemal na każdym kroku naukowych badań. Czy nie zasługuje on więc na status metodologicznej samodzielności?

Jak zostało to wykazane, pomimo bardzo ważnych związków i współzależności pomiędzy paradoksem a pozostałymi wymienionymi wyżej kategoriami, paradoksu nie da się podporządkować pod żadną z nich. Rozsadza on metodologiczne ramy wyznaczające zakresy ich stosowalności. Paradoks zdecydowanie więc zasługuje na osobną, skoncentrowaną bezpośrednio na nim, poważną refleksję metodologiczną. Siłą rzeczy nasuwa się następane pytanie: czy omawiani tu autorzy podjęli taką refleksję?

Postaramy się odpowiedzieć na to pytanie, rozpatrując osobno przypadki obu myślicieli. Odpowiedź będzie wprawdzie pozytywna, ale nie do końca satysfakcjonująca. Wygląda na to, że obaj jedynie otwarli drzwi, czy też wytoczyli drogę, którą dalej podjąć muszą już inni.

3.1. Kwestia metarefleksji nad paradoksem u Henriego de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara

Nie ulega wątpliwości, że zarówno Lubac, jak i Balthasar intuicyjnie wyczuwali, że paradoks stanowi niezwywalną kategorię, za pomocą której należy ujmować prawdy teologiczne. Jak zostało to przedstawione w dwóch pierwszych rozdziałach niniejszej pracy, obaj czynili to w swoich badaniach teologicznych wręcz po mistrzowsku. To jednak, co głównie zaprzętało ich uwagę, to rozważanie konkretnych paradoksów, jakie napotykali.

Dużo mniej miejsca poświęcili na metarefleksję, tj. na refleksję nad samą kategorią paradoksu jako taką i nad jej metodologiczną rolą w teologii. Trudno się zresztą temu dziwić. Żaden z nich nie uważał się za metodologa nauk i bynajmniej nie pretendował do takiego miana.

Nie oznacza to jednak, że w temacie tym całkowicie milczeli. Postaramy się więc wyłowić te rzadkie, ale niesłychanie ważne ziarna owej metarefleksji nad metodologiczną problematyką paradoksu, jakie nam po sobie zostawili.

3.1.1. Metarefleksja nad paradoksem u Henriego de Lubaca

To, jak ważną rolę w teologicznej refleksji Lubaca odegrał z metodologicznego punktu widzenia paradoks, najlepiej wyraził nie kto inny, jak sam Balthasar. To właśnie on dostrzegł, że dla Lubaca paradoks nie był jakimś efemerycznym, przejściowym zjawiskiem, jakąś ciekawostką, która może intrygować, wzbudzać zdziwienie, zdumienie, zainteresowanie, ale poważny naukowiec przechodzi nad czymś takim do porządku dziennego i po ochłonięciu wraca do zdroworoządkowego spojrzenia na badaną przez siebie problematykę.

Szwajcarski teolog podkreślił bardzo wyraźnie, że dla jego mistrza i wieloletniego przyjaciela paradoks to niezbywalny i podstawowy element metodologicznego warsztatu.

Henri de Lubac w *Paradoxes* (1944) i *Nouveaux paradoxes* (1954) w pojęciu paradoksu stworzył metodologiczne instrumentarium, które zawiera w sobie już aspekt dialogu (*sic et non*), nie nadając mu sztywnej formy dialektyki (która zawsze gotowa jest przekształcić się w tożsamość)⁶⁹.

Rzeczywiście w obu wspomnianych wyżej przez Balthasara dziełach Lubac podejmuje refleksję nie tylko nad poszczególnymi paradoksami, ale również nad samym zjawiskiem paradoksu. Trzeba jednak uczciwie przyznać, że refleksja poświęcona aspektowi metodologicznemu zajmuje w nich bardzo ograniczone, żeby nie powiedzieć: marginalne miejsce. Kilka zawartych tam obserwacji będzie jednak miało dla nas kluczowe znaczenie.

Przede wszystkim zgodnie z powyższą sugestią szwajcarskiego teologa, metodologiczna myśl Lubaca nad paradoksem ukierunkowana jest na wykazanie jego wyższości wobec dialektyki. Francuski teolog nie szczędził dość mocno krytycznych i zabarwionych dużą dozą ironii uwag pod adresem dialektyki, określając ją mianem mało elastycznej i nader „poważnej” w przekonaniu o swojej naukowości „starszej siostry” paradoksu:

Uśmiechnięty brat dialektyki, bardziej realistyczny i skromniejszy, mniej spięty, mniej zaginiony, zawsze przypomina swojej starszej siostrze, stając u jej boku na każdym etapie, że mimo koniecznego trudu, jaki sobie ona zadaje, w rzeczywistości niewiele posunęła

69 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 116, przyp. 4.

się do przodu. Jak mawiają dawni doktorzy rozpatrujący życie wieczne w nieco innym sensie, zmierzamy zawsze „od początków ku początkom”⁷⁰.

To, co fascynowało Lubaca w metodologicznej charakterystyce paradoksu, to właśnie owa elastyczność i lekkość. Zauważał, że im wyżej wznosi się teologiczna myśl, tym gorzej radzą sobie z nią „ciężkie” tradycyjne ujęcia typu syntezy czy dialektyki. Podkreślał przy tym, że to właśnie wrażliwość na paradoks pomaga w zachowaniu obiektywizmu badaczowi wkraczającemu w obszary, w których o obiektywizm jest coraz trudniej:

Paradoks to w najlepszym sensie obiektywizm. Im bardziej życie podnosi się na wyżyny, im bardziej się ubogaca, pogłębia, tym znaczniejsza jest rola paradoksu. Paradoks, pełniący zasadniczą rolę w zwykłym ludzkim życiu, prawdziwie króluje w sferze ducha. Jego zaś tryumfem jest życie mistyczne⁷¹.

Myliłby się jednak ten, kto uznałby, że zdaniem Lubaca paradoks jako metodologiczne instrumentarium nadaje się jedynie do badań poświęconych teologii duchowości lub mistyce. Paradoks był dla Lubaca narzędziem uniwersalnym, przydatnym przede wszystkim w dogmatyce zwłaszcza tam, gdzie konieczne było „uniknięcie pewnej doktrynalnej ociężałości”⁷².

Koronnym przykładem konieczności zastosowania podejścia uwzględniającego paradoks w zagadnieniach dogmatycznych była dla Lubaca problematyka relacji natury i nadprzyrodzoności, a w ramach tej problematyki to, co właśnie sam określił mianem paradoksu człowieka. Francuski jezuita zamieścił dość pokaźną ilość ogólnych, metodologicznych refleksji na temat miejsca paradoksu w dogmatyce w dziewiątym rozdziale słynnego traktatu *Le mystère du surnaturel*. Rozdział ten nosi znamieny tytuł *Le paradoxe surmonté dans la foi* (*Paradoks przewyżniony w wierze*). Zawarte

70 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52. Czasem jednak te niby niewinne, bo humorystyczne czy ironiczne, docinki skierowane pod adresem (zwłaszcza heglowskiej) dialektyki nabrały pod piórem Lubaca charakteru dość poważnego oskarżenia: „Umysł, jeśli działa ręka w rękę z interesem, nigdy się nie zawaha przed godzeniem byle czego z byle czym. Nowoczesna «dialektyka» dostarcza mu w tym sporcie jeszcze jednego udogodnienia, zezwalając na zajmowanie bez żenady, jedno po drugim, wręcz równocześnie, najbardziej sprzecznych stanowisk. Sądzę, iż męki czyścicowe Hegla polegają na oglądaniu tego, czym stała się jego «dialektyka» w XX wieku”; por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 56.

71 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

72 Por. H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

tam rozważania są jednak bardzo mocno zanurzone w dominującej – rzecz jasna – w tym dziele tematyce relacji pomiędzy naturą i łaską. Ponieważ zagadnieniu temu poświęcona była już cała sekcja 2.4.2 rozdziału pierwszego niniejszej pracy, tutaj nie będziemy już do tej problematyki wracać.

Podkreślić trzeba natomiast to dogłębne przekonanie Lubaca o powszechności i uniwersalności, a zatem właśnie o katolickości paradoksu. Francuski jezuita zawsze zaznaczał, że jeżeli w katolickiej refleksji teologicznej miałyby zabraknąć miejsca na paradoks, wówczas doszłoby do fatalnego w skutkach negatywnego paradoksu:

Paradoks bowiem, nim pojawi się w myśli, występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości. Wszędzie jest na trwale zakorzeniony. Zawsze się odradza. Sam wszechświat, nasz wszechświat nieustannie się przemieniający, jest paradoksalny. [...] Zatem myśl, w której nie byłoby miejsca na paradoks, która inaczej mówiąc, nie przyznałaby mu tego uniwersalnego miejsca, byłaby paradoksalna w negatywnym tego słowa znaczeniu⁷³.

Dlatego też na zakończenie bardzo krótkiego wstępu do tryptyku o paradoksie (*Paradoksy, Nowe paradoksy, Najnowsze (Inne) paradoksy*) napisał:

Na koniec zauważmy, że sama Ewangelia pełna jest paradoksów, że sam człowiek stanowi żywy paradoks i że, jak można wnioskować ze słów Ojców Kościoła, Wcielenie to paradoks najwyższy: Παράδοξος Παράδοξων⁷⁴.

3.1.2. Metarefleksja nad paradoksem u Hansa Ursa von Balthasara

Zacząć trzeba od tego, że u Balthasara nie znajdziemy bezpośredniej metodologicznej refleksji nad paradoksem⁷⁵. Jak zostało to zaznaczone, był świadomy, że refleksję taką podjął Lubac, więc nie wykluczone, że nie chciał

73 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

74 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 7.

75 Oczywiście chodzi tu o dogłębną, systematyczną refleksję metodologiczną, a nie o dość luźno rzucone i niestanowiące istoty rozważań uwagi na temat paradoksu, które rozsiane są po różnych pracach Balthasara i mogą w swoim wydźwięku okazjonalnie zahaczać o metodologiczne kwestie. Przykładem jest „tryptyk” trzech rozdziałów o paradoksie (*Spotęgowany paradoks, Organy prawdy w spotęgowanym paradoksie, Paradoks a pluralizm*) w rozważaniach szwajcarskiego teologa poświęconych zagadnieniu prawdy w teologii – por. H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna...*, dz. cyt., s. 31–39.

wkraczać na pole, nazwijmy to, równoległe zagospodarowywane przez swojego mistrza i przyjaciela.

Szwajcarski teolog poszedł własną drogą. Podjął się stworzenia zupełnie nowego teologicznego instrumentarium metodologicznego. Chodzi tu oczywiście o jego wielki teodramatyczny projekt spojrzenia na całość teologii, który opisał i zawarł w centralnej części swojej trylogii, czyli w *Teodramatyce*.

Pierwszy tom *Teodramatyki* poświęcony jest właśnie przygotowaniu i opisaniu niezbędnego metodologicznego instrumentarium. Teolog z Bazylei poświęcił temu zadaniu ogromny drugi rozdział tego tomu zatytułowany *Instrumentarium dramatyczne*. Oczywiście rozważania te nie będą przedmiotem naszych badań. To, co będzie nas interesowało, to niezwykle ciekawy fakt, że w ramach tego instrumentarium jedną z kluczowych, choć – przynajmniej pod względem formalnym – nie pierwszoplanowych ról odegra właśnie paradoks.

Niezwykle głęboki związek pomiędzy dramatem a paradoksem w teologii Balthasar określił w poprzedzającej wspomniany wyżej rozdział drugi pierwszego tomu *Teodramatyki* krótkiej metodologicznej refleksji nad miejscem dramatu w teologii⁷⁶. To, co łączy paradoks i dramat w dogmatyce, to nieustannie występujące w niej napięcie pomiędzy różnymi rozpościerającymi ją biegunami, takimi jak dobro – zło, Bóg – świat, poznawalność – niepoznawalność, wykonalność – niewykonalność, określoność – niepewność, zwycięstwo – porażka, zbawienie – potępienie:

Objawienie jest jednak dramatyczne w całej swej postaci, zarówno w planie dużym, jak i małym. Jest ono historią zaangażowania się Boga w Jego świat, zmagania się Boga i stworzenia o jego sens i zbawienie, i oto pojawia się pytanie, czy zmagania owe mają określone czy też niepewne zakończenie. [...] Czyż nie jest tak, że wszystko zależy od odpowiedzi na nie, poczynając od „bardzo dobre” z opowieści o stworzeniu świata, od problemu „drzewa poznania dobrego i złego”, od problemu prawa, o którym czytamy, że nie przekracza naszych możliwości (Pwt 30, 11nn), a jednak zostało dane, by pokazać człowiekowi, że nie jest w stanie go dotrzymać (Gal 3, 19); od problemu zbawienia przez Chrystusa, który jest zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy tego świata, a jednak będzie sądził każdego z osobna za jego czyny; od problemu „obezwładnienia” wszystkich przeciwnych Bogu sił kosmicznych, które mocniej niż kiedykolwiek usiłują opanować historię świata i wciąż na

76 Zob. H. U. von Balthasar, *Teologia i dramat*, w: *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 113–118.

nowo wzywać do walki (Ap 19, 11nn) Zwycięzcę, który „raz na zawsze” złożył ostateczną ofiarę, by „zasiąść po prawicy Boga, oczekując tylko...” (Hbr 10, 12n)⁷⁷.

Określone powyżej elementy teodramatycznego napięcia, to nic innego jak podstawowe paradoksy teologiczne Balthasara, które szczegółowo omawiane były w drugim rozdziale niniejszej monografii. A zatem to, co w terminologii Balthasara określone jest mianem teodramatycznego napięcia, odnosi się do dokładnie tej samej metodologicznej rzeczywistości, którą Lubac określiłby mianem napięcia paradoksalnego.

Obaj mówili dosłownie jednym głosem, kiedy upominali się o taką metodologiczną odnowę w teologii, która pozwoliłaby nam powrócić do „pierwotnej dialogiczności Objawienia”.⁷⁸ Obaj nieustannie apelowali o to, by teolodzy wreszcie zdali sobie sprawę z ogromnego przesylenia paradoksem Ewangelii, z takiego charakteru całego Objawienia i ze sposobu, w jakim Duch Święty działa w Kościele. Balthasar zaznaczał przy tym, że rolę teologii nie jest konkurować (zwłaszcza sztucznie i na siłę) z Objawieniem w zakresie jego paradoksalności, lecz czerpać z niego (a nie tylko z przestarzałych podręczników) świeżą i zdrową inspirację:

W Ewangelii nie da się odgadnąć żadnej z odpowiedzi Jezusa na zadane Mu pytanie; niemal za każdym razem odpowiedź jest tak nieoczekiwana, że brzmi jak mówienie od rzeczy. [...] Teologia z pewnością nie może próbować konkurencji ze słowem Objawienia, ale jeśli nie poddaje się inspiracji – w sytuacji danego „teraz” – nie jest w stanie tego słowa wyklądać. Duch ma moc udzielania w każdej sytuacji świeżej i centralnej odpowiedzi: to daje nie tylko prawdziwą różnorodność teologii, ale i równocześnie ich autentyczną (nawet jeśli nie podręcznikową) jedność. Kościół Chrystusa jest od zawsze i nieustannie integracją tych pozornie niemożliwych do połączenia punktów⁷⁹.

Dlatego szwajcarski teolog postawił sobie za cel wypracowanie takiego instrumentarium metodologicznego, które byłoby w stanie objąć swym zakresem i swoją elastycznością dramatyczne napięcia i paradoksy nie tylko te zawarte w Objawieniu, lecz także te, które charakteryzują codzienną ludzką

77 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 114.

78 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 115.

79 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 116. Warto podkreślić, że Balthasar nie przez przypadek właśnie w przypisie do tej wypowiedzi wskazał na podjęte przez Lubaca metodologiczne studium nad paradoksem.

egzystencję. Co ciekawe, obaj teolodzy znów mówili tu jednym głosem, kiedy zauważyli, że centralnym paradoksem, jaki musi zostać tu ujęty, jest paradoks relacji pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością:

W ten sposób pojawia się zadanie wypracowania *instrumentarium* z dramatyizmu egzystencji, które byłoby użyteczne dla chrześcijańskiej teodramatyki, w której „naturalne” dramatyczne napięcie egzystencji (między tym, co absolutne, a tym, co relatywne) dopełnione zostaje w „nadnaturalnym” dramatycznym napięciu między Bogiem Jezusa Chrystusa a ludzkością⁸⁰.

Trzeba przyznać, że szwajcarski teolog podjął wyjątkowo wymagające metodologiczne wyzwanie. Metoda, która miałaby podolać wymienionym wyżej założeniom, musi charakteryzować się nie tylko wyjątkową elastycznością, lecz także uniwersalnością. Balthasar twierdził jednak, że tak właśnie jest. Jawnie sformułował to na początku drugiego tomu *Teodramatyki*, gdzie rzucił retrospektywne spojrzenie na tom pierwszy wprowadzający wspomniane wyżej *instrumentarium*. W swych rozważaniach, opatrzonych znamienym tytułem *Teodramatyka jako punkt zbieżności*, stwierdził, że podejście teodramatyczne przewyższa nie tylko klasyczne sposoby ujmowania problematyki teologicznej (zwane przez niego „epickimi” i „lirycznymi”), lecz także integruje w sobie i łączy najważniejsze współczesne tendencje teologiczne, które wprawdzie dążą do tego granicznego punktu wspólnego, ale same z siebie nie są w stanie go osiągnąć.

W ten sposób opuściliśmy płaszczyznę teologii epickiej (nie mówiąc o lirycznej) i weszliśmy na nową, szerszą płaszczyznę teodramatyki; umożliwia to nam spojrzenie wstecz na wzmiankowane na początku *Prolegomen* dziewięć tendencji dzisiejszej teologii, o których powiedzieliśmy, że mają punkt zbieżny w teodramatyce, ku niemu wprawdzie zmierzają, ale którego nie mogą osiągnąć⁸¹.

Nie będziemy zajmować się tu problemem trafności takiej samooceny⁸². Nawet jeżeli trąci ona być może nieco przesadną dozą pewności siebie, to

80 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. I, dz. cyt., s. 117.

81 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 57.

82 Krytyczne uwagi na temat tego twierdzenia można znaleźć w: L. Wołowski, *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentaliów” u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i ethos” 49 (2019) nr 1, s. 45–64, <https://doi.org/10.15633/lie.3434>.

trzeba pamiętać, że teolog z Bazylei na pewno nie miał zamiaru powiedzieć przez to, iż zaproponowana przez niego teodramatyka kończy metodologiczne wysiłki teologii i – stając się krańcowym punktem zbieżności wszelkich innych metod – udziela ostatecznej odpowiedzi na stawiane w teologii pytania. Właśnie fakt, że ta metoda w samym centrum umieszcza dramat, napięcie, paradoks i tajemnicę, zabezpiecza ją przed pokusą uzurpowania sobie przywileju ostatecznych rostrzygnięć.

Właśnie dlatego sam autor wcześniej wyraźnie apelował, by teologia nie starała się konkurować z Objawieniem, lecz z pokorą czerpała inspirację z jego niezgłębionej tajemnicy:

Od wskrzeszenia Jezusa przez Ojca i wylania na świat wspólnego Im Ducha, Bóg jest cały i definitywnie obecny dla nas, objawiony nam aż po głębinę swojej trójjednej tajemnicy, nawet jeśli ta właśnie objawiona nam głębia (1Kor 2, 10nn) w całkiem nowy i imponujący sposób obwieszcza Jego niezgłębioną i tajemniczość (Rz 11, 33)⁸³.

To, co jednak jest najważniejsze z punktu widzenia rozważań obecnego paragrafu, to rola paradoksu w teodramatycznej metodzie Balthasara. By ostatecznie potwierdzić, że ta rola jest centralna, warto na zakończenie przytoczyć refleksję autora zawartą nieco dalej, w drugim tomie *Teodramatyki*.

Otóż, w momencie, kiedy podjął on centralną dla swoich teodramatycznych rozważań problematykę relacji pomiędzy wolnością skończoną i wolnością nieskończoną, wyraźnie zaznaczył, że to, co stanowi o teodramatycznym jej charakterze, to nie ewentualny tragizm tej relacji czający się zawsze gdzieś tam na horyzoncie, lecz właśnie jej paradoksalność:

W związku z tym, mając przed oczyma zamysł stworzenia świata, można by już a priori mieć pokusę nazwania Boga „Stwórcą tragicznym”, ponieważ jeśli pragnie zaistnienia stworzeń wolnych, wtedy musi je umieścić poza sobą samym, a więc wydrążyć przepaść, która by Go od nich oddzielała. Ale tutaj chodzi w pierwszym rzędzie nie o tragizm, lecz o kryjący się za pozorami paradoks, który był już szeroko omawiany. Polega on na tym, że wolność skończona może istnieć tylko jako uczestnictwo w Wolności Nieskończonej, przez swoją w niej immanencję, przy całej jednoczesnej transcendencji tej ostatniej.

83 H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 210.

W następstwie tego wolność skończona we wszystkich swych realizacjach może się rozwijać jedynie w zjednoczeniu z Wolnością Nieskończoną i w niej⁸⁴.

3.2. Metarefleksja nad paradoksem w teologii – co dalej?

Nawet jeżeli zgodzimy się z tezą, że Lubac i Balthasar byli dwudziestowiecznymi mistrzami paradoksu, a przynajmniej wielkimi liderami i promotorami takiego podejścia do refleksji teologicznej, w którym paradoks zajmuje miejsce kluczowe, to z pewnością nie są oni jedynymi współczesnymi myślicielami, którzy nie tylko na różne konkretne paradoksy zwrócili w swojej twórczości uwagę, lecz także dostrzegli, jak ważną pełni on rolę z metodologicznego punktu widzenia. Do myślicieli takich należeli niewątpliwie bezpośredni mistrzowie i nauczyciele Lubaca i Balthasara, jak Blondel, Rousselot, Przywara czy Guardini. Należeli do nich pracujący z nimi równolegle, jako ich przyjaciele, ale także czasem jako ich teologiczni adwersarze, teolodzy tego pokroju, co Barth, Rahner, Ratzinger. Tę wrażliwość na paradoks zarówno w myśli filozoficznej, jak i teologicznej wnosili po nich i nadal wnoszą przedstawiciele późniejszych pokoleń, wśród których wymienić można takich twórców, jak Marion, Milbank, Tischner i wielu innych prężnie działających badaczy, którzy w mniejszej lub większej zależności od naszych dwóch mistrzów kontynuują i rozwijają tę szczególną linię filozoficzno-teologicznej wrażliwości.

Nie będzie tu miejsca na przytaczanie niekończących się przykładów nazwisk i dzieł myślicieli, którzy włączyli się w ten nurt. W zasadzie każdemu z wyżej wymienionych twórców, i jeszcze wielu innym, można by poświęcić osobne monografie skoncentrowane na problematyce paradoksu w ich refleksji.

Warto zatrzymać się jednak choćby na moment na jednym nazwisku. Chodzi tu o papieża Benedykta XVI, wielkiego przyjaciela Lubaca i Balthasara, który wykazując dokładnie tę samą teologiczną wrażliwość co oni, niezależnie od nieistotnych drugoplanowych różnic, wytrwale kroczył wspólną z nimi drogą od czasów soboru watykańskiego II, przez czasy wspólnego członkostwa w Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz czasy zakładania i wspólnego prowadzenia czasopisma „Communio”, aż po okres

84 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 259–260.

sprawowania funkcji prefekta Kongregacji Nauki Wiary, na które to czasy przypadł schyłek życia i tak bardzo zasłużony okres docenienia i nagradzania przez Kurię Rzymską dorobku obu mistrzów.

Dla Ratzingera, podobnie jak dla Lubaca i Balthasara, paradoks znajduje się w samym sercu dogmatu. W swym *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* wskazał on wyraźnie, że już sam fundament dogmatyki, czyli dogmat trynitarny, jest niezgłębionym źródłem paradoksu, promieniującym tą paradoksalnością na wszystkie inne zagadnienia dogmatyczne. Myśl tę niemiecki teolog zamnął w postaci trzech fundamentalnych tez:

Pierwsza teza: Paradoks „Una essentia, tres peronae” – jedna natura w trzech Osobach – jest przyporządkowany pytaniu o pierwotne znaczenie jedności i wielości. [...]

Druga teza: Paradoks „Una essentia, tres peronae” jest funkcją pojęcia osoby i należy go rozumieć jako wewnętrzną implikację pojęcia osoby. [...]

Trzecia teza: Paradoks „Una essentia, tres peronae” jest przyporządkowany problemowi „absolutnego” i „relatywnego” i przedstawia absolutność tego co relatywne i względne⁸⁵.

Oczywiście wszystkie te tezy, mimo iż wskazują na centralną rolę paradoksu w refleksji dogmatycznej, nie stanowią jeszcze same w sobie refleksji metodologicznej.

Bardzo głęboką metodologiczną refleksję Ratzingera nad problematyką paradoksu w teologii znajdziemy jednak w tym samym dziele nieco wcześniej. Niemiecki teolog zwracał uwagę, że najwyższy już czas, by współczesna teologia zauważyła, jak pozytywnie i owocnie problematyka paradoksu wpływa na rozwój współczesnych nauk przyrodniczych.

Dzisiejsza fizyka pełna jest paradoksów. Czy fizycy się tego wstydzą? Absolutnie nie! Każdy odkryty paradoks jest kolejną „żyłą złotą” prowadzącą do falsyfikacji błędnych teorii i przekonań, a jednocześnie wskazującą drogę do nowych odkryć i do pogłębienia naszej wiedzy o rzeczywistości. Paradoksy, na jakie nieustannie napotykać fizycy, nauczyły ich, że nigdy nie można poprzestać na jednej teorii i nigdy nie wolno się jej kurczowo trzymać niezależnie od tego, jak sprawnie radzi sobie ona z opisem jakiegoś wycinka

85 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 167–169.

rzeczywistości. Wcześniej czy później pojawi się paradoks – na przykład odkryte zostanie nieznane dotąd zjawisko lub prawo, które rozsądzi ramy dotychczasowych ustaleń. Obowiązującą jak dotąd teorię, trzeba będzie wówczas modyfikować, pogłębiać lub rozszerzać tak, by to, co w jej świetle jawiło się jako antyteza, w nowej, pogłębianej teorii mogło być zintegrowane jako element ją budujący. Ratzinger wskazał, że to samo tyczy się badań teologicznych. Choć niestety – o paradoksie! – czasem lepiej zdają sobie z tego sprawę heretycy niż „prawowierni” teologowie:

Jansenista Saint-Cyran powiedział raz pamiętne zdanie, że wiara to szereg antytez, które łaska wiąże w całość. Wypowiedział przez to, w zakresie teologii, przekonanie, które dziś w fizyce, jako prawo komplementarności, należy do myślenia przyrodniczego. Fizyka zdaje sobie dziś coraz bardziej sprawę z tego, że danych nam rzeczywistości, jak struktura światła albo w ogóle materii, nie możemy objąć w jednej formie doświadczenia ani też wypowiedzieć w jednym sformułowaniu. Z każdej strony możemy widzieć tylko jeden aspekt, niesprowadzalny do innego. Jedno i drugie – np. strukturę korpuskularną i strukturę fal – musimy, nie mogąc znaleźć czegoś, co by je obejmowało, rozpatrywać jako ujęcie wstępne do ogarnięcia całości, która nam jako całość nie jest dostępna ze względu na ograniczony punkt naszego spojrzenia⁸⁶.

Tymczasem to w zasadzie fizyka mogłaby się tu uczyć od teologii, a nie na odwrót. Gdzie znajdziemy głębsze paradoksy? Gdzie mnogość aspektów jest tak ogromna, że nasze małe ludzkie spojrzenie jest niczym w stosunku do głębi badanej rzeczywistości? Dlatego niemiecki teolog wskazał jasno, że mistrzynią integrowania tych pozornych sprzeczności, czyli właśnie paradoksów, wśród wszystkich nauk powinna być teologia:

Jak w dziedzinie fizyki mamy do czynienia ze skutkami ograniczoności naszego widzenia, tak w nieprównanie wyższym stopniu mamy z tym do czynienia w dziedzinie rzeczywistości duchowych i w odniesieniu do Boga. I tutaj możemy zawsze patrzeć tylko z jednej strony i ujmować jeden określony aspekt, który zdaje się przeczyć drugiemu, a który przecież tylko w łączności z nim wskazuje na całość. Całości bowiem nie możemy ani wypowiedzieć, ani objąć. Tylko przez okrążanie, patrzanie i mówienie o różnych,

86 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 161–162.

pozornie sprzecznych aspektach udaje nam się wskazać prawdę, która jednak nigdy nie ukazuje się nam w całości⁸⁷.

Niemiecki teolog podkreślał więc dokładnie to samo, o czym wielokrotnie mówili Lubac i Balthasar. Nie można zastygnąć w jakimś jednostronnym historycznym ujęciu rzeczywistości. Jedno ujęcie – nawet jeśli prawdziwe – nigdy nie może objąć całości i nigdy nie może rościć sobie wyłączności dostępu do prawdy. Trzeba poszukiwać nowych metod, nowych sposobów spojrzenia i jeśli wiernie odzwierciedlają prawdę, choć wyświetlają inny jej aspekt, to wówczas należy integrować je z tym, co jest wartościowe w dotychczasowych spojrzeniach.

Trzeba przy tym jasno zaznaczyć, że postawa taka nie ma nic wspólnego z tzw. modernizmem. Lubac, Balthasar i Ratzinger są jednymi z największych obrońców Tradycji Katolickiej w całej historii Kościoła. Obrona Tradycji, to jednak nie kurczowe trzymanie się przestarzałych form jej wyrażania i nie ma nic wspólnego z uczepieniem się jednego autora lub jednej szkoły oraz twierdzeniem, że reprezentowane przez siebie ujęcie Tradycji (a nie sama Tradycja) ma charakter ponadczasowy.

Niestety, bardzo często jest tak, że ci, którzy powołują się na wielkich mistrzów, zaliczając do nich między innymi Arystotelesa i Tomasza, zamiast ich naśladować w świeżości i nowatorskości ich spojrzenia, kurczowo trzymają się ich sformułowań i sposobu ujmowania rzeczywistości, tak jakby od tamtych czasów wszelki postęp w ludzkiej refleksji był odgórnie zabroniony. Największą przykrość, jaką można uczynić wielkim mistrzom z przeszłości, to zamiast naśladować ich w reprezentowanym przez nich otwartym na paradoks i twórczym podejściu, zamknąć oczy i uszy i z uporem maniaka powtarzać wyuczone na pamięć używane przez nich sformułowania.

Ileż to jednak razy jeszcze do dziś rozbrzmiewają głosy, że „paradoks nie przystoi powadze wiary”, „trzymajmy się Arystotelesa, bo to ostoja zdrowego rozsądku”, „przed Tomaszem były jeszcze pytania, po nim są już tylko odpowiedzi” i tak dalej. Fizyka nie bała się przekroczyć Arystotelesa, nie przekroczywszy nigdy granic zdrowego rozsądku. Będzie on zawsze zajmował w niej poczesne miejsce, będzie ona mu zawsze wdzięczna za jego niepodważalny wkład w jej rozwój. Ale sam Arystoteles z całą pewnością nie życzyłby sobie, żeby ktoś wstrzymywał rozwój fizyki tylko dlatego, że przywiązał się

87 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 162.

do jego teorii i tylko w tej teorii czuje się dziś „bezpiecznie”. Z pewnością to samo można by powiedzieć o Tomaszu i teologii. Ratzinger wyraził tę myśl następującymi słowami:

Może sposób podejścia dzisiejszej fizyki będzie nam tu większą pomocą niż ta, którą mogłyby dać filozofia Arystotelesa. Fizyka dzisiaj wie, że o strukturze materii można mówić tylko w przybliżeniu, z różnych punktów widzenia. Wie, iż odpowiedź na pytanie dotyczące przyrody zależy każdorazowo od punktu widzenia obserwatora. Czy nie moglibyśmy teraz zrozumieć, że pytając o Boga, nie mamy szukać po arystotelesowsku jakiegos ostatecznego pojęcia, które objęłoby całość, tylko musimy być przygotowani na wielość aspektów zależnych od miejsca obserwacji, których nie potrafimy ogarnąć okiem wszystkich naraz, możemy je tylko przyjąć, nie próbując powiedzieć ostatniego słowa? Spotykamy się tu z ukrytym wzajemnym oddziaływaniem wiary i nowożytnej myśli. To, że dzisiejsi fizycy wychodząc poza strukturę arystotelesowskiej logiki, myślą w ten sposób, jest chyba także skutkiem nowego wymiaru, jaki otworzyła chrześcijańska, teologia, skutkiem koniecznego w niej myślenia komplementarnego⁸⁸.

Pozostaje jedynie wyrazić nadzieję, że dostrzeżona przez Benedykta XVI głęboka możliwość metodologicznego wzajemnego oddziaływania na siebie teologii i fizyki nie pozostanie jedynie jego pobożnym życzeniem, lecz z wielką korzyścią dla obu dziedzin zacznie wreszcie faktycznie się uwidaczniać i owocować.

Kwestia ta nie dotyczy zresztą tylko fizyki. Kluczowa rola paradoksu dla rozwoju wielu innych gałęzi nauki zarówno abstrakcyjno-teoretycznych, takich jak na przykład matematyka, jak i bardziej praktycznych, jak chemia i biologia, a nawet humanistyczno-społecznych, jak psychologia czy socjologia, jest dziś dla większości badaczy reprezentujących te dziedziny po prostu oczywista⁸⁹.

88 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 162–163. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden historyczny paradoks. Mianowicie w czasach okolo soborowych część środowiska tradycjonalistycznych tomistów przypięła Lubacowi latkę „modernisty”, a pod koniec jego życia „postępowi” współbracia zakonnicy zaliczyli go do „tradycjonalistycznych tomistów”. Z kolei Ratzinger, który wyrażał tak otwarte poglądy w zakresie przekraczania arystotelesowskiego schematyzmu w refleksji teologicznej, doczekał się miana „pancernego kardynała”.

89 Nie będziemy zagłębiać się w szczególności problematyki roli paradoksu w poszczególnych dziedzinach nauk, więcej na ten temat por. L. Wołowski, *Od Cantora do Balthasara...*, dz. cyt.; F.J. Kabigting, *Responsibility. Enabling Human Consciousness and Flourishing Using Paradox Theory and Existential Positive Psychology*, „International Journal of Existential Positive Psychology” 11 (2022) no. 1, <https://doi.org/10.20935/AL368>.

Ta kwestia wydaje się jednak zdecydowanie daleka od oczywistości w przypadku teologii. Paradoks do dziś zdaje się być traktowany po macoszemu. Nawet jeśli – jak zostało to zresztą wyżej wspomniane – nie brakuje teologów wrażliwych na problematykę paradoksu, to niejednokrotnie nawet oni unikają użycia samego tego słowa. Brakuje systematycznej refleksji metodologicznej nad miejscem paradoksu w teologii. A przecież opracowana chociażby w niniejszej monografii myśl Lubaca i Balthasara zdaje się dostarczać aż nadobfitego materiału do poważnej dyskusji nad czymś takim, jak „metoda paradoksu”, którą niewątpliwie oni w swojej pracy badawczej intuicyjnie już stosowali, choć nigdy sami jej tak nie nazwali ani nie podjęli się systematycznej metarefleksji nad tym problemem.

Najwyższy więc czas, by taka refleksja została podjęta. Warto w tym kontekście przytoczyć przestrożę autorstwa wymienionego już wyżej innego wielkiego niemieckiego teologa – Rahnera. Był to teolog niewątpliwie wyczulony na problematykę paradoksu, choć należał akurat do tej grupy, która słowa tego bynajmniej nie nadużywała. Miał oczywiście po temu własne powody. Przez następne pokolenia teologów nie chciał z pewnością być zapamiętany jako promotor metody paradoksu, skoro całe życie poświęcił promocji innej metody, tzw. metody transcendentalnej. Ciekawe są jednak w kontekście konieczności podjęcia poważnej dyskusji nad metodą paradoksu obserwacje Rahnera, który o dyskusję taką apelował w przypadku promowanej przez siebie metody transcendentalnej. W swojej programowej w tym zakresie odezwie, w której postulował dokonanie w teologii tzw. zwrotu antropologicznego, czyli spojrzenia na dogmatykę jako antropologię transcendentalną, pisał:

Ktoś może powiedzieć, że epoka „czasów nowożytnych”, do której przynależą antropologia transcendentalna, przeminęła albo zbliża się ku schyłkowi, a tym samym również przemija charakterystyczna dla tej epoki filozofia. Ta diagnoza jest być może słuszna. Jednak filozofie nie zmieniają się tak jak mody, ale przechodzą w nową filozofię nowej epoki historycznej, zachowując w ten sposób to, co jest w nich najbardziej istotne. Jeśli bowiem chrześcijańska filozofia scholastyczna, a wraz z nią teologia „przespały” w dużej mierze okres czasów nowożytnych, to nie oznacza to, że zadanie, które zostało postawione przed nimi przez nowożytną filozofię, może zostać przez nie pominięte, pod pretekstem, że filozofia ta być może jest na etapie zaniku. Przeciwnie, należy przynajmniej nadrobić zaniebdania, jeśli teologia rzeczywiście ma odpowiadać duchowi czasu, który

nastąpi po „czasach nowożytnych”. [...] Dlatego również z perspektywy przyszłościowej formy filozofii zwrot w stronę antropologii transcendentnej jest wymaganiem, które musi zostać podjęte przez teologię obecną i teologię jutra⁹⁰.

Przenosząc powyższą myśl na grunt dyskusji o metodzie paradoksu w teologii, trzeba powiedzieć, że jesteśmy w o tyle lepszej sytuacji, iż z całą pewnością nikt nie twierdzi, że teoria paradoksu „zbliży się ku schyłkowi” i „być może jest już na etapie zaniku”. Jest wręcz przeciwnie, teoria paradoksu jest chyba dopiero w powijakach i najlepsze dni rozwoju i rozkwitu są raczej jeszcze przed nią. Ważne jednak, aby wyciągnąć naukę z przestrogi Rahnera i nie pozwolić na to, aby teologia „przespała” swoją kolejną wielką szansę. Rahner ma bowiem niepodważalną rację, kiedy mówi, że nawet jeśli ktoś prześpi lekcję, to i tak nie zwalnia go to z konieczności odrobienia nie tylko zaległości, lecz także pracy domowej.

Podsumowując więc refleksję zawartą w niniejszym rozdziale, trzeba stwierdzić, że tak jak nadal konieczna jest w teologii praca nad metodą transcendentną, tak tym bardziej warto zdać sobie sprawę z tego, iż przyszedł już najwyższy czas, by w ramach teologiczno-metodologicznej refleksji podjąć poważną i wytężoną pracę nad czymś, co powinno w przyszłości uzyskać miano metody paradoksu. W ten sposób poprzez świadome uprawianie teologii obecnej będzie można uchronić ją przed koniecznością ciągłego nadrabiania zaległości i jednocześnie przygotować do wypełnienia swojego bieżącego zadania teologię jutra.

90 K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. I, tłum. G. Bubel, WAM, Kraków 2005, s. 59–60.

Zakończenie

Lubac, w cytowanym już wielokrotnie flagowym dziele poświęconym problematyce paradoksu pt. *Paradoksy i Nowe paradoksy*, podzielił się z czytelnikami następującą obserwacją, dotyczącą motywacji, jaka powinna towarzyszyć komuś, kto podejmuje się napisania jakiegoś dzieła:

Biorąc pod uwagę reguły przełożenia myśli, których z jednej strony wymagają dyskrepcja i skromność, z drugiej zaś rozważany przedmiot, ideałem byłoby pisanie wyłącznie z potrzeby wyjawienia tego, co człowiek nosi w sobie; potrzeby uwolnienia się w pewnym sensie od tego bagażu przez „ukazanie go w świetle dnia”¹.

Powyższą wypowiedź można by uznać za motto niniejszej monografii. Została napisana dokładnie z tego typu wewnętrznej potrzeby autora, który postawił sobie za cel zwrócenie uwagi środowiska naukowego na wagę i powagę zjawiska paradoksu w refleksji teologicznej – w tym konkretnym przypadku bazując na twórczości Lubaca i Balthasara.

Jak zostało to szczegółowo określone we wstępie, cel ten miał podwójny charakter. Analogicznie podwójny charakter będą miały też i wnioski. Będą one dotyczyły zarówno rezultatów analizy twórczości obu autorów pod kątem problematyki paradoksu, jak i metarefleksji nad tą problematyką.

I tak, w rozdziale pierwszym zostały podjęte rozważania nad miejscem paradoksu w dogmatycznej refleksji Lubaca. Przeprowadzone analizy wskazały jasno, że pojęcie to zajmuje centralne miejsce w tej refleksji. Od zagadnienia poznawalności i niepoznawalności Boga, przez paradoks wiary Kościoła i niewiary humanistycznego ateizmu, aż po koronny dla myśli Lubaca paradoks człowieka, cała dogmatyczna refleksja tego myśliciela przesycona jest problematyką paradoksu. Sam bardzo często używał tego terminu w tytułach swych dzieł, w tytułach przeróżnych rozdziałów oraz w sformułowaniach swych kluczowych myśli. Jeśli chciałoby się przytoczyć jedną krótką

¹ H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 37.

wypowiedź podsumowującą rolę paradoksu u Lubaca, to byłoby to zdanie następujące: „Paradoks bowiem, nim pojawi się w myśli, występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości. Wszędzie jest na trwałe zakorzeniony. Zawsze się odradza”².

W wyniku przeprowadzonych analiz ujawnione zostały ponadto najważniejsze cechy charakterystyczne myśli Lubca na temat paradoksu. Pierwsza cecha to brak prób systematyzacji i ogromny respekt wobec kryjącej się za paradoksem tajemnicy, zwłaszcza tej dotyczącej problematyki poznawalności i niepoznawalności rzeczywistości Bożych. Druga cecha to ogromny nacisk kładziony na zachowanie równowagi pomiędzy rozumowo-intelektualnym, a duchowo-mistycznym podejściem do występującego w teologii paradoksu, zwłaszcza w kontekście zagrożeń ze strony fideizmu i antyteizmu. Trzecia cecha to wyczulenie na potrzebę paradoksu jako tarczy broniącej głębi i nieuchwytności prawd wiary i rzeczywistości egzystencji ludzkiej (na przykład w zakresie antropologicznej problematyki cierpienia czy eklezjologicznych zagadnień związanych z przekazem wiary) przed brutalną inwazją w tę sferę współczesnych nauk społeczno-empirycznych. Czwarta, najważniejsza cecha, to ujęcie w kategorii paradoksu charytologicznej refleksji dotyczącej rozumienia tego, kim jest człowiek w kontekście relacji natura – nadprzyrodzoność.

Analizy zawarte w drugim rozdziale wykazały, że u Balthasara kwestia paradoksu jest bardziej zniuansowana niż u Lubaca. Samo pojęcie nie jest już tak często przez niego używane w tytułach i nagłówkach. Nie oznacza to, że należy do rzadkości. Wręcz przeciwnie, paradoks ujawnia się w jego myśli bardzo często, ale nie na „afiszu”, lecz na drugim, głębszym poziomie. Częściej mówi o dramacie (teodramacie) niż o paradoksie, ale bardzo często o istocie tego dramatu stanowić będzie właśnie paradoks. Jeśli chciałoby się przytoczyć jedną krótką wypowiedź podsumowującą rolę paradoksu u Balthasara, to byłoby to zdanie następujące: „Ale tutaj chodzi w pierwszym rzędzie nie o tragizm, lecz o kryjący się za pozorami paradoks”³.

Jeśli chodzi o ujawnione w wyniku przeprowadzonych analiz podstawowe cechy refleksji szwajcarskiego teologa nad zagadnieniem paradoksu, to pierwszą w kolejności będzie dostrzeganie paradoksu jako fundamentalnego prawa leżącego u konstrukcyjnych podstaw całej rzeczywistości (chodzi

2 H. de Lubac, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. 52.

3 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, cz. 1, dz. cyt., s. 259–260.

o wynikający z trójjedyności natury Boga-Stwórcy paradoks jednoczesnej jedności i wielości, udzielnosci i nieudzielnosci, relacji włączania i wyłączenia jednostki w gatunek, jej jednoczesnej komunikowalności i niekomunikowalności z otoczeniem i tak dalej). Kolejną cechą jest nieustanne wykorzystywanie w jego refleksji dogmatycznej paradoksu ukrytego w zasadzie analogii, orzekającej o możliwości znajdowania podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem pod warunkiem zachowania świadomości o nieskończeniu przerażającym je niepodobieństwem (w kategorię tę wpadają, przykładowo, paradoksy relacji wolność skończona – wolność nieskończona oraz specyficzne Balthasarowe spojrzenie na trynitarno-chrystologiczny wymiar rzeczywistości nadziei i wiary). Paradoks króluje jednak w paschalno-eschatologicznej myśli szwajcarskiego teologa, znajdując kulminację w rozważaniach dotyczących kenozy Boga (od paradoksu jednoczesnej jawności i skrytości, poprzez paradoksy krzyża i zstąpienia do piekieł, aż po eschatologiczne paradoksy dotyczące interpretacji natury piekła i powszechnej woli zbawczej Boga).

Podsumowując jednym zdaniem wnioski z analiz przeprowadzonych w pierwszych dwóch rozdziałach pracy, powiedzieć można tak: u Lubaca króluje paradoks człowieka, rozpiętego w swojej egzystencji pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością; u Balthasara króluje paradoks Chrystusa rozpiętego w kenozie pomiędzy piekłem a niebem. Sam Lubac tak właśnie podsumował istotę myśli Balthasara: „W tym zaś napięciu, jakie objawia postać Chrystusa, pomiędzy wielkością wolnego Boga a wyniszczeniem Boga miłującego otwiera się przed oczyma chrześcijan samo serce Bóstwa”⁴.

Z kolei analizy przeprowadzone w rozdziale trzecim wykazały, że w twórczości obu omawianych myślicieli możemy mówić o czymś więcej niż tylko o opisywaniu poszczególnych paradoksów, na które napotykali w swojej refleksji dogmatycznej. Przeprowadzone badania jednoznacznie wykazują, że obaj ci wielcy myśliciele położyli podwaliny pod nowe metodologiczne podejście, którego sami formalnie nie usystematyzowali, ale w praktyce swojej teologicznej pracy skutecznie już stosowali. U obu tych myślicieli można bowiem mówić o rodzącej się w ich świadomości nowej metodzie uprawiania teologii. Metoda ta, która na potrzeby niniejszej pracy została określona metodą paradoksu, mówiąc w dużym uproszczeniu, polega na umiejętności dostrzegania w rozważanym problemie teologicznym paradoksu i zgłębianiu kryjącej się za nim tajemnicy. Istotą jest tu fakt, że paradoks nie jest

4 H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele...*, dz. cyt., s. 24.

w tym podejściu traktowany po macoszemu, jako niepoważna albo niepożądana ciekawostka, nielicząca z powagą wiary i wymogami teologicznego dyskursu, lecz stanowi niezbywalny element w pełni uprawnionego instrumentarium metodologicznego niezbędnego w pracy współczesnego teologa.

Opisane wyżej rezultaty pracy pozwalają żywić przekonanie, że postawiony we wstępie cel – w swym podwójnym charakterze – został w pełni zrealizowany. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że cała poruszona w tej pracy tematyka została wyczerpana – zarówno w ujęciu obu opracowanych tu autorów, jak i w jej ogólnym metodologicznym aspekcie jest tak głęboka i rozległa, że siłą rzeczy praca ta pokazuje raczej, jak wielkie i szerokie pole badawcze odkrywa się teraz przed naszymi oczami.

I tak przykładowo w refleksji Lubaca, który oprócz zagadnień dogmatycznych zajmował się problematyką teologii fundamentalnej, bardzo dużo miejsca zajmuje problematyka relacji wiary chrześcijańskiej do innych religii i wierzeń⁵. Francuski jezuita pochylił się w swojej twórczości zwłaszcza nad zagadnieniem relacji chrześcijaństwa i buddyzmu. Ponieważ jednak w tej pracy koncentrowaliśmy się przede wszystkim nad problematyką paradoksu w zagadnieniach dogmatycznych, cały ten rozległy obszar myśli francuskiego teologa nie został tu uwzględniony, a z całą pewnością zasługuje na zbadanie.

W przypadku Balthasara, biorąc pod uwagę ogrom jego dzieła, jest absolutnie oczywiste, że trzeba było ograniczyć się jedynie do wybranych głównych tematów, a także w tych ramach – jedynie do szczególnie interesujących nas aspektów. Niektóre pominięte zagadnienia są tak obszerne, że wymagałyby właściwe osobnego monograficznego opracowania. Jednym z takich zagadnień jest paradoks mariologiczny. Problematyka ta jest już wprawdzie częściowo opracowana w literaturze, wymaga jednak zdecydowanego pogłębienia, dopracowania i usystematyzowania⁶.

5 Paradoks istnienia różnych religii i problematyka pytania, czy sytuacja taka jest „chciana” przez Boga zajmuje dziś poczesne miejsce we współczesnej dyskusji filozoficzno-teologicznej. Bardzo wartościowa byłaby więc praca omawiająca tę problematykę z perspektywy myśli Lubaca zawartej na przykład w takich jego dziełach, jak: *Aspects du bouddhisme, La rencontre du bouddhisme et de l'occident czy Athéisme et sens de l'homme*.

6 Problematyka paradoksu mariologicznego częściowo poruszona jest już w pracach: J. Kupczak, *Odnowiona mariologia Hansa Ursa von Balthasara*, w: *O Kościele Jezusa Chrystusa dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, red. E. Sienkiewicz, Pallottinum, Koszalin–Poznań 2020, s. 187–201; A. Nichols, *Marian Co-redemption...*, dz. cyt.; A. Riches, *Deconstructing the Linearity of Grace...*, dz. cyt.; P. Pielka, *U źródeł eklezjologii...*, dz. cyt.; L. Wołowski, *Mariologia społeczna Józefa Tischnera*, „Teologia i Człowiek” 52 (2020) nr 4, s. 27–48, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2020.049>; L. Wołowski, *Mariologiczna interpretacja*

Najwięcej jednak do zrobienia pozostało w kwestii refleksji teologiczno-metodologicznej. Niniejsza monografia celowo nie daje w tym konkretnym zakresie żadnych definitywnych odpowiedzi, lecz stara się inspirować i otwierać nowe horyzonty badawcze. Podstawowym przesłaniem poświęconego tym zagadnieniom rozdziału jest wezwanie do dyskusji nad kształtem, miejscem i rolą tego, co zdaniem autora zaczyna dorastać we współczesnej teologii do miana metody paradoksu.

Będzie to więc największą satysfakcją autora, jeśli czytelnik po lekturze trzeciego rozdziału odczuje zdecydowany niedosyt i poczuje się zaproszony, a może nawet wezwany, by podjąć własną refleksję w ramach tej problematyki.

ośmiu błogosławieństw (Mt 5, 3–10), „Collectanea Theologica” 90 (2020) nr 3, s. 79–121, <https://doi.org/10.21697/ct.2020.90.3.05>; L. Wołowski, *Paradoks najwyższej wolności w największym posłuszeństwie według H. U. von Balthasara*, „Seminare” 41 (2020) nr 2, s. 37–47, <https://doi.org/10.21852/sem.2020.2.03>.

ks. Lech Wołowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

lech.wolowski@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>

Abstrakt

*Problematyka paradoksu w myśli Henriego de Lubaca
i Hansa Ursa von Balthasara*

Niniejsza praca podejmuje problematykę roli i miejsca paradoksu w refleksji dogmatycznej na bazie analizy twórczości Henriego de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara. Problematyka rozpatrywana jest dwupłaszczyznowo. Pierwsza płaszczyzna dotyczy zawartej w pierwszych dwóch rozdziałach analizy poszczególnych paradoksów teologicznych występujących w myśli każdego z tych autorów z osobna. W rozdziale pierwszym – poświęconym Lubacowi – refleksja dotyczy paradoksu poznawalności i niepoznawalności Boga, paradoksu Kościoła, paradoksu humanizmu ateistycznego i paradoksu człowieka. W rozdziale drugim – poświęconym Balthasarowi – pochyłamy się nad paradoksem jedności i wielości, paradoksem wolności w kontekście posłuszeństwa i odpowiedzialności, trynitarno-chrystologicznym paradoksem wiary, nadziei i miłości oraz paradoksem kenozы Boga. Druga płaszczyzna dotyczy przeprowadzonej w trzecim rozdziale metarefleksji nad miejscem paradoksu w metodologicznym instrumentarium obu autorów. W szczególności przedyskutowany został problem relacji kategorii paradoksu do syntezy i tajemnicy u Lubaca oraz do dialektyki i analogii u Balthasara. Analizy te stanowią bazę do wysunięcia tezy o tym, że w twórczości obu myślicieli mamy do czynienia z załączkiem nowej metody, określonej w niniejszym studium mianem metody paradoksu.

Słowa kluczowe: Balthasar, Lubac, paradoks

Abstract

*The Problematics of Paradox in the Thought
of Henri de Lubac and Hans Urs von Balthasar*

The present work examines the problematics of the role and place of paradox in dogmatic reflection based on the analysis of the works of Henri de Lubac and Hans Urs von Balthasar. The problem is looked upon from two perspectives. The first perspective applies to the first two chapters which deal with the analysis of individual theological paradoxes present in the thought of each of these authors separately. In Chapter I – devoted to Lubac – the reflection concerns the paradox of God’s knowability and unknowability, the paradox of the Church, the paradox of atheistic humanism and the paradox of man. In Chapter II – devoted to Balthasar – we focus on the paradox of unity and plurality, the paradox of freedom in the context of obedience and responsibility, the Trinitarian-Christological paradox of faith, hope and love, and the paradox of God’s kenosis. The second perspective concerns the meta-reflection, carried out in the third chapter, on the place of paradox within the framework of methodological instruments used by both authors. In particular, we discuss the problem of the relation of the category of paradox to that of synthesis and mystery in Lubac and to dialectics and analogy in Balthasar. These analyzes constitute the basis for the thesis that in the works of both thinkers one can talk about the emergence of a new method, referred to in this study as the “method of paradox”.

Keywords: Balthasar, Lubac, paradox

Bibliografia

1. Teksty źródłowe¹

1.1. Henri de Lubac

1.1.1. Teksty oryginalne

Affrontements mystiques, Éditions du Témoignage Chrétien, Paris 1950.

Aspects du Bouddhisme, t. 1: *Christ et Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris 1951.

Aspects du Bouddhisme, t. 2: *Amida*, Éditions du Seuil, Paris 1955.

Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et Spes, Éditions du Cerf, Paris 1968.

Auguste Valensin. Textes et Documents inédits présentés par Marie Rougier et Henri de Lubac, ed. M. Rougier, H. de Lubac, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1961.

¹ Przedstawiona tu bibliografia źródłowa, dotycząca dzieł zarówno Lubaca, jak i Balthasara, nie stanowi wyczerpującego zestawu prac tych autorów, jest to tylko zestaw tekstów oryginalnych oraz tłumaczeń istotnych dla niniejszej pracy. Przystępnie opracowana i tematycznie sklasyfikowana podstawowa bibliografia dzieł Lubaca jest dostępna na stronie internetowej: <https://www.casabalthasar.org/lubacs-works> (dostęp: 01.03.2023). Wyczerpujące opracowanie tej bibliografii można znaleźć w: K. H. Neufeld, M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac s.j. 1925–1974*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974. Istotne są też dwa późniejsze uzupełnienia: H. de Lubac, *Bibliographie de Henri de Lubac (corrections et compléments) 1942–1989*, w: H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, t. II: *Questions disputées et résistance au nazisme*, red. M. Sales, Desclée de Brouwer, Paris 1990, s. 408–416 (Théologie); oraz M. Sales, *L'oeuvre du cardinal de Lubac: éléments de bibliographie*, „Communio” 17 (1992) no. 5, s. 133–137. W języku francuskim opublikowana jest ponadto 50-tomowa seria zawierająca dzieła wszystkie Lubaca: *Oeuvres complètes*, 50 vols, Cerf, Paris 1998. Jeśli chodzi o dzieła Balthasara, przystępna i tematycznie sklasyfikowana bibliografia podstawowa jest dostępna pod adresem: <https://www.casabalthasar.org/balthasars-works> (dostęp: 1.03.2023). Pełną bibliografię jego dzieł można znaleźć w: *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925–2005. Neu bearbeitet und ergänzt von Cornelia Capol und Claudia Müller*, Johannes Verlag, Einsiedeln–Freiburg 2005. Bieżąca aktualizacja tej bibliografii, dotycząca zwłaszcza nowych wydań i tłumaczeń na języki obce, dostępna jest w internecie: http://www.johannes-verlag.de/jh_huvb_bibliographie.pdf (dostęp: 1.03.2023).

- Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965.
- Autres Paradoxes*, Culture et vérité, Namur 1994 (Sources 6).
- Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée par Henri de Lubac*, ed. H. de Lubac, Beauchesne, Paris 1965 (Bibliothèque des Archives de Philosophie 1).
- Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938 (Unam Sanctam 3).
- Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Aubier, Paris 1944.
- De la connaissance de Dieu*, Éditions du Témoignage Chrétien, Paris 1941.
- Dieu se dit dans l'histoire. La révélation divine*, Cerf, Paris 1974.
- Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions*, France Catholique, Paris 1985.
- Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Aubier, Paris 1959–1964.
- Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1950.
- Images de l'abbé Monchanin*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1967.
- La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des apôtres*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1969.
- La pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris 1962.
- La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I: *De Joachim à Schelling*, Lethielleux, Paris 1979,
- La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. II: *De Saint-Simon à nos jours*, Culture et vérité, Namur 1981.
- La prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1964.
- La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Aubier, Paris 1952.
- La révélation divine*, Cerf, Paris 1983 (Traditions Chrétiennes 16).
- Le drame de l'humanisme athée*, Éditions Spes, Paris 1945.
- Le fondement théologique des missions*, Éditions du Seuil, Paris 1946.
- Le Mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965 (Théologie 64).
- L'Écriture dans la Tradition*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1966.
- L'Église dans la crise actuelle*, Cerf, Paris 1969.
- Les églises particulières dans l'Église universelle*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1971.
- L'éternel féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1968.
- Lubac H. de, Bastaire J., *Claudiel et Péguy*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1974.

- Maurice Blondel et Auguste Valensin. Correspondance. Texte annoté par Henri de Lubac*, t. 1: *Correspondance 1899–1912*; t. 2: *Correspondance 1899–1912 (suite)*; t. 3: *Correspondance 1912–1947*, ed. H. de Lubac, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1957–1965 (Bibliothèque des archives de philosophie).
- Méditation sur l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1985 (Théologie 27).
- Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1989.
- Paradoxe et Mystère de l'Église*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1967.
- Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes*, Éditions du Seuil, Paris 1959.
- Petite catéchèse sur nature et grâce*, Fayard, Paris 1980.
- Pic de la Mirandole. Études et discussion*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1974.
- Pierre Teilhard de Chardin. Lettres d'Égypte 1905–1908. Avant-propos du RP Henri de Lubac membre de l'Institut*, ed. M. Fédou, Cerf, Paris 2012 (Oeuvres complètes 43).
- Pierre Teilhard de Chardin. Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno Solages, Henri de Lubac, André Ravier, 1919–1955*, ed. H. de Lubac, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1974.
- Pierre Teilhard de Chardin. Lettres d'Hastings et de Paris 1908–1914. Introduction par Henri de Lubac*, ed. M. Fédou, Cerf, Paris 2012 (Oeuvres complètes 44).
- Proudhon et le christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 1945.
- Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, Paris 1979.
- Sur les chemins de Dieu*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1956.
- Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946 (Théologie 8).
- Teilhard et notre temps*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1971 (Foi Vivante 138).
- Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs*, Cerf, Paris 1977.
- Teilhard. Missionnaire et apologiste*, Éditions Prière et Vie, Toulouse 1966.
- Théologie dans l'histoire*, t. 1: *La lumière du Christ*, t. 2: *Questions disputées et résistance au nazisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1990.
- Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984.

1.1.2. Tłumaczenia polskojęzyczne

- Lubac H. de, *Aspekty buddyzmu [Aspects du bouddhisme]*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1995.

- Lubac H. de, *Ateizm i sens człowieka* [*Athéisme et sens de l'homme*], tłum. O. Scherrer, Éditions du Dialogue. Société d'éditions internationales, Paryż 1969 (Znaki Czasu 12).
- Lubac H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego* [*Le drame de l'humanisme athée*], tłum. A. Ziernicki, WAM, Kraków 2004.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu* [*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*], tłum. M. Stokowska, W drodze, Poznań 2011 (*Alfa – Omega* 27).
- Lubac H. de, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym* [*Les églises particulières dans l'Église universelle*], tłum. M. Spyra, WAM, Kraków 2004.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele* [*Méditation sur l'Église*], tłum. I. Białkowska-Cichoń, WAM, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Na drogach Bożych* [*Sur les chemins de Dieu*], tłum. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue. Société d'éditions internationales, Paryż 1970 (Znaki Czasu 16).
- Lubac H. de, *Najnowsze paradoksy* [*Autres Paradoxes*], tłum. K. Dybeł, A. Ziernicki, WAM, Kraków 2012.
- Lubac H. de, *O naturze i łasce* [*Petite catéchèse sur Nature et Grâce*], tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1986.
- Lubac H. de, *Paradoksy i Nowe paradoksy* [*Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes*], tłum. M. Rostworowska-Książek, WAM, Kraków 1995.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła* [*L'Écriture dans la Tradition*], tłum. K. Łukowicz, WAM, Kraków 2008.
- Lubac H. de, *Słowo Boga w historii człowieka* [*Dieu se dit dans l'histoire*], tłum. B. Czarnomska, Wydawnictwo M – Znak, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Słowo do czytelnika*, w: A. Valesin, *O mojej wierze*, tłum. H. Zawadzka, PAX, Warszawa 1979, s. 5.
- Lubac H. de, *Świadek Chrystusa w Kościele*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio” 8 (1988) nr 6, s. 8–29.
- Lubac H. de, *Zawsze będziemy mieć nadzieję*, „W Drodze” 19 (1991) nr 3, s. 51–57.

1.1.3. Tłumaczenia anglojęzyczne

- Lubac H. de, *A Brief Catechesis on Nature and Grace* [*Petite catéchèse sur Nature et Grâce*], transl. R. Arnauder, Ignatius Press, San Francisco 1984.

- Lubac H. de, *At the Service of the Church. Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings* [*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*], transl. A. E. Englund, Ignatius Press, San Francisco 1993.
- Lubac H. de, *More Paradoxes* [*Autres Paradoxes*], transl. A. Englund Nash, Ignatius Press, San Francisco 2002.
- Lubac H. de, *Paradoxes of Faith* [*Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes*], transl. P. Simon, S. Kreilkamp, Ignatius Press, San Francisco 1987.
- Lubac H. de, *The Church. Paradox and Mystery* [*Paradoxe et Mystère de l'Église*], transl. J. R. Dunne, A. Englund Nash, Ignatius Press, San Francisco 2021.
- Lubac H. de, *The Discovery of God* [*Sur les chemins de Dieu*], transl. A. Dru, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1996 (Ressourcement).
- Lubac H. de, *The Drama of Atheist Humanism* [*Le drame de l'humanisme athée*], transl. E. Riley, A. Englund Nash, M. Sebanc, Ignatius Press, San Francisco 1995.
- Lubac H. de, *The Mystery of the Supernatural* [*Le Mystère du surnaturel*], transl. R. Sheed, The Crossroad Publishing Company, New York 1998.
- Lubac H. de, *The Splendor of the Church* [*Méditation sur l'Église*], transl. M. Mason, Ignatius Press, San Francisco 2006.

1.1.4. Tłumaczenia włoskojęzyczne

- Lubac H. de, *Il mistero del soprannaturale* [*Le Mystère du surnaturel*], trad. G. Benedetti, Il Mulino, Bologna 1967.
- Lubac H. de, *Paradossi e nuovi paradossi* [*Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes*], trad. E. Babini, Jaca Book, Milano 1989.
- Lubac H. de, *Paradosso e mistero della Chiesa* [*Paradoxe et Mystère de l'Église*], trad. D. Tilla, A. Civita, Jaca Book, Milano 1980.

1.2. Hans Urs von Balthasar

1.2.1. Teksty oryginalne

Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Bd. I: *Der deutschen Idealismus* (1937), Bd. II: *Im Zeichen Nietzsches* (1939), Bd. III: *Vergöttlichung des Todes* (1939), Hrsg. A. M. Haas, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998.

- Casta Meretrix*, w: *Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, s. 203–305 (*Skizzen zur Theologie II*).
- Christlich meditieren*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1995.
- Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987.
- Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2009.
- Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
- Das Buch des Lammes*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2010.
- Das Herz der Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2008.
- Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Johannes Verlag, Einsiedeln Trier 1989.
- Der Christ und die Angst*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
- Der Kreuzweg der St.-Hedwigs-Kathedrale in Berlin. Text zu Zeichnungen von Josef Hegenbarth*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1986.
- Der Kreuzweg des Herrn. Im Kolosseum gebetet von Papst Johannes Paul II. Karfreitag 1988. Mit Graphiken von Christa-Maria Weber-Keimer*, Johannes Verlag, Einsiedeln Trier 1989.
- Die Antwort des Glaubens*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2005.
- Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2008.
- Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln Trier 1989.
- Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987.
- Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, Hrsg. A. M. Haas, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998.
- Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2011.
- Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976.
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967.
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/1: *Fächer der Stile. Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/2: *Fächer der Stile. Laikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.

- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 1: *Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 2: *Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 1: *Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1989.
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 2: *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988.
- In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*, Hrsg. M. Kehl, W. Löser, Herder, Basel–Freiburg–Wien 1980.
- In Gottes Einsatz leben*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972.
- Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
- Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993.
- Kennt uns Jesus. Kennen wir ihn?*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1995.
- Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2008.
- Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2012.
- Maria für heute*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1997.
- Maria. Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2005.
- Mein Werk. Durchblicke*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990.
- Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974 (*Skizzen zur Theologie IV*).
- Prüfet alles das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001.
- Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952.
- Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973.
- Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 1: *Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
- Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 2: *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978.
- Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.
- Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983.
- Theologie der drei Tage*, Benziger Verlag, Zürich 1969.
- Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.
- Theologik*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.

- Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.
- Theologik*, Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987.
- Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.
- Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, Trier : Johannes Verlag, 1989.
- Weltgemeinschaften – ein Paradox*, w: *Säkularinstitute im Dienst am Menschen*, Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1972, s. 2–5 (*Dienst und Berufe der Kirche*).
- Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993.
- Zu seinem Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2000.

1.2.2. Tłumaczenia polskojęzyczne

- Balthasar H. U. von, *Antyrymski resentment. Papieżstwo a kościół* [*Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*], tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2004.
- Balthasar H. U. von, *Burzenie bastionów* [*Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*], tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, WAM, Kraków 2000 (*Problemy Teologiczne* 7).
- Balthasar H. U. von, *Catholica. Wierzę w Kościół Powszechny* [*Katholisch. Aspekte des Mysteriums*], tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 1998.
- Balthasar H. U. von, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. Anna i Antoni Klubowie, WAM, Kraków 1998 (*Problemy Teologiczne* 1).
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2008.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. II: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile*, T. 1: *Klerikale Stile*], tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. II: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile*, T. 2: *Laikale Stile*], tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2008.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. III/1: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 1: *Altertum*], tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2010.

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. III/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 2: *Neuzeit*], tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2013.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. III/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 1: *Alter Bund*], tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. III/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 2: *Neuer Bund*], tłum. J. Fenrychowa, WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H. U. von, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina* [*Cordula oder der Ernstfall*], tłum. F. Wycisk, WAM, Kraków 2002 (Problemy Teologiczne 8).
- Balthasar H. U. von, *Credo. Medytacje o składzie apostołskim* [*Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*], tłum. J. D. Szczurek, WAM, Kraków 1999 (Problemy teologiczne 2).
- Balthasar H. U. von, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?* [*Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?*], tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 1998 (Problemy Teologiczne 5).
- Balthasar H. U. von, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* [*Was dürfen wir hoffen?*], tłum. S. Budzik, Biblos, Tarnów 1998.
- Balthasar H. U. von, *Droga Krzyżowa Pana odprawiona w Koloseum przez papieża Jana Pawła II w Wielki Piątek roku 1988* [*Der Kreuzweg des Herrn. Im Kolosseum gebetet von Papst Johannes Paul II. Karfreitag 1988*], tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2001.
- Balthasar H. U. von, *Droga krzyżowa w katedrze św. Jadwigi w Berlinie. Hans Urs von Balthasar rozmyśla nad rysunkami Josefa Hegenbartha* [*Der Kreuzweg der St.-Hedwigs-Kathedrale in Berlin. Text zu Zeichnungen von Josef Hegenbarth*], tłum. E. Stachovič, Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003.
- Balthasar H. U. von, *Duch chrześcijański* [*Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*], tłum. Z. Włodkova, W drodze, Poznań 2013.
- Balthasar H. U. von, *Epilog* [*Epilog*], tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H. U. von, Giussani L., *Miejsce chrześcijanina w świecie* [*In Gottes Einsatz leben*], tłum. K. Kubis, A. Porębski, WAM, Kraków 2003.
- Balthasar H. U. von, *Hans Urs von Balthasar. W pełni prawdy*, red. M. Kehl, W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991.
- Balthasar H. U. von, *Kim jest chrześcijanin?* [*Wer ist ein Christ?*], tłum. F. Wycisk, WAM, Kraków 1999 (Problemy Teologiczne 6).

- Balthasar H. U. von, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana* [*Das Buch des Lammes*], tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Maryja na dziś* [*Maria für heute*], tłum. J. Waloszek, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1989.
- Balthasar H. U. von, *Medytacja chrześcijańska* [*Christlich meditieren*], tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2004.
- Balthasar H. U. von, *Modlitwa i kontemplacja* [*Das betrachtende Gebet*], tłum. Z. Włodkova, Znak, Kraków 1965.
- Balthasar H. U. von, *O moim dziele* [*Zu seinem Werk*], tłum. M. Urban, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Odpowiedź wiary* [*Die Antwort des Glaubens*], tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2007.
- Balthasar H. U. von, *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, WAM, Kraków 2006.
- Balthasar H. U. von, *Pisma wybrane*, t. 2: *Pisma z zakresu sztuki i religii*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, WAM, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, W drodze, Poznań 1998.
- Balthasar H. U. von, Ratzinger J., *Maryja w tajemnicy Kościoła* [*Maria. Kirche im Ursprung*], tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. von, *Serce świata* [*Das Herz der Welt*], tłum. U. Poprawska, WAM, Kraków 2003.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. I: *Prolegomena* [*Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*], tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, cz. 1. *Człowiek w Bogu* [*Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 1: *Der Mensch in Gott*], tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. II: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- Balthasar H. U. von, *Teologia dziejów. Zarys* [*Theologie der Geschichte. Ein Grundschrift*], tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996.
- Balthasar H. U. von, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2001.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. I: *Prawda świata* [*Wahrheit der Welt*], tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2004.

- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. II: *Prawda Boga* [*Wahrheit Gottes*], tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *W pełni wiary* [*In der Fülle des Glaubens*], wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1991.
- Balthasar H. U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość* [*Glaubhaft ist nur Liebe*], tłum. E. Piotrowski, WAM, Kraków 2002 (*Problemy Teologiczne* 3).

1.2.3. Tłumaczenia anglojęzyczne

- Balthasar H. U. von, *Credo. Meditations on the Apostels' Creed* [*Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*], introd. M. Kehl, transl. D. Kipp, Crossroad, New York 1990.
- Balthasar H. U. von, *Engagement with God. The Drama of Christian Discipleship* [*In Gottes Einsatz leben*], introd. M. M. Turek, transl. J. Halliburton, Ignatius Press, San Francisco 2008.
- Balthasar H. U. von, *Love Alone is Credible* [*Glaubhaft ist nur Liebe*], transl. D. C. Schindler, Ignatius Press, San Francisco 2004.
- Balthasar H. U. von, *Mysterium Paschale. The Mystery of Easter* [*Theologie der drei Tage*], introd. and transl. A. Nichols, Ignatius Press, San Francisco 2005.
- Balthasar H. U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. I: *Seeing the Form* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*], transl. E. Leiva-Merikakis, Ignatius Press, San Francisco 1982.
- Balthasar H. U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. II: *Studies in Theological Style. Clerical Styles* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile. Klerikale Stile*], transl. A. Louth, F. Donagh, Ignatius Press, San Francisco 1984.
- Balthasar H. U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. III: *Studies in Theological Style. Lay Styles* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile. Laikale Stile*], transl. A. Louth et al., Ignatius Press, San Francisco 1986.
- Balthasar H. U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. IV: *The Realm of the Metaphysics in Antiquity* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 1: *Altertum*], transl. B. McNeil et al., Ignatius Press, San Francisco 1989.

- Balthasar H. U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. V: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 2: *Neuzeit*], transl. O. Davies et al., Ignatius Press, San Francisco 1991.
- Balthasar H. U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. VI: *Theology: The Old Covenant* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 1: *Alter Bund*], transl. B. McNeil, E. Leiva-Merikakis, J. Riches, Ignatius Press, San Francisco 1991.
- Balthasar H. U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. VII: *Theology. The New Covenant* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 2: *Neuer Bund*], transl. B. McNeil, Ignatius Press, San Francisco 1989.
- Balthasar H. U. von, *The Theology of Henri de Lubac* [*Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*], transl. J. Fessio, M. M. Waldstein, S. Clements, Ignatius Press, San Francisco 1991.
- Balthasar H. U. von, *The Theology of Karl Barth*, transl. E. T. Oakes, Ignatius Press, San Francisco 1992.
- Balthasar H. U. von, *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory*, vol. I: *Prolegomena* [*Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*], transl. G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1988.
- Balthasar H. U. von, *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory*, vol. II: *Dramatis Personae: Man in God* [*Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 1: *Der Mensch in Gott*], transl. G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1990.
- Balthasar H. U. von, *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory*, vol. III: *Dramatis Personae. The Person in Christ* [*Theodramatik*, Bd. II: *Die Personen des Spiels*, T. 2: *Die Personen in Christus*], transl. G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1992.
- Balthasar H. U. von, *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory*, vol. IV: *The Action* [*Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*], transl. G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1994.
- Balthasar H. U. von, *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory*, vol. V: *The Last Act* [*Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*], transl. G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1998.
- Balthasar H. U. von, *Theo-Logic, Theological Logical Theory*, vol. I: *Truth of the World* [*Theologik*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*], transl. A. J. Walker, Ignatius Press, San Francisco 2000.

- Balthasar H. U. von, *Theo-Logic. Theological Logical Theory*, vol. II: *Truth of God* [*Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*], transl. A. J. Walker, Ignatius Press, San Francisco 2004.
- Balthasar H. U. von, *Theo-Logic. Theological Logical Theory*, vol. III: *The Spirit of Truth* [*Theologik*, Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*], trans. G. Harrison, Ignatius Press, San Francisco 2005.

1.2.4. Tłumaczenia włoskojęzyczne

- Balthasar H. U. von, *Cattolico* [*Katholisch. Aspekte des Mysteriums*], trad. L. Tosti, Jaca Book, Milano 1977.
- Balthasar H. U. von, *Cordula ovverosia il caso serio* [*Cordula oder der Ernstfall*], trad. G. Viola, Queriniana, Brescia 1993.
- Balthasar H. U. von, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*], trad. G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1975.
- Balthasar H. U. von, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. II: *Stili ecclesiastici* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile*, T. 1: *Klerikale Stile*], trad. M. Fiorillo, Jaca Book, Milano 1978.
- Balthasar H. U. von, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. III: *Stili laicali* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile*, T. 2: *Laikale Stile*], trad. G. Som mavilla, Jaca Book, Milano 1976.
- Balthasar H. U. von, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. IV: *Nello spazio della metafisica. L'antichità* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 1: *Altertum*], trad. G. Som mavilla, Jaca Book, Milano 1977.
- Balthasar H. U. von, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, T. 2: *Neuzeit*], trad. G. Som mavilla, Jaca Book, Milano 1991.
- Balthasar H. U. von, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. VI: *Antico patto* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 1: *Alter Bund*], trad. M. Fiorillo, U. e C. Derungs, Jaca Book, Milano 1980.
- Balthasar H. U. von, *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. VII: *Nuovo patto* [*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2: *Theologie*, T. 2: *Neuer Bund*], trad. G. Manicardi, G. Som mavilla, Jaca Book, Milano 1991.

- Balthasar H. U. von, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale?* [*Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*], trad. G. Moretto, Queriniana, Brescia 1992.
- Balthasar H. U. von, *La mia opera ed epilogo* [*Epilog*], introd. E. Guerriero, trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1994.
- Balthasar H. U. von, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano* [*Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*], trad. R. R. Graziosi, Jaca Book, Milano 1991.
- Balthasar H. U. von, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano* [*Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*], trad. R. R. Graziosi, Jaca Book, Milano 1979.
- Balthasar H. U. von, *L'impegno del cristiano nel mondo* [*In Gottes Einsatz leben*], trad. R. Mazzaro, Jaca Book, Milano 1978.
- Balthasar H. U. von, *Solo l'amore è credibile* [*Glaubhaft ist nur Liebe*], trad. M. Rettori, Jaca Book, Milano 2010.
- Balthasar H. U. von, *Sperare per tutti* [*Was dürfen wir hoffen?*], trad. M. e L. Frattini, Jaca Book, Milano 1989.
- Balthasar H. U. von, *Teodrammatica*, vol. I: *Introduzione al dramma* [*Theodramatik, Bd. I: Prolegomena*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1980.
- Balthasar H. U. von, *Teodrammatica*, vol. II: *Le persone del dramma. L'uomo in Dio* [*Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels, T. 1: Der Mensch in Gott*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1982.
- Balthasar H. U. von, *Teodrammatica*, vol. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo* [*Theodramatik, t. II: Die Personen des Spiels, cz. 2: Die Personen in Christus*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1983.
- Balthasar H. U. von, *Teodrammatica*, vol. IV: *L'azione* [*Theodramatik, Bd. III: Die Handlung*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1986.
- Balthasar H. U. von, *Teodrammatica*, vol. V: *L'ultimo atto* [*Theodramatik, Bd. IV: Das Endspiel*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1986.
- Balthasar H. U. von, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale* [*Theologie der drei Tage*], introd. e trad. G. Ruggieri, Queriniana, Brescia 1990.
- Balthasar H. U. von, *Teologia della storia. Abbozzo* [*Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*], trad. P. B. Busdraghi, Morcelliana, Brescia 1969.
- Balthasar H. U. von, *Teologica*, vol. I: *Verità del mondo* [*Theologik, Bd. I: Wahrheit der Welt*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 2010.

Balthasar H. U. von, *Teologica*, vol. II: , *Verità di Dio* [*Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 2002.

Balthasar H. U. von, *Teologica*, vol. III: *Lo spirito della verità* [*Theologik*, Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*], trad. G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 2010.

2. Opracowania i literatura pomocnicza

A patristic Greek lexicon, ed. G. W. H. Lampe, Oxford University Press, Oxford 1961.

Arenz D., *Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2016 (Innsbrucker Theologische Studien 92).

Béguin A., *Wstęp*, w: *Rozważania*, „Znak” 52 (1958) nr 10, s. 1123–1125.

Benedetti G., *La teologia del mistero in H. De Lubac*, w: H. de Lubac, *Il Mistero del Soprannaturale*, Jaca Book, Milano 2017, s. VII–LI (Opera Omnia 11).

Borto P., *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Herni de Lubaca*, Jedność, Kielce 2007.

Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Biblos, Tarnów 1997.

Budzik S., *Wprowadzenie. Teolog piękna, dramatu i nadziei*, w: H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 7–34.

Chantraine G., *Henri de Lubac*, vols. I–IV, Cerf, Paris 2007–2013.

Ciola N., *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranese, Roma 1980.

Dadosky J. D., *The Dialectic of Religious Identity. Lonergan and Balthasar*, „Theological Studies” 60 (1999) no. 1, s. 31–52, <https://doi.org/10.1177/004056399906000102>.

Dogmat i Metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej, red. R. J. Woźniak, WAM, Kraków 2021.

Doyle D. M., *Henri de Lubac and the roots of communion ecclesiology*, „Theological Studies” 60 (1999) no. 2, s. 209–227, <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>.

Drzyżdżyk Sz., Gilski M., *Spotkanie mądrości pogańskiej z chrześcijańską w dramacie Christus patiens*, w: *Oblicza mądrości. Z czego wyrastamy, ku czemu zmierzamy*, red. Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski, Scriptum, Kraków 2014, s. 7–16.

Exploring Kenotic Christology. The Self-emptying of God, ed. C. S. Evans, Oxford University Press, Oxford 2006.

- Fisichella R., *Rileggendo Hans Urs von Balthasar*, „Gregorianum” 71 (1990) no. 3, s. 511–546.
- Fisichella R., *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.
- Gałda W., *Droga duchowa Hansa Urs von Balthasara – lata 1940–1988*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015) nr 1, s. 25–46, <https://doi.org/10.15633/tst.1589>.
- Gałda W., *Duchowa droga życia Hansa Urs von Balthasara w latach 1905–1939*, w: *Memoriae Ecclesiae custos. Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. Ryszardowi Banachowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Jurkiewicz, A. Żurek, Biblos, Tarnów 2013, s. 169–181.
- Gomes V. F., *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2005 (Études Lubaciennes 4).
- Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel*, Hrsg. P. Reifenberg, A. van Hooff, Matthias–Grünewald–Verlag, Mainz 2001.
- Grumett D., *De Lubac. A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, New York 1988.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Haggerty J., *The centrality of paradox in the work of Henri De Lubac*, PhD Dissertation Fordham University, New York 2007.
- Henrici P., *O filozofii Hansa Urs von Balthasara*, w: *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, WAM, Kraków 2006, s. 153–175.
- Hillebert J., *T&T Clark Companion to Henri de Lubac*, Bloomsbury T&T Clark, London 2017.
- How Balthasar changed my mind. Fifteen scholars reflect on the meaning of Balthasar for their own work*, eds. R. Howsare, L. S. Chapp, Crossroad Pub. Co., New York 2008.
- Hütter R., *Desiderium Naturale Visionis Dei – Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas. Some Observations about Lawrence Feingold's and John Milbank's Recent Interventions in the Debate over the Natural Desire to See God*, „Nova et Vetera” 5 (2007) no. 1, s. 81–132.

- Kabigting F.J., *Responsibility. Enabling Human Consciousness and Flourishing Using Paradox Theory and Existential Positive Psychology*, „International Journal of Existential Positive Psychology” 11 (2022) no. 1, <https://doi.org/10.20935/AL368>.
- Kamiński R., *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii parktycznej*, Unitas, Siedlce 2017.
- Kehl M., *Introduction*, w: *Credo. Meditations on the Apostles' Creed*, transl. D. Kipp, Crossroad, New York 1990, s. 7–24.
- Kijas Z.J., *Staticzność czy dynamiczność człowieka? Teologia „obrazu i podobieństwa” u H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 173–192.
- Kijas Z.J., *The concept of person in st. Bonaventure, P. A. Florenski and H. U. von Balthasar. Its ecumenical value*, [Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego], [Lublin] 2004.
- Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 89–108.
- Kraus G., *Nauka o łasce. Zbawienie jako łaska*, red. Z.J. Kijas, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 1999 (*Podręcznik Teologii Dogmatycznej* 9).
- Krenski T., *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Matthias–Grünewald–Verlag, Mainz 1995.
- Kupczak J., *Odnowiona mariologia Hansa Ursa von Balthasara*, w: *O Kościele Jezusa Chrystusa dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, red. E. Sienkiewicz, Pallottinum, Koszalin–Poznań 2020, s. 187–201.
- Kupczak J., *Podstawy estetyki teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2022, s. 123–134.
- La teologia del XX secolo un bilancio*, vol. I: *Prospettive storiche*, ed. G. Canobbio, P. Coda, Città Nuova, Roma 2003.
- Lehmann K., Kasper W., *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Verlag für christliche Literatur Communio, Köln 1989.
- Levering M., *The Achievement of Hans Urs von Balthasar. An Introduction to His Trilogy*, Catholic University of America Press, Washington 2019.
- Lochbrunner M., *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1981.

- Lüning P., *Facing the Crucified. The Dialectics of the Analogy in an Ignatian theology of the Cross*, „The Heythrop Journal” 50 (2009) no. 3, s. 425–447, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2008.00433.x>.
- Maier F. X., *Paradoxes of Faith in Service to the Supreme Paradox*, <https://eppc.org/publication/paradoxes-of-faith-in-service-to-the-supreme-paradox/> (dostęp: 14.11.2022).
- Marchesi G., *La Cristologia di Hans Urs Von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 2003.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
- McPartlan P., *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, T&T Clark, Edinburgh 1993.
- Migne J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 159, Imprimerie Catholique, Paris 1854.
- Milbank J., *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2005.
- Mirus T. V., *Beyond Our Ken. Henri de Lubac’s Paradoxes of Faith*, <https://www.catholicculture.org/commentary/beyond-our-ken-henri-de-lubacs-paradoxes-faith/> (dostęp: 14.11.2022).
- Moda A., *Hans Urs von Balthasar. Un’esposizione critica del suo pensiero*. Ecumenica editrice, Bari 1976.
- Moloney R., *De Lubac and Lonergan on the supernatural*, „Theological Studies” 69 (2008) no. 3, s. 509–527, <https://doi.org/10.1177/004056390806900302>.
- Mondin B., *I grandi teologi del XX secolo*, vol. I: *I teologi cattolici*, Borla, Torino 1972.
- Nichols A., *A Key to Balthasar. Hans Urs von Balthasar on Beauty, Goodness, and Truth*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2011.
- Nichols A., *Marian Co-redemption. A Balthasarian Perspective*, „New Blackfriars” 95 (2014) no. 1057, s. 249–262, <https://doi.org/10.1111/nbfr.12049>.
- Nichols A., *Thomism and the Nouvelle Théologie*, „The Thomist” 64 (2000), s. 1–19, <https://doi.org/10.1353/tho.2000.0000>.
- O’Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, WAM, Kraków 2005.
- Oakes E. T., *‘He descended into hell’. The Depths of God’s Self-Emptying Love on Holy Saturday in the Thought of Hans Urs von Balthasar*, w: *Exploring Kenotic Christology. The Self-emptying of God*, ed. C. S. Evans, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 218–245.

- Olsen C. P., *Remaining in Christ. A Paradox at the Heart of Hans Urs von Balthasar's Theology*, „Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture” 13 (2010) no. 3, s. 52–76, <https://doi.org/10.1353/log.o.0077>.
- Palakeel J., *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Gregorian University Press, Roma 1995.
- Pech J. C., *Paradox und Wahrheit. Ansatz zu einer Gnadenlehre auf der Grundlage von zwei zentralen Begriffen in den theologischen Entwürfen von Henri de Lubac “Paradox” und Joseph Ratzinger “Wahrheit”*, Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di Teologia, Roma 2014.
- Pielka P., *U źródeł eklezjologii Hansa Ursa von Balthasara*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2022.
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, WAM, Kraków 2005 (Wielcy Ludzie Kościoła).
- Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, WAM, Kraków 1999.
- Prevot A. L., *Dialectic and Analogy in Balthasar's “The Metaphysics of the Saints”*, „Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology” 26 (2017) no. 3, s. 261–277, <https://doi.org/10.1177/10638512170260030>.
- Pyc M., „Kenoza” w Bogu? Myśl Hansa Ursa von Balthasara stanowiąca rdzeń drugiej części jego trylogii „Theodramatik”, „Studia Gnesnensia” 33 (2019), s. 5–15.
- Pyc M., *Chrystus. Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2002.
- Pyc M., *Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, „Teologia i Człowiek” 17 (2011), s. 61–74, DOI: 10.12775/TiCz.2011.004.
- Quash, J. B., ‘Between the Brutely Given, and the Brutally, Banally Free’. *Von Balthasar's Theology of Drama in Dialogue with Hegel*, „Modern Theology” 13 (1997) no. 3, s. 293–318.
- Raczyński-Rożek M., „Analogia Entis” Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości, „Teologia w Polsce” 12 (2018) nr 2, s. 215–231.
- Raczyński-Rożek M., *Balthasar i Hryniewicz – dwie eschatologie*, „Studia Bobolanum” 3 (2015), s. 157–170.
- Raczyński-Rożek M., *Escatologie della speranza. Hans Urs von Balthasar e Waclaw Hryniewicz*, Wrocław : wyd. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2019.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. I, tłum. G. Bubel, WAM, Kraków 2005.

- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Riches A., *Deconstructing the Linearity of Grace. The Risk and Reflexive Paradox of Mary's Immaculate Fiat*, „International Journal of Systematic Theology” 10 (2008) no. 2, s. 179–194.
- Rożdżeński R., *Ateizm oraz jego konsekwencje. Relatywizm i nihilizm*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, <https://doi.org/10.12797/9788381382397>.
- Russo A., *Henri de Lubac*, Brepols, Paris 1997.
- Russo A., *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Edizioni Studium, Roma 1990.
- Schindler D. C., *Hans Urs von Balthasar and the dramatic structure of Truth. A philosophical investigation*, Fordham University Press, New York 2004.
- Schindler D. L., *Introduction*, w: H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, transl. R. Sheed, The Crossroad Publishing Company, New York 1998, s. XI–XXXI.
- Schmitt F. S., *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. II, Thomas Nelson and sons LTD, Roma 1940.
- Schulz M., *Hans Urs von Balthasar begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002.
- Scola A., *Hans Urs von Balthasar. Ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk*, Dr. Bonifatius Buch Verlag, Paderborn 1996.
- Scola A., *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.
- Scola A., *Podróż w czas posoborowy. Z Hansem U. von Balthasarem rozmawia Angelo Scola*, „Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny” 16 (1989), s. 106–129.
- Servais J., *De Lubac e von Balthasar. Due approcci a Gioacchino da Fiore?*, „Rassegna di Teologia” 38 (1997) no. 2, s. 149–167.
- Słownik języka polskiego PWN*, t. II: L–P, red. nauk. M. Szymczak, red. tomu H. Szkiładź i in., oprac. haseł H. Ambroziak-Więckowska i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Słownik wyrazów obcych PWN*, red. nauk. J. Tokarski, red. H. Szkiładź i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980.
- Socci A., *Tajemnice Jana Pawła II*, tłum. J. Kornecka-Kaczmarczyk, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2014.
- Stawrowski Z., *Związek nieskończoności i skończoności w systemie Heglowskim*, „Logos i Ethos” 2 (1992) nr 1, s. 47–53.
- Tilliette X., *Prezentacja*, w: H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, WAM, Kraków 2004, s. 11–21.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011.

- Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017.
- Villeroché L. de., *L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en sacramentaire*, Les Éditions du Cerf, Paris 2021 (Cogitatio Fidei 313).
- Voderholzer R., *Meet Henri De Lubac. His Life and Work*, transl. M.J. Miller, Ignatius Press, San Francisco 2008.
- Wagner J.-P., *Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2001 (Initiations aux théologiens).
- Wołowski L., *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentalistów” u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 49 (2019) nr 1, s. 45–64, <https://doi.org/10.15633/lie.3434>.
- Wołowski L., *Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara*, „Polonia Sacra” 26 (2022) nr 4, s. 47–72, <https://doi.org/10.15633/ps.26403>.
- Wołowski L., *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 1, s. 31–51. <https://doi.org/10.15633/ps.3271>.
- Wołowski L., *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, WAM, Kraków 2019 (Myśl Teologiczna 100).
- Wołowski L., *Mariologia społeczna Józefa Tischnera*, „Teologia i człowiek” 52 (2020) nr 4, s. 27–48, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2020.049>.
- Wołowski L., *Mariologiczna interpretacja ośmiu błogosławieństw (Mt 5, 3–10)*, „Collectanea Theologica” 90 (2020) nr 3, s. 79–121, <https://doi.org/10.21697/ct.2020.90.3.05>.
- Wołowski L., *Od Cantora do Balthasara, czyli słowo o roli paradoksu w naukach ścisłych i w dogmatyce*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. J. Woźniak, WAM, Kraków 2021, s. 415–435.
- Wołowski L., *Paradoks najwyższej wolności w największym posłuszeństwie według H. U. von Balthasara*, „Seminare” 41 (2020) nr 2, s. 37–47 <https://doi.org/10.21852/sem.2020.2.03>.
- Wołowski L., *Problem niezależności refleksji dramatycznej J. Tischnera od myśli teodramatycznej H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 141–160, <https://doi.org/10.15633/acr.3637>.
- Wołowski L., *Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności w myśli Hansa Ursa von Balthasara i Henri de Lubaca*, „Ethos” 35 (2022) nr 4.

- Wołowski L., *Teodramat Hansa Ursa von Balthasara w agatologiczno-agogicznym kontekście poznawczym*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 17 (2022), s. 217–236, <https://doi.org/10.31743/snt.12977>.
- Wołowski L., *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*. „Verbum Vitae” 40 (2022) no. 2, s. 303–333, <https://doi.org/10.31743/vv.12916>.
- Wołowski L., *The Relationship Between Pagan Fate and Christian Grace in the Thought of Józef Tischner*, „The Person and the Challenges” 13 (2023) nr 1.
- Wood S. K., *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1998.
- Woźniak R., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej społeczności*, W drodze, Poznań 2012.
- Wójtowicz M., *Henri de Lubac*, WAM, Kraków 2004 (Wielcy ludzie Kościoła).
- Wójtowicz M., *Il compito della teologia fondamentale secondo Henri de Lubac*, WAM, Kraków 1992.
- Wójtowicz M., *Jedyną pasją mojego życia była obrona wiary*, w: H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, WAM, Kraków 1995, s. 137–144.
- Wójtowicz M., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 7–11.
- Zdybicka Z. J., *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, TN KUL, Lublin 1973.
- Zuberbier A., *Wstęp*, w: H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996, s. 5–16.

Indeks nazwisk

A

Ajschylos 160
Ambroży z Mediolanu 26
Anzelm z Canterbury 235, 298, 299
Arenz, D. 15
Arystoteles 312, 313
Augustyn z Hippony 26, 40, 145, 208

B

Báñez, D. 135, 142
Barth, K. 161, 162, 211, 282, 292, 309
Béguin, A. 161, 166, 168
Benedetti, G. 16, 34
Benedykt z Nursji 288
Bérulle, P. de 146, 147
Blondel, M. 85, 133, 136, 137, 138, 139,
140, 149, 309
Bonawentura 150, 151
Bouillard, H. 135
Bouyer, L. 29, 76
Brecht, B. 161
Brogie, G. de 152
Budzik, S. 7, 17, 185, 234, 292, 297

C

Calderon, P. 160
Chantraine, G. 7
Chenu, M.-D. 135

Ciola, N. 15, 86, 87, 88, 91, 108, 109, 110,
111, 139, 268, 269, 277
Claudel, P. 159, 160
Comte, A. 28, 29, 87, 94, 98, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 113
Congar, Y. 74, 135, 146
Cyprian 26

D

Dadosky, J. D. 17, 283
Damascenńczyk, J. 26
Daniélou, J. 29, 74, 135
Dante, A. 129, 136
Davis, Ch. 73
Dibelius, M. 300
Dionizy Kartuz 141, 142
Doyle, D. 16
Drzyżdżyk, Sz. 277

E

Ebeling, G. 215
Eibl, H. 161
Engels, F. 29, 98

F

Falconi, C. 74
Fénelon, F. 56
Fessard, G. 135

- Feuerbach, L. 29, 87, 88, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106, 107
- Fisichella, R. 16
- Foucauld, K. 40, 287, 288
- Franciszek z Asyżu 40
- Frank-Duquesne, A. 222
- G**
- Garrigou-Lagrange, R. M. 135, 157
- Gilski, M. 277
- Gioacchino da Fiore 55
- Goethe, J. W. 159, 160
- Gomes, V. F. 15
- Guardini, R. 159, 161, 309
- Guerrero, E. 7, 16, 166, 167, 180, 216, 217, 224, 225, 227, 231, 237, 249, 250
- H**
- Haggerty, J. 15
- Hegel, G. W. F. 29, 87, 94, 95, 99, 270, 271, 283, 284, 286, 288, 289
- Heidegger, M. 105
- Henrici, P. 216, 217
- Hieronim 26
- Hooff, A. van 20
- Hütter, R. 144
- I**
- Ignacy Loyola 76, 112, 288
- Ionnesco, E. 159, 161, 163, 164, 165
- Ireneusz z Lyonu 26
- J**
- Jan od Krzyża 288
- K**
- Kabigting, J. 313
- Kajetan, T. 135, 137, 142
- Kamiński, R. 21
- Katarzyna Genueńska 129
- Katarzyna Sieneńska 129, 288
- Kehl, M. 140, 161, 162, 166, 167, 168, 296
- Kierkegaard, S. 27, 28, 48, 118, 119, 120, 159, 161, 163, 174, 270, 271
- Kierkegard, S. 28
- Kijas, Z. 17, 148, 341
- Klemens Aleksandryjski 40
- Koch, G. 257
- Kowalczyk, D. 232
- Küng, H. 73
- Kupczak, J. 320
- L**
- Levering, M. 283
- Lochbrunner, M. 292
- Lüning, P. 283
- M**
- Maier, F. 16, 29
- Maksym Wyznawca 26
- Maréchal, J. 139
- Marion, J.-L. 309
- Marks, K. 29, 87, 94, 95, 98, 99, 100, 106
- Migne, J. P. 299

Milbank, J. 55, 143, 144, 147, 309
 Mirus, T. 16
 Mondin, B. 276
 Montcheuil, Y. de 126
 Montini, G. B. 139
 Münchhausen [Baron] 103

N

Nerval, G. de 56
 Newman, J. H. 73, 74, 280
 Nichols, A. 16, 216, 217, 320
 Nietzsche, F. 29, 87, 88, 89, 94, 100, 101,
 102, 103, 104, 105, 106, 107, 119,
 120, 271

O

Oakes, E. T. 16, 226
 Olsen, C. P. 16
 Orygenes 26, 55, 150
 Ottaviani, A. 74

P

Pacelli, E. 145, 146
 Palakeel, J. 292
 Pech, C. J. 15
 Péguy, Ch. 19, 159, 160, 200, 204, 205,
 208
 Pico della Mirandola 55
 Pielka, P. 320
 Piotrowski, E. 7, 17, 241
 Prevot, A. L. 17, 283
 Proudhon, P.-J. 31, 55, 90, 91, 114
 Przywara, E. 159, 161, 162, 309

Pseudo-Dionizy 26
 Pyc, M. 17, 187, 221, 225, 227, 235, 283

Q

Quash, J. B. 284

R

Raczyński-Rożek, M. 292
 Rahner, K. 73, 139, 309, 314, 315
 Ratzinger, J. 29, 73, 309, 310, 311, 312,
 313
 Riches, A. 17, 320
 Roncalli, G. 146
 Rousselot, P. 133, 136, 137, 309
 Rożdżeński, R. 113
 Russelot, P. 136
 Russo, A. 7

S

Saisset, E. 106
 Schillebeeckx, E. 73
 Schindler, D. C. 16
 Schindler, D. L. 138, 140, 142, 146
 Schleiermacher, F. D. E. 87
 Schmitt, F. S. 299
 Schneider, R. 159, 160
 Schopenhauer, A. 100, 119
 Scola, A. 16
 Servais J. 20
 Shakespeare, W. 160
 Sofokles 160
 Speyr, A. 159, 160, 161, 162, 208, 209,
 226, 247, 287, 292

Stawrowski, Z. 283
Stirner, M. 97
Strauss, D. F. 94
Suárez, F. 142

T

Teilhard de Chardin, P. 55, 56, 131, 135,
136
Teresa z Lisieux 288
Tertulian 26
Tholouze, M. de 110
Tilliette, X. 85, 86
Tischner, J. 105, 154, 309
Tomasz z Akwinu 136, 137, 141, 142, 143,
150, 151, 312
Tostado, A. 142

U

Urban, M. 17, 283

V

Valesin, A. 133, 136
Villeroché, L. de 15
Voderholzer, R. 7

W

Waelhens, A. de 105
Wagner, J.-P. 7
Wagner, R. 100
Wolter, F.-M. 113
Woźniak, R. 21, 276
Wójtowicz, M. 7, 15, 30, 31, 57, 59, 60,
75, 80, 84, 85, 93, 100, 115

Z

Zdybicka, Z. 15, 35, 36, 37, 42
Zenon z Elei 269
Zuberbier, A. 7

Spis treści

Wstęp	7
1. Przedmiot badań i określenie pojęcia paradoksu w teologii	9
2. Cele i kwestie metodologiczne	12
3. Status questionis	14
4. Obszary oryginalności wkładu niniejszego opracowania	18
5. Struktura pracy	21
Rozdział I. Problematyka paradoksu u Henriego de Lubaca	23
1. Ogólne miejsce problematyki paradoksu w myśli Henriego de Lubaca	24
1.1. Źródła zainteresowania paradoksem u Henriego de Lubaca	24
1.2. Charakterystyka spojrzenia Henriego de Lubaca na zagadnienie paradoksu	29
2. Szczegółowa analiza problematyki paradoksu u Henriego de Lubaca	34
2.1. Teoretyczny i praktyczny paradoks poznania Boga	34
2.2. Paradoks Kościoła	58
2.3. Paradoks humanizmu ateistycznego	84
2.4. Paradoks człowieka	114
Rozdział II. Problematyka paradoksu u Hansa Ursa von Balthasara	159
1. Ogólne miejsce problematyki paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara	160
1.1. Źródła zainteresowania paradoksem u Hansa Ursa von Balthasara	160
1.2. Charakterystyka spojrzenia Hansa Ursa von Balthasara na zagadnienie paradoksu	166

2.	Szczegółowa analiza problematyki paradoksu u Hansa Ursa von Balthasara	175
2.1.	Paradoks jedności i wielości w Bogu i w stworzeniach	175
2.2.	Paradoks wolności w posłuszeństwie i odpowiedzialności	184
2.3.	Trynitarno-chrystologiczny paradoks nadziei, wiary i miłości	199
2.4.	Paradoks kenozy Boga	224
 Rozdział III. Metodologiczne miejsce paradoksu w refleksji dogmatycznej		263
1.	Paradoks między syntezą a tajemnicą w refleksji Henriego de Lubaca	265
1.1.	Paradoks a synteza	266
1.2.	Paradoks a tajemnica	276
2.	Paradoks między dialektyką a analogią w refleksji Hansa Ursa von Balthasara	281
2.1.	Paradoks a dialektyka	283
2.2.	Paradoks a analogia	292
3.	Paradoks jako metodologiczny klucz w refleksji dogmatycznej	300
3.1.	Kwestia metarefleksji nad paradoksem u Henriego de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara	301
3.2.	Metarefleksja nad paradoksem w teologii – co dalej?	309
 Zakończenie		317
 Abstrakt		323
 Abstract		324
 Bibliografia		325
 Indeks nazwisk		347

Henri de Lubac (1896–1991) i Hans Urs von Balthasar (1905–1988) należą do grona najwybitniejszych teologów XX wieku. Ich wkład w teologię ma to do siebie, że nie zakończył się wraz z kresem ich ziemskiego życia. Oddziaływanie ich teologicznej refleksji zdaje się narastać tym bardziej, im bardziej ich sylwetki zaczynają zacierać się w naszej pamięci. Czy to paradoks? – z pewnością tak. Paradoks towarzyszył obu tym wybitnym myślicielom przez całe ich życie i to zarówno osobiste, jak i naukowe. Nic więc dziwnego, że towarzyszy on im również po śmierci.

* * *

Przedmiotem niniejszego opracowania jest problematyka paradoksu występująca w dogmatycznych refleksjach Lubaca i Balthasara. Studium nad ich dziełami zostało tu podjęte właśnie dlatego, że zdaniem autora niniejszej pracy, stanowią one najbardziej dogodny, wręcz wzorcowy materiał, pozwalający zbadać miejsce i rolę paradoksu we współczesnej refleksji dogmatycznej.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

