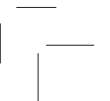


Słowa kluczowe: Logika wiary, metoda w teologii, paradoks, wcielenie

Keywords: Logics of faith, method in theology, paradox, Incarnation

Ks. Andrzej Persidok



Warszawskie Studia Teologiczne
XXVIII/2/2015, 100-117

Ks. Andrzej Persidok

PARADOKS W TEOLOGII WEDŁUG HENRI DE LUBACA

Henri de Lubac, jeden z klasyków współczesnej teologii, w Polsce znany jest szerzej głównie jako autor *Katolicyzmu* i niezwykle popularnych *Medytacji o Kościele*.¹ Być może też jako bohater głośnej kontrowersji wokół *Surnaturel*, pierwszego z serii jego studiów na temat relacji natury i nadprzyrodzoności.²

Biorąc pod uwagę, że mowa tu o książkach wydanych w większości w pierwszej połowie XX w. (*Katolicyzm* – 1938; *Surnaturel* – 1946; *Medytacje o Kościele* 1953), można by pomyśleć, że de Lubac to klasyk, którego myśl została już przyswojona i, w pewnym sensie, również przekroczona przez kolejne pokolenia teologów, i która ma dziś wartość głównie historyczną. Tymczasem w ostatnich latach zainteresowanie myślą lyońskiego teologa zdaje się na nowo odradzać, szczególnie w łonie teologii anglosaskiej. Niewątpliwie najciekawsze w tym kontekście są dokonania teologów anglikańskich z kręgu tzw. *Radical Orthodoxy*, którzy obrali de Lubaca na jednego z patronów swojego projektu krytycznej reinterpretacji ponowoczesności z pozycji teologicznych.³

John Milbank, profesor Uniwersytetu Nottingham i *spiritus movens* środowiska, poświęcił myśli de Lubaca jedną ze swoich ostatnich książek.⁴ Dowodzi

1 H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Cerf, Paris 2003; przy pisaniu artykułu nie miałem, niestety, dostępu do wersji polskiej.

2 Por. W. Granat, *O lasce udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Dogmatyka katolicka t. 5, TNKUL, Lublin 1959, rozdz. 9.

3 Por. J. Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, w: L.P. Hemming (red.), *Radical orthodoxy?: a Catholic enquiry*, Ashgate, Aldershot 2000; krótka charakterystyka całego środowiska: R.J. Woźniak, *Radyczna Ortodoksja: próba definicji*, „Znak” 663 (2010).

4 J. Milbank, *The suspended middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, W. B. Eerdmans Publishing Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2005.

PARADOKS W TEOLOGII WEDŁUG HENRI DE LUBACA

w niej, że teologia francuskiego jezuita nie jest, jak on sam twierdził z właściwą sobie skromnością, jedynie próbą „naświetlenia pewnych miejsc wspólnych tradycji katolickiej”,⁵ ale, wręcz przeciwnie, jest niezwykle oryginalnym, całościowym projektem nowej „gramatyki” dla teologii, która pozwoliłaby na nowo ująć relacje rozumu i wiary, natury i łaski, i w ten sposób odnaleźć drogę wyjścia z pułapki nihilizmu, w której znalazła się cała kultura Zachodu.⁶ Przy czym nowość projektu de Lubaca polega przede wszystkim na powrocie do paradoksu jako podstawy tradycyjnie katolickiego rozumienia świata i jego relacji z Bogiem.⁷ Ta „logika paradoksu” została, zdaniem angielskiego myśliciela, zaprzepaszczona u zarania nowoczesności, gdy w teologii zaczął dominować ciasny racjonalizm.

Refleksja Milbanka czerpie z różnych źródeł i jest raczej twórczą reinterpretacją niż wierną analizą myśli francuskiego kardynała. Jednak nie sposób się nie zgodzić z jego podstawową intuicją dotyczącą kluczowej roli paradoksu w myśli de Lubaca.⁸ U podstaw niniejszego artykułu leży to samo przekonanie: w kategorii paradoksu znajdujemy klucz do teologii jezuita z Cambrai, jak również klucz do właściwego rozumienia całości chrześcijańskiego misterium. Wychodząc z tego założenia, w pierwszej kolejności pragnę w nim możliwie dokładnie określić, co francuski kardynał rozumiał przez pojęcie „paradoks”. Inaczej jednak niż teologowie z kręgu *Radical Orthodoxy*, chcę zrobić to, trzymając się ściśle „liter” dzieła de Lubaca, analizując możliwie szeroki zestaw tekstów, w których kategoria paradoksu nabiera różnych odcieni znaczeniowych. Następnym krokiem będzie próba pokazania, jak różne typy paradoksów układają się u niego w pewną spójną całość. Ostatecznym celem całego studium będzie wyodrębnienie swego rodzaju „metody paradoksu”, czyli postulowanego przez de Lubaca pewnego sposobu uprawiania teologii, który odpowiadałby „logice paradoksu” jako wewnętrznej logice chrześcijańskiego misterium. Wnioski zostaną zaprezentowane w punktach jako zestaw wskazówek metodologicznych.

5 H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Cerf, Paris 2006, s. 147.

6 J. Milbank, *The suspended middle*, dz. cyt., s. 4-5.

7 Por. H. de Lubac, *The Double Glory, or Paradox versus Dialectics*, w: J. Milbank, S. Žižek, *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2009, s. 110-233.

8 Potwierdzają ją liczne, szczególnie wydane w ostatnich latach, monografie poświęcone myśli de Lubaca, np. N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1980; J.-P. Wagner, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris 1997, s. 201-227; V. Franco Gomes, *Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2005, s. 326-357.

Paradoks świata i historii

Naturalnym punktem wyjścia do badania kwestii paradoksu w teologii de Lubaca są jego *Paradoxes*, wydane w trzech zbiorach zapiski dotyczące różnorodnych tematów, takich jak życie społeczne, wiara, cierpienie, Kościół itp.⁹ Ich wspólnym mianownikiem jest pokreślanie paradoksalnego charakteru ludzkiej egzystencji, tak w sferze indywidualnej jak i społecznej, tak na płaszczyźnie życia naturalnego jak i nadprzyrodzonego. Z punktu widzenia tego artykułu, największe znaczenie mają jednak rozsiiane w nich tu i ówdzie uwagi dotyczące nie konkretnych paradoksów, ale zjawiska paradoksu w ogóle.

W najogólniejszym sensie, paradoks, tak jak go rozumie kard. H. de Lubac, powstaje na skutek konieczności uznania jednocześnie za prawdziwe dwóch stwierdzeń, które pozornie sobie przeczą.¹⁰ Paradoks w sensie teologicznym to ten, który nie znajduje rozwiązania na płaszczyźnie naturalnej; jego pozorna wewnętrzna sprzeczność ujawnia skrywaną harmonię dwóch przeciwstawnych stwierdzeń dopiero na planie nadprzyrodzonym. Typowym przykładem takiego paradoksu jest dogmat wcielenia, który de Lubac nazywa, za Ojcami Kościoła, „paradoksem paradoksów”.¹¹

Francuski teolog precyzuje znaczenie słowa „paradoks” w swojej teologii, wyraźnie odróżniając je od dialektyki w rozumieniu heglowskim. Paradoks nie jest więc nieustannym procesem wzajemnego przechodzenia w siebie przeciwieństw, ale jest ich jednoczesnością.¹² Żeby jednak nie być tylko „pospolitą sprzecznością”, musi być czymś więcej niż jednoczesnością przeciwieństw;¹³ musi istnieć taka płaszczyzna, na której ta jednoczesność przeciwieństw ukazuje się jako prawdziwa harmonia. Przyjmując, że taka płaszczyzna istnieje, choć nie na poziomie tego, co naturalne, de Lubac może powiedzieć że „paradoks nie grzeszy przeciwko logice, której prawa pozostają nienaruszalne, ale wymyka się z jej dominium”.¹⁴

Teolog kładzie nacisk na realny charakter paradoksu. Nie chodzi mu więc o pewien chwyt retoryczny, który pomaga lepiej wyrazić to, co się ma na myśli:

9 H. de Lubac, *Paradoxes* (1945), tenże, *Paradoxes, suivi de Nouveaux Paradoxes* (1959, wyd. pol. *Paradoksy i Nowe Paradoksy*, WAM, Kraków 1995); tenże, *Autres Paradoxes* (1994, wydanie polskie: *Najnowsze Paradoksy*, WAM, Kraków 2014). Istnieje jeszcze niewielki zbiór zatytułowany *Paradoxes glanés*, opublikowany jako dodatek do t. IX *Dzieł Zebranych* H. de Lubaca, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Cerf, Paris 2010, s. 443-461. W tekście korzystam z wydania, które zawiera wszystkie trzy zbiory: tenże, *Paradoxes*, Cerf, Paris 1999.

10 Por. H. de Lubac, *Paradoxes*, 35 (PNP 27).

11 *Tamże*, 8 (PNP 7).

12 *Tamże*, 143 (PNP, 103).

13 *Tamże*.

14 *Tamże*.

paradoks „określa przede wszystkim rzeczywistość samą w sobie i nie formę mówienia o niej”.¹⁵ Przy czym, im wyższy „stopień” rzeczywistości, tym mocniej daje o sobie znać jej paradoksalny charakter; o ile już w zwyczajnym ludzkim życiu paradoks jest wszechobecny, o tyle życie duchowe pozostaje jego szczególnym królestwem, a życie mistyczne to jego triumf.¹⁶

Mimo że, jak już wspomnieliśmy, de Lubac wyraźnie odcina się od dialektyki typu heglowskiego, gdzie wzajemne znoszenie się sprzeczności jest motorem procesu dziejowego, to jednak w tajemniczy sposób wiąże paradoks z historią. Świat ukazuje się nam, jego zdaniem, jako paradoksalny, ponieważ jest to świat w procesie stawania się.¹⁷ Konkretnie sprzeczności, które go wypełniają, są wyrazem fundamentalnej sprzeczności, która przenika całość świata stworzonego i umożliwia ruch historii. Ruch, którego celem jest przekroczenie owej sprzeczności, ale bez możliwości osiągnięcia tego celu własnymi siłami.¹⁸ Synteza, w sensie pełnego pogodzenia wszystkich sprzeczności, jest zawsze przed nami.¹⁹

Kardynał de Lubac nie precyzuje w *Paradoksach*, czym jest owa fundamentalna sprzeczność, leżąca u podstaw świata stworzonego, dzięki której historia idzie naprzód, choć bez nadziei na osiągnięcie ostatecznego pojednania przeciwieństw. Można się jednak domyślać, że zarówno źródło, jak i rozwiązanie tej sprzeczności, znajduje się na poziomie wykraczającym poza sferę czysto naturalną. Analiza dwóch konkretnych paradoksów, centralnych dla teologii de Lubaca, rzuci więcej światła na to zagadnienie, a zarazem pozwoli zobaczyć, jak świadomość paradoksalnego charakteru głównych misterii chrześcijaństwa znajduje u niego swoje odbicie na płaszczyźnie metodologicznej.

Człowiek jako paradoks

Pierwszym paradoksem, którego człowiek doświadcza jest, zdaniem de Lubaca, on sam. Człowiek jest „żyjącym paradoksem”,²⁰ doświadczenie wewnętr-

15 *Tamże*, 69 (PNP, 51).

16 *Tamże*.

17 *Tamże*.

18 *Tamże*, 39 (PNP, 30).

19 *Tamże*, 69 (PNP, 51).

20 *Tamże* 8 (PNP 7).

nych sprzeczności jest jego stanem pierwotnym i nawet jego najbardziej źródłowe impulsy życiowe nie układają się spontanicznie w harmonijną całość.²¹

Trzeba przyznać, że nie jest to obserwacja szczególnie oryginalna: literatura i szeroko rozumiana humanistyka w XX w. pełna jest opisów wewnętrznych antagonizmów rozdzierających człowieka, takich jak napięcie między pragnieniem wolności i umiłowaniem porządku, czy między dążeniem do niezależności i potrzebą przynależności do wspólnoty. U de Lubaca chodzi jednak nie tylko o opis, ale też o pokazanie źródła tego rozdarcia. A to, jego zdaniem, znajduje się głębiej niż sfera tego, co wyłącznie ludzkie. Paradoksalny charakter ludzkiej egzystencji, który ujawnia się w relacjach „poziomych” – z samym sobą, z innymi, ze światem – jest tylko odbiciem i konsekwencją źródłowego paradoksu: paradoksu relacji człowieka i Boga, natury ludzkiej i łaski.²² Dlatego też, o ile paradoksalny charakter człowieka jest czymś możliwym do zaobserwowania i opisanego na podstawie bezpośredniego doświadczenia, o tyle jedynie teologia potrafi wskazać jego prawdziwe przyczyny.

De Lubac rozwijał swoją teologię człowieka przede wszystkim w dziełach poświęconych problemowi „naturalnego pragnienia widzenia Boga” (*desiderium naturale videndi Deum* – pojęcie pochodzące od św. Tomasza²³). Wizja człowieka jako paradoksu pojawia się już w pierwszym z nich, głośnym i kontrowersyjnym *Surnaturel*,²⁴ ale dojrzałą formę osiąga w późniejszym o dwadzieścia lat *Le mystère du surnaturel*, a szczególnie w jego czterech centralnych rozdziałach, zatytułowanych kolejno: *Chrześcijański paradoks człowieka*, *Paradoks nieznanego poganom*, *Paradoks zanegowany przez zdrowy rozsądek*, *Paradoks przewyciężony w wierze*.²⁵

Chrześcijański paradoks człowieka streszcza się w następującym stwierdzeniu: człowiek jest bytem stworzonym, skończonym, częścią świata natury, a jednocześnie w swoich aspiracjach przekracza sferę tego co naturalne.²⁶ Wewnętrzne pragnienie, które go ożywia, to pragnienie nieskończone. Nie jest to jednak tylko

21 H. de Lubac, *Affrontements mystiques*, w: tenże, *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2010, s. 259-260.

22 Por. analogiczne stwierdzenia, też w kontekście paradoksu człowieka, w konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, nr 10.

23 Por. G. Stancato, *Le concept de désir dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Vrin, Paris 2011.

24 Por. szczególnie zakończenie dzieła, H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946.

25 Tenże, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris 2000; cztery wymienione rozdziały: *Paradoxe chrétien de l'homme*, s. 135-153; *Le paradoxe ignoré des gentils*, s. 155-177; *Le paradoxe nié par le bon sens*, s. 179-208; *Le paradoxe surmonté dans la foi*, s. 209-229.

26 *Tamże*, s. 146.

PARADOKS W TEOLOGII WEDŁUG HENRI DE LUBACA

blżej nieokreślone pragnienie nieskończoności, ale pragnienie Boga, zaszczerpione człowiekowi już w momencie stworzenia go na obraz i podobieństwo Boże.²⁷

Tu warto się zatrzymać nad samym pojęciem „pragnienie”. Kiedy francuski teolog mówi o „naturalnym pragnieniu Boga”, używa tego pojęcia w ściśle określonym sensie, jakiego nabrało ono w całej tradycji, wywodzącej się od św. Tomasza. Nie odnosi się ono do jednego z wielu pragnień, które człowiek może mieć bądź ich nie mieć, ale wyraża na płaszczyźnie dynamicznej to samo, co pojęcie natury na płaszczyźnie ontologicznej: rdzeń, istotę tego czym jest człowiek. Georges Chantraine, uczeń i biograf kard. de Lubaca, w następujący sposób wyjaśnia, o jakie pojęcie pragnienia chodzi: „Mogę pragnąć zobaczyć Kair, podczas gdy moje obowiązki zawodowe mi to uniemożliwiają. Takie pragnienie to zwykła fantazja, zachcianka. Mogę też, po uprzednim zastanowieniu, pragnąć się ożenić, zakładając, że jestem kawalerem bądź wdowcem. To pragnienie to pewna decyzja woli: odpowiada pewnemu wyborowi, bo równie dobrze mógłbym w ogóle się nie żenić. Wreszcie, moje oko może pragnąć światła. To pragnienie nie jest już ani zachcianką ani decyzją woli: jest to p r a g n i e n i e n a t u r a l n e, ponieważ oko zostało stworzone do tego, żeby widzieć światło i niemożliwość widzenia go jest istotnym brakiem. Analogicznie, pragnienie Boga nie jest ani zachcianką ani decyzją woli: jest samą naturą ducha [ludzkiego], jego pierwszym i niemożliwym do powstrzymania aktem”.²⁸

„Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te...” – dla de Lubaca te słowa z *Wyznań* św. Augustyna są wyrazem nie tyle pewnego „stanu duszy”, ile samej struktury ontologicznej człowieka. Człowiek ostatecznie spełnia się jedynie w posiadaniu Boga. Jednocześnie, jak uczy cała tradycja Kościoła, sam z siebie nie jest w stanie tego spełnienia osiągnąć: samoofiarowanie się Boga człowiekowi nie jest konsekwencją żadnego pragnienia czy potrzeby ze strony tego ostatniego, ale jest całkowicie wolną decyzją Boga, darem darmo danym, niespodziewanym i nienależnym.²⁹

I tu paradoks człowieka ujawnia się w całej jasności: człowiek został stworzony jako byt „ku Bogu”, oglądanie Boga jest jego naturalnym celem ostatecznym, ale, z punktu widzenia natury, jest to cel absolutnie nieosiągalny.³⁰ Co więcej, człowiek nie jest nawet w stanie, opierając się na własnych, naturalnych władzach poznania, zrozumieć prawdziwej natury pragnienia, które leży u źródeł całej jego

27 *Tamże*, s. 82, 142-143; jest to idea, która znalazła się na początku I rozdz. *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, nr 27.

28 G. Chantraine, *Surnaturel et catholicité*, „Communio” (fr.) 103/5(1992), s. 71 (cały artykuł: s. 66-80).

29 H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, dz. cyt., s. 135.

30 *Tamże*, s. 208.

życiowej aktywności.³¹ Bez światła objawienia, pozostaje zagadką dla samego siebie, rozpięty między światem natury, w którym jest mu za ciasno, a Bogiem, nieznanym i niedostępnym. „W człowieku, jako jedynym stworzeniu, spotykamy tę »ontologiczną niestabilność«, która czyni go zarazem większym i mniejszym niż on sam. To stąd bierze się pewien typ wewnętrznego rozdarcia, tajemnicze kulenie, które ma swoje źródło nie tyle w grzechu, ile, w pierwszej kolejności i w sensie bardziej źródłowym, w tym, że człowiek jest stworzeniem uczynionym z niczego, które, w przedziwny sposób, dosięga Boga. *Deo mente consimilis*. Na raz, nierozłącznie: »nicość« i »obraz [Boży]«; w radykalnym sensie nicość, i, mimo to, substancjalnie, obraz [Boży]”.³²

Taki jest „chrześcijański paradoks człowieka”. Jest to „paradoks nieznanym poganom”, ponieważ dla filozofów i poetów starożytności, sfery tego, co boskie, i tego, co ludzkie, rozumiane były jako jasno rozgraniczone i wzajemnie nieprzenikalne.³³ Dlatego też człowieka traktowali oni bądź jako śmiertelnika w najmocniejszym znaczeniu tego słowa, a obecne w nim pragnienie wieczności jako przejaw pychy, *hybris*,³⁴ albo też widzieli w nim odwiecznie preegzystującą „częstkę Bóstwa”, która przypadkiem zagubiła się w świecie materii, i której na koniec jest przeznaczona wrócić tam, skąd pochodzi.³⁵ Aby rozpoznać i przyjąć paradoksalną prawdę o człowieku: jego skończoność i jednocześnie jego powołanie do wieczności, tym światłym poganom brakowało, jak pisze teolog, „nie tylko wiary w Boga Stwórcę, ale też przynajmniej jakiegoś przeczucia Boga, który jest Miłością”.³⁶

Co ciekawe, wiele wieków później, to, charakterystyczne dla myśli starożytnej, zdroworoządkowe myślenie o człowieku, powraca, i to wśród ludzi, którzy nie tylko znali prawdę o Bogu Stwórcy i Bogu-Miłości, ale też byli zdecydowani za wszelką cenę bronić jej przed błędnymi teoriami. De Lubac w rozdziale *Paradoks zanegowany przez zdrowy rozsądek*, powtarza centralną tezę swojej pierwszej pracy na temat *desiderium naturale*:³⁷ nowożytni komentatorzy św. Tomasza, na czele z kard. Kajetanem, przez zanegowanie paradoksu „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności”, doprowadzili do wykształcenia się filozoficznej koncepcji człowieka jako „natury czystej”, co z kolei otworzyło drogę do myślenia o człowieku

31 *Tamże*, s. 259.

32 *Tamże*, s. 149.

33 *Tamże*, s. 156.

34 *Tamże*, s. 163-166.

35 *Tamże*, s. 159-160.

36 *Tamże*, s. 156.

37 *Tenże*, *Supernaturel*, dz. cyt.

bez jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji. Zarzut de Lubaca, przy którym nie możemy się tu dłużej zatrzymać, jest naprawdę dużego kalibru: humanizm ateistyczny, charakteryzujący kulturę zachodnią XX w., jest, jego zdaniem, niechciany, ale jak najbardziej prawowitym dzieckiem nowożytnej teologii, a konkretnie jej niezdolności myślenia paradoksu.³⁸

Kolejny rozdział, w którym mowa o tym, jak paradoks może zostać „przewyciężony w wierze”, dotyczy już nie tylko konkretnego paradoksu „naturalnego pragnienia Boga”, ale, ogólnie, miejsca paradoksu w teologii. Dużo miejsca autor poświęca udowodnieniu, że paradoks nie jest jakimś wybrykiem współczesnej kultury, lubującej się w akcentowaniu sprzeczności, ale, przeciwnie, jest czymś jak najbardziej tradycyjnym, nieobcym ani księgom Nowego Testamentu, ani Ojcom Kościoła, ani nawet samemu Akwinaciu.³⁹ Wskazuje też na paradoksalny charakter wielu podstawowych prawd wiary i moralności chrześcijańskiej, jak choćby paradoks miłości, która jest, jednocześnie, bezinteresownym darem i przedmiotem przykazania, czy paradoks Słowa Bożego, zrodzonego i zarazem współwiecznego Ojcu, równego Ojcu a jednocześnie Mu poddanego.⁴⁰ Słowem, autor buduje swego rodzaju apologię paradoksu jako nieodłącznego elementu każdego myślenia teologicznego, uciekając się przede wszystkim do argumentu z Tradycji.

Paradoks to, jego zdaniem, znak i skutek spotkania rozumu z tajemnicą. Takie spotkanie z konieczności musi powodować pewną „dezorientację” w naszych władzach poznawczych.⁴¹ Wiara obejmuje liczne prawdy, które wydają się sobie zaprzeczać, wręcz „zawsze jest pogodzeniem dwóch prawd przeciwstawnych”.⁴² Kardynał de Lubac łączy taką koncepcję wiary z katolicyzmem: „Nieraz wskazywano na fakt, że różne wyznania protestanckie były najczęściej religiami antytez: autorytet czy wolność? Biblia czy Kościół? Itd. Katolicka pełnia zawsze prezentuje charakter syntezy. Tyle że nie chodzi tu o syntezę natychmiastową, ani osiągniętą ludzkimi środkami. Nie posiada się jej w świetle rozumu: jest tym, w co wierzy się, początkowo, w nocy wiary. Trzeba zacząć, jak mówił Bossuet, od trzymania na raz »obu ogniw łańcucha«. A zatem, synteza; ale, dla naszej inteligencji naturalnej, synteza antynomiczna, zanim stanie się syntezą rozjaśniającą”.⁴³

38 Jest to centralna teza głównych dzieł de Lubaca z dziedziny antropologii teologicznej: tak *Surnaturel* z 1946 r., jak i opublikowanych jednocześnie w 1965 r. *Le mystère du surnaturel* i *Augustinisme et théologie moderne*.

39 Oprócz św. Tomasza, wśród cytowanych autorów pojawiają się m.in.: Tertulian, Orygenes, św. Augustyn, Pascal, Bossuet i Scheeben.

40 H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, dz. cyt., s. 211.

41 *Tamże*, s. 209.

42 *Tamże*; de Lubac cytuje tutaj Pascala.

43 *Tamże*, s. 211.

Czy to oznacza, że paradoks w teologii to po prostu sprzeczność, którą wierzący jest zobowiązany przyjąć „na wiarę”, bo rozum nie ma już nic do powiedzenia? To oznaczałoby, w ostatecznym rozrachunku, zanegowanie racjonalnego charakteru wiary. Teolog krytykuje jednak postawę, charakterystyczną dla myślicieli pokroju Mikołaja z Kuzy, którzy „zbyt pośpiesznie uznają, że sprzeczność, którą z początku się postrzega, pozostaje dla nas na zawsze nieredukowalna”.⁴⁴

De Lubac przyznaje, że rozum naturalny, gdy rozważa sprawy Boże, napotyka sprzeczności z pozoru nie do rozwiązania. Rzecz w tym, że rozum naturalny, dyskursywny, to jeszcze nie całość rozumu. Bo ludzka inteligencja ma pewną „plastyczność” i może zostać przekształcona i wyniesiona, dzięki światłu wiary, na poziom *ratio superior*, która „dostępuje pierwszej kontemplacji rzeczy wiecznych, choć jakby z daleka i raczej poprzez przeczucie niż przez rzeczywiste zrozumienie”.⁴⁵ Pozorna porażka rozumu wobec misterium może obrócić się w jego wyzwolenie, i właśnie wtedy, gdy „wydaje się on uginać pod ciężarem tajemnicy, następuje w nim coś na kształt nawrócenia, które jest nowym narodzeniem, wejściem w zupełnie nowy świat”.⁴⁶

Nietrudno zauważyć, że w koncepcji de Lubaca rozum i wiara nie są dwiema sferami zewnętrznymi względem siebie, ale wzajemnie się przenikają i oświecają: nie tylko rozum jest w stanie rozjaśnić pewne treści wiary, ale też wiara darowuje rozumowi nowe światło, dzięki któremu ten może zobaczyć harmonię tam, gdzie wcześniej widział sprzeczność. Takie ujęcie ich wzajemnej relacji to konsekwencja wizji człowieka, w której łaska nie spotyka się z ludzką naturą na zasadzie zetknięcia się dwóch oddzielnych, obcych względem siebie przedmiotów, ale przemienia ją od wewnątrz, bo właśnie wewnątrz natury znajduje miejsce zakorzenienia: naturalne pragnienie Boga.

Francuski jezuita umieszcza działanie rozumu w szerokich ramach życia duchowego człowieka. W teologii (czy, w ogóle, w jakiegokolwiek refleksji na temat treści wiary) jest konieczna symbioza rozumowania abstrakcyjnego, operującego pojęciami i wnioskowaniem, z duchową intuicją, która w sposób konkretny i doświadczalny wchodzi w kontakt z Tajemnicą. I tak jak w badaniu świata fizycznego rozumowanie abstrakcyjne jest podstawą poznania, tak w poznaniu tego, co wykracza poza porządek natury, rozum ludzki „nie zatriumfuje, zanim nie wyzwoli

⁴⁴ *Tamże*, s. 216.

⁴⁵ *Tamże*.

⁴⁶ *Tamże*, s. 217.

się z »procesów abstrakcyjnego rozumowania«, które w tym wypadku „pozostaje zawsze podporządkowane duchowi”.⁴⁷

Paradoks i tajemnica Kościoła

Drugim, po człowieku, uprzywilejowanym miejscem doświadczenia paradoksu jest u de Lubaca Kościół. Dla autora *Katolicyzmu*, Kościół jawi się przede wszystkim jako misterium.⁴⁸ Oznacza to, że nie traktuje go on w pierwszej kolejności jako ziemskiej struktury, ale jako żywy organizm, w którym Boskie przenika się z ludzkim.

W *Medytacjach o Kościele*, jednym z najbardziej popularnych dzieł de Lubaca, pojawia się opinia, że spośród misteriów wiary, Kościół jest dla człowieka najtrudniejszy do przyjęcia, i że ma to związek z jego paradoksalnym charakterem. W pierwszym rozdziale *Medytacji*, teolog przedstawia swego rodzaju stopniowanie poziomu trudności misteriów.⁴⁹ Misteria związane z Bogiem samym w sobie sytuują się w tej skali na najniższym stopniu; są to tajemnice najbardziej odległe i niejako z góry godzimy się na to, że będą przekraczać nasze zdolności pojmowania, że zawsze kiedy będziemy mogli coś o Bogu powiedzieć, opierając się na jakimś podobieństwie między Nim a nami, to, zgodnie z zasadą poznania przez analogię, będziemy musieli przyznać że niepodobieństwo jest o wiele większe.⁵⁰

Misteria Słowa Wcielonego są już większym wyzwaniem dla naszej wiary, bo każą nam przyjąć, że „istota ludzka zajmuje między nami miejsce Najwyższego”;⁵¹ każą nam wierzyć w „paradoksalne zjednoczenie” Boskiego i ludzkiego, w to, że Niewidzialny staje się widzialny, że Bezczasowy wchodzi w czas, że Syn Boży staje się synem człowieczym.⁵² „Idea Boga-Człowieka, zanim jeszcze zacznie niepokoić tego, który marzy o Człowieku-Bogu, gwałtownie rani ducha; nawet jeśli mu się pokaże, że nie jest w stanie udowodnić jej sprzeczności, cała zewnętrzna powłoka rzeczywistości, które jej towarzyszą, wprawia go w osłupienie. Bo, jak to możliwe? Mamy uwierzyć, że Ten, który sam jest Mocą i Mądrością Bożą, w którym wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne zostały stworzone, teraz jest zawarty w wąskich

47 *Tamże*, s. 220-221.

48 Warto zauważyć, że soborowa *Konstytucja o Kościele* zaczyna się od rozdziału poświęconego misterium Kościoła, nr 1-8.

49 Por. V. Carraud, *Le mystère le plus difficile à croire*, „Communio” (fr.) XXXIII, 199/5 (2008), s. 67-85.

50 H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, dz. cyt., s. 37-38.

51 *Tamże*, s. 38; cytata z Karla Bartha.

52 *Tamże*; de Lubac cytuje Grzegorza z Nazjanzu.

granicach tego człowieka, który całkiem niedawno pojawił się w Judei, został poczęty w łonie kobiety, urodził się jako chłopiec, płakał jak wszyscy nowo narodzeni?”⁵³

Niechęć, którą duch ludzki czuje wobec takiego paradoksu, zostaje jeszcze dopełniona przez prawdę o krzyżu.⁵⁴

Tymczasem Kościół pojawia się jako paradoks wymagający szaleństwa wiary w jeszcze większym stopniu. W nim nie tylko Boskie jednoczy się z ludzkim, ale to, co Boskie, odsłania się i staje się dostępne tylko i wyłącznie poprzez to, co „zbyt ludzkie”. Mówiąc o „zbyt ludzkim”, de Lubac ma na myśli widzialny aspekt Kościoła, obok innych cech naznaczony także grzechem, od którego nie są wolni ani świeccy, ani duchowni jego członkowie.

Tak więc, jeśli można powiedzieć, że „w Chrystusie wszystko jest kontrastem i paradoksem”, to te słowa jeszcze mocniej odnoszą się do Kościoła.⁵⁵ Aby nie ulec zgorzeniu, konieczne jest tu tak „oczyszczenie i przekształcenie spojrzenia”, jak i „odrzućcie ciemności ziemskiego rozumowania i próżnej mądrości tego świata”.⁵⁶

De Lubac wraca do tematu paradoksalności Kościoła w *Paradoxe et mystère de l'Église*, niewielkiej książeczce wydanej niedługo po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, omawiającej wybrane zagadnienia z eklezjologii soborowej. Już na początku pojawia się stwierdzenie, że teolog, zanim będzie mógł „kontemplować misterium Kościoła”, musi najpierw „podać medytacji jego paradoks”.⁵⁷ Kościół bowiem jawi się jako prawdziwe *complexio oppositorum*:⁵⁸ święty, a jednocześnie pełen grzeszników; obdarzony misją wyzwania ludzi z ziemskich zmartwień, przez przypominanie im o ich powołaniu do wieczności, a jednocześnie cały czas zajęty sprawami tego świata; powszechny, a nieraz zachowujący się jak mała, zamknięta grupa; niezmienny, i zarazem co i raz zaskakujący swoich członków nagłymi i niespodziewanymi próbami odnowy.⁵⁹ De Lubac wyraża jednak przekonanie, że za pozornymi sprzecznościami między *partes opposita*, skrywa się prawdziwa jedność, *complexio*.

O ile, w wymienionych przed chwilą paradoksach, źródłem pozornej sprzeczności zdaje się być napięcie między tym, do czego Kościół jest powołany,

53 *Tamże*.

54 *Tamże*.

55 *Tamże*, s. 39.

56 *Tamże*.

57 H. de Lubac, „*Paradoxe et mystère de l'Église*” suivi de „*L'Église dans la crise actuelle*”, Cerf, Paris 2010, s. 9.

58 *Tamże*, s. 11.

59 *Tamże*.

PARADOKS W TEOLOGII WEDŁUG HENRI DE LUBACA

a faktyczną, widzialną i dotykalaną realizacją tego powołania, o tyle druga seria paradoksów, którą przytacza francuski jezuita, ma już charakter ściśle teologiczny. Za źródłowym paradoksem, zawierającym się w stwierdzeniu, że Kościół jest zarazem z Boga (*ex Trinitate*) i z ludzi (*ex hominibus*), idą dwa kolejne: Kościół jest widzialny i niewidzialny; jest ziemski, zanurzony w historii, a zarazem eschatologiczny, wieczny.⁶⁰

Paradoks widzialności i niewidzialności Kościoła owocuje często odrzuceniem jego konkretnej, ziemskiej formy i ucieczką w sferę marzeń o doskonałej wspólnocie Kościoła duchowego, w pełni zgodnej z ewangelicznym ideałem. De Lubac przypomina w tym kontekście o sakramentalnej strukturze Kościoła: jako „znak skuteczny”, nie jest on oddzielony od tego, co oznacza, a z drugiej strony, rzeczywistość, na którą wskazuje, nie jest osiągalna w inny sposób jak za pośrednictwem znaku.⁶¹

Paradoks Kościoła zanurzonego w czasie i wiecznego wiąże się, natomiast, z pytaniem: Kościół istnieje dla świata, czy świat dla Kościoła? Tu także, zdaniem teologa, należy się strzec wszelkiego redukcjonizmu i przyjąć oba bieguny paradoksu: Kościół jest dla świata, ale tylko o tyle, o ile prowadzi świat do jego rzeczywistego celu ostatecznego, czyli do zbawienia. Z drugiej strony, od strony materialnej, ten cel ostateczny, czyli świat w pełni zbawiony, utożsamia się z Kościołem w jego stadium eschatologicznego spełnienia.⁶²

Jeśli chodzi o przyczynę paradoksalnego charakteru Kościoła, de Lubac, podobnie jak w przypadku paradoksu człowieka, nie szuka jej w jakichś przygodnych uwarunkowaniach (np. niedostatecznej realizacji ideału Kościoła w historycznym, ziemskim Kościele), ale w fakcie, że Kościół jest misterium. Misterium zaś, jako rzeczywistość, która wykracza poza sferę tego, co wyłącznie ludzkie, przechodząc przez nasz umysł, ulega z konieczności załamaniom, i dociera do nas nie w swojej organicznej jedności, ale rozszczerzone na serię paradoksów.⁶³ W *Paradoksach*, de Lubac w następujący sposób podsumował fenomen tych pozornych sprzeczności, w których ukazuje się misterium Kościoła: „Kościół jest jednocześnie widzialny

60 *Tamże*, s. 48.

61 „Le mystère, signe efficace, n'est pas séparé de ce qu'il signifie, et le signifié, en revanche, n'est atteint que par la médiation du signe”, *tamże*, s. 53. W cytowanym tekście pojawia się słowo „misterium”, a nie „sakrament”. Oba terminy są czasem używane przez de Lubaca zamiennie, co związane jest z jego szczególnym ujęciem pojęcia „misterium”, por. tenże, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Cerf, Paris 2009, zwłaszcza rozdz. II, zatytułowany *Mystère*, s. 47-66.

62 Tenże, *Paradoxe et mystère*, s. 55; takie stwierdzenie jest zakorzenione w wizji zbawienia, którą de Lubac rozwijał, inspirując się m.in. tekstami patrystycznymi i myślą Teilharda de Chardina: 1. człowiek jako mikrokosmos w pewnym sensie zawiera w sobie cały świat; 2. w Chrystusie, Bogu-Człowieku, cały świat zostaje wyniesiony do jedności z Bogiem; 3. to wyniesienie w konkretnej, historycznej rzeczywistości, realizuje się w Kościele, który jest „przedłużeniem Chrystusa w historii”.

63 *Tamże*, s. 48.

Ks. Andrzej Persidok

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 umniejszyć złożoności rzeczywistości i pozbyć się paradoksu. Wszelka próba pojmowania Kościoła na ludzki sposób jest daremna. W swych początkach, jak i w swej aktualności, Kościół jest zawsze inny, jedyny”.⁶⁴

Teologia i logika paradoksu

W przeprowadzonej analizie pojawiły się przykłady dwóch typów paradoksów: jedne, jak paradoks ludzkiej natury, są umiejscowione już w porządku stworzenia; inne, jak paradoks Kościoła, zależą ściśle od tajemnicy wcielenia, a więc od porządku łaski. Zanim przejdziemy do końcowej syntezy i wniosków, pozostaje jeszcze rozjaśnić istotną kwestię relacji między jednym i drugim typem paradoksów. Wydaje się, że tę relację można opisać poprzez schemat trzech etapów.

Pierwszym etapem jest paradoks natury ludzkiej. Człowiek jest skończony, a jednocześnie powołany do uczestnictwa w nieskończoności Boga. To powołanie ujawnia się w „naturalnym pragnieniu Boga”, które jest źródłem całej jego aktywności, intelektualnej, moralnej czy twórczej. Tymczasem, w obecnym, po-upadkowym stanie, to pragnienie pozostaje przez niego nierozpoznane. Napięcie między skończonością własnej natury a nieskończonością swoich aspiracji człowiek odbiera jako sprzeczność, a cała jego refleksja i działanie kieruje się ku temu, by tę sprzeczność przewyciężyć. Wydaje się, że analogicznie trzeba rozumieć, cytowane już, enigmatyczne wzmianki teologa o dążeniu do przewyciężenia sprzeczności jako sile napędowej historii. W obu przypadkach są to jednak wysiłki z góry skazane na porażkę, ponieważ tak człowiek jak i historia swoje spełnienie mogą osiągnąć jedynie w Bogu, który jest jednak dla nich nieosiągalny.

To w tym kontekście trzeba widzieć drugi etap: wydarzenie wcielenia, wraz z całą prowadzącą do niego ekonomią zbawczą. Bóg staje się człowiekiem. W ten sposób objawia człowiekowi, że nieskończonością, której ten pragnął, nie jest jakaś pustka niczym nieograniczonej wolności, ale uczestnictwo w nieskończoności Boga. W Chrystusie to pragnienie zostaje faktycznie zrealizowane w stopniu wyjątkowym i z niczym nieporównywalnym: Ten sam jest jednocześnie Bogiem i jest człowiekiem. Z tajemnicy wcielenia rodzi się z kolei Kościół, rozumiany jako środowisko, w którym możliwa staje się ostateczna realizacja *desiderium naturale*, uczestnictwo człowieka w naturze Boga przez łaskę.

⁶⁴ Tenże, *Paradoxes*, Cerf, Paris 2010, s. 204 (NP 26).

We Wcieleniu Słowa człowiek otrzymuje więc klucz do swojej własnej zagadki. Klucz ten jednak nie usuwa paradoksu, bo sam w sobie jest najwyższym paradoksem. Podobnie jest z rzeczywistością Kościoła, który jako ziemská instytucja i Ciało Chrystusa zarazem, jest „paradoksalnym Kościołem [ustanowionym] dla paradoksalnej ludzkości”.⁶⁵ Można więc powiedzieć, że pierwszy paradoks: ludzkiej natury, jest niejako cieniem i zapowiedzią drugiego paradoksu: zjednoczenia Boga i człowieka, zrealizowanego w sposób niepowtarzalny we wcieleniu Słowa i ofiarowanego każdemu człowiekowi w Bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła.⁶⁶ Pierwotny paradoks człowieka zostaje więc podwojony przez paradoks Boga-człowieka. Wcielenie, zamiast uspokoić ludzki rozum, wprowadza go w jeszcze większą dezorientację. Porządek łaski jest nowym winem, które rozsadza stare bukłaki ludzkiej logiki i ludzkich pojęć, co de Lubac wspaniale opisuje choćby na przykładzie przekształceń, jakim ulegały języki klasyczne, gdy przyszło im wyrażać chrześcijańskie misterium.⁶⁷

W obliczu tego nowego paradoksu człowiek nie jest jednak skazany na czyste posłuszeństwo wiary, które wymagałoby całkowitej ofiary z intelektu. Jak utrzymuje de Lubac, jego rozum może zostać wewnątrznie rozświetlony przez objawienie, tak, że dane mu będzie jakby intuicyjne czy doświadczone wyczucie ostatecznej harmonii tam, gdzie rozum naturalny widzi jedynie antynomie nie do pogodzenia.⁶⁸ Owa harmonia stanie się jednak w pełni widoczna dopiero w momencie, gdy historia dojdzie do swojego eschatologicznego spełnienia. Francuski teolog przytacza w tym kontekście jedną z podstawowych zasad klasycznej filozofii: *ens et verum convertuntur*. Dowodzi, że jeśli byt i prawda są zamienne, to pełne posiadanie prawdy – już nie rozszczerzonej na serię paradoksów, ale widzianej w całej swojej wieloaspektowej pełni i harmonii – będzie dla człowieka możliwe dopiero

65 Tenże, *Paradoxe et mystère*, s. 11.

66 Dotykamy tu jednego z wielkich tematów teologii historii rozwijanej przez de Lubaca na podstawie starożytnych teorii egzegetycznych, opartych na relacjach „obrazu” i „rzeczywistości”: obraz wskazuje na rzeczywistość nie implikując jej, a rzeczywistość spełnia to, co obraz zapowiadał, ale w sposób zaskakujący i niededukowalny z samego obrazu. Ten rodzaj egzegezy, obecny już u św. Pawła, staje się u francuskiego teologa podstawowym instrumentem rozumienia historii, por. tenże, *L'Écriture dans la tradition*, Aubier, Paris 1966 (wyd. pol.: *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, WAM, Kraków 2008).

67 Tenże, *La foi chrétienne*, Cerf, Paris 2008, s. 307-337; cytowany już Georges Chantaine mówi w tym kontekście o wcieleniu jako o „wydarzeniem w historii rozumie filozoficznego”, por. G. Chantaine, *Le Logos est-il théologique?* „Communio” (fr.) 100/2-3 (1992), s. 57.

68 Jak słusznie zauważył Hans Urs von Balthasar, paradoks u de Lubaca ma ścisły związek z jego augustiańską wizją poznania teologicznego, gdzie rozum zbliża się do misterium, ściśle współdziałając z „impulsem mistycznym”, ponieważ misterium jako takie zawsze pozostaje większe niż możliwości jego pojęciowego wyrażenia, por. H. U. von Balthasar, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Encuentro, Madrid 1989, s. 89-101.

Ks. Andrzej Persidok

wtedy, gdy w całości posiadasz to, co pragnie poznać.⁶⁹ „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest”.⁷⁰

Zagadnienie relacji dwóch rodzajów paradoksów – tych zawartych już w stworzeniu i tych, które biorą swój początek w tajemnicy wcielenia – pozwoliło nam zobaczyć jak różne elementy logiki paradoksu układają się w jedną całość: pierwotny paradoks człowieka zostaje wzmocniony, ale zarazem przewyższony we wcieleniu Boga i zależnej od niego ekonomii zbawczej, by dopiero na końcu czasów objawić się jako czysta harmonia. Warto tu podkreślić ścisły związek paradoksu teologicznego, tak jak go rozumie de Lubac, z jednej strony z tajemnicą wcielenia, a z drugiej, z eschatologią. Na koniec w kilku punktach spróbuję nakreślić coś, co można by nazwać „metodą paradoksu” – pewien program dla teologii, który wyłania się z przeprowadzonej analizy teologicznego pojęcia paradoksu w dziele kardynała de Lubaca.

1. Paradoks jako granica. Ponieważ misterium nie daje się w pełni objąć naturalnemu rozumowi, w teologii rozumianej jako dziedzina nauki – czyli dyskurs o Bogu, oparty na racjonalnej argumentacji – paradoks zaznacza granicę, której przekroczenie kończy się próbą racjonalizacji misterium, podporządkowania go w pełni kategoriom rozumowym, co zawsze oznacza jego zubożenie o któryś z jego istotnych aspektów. Teolog musi tę granicę respektować.

2. Paradoks jako otwarcie. Z drugiej strony, świadomość paradoksalnego charakteru misterium pozwala teologowi na przyjęcie pewnych prawd, które dla myślenia zdroworozsądkowego będą zwyczajną sprzecznością. Przy tym nie chodzi tu o każdą, pojawiającą się w refleksji teologicznej, sprzeczność, ale o te prawdy, które bezpośrednio zależą od najwyższego paradoksu chrześcijaństwa, tj. tajemnicy wcielenia, czy to jako jego przedłużenie (np. paradoks Kościoła) czy jako, obecna już na poziomie natury, zapowiedź (np. paradoks człowieka).

3. Paradoks wcielenia jako paradygmat. W katolickim rozumieniu paradoksu, zaproponowanym przez de Lubaca, modelem jest wcielenie, a nie, jak np. w paradoksalnej teologii Lutera, krzyż. Jego treścią jest więc jednoczesność dwóch pozornie sprzecznych zdań (jak jednoczesność dwóch natur zjednoczonych w jednej Osobie), a nie skrywanie się jednej strony paradoksu za drugą, tak że oba twierdzenia nigdy nie występują łącznie, a jedynie ukryte *sub contraria species*. Konsekwencją paradoksu opartego na tajemnicy wcielenia będzie teologia,

69 H. de Lubac, *Paradoxes*, 89 (PNP 64).

70 1J 3,2.

która zawsze szuka syntezy, choćby pełnej napięć, a nie alternatywy czy też dialektycznej gry przechodzenia jednego twierdzenia w swoje przeciwieństwo.

4. Logos szerszy niż ratio. Misterium, które jest przedmiotem teologii, rządzi pewna logika, która nie utożsamia się jednak do końca z logiką naturalną. W konsekwencji, teologia nie może w pełni dopasować się do obecnych w naukach świeckich modeli racjonalności, ale proponuje swoją własną racjonalność, opartą o logikę Bożego działania w historii. W ten sposób teologia może pełnić rolę całościowego objaśnienia rzeczywistości ze wszystkimi jej sprzecznościami, ale w oczach świata zawsze jawić się będzie jako objaśnienie samo w sobie paradoksalne. Prowadzi to do wniosku, że to nie tyle poznanie porządku stworzenia pomaga nam zrozumieć porządek odkupienia, ile dopiero porządek odkupienia, przez zdezerowanie nas z pozorną sprzecznością, pozwala nam zrozumieć do końca porządek stworzenia.

5. Eschatologiczny wymiar prawdy. Paradoks jest znakiem fragmentaryczności naszego poznania. Pełnia poznania będzie możliwa dopiero wtedy, gdy człowiek osiągnie pełnię tego, czym jest, a więc w momencie eschatologicznego spełnienia świata i historii. Do tego czasu liczne, kluczowe dla teologii pojęcia, takie jak osoba, wolność, wspólnota, natura czy łaska, będą się jawić jako paradoksalne. Wewnętrzne napięcia w nich obecne nie są jednak dowodem ich fałszywości, ale prowizoryczności i ograniczonego zasięgu naszego poznania.

PARADOX IN THEOLOGY ACCORDING TO HENRI DE LUBAC

SUMMARY

Paradox is a key notion in the theology of Henri de Lubac. While analyzing various aspects of Christian mystery, the French theologian underlines its paradoxical character; he points out that it often requires from the believer to accept truths which apparently stay in mutual contradiction. In his writings dedicated to the relation between nature and grace, he presents a paradoxical vision of man: the only ultimate goal in which the human nature can reach its fulfillment, is the vision of God, therefore a supernatural gift, unattainable by natural forces. The Church, the supernatural environment where man can attain his ultimate goal, has a paradoxical character as well, being *ex hominibus* and *ex Trinitate*, visible and invisible, immersed in history and eternal. Both realities are placed on the axis where the centre is the Incarnation, supreme paradox. As he accentuates the paradoxical character of the key questions in theology, de Lubac offers a type of programme for her – a certain number of principles which she has to obey in order to be faithful to the internal logic of the Christian mystery.