

COMMUNIO

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

KWARTALNIK

ROK XLIV PAŹDZIERNIK – GRUDZIEŃ NR 4(228)

PARADOKSY WIARY

PALLOTTINUM – PWT WROCŁAW
2024

ZAŁOŻYCIELE
MIĘDZYNARODOWEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO „COMMUNIO”

FOUNDERS
INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW “COMMUNIO”

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

RADA NAUKOWA / ADVISORY BOARD

Kard. prof. dr hab. Gerhard Ludwig Müller (Ludwig-Maximilians-Universität München, Niemcy - Watykan), prof. dr Andrés Francisco Di Cío (Facultad de Teología de la UCA - Villa Devoto - Argentyna), prof. dr Jan-Heiner Tück (Universität Wien, Austria), prof. dr Ivica Raguž (Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Chorwacja), prof. dr David Vopřada (Univerzita Karlova, Czechy), ks. prof. dr Jean-Robert Armogathe (École Pratique Des Hautes Études, Francja), prof. dr Christophe Bourgeois (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Serges Landes (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Filip De Rycke (Sint-Janscentrum ,s-Hertogenbosch, Holandia), bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska/Przewodniczący), ks. dr hab. Sławomir Pawłowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska), ks. dr Adam Sikora (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska/Cenzor), ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), prof. dr Peter Stilwell (University of Saint Joseph, Portugalia), ks. prof. dr Anton Štrukelj (Univerza v Ljubljani, Słowenia), prof. dr David L. Schindler (University of Notre Dame, USA), ks. prof. dr Attila Puskás (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Węgry), ks. prof. dr Gianfanco Calabrese (Università di Genova, Włochy).

ZESPÓŁ REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD

ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak
(redaktor naczelny, pallotti@poczta.onet.pl)
ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC
(zastępca redaktora naczelnego, pawlow@kul.pl)
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek
ks. dr hab. Cezary Smuniewski
(redaktorzy tematyczni)
dr Paweł Beyga
(sekretarz redakcji)
ks. mgr lic. Andrzej Piętka SAC
(redaktor polskiego wydania)

RECENZENCI / PUBLISHING REVIEWS

Bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), bp prof. dr hab. Ignacy Dec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas (Pontifical University of St. Bonaventure, Włochy), dr Rafiq Rishmawi (Bethlehem University, Palestyna), o. prof. dr Dobromir Jaształ OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk SAC (Uniwersytet

Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. dr Sławomir Śledziwski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr Andrea Zanini (Włochy), prof. dr Imre von Gaal (University of St. Mary of the Lake, USA), o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Mirosław Mejzner SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski, Polska), o. prof. dr hab. Jarosław Kupeczak OP (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Polska), o. prof. dr Marian Arndt OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr hab. Piotr Lorek (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), ks. dr Janusz Aptacy (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), dr hab. Wojciech Szczerba (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), dr hab. Kalina Wojciechowska (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Polska), ks. dr hab. Dominik Ostrowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. prof. dr hab. Wojciech Hanc (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), o. prof. dr Wacław Chomik OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael)

Adres redakcji:

ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, tel. +48 601429902, pallotti@poczta.onet.pl

Sekretarz redakcji:

dr Katarzyna Halkowicz

IMPRIMATUR

Poznań, 23 kwietnia 2025 roku

N. 1932/2025

bp Grzegorz Barcelek, Wikariusz Generalny
ks. prałat dr Ireneusz Dosz, Kanclerz Kurii

Adres wydawcy:

Wydawnictwo Pallottinum
ul. Przybyszewskiego 30, 60-959 Poznań
tel. 61 867 52 33, 862 07 20; fax 61 867 52 38
www.pallottinum.pl, pallottinum@pallottinum.pl
www.communio.pl
communio@pallottinum.pl

Wersja papierowa stanowi wersję pierwotną czasopisma
© Copyright by Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2016

Współwydawca:

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław,

Drukarnia Pallottinum, zam. 17/2025

ISSN 0208-7995

SPIS TREŚCI

Ks. Thomas MARSCHLER, <i>Dziewica i Matka. Paradoks maryjny</i>	7
Markus KLEINERT, <i>Paradoks Kierkegaarda. Między ryzykiem a reasekuracją</i>	18
Justin ARICKAL, <i>Paradoksologia. Sztuka radzenia sobie z niejednoznacznością</i>	28
Ks. Thomas MÖLLENBECK, <i>Paradoks Chestertona</i> . . .	37
Ks. Roberto CARELLI SDB, <i>Obecność tajemnicy: struktury paradoksu u Hansa Ursa von Balthasara</i>	51
O. Iain Scott MATTHEW ODC, <i>Struktury paradoksu u św. Jana od Krzyża</i>	76
Peter John McGregor, Herezja: <i>Odrzucenie paradoksu</i> . . .	92

TABLE OF CONTENTS

Rev. Thomas MARSCHLER, <i>Virgin and Mother. The Marian Paradox</i>	7
Markus KLEINERT, <i>Kierkegaard's Paradox. Between Risk and Reinsurance</i>	18
Justin ARICKAL, <i>Paradoxology. The Art of Dealing with Ambiguity</i>	28
Rev. Thomas MÖLLENBECK, <i>Chesterton's Paradox</i> . . .	37
Rev. Roberto CARELLI SDB, <i>The Presence of Mystery: Structures of Paradox in Hans Urs von Balthasar</i>	51
Fr. Iain Scott MATTHEW ODC, <i>Structures of Paradox in St John of the Cross</i>	76
Peter John McGregor, Herezja: <i>Odrzucenie paradoksu</i> . . .	92

KS. THOMAS MARSCHLER

University of Augsburg, Germany

e-mail: thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

ORCID: 0009-0007-2717-2362

DOI: 10.48224/COM-228-2024-7

Communio 44(2024)4, s. 7-17

DZIEWICA I MATKA: PARADOKS MARYJNY

VIRGIN AND MOTHER. THE MARIAN PARADOX

Abstract

The primordial paradox of any theological discourse about Mary is already found in her designation as «Mother of God»: the reality of the one person of Jesus Christ subsisting in two natures, is reflected in this Marian title, which at the same time preserves its integrity. The even more obviously paradoxical pair of terms «Virgin and Mother», which is no less present in the liturgy and theology of the Church, aims to elucidate the primordial Marian mystery without dissolving it. Mary's maternal fertility and her virginal faith have a deep inner relationship. As a virgin, she offers her own body and her entire existence to the work of the new creation, which God's Spirit intends to begin through the birth of her Son. Conceiving in her virginity by pure grace, Mary as mother takes an active part in the realization of God's plan of salvation. Thus, she represents the vocation of the Church as a whole, whose earthly journey she accompanies as a sign of hope.

Keywords: Mary – Mother of God – Virgin – Paradox – Two Natures.

Streszczenie

Pierwotny paradoks każdego teologicznego dyskursu o Marii tkwi już w jej określeniu jako „Matka Boża”: rzeczywistość jednej osoby Jezusa Chrystusa istniejącej w dwóch naturach znajduje odzwierciedlenie w tym maryjnym tytule, który jednocześnie zachowuje swoją integralność. Jeszcze bardziej oczywiste, paradoksalne połączenie terminów „Dziewica

i Matka”, które równie mocno obecne jest w liturgii i teologii Kościoła, ma na celu wyjaśnienie pierwotnej tajemnicy Maryi, nie rozwiązując jej. Macierzyńska płodność Maryi i jej dziewicza wiara mają głęboki związek wewnętrzny. Jako dziewica, Maryja oferuje swoje własne ciało i całe swoje istnienie dziełu nowego stworzenia, które Duch Boży zamierza rozpocząć poprzez narodziny jej Syna. Poczęcie w jej dziewictwie przez czystą łaskę, Maryja jako matka bierze aktywny udział w realizacji Bożego planu zbawienia. W ten sposób reprezentuje powołanie Kościoła jako całości, którego ziemską podróż towarzyszy jako znak nadziei.

Słowa kluczowe: Maryja, Matka Boża, Dziewica, Paradoks, Dwie natury.

Amerykański historyk teologii Jaroslav Pelikan nazwał kiedyś Maryję „Matką Bożą Paradoksów¹. Kiedy myśli się o tej charakterystyce, natychmiast przychodzi na myśl para pojęć „Dziewica i Matka”, łącząca dwa określenia, które mają swoje źródło w samym Nowym Testamencie. To właśnie w ich paradoksalnym kontraście intensywnie charakteryzowały one cześć Kościoła do Maryi, ale także dogmatyczne nauczanie o Niej. Prawie wszystkie inne mariologiczne stwierdzenia doktrynalne można prześledzić wstecz, a najważniejsze kontrowersje teologiczne dotyczące Maryi przyjmują je za punkt wyjścia.

I

Pierwszym paradoksem chrześcijańskich wypowiedzi wiążących się z Marią nie jest jednak dziewicze macierzyństwo. Ukrywa się on już w samej macierzyńskości Boga. „Bogurodzica” lub „Matka Boża” (theotókos / Dei genetrix) to preferowane określenie Marii w modlitwie, po raz pierwszy udokumentowane w aleksandryjskiej teologii wczesnego IV wieku, z korzeniami sięgającymi samego Pisma Świętego (por. Łk 1, 32: „matka mego Pana”). Dzięki wprowadzeniu święta Macierzyństwa Marii z okazji 1500-lecia Soboru w Efezie przez papieża Piusa XI (1931) oraz jego liturgicznemu podwyższeniu do „Wielkiego

¹ Jaroslav Pelikan, *Mary through the centuries. Her place in the history of culture*, New Haven 1996, s. 51.

Święta Matki Bożej” z przeniesieniem na 1 stycznia w ramach reformy liturgicznej po II Soborze Watykańskim, tytuł ten w XX wieku ponownie stał się centralnym punktem kultu liturgicznego. Wielu teologów widziało w tym wyrażenie fundamentalnej zasady mariologii jako takiej, odpowiadającej inkarnacyjnemu tajemniczemu działaniu jej Syna. Jako Bogurodzica Maria ma bezpośredni udział w paradoksie chrystologicznej doktryny dwóch natur. Wciąż na nowo chrześcijańska pobożność podziwiała niezrozumiałe człowieczeństwo Syna Bożego w lustrze Jego relacji z ziemską Matką: Krąg całego świata nie zakończył się, lecz leży w Maryi łonie; stał się małym dzieckiem, które samo utrzymuje wszystkie rzeczy” – mówi poetyckie tłumaczenie starych werse-
tów liturgicznych Lutra. Określenie Marii jako Bogurodzicy jest wtedy i tylko wtedy poprawne, gdy Chrystus jest tym, kim opisuje go dogmat chalcedoński: jedną osobą Syna, w której łączą się natura boska i ludzka, „niezmieszane i niezmiennione, nierozdzielne i niedzielne”; zgodnie z naturą boską „przed wszystkimi wiekami z Ojca narodził”, „w ostatnich dniach jednak z Marii Dziewicy, Bogurodzicy, według ludzkiej natury”. Odrzucenie tytułu Matki Bożej w teologicznych kontrowersjach początków V wieku było wyrazem chrystologii, która wprawdzie uznawała istnienie obu natur w Chrystusie, ale nie potrafiła adekwatnie uchwycić zasady ich osobowej jedności. Ta pozycja, znana w historii teologii jako nestorianizm, którą Sobór w Efezie w 431 roku oficjalnie odrzucił, jest intelektualnie trudna do zrozumienia i w późniejszych wiekach niemal nie doczekała się znaczących kontynuacji. Zupełnie inaczej sytuacja wygląda w przypadku modeli, które bezpośrednio zaprzeczają, że Chrystus jest wieczną boską osobą, która w czasie przyjęła ludzką naturę do swojej jedności bytu. Najbardziej znane alternatywy dla chrystologii nicejsko-chalcedońskiej od czasów starożytnego Kościoła to albo odmiany subordynacjonizmu/arianizmu, w których Syn, Chrystus, przed wcieleniem uznawany jest za ontologicznie podporządkowanego Ojcu, a wręcz stworzonego, albo adopcjonizm, który rozumie Chrystusa jako człowieka, którego Bóg przyjął jak syna, nappełnił swoim Duchem jako proroka i upoważnił jako swojego przedstawiciela na świecie. W pierwszym przypadku Chrystus nie jest „równy Ojcu w bóstwie”, w drugim przypadku nie jest on odrębną od Ojca boską osobą od wieczności. Narodziny „z Marii, Mat-

ki Bożej” nie mają sensu w ramach obu tych założeń. Od XIX wieku jako nowa wersja antychalcedońskiej chrystologii pojawia się radykalny kenotyzm. Pragnie on odpowiedzieć na współczesną krytykę starożytnej formy myślenia, interpretując wcielenie w dotąd nieznany sposób jako transformację preegzystującego boskiego Syna w prawdziwie ludzką osobę Jezusa z Nazaretu. Koncepcja ta jest niejako inwersją starożytnego monofizytyzmu, który nauczał, że w inkarnacji ludzka natura zostaje rozpuszczona w boskiej, „jak kropla miodu w morzu”. Dla współczesnych kenotyków natomiast boska osoba dobrowolnie przekształca się w człowieka Jezusa w Jego ziemskiej postaci poniżenia. Jako paradoksalne, a wręcz absurdalne, można by w tym przypadku nazwać postulat przemiany Boga w stworzenie – ale wynik już taki nie jest. W wypowiedziach o bycie Chrystusa i jego Matki znikają wszystkie trudności związane z nauką o dwóch naturach, ale jednocześnie tajemnica ta zostaje rozwiązana. Jeśli Maria rodzi swojego Syna, rodzi według tej teorii osobę, która kiedyś była boska, ale już nią nie jest. Określenie Marii jako Matki Bożej jest wtedy w ścisłym sensie jeszcze mniej trafne niż w warunkach nestorianizmu. Jeśli tytuł ten zostaje zachowany, jest to wyraz systematycznej niespójności. Dlatego dla osoby, która nadal uznaje naukę o jednej osobie w dwóch naturach za miarę chrystologicznej ortodoksji, słowa św. Cyryla z Aleksandrii, który na Soborze w Efezie chwalił Marię, Matkę Bożą, jako „berło prawdziwej nauki”, pozostają prawdziwe².

II

Kiedy Matka Boża Maria jest jednocześnie nazywana Dziewicą, można by pomyśleć, że niezrozumiałość wydarzenia Wcielenia zostanie jeszcze bardziej podkreślona przez zaakcentowanie cudownego poczęcia Jezusa bez udziału mężczyzny. Jednak to nie jest prawda. Dziewictwo Marii rzuca nowe światło na teologiczne zrozumienie większych tajemnic jej wyjątkowego macierzyństwa oraz Wcielenia jej Syna, nawet jeśli ich paradoksy zostają rozwiązane. Teologiczna rola dziewictwa Marii w zrozumieniu

² Cyrill von Alexandrien, *Homiliae diversae*, Hom. 4 (PG 77, 991).

tajemnicy była w debatach nowożytnych często niezrozumiana. Od czasów Schleiermachera wielokrotnie pojawiała się teza, że narodziny Jezusa z dziewiczej Matki są w sensie chrystologicznym i soteriologicznym ostatecznie nieistotne. Nie uzasadniają one ani synostwa Bożego Jezusa, ani jego bezgrzeszności, i dlatego „same w sobie nie stanowią elementu nauki chrześcijańskiej”³. Można je co najwyżej uznać za fakt potwierdzony w Piśmie Świętym, któremu jednak współczesna egzegeza często odmawia jakiegokolwiek historycznej wiarygodności. Jako bezpośrednia antyteza do tego prezentuje się próba przedstawiona w nowoczesnej teologii katolickiej, mająca na celu udowodnienie, że naturalne poczęcie Jezusa przez ludzkich rodziców jest zasadniczo niezgodne z podstawowym stwierdzeniem dogmatu chrystologicznego. Jeśli prawdą jest, że Jezus z Nazaretu nie posiada własnej ludzkiej egzystencji „dla siebie”, ale istnieje wyłącznie w boskiej relacji synostwa, to wydaje się, że istnienie ludzkiego ojca jest wykluczone. Prawidłowe zrozumienie Wcielenia, jak pisze Gerhard Ludwig Müller, „wyklucza (...) płciowe poczęcie człowieka Jezusa [sic], ponieważ w przeciwnym razie człowiek Jezus istniałby w dwóch subsystencjach, co uniemożliwiłoby autentyczne objawienie się Boga, a człowieczeństwo Jezusa nie miałoby ostatecznie nic wspólnego z Bogiem”⁴. Oznacza to: bez dziewiczego poczęcia Wcielenie Syna byłoby niemożliwe. Ten argument został w podobnej formie przedstawiony już w tomizmie XVI wieku, jednak wtedy został skutecznie obalony przez jezuitę Francisco Suáreza: Nie można wykazać koniecznego związku między konstytucją człowieczeństwa Jezusa bez biologicznego udziału ludzkiego ojca a przyjęciem tej natury do unii hipostatycznej, ani z perspektywy ontologicznej, ani z perspektywy teologii objawienia⁵. Zwłaszcza w mariologii zawsze warto pamiętać, że ci, którzy udowadniają zbyt wiele, niczego nie udowadniają.

³ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Drugie wydanie (1830/31), red. Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008, § 97, 80.

⁴ Gerhard L. Müller, Artykuł *Gottesmutter*, w: *Marienlexikon* t. 2, Sankt Ottilien 1989, s. 684–692, tutaj s. 692.

⁵ Por. szczegółowo Thomas Marschler, *Die inkarnationstheologische Relevanz der jungfräulichen Geburt Jesu*, w: Georg Augustin, Klaus Krämer, Markus

Jednak związek między macierzyństwem Maryi a Jej dziewictwem nie jest bynajmniej niebezpieczny, jeśli zaprzecza się jego ścisłej konieczności z perspektywy chrystologicznej. Nie ma bowiem wątpliwości co do najwyższej stosowności drogi wybranej przez Boga: „Talis decet partus deum” - „takie narodziny przystoją Bogu”, śpiewa św. Ambroży w hymnie adwentowym. Niektórzy Ojcowie Kościoła interpretowali „paradoks i cud Dziewicy i Matki” jako bezpośrednie „odniesienie do dwóch natur w Chrystusie”⁶. Takie wypowiedzi można zrozumieć właściwie, ale nie należy ich zbytnio forsować. Ścisłe rzecz biorąc, dwoistość natur nie znajduje odpowiednika w dwoistości maryjnych atrybutów „Dziewica i Matka”. Zamiast tego wracamy do wcześniej sformułowanej tezy: Połączenie tych ustaleń może otworzyć bardziej fundamentalny paradoks Bożej-Matki dla naszego teologicznego zrozumienia. Dziewictwo Marii wyraźnie pokazuje, że twórcza interwencja Boga jest niezbędnym warunkiem, aby Wieczny Syn mógł przyjść na świat dzięki współpracy ludzkiej matki. Unia hipostatyczna wymyka się w najbardziej radykalny sposób ludzkim zasługom. Nie może być przygotowana ani tym bardziej wywołana przez człowieka, lecz może jedynie zostać przyjęta z podziwem. Dziewicza odpowiedź Marii polega przede wszystkim na jej bezwarunkowej wierze wobec potężnego słowa Bożego, przekazanego przez niebiańskiego posłańca, które łamie wszelkie ludzkie oczekiwania. Jej gotowość jest według katolickiej wiary wynikiem Bożego daru: wyboru Marii do współpracy w dziele zbawienia od wieczności oraz jej łaskawym umocnieniu do współdziałania od początku jej ziemskiej egzystencji. Opierając się na Jej Niepokalanym Poczęciu, uświęcenie Marii wyprzedza każde jej własne działanie. Tak umożliwione „tak” jej dziewiczej wiary łączy się z gotowością jej ciała do przyjęcia działania Ducha Bożego, tworząc w pełni spersonalizowany akt, który otwiera Wcielonemu Synowi bramę do świata. Dlatego Liturgia Kościoła mówi o „owocnym dziewictwie” (*virginitas fecunda*). Nowe stworzenie ludzkości z Marii, nowej Ewy, nie jest stwo-

Schulze (red.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden. FS für Walter Cardinal Kasper zum 80. Geburtstag*, Freiburg 2013, s. 117–134.

⁶ Anton Ziegenaus, Artykuł „Jungfrau und Mutter”, w: *Marienlexikon* t. 3, Sankt Ottilien 1991, s. 483.

zeniem z niczego, lecz nowym stworzeniem, które świadomie zakłada i aktywnie włącza ludzką egzystencję. Jako obdarzona łaską dziewica, Maria przypomina ziemię gotową przyjąć nasienie, które umożliwia jego zakorzenienie i zapewnia mu siły do wzrostu. Jako matka, uświęcona przez Ducha, przekazuje swojemu dziecku wszystko, co czyni je prawdziwym człowiekiem i przygotowuje do Jego misji zbawienia. Materia Jego ciała, która stawia Go w bezpośredniej relacji z całym (ewolucyjnym) kosmosem, którego twórczą zasadą jest Boski Logos z wieczności; biologiczne pokrewieństwo z wszystkimi ludzkimi siostrami i braćmi, którzy noszą w sobie obraz doskonałego podobieństwa do Boga i mają być doskonaleni na wzór Zmartwychwstałego; zbawcze dziedzictwo Izraela, które Maria jako przykładowa wierząca w przymierzu z Bogiem reprezentuje, a którego obietnice Jej Syn, jako potomek Dawida według ciała (por. Rz 1,3), wypełni. Tak Maria mówi swoje „Fiat” w imieniu ludu Bożego, w imieniu ludzkości⁷, która ma nadzieję na zbawienie, a nawet w imieniu całej stworzonej rzeczywistości, która z utęsknieniem czeka (por. Rz 8,20).

Kiedy Maria rodzi swojego Syna jako, wkład dziewiczej Matki jest jeszcze większy niż w przypadku normalnego poczęcia. Jednocześnie czasowe narodziny Syna z Marii ukazują obraz Jego wiecznego narodzenia, w którym Boski Ojciec jest jedyną zasadą poczęcia. Tak, czasowe narodziny Chrystusa są nierozzerwalnie związane z wiecznymi: ludzka Matka może wprowadzić rodzić swoje dziecko w wieczne poczęcie Syna z Ojca, które nigdy nie miało początku i nigdy się nie kończy. Tutaj najjaśniej widać, że Maria w swoim macierzyńskim działaniu, jak mówi Kajetan w śmiałym sformułowaniu, dotyka granic Boskości⁸. Podczas gdy wieczne poczęcie jest niezbędne, tak jak sam Bóg, i rodzi Osobę, która mimo rzeczywistej różnicy od Ojca posiada boską naturę w niepodzielnej jedności numerycznej z Nim, narodziny z Marii są wolnym aktem stwórczym, przez Boga zamierzonym, i umożliwiają to, co wyraża się w personalnej różnicy między Jezusem a Marią, obejmującej istotną różność Syna od Matki, jeśli chodzi

⁷ Por. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* III, 30, 1 c.

⁸ Por. Cajetan, *In II-II, q. 103, a. 4 ad 2*.

o Boskość. W ten sposób zostajemy ponownie przywróceniu do pierwotnego paradoksu maryjnego: Ludzka Matka sama nie jest pierwotną zasadą tej boskiej Osoby, która przez nią przychodzi na świat. Dlatego transcendencja wewnętrznego Bożego wyjścia przez narodziny Syna z Marii, Matki Bożej, nie doświadcza żadnego ograniczenia; obawy nestorian okazują się nieuzasadnione. Poprzez działanie Ducha Świętego Bóg łaskawie daje Maryi udział w twórczym momencie swojego wiecznego ojcostwa, aby mogła je wyrazić na poziomie ludzkich narodzin Jezusa. Wybierając Dziewicę Marię i spoglądając na „pokorę swojej służebnicy” (Łk 1,48), Bóg pozwala jej urodzić Dziecko, które „owinięte w pieluszki leży w żłóbku” (Łk 2,12) i objawia się ludziom. Jednocześnie zaczyna się objawienie Boga w radykalnym samookreśleniu, które jest charakterystyczne dla inkarnacyjnego posłannictwa Syna. Paradoksy macierzyństwa Bożego pozostają również w świetle dziewictwa Marii; ale tym samym kontekst znaczeniowy między treściami objawienia staje się rozpoznawalny zgodnie z analogią wiary. Rozważanie tego jest podstawowym elementem teologii dogmatycznej.

III

W centrum paradoksu dziewiczego macierzyństwa znajduje się tajemnica prawdziwie ludzkiego działania, które jednak w pełni zawdzięcza się stwórczej interwencji Boga. To odróżnia biblijny obraz Dziewicy Matki od wszystkich religijno-historycznych paraleli, które często umieszczano obok niego. Z Izydą czy Pallas Ateną kobieta, o której Kościół mówi, że „nie była jedynie biernie wykorzystywana przez Boga, ale współpracowała w wolnej wierze i posłuszeństwie dla zbawienia ludzkości” (LG 56), ma niewiele wspólnego. Wyznaje się również, że była w stanie urodzić Syna tylko dlatego, że oddała swoje macierzyństwo na służbę trynitarną misji Boga. Z tej perspektywy musimy wyjść, by zrozumieć, jak Maria staje się także pierwotnym i ostatecznym obrazem Kościoła, „który słusznie nazywany jest matką i dziewicą” (LG 63).

Kiedy Kościół patrzy na obraz Marii, dostrzega tajemnicę własnej płodności jako dar: łaskawie włączoną w proces Bożego

udzielania życia światu, który nie jest niczym innym, jak tylko samooddaniem Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Boski Syn, którego Matka „przez działanie Ducha Świętego” (Mt 1,18) przyjmuje, jest nowym Adamem, praojcem wspólnoty dzieci Bożych, „które nie z krwi, nie z woli ciała, nie z woli mężczyzny, lecz z Boga się narodzili” (J 1,13). Kościół daje im życie nadprzyrodzone z jej dziewiczo-macierzystego łona, źródła chrztu. Bóg otwiera je przez zstąpienie Ducha Świętego, aby rodziło siostry i braci dla Chrystusa (por. modlitwa poświęcenia wody chrzcielnej podczas Wigilii Paschalnej). Kościół karmi narodzonych w ten sposób Słowem Pisma Świętego i pokarmem Eucharystii, które wynikają całkowicie z jego sakramentalnego działania i są jednocześnie całkowicie pneumatycznymi darami z góry. Do kształtowania Kościoła według wzorca Marii, Dziewicy i Matki, należy to, że oba te aspekty znajdują konkretny wyraz w życiu jego członków, nawet jeśli nie w doskonałej jedności archetypu, ale w komplementarnym naśladowaniu. Chrześcijańskie małżeństwo charakteryzuje się macierzyńską płodnością w sensie cielesnym, ale nie może obejść się bez dziewictwa jako postawy serca: jako świadomości nie „zrobienia” dziecka, ale „poczęcia” go; jako gotowości do zachowania czystości w małżeństwie i jako zdolności do znoszenia utraty partnera w sile wiary. Chrześcijaństwo, którzy decydują się pozostać w celibacie ze względu na królestwo niebieskie, deklaruje swoją gotowość do dziewictwa w ciebie, które z kolei pozostaje ukierunkowane na duchową płodność: jako wolność do niepodzielnego uczestnictwa w macierzyńskiej misji Kościoła, jako służba życiu siostr i braci w działalności charytatywnej lub edukacyjnej. Obie formy życia wzajemnie się uzupełniają i tylko razem mogą wydobyć na światło dzienne to, co jest zjednoczone w maryjnym pochodzeniu Kościoła.

Dziewictwo Maryi nie kończy się wraz z poczęciem Chrystusa, ale charakteryzuje całą egzystencję wieczystej Dziewicy jako oblubieńczej wierności Bogu. Jako matczyna towarzysząca obecna jest przy swoim Synu aż do gorzkiej godziny krzyża. Tak więc dziewicze macierzyństwo Kościoła nie może ograniczać się do dyspozycyjności wobec działania Ducha, który nadaje sakramentom ich skuteczność, ale musi trwać w wiernym posłuszeństwie i oddaniu się Chrystusowi we wszystkich wymiarach swego życia. Nie ma potrzeby udowadniać, że Kościół na ziemi pozostaje

daleko w tyle za swoim maryjnym archetypem, często boleśnie daleko, aż do zerwania przymierza, do dobrowolnie wybranego odwrócenia dziewictwa w cudzołóstwo i do śmierci macierzyństwa poprzez bezpłodność z własnej woli. W tej własnej nędzy spojrzenie na Maryję jest dla Kościoła nieustannym przypomnieniem o pokucie. Jednocześnie wiąże się to z pewnością, że Maryja „w swej macierzyńskiej miłości troszczy się o [siostry i] braci swego Syna, którzy wciąż pielgrzymują i znajdują się w niebezpieczeństwach i utrapieniach, dopóki nie zostaną doprowadzeni do swej błogosławionej ojczyzny” (LG 62). Tam „Kościół osiągnął już doskonałość w Najświętszej Dziewicy, w której jest bez skazy i zmarszczki (por. Ef 5,27)” (LG 65). Ufając w to, chrześcijanie modlą się do Boga w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i Matki Bożej: „Spraw, abyśmy wpatrując się w ten znak nadziei i pociechy, pozostali na drodze, która prowadzi do Twojej chwały” (Modlitwa dnia).

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Thomas Marschler, urodzony w 1969 roku w Düsseldorfie. W latach 1989-1994 studiował teologię w Bonn i Monachium. W 1996 roku przyjął święcenia prezbiteratu przez posługę arcybiskupa Kolonii kard. Joachima Meisnera. W 2003 roku uzyskał doktorat z teologii na Uniwersytecie w Bonn. W 2007 roku ukończył habilitację w Bochum. W sierpniu 2007 r. objął stanowisko profesora dogmatyki na Uniwersytecie w Augsburgu.

Bibliografia

- Cajetan, *In II-II, q. 103, a. 4 ad 2.*
 Cyrill von Alexandrien, *Homiliae diversae*, Hom. 4 (PG 77, 991).
 Marschler T., *Die inkarnationstheologische Relevanz der jungfräulichen Geburt Jesu*, w: Georg Augustin, Klaus Krämer, Markus Schulze (red.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden. FS für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburtstag*, Freiburg 2013, s. 117–134.
 Müller G. L., *Gottesmutter*, w: *Marienlexikon* t. 2, Sankt Ottilien 1989, s. 684–692.
 Pelikan J., *Mary through the centuries. Her place in the history of culture*, New Haven 1996.
 Schleiermacher F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, red. Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008.
 Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Stuttgart 2020.
 Ziegenaus A., *Jungfrau und Mutter*, w: *Marienlexikon* t. 3, Sankt Ottilien 1991, s. 483.

MARKUS KLEINERT

University of Erfurt, Germany
 e-mail: markus.kleinert@uni-erfurt.de
 ORCID: 0009-0008-0929-9789

DOI: 10.48224/COM-228-2024-18

Communio 44(2024)4, s. 18-27

PARADOKS KIERKEGAARDA MIĘDZY RYZYKIEM A REASEKURACJĄ

KIERKEGAARD'S PARADOX. BETWEEN RISK AND REINSURANCE

Abstract

Kierkegaard places the paradox of the God-man at the center of Christian faith – as a religious author who is driven by the tension between aesthetic ambivalence and religious intention. The essay examines how the paradox of faith and the paradox of the religious author influence each other, primarily on the basis of the three texts that Kierkegaard published under the title *Practice in Christianity* (1850).

Keywords: Kierkegaard – Christian Author – Paradox – Socrates.

Streszczenie

Paradoks Kierkegaarda. Pomiedzy ryzykiem a reasekuracją. Kierkegaard stawia paradoks Boga-człowieka w centrum chrześcijańskiej wiary – jako autor religijny, który jest napędzany napięciem między estetyczną ambiwalencją a religijną intencją. Artykuł bada, jak paradoks wiary i paradoks autora religijnego wpływają na siebie nawzajem, głównie na podstawie trzech tekstów, które Kierkegaard opublikował pod tytułem *Praktyka chrześcijaństwa* (1850).

Słowa kluczowe: Kierkegaard, autor chrześcijański, paradoks, Sokrates.

Pytanie, jaką funkcję paradoks pełni w wierze, jest przez Kierkegaarda wyraźnie i wielokrotnie omawiane, zawsze w związku z pytaniem, jak można przedstawić paradoks wiary. To, że nie ma na to prostej odpowiedzi, wynika przynajmniej częściowo z samego sposobu prezentowania, do którego, jak wiadomo, należy zarówno stosowanie różnych pseudonimów, jak i montaż różnych gatunków literackich oraz integracja szkicowych lub rozbudowanych fikcji. Im intensywniej „religijny pisarz” Kierkegaard poświęca się paradoksowi wiary, tym silniej musi się w nim przejawiać właśnie ten styl jego filozofowania i teologizowania, nie tylko poprzez paradoksalne efekty, gdy kategorie są relatywizowane przez estetyczne eksperymenty, lub gdy zamierzona przez autora jednoznaczność jest podważana przez ambiwalencję tekstu. Takie interferencje między paradoksem wiary a paradoksami religijnego pisarstwa zostaną zasygnalizowane poniżej na przykładzie pisma z późnego okresu Kierkegaarda (o ile w ogóle można mówić o czymś takim w kilkunastoletniej historii twórczości).

Pod tytułem *Einübung im Christentum* Kierkegaard publikuje w 1850 roku trylogię tekstów, które powstały dwa lata wcześniej. Na okładce książki Kierkegaard występuje jedynie jako redaktor, a autorem jest wskazany „Anti-Climacus”. Wybierając ten demonstracyjny dialektyczny pseudonim dla autora, Kierkegaard zasygnalizował tym, którzy uważnie śledzili rozwój jego dzieła, że *Einübung im Christentum* zostało napisane z perspektywy chrześcijanina (tak jak przypisane temu samemu pseudonimowi *Krankheit zum Tode* z 1849 roku). Natomiast pseudonim Johannes Climacus, przeciwnik Anti-Climacusa, przedstawiał chrześcijaństwo i stawanie się chrześcijaninem z perspektywy przychylnego obserwatora w swoich *Philosophischen Brocken* (1844) oraz *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* (1846).

Kiedy Kierkegaard (a dokładniej Anti-Climacus) w *Einübung im Christentum* prowadzi żądanie stawania się chrześcijaninem „na najwyższy stopień idealności”¹, to paradoks, w ogólnym sensie myślowego lub językowego samoprzeświadczenia, jak rów-

¹ Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum. Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*, tłum. (częściowo nieznacznie zmienione) przez Theodora Haeckera, Waltera Resta i Hansa Winklera, oprac. i wstępem opatrzył Walter Rest, Köln – Olten 1951, s. 55.

niez w specyficznie religijnym sensie, staje się stałym towarzyszem. To zaczyna się już na stronie tytułowej pierwszej części książki: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy jesteście utrudzeni i obciążeni, a ja wam dam odpoczynek”. Do tego dołączone jest wezwanie do przebudzenia i wewnętrznego zrozumienia, uzupełnione mottem „procul, o procul este, profani”. Chrześcijańskie zaproszenie wszystkich utrudzonych i obciążonych (Mt 11,28) jest połączone z wygnaniem wszystkiego, co niepoświęcone, świeckie, na sposób, który nawiązuje do Wergiliusza. Jednak Kierkegaard nie ogranicza się do tak zewnętrznego połączenia przyciągania i odpychania. Wręcz przeciwnie, pokazuje, jak w samym zaproszeniu chrześcijańskim przyciąganie i odpychanie są ze sobą powiązane, co staje się widoczne dopiero, gdy zaproszenie i zapraszający są bezpośrednio postrzegani, gdy obecność Jezusa staje się rzeczywista. Aby doprowadzić do tej jednoczesności, trzeba usunąć pozornie oczywistą wiedzę o Chrystusie, nawykową retrospekcję, która zawsze zakłada dobre zakończenie i przekształca historię zbawienia i Kościoła w świecką historię sukcesów. Wiedza historyczna w tym przypadku jest nieistotna, a wręcz może wprowadzać w błąd: „Ponieważ nie można w ogóle „wiedzieć” nic o <Chrystusie>; jest on paradoksem, przedmiotem wiary, istnieje tylko dla wiary”². To jest paradoks wiary: Bóg jako pojedynczy człowiek, który dodatkowo może być uobecniony jedynie w swojej poniżonej postaci: „Istnieje więc zawsze tylko w swojej poniżonej postaci, dopóki nie powróci – w co się wierzy – w chwale”³. Decydujący jest paradoks Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, ponieważ stawia on każdego człowieka przed decyzją: „Albo się gniewać, albo wierzyć”. To rozważanie na temat zapraszającego Jezusa Chrystusa nabiera dodatkowej wagi w czasach, które co prawda uważają się za chrześcijańskie, ale w większym lub mniejszym stopniu świadomie rozwiązały paradoks, tym samym eliminując możliwość oburzenia. Odpowiedzialne za to jest szczególnie podstawowe zaufanie do wiedzy historycznej, która różni się tylko stopniowo od poetyckich wyobrażeń i filozoficznych spekulacji, które wszystkie przyczyniają się do zlaicyzowania chrześcijaństwa. W przeciwieństwie do tego Kierkegaard

² Tamże, s. 74.

³ Tamże, s. 80n.

podkreśla konieczność uznania jednoczesności, która, co istotne, dotyczy nie tylko konkretnej sytuacji osoby, ale także uobecnienia historii zbawienia:

„Brakuje tu określenia, które jest określeniem prawdy (jako wewnętrzności) i całej religijności: dla ciebie. To, co minęło, nie jest rzeczywistością: dla mnie; tylko to, co jednoczesne, jest rzeczywistością dla mnie. To, z czym jesteś jednocześnie, jest rzeczywistością: dla ciebie. I w ten sposób człowiek może stać się jednoczesny tylko z czasem, w którym żyje – ale jeszcze z innym: z życiem Chrystusa na ziemi, ponieważ życie Chrystusa na ziemi, Święta Historia, stoi całkowicie samotnie, będąc poza historią”⁴.

Z empatycznym dodatkiem „dla ciebie” w cytowanym fragmencie mimochodem podejmowane jest wyrażenie, które można uznać za patetyczną formułę całego dzieła Kierkegaarda. W swoich najwcześniejszych notatkach Kierkegaard zajmował się przede wszystkim ideą wątpliwości i postacią Fausta jako personifikacją wątpliwości. W zapisach powstałych podczas podróży do Gilleleje w 1835 roku, sam przyjął rolę faustowskiego wątpliwego, by, nawiązując do sceny z gabinetu z tragedii Goethego, skrytykować różne nauki i zapytać o swoje powołanie – a także uzyskać „prawdę dla ciebie” jako pierwszą orientację. Tak jak filozoficzne wątpliwości w dziele Kierkegaarda zostają zastąpione przez egzystencjalną rozpacz, tak również wątpliwości jako przeciwieństwo wiary zostają zastąpione przez zgorszenie – co Kierkegaard szczegółowo określa w drugiej części *Einübung im Christentum*.

„Błogosławiony, kto się we mnie nie gniewa”. Druga część tego tekstu jest zatytułowana „Biblijne przedstawienie i chrześcijańska definicja pojęcia”. W tej części Kierkegaard koncentruje się na paradoksie Boga-człowieka, Jezusa Chrystusa, który wykracza poza historyczną dialektykę uznania pomiędzy charyzmatycznym indywidualistą a religijną władzą, pozostając na zawsze możliwością zgorszenia, niezależnie od tego, czy uwydatnia się chwała, czy poniżenie w absolutnie sprzecznej więzi Boga i człowieka. Kategoryczna definicja zgorszenia u Kierkegaarda opiera się na

⁴ Tamże, s. 120.

pojęciu znaku i określeniu Boga-człowieka jako „znaku sprzeciwu” (Łk 2,34): „być znakiem sprzeciwu, oznacza być czymś innym, co stoi w opozycji do tego, czym się jest bezpośrednio. Tak jest z Bogiem-Człowiekiem. Bezpośrednio jest on pojedynczym człowiekiem, jak inni ludzie, człowiekiem małym, niepozornym; sprzecznosc polega na tym, że jest Bogiem”⁵. Konsekwencje tego zostaną następnie rozwinięte z szczególnym uwzględnieniem niemożności bezpośredniego przekazania sprzeczności, aby ta nie została w jakiś sposób rozwiązana. Konieczność pośredniego przekazu, który operuje na poziomie sprzeczności w przekazie lub w relacji między przekazującym a tym, któremu przekazywana jest wiadomość, ma daleko idące konsekwencje zarówno dla Boga-człowieka, jak i dla człowieka skonfrontowanego z tą postacią: Dla Boga-człowieka wynika z tego konsekwentne utrzymanie inkognito, postaci sługi, co wiąże się z tajemniczymi cierpieniami, ponieważ właśnie ostateczne cierpienie z miłości do ludzi musi stać się dla nich zgorszeniem, jak pokazuje przykład Piotra z jego prośbą o oddalenie Pasji. Dla człowieka konfrontacja z fascynująco-irytującym „znakiem sprzeciwu” oznacza nieuchronność decyzji między zgorszeniem a wiarą. Paradoks Boga-człowieka pełni w ten sposób rolę lustra, w którym ukazuje się serce człowieka, jako zagadka, która odsłania serce tego, kto ją rozwiązuje.

Niemal dokładnie pośrodku tych definicji pojęcia paradoksu znajduje się „małe wyjaśnienie” autora i jego intencji (podobnie jak Nietzsche chętnie umieszczał podstawowe uwagi metodologiczne w połowie swoich pism). Autor *Einübung im Christentum* charakteryzuje siebie i swoje dzieło następująco:

W sposób osobliwy, i nie właśnie z powodu moich cnót, raczej z powodu moich grzechów, zdobyłem czysto formalną wiedzę o tajemnicach istnienia i pełni tajemnic istnienia, które z pewnością nie są dostępne dla wielu. Nie chlubię się tym; ponieważ nie z powodu mojej cnoty stałem się uczestnikiem tej wiedzy. Ale staram się szczerze używać tej wiedzy do oświecenia ludzkiej prawdy, jak również – ludzkiego – prawdziwego dobra. I to z kolei wykorzystuję, by może zwrócić

⁵ Tamże, s. 182.

uwagę na Święte – choć nieustannie wskazuję, że żaden człowiek nie może pojąć tego Świętego, ponieważ w tym zaczyna się i kończy wszystko w uwielbieniu⁶.

Pytanie, w jakim stopniu jego przedstawienie wykracza poza funkcję samokontroli i może być również istotne dla innych ludzi, zwracając ich uwagę na Święte, pytanie o zasadność maieutycznego podejścia w chrześcijaństwie, będzie autora Kierkegaarda nieustannie zajmować. Religijny pisarz bowiem nieustannie operuje obrazami, opowieściami, które wymykają się jednoznacznej określonej funkcji, których rola pozostaje ambiwalentna – jak omawia to trzecia część *Einübung im Christentum*

Ta trzecia część bada w cyklu siedmiu chrześcijańskich rozważań pod tytułem *Von der Herrlichkeit will er alle zu sich ziehen* (J 12,32) funkcję wyobraźni. Relacja między Bogiem-człowiekiem a człowiekiem jest przedstawiana za pomocą obrazu medialnego, jednak nie przez obraz Wzniesionego, jak mógłby sugerować tytuł, lecz przez obraz Upokorzonego. Tylko obraz Upokorzonego jest w stanie ukazać wewnętrzną sprzeczność Boga-człowieka i różnicę między świeckim a chrześcijańskim wymiarem miary, jeśli rzeczywiście zostanie on przywołany i nie będzie analizowany z perspektywy historycznej lub estetycznej: „Może zapomnij na chwilę wszystko, co o Nim wiesz, wyrwij się z tego może ospałego, przyzwyczajonego sposobu myślenia o Nim: poczuj to tak, jakbyś po raz pierwszy słyszał historię Jego upokorzenia”⁷. Kierkegaard przedstawia ten sposób uobecniania w opowieści, w której dziecku, pośród obrazów różnych władców i bohaterów, ukazywany jest obraz Ukrzyżowanego. Irytacja z powodu brzydoty tego obrazu w porównaniu do heroicznych wizerunków prowadzi – po stopniowym pouczeniu o losie Jezusa – od bezpośredniego pragnienia zemsty do bardziej rozważanego pragnienia naśladowania w cierpieniu, które jest jedynie naśladowaniem bosko-ludzkiego wzoru i uwalnia od zaplątania w światowe sprawy. Jeśli ta historia porusza czytelnika i motywuje go do naśladowania w cierpieniu, to spełnia swoją funkcję jako uobecnienie Boga-człowieka w Jego upokorzeniu. Jak dotąd, wszystko

⁶ Tamże, s. 197.

⁷ Tamże, s. 231.

w porządku. Jednakże poleganie na obrazach pozostaje ryzykowne, ponieważ mogą one ostatecznie wywołać inne skutki. Kierkegaard rozwija w tym miejscu fundamentalną krytykę wyobraźni, przypominając z jednej strony, że nawet najbardziej wyszukana reprezentacja jest czymś innym niż to, co reprezentuje, a z drugiej strony zwracając uwagę, że z reprezentacją (symbolizowaniem) nieuchronnie wiąże się idealizacja, już samo to, że nieprzejrzysta i niedokończona rzeczywistość, przedstawiona w postaci obrazu czy historii, zyskuje pewną przejrzystość i zamkniętość. Ta krytyka wyobraźni nie jest wcale sprawą czysto teoretyczną, ponieważ naiwne posługiwanie się wyobraźnią, według Kierkegaarda, w istotny sposób przyczyniło się do katastrofalnej sytuacji współczesności. Dotyczy to zarówno społeczeństwa, jak i jednostki, której życie religijne odbywa się już tylko w ramach iluzji. Niezależnie od tego, czy chodzi o iluzję „istniejącej chrześcijańskości”, czy o Kościół triumfujący w świecie, skierowany na obraz Wzniesionego, czy o jednostkę, która w obliczu bosko-ludzkiego wzorca jest wypełniona podziwem – wszystko to stoi w całkowitej sprzeczności z naśladowaniem w cierpieniu. Jeśli zwykła wyobraźnia może już prowadzić do jedynie podziwiającego stosunku wobec bosko-ludzkiego wzorca, to tym bardziej dotyczy to obrazu artystycznego, który potęguje wyobraźnię w ramach i tak już tylko wyobrażonej chrześcijańskości: „i dlatego podziwianie pozwoliło nawet w samym sercu chrześcijaństwa wyrosnąć nowemu pogaństwu: chrześcijańskiej sztuce”⁸. Jak ten werdykt na temat sztuki chrześcijańskiej łączy się z uznaniem obrazu jako niezbędnego środka do uobecniania, które zostało przedstawione w historii o dziecku patrzącym na obraz Ukrzyżowanego? W tym kontraście ujawnia się nieusuwalna ambiwalencja obrazu, który może zarówno umożliwić bezpośrednie wrażenie bosko-ludzkiego wzorca i w ten sposób stymulować prawdziwe naśladowanie, jak i stać się przedmiotem podziwu, przy którym można rozkoszować się chwilą. Jednak także podziw jest ambiwalentny, ponieważ może on prowadzić do głębszej refleksji, która prowadzi do naśladowania w cierpieniu. Ambiwalencję tę można dostrzec nawet w sztuce chrześcijańskiej, która wprawdzie zachęca do podziwiania idealizowanego chrześcijaństwa, ale może również

⁸ Tamże, s. 324.

wzbudzić zainteresowanie samym chrześcijaństwem – a to wydaje się być coraz ważniejsze w czasach rosnącej religijnej obojętności.

Dzięki trzem częściom *Einübung im Christentum* Kierkegaard (a właściwie Anti-Climacus) przeciwdziała zamieszanu, które kształtuje myślenie i mówienie współczesności. Kluczowe znaczenie ma tutaj paradoks Boga-Człowieka, przez który wiara zyskuje znowu specyficzny religijny sens, wykraczający poza codzienne i filozoficzne utożsamienie wiary z opinią. Ostatecznie, tylko w ten sposób istnieje w ogóle możliwość istnienia, ponieważ (czasami autor nie potrafi ukryć swojej niechęci do mas) „większość ludzi w głębszym sensie wcale nie istnieje”⁹. Tak zdecydowane ocenianie nie powinno sprawiać wrażenia, że Kierkegaard zawsze jest pewny swojej sprawy, ponieważ jako pisarz religijny nieustannie używa środków estetycznych do celów religijnych, jednocześnie podkreślając nieopanowanie tych środków (jak w trzeciej części dzieła). To napięcie między pewnością siebie a wątpliwościami jest widoczne w całej twórczości Kierkegaarda. Co się tyczy paradoksu wiary, Kierkegaard nie dopuszcza żadnych poprawek. Przykładem może być tu rozprawa *Ist der Glaube ein Paradox und „kraft des Absurden”?* (1850) islandzkiego teologa Magnúsa Eiríkssona, pierwsza monografia poświęcona Kierkegaardowi, która krytycznie pyta, czy paradoks jest wyróżniającą cechą chrześcijańskiej wiary¹⁰. Właśnie *Einübung im Christentum* Kierkegaarda pozostaje prowokujące, można je uznać za zniekształcony obraz teologii krzyża Lutera, który idzie w parze nie tylko z całkowitym pominięciem okoliczności politycznych (należy pamiętać, że teksty zawarte w tym dziele powstały w 1848 roku)¹¹. Kierkegaard publicznie nie odniósł się do współczesnej krytyki jego przedstawienia paradoksu i wiary, jednakże wypowiedział się na temat paradoksów religijnego pisarstwa, choć nie dochodzi do żadnego ostatecznego wniosku. W krótkiej rozprawie *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*

⁹ Tamże, 186.

¹⁰ Por. Gerhard Schreiber, Jon Stewart, Magnús Eiríksson. *A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, Kopenhaga 2017.

¹¹ Por. Hermann Deuser, „Einübung im Christentum”. *Kritische Anmerkungen zu Kierkegaards Theologie*, w: Jörg Splett - Herbert Frohnhofer, „Entweder/ Oder”. *Challenged by Kierkegaard*, Frankfurt/M. 1988, s. 101-124; tenże Sören Kierkegaard. *Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, München 1974.

(1849) kulminacją rachunku sumienia Kierkegaarda jest program chrześcijańskiej maieutyki: „*«Bez władzy» zwrócenie uwagi na to, co religijne, chrześcijańskie, to jest kategoria dla mojej całej działalności jako pisarza, rozumianej jako całość»*¹². Ta strategia usprawiedliwienia jest przez Kierkegaarda rozwijana w pracy, która w dużej części została zaprojektowana już w 1848 roku, ale opublikowana dopiero pośmiertnie w 1859 roku, a jej tytuł zdaje się nie pozostawiać żadnych wątpliwości co do intencji autora: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Eine direkte Mitteilung. Meldung an die Geschichte*. W tej pracy Kierkegaard charakteryzuje siebie jako Sokratesa w chrześcijaństwie, opierając się na strukturze swojej pracy magisterskiej *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841). Obie relacje stają się problematyczne, gdy punkt widzenia Sokratesa i perspektywa pisarza religijnego Kierkegaarda mają być uznane za konieczne. W swojej wczesnej rozprawie Kierkegaard wpada w pułapki heglowskiej filozofii historii, przez co Sokrates zbliża się niebezpiecznie do Chrystusa. W swojej pozostawionej autocharakterystyce jest w tym względzie znacznie ostrożniejszy, ale za to wyraźnie ukazuje ryzykowną sytuację pisarza religijnego, który nie może powołać się na żadną religijną autoryzację. W tym kontekście nie dziwi, że Kierkegaard, oprócz autocharakterystyki jako Sokrates, eksperymentuje z obrazami samego siebie, które bez wątpienia są włączone do hierarchii i autoryzowane. Następnie charakteryzuje siebie jako policjanta, szpiega lub strażaka, który po prostu musi uwolnić czasy od fałszywych proroków swoją działalnością literacką. Tak więc w autoportretach Kierkegaarda pisarski Sokrates i biblijny policjant stoją naprzeciwko siebie. Jak potwierdza oddziaływanie dzieła¹³, to szczęście, że Kierkegaard nie rozwiązał po prostu paradoksu wiary lub paradoksu pisarza religijnego.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Markus Kleinert, urodzony w 1974 roku. Studiował germanistykę i filozofię w Monachium, Pizie i Kopenhadze. W latach 2003–2008 był adiunktem przy katedrze filozofii na Akademii Sztuk Pięknych w Monachium. Od 2008 r. jest dyrektorem Centrum Badawczego Kierkegaarda w Max Weber College na Uniwersytecie w Erfurcie. Jest wykładowcą współczesnej literatury niemieckiej na Uniwersytecie w Getyndze oraz kierownikiem Centrum Badań nad Kierkegaardem w Max Weber College na Uniwersytecie w Erfurcie.

Bibliografia

- Deuser H., „*Einübung im Christentum*”. *Kritische Anmerkungen zu Kierkegaards Theologie*, w: Jörg Splett, Herbert Frohnhofen, „*Entweder/Oder*”. *Challenged by Kierkegaard*, Frankfurt/M. 1988, s. 101-124.
- Deuser H., *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, München 1974.
- Kierkegaard S., *Die Schriften über sich selbst*, tłum. Emanuel Hirsch, Düsseldorf – Köln 1951.
- Kierkegaard S., *Einübung im Christentum. Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*, Köln – Olten 1951.
- Mayer M., *Die Ethik des Paradoxen. Impulse Kierkegaards für die Literatur*, w: Hermann Deuser, Markus Kleinert, *Sokratische Ortlosigkeit. Kierkegaards Idee des religiösen Schriftstellers*, Fryburg i. Br. - Monachium 2019, s. 245-260.
- Schreiber G., Stewart J., *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, Kopenhaga 2017.

¹² Sören Kierkegaard, *Die Schriften über sich selbst*, tłum. Emanuel Hirsch, Düsseldorf - Kolonia 1951, s. 10

¹³ Por. Mathias Mayer, *Die Ethik des Paradoxen. Impulse Kierkegaards für die Literatur*, w: Hermann Deuser - Markus Kleinert, *Sokratische Ortlosigkeit. Kierkegaards Idee des religiösen Schriftstellers*, Fryburg i. Br. - München 2019, s. 245-260.

JUSTIN ARICKAL

University of Vienna, Austria
e-mail: justin.arickal@univie.ac.at

DOI: 10.48224/COM-228-2024-28

Communio 44(2024)4, s. 28-36

PARADOKSOLOGIA. SZTUKA RADZENIA SOBIE Z NIEJEDNOZNACZNOŚCIĄ

PARADOXOLOGY. THE ART OF DEALING WITH AMBIGUITY

Abstract

The Christian faith seem to consist of paradoxical state ments: one God in three «persons», Jesus Christ as true God and true man, Mary as virgin and Mother of God, the Church as a universal and local reality, the sacraments as a natural-material and divinely graced reality, etc. Why did the early Church not disregard one of the paradoxical poles in order to make the Christian Creed easier to understand? Why do paradoxes play a vital role in the Christian faith? Why are they even celebrated doxologically? The interplay between paradox and doxology can be described as paradoxology. Based on Sacred Scripture, mysticism and liturgy this article unfolds a brief theology of paradoxology.

Keywords: Paradox – Doxology – Revelation – JHWH – Mysticism – Dark Night – Mysterium Fidei.

Streszczenie

Wiara chrześcijańska zdaje się składać z paradoksalnych stwierdzeń: jeden Bóg w trzech «osobach», Jezus Chrystus jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Maryja jako dziewica i Matka Boża, Kościół jako rzeczywistość uniwersalna i lokalna, sakramenty jako rzeczywistość naturalno-materiałowa i natchniona przez Boga, itd. Dlaczego wczesny Kościół nie odrzucił jednego z paradoksalnych biegunów, aby uczynić wyznanie chrześcijańskie łatwiejszym do zrozumienia? Dlaczego paradoksy odgry-

wają kluczową rolę w wierzeniach chrześcijańskich? Dlaczego są one nawet obchodzone doksologicznie? Wzajemne oddziaływanie paradoksu i doksologii można opisać jako paradoksologię. Artykuł, oparty na Piśmie Świętym, mistyce i liturgii, przedstawia krótką teologię paradoksologii.

Słowa kluczowe: Paradoks, doksologia, Objawienie, JHWH, mistyka, ciemna noc, Mysterium Fidei.

1. Paradoksologia: Kompetencje wczesnego Kościoła?

Chrześcijańska wiara jest naznaczona wyznaniem, które wydają się być paradoksalne: jeden Bóg w trzech „Osobach”, Jezus Chrystus jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Maria jako Dziewica i Matka Boża, Kościół jako rzeczywistość uniwersalna i lokalna, sakramenty jako rzeczywistość ziemsko-materialna i bosko-łaskawa itd. Czy wczesny Kościół nie mógłby uczynić tego wszystkiego prostszym, gdyby porzucił paradoksalne wyznania i zamiast tego przyjął jedynie jeden biegun paradoksalnego stwierdzenia?

Próby w tym zakresie były liczne: na przykład adopcjanizm, arianizm, doketyzm, monofizytyzm czy monoteizm w debatach chrystologicznych. Wczesny Kościół w tych napiętych kwestiach sporów – zwłaszcza podczas pierwszych pięciu soborów eklezjalnych¹ – nie porzucił paradoksalnych napięć w wyznaniu wiary, lecz je potwierdził i starał się je dalej konturować. W tym celu wykorzystał także pojęcia i formy myślenia filozofii greckiej (takie jak na przykład «οὐσία», «ὕποστασις» czy «φύσεις»). Charakterystyczne w tym procesie rozwoju wyznania jest to, że wczesny Kościół nie tylko pojęciowo zmierzył się z paradoksami wiary, ale również liturgicznie i doksologicznie² je celebrował.

¹ Sobór Nicejski (325), Sobór Konstantynopolański (381), Sobór Efezki (431), Sobór Chalcedoński (451) i Drugi Sobór Konstantynopolański (553).

² Postanowienia soborowe są przyjmowane nie tylko w sposób prawny, ale również obchodzone liturgicznie. Również wyznania wiary – na przykład nicejsko-konstantynopolańskie wyznanie wiary – nie są (tylko) jako rzeczowe streszczenie wiary, lecz jako doksologiczny hymn. Jest to szczególnie widoczne w greckiej i łacińskiej wersji. Por. Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. Peter Hünermann, Freiburg i. Br.⁴⁴ 2014, Nr. 150.

wał. W ten sposób ujawnia się szczególne zjawisko, które można określić jako połączenie paradoksu i doksologii: *paradoksologia*³.

W tym sensie paradoksy nie są stwierdzeniami o logicznych brakach, które muszą zostać rozwiązane na korzyść jednego z biegunów, lecz są zbliżeniami do tajemnic wiary, które zasługują na chwałę⁴. Skąd pochodzi to przeczcucie, a raczej przekonanie wczesnego Kościoła, że paradoksy i doksologia mogą się połączyć w paradoksologię?

Pochodzi ona – jak głosi moja teza – z żywej tradycji doświadczenia ludu Izraela z Bogiem, o czym świadczy Stary Testament⁵. Szczególnym wydarzeniem jest tutaj objawienie imienia JHWH w Księdze Wyjścia 3, 14.

2. Paradoksalna partytura objawienia imienia Boga w płonącym krzewie

Objawienie imienia Boga w płonącym krzewie jako JHWH jest przesiąknięte paradoksalnymi elementami: Krzew „płonie”, ale „nie spala się” (Wj 3, 2). Mojżesz zbliża się do tego niezwykłego zjawiska i zostaje wezwany po imieniu („Mojżeszu, Mojżeszu!”), ale potem mówi się do niego: „Nie podchodź bliżej!” (Wj 3, 5). Teofania przyciąga go, ale także trzyma go na dystans – to również wydaje się paradoksalne. Następnie ta odległa okolica, która służy jako stop dla owiec, paradoksalnie nazywana jest „świętą ziemią” (Wj 3, 5).

W objawieniu Bożym mówi się: „Ja jestem Bogiem twojego ojca, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Wj 3, 6), ale poja-

wia się pytanie: Czy Mojżesz w ogóle znał swojego biologicznego ojca i przodków Izraela? Mojżesz został porzucony zaraz po urodzeniu i wychowany na dworze faraona⁶. Miał podwójną tożsamość, będąc „hebrajczykiem” (Wj 2, 6) i (pozornym) „Egipcjaninem” (Wj 2, 19), co było naznaczone ambiwalentnym napięciem. Następnie mówi się, że Mojżesz uciekł z Egiptu z powodu strachu przed faraonem, ale teraz, paradoksalnie, ma wrócić do Egiptu i wyprowadzić lud Izraela z niewoli faraona.

Wreszcie następuje punkt kulminacyjny w objawieniu imienia Boga jako JHWH: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14). W tym objawieniu imienia JHWH wyraża swoją obecność. Zgodnie z Erikiem Zengerem, w zależności od składniowej i semantycznej interpretacji, można wyodrębnić trzy aspekty „bycia” JHWH z Izraelem: po pierwsze, niezawodność JHWH (w sensie „Jestem z wami, możecie na mnie liczyć”), po drugie, niedostępność JHWH (w sensie „Jestem z wami, ale możecie liczyć na mnie wtedy i w sposób, jaki ja zechcę”), oraz po trzecie, wyłączność (w sensie „Jestem z wami, możecie liczyć tylko na mnie”⁷). W tych wykładniach wyraźnie widać, że Bóg się objawia, ale to objawienie pozostaje niedostępne. Objawienie imienia Boga jest paradoksalnie zarówno ujawnieniem, jak i ukryciem jednocześnie: „Bóg ujawnia się, nie odsłaniając się. (...) JHWH staje się obecny tylko jako jednocześnie ukryty”⁸. Filozof religii Eckard Nordhofen określa to zjawisko jako „synchronizację obecności i wstrzymywania”⁹. Ta paradoksalna synchronizacja obecności

⁶ Por. Księga Wyjścia 2,1–15.

⁷ Por. Erich Zenger, *Wie spricht das Alte Testament von Gott?*, w: tenże, *Mit Gott ums Leben kämpfen*, red. Paul Deselaers i Christoph Dohmen, Freiburg i. Br. 2020, s. 61–82, tutaj s. 71. Ponadto Zenger zwraca uwagę na lokalną funkcję zaimka względnego *אשר*, wskazując na czwarty aspekt, a mianowicie nieograniczoność JHWH w sensie „Jestem tak obecny wśród was, że moja bliskość nie zna granic lokalnych, instytucjonalnych ani czasowych”. Por. Erich Zenger, *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 1979, s. 111. W tym sensie tetragram JHWH może stać się hermeneutycznym kluczem do obrazu Boga w Starym Testamencie. Por. Justin Arickal, *Ambivalente Gottesbilder* (zob. przypis 5), s. 121–140.

⁸ Por. Jürgen van Oorschot, *Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes*, w: ZThK 96(1999), s. 299–319, tutaj s. 317.

⁹ Por. Eckhard Nordhofen, *Media divina. Die Medienrevolution des Monotheismus und die Wiederkehr der Bilder*, Freiburg i. Br. 2022, s. 42. Por. tenże,

³ Terminy „Paradoks” i „Doksologia” są połączone przez greckie słowo δόξα (chwała, blask). Neologizm „Paradoksologia” – w swoim teologicznym sensie – pochodzi od brytyjskiego teologa Krishna Kandiah. Por. Krish Kandiah, *Paradoxology. Why Christianity Was Never Meant To Be Simple*, London 2014.

⁴ Por. Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme”*, tłum. i wstęp Hans Urs von Balthasar, *Einsiedeln*³ 1992, s. 290–291. W tym sensie paradoksy należy rozumieć jako nieodłączne elementy chrześcijańskiej wiary. Por. tenże, *Glaubensparadoxe*, tłum. Hans Urs von Balthasar, *Einsiedeln*³ 2015, s. 7–10 oraz s. 97–109.

⁵ Por. Justin Arickal, *Ambivalente Gottesbilder als hermeneutische Herausforderung. Ein interdisziplinärer Dialog zwischen Erich Zenger, Karl Rahner und Edith Stein*, Innsbruck – Wien 2023, s. 141–144, s. 340–344 oraz s. 393–402.

i wstrzymywania utrzymuje niedostępność Boga i chroni człowieka przed pokusą, by próbować zawładnąć Bogiem lub stworzyć – zgodnie z ludzkimi kategoriami rozumienia i oczekiwaniami – bożka¹⁰. Jest to kluczowy teologiczny aspekt świadectwa Boga w Izraelu¹¹. W tym sensie paradoksy wiary nie są przeszkodami, lecz warunkami możliwości, by móc oddać chwałę Bogu – a nie stworzonemu przez człowieka bożkowi.

3. Połączenie paradoksu i doksologii w Nowym Testamencie

Interakcja paradoksu i doksologii kontynuuje się również w Nowym Testamencie. Co ciekawe, reakcja ludzi na działanie Jezusa również opisana jest greckim terminem „παράδοξα”. W Łk 5, 17–26 opisane jest uzdrowienie paralityka, któremu zostały przebaczone grzechy i który zostaje uzdrowiony na słowo Jezusa: „Wstań, weź swoje łoże i idź do domu!” I natychmiast wstał przed wszystkimi, wziął łoże, na którym leżał, i poszedł do domu, wychwalając i chwając Boga. Wtedy wszyscy byli zdumieni; wychwalali (ἐδόξαζον) Boga i mówili z lękiem:... Dziś widzieliśmy paradoksy (παράδοξα)» (Łk 5, 26). Ludzie są świadkami wydarzenia, które ich przytłacza i którego nie potrafią wyjaśnić – dlatego nazywają to „paradoksami”. Wulgata tłumaczy tutaj „Paradowa” jako „mirabilia”: „Vidimus mirabilia hodie”¹², czyli „Dziś widzieliśmy coś cudownego”¹³. Doświadczenie boskiej mocy Jezusa (widocznej w odpuszczeniu grzechów i uzdrowieniu paralityka) jest opisywane jako paradoksy lub coś cudownego – widoczny jest „tylko” człowiek Jezus, ale doświadczana jest moc zbawienia Bożego.

JHWH als Zeitgenosse. Die transfunktionale Kraft des biblischen Monotheismus im Zeitalter von KI, w: *IKaZ* 53(2024), s. 263–275, tutaj s. 273.

¹⁰ Stworzenie Złotego Cielca w Wj 32, 1–29 może być interpretowane jako próba uczynienia JHWH dostępnym, jednoznacznym i usunięcia jego paradoksalności lub niejednoznaczności. Por. Justin Arickal, *Ambivalente Gottesbilder* (zob. przypis 5), przypis 677.

¹¹ Por. tamże, 138–140.

¹² Ewangelia według Łukasza 5, 26, Novo Vulgata, *Biblorum Sacrorum Editio*.

¹³ W *Einheitsübersetzung* 2016 brzmi to: „Dziś zobaczyliśmy rzeczy niewyższe” (Łk 5, 26).

Tutaj również w osobie Jezusa ujawnia się paradoksalne zjawisko objawienia i ukrywania, odkrywania i zasłaniania: Kto Go widzi, widzi Ojca (por. J 14, 9). Na ten paradoks Hans Urs von Balthasar zauważa celnie: „On [tj. Jezus] może objawić Ojca we wszystkim tylko w taki sposób, że wychodzi na pierwszy plan (...), by ukazać Ojca, a w tym samym momencie cofa się (...), by znów nie pokazać siebie, lecz Ojca. Jako ten, który się cofa, nie możemy Go przeoczyć, ponieważ On jest jedyną drogą, która prowadzi do Ojca (...). Jako ten, który wychodzi na pierwszy plan, nie możemy Go jednak zatrzymać, ponieważ chce On w całej gęstości swojego ciała być czystą przezroczystością dla serca Boga”¹⁴.

Wracając do uzdrowienia paralityka: Reakcja ludzi na uzdrowienie to chwała Bogu («ἐδόξαζον τὸν Θεόν»). Oznacza to, że reakcja ludzi na paradoks cudownego uzdrowienia nie polega na próbie wyjaśnienia tego zjawiska, lecz na przejściu do uwielbienia Boga, czyli do doksologii. Tutaj w sposób paradygmatyczny ujawnia się interakcja paradoksu i doksologii, krótko mówiąc: *paradoksologia*.

W tym biblijnym sensie paradoks nie jest (tylko) czystym zadaniem myślowym, lecz doświadczeniem, które wykracza poza przyjęte kategorie myślenia, a tym samym zaprasza do zatrzymania się i uważnego wsłuchania. W tym wsłuchaniu otwiera się coś w człowieku, dzięki czemu staje się on otwarty na Boga. To staje się szczególnie widoczne w mistyce.

4. Paradoksy w mistyce

Gra paradoksu i doksologii ujawnia się w sposób imponujący w pismach mistyków. Szczególnie bolesny paradoks bliskości i oddalenia Boga – aż do Bożego opuszczenia w tzw. „ciemnej nocy”¹⁵ – jest w tradycji mistyki powtarzającym się motywem. Z jednej strony Bóg jest doświadczany jako bliski i pocieszający. Z drugiej strony jest odczuwany jako daleki i niedostępny. Ale

¹⁴ Por. Hans Urs von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteries*, Einsiedeln 1975, s. 17.

¹⁵ Por. Johannes vom Kreuz, *Die Dunkle Nacht*, pełne nowe przetłumaczenie, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, red., tłum. i wstęp Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters, Fryburg i. Br.⁸ 1995.

nawet w (pozornej) niedostępności Boga, Bóg jest nadal doświadczany lub interpretowany jako fundament tego doświadczenia oddalenia. Na przykład św. Jan od Krzyża – który był przez pewien czas więziony i torturowany przez swoich własnych współbraci zakonnic – również najciemniejsze momenty swojego życia postrzega jako podtrzymywane i noszone przez Boga. W tym czasie powstaje jego wiersz „Bez oparcia, a jednak podtrzymywany”. To paradoksalne doświadczenie, które może być wyrażone tylko w paradoksalnych obrazach językowych (na przykład „oświecona noc” czy „bezgłośna muzyka”¹⁶). Mimo (a może właśnie przez) swoje doświadczenia w „Ciemnej Nocy”, Jan od Krzyża – paradoksalnie – czuje się „w ciemności dobrze osłonięty”¹⁷.

Takie odczucie nie jest równoznaczne z fałszywą naiwnością. Kto porzucił pierwszą naiwność wiary przez „Ciemną Noc”, ten nie zadowoli się tanią pociechą ani pseudomistycznym uniesieniem. Zamiast tego, w pełnej trzeźwości, uznaje się, że nic mniejszego niż Bóg już nie wystarczy – nawet jeśli wzniosłe uczucia nie pojawiają się. W tym ujawnia się typowa cecha ugruntowanych mistyków: oni pozwalają „Ciemnej Nocy”, obawom o własną chrześcijańskość, deptaniu obrazu Boga na bruku codzienności lub wielkiego cierpienia wniknąć w swoją osobę”¹⁸ i uczą się w ten sposób radzić sobie z paradoksami wiary.

Taki sposób postępowania wymaga jednak wysokiej tolerancji na teologiczną ambiwalencję, czyli zdolności radzenia sobie z wieloznacznościami – nawet jeśli wydają się paradoksalne – w sposób teologiczny, egzystencjalny i duchowy. Wtedy także w środku paradoksu może zabrzmieć melodia doksologii, która przekształca się w para doksologię.

¹⁶ Za pomocą tych paradoksalnych sformułowań Edith Stein stara się opisać doświadczenia św. Jana od Krzyża. Por. Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, w: *ESGA* 18, Freiburg i. Br. 2003, s. 207. Te paradoksy są również językowymi próbami przybliżenia „samoobjawienia Boga w milczeniu”. Por. Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzungen seiner Werke*, w: *ESGA* 17, Fryburg i. Br. 2003, s. 57.

¹⁷ Por. Johannes vom Kreuz, *Das Lied von der Dunklen Nacht*, Druga zwrotka.

¹⁸ Por. Josef Sudbrack, *Abwesenheit Gottes* (Theologische Meditationen 25), Einsiedeln 1971, s. 16.

5. Żywa paradoksologia w liturgii

Dźwięk paradoksologii jest również słyszalny w liturgii. Liturgia jest „przestrzenią”, w której tajemnice wiary – z ich paradoksalnym charakterem – są obchodzone w doksologii. W eucharystycznej modlitwie kanonowej wyśpiewywana jest akłamacja „Mysterium Fidei”, w której paradoks śmierci i zmartwychwstania przechodzi w uwielbienie: „Twoją śmierć, o Panie, głosimy, a Twoje zmartwychwstanie chwalimy, aż przyjdiesz w chwale”. Zarówno „chwalimy”, jak i „chwała” wyrażane są po grecku przez *dóξα*. Uwielbienie chwalebno-paradoksalnego, niewyobrażalnego, które się objawiło, należy do kulminacji liturgii.

W tym sensie paradoksy tworzą otwartą (napiętą) przestrzeń, w której tajemnice wiary – a tym samym sama Tajemnica (= Bóg) – otrzymują miejsce zamieszkania. Wyrażone w obrazie namiotu: paradoksy są jak filary, na których stawiany jest namiot. Dopiero dzięki tym filarom rozpościera się przestrzeń, w którą można wejść i zamieszkać. W ten sposób może to stać się „namiotem spotkania” (Wj 29, 42–43). W tym „namiocie spotkania” można także usłyszeć i paradoksalnie celebrować obecność Bożego Słowa, „które stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14).

Tłumaczyła z języka niemieckiego Iwona Halkowicz

Nota o Autorze: Justin Arickal, urodził się w 1985 roku w Kolonii i ma indyjskie pochodzenie. Po ukończeniu programu studiów dualnych z zarządzania we współpracy z Bayer AG, programu MBA na Uniwersytecie Bradford i programu Executive Education na Uniwersytecie Oksfordzkim, pracował na różnych stanowiskach kierowniczych w Bayer AG na całym świecie. W 2013 roku przeszedł na teologię. Po ukończeniu studiów magisterskich z teologii na Uniwersytecie w Bonn, kontynuował naukę na kierunku doktoranckim z teologii na Uniwersytecie w Bonn. W międzyczasie odbył semestr badawczy na Uniwersytecie Yale (USA). Obecnie pracuje na Uniwersytecie Wiedeńskim gdzie wykłada teologię systematyczną.

Bibliografia

- Arickal J., *Ambivalente Gottesbilder als hermeneutische Herausforderung. Ein interdisziplinärer Dialog zwischen Erich Zenger, Karl Rahner und Edith Stein*, Innsbruck – Wien 2023.
- Balthasar H. U. von, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975.
- Denzinger H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. Peter Hünermann, Fryburg i. Br.⁴⁴ 2014.
- Johannes vom Kreuz, *Die Dunkle Nacht*, Fryburg i. Br.⁸ 1995.
- Kandiah K., *Paradoxology. Why Christianity Was Never Meant To Be Simple*, London 2014.
- Lubac H. de, *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“*, tłum. i wstęp Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln³ 1992.
- Lubac H. de, *Glaubensparadoxe*, tłum. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln³ 2015.
- Nordhofen E., *JHWH als Zeitgenosse. Die transfunktionale Kraft des biblischen Monotheismus im Zeitalter von KI*, w: *IKaZ* 53(2024), s. 263–275.
- Nordhofen E., *Media divina. Die Medienrevolution des Monotheismus und die Wiederkehr der Bilder*, Fryburg i. Br. 2022.
- Oorschot J.von, *Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes*, w: *ZThK* 96(1999), s. 299–319.
- Stein E., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, w: *ESGA* 18, Freiburg i. Br. 2003.
- Stein E., *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzungen seiner Werke*, w: *ESGA* 17, Fryburg i. Br. 2003.
- Sudbrack J., *Abwesenheit Gottes* (Theologische Meditationen 25), Einsiedeln 1971.
- Zenger E., *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 1979.
- Zenger E., *Wie spricht das Alte Testament von Gott?*, w: tenże, *Mit Gott ums Leben kämpfen*, red. Paul Deselaers i Christoph Dohmen, Freiburg i. Br. 2020, s. 61–82.

KS. THOMAS MÖLLENBECK

University of Münster, Germany
e-mail: t.moellenbeck@gmx.de

DOI: 10.48224/COM-228-2024-37

Communio 44(2024)4, s. 37-50

PARADOKS CHESTERTONA

CHESTERTONS PARADOX

Abstract

Gilbert Keith Chesterton is the master of the delightful and witty paradox – a stylistic device that can be met in all his 100 books, in which he points out many logical fallacies and fake facts that made the debates at the beginning of the 20th century so dangerous for Europe. Chesterton endeavoured to minimize these «false paradoxes» to make room for a philosophy that is open for a just assessment of reality; after his conversion he also wanted to rehabilitate the Christian Religion. However, Chesterton knew the «real paradox» too: Not all things in this world can be comprehended in technical terms aiding our dominion of nature and societies. These realities belong to the personal and divine dimensions of our world that can be understood but only with the help of what we cannot comprehend. One of them is the double convert G.K. Chesterton himself.

Keywords: Chesterton – Paradox – Theology – Literature – Orthodoxy – Biography.

Streszczenie

Gilbert Keith Chesterton jest mistrzem uroczonego i błyskotliwego paradoksu – środka stylistycznego, który pojawia się w każdej z jego 100 książek, w których wskazuje na liczne błędy logiczne i fałszywe fakty, które sprawiły, że debaty na początku XX wieku były tak niebezpieczne dla Europy. Chesterton starał się zminimalizować te „fałszywe paradoksy”, aby zrobić miejsce dla filozofii otwartej na sprawiedliwą ocenę rzeczywistości. Po swojej konwersji dążył również do rehabilitacji religii chrześcijańskiej. Niemniej jednak Chesterton znał także „prawdziwy paradoks”. Nie wszystko w tym świecie można pojąć w kategoriach technicznych, które pomaga-

ją nam panować nad naturą i społeczeństwami. Te rzeczywistości należą do osobistego i boskiego wymiaru naszego świata, który może być zrozumiany, ale tylko przy pomocy tego, czego nie jesteśmy w stanie pojąć. Jednym z tych paradoksów jest podwójna konwersja samego G.K. Chestertona.

Słowa kluczowe: Chesterton, Pparadoks, teologia, literatura, ortodoksja, biografia.

I

O „paradoksie” mówi się na różne sposoby. Potwierdza to również wgląd w *The English Oxford Dictionary*¹. Wszystkie warianty znaczeniowe pojawiają się u Gilberta Keitha Chestertona. Już za jego czasów „paradoks” mógł oznaczać po prostu stwierdzenie wewnętrznie sprzeczne, jak na przykład słynna formuła, którą G.B. Shaw ukuł, aby z krytycznego „ducha negatywnego”² (H 47-53) swoich czasów wychwalić fakt, że w dramatach Ibse- na nie ma wyraźnego rozróżnienia między dobrem a złem: „The golden rule is, that there is no golden rule!” (H 50). Istnieją oczywiście twierdzenia, które nie są zgodne z zasadą niesprzeczności logiki.

W tym konkretnym przypadku Chesterton bronił Shawa przed zarzutem, że sprzeciwia się samemu sobie, formułując zasadę, iż nie powinno być żadnej zasady. Jak Chesterton podkreśla, kto zrozumiał Shawa, ten wie, że Shaw odnosi się tu do Nietzschego idealnego nadczłowieka, który miałby być ponad wszelką etyką. To jest tło krytyki społecznej Shawa, jego pesymistycznej oceny lub pogardy dla współczesnego człowieka i jego świata. Oczy-

¹ Por. *The Oxford English Dictionary*, t. VII, Oxford: Clarendon Press 1913, 450f. To oraz wiele innych odniesień znajduje się w moim artykule, który zostanie opublikowany wkrótce: *The inner necessity of the paradox in Chesterton's humble orthodoxy*, w: *International Catholic Review* (Lato 2024), który po angielsku w dużej mierze poprzedza to, co tutaj jest po raz pierwszy opublikowane po niemiecku.

² Cytaty z dzieł Chestertona pochodzą głównie z: Gilbert Keith Chesterton, *Collected Works*, San Francisco 1986 i kolejnych wydań. Wielkie litery wskazują na tytuł, a po nich znajduje się numer strony cytowanego fragmentu (tłumaczenie Thomas Möllenbeck): *Heretics* (H), *Orthodoxy* (O), *The Autobiography of G.K. Chesterton* (A). Wstęp do *Joba* (J) pochodzi z: *The Book of Job with an Introduction by G.K. Chesterton*, London 1916.

wicie, jego „zasada” pozostaje nieprawdziwa, dopóki ideał nadczłowieka nie stanie się rzeczywistością. Jednak Shaw sprzeciwia się samemu sobie w innym miejscu – i to jest inna forma „paradoksu”: nie sama wypowiedź jest paradoksalna, lecz autor sprzeciwia się własnemu systemowi myślenia, który odrzuca wszelkie ideały, ponieważ pochodzą one z platońsko-chrześcijańskiej doktryny zasad, która stoi na drodze autonomicznego światopoglądu wolnych duchów. Chesterton zwraca uwagę na paradoks: „religia nadczłowieka” Shawa żyje z ideału nadczłowieka Nietzschego, a tylko porównanie z tym ideałem pozwala Shawowi z pogardą patrzeć na rzeczywistego człowieka. Chesterton przeciwstawia się temu:

Jeśli naprawdę zobaczymy człowieka takim, jakim jest, nie będziemy go krytykować, lecz czcić; i to całkiem słusznie. Ponieważ potwór z tajemniczymi oczami i cudownym kciukiem, z dziwnymi snami w swojej czaszce i osobliwą delikatnością wobec tego miejsca czy tamtego dziecka, jest naprawdę zdumiewającą i niepokojącą sprawą. Tylko arbitralny i wyniosły zwyczaj porównywania go z czymś innym pozwala nam zachować spokój wobec niego. Uczucie wyższości pozwala nam pozostać chłodnymi i rzeczowymi; same fakty rzuciłyby nas na kolana z religijnym podziwem (H 68).

Kiedy pisał swoją książkę *Häretiker* (Heretycy), Chesterton wyraźnie nie podzielał już współczesnego pesymizmu intelektualnych literatów, takich jak G.B. Shaw, Thomas Hardy, A.C. Swinburne – ale równie mało oddał się futurystycznemu optymizmowi H.G. Wellsa czy Blatchforda. Ponieważ oni koncentrują się na nędzy człowieka, a nie dostrzegają jego wielkości jako obrazu Stwórcy. Chesterton ujawniał więc samodzielne sprzeczności, które rzeczywiście można znaleźć u Shawa i wielu innych współczesnych. Zarzuca im, że przez dwustulecie nowoczesny racjonalizm, materializm czy idealizm spowodowały, iż stracili „sanity of mind”: nie potrafią już przyjąć rzeczywistości taką, jaka jest, lecz dostrzegają tylko jej nieliczne aspekty, które ogłaszają absolutnymi zasadami, by zbudować na nich swoje nihilistyczne, sceptyczne, naturalistyczne, scjentystyczne, komunistyczne czy pesymistyczne systemy myślowe. Fałszywe zasady nie mogą

prorowadzić do spójnego obrazu całości, przez co wcześniej czy później pojawiają się sprzeczności. Takie „fałszywe paradoksy” muszą zostać ujawnione w interesie „sane mind”, jeśli chcemy wyemancypować się od fałszywych punktów wyjścia współczesnego *common sense*. Krótko i zwięźle Chesterton stwierdza to, kiedy zarzuca A.C. Swinburne’owi, że jego panteizm „monstrualnie spartaczył”, próbując w swoim wierszu *Hertha* „absurdalnie dedukować rewolucyjną etykę, prawo do sprzeciwienia się niesprawiedliwościom z kosmicznego monizmu, który w rzeczywistości może prowadzić tylko do wniosku, że wszystko jest równie błędne lub prawdziwe” (A 266). Ale także bardziej rozbudowanie w *Blatchford Controversies*, w których ustosunkował się do socjalisty Roberta Blatchforda. Blatchford, który silnie opierał się na moniście i ewolucjonizmie Ernście Haeckelu, chciał chronić biednych przed powszechnymi argumentami kapitalistów („To ich wina!”), odbierając im wolną wolę – nie byli po prostu odpowiedzialni za swoją sytuację! Chesterton, który widział, że u Blatchforda cnota miłości bliźniego przybrała absurdalne formy, streścił swoją krytykę w paradoksie: Blatchford „naprawdę jest wrogiem ludzkości – ponieważ jest tak ludzki” (O 234).

II

Paradoksy Chestertona pojawiają się niemal na każdej stronie jego ponad 100 książek, ponieważ chce on czytelnikom uzmysłowić, jak konieczne jest rozstanie się z «szaleństwem umysłu» współczesnych intelektualistów i powrót do «zdrowego umysłu» zwykłych ludzi. W ten sposób Chesterton ujawnia sprzeczności, które nie mają podstaw w samej rzeczy, a zatem nie mają również prawa bytu w myśleniu ludzkości; w ten sposób demaskuje fałszywe zasady i twierdzenia dotyczące faktów, z których wynikają te sprzeczności. Są to więc «fałszywe paradoksy», nie tylko dlatego, że nie uchodzą przed zdrowym rozsądkiem, lecz przede wszystkim dlatego, że podważają radość z człowieka i jego świata, ponieważ rzeczywistość nie jest już postrzegana taką, jaka jest, przez co także podziękowanie wobec Stwórcy traci swoją podstawę.

Od tego należy odróżnić „prawdziwe paradoksy”, które „zdrowy umysł” musi rozpoznać i zaakceptować, ponieważ zawierają

one rzeczywistość, która jest większa niż jakiekolwiek pojęcie, które można o niej stworzyć. Ludwig Wittgenstein później sformułuje to w sposób następujący: „Istnieją rzeczy niewypowiedziane. To «objawia się», jest to mistyczne” (Tractatus 6.522). Można podążać za jego radą i milczeć na ten temat, lub można podążać za Chestertonem i mówić o tym w sposób paradoksalny lub analogiczny: „Cała tajemnica mistycyzmu polega na tym, że człowiek może zrozumieć wszystko za pomocą tego, czego nie rozumie” (O 231). Tutaj mamy do czynienia z „prawdziwymi paradoksami”. Już jego „fałszywe paradoksy” bywają trudne do zrozumienia dla czytelnika, który nie zna modnej wówczas literatury. „Prawdziwe paradoksy” stanowią inne wyzwanie, ponieważ tylko „zdrowy umysł” zna rzeczywistość, która się w nich wyraża: „Prawda może zrozumieć błąd; ale błąd nie może zrozumieć prawdy” (A 248). Taki „prawdziwy paradoks” wydaje się pojawiać w odniesieniu do samej osoby Chestertona”.

„Fałszywe paradoksy” Chesterton rozprawia z taką bystrością i zapalem, że aż dziwi, jak jego biografowie mogą twierdzić, że ten „kontrowersyjny” autor, którego pisma rozkwitają dzięki podważaniu przeciwstawnych argumentów, był wyjątkowo pokornym człowiekiem, który przez całe życie nie miał wrogów. Jednym z bliskich, ale błędnych wyjaśnień „paradoksu Chestertona” byłby humor, który charakteryzuje wszystkie jego dzieła. Czy może po prostu nie traktowano go poważnie, bo był zabawny? Czy uważano Chestertona za postać podobną do starego mężczyzny, o którym Chesterton opowiada w swojej autobiografii, po tym jak zauważył, że epoka wiktoriańska była pierwszym „bezbożnym domem” w historii świata? Ten stary przyjaciel jego dziadka zwykł w niedzielne popołudnia spacerować – z książką do modlitwy w rękę. Kiedy zapytano go, dlaczego to robi, mimo że nigdy nie uczęszczał na nabożeństwa, odpowiedział: „Jako dobry przykład dla innych!” Chesterton nie może powstrzymać się, by tego nie skomentować paradoksalnie: „Nawet hipokryzja była wtedy bardziej uczciwa!” (A 30). Następnie dodaje: „Przynajmniej była odważniejsza!”

W przypadku Chestertona nie chodzi o „fałszywe paradoksy” w jego zachowaniu, lecz o „prawdziwe paradoksy” w jego osobie. Nie miał oporów, by w swoich kontrowersjach wyśmiewać przeciwników, a mimo to był uprzejmy w osobistych kontaktach, wręcz przyjaźnie związany z ludźmi (np. G.B. Shaw), których

sposób myślenia przez całe życie zwalczał i których pisma odpowiednio krytykował. Jego współcześni zdają się początkowo źle to interpretować, jak Chesterton przypomina w swojej autobiografii: „Krytycy prawie wszyscy byli pełni pochwał dla tego, co nazywali moimi błyskotliwymi paradoksami; aż odkryli, że naprawdę myślę to, co mówię. Od tej pory stali się bardziej bojowi; i nie mogę im tego mieć za złe” (A 172). Dlaczego nie może mieć im tego za złe? Ponieważ z kilku powodów wie, że nie ma do tego prawa: z powodu swojej intelektualnej i metafizycznej konwersji na chrześcijańską religię.

Na początku musiał on w swojej własnej intelektualnej konwersji pokonać wiele przeszkód, na których wielu innych poniosło porażkę. Dotyczyły one zarówno ogólnej światopoglądowej perspektywy, jak i uprzedzeń względem chrześcijańskiej religii. Aby dojść do świadomości rzeczywistego stanu rzeczy, Chesterton musiał najpierw nauczyć się wątpić w zdrowy rozsądek swoich współczesnych, w którym sam dorastał. Wynikało to z jego niepowstrzymanej pasji do czytania. Wszystko, co do tej pory słyszał o chrześcijańskiej teologii, oddalało go od religii: „W wieku dwunastu lat byłem poganinem, a w wieku szesnastu lat byłem pełnym agnostykiem” (O 288). W swojej późnej autobiografii mówi o sobie, że jego „nienaturalność” była zarówno duchowa, jak i moralna, i że „przeżył odrażające otchłanie fundamentalnego sceptycyzmu i solipsyzmu” (A 330). Choć był bliski rozpacz, pożerał wszystko, co wpadało mu w ręce w zakresie literatury filozoficznej. Choć były to głównie książki o naukach przyrodniczych i sceptycyzmie, efekt ateistycznej, sceptycznej literatury był paradoksalny:

To Huxley, Herbert Spencer i Bradlaugh byli tymi, którzy doprowadzili mnie z powrotem do ortodoksyjnej teologii. Zasiadali w moim umyśle pierwsze dzikie wątpliwości wobec samego wątpienia. [...] Racjoniści sprawili, że zacząłem kwestionować użyteczność rozumu; [...] Kiedy odłożyłem ostatni z ateistycznych wykładów pułkownika Ingersolla, pojawiła się we mnie przerażająca myśl: „Prawie przekonaliście mnie, bym został chrześcijaninem!” (O 288).

Ten efekt ma dwa powody. Po pierwsze: Sceptycyzm, na który napotkał, był stosunkowo powierzchowny. Prowadził go dalej,

„tak daleko, jak to możliwe. I wkrótce odkryłem, że pójdzie to znacznie dalej, niż poszło to u większości sceptyków”. Na końcu był w stanie wyobrazić sobie „projekcję całego wszechświata od środka, z jego drzewami i gwiazdami; a to jest tak bliskie wyobrażeniu bycia Bogiem, że jest oczywiście jeszcze bliższe byciu szalonym” (A 95).

Innym powodem paradoksalnego efektu popularnej krytyki religii chrześcijańskiej było to, że z jednej strony sama była paradoksalna, ponieważ była z natury sprzeczna; a z drugiej strony oskarżała chrześcijaństwo o paradoksalność, ponieważ chciała pogodzić to, co nie do pogodzenia. Sprzeczne oskarżenia wobec religii chrześcijańskiej sprawiły, że stał się sceptyczny: „Nie tylko (jak zrozumiałem) chrześcijaństwo posiadało najbardziej rażące wady, ale miało także pozornie mistyczny talent łączenia wad, które do siebie nie pasowały. Było atakowane ze wszystkich stron na sprzecznych podstawach” (O 289). Próbką tych sprzeczności w sceptycznym ataku:

Udowodnili mi w pierwszym rozdziale (do mojej pełnej satysfakcji), że chrześcijaństwo jest zbyt pesymistyczne; a potem w drugim zaczęli udowadniać, że jest o wiele za bardzo optymistyczne. Jeden zarzut brzmiał, że religia chrześcijańska powstrzymuje ludzi, przez nienaturalne lzy i terror, od szukania radości i wolności na łonie natury. Jednak inny zarzut mówił, że pociesza ludzi wymyśloną opatrnością i zamyka ich w różowo-białym pokoju dziecięcym. [...] Jeden racjonalista jeszcze nie skończył nazywać chrześcijaństwa koszmarem, gdy już następny nazywał je snem na jawie (O 289).

Chesterton nie może powstrzymać się od stwierdzenia, że jeśli chrześcijaństwo łączy w sobie wszystkie te cechy, to musi być dość dziwną sprawą, wręcz tajemniczą. Czy może być tak, że zewnętrzna perspektywa jest może niekompletna? W *Orthodoxy*, swojej duchowej autobiografii, przypomina sobie:

Człowiek [Swinburne], który oskarżał chrześcijaństwo o pesymizm, był sam pesymistą. Pomyślałem, że musi tu być coś nie tak. I przez chwilę przyszło mi do głowy, że może nie najlepsi sędziowie związku między religią a szczęściem to ci,

którzy, według własnych słów, nie mają ani jednego, ani drugiego (O 290).

Zaczynając wątpić, Chesterton przystąpił do weryfikacji faktów: Czy może jednak to, czego jego współcześni nie byli w stanie sobie wyobrazić z powodu swoich mocnych przekonań, co wydawało się im paradoksalne, na przykład że zakonnica może być szczęśliwa, a średniowiecze oświecone, lub że cuda mogą się wydarzyć, jest prawdą? Apologeta Chestertona, podobnie jak Newmana w jego nauce o zgodzie, będzie mówił o zgromadzeniu argumentów, które zapewniają mocne przekonanie – za lub przeciw religii chrześcijańskiej:

Moje własne uzasadnienie dla chrześcijaństwa jest racjonalne, ale nie proste. Jest, jak w przypadku stanowiska zwykłego agnostyka, zbiorem różnych faktów. Jednak zwykły agnostyk całkowicie się myli w swoich faktach. Jest niewierzącym z wielu powodów, ale są to powody fałszywe. Wątpi, ponieważ średniowiecze było barbarzyńskie, ale nie było; [...] ponieważ cuda się nie zdarzają, ale się zdarzają; ponieważ mnisi byli leniwi, ale byli pracowici; ponieważ zakonnice są nieszczęśliwe, ale są szczególnie radosne; ponieważ chrześcijańska sztuka była smutna i blada, ale była pełna wyjątkowo żywych kolorów i zanurzona w złocie; ponieważ nowoczesna nauka oddala się od nadprzyrodzonego, ale tak nie jest, zbliża się do nadprzyrodzonego z prędkością pociągu (O 354).

Jednocześnie z naukowego punktu widzenia niektóre argumenty z perspektywy nauk religijnych nie mają solidnych podstaw. Twierdzenie, że wszystko, co ludzie nazywają boskim, zaczęło się od „ciemności i terroru, okazuje się bezpodstawne: „Kiedy próbowałem zbadać fundamenty tej nowoczesnej idei, po prostu odkryłem, że ich nie ma. Nauka nie wie nic o prehistorycznym człowieku; z doskonałego powodu, że jest prehistoryczny”. A w obliczu faktu, że wszystkie ludzkie religie zgadzają się co do tego, że Ziemia była kiedyś lepszym miejscem, a od tego czasu doświadczyła katastrofalnego upadku, stwierdza:

Zabawne jest to, że właśnie szerokie rozpowszechnienie tej idei zostało użyte przeciwko jej autentyczności. Učení do-

słownie twierdzą, że prehistoryczna katastrofa nie może być prawdziwa, ponieważ wszystkie rasy ludzkości ją pamiętają. Nie nadążam za tymi paradoksami (O 349).

III

Doświadczenie Chestertona związane z własnymi intelektualnymi błędami aż do nawrócenia jest wyjaśnieniem, dlaczego był bezwzględny w swojej krytyce „fałszywych paradoksów”, a jednocześnie traktował ich przedstawicieli uprzejmie lub nawet był z nimi zaprzyjaźniony. Należy do tego również intelektualna zdolność dostrzegania „prawdziwych paradoksów”, które muszą zostać uznane i zachowane przez tego, kto ma tę zdolność, a nie mogą być zaakceptowane przez tego, komu ich brakuje. Dla jego współczesnych – z zewnątrz – to, co chrześcijanin może rozpoznać jako prawdziwie ludzkie, musiało wydawać się obłądą, jak na przykład w przypadku króla Ludwika Pobożnego, który w szacie pokutnika i boso podążał za cierniową koroną w drodze do Notre-Dame.

Zawsze zarzucano religijnym ludziom przeszłości, w sensie niekonsekwencji lub dwuznaczności, że łączyli wyznanie prawie uniżonej pokory z gorliwym dążeniem do ziemskiego sukcesu i znaczącego triumfu w sukcesie. Uważa się to za sprzeczne, gdy człowiek skrupulatnie wyznaje się jako nędzny grzesznik, a jednocześnie nalega, aby być królem Francji (H 71).

Chesterton porównuje tę pozorną sprzeczność, a raczej „prawdziwy paradoks”, do wiedzy kochającego, który wie, że nie zasługuje na miłość, a mimo to ma w sobie nieograniczoną siłę, by z tej miłości być zdolnym i powołanym do wszystkiego – związek ten, w świetle chrześcijańskiej wizji stworzenia (stworzony na obraz Boga, upadły w grzechu) i nauki o zbawieniu (bez zasług pojednany z Bogiem, przez to powołany do świętości), doprowadził do powstania gatunku literackiego „romansu”: „Bo gdy znikną wszystkie pytania o zasługi i zadośćuczynienie, dusza nagle zostaje uwolniona do niewiarygodnych przygód” (H 71). W swojej przedmowie do Księgi Hioba Chesterton zauważa, „że chrześcijaństwo nakłada na swoich bohaterów paradoks: paradoks wielkiej pokory w odniesieniu do ich grzechu, połączony z wiel-

ką dzikością w odniesieniu do ich idei” (J xxv). Nazywa religię chrześcijańską „ponadludzkim paradoksem”, ponieważ w niej przeciwstawne pasje mogą płonąć obok siebie, a ona utrzymuje nad nimi kontrolę, ponieważ „z nadprzyrodzonej wysokości dostrzega zdumiewającą jedność” (O 352).

Z perspektywy Ewangelii zrozumieć to może ten, kto uznaje paradoks Chrystusa: «Jego szaleńczą wielkość i szaleńczą łagodność» (O 248); fakt, że gniewnie wypędza tych, którzy uczynili dom Ojca Jego jaskinią zbójców (Mk 11,17), i pozwala, by sam jak baranek został zaprowadzony na rzeź za grzechy ludzi (Iz 53,7; Dz 8,32). Pozornie paradoksalne cechy, których jedność – z perspektywy uczestnika – staje się widoczna w każdym chrześcijańskim, można również zaobserwować w Kościele jako całości, który rozciąga się między niebem a ziemią. Już i Jeszcze-Nie w swojej ziemskiej egzystencji. Dla chrześcijanina związek z centralnym dogmatem jego religii jest wyraźny: Wcielenie oznacza właśnie paradoksalne połączenie nieba i ziemi, z którego jedynie rozciągnięcie stworzenia na swojego transcendentalnego Stwórcę ma sens. Konieczność zbawienia przez Wcielonego Syna Bożego dostrzega jednak tylko ten, kto dostrzega paradoks człowieka: Z jednej strony jako dramat cierpiącego sprawiedliwego, Chesterton dostrzegał to w cierpiącym Hiobie, a z drugiej strony jako dramat upadłego człowieka, który sam doświadczył. Newman sformułował ten paradoks w ten sposób: „Nasze ziemskie życie daje obietnicę, której nie może spełnić. Obiecuje nieśmiertelność, a jest śmiertelne; zawiera życie w śmierci, i wieczność w czasie; i kusi nas początkami, które tylko wiara może doprowadzić do końca”³.

Wielkość i nędza upadłego człowieka wynikają z faktu, że zerwał on związek ze Stwórcą, od którego pochodzi obietnica ziemskiego życia: stąd paradoks obrazu Boga, który upadł w pierwotny grzech. Chesterton był (jak Newman) przekonany, że ta pierwotna katastrofa jest niezaprzeczalna: „Niektórzy nowi teologowie podważają pierwotny grzech, co jest jedyną częścią chrześcijańskiej teologii, która może zostać udowodniona”. Ponieważ w obliczu zła, do którego człowiek wyraźnie jest zdolny, obiek-

tywny obserwator „musi albo zaprzeczyć istnieniu Boga, jak to czynią wszyscy ateści; albo musi zaprzeczyć aktualnej jedności Boga i człowieka, jak to czynią wszyscy chrześcijanie” (O 217). Absurdalność tej sytuacji Chesterton również doświadczył na własnej skórze, co wyjaśnia w odniesieniu do jednej ze swoich sztuk teatralnych, *The Man Who Was Thursday. A Nightmare*. Dlaczego w scenie sądowej na końcu pojawia się postać, która z pełną świadomością i zrozumieniem neguje i walczy z dobrem?

Wprowadziłem tę deklarację do historii, która wyznaje skrajne zło (które jest tylko niewybaczalnym grzechem, nie chcieć przebaczenia), nie dlatego, że nauczyłem się tego od kogoś z milionów księży, których nigdy nie spotkałem, ale dlatego, że nauczyłem się tego od siebie samego. Byłem już dość pewny, że gdybym chciał, mógłbym zerwać z całym życiem wszechświata. Moja żona, gdy pytano ją, kto nawrócił ją na katolicką wiarę, zwykła mówić: «diabeł» (A 103f).

Chesterton sam odpowiedział na pytanie, dlaczego dopiero stosunkowo późno, długo po swoim nawróceniu na religię chrześcijańską (około 1901 roku), ostatecznie nawrócił się na Kościół Rzymskokatolicki (w 1922 roku), krótko i zwięźle: „Aby pozbyć się swoich grzechów!”

IV

Aby zrozumieć, jak jego droga nawrócenia konsekwentnie dopełnia się w tej ostatniej konwersji, trzeba zrozumieć to stwierdzenie w kontekście jego metafizycznego nawrócenia na „dawaną egzystencję” (Hans Urs von Balthasar), na pierwotną, rudymentalną „religię wdzięczności”, na wgląd: „Wiem, że zostałem przyjęty, gdy realizuję cud, jakim jest życie” (A 329). Własna egzystencja jest darem, który przyjmuję, przyjmując z wdzięcznością swoje istnienie i życie; konkretnie, pozwalając rzeczywistości stworzenia zbliżyć się do siebie i jak dziecko otwierając oczy na blask chwały Bożej na Jego stworzeniach. W *Wenn ich nur eine Predigt zu halten hätte* Chesterton kontrastuje tę postawę z ciągłym niebezpieczeństwem niewdzięcznego skupienia na sobie:

³ John Henry Newman, *Parochial and Plain Sermons, Volume 4, Sermon 14*, London 1909, s. 216.

Ludzie są szczęśliwi, dopóki zachowują zdolność postrzegania oraz umiejętność bycia zaskoczonymi i wdzięcznymi za coś, co pochodzi z zewnątrz. Dopóki to posiadają, mają, jak zawsze twierdzili wielcy myśliciele, coś, co było obecne w dzieciństwie i co może ożywić oraz utrzymać dorosłość. W momencie, w którym wewnętrzne „ja” uznaje się za coś, co stoi ponad wszystkim, co jest mu oferowane, lub ponad wszystkimi przygodami, które mogłoby przeżyć, pojawia się rodzaj samouwielbienia i przedwczesnego rozczarowania, które niesie ze sobą wszystkie oznaki pragnienia i rozpaczny Tartaru⁴.

Napięcie w paradoksie człowieka, który ulega tej pokusie i będzie się objawiać jako niewdzięczny – grzech, „który być może jest najgorszy, ponieważ jest grzechem niewdzięczności” (A 329) – utrzymywało się, według ówczesnej oceny Chestertona, w Kościele anglikańskim, do którego należała jego żona. Do niego dołączył w trakcie swojej pierwszej konwersji:

Niech mówi wszystko przeciwko sobie, aż do bliskiego bluźnierstwa wobec pierwotnego celu swojego istnienia; niech nazywa siebie idiotą, nawet przeklętym idiotą (choć to byłoby kalwińskie); ale nie może powiedzieć, że idioci nie zasługują na zbawienie. Nie może powiedzieć, że człowiek, jako człowiek, może być bezwartościowy. Tutaj, znowu, krótko mówiąc, chrześcijaństwo przewyciężyło trudność łączenia dzikich sprzeczności, zachowując ich dzikość. Kościół zaakceptował oba punkty. Nie można zbyt ponizować swojego własnego siebie. Nie można zbyt wywyższać swojej własnej duszy (O 299).

Wytrzymać napięcie paradoksu to jedno. Ale odkupieńczego odświeżenia i ożywienia należytej egzystencji nie można znaleźć w ten sposób. To, co Chesterton miał na myśli, mówiąc, że jego nawrócenie do Kościoła rzymskokatolickiego miało na celu „pozbycie się moich grzechów” staje się jaśniejsze z tej perspektywy. Co mogę zrobić, jeśli po raz kolejny byłem niewdzięczny i mam

⁴ Cytat pochodzi z: *If I Had Only One Sermon to Preach*, opublikowanego w posthumnej kolekcji: Chesterton, *The Common Man*, New York 1950.

skłonność do niewdzięczności? Chesterton przypomina sobie, jak dwa dziesięciolecia po swojej pierwszej konwersji dostrzegł rozwiązanie, które przez tak długi czas było przed nim w postaci Kościoła rzymskokatolickiego, choć nigdy go nie zrozumiał:

Tutaj znów odkryłem, że odpowiedź na mnie czekała. Dokładnie dlatego, że zło było głównie problemem wyobraźni, mogło zostać pokonane jedynie przez ideę spowiedzi, która jest końcem czystej samotności i tajemnicy. Znalazłem jedyną religię, która odważyła się zejść ze mną w głąb moich własnych głębin (A 329).

W spowiedzi Chesterton dostrzega sedno swojej apologii, ponieważ w niej, poza przedstawieniem religijnego przekonania, może również ujawnić się tęsknota za wiarą:

Cóż, kiedy katolik wychodzi ze spowiedzi, naprawdę wkracza ponownie w świat własnego początku [...] Wierzy, że w tym mrocznym zakątku, w tym krótkim rytuale, Bóg naprawdę odtworzył go na swój obraz. Jest nowym eksperymentem Stwórcy. [...] Stoi tam, jak powiedziałem, w białym świetle na godnym początku ludzkiego życia. Nagromadzenie czasu nie może go już przerażać. Może być siwy i zgnusniały, ale ma tylko pięć minut (A 320).

Chesterton widzi w spowiedzi nie tylko darowanie grzechów, lecz także spełnienie obietnicy, o której mówił paradoks Newmana – że życie doczesne obiecuje nieśmiertelność, którą już (nie) jest w stanie spełnić, życie jest w śmierci, wieczność zamknięta w czasie. W spowiedzi odnawiana jest śmiertelna relacja z Bogiem, utracona jedność Boga i człowieka, jak w pierwszym dniu. Z swojej wieczności Zbawiciel zabiera strach z nagromadzonego czasu, nie tylko przez miłosierne przebaczenie; wręcz odnawia życie, które było ogarnięte przez śmierć, i daje człowiekowi nowy początek, aby mógł na nowo ukierunkować się na swojego Stwórcę jako Jego obraz i z radością Ewangelii podążać ku nadchodzącemu Chrystusowi.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: **Thomas Möllenbeck**, urodzony w 1966 w niemieckim Wesel. Studia teologiczno-filozoficzne odbył w Münster i Monachium. W latach 2003-2012 był asystentem naukowym na Wydziale Teologicznym w Paderborn, gdzie w 2005 r. obronił pracę doktorską. Od 2007 roku wykłada dogmatykę na PTH w Münster. W roku 2012 został wikariuszem katedralnym w katedrze św. Szczepana w Wiedniu oraz wykładowcą uniwersyteckim na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie obronił drugi doktorat. Od 2018 roku jest profesorem dogmatyki i historii dogmatów na Uniwersytecie w Münster. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na metafizyce i logice jako filozoficznych punktach wyjścia dla teologii, relacji między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią, a także na uzasadnieniu teologicznym.

Bibliografia

- Chesterton G. K., *Collected Works*, San Francisco 1986.
 Chesterton G. K., *Heretics*, London 1905.
 Chesterton G. K., *If I Had Only One Sermon to Preach*, New York 1950.
 Chesterton G. K., *Orthodoxy*, London 1908.
 Chesterton G. K., *The Autobiography of G.K. Chesterton* (A).
 Chesterton G. K., *The Common Man*, New York 1950.
 Möllenbeck T., *The inner necessity of the paradox in Chesterton's humble orthodoxy*, w: *International Catholic Review* 2024.
 Newman J. H., *Parochial and Plain Sermons, Volume 4, Sermon 14*, Londyn 1909.
The Book of Job with an Introduction by G.K. Chesterton, London 1916.
The Oxford English Dictionary, t. VII, Oxford: Clarendon Press 1913.

KS. ROBERTO CARELLI SDB

Salesian Pontifical University in Turin, Italy
 e-mail: r.carelli@ups.crocetta.org

DOI: 10.48224/COM-228-2024-51

Communio 44(2024)4, s. 51-75

OBECNOŚĆ TAJEMNICY: STRUKTURY PARADOKSU U HANSA URSA VON BALTHASARA

THE PRESENCE OF MYSTERY: STRUCTURES OF PARADOX IN HANS URS VON BALTHASAR

LA PRESENZA DEL MISTERO: STRUTTURE PARADOSSALI NELLA TEOLOGIA DI H.U. VON BALTHASAR

Abstract

In the article „The Presence of Mystery: Structures of Paradox in Hans Urs von Balthasar,” Roberto Carelli argues that the cornerstones of Balthasar’s thought are marked by paradox. Balthasar sees paradox not as a limit to or end of thought but „as the sign of mystery and the reawakening of thought.” He uses paradox as a theoretical apparatus by which he „avoids committing both of the contrary errors of modern thought: neither substituting theology with anthropology nor, reactively, erasing anthropology from the theological sphere.” The mystery of paradox, Carelli argues, finds an „original synthesis” in Balthasar: „He affirms paradox as the characteristic, synthetic figure of an intellectual project centered on the presence of mystery, that is, on the hyper-tension between the fullness of God and the incompleteness of man.” Carelli walks us through the structures of paradox in Balthasar’s thought, exploring how his use of paradoxes evidences the influence of his teachers and contemporaries – Erich Przywara, Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich, Henri de Lubac, and Romano Guardini.

Keywords: Paradox, mystery, Hans Urs von Balthasar, theology.

Streszczenie

W artykule „Obecności tajemnicy: Struktury paradoksu u Hansa Ursa von Balthasara” Roberto Carelli twierdzi, że kamienie węgielne myśli Balthasara są naznaczone paradoksem. Balthasar widzi paradoks nie jako ograniczenie lub koniec myśli, ale „jako znak tajemnicy i przebudzenia myśli”. Używa paradoksu jako teoretycznego aparatu, dzięki któremu „unika popełniania obu przeciwstawnych błędów współczesnej myśli: ani nie zastępuje teologii antropologią, ani nie wymazuje antropologii ze sfery teologicznej”. Carelli twierdzi, że tajemnica paradoksu znajduje „oryginalną syntezę” u Balthasara: „Potwierdza on paradoks jako charakterystyczną, syntetyczną figurę intelektualnego projektu skupionego na obecności tajemnicy, to znaczy na hipernapięciu między pełnią Boga a niekompletnością człowieka”. Carelli przeprowadza nas przez struktury paradoksu w myśli Balthasara, badając, w jaki sposób jego użycie paradoksów świadczy o wpływie jego nauczycieli i współczesnych – Ericha Przywary, Gustava Siewertha, Ferdinanda Ulricha, Henriego de Lubaca i Romano Guardiniego.

Słowa kluczowe: Paradoks, tajemnica, Hans Urs von Balthasar, teologia.

Benché sia impossibile racchiudere in un'unica formula la ricchezza di pensiero dei grandi autori, è però utile trovare parole per esprimerne la fisionomia fondamentale. A nostro avviso, la categoria di „paradosso” risulta particolarmente adatta a caratterizzare la teologia di Balthasar. Altre categorie hanno magari la stessa *estensione*, ma non la stessa *intenzione*. Fondamentalmente, il pensiero di Balthasar è una logica dell'amore, una metafisica della carità, una teologia dell'amore come trascendentale assoluto e dell'apriori teologico di ogni differenza ontologica. Il suo modello teorico afferma il carattere intrinsecamente epifanico e drammatico della verità, trasforma la metafisica in metantropologia, interpreta l'*analogia entis* come *analogia libertatis et caritatis* e identifica in Cristo la sua forma *concreta et personalis*, riconosce la portata epocale del principio dialogico non meno del valore perenne della santa indifferenza e del *magis* ignaziano. Ma il carattere paradossale attraversa tutti questi capisaldi del pensiero di Balthasar assicurandone lo *sfondo misterico*, che comporta, nel confronto fra l'infinità e santità del Creatore e la finitezza

peccatrice della creatura, un immancabile tratto di *iper-tensione*: «il paradosso dell'esistenza consiste nel voler imprimere qualcosa di assoluto nel relativo»¹. In Balthasar, la logica del paradosso intende inoltre assicurare il *primato dell'unità dell'amore* unitamente alla *consistenza della differenza*, garantendo in tal modo l'indeducibilità e l'irriducibilità dei termini in tensione, ad evitare ogni forma di derivazione o di assorbimento. In effetti, la logica del paradosso dà l'impronta a tutte le polarità del pensiero balthasariano: la relazione fra l'Essere sussistente e quello non sussistente, il *Dasein* e il *Sosein* della differenza ontologica, la compenetrazione cristologica di Gloria e di Croce, la proporzione di dipendenza e spontaneità della libertà cristiana, le tensioni fra singolarità e universalità nei temi della *fides Christi* e della „persona teologica”.

Chiariamo subito che fra i due filoni interpretativi della nozione di „paradosso” – quello che lo interpreta come *limite e arresto del pensiero* e quello che ne fa il *segno del mistero e il risveglio del pensiero* – Balthasar è decisamente schierato a favore del secondo. Il motivo fontale della paradossalità dell'essere e del pensiero è per lui il *fenomeno dell'amore*, che è sempre, in cielo e sulla terra, *unità differenziata e differenza unificata*, comunione delle persone, identità e appartenenza, prossimità e distanza, incessante scambio del dare e del ricevere². Vietate sono per Balthasar le teorie che cancellano o radicalizzano la differenza: un'assolutezza autosufficiente o un'identità che non sia relazione semplicemente non esistono. Similmente, nella relazione con Dio, non v'è alcuna alleanza che sia puramente bilaterale, alcuna legge che sia logica senza essere drammatica, alcun sistema puramente sistematico, nulla che mortifichi la reciprocità delle libertà.

¹ TD4, 91. I testi di Balthasar sono citati nell'edizione italiana. Le sigle G, TD e TL stanno per *Gloria* (Milano 2018), *Teodrammatica* (Milano 2017) e *Teologica* (Milano 2010).

² Si ascolti la tipica intonazione paradossale balthasariana in questi due passi esemplari: poiché il cuore dell'amore «batte unificando il due nell'uno e dividendo l'uno nel due», «non si può dire se nell'amore una domanda o una risposta è più importante. E quando Dio domanda e l'uomo risponde, allora la risposta è già inclusa nella domanda» (H.U. VON BALTHASAR, *Il cuore del mondo*, Piemme, Casale 1994, 20, e Id., *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991, 128).

Il tratto paradossale della teologia di Balthasar è attestato in maniera evidente nella ricezione stessa del suo pensiero: di volta in volta viene ritenuto – sempre frettolosamente – progressista o conservatore, troppo vicino a Barth o troppo lontano da Rahner, eccessivamente deduttivo o fastidiosamente antropomorfo. Per alcuni critici Balthasar non darebbe sufficiente spazio alla libertà umana poiché assorbita nella corrispondenza trinitaria e nell'obbedienza cristologica, dimenticando il paradosso dell'obbedienza come intima forma della libertà compresa in ottica filiale. Altri critici ritengono anti-moderno un pensatore che fin dagli scritti giovanili non ha mai cessato di confrontarsi con la modernità: in realtà, l'alternativa balthasariana non si pone fra moderno e antimoderno, ma fra cristiano e post-cristiano. Altri ancora giudicano Balthasar disattento all'istanza moderna della soggettività, quando è chiaro che egli, se va oltre il modello trascendentale, non oltrepassa però l'istanza del soggetto³, e se dapprima abbandona la via antropologica, successivamente la recupera in senso dialogico⁴. Ecco il paradosso della critica: «un pensiero che ha la sua chiave ultima nella persona avrebbe dimenticato proprio la dimensione antropologica»⁵?

Il paradosso è il dispositivo teorico con cui Balthasar evita di commettere l'errore uguale e contrario del pensiero moderno: annullare l'antropologico nel teologico per reagire alla sostituzione del teologico con l'antropologico. Paradosso significa per Balthasar *coappartenenza e differenza dei poli in relazione*: vuol dire che le persone, quelle divine come analogicamente quelle umane, sono sempre relazioni sostanziali e sostanze relazionali: non esiste alcuna identità a monte delle relazioni, ma interiorità ed

esteriorità, incomunicabilità e comunicazione, condeterminano il paradosso della persona: «l'impartecipabile individualità dell'uomo esiste solo nella partecipazione all'essere e nella relazione a tutto ciò che esiste»⁶. Diversamente, se si scioglie il paradosso, non si eviterà il duplice rischio di dedurre l'altro dall'io (Husserl) o di consegnare l'io al dominio dell'altro (Lévinas).

Già da questa prima approssimazione, ci si accorge che la nozione di „paradosso” non può essere applicata a Balthasar in maniera generica, ma va approfondita nella sua specificità. Il nostro intento sarà perciò quello di illustrare le particolarità del paradosso balthasariano, presentandone dapprima alcune *ascendenze* e poi alcune *originalità*.

1. Infrastrutture del paradosso balthasariano

1.1. E. Przywara: il paradosso nella luce dell'analogia

L'indole paradossale del pensiero di Balthasar dipende certamente dall'originale rielaborazione dell'*analogia entis* del suo maestro Erich Przywara. Egli propone un'interpretazione dell'analogia *asimmetrica, ritmica, notturna, apofatica* dai tratti fortemente paradossali. Da lui Balthasar mutuerà quell'attenzione al paradosso del rapporto Creatore-creatura che esprimerà preferenzialmente nelle coppie *Tutt'Altro e Non-Altro* e «presenza e assenza» di Dio nel mondo⁷. Przywara pensa infatti la presenza di Dio come Colui che è sempre ad un tempo *in e sopra* il mondo: «Dio è il Tu non in modo da essere semplicemente un altro io estraneo di fronte a me. Egli è nell'io ma anche sopra l'io»⁸.

La legge dell'analogia sorge per Przywara nel punto di congiunzione di metafisica e religione⁹, in quanto entrambe contrassegnate da un „sopra” e da un „sotto”: la tensione metafisica si attua nell'oscillazione fra cose reali e principio ultimo, quella re-

³ «Non mi oppongo certo ad una riflessione trascendentale sulle condizioni del soggetto. Ma insisto su due punti: questa riflessione non mi darà mai quanto mi deve essere rivelato da una libertà che mi è esteriore; e l'accesso al soprannaturale non è assolutamente deducibile partendo da una simile riflessione» (H.U. VON BALTHASAR, *Lettera del 16.6.1972* citata in A. MODA, H.U. *Von Balthasar*. Ecumenica, Bari, 1976, 507).

⁴ È il passaggio dall'opera giovanile *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo* all'ultimo capitolo del primo volume di *Teodrammatica*. Cfr. R. SALA, *Dialettica dell'antropocentrismo*, Glossa Milano 2022.

⁵ E. PRATO, *Il principio dialogico in H.U. Von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010, 265.

⁶ *Ibi*, 135.

⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1980, 27.

⁸ *Id.*, *Nella preghiera di Dio*, Jaca Book, Milano 1997, 18. V. anche *Id.*, *La verità è sinfonica*, in *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, 330 e G5 191.

⁹ Vedi E. PRZYWARA, *Metafisica, religione, analogia*, in AA.VV., *Metafisica ed esperienza religiosa*, Bocca, Roma 1956, 173-187, 173.

ligiosa fra esistenza storica e sussistenza eterna. Entrambe sono contrassegnate dal „sopra” di una *trascendenza immanente* e dal „sotto” di un’*immanenza trascendente*: per la metafisica è l’eterna oscillazione fra realismo e idealismo¹⁰, per la religione fra immediatezza e mediazione¹¹. In metafisica l’analogia traspare nel fatto che da una parte nessun sistema può autocertificarsi, ma d’altra parte i sistemi non possono semplicemente integrarsi: tutto rimane oscillatorio¹². Nella religione, invece, l’analogia è quella per cui nessuna immediatezza può essere raggiunta senza mediazione, mentre ogni forma di mediazione è destinata all’immediatezza¹³.

Il ritmo paradossale dell’analogia przywariana contrassegna tutta la realtà creata, l’essere come il pensiero. Lo stesso rapporto di filosofia e teologia verrà pensato da Balthasar nel solco del pensiero di Przywara in termini di «reciproca interiorità»¹⁴. È il paradosso per cui *il radicamento teologico della filosofia è inseparabile dal momento filosofico della teologia*: da una parte è impossibile «una fenomenologia della verità del mondo senza una esplicita trattazione del problema della verità finita e infinita»¹⁵, d’altra parte «è sbagliato sottrarre alla parola della rivelazione la sua precomprensione filosofica»¹⁶. Similmente, in campo antropologico, l’analogia di Przywara porta Balthasar, contro Barth, a pensare l’*imago Dei* in e al di sopra la dualità dei sessi: la sessualità umana è inclusa nell’uomo come immagine di Dio, ma non la esaurisce: non sono dunque ammesse né l’esclusività del sessuale, né la preclusione ad esso. Piuttosto, esiste una dialogica e una dialettica dei sessi, nella quale le differenze sessuali non assegnano nomi univoci al maschile o al femminile, ma si limitano ad indicare «un differente ritmo complessivo nell’uomo e nella donna»¹⁷.

Insieme all’aspetto ritmico, l’analogia przywariana si caratterizza poi per l’aspetto asimmetrico e apofatico che radicalizza il

primato della maior dissimilitudo in tanta similitudine. L’influsso congiunto del giovane Przywara e del giovane Barth renderà Balthasar sensibile al *Deus sempre maior*, e dunque al fatto che *l’intimità e la distanza fra Dio e l’uomo si alimentano a vicenda*. D’altra parte, Balthasar dovrà osservare che l’eccessiva preoccupazione per la *maior dissimilitudo* – che dovrebbe rimanere dimensione interna del dinamismo analogico – diventa in Przywara la determinazione essenziale¹⁸. L’esito è paradossale: l’analogia, che indica pur sempre rapporti di somiglianza e somiglianza di rapporti, resta definita, con evidente forzatura, dal carattere di dissomiglianza. È piuttosto vero che il divieto dell’univocità è solo l’obiettivo minimo di un pensiero analogico, mentre il suo principale compito è quello di pensare la positività del mistero dell’essere come partecipazione alla pienezza vitale ed inesauribile di Dio¹⁹.

1.2. G. Siewerth: il paradosso nel quadro della differenza

Intonazione schiettamente paradossale è presente nell’ontologia di un altro grande maestro di Balthasar, Gustav Siewerth. La sua tesi fondamentale è che *l’essere creato è suprema e perfetta parabola di Dio*²⁰, ma lo è nel senso che la somiglianza fra l’essere creato e l’essere del Creatore trova paradossale attuazione nell’articolazione finita del primo, cioè nella differenza di essenza ed esistenza: «la struttura dell’essere finito è l’unico modo d’i-

¹⁸ La fase polemica dei rapporti fra Barth e Przywara «fu dovuta al fatto che erano giovani: la dialettica di Barth e l’analogia di Przywara erano ancora molto astratte» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1972, 54).

¹⁹ «Senza che debba venir violata la sempre *maior dissimilitudo* da Dio che è tipica della creatura, bisogna tuttavia che ci sia in Dio un presupposto che possa rendere possibile pianificare una creatura e porla in essere, una creatura che nel suo essere ed essenza abbia una similitudine riflessa con il Dio trinitario... una similitudine nella quale si annuncia la riflessa copia strutturale dell’essere trinitario» (TL2 69 che riprende TD5 70). Ancora: «le differenze divina e creaturale si spostano in una certa comparabilità... la differenza mondana presuppone intimamente una forma di differenza all’interno della divina identità (TL2 156).

²⁰ Cfr. AA.VV., *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundlage*, Matthias-Grünewald, Mainz 2001.

¹⁰ Cfr. *ibi*, 173-175.

¹¹ Cfr. *ibi*, 176-179. L’impostazione è ripresa da Balthasar in TL2 68.

¹² Cfr. *ibi*, 180-181.

¹³ Cfr. *ibi*, 184-185.

¹⁴ TD2 286. V. anche TD2 304.

¹⁵ TL1 225.

¹⁶ TD2 263.

¹⁷ *Ibi*, 221.

mitare la semplicità divina senza peraltro esserlo»²¹, il che è possibile perché «nella *similitudo* appare la *maior dissimilitudo*», e questa, a sua volta, «deve manifestarsi pur sempre all'interno della *similitudo*»²². A differenza di Przywara – Balthasar ne trarrà vantaggio – la *tensione di ogni differenza si fonda nel primato dell'unità*: «l'atto dell'essere è in eguale originalità unità e non unità. E se ciò non deve essere una semplice contraddizione, è necessario comprendere l'unità come fondamento unificante della sua egualmente originaria non-unità»²³.

A Siewerth Balthasar è debitore anche in ambito antropologico, precisamente per la sua antropologia filiale²⁴. La tesi è che la *pienezza dell'essere trova il suo simbolo reale nell'uomo come figlio*: l'esistenza del figlio come frutto dell'amore di uomo e donna, o l'unificarsi di uomo e donna nella fecondità del figlio, godono di massima pienezza ontologica e di massima trasparenza teologica. Più in profondità, nella metafisica dell'infanzia di Siewerth si mostra luminosamente come la differenza di genere, unitamente al mistero della generazione, realizza l'incrocio dei due paradossi dell'*unicità* del figlio e dall'*unità* dei genitori. Anche in questo caso, si comprende come la logica del paradosso custodisca tesori di verità che altrimenti verrebbero smarriti: la facilità con cui il pensiero moderno squalifica la semplicità infantile rispetto alla profondità adulta dipende esattamente dal vizio razionalistico di associare la semplicità all'idea di ingenuità, attribuendo la profondità al raziocinio dell'adulto.

1.3. F. Ulrich: il paradosso nella logica dell'amore

Non è azzardato affermare che l'infrastruttura filosofica del pensiero di Balthasar sia quasi sovrapponibile all'impianto filosofico di Ulrich. Lo sviluppo di una „logica dell'amore” è l'obiettivo condiviso da entrambi gli autori: in essa viene in chiaro che l'articolarsi della relazione di essere creato e increato in termini di *analogia* (Przywara) e di *distinctio* (Siewerth) si dà prima e

dopo tutto come *analogia amoris*. Comuni ai due autori, entrambi impegnati a contrastare ogni tentativo di distillazione razionalistica o moralistica del Vangelo, sono inoltre la *vis* antignostica e l'acuta percezione dello scontro fra Cristo l'Anticristo, fra „incarnazione” e „logicizzazione”²⁵, fra fecondità dell'auto-dedizione e sterilità dell'auto-affermazione, fra teo-dramma ed ego-dramma²⁶.

Ulrich e Balthasar condividono la convinzione che il paradosso sia la cifra teorica che garantisce la miglior comprensione del dinamismo dell'amore nel suo carattere „abissale”²⁷. La tesi ulrichiana, platonicamente ispirata ma radicata nel mistero trinitario e nell'evento pasquale, ha un evidente tratto paradossale: il dinamismo dell'amore consiste nell'*unità drammatica di ricchezza e di povertà*, precisamente di „ricchezza povera” e „povertà ricca”, cioè di dedizione incondizionata e accoglienza incondizionata. Da qui l'amore come unità paradossale di vita e di morte, di vita che viene dalla morte e di morte che dona la vita²⁸, di verginità feconda e fecondità verginale, di libertà obbediente e obbedienza liberante²⁹. Qui sta la condizione di pensabilità delle tesi balthasariane dell'interiorità di gloria e di kenosi nel mistero pasquale, dello scambio di kenosi dell'infinito e gloria della finitezza nell'Incarnazione, dell'identica dignità del dare e del ricevere in seno alla Trinità, della comune e differente dignità della

²⁵ Cfr. F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes, Einsiedeln 1966.

²⁶ Di grande efficacia l'ultima opera di Ulrich, quasi un testamento spirituale e teologico: *Virginitas foecunda. Culla e Croce*, LAS, Roma 2022. Cfr. la mia *Postfazione*: R. CARELLI, *Il corpo dell'amore*, in *ibi*, 95-104.

²⁷ Ricordiamo che l'opera maggiore di Ulrich è *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes, Einsiedeln 1961. Già l'idea di „abisso” è in se stessa paradossale: suggerisce l'idea di un fondamento senza fondamento che rende ragione della gratuità del bene e della „gratuità” del male. Sono le idee della *Grundlosigkeit* balthasariana e dell'*Umsonst* ulrichiano, per cui la forza dell'amore passa attraverso la *dimenticanza* di sé e la relativa *rinuncia* al controllo (la *Selbstlosigkeit* e la *Selbstverzicht* di Balthasar), che esprimono la posizione e l'esposizione della libertà dell'uno alla libertà dell'altro proprie dell'amore.

²⁸ Cfr. F. ULRICH, *Leben in der Einheit von Lebn und Tod*, Knecht, Frankfurt 1973. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1991, 196-199.

²⁹ «L'unità di obbedienza e di libera responsabilità, vissuta nitidamente, sarebbe una delle basi più feconde di pensiero teologico rifiorante nella Chiesa e oltre la Chiesa» (*La mia opera ed Epilogo*, 45).

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica*, AVE, Roma 1976, 155.

²² ID., *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book 1994, 143.

²³ TL2 159.

²⁴ *Die Metaphysik der Kindheit*, Johannes, Einsiedeln 1957.

postura attiva e ricettiva dell'uomo e della donna, della forma „femminile” della creatura, di Maria e della Chiesa come *Geschehenlassen*, *Zur-Verfuhung-steinen* „Apatheia”, „Gelassenheit”, „santa indifferenza”, „infanzia spirituale”, ecc.

L'esigenza di mantenere la tensione del paradosso d'amore a tutti i livelli è uno dei temi su cui Ulrich torna incessantemente: l'amore non sopporta alcuna „scissione oggettuale”, e questa viene evitata solo se le polarità si coappartengono nella distinzione, se proprio il loro appartenersi realizza la distinzione, e se la distinzione ne propizia l'appartenenza. Per chiarire, nella visione di Ulrich „ricchezza” e „povertà” non sono banalmente identiche ad „avere” e „non avere”, ma si approssimano piuttosto alle idee di „pienezza” e „indigenza”, di „per-venire” e „pro-venire”, di attuarsi nel dono e riceversi come dono, di „arricchirsi” e „rinunciare”. In *Teodrammatica*, Balthasar svilupperà questa tesi: «né la povertà è prima della ricchezza: come se Dio dovesse uscire dal processo trinitario per guadagnare se stesso (come crede l'idealismo); né la ricchezza è prima della povertà: come se il Padre fosse sussistito per sé, prima di generare il Figlio (come nell'arianesimo appoggiato al platonismo)»³⁰. L'idea teodrammatica di „autodedizione” andrà dunque intesa nel senso ulrichiano di identità tra „avere” e „dar via”, tenendo sempre ferma l'uguale dignità dei poli e la loro reciproca interiorità.

Balthasar valorizzerà potentemente un'altra grande tesi ulrichiana, quella che trova nella condizione esistenziale del bambino – da comprendere come condizione permanente dell'uomo – il correlato antropologico dell'unità di povertà e ricchezza nell'ordine dell'amore: il bambino, in quanto è *identità individuale* e *provenienza parentale*, è il correlato antropologico, il «*symbolos*» della ricchezza e povertà dell'essere creato come amore³¹. Il bambino rappresenta in persona il paradosso dell'amore in quanto, come figlio, è *l'unità differente* che proviene dalla *differenza unificata* dei genitori. E in quanto esiste al modo del riceversi ed è libero in quanto obbediente, egli è appunto il paradosso personale dell'amore come povertà ricca e ricchezza povera.

³⁰ TD2 243.

³¹ F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannes, Einsiedeln 1970, 47.

Il paradosso dell'essere come amore e il suo simbolo infantile sono ulteriormente elaborati da Ulrich in senso trinitario. Poiché l'identità del bambino si determina nell'unità fra «identità archetipa» con l'origine e «separazione» dall'origine stessa³², egli è il simbolo personale di tutta la realtà creata in rapporto al suo Creatore nel movimento di *finitizzazione dell'infinità*. Di più, per la forza simbolica del paradosso di «accoglimento ed essere sé»³³, il bambino si offre come trasparenza dell'origine assoluta, rappresentazione del Dio uno e trino in quanto «identità di essere-sé ed essere-con»³⁴. Analogicamente, infine, risulta in Ulrich ontologicamente e teologicamente paradigmatica la relazione fondamentale di uomo e donna: «l'uomo e la donna si incontrano nella forma della *libera rappresentazione* dei fondamenti ontologici che costituiscono l'essere finito: l'atto d'essere (uomo) e l'essenza potenziale che riceve l'atto, lo delimita e lo limita (*begrenzt und einschränkt*) (donna)»³⁵. Come si vede, nessuna scissione oggettuale fra maschile e femminile, nessuna differenza di dignità ma solo di posizione: l'uomo rappresenta ma non totalizza l'atto essere, e la donna rappresenta ma non coincide con l'essenza.

1.4. R. Guardini: il paradosso nell'ottica del pensiero polare

Sotto il profilo culturale, la preoccupazione di Balthasar condivisa con Guardini è quella di evitare che il valore positivo della finitezza venga affermato in orizzonte secolaristico piuttosto che religioso: la comune sensibilità alla forma del „concreto vivente” di ispirazione goethiana porta entrambi a pensare che la «non-assolutezza» della realtà finita non possa essere declinata in termini di «chiusura del mondo in se stesso», ma sempre compresa «secondo un apriori extramondano»³⁶. Per questo Guardini non si stanca di richiamare con forza che «“l'uomo naturale non esiste. È un'astrazione”. Concretamente esiste solo l'uomo che obbedi-

³² *Ibi*, 83, ma anche 98.141, e molti altri passi.

³³ F. ULRICH, *Dio nostro Padre*, «Communio» 19 (1975) 32-38, 35.

³⁴ M. BIELER, *Freiheit als Gabe*, Herder, Freiburg 1991, 272.

³⁵ *Ibi*, 49.

³⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano 2000, 56.61.

sce a Dio o che rifiuta l'obbedienza a Lui»³⁷. La pressione che la presenza di Dio esercita sulla creatura è il motivo per cui «*la vita è per essenza paradossale*». Il nucleo del paradosso sta in quell'opposizione delle polarità costitutive della differenza la cui dinamica è quella di una «vicendevoles esclusione e inclusione», che scoraggia una rappresentazione dei poli come sintesi concettuale, complementarità di parti, mescolanza o compromesso, estraneità o fusionalità, ma li pensa come unità originaria e oscillatoria di «atto e struttura», di «ritmo e melodia»³⁸.

Specificando, il concreto vivente a cui Guardini attribuisce i caratteri di totalità, pienezza e mistero non si presenta mai come unità indifferenziata, ma sempre come *unità oppositiva* e come *oppositività unita*³⁹. Le forme dell'opposizione polare che determinano la concretezza e la vitalità del reale sono molteplici: «universalità legata all'individualità», «forma compiuta» e «pienezza formata», «conoscenza razionale ed intuitiva», e così via⁴⁰. Reggere il paradosso è difficile, poiché, per quanto i rapporti polari non siano contraddittori, sono logicamente impraticabili⁴¹, ma ciò che è veramente mortale è solo la separazione dei poli, lo scioglimento del paradosso⁴². Lo sforzo teorico sarà dunque quello di pensare ad un tempo *il massimo di fluidità e il massimo di distinzione* dei poli, che si appartengono restando distinti: essi «non costruiscono l'unità di sintesi a prezzo della dissoluzione dei loro tratti distintivi», ma mediante «interiorità ed exteriorità», reciproca «coesistenza e inesistenza»⁴³. Ciascun polo può esistere ed essere compreso solo in rapporto all'altro, in quanto gli è affine e al contempo differente. Il modello polare di Guardini è in questo senso aperto al suo impiego teologico, in quanto è in grado di ospitare le più profonde *coincidentiae oppositorum* della fede: l'Incarnazione come coincidenza di Creatore e creatura, di illimi-

tato e limitato, di elezione e riprovazione; la Chiesa come intimo nesso di storia particolare e di valore universale; la fede come *mix* di non visione e visione potenziata; la grazia come autoschiudersi di Dio senza la quale nessuna apertura dello spirito è pensabile; la teologia come compimento e superamento dell'atto filosofico.

L'opposizione polare è poi caratterizzata dalla *prevalenza di un polo sull'altro*: il dato, per Guardini fenomenologicamente inoppugnabile, si giustifica teoreticamente come ciò che è responsabile della vitalità della vita. In questo, fra Guardini e Balthasar vi è una differenza interessante: mentre in Guardini il dinamismo polare tende a prevalere su quello della sua unificazione, in Balthasar è l'unità stessa che dinamizza le polarità. Inoltre, mentre l'oscillazione polare è per Guardini „*Gegensatz*”, in Balthasar l'aspetto oppositivo, pur riconosciuto e sottolineato, è subordinato all'originarietà del „*Miteinander*”. Balthasar, in altri termini, se con Guardini afferma l'irriducibilità delle polarità, più di Guardini sviluppa la loro reciproca incorporazione, ossia la coappartenenza e la fluidità dei loro tratti distintivi⁴⁴. Il motivo della differenza è teologico: Guardini è un autore schiettamente e filosoficamente polare”, mentre Balthasar pensa le polarità in prospettiva più direttamente trinitaria. Qui trova conferma la nostra interpretazione generale: il paradosso balthasariano è nozione correlata non solo all'istanza del concreto, ma anche e soprattutto al primato del mistero. Qui l'affinità di pensiero con De Lubac è molto grande.

1.5. H. De Lubac: il paradosso come segno del mistero

Henri De Lubac è il riferimento di Balthasar che tematizza esplicitamente il paradosso come categoria interpretativa del mistero di Dio⁴⁵. Per De Lubac il paradosso è *legge della vita* e non *difetto del pensiero*, è «segno necessario della verità» e non segnale della sua mancanza⁴⁶, non si oppone alla conoscenza, ma la intensifica. Per questo, occorre evitare di «convertire il miste-

³⁷ *Ibi*, 63. Cfr. R. GUARDINI, *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013.

³⁸ *Id.*, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997, 113.29.

³⁹ Cfr. *ibi*, 195.148.

⁴⁰ *Ibi*, 168.

⁴¹ Cfr. *ibi*, 91.

⁴² Cfr. *ibi*, 155.

⁴³ *Ibi*, 151.41.30.55.151.

⁴⁴ Cfr. J. DISSE, *Metaphysik der Singularität*, Passagen, Wien 1996, 193.199.

⁴⁵ Cfr. G. CHANTRAINE, *Paradoxe et mystère. Logique théologique chez H. de Lubac*, «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993) 543-559.

⁴⁶ H. DE LUBAC, *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1980, 258.

ro in problema»⁴⁷. Le antinomie che caratterizzano il paradosso sono comprensibili in quanto «scaturiscono da ogni mistero»⁴⁸. G. Benedetti dice che per De Lubac, come anche per Balthasar, il paradosso ha funzione antisistemica in quanto «il mistero sta oltre il sistema appunto perché deve fondare ogni sistema; sta prima di ogni posizione riflessiva e volontaria, perché deve appunto giustificarla e fondarla»: «è il mistero di Dio che fonda il mistero dell'uomo»⁴⁹, ed è per questo che il Vangelo è pieno di paradossi, tanto che il mistero dell'Incarnazione può essere definito come «*paradoxos paradoxon*»⁵⁰. Sintesi balthasariana: «il mistero non è un aldilà della verità, ma è la sua perenne proprietà immanente», e la rivelazione «non eliminerà nella conoscenza il suo carattere di mistero, anzi piuttosto lo evidenzierà»⁵¹.

In De Lubac il paradosso è inteso precisamente come *unità paradossale*, «dualità ineliminabile e unione indissolubile»⁵², semplicità e complessità, concretezza e universalità, tradizione e profezia, distinzione e destinazione della Chiesa in rapporto al mondo e alle religioni⁵³. In tutti i casi si tratta di antinomie conciliate ad opera del mistero, e dunque né semplici differenze né semplici antitesi. Il paradosso assicura la mobilità del pensiero, poiché «il paradosso è il rovescio di qualche cosa, il cui diritto è la sintesi»: è «ricerca o attesa della sintesi, provvisoria espressione di una visione sempre incompleta, orientata, tuttavia, verso la pienezza». Ciò che il paradosso propriamente vieta è una sintesi conclusiva: in quanto è il correlato del mistero, esso ne indica l'eccedenza⁵⁴. Attualissima, in questo senso, è l'indicazione di puntare all'unità valorizzando le differenze: «differire, anche profondamente, non è affatto essere nemici: è essere. Riconoscere e accettare la propria differenza non è orgoglio. Riconoscere

e accettare la differenza dell'altro non è debolezza. Se unione deve esserci, essa non può essere che unione tra persone che sono differenti»⁵⁵.

Per De Lubac, il paradosso si attesta in ogni dimensione del cristianesimo. La rivelazione ferisce e guarisce, squilibra e dà nuovi equilibri⁵⁶. La fede è l'atto più oggettivo e il più personale, il più libero e il più obbediente, si serve delle teorie ma si eleva al di sopra di esse⁵⁷. Il credente ha un'esistenza paradossale, perché «può vivere sensatamente nella storia perché al centro vi è collocato l'eterno». La Chiesa è paradosso poiché in essa «lo storico diventa permeabile verso l'eterno»⁵⁸. Luogo eminente del paradosso è il «paradosso dello spirito umano» in quanto dice al contempo *validità del desiderio e gratuità del compimento*⁵⁹: poiché l'uomo aspira al compimento del proprio desiderio nella forma del dono, per questo la sua «unica esigenza è quella di non esigere nulla»⁶⁰. Ciò è vero sia con Dio che fra gli uomini: «così come un uomo per essere se stesso è vincolato alla libera automanifestazione dell'altro nella comune umanità senza poter estorcere l'autoapertura, allo stesso modo egli è legato all'auto-manifestazione di Dio senza che egli la possa postulare a partire da sé»⁶¹.

De Lubac sviluppa particolarmente il paradosso della Chiesa. Esso viene approfondito mediante concetti che si rifanno alla „*coincidentia oppositorum*” di ascendenza cusaniana: la Chiesa è compresenza di «aspetti contrastanti» e «immagini irriducibili», di «*complexio oppositorum*» e «urto degli *opposita* che nasconde l'unità della *complexio*»⁶². La testimonianza ecclesiale è essa stessa paradossale: la Madre nutre i piccoli ma vuole che diventino grandi, e per questo evangelizzare non è volgarizzare. Poiché gli uomini sono poco coscienti delle loro vere esigenze, «non si tratta

⁴⁷ Cit. di G. Marcel in G. BENEDETTI, *La teologia del mistero in H. de Lubac*, in H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, 1-37, 7.

⁴⁸ ID., *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, 231.

⁴⁹ G. BENEDETTI, *La teologia del mistero*, 11.

⁵⁰ H. DE LUBAC, *Paradossi e Nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989, XV.

⁵¹ TL1 143 ripreso in TL2 56,

⁵² ID., *Spirito e libertà*, 255.

⁵³ Cfr. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 255-268.

⁵⁴ *Paradosso e Nuovi paradossi*, 43.

⁵⁵ *Ibi*, 77.

⁵⁶ *Ibi*, 5.

⁵⁷ *Ibi*, 3.

⁵⁸ *Ibi*, XXVI.

⁵⁹ Cfr. *Il mistero del soprannaturale*, 161-249 e *Spirito e libertà*, 255-268. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac*, 97-108.

⁶⁰ *Spirito e libertà*, 257.

⁶¹ *Ibi*, 191.

⁶² *Paradosso e misero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1980, 2.

di adattare il cristianesimo agli uomini, ma di adattare gli uomini a Cristo». Quando la Chiesa cerca di adattare il Vangelo, in realtà si adatta al mondo, e quando mira ad incarnare il cristianesimo, in realtà tradisce il mistero dell'Incarnazione⁶³. Anche la teologia dovrà essere e rimanere paradossale, poiché è chiamata ad esprimere l'inesprimibile. E se essa deve sforzarsi di ritornare ai Padri, non deve però evitare lo sforzo dei Padri, quello cioè di onorare la necessità dell'inculturazione⁶⁴.

2. Strutture del paradosso balthasariano

Tutti gli spunti raccolti dalle fonti di ispirazione trovano in Balthasar una sintesi originale, in cui il paradosso si afferma come cifra caratteristica e sintetica di un pensiero incentrato sulla *presenza del mistero*, cioè sull'iper-tensione fra la pienezza di Dio e l'incompiutezza dell'uomo⁶⁵. Esprimendoci in termini geometrici, tale iper-tensione non può essere rappresentata con un „cerchio” ma come un „ellisse”, per dire che la verità di Dio mantiene sempre un carattere drammatico, e il suo compimento teologico non si afferma mai senza mediazione antropologica⁶⁶. In altre parole, il paradosso è in Balthasar il dispositivo teorico che tiene in equilibrio ogni *indivise et inconfuse*, preserva la *Spannung* da ogni tentazione di *Spaltung*⁶⁷. Il paradosso è in Balthasar l'invito a una decisa *revisione „affettiva” dell'idea di „assoluto”*: programmaticamente, «il sapere assoluto è la morte della drammatica, ma l'amore di Dio che sorpassa ogni sapere è la morte del sapere assoluto»⁶⁸.

⁶³ *Paradosso e nuovi paradossi*, 14-15.25-26.

⁶⁴ *Ibi*, 19.20.

⁶⁵ Cfr. R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. Von Balthasar*, Glossa, Lugano 2007, 241-319; R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, Glossa, Milano 2005; J. ROTEN, *Im Zeichen der Ellipse*, Diss., Dayton 1995.

⁶⁶ Concretamente, l'ellisse è disegnata dalle tensioni di natura e grazia, di grazia e peccato, di Incarnazione e Redenzione, di credere e sapere, di contemplazione e azione, ecc.

⁶⁷ Balthasar esprime tale reciprocità in molti modi: ad esempio, «estrema oscillazione», «forma fluttuante», «compresupposizione», «crescente integrazione» (*Liturgia cosmica*, 106-108, G5 587).

⁶⁸ TD2 90.

In questo senso, se è vero che la teologia di Balthasar è un pensiero della forma e della sua singolarità, nondimeno è pensiero del dramma e della sua universalità: la *forma* cristologica non è *mai separabile dalla forza* pneumatologica, o, più precisamente, il concetto di forma non si contrappone alla sua drammatizzazione, ma alla sua logicizzazione. In Balthasar, in questo senso, il paradosso non è tanto l'indice dello scarto antropologico rispetto al mistero, ma l'indice del mistero stesso in quanto capace di assumere ogni scarto antropologico. Bella in questo senso la tesi di Roten, che fa coincidere la „soluzione” del paradosso con il suo approfondimento: in Balthasar «il mistero nasconde nel suo nocciolo la forse più profonda realtà di ogni paradossalità»⁶⁹, ossia il fatto che «l'unica vera soluzione consiste nella redenzione, nel paradosso redento»⁷⁰. L'ambivalenza semantica suggerita dalla coppia „*erlöste-unerlöste*”, ossia paradosso „risolto-irrisolto” e „redento-irredento”, interpreta perfettamente il carattere fortemente drammatico del pensiero balthasariano: per Balthasar, nel paradosso non si può dissociare il momento „logico” da quello „soteriologico”, poiché il massimo paradosso è *quello redentivo*, che intimizza la sua stessa antinomia⁷¹, e dunque la radicalizza proprio mentre la risolve („*Erlösung*”!). E questo, chiarisce Balthasar, lo si può dire solo in forza dell'Evento, non a partire dalle «aporie dell'esistenza»⁷². In forma breve: il paradosso è la cifra teorica più idonea ad onorare il nucleo pasquale del disegno di Dio, in quanto *valorizza al massimo l'antinomia come modalità della correlazione*. Balthasar, in altre parole, «ha coscienza che tanto più alte sono le verità, tanto più grandi sono i paradossi»⁷³.

Diamo ora evidenza, seppur brevemente, ad alcune strutture paradossali del pensiero balthasariano che riteniamo particolarmente feconde per l'avanzamento della teologia. Sono „punti caldi” della teologia di Balthasar, che possono essere poco compresi o mal compresi proprio se si dimentica la logica del paradosso che li anima.

⁶⁹ J.G. ROTEN, *Erlöste und unerlöste Paradox*, Diss. Dayton 1995, 22.

⁷⁰ *Im Zeichen der Ellypse*, 32.

⁷¹ In termini concreti: sulla Croce Gesù realizza la nuova alleanza intimizzando il suo rifiuto.

⁷² *Con occhi semplici*, in *Gesù e il cristiano*, 377-450, 445.

⁷³ *Erlöste und unerlöste Paradox*, 10.

2.1. Il paradosso analogico

La comprensione analogica della realtà e del pensiero, ossia l'articolazione della differenza e della corrispondenza fra tutti i livelli dell'essere, trova in Balthasar una comprensione originale, precisamente paradossale, che permette anzitutto di superare la perenne contrapposizione fra teologia positiva e negativa, ossia l'imbarazzo fra la necessità di dire Dio e la consapevolezza di dire l'indicibile⁷⁴. Acuta è in questo senso l'osservazione di Balthasar ispirata a Max Picard: «in Dio parlare e tacere sono un'unica cosa». Meglio ancora, con riferimento a Sant'Ignazio di Antiochia, «Gesù Cristo è la parola uscita dal silenzio». Ciò significa che la più grande dissomiglianza che si afferma nella pur grande somiglianza fra Dio e l'uomo non conduce all'impossibilità di nominare Dio, ma alla possibilità di nominarlo nella super-affermazione della Sua Parola⁷⁵: «ciò che si afferra in Cristo come parola di lingua umana rimane una piccola parte della super-parola mediante cui Dio si esprime in lui», e «la comprensibilità non è in contraddizione con l'insondabilità delle sue parole»⁷⁶. La verità dell'analogia è dunque per Balthasar cristologica: *in Gesù, vero Dio e vero uomo, trovano unità il dire Dio e il dirsi di Dio*: egli è l'autoespressione di Dio in formato umano. L'esperienza di Gesù – nota Balthasar – non è semplicemente «espressione della sua umanità, ma, attraverso l'umanità, della sua Persona che è da essa indivisibile e che per essa si manifesta»⁷⁷.

Dal punto di vista teorico, la tesi cristologica si spiega con la tesi del *fondamento catalogico di ogni analogia*: il linguaggio umano può risalire a Dio, poiché Dio è disceso in esso per la propria stessa automanifestazione. Più radicalmente: la realtà creaturale può essere trasparenza di Dio, poiché Dio l'ha configurata come riflesso di Sé. Qui l'esprimersi di Balthasar è tipicamente paradossale. Filosofia e teologia possono essere aperte a vicenda, poiché esiste «un'analogia tra archetipo divino e riflesso mondano», un'«ascesa dell'immagine all'archetipo e una discesa

dall'archetipo all'immagine»⁷⁸. Quanto alla rivelazione, «si può addirittura dire che non è antropomorfo parlare di un Dio tri-personale, dal momento che si può parlare solo teomorficamente della persona umana»: «il teomorfismo di Gesù avviene nel suo antropomorfismo»⁷⁹.

2.2. Il paradosso cristologico

Se è vero che l'analogia sottolinea maggiormente il momento della „corrispondenza” dei termini di una relazione, mentre il paradosso ne accentua l'“irriducibilità”, tuttavia in Balthasar la figura di Cristo è al tempo stesso l'*analogia entis concreta et personalis* e il «paradosso incomparabile»⁸⁰: Egli è l'Analogia poiché la eccede. Egli è infatti l'universale concreto, la visibilità dell'invisibile, il tutto nel frammento, il volto del Padre senza essere il Padre. Egli è «l'adeguata manifestazione, dedizione ed affermazione di Dio», poiché «in Dio stesso la totale epifania, autodedizione e autoaffermazione di Dio Padre è il Figlio»⁸¹. Egli «è assoluto in quanto io, ed è, in quanto assoluto, relativo»; la sua umanità «si distingue da ogni altro umano e da tutto ciò che è possibile nel mondo. E tuttavia l'umano del Figlio dell'uomo è umano»⁸². Con la sua risurrezione, dove „tutto è compiuto” (Gv 19,30), «tutte le analogie convergono alla fine in un punto che è „senza analogie”»⁸³. In linguaggio teodrammatico, «il paradosso cristologico fa inabitare l'infinita libertà nella finita e così compie la finita nell'infinita, senza che l'infinita debba perdersi nel finito o la finita nell'infinito»⁸⁴.

Il paradosso cristologico si approfondisce vertiginosamente nell'evento pasquale. Due le idee di Balthasar più stimolanti.

⁷⁴ Cfr. TL2 73-105.

⁷⁵ *Ibi.* 99.100.

⁷⁶ *Ibi.*, 102-103.

⁷⁷ *Ibi.*, 109.

⁷⁸ TL1 20.22.

⁷⁹ TL3,124 e TL2 58.59.

⁸⁰ G1 20.

⁸¹ *Epilogo*, 144.

⁸² H.U. VON BALTHASAR, *Nella preghiera di Dio*, Jaca Book, Milano 1997, 7-202, 46.109.

⁸³ ID., *Mysterium paschale*, in AA.Vv., *Mysterium Salutis* 6, Queriniana, Brescia 1971, 171-414, 242.368.

⁸⁴ TD2 194.

Anzitutto l'idea di „inversione trinitaria”, laddove la *corrispondenza trinitaria* fra il Padre e il Figlio si realizza e si manifesta perfettamente nell'*obbedienza cristologica* mediante l'azione „differenziale” dello Spirito. E poi, quasi reciprocamente, l'idea di *Ur-kenosi* come fondamento trinitario della *kenosi* cristologica, laddove lo „svuotamento” storico di Cristo sulla Croce trova la sua condizione di possibilità nell'auto-disappropriazione e trans-appropriazione delle persone trinitarie, cosicché la *Selbstlosigkeit* trinitaria è la radice della *Selbsthingabe* staurologica: sulla base dell'unica dedizione, cioè dell'assolutamente positivo „non esistere per se stessi”, nell'immanenza trinitaria la „rinuncia” kenotica è „pura dedizione”, mentre nell'economia salvifica la „dedizione” trinitaria è „perfetta rinuncia”⁸⁵. In ogni caso – ecco di nuovo il paradosso nella sua forma più luminosa – l'assoluta positività dell'amore «supera l'opposizione di onnipotenza e impotenza»⁸⁶.

2.3. Il paradosso antropologico

Creata ad immagine e somiglianza di Dio, l'umanità rispecchia il paradosso della Trinità. Destinata a partecipare all'amore e alla vita di Dio, l'umanità partecipa del paradosso della Trinità. La destinazione soprannaturale della natura umana, ciò per cui l'uomo ha un «centro è eccentrico»⁸⁷, qualifica l'uomo come un paradosso che non solo non ha alcuna risoluzione immanente, ma nella sua risoluzione trascendente addirittura si radicalizza: «ecco il paradosso: il carattere relativo dello spirito non scompare mentre il suo carattere assoluto si consolida, si trasforma soltanto»⁸⁸. In altre parole, la misura dell'uomo sta nella dismisura di Dio, e per questo la libertà, anche e proprio nella sua irrinunciabile essenza auto-causativa, è riconducibile a quella „disponibilità” (*Geschehenlassen*) che consente al compimento teologale, mondanamente impensabile e inescogitabile, di comunicarsi. E in questo senso

⁸⁵ Cfr. TD4 301. V. anche TD4 302.304.308.337.

⁸⁶ TL2 123.

⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, 69.

⁸⁸ ID., *Parola e mistero in Origene*, Jaca Book, Milano 1991, 20.

che Balthasar, con formula essa stessa paradossale, dice dell'uomo che «la sua indigenza è la sua ricchezza»⁸⁹.

La tesi è evangelicamente trasparente: *poiché la libertà è ordinata all'amore, essa è certo possesso di sé, ma lo è al modo della rinuncia, e precisamente della perdita di sé*⁹⁰. In altri termini, sempre paradossali, Balthasar afferma che la ricettività è una perfezione dell'essere come la spontaneità⁹¹. La ricettività è infatti in se stessa una forma di attività, e soprattutto, se da una parte l'attività è tanto più efficace quanto più è ricettiva, dall'altra la ricettività è tanto più profonda quanto più ampia è la libertà: «quanto più un essere è libero, tanto più è dischiuso, tanto più è ricettivo»: «con spontaneità crescente aumenta e si perfeziona pure la ricettività. Con autodeterminazione crescente aumenta pure la possibilità e capacità di lasciarsi determinare da altra cosa»⁹².

2.4. Il paradosso teologico

Fra i molti paradossi balthasariani relativi al Dio trinitario ne scegliamo uno in particolare, che gode del crescente favore del magistero pontificio⁹³ e mostra il valore profetico e promettente della teologia di Balthasar. Si tratta dell'*analogia familiare della Trinità e della relativa catalogia trinitaria della famiglia*. A Balthasar va il merito teologico di aver superato le pur comprensibili resistenze di Agostino e di aver risuscitato le intuizioni di Riccardo di San Vittore⁹⁴. L'analogia è limpida: nel carattere trinitario di Dio come nel carattere familiare dell'uomo sono compresenti l'uno, l'altro e l'oltre, l'identità, la differenza e la fecondità,

⁸⁹ *Parola e mistero*, 22.

⁹⁰ Lc 9,24 e 17,33.

⁹¹ Cfr. TL1 48.51 e D5 74. Balthasar specifica che la ricettività non va pensata unilateralmente sull'impotenza della libertà, ma è dimensione del suo potere (cfr. TL1 48), e l'equivoco che la equipara alla passività dipende dall'analogia con i livelli d'essere infra-umani (TL1 50-51). Tanto è vero che «la pura passività non riceve realmente» (*Gli stati di vita*, 291).

⁹² TL1 48.51.

⁹³ Vedi soprattutto FRANCESCO, *Amoris laetitia*, 10.11.121, con riferimenti al magistero di Giovanni Paolo II.

⁹⁴ Su tutta questa tematica, A. MELONI, *L'analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, il bilancio*, Cittadella, Assisi 2019.

l'amante, l'amato e il frutto personale del comune amore. Naturalmente, Balthasar non è teologicamente ingenuo, ha ben presente la *maior dissimilitudo in tanta similitudine*. Non intende disegnare un banale parallelismo fra le persone trinitarie e le persone del triangolo familiare. Egli conosce bene le riserve e le obiezioni all'impiego della metafora familiare della Trinità⁹⁵, e cionostante è del parere che fra tutte le *imagines trinitatis in ente creato*, questa «resta la più eloquente»⁹⁶. Vediamo i due argomenti principali.

Il paradosso delle analogie trinitarie, che conferma l'inesauribilità del mistero, sta anzitutto nel fatto che nessuna delle immagini risulta esauriente, ma la miglior approssimazione al mistero trinitario è data dal concorso di molte immagini. La prima tesi è dunque che *le immagini intra-personali*⁹⁷ *possono e devono essere integrate con quelle inter-personali*: le prime dicono bene l'unità divina, ma le facoltà dell'anima non sono persone, mentre le altre esprimono meglio la trinità delle persone, pur nel limite dell'individualità finita. Il vantaggio delle immagini interpersonali, che Balthasar raccoglie da Gregorio Magno e da Riccardo di san Vittore, sta nel riferimento diretto al dialogo e alla fecondità dell'amore⁹⁸. Di grande finezza teologica è poi l'osservazione – che acuisce il paradosso – per cui le immagini riflettono l'archetipo trinitario solo «a specchi rovesciati» – cosa di cui Agostino e Riccardo sono ben coscienti. Dice infatti Agostino: «è mirabilmente inesprimibile o inesprimibilmente mirabile: mentre l'immagine della Trinità (nell'uomo) è una singola persona, invece nella Trinità sono tre persone». Similmente Riccardo: «in Dio una pluralità di persone nell'unità di una sostanza. Nell'uomo una pluralità di sostanze nell'unità della persona. Così la natura umana e la divina si guardano a vicenda contrariamente, *ex opposito*, in una simmetria invertita»⁹⁹. Come si vede, nessun banale parallelismo.

⁹⁵ TL2 47-48, 112-114, 149.

⁹⁶ TL2 49.

⁹⁷ TL2 28-29.

⁹⁸ Riccardo, citando Gregorio, osserva che per «meno che tra due persone non si può dare *caritas*», ma poi al dialogo io-tu aggiunge il terzo nell'amore, il «*condilectus*» (TL2 30).

⁹⁹ Citati in TL2 31-32.

La tesi successiva, che interpreta e spiega l'analogia in maniera convincente, è che *la somiglianza risiede precisamente nella fecondità* della generazione umana: lo Spirito è nella Trinità ciò che il bambino è nella famiglia, il terzo nell'amore. Balthasar conosce bene le difficoltà sul tema: mentre nella sua visione il Figlio sta in analogia con il femminile e lo Spirito è analogico al filiale, classicamente la seconda persona trinitaria è il Figlio e l'elemento femminile è prevalentemente lo Spirito. Ma questo, a suo parere, conferma il carattere paradossale dell'analogia come segno dell'inesauribilità del mistero. Balthasar fa però presente che il tema della generazione e della fecondità è stato fino ad oggi sostanzialmente inesplorato: «la fecondità non viene pensata seriamente come una *imago Trinitatis*... Solo raramente l'esperienza meravigliosa dei genitori, che vivono la presenza del loro bambino come un miracolo incomprensibile e gratificante... è stata considerata con serietà filosofica»¹⁰⁰. E invece, per Balthasar, vale la pena: l'analogia della fecondità recupera l'intuizione classiche dell'amore come „unitivo” e „diffusivo”, supera la chiusura individuale delle immagini agostiniane, valorizza il „*condilectus*” di Riccardo richiesto dalla logica dell'amore, supera il rischio di „doppio monologo” dei filosofi dialogici¹⁰¹. Non è poca cosa!

Nota o Autorze: Roberto Carelli, salezjanin, uzyskał tytuł magistra literatury współczesnej na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie w 1992 r., a także doktorat z teologii systematycznej na Wydziale Teologicznym w Lugano w 2006 r. Wykłada antropologię teologiczną i mariologię.

¹⁰⁰ TL2 48.

¹⁰¹ TL2 49.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.
 Balthasar H.U. von, *Gloria*, Milano 2018.
 Balthasar H.U. von, *Homo creatus est*, Brescia 1991.
 Balthasar H.U. von, *Il cuore del mondo*, Casale 1994.
 Balthasar H.U. von, *Il nostro compito*, Milano 1991.
 Balthasar H.U. von, *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994.
 Balthasar H.U. von, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1972.
 Balthasar H.U. von, *La verità è sinfonica*, w: *Gesù e il cristiano*, Milano 1998, s. 330.
 Balthasar H.U. von, *Lettera del 16.6.1972*, w: A. Moda, H.U. Von Balthasar, Bari 1976, s. 507.
 Balthasar H.U. von, *Liturgia cosmica*, Roma 1976.
 Balthasar H.U. von, *Mysterium paschale*, w: *Mysterium Salutis*, t. VI, Brescia 1971, s. 171-414.
 Balthasar H.U. von, *Nella preghiera di Dio*, Milano 1997.
 Balthasar H.U. von, *Nella preghiera di Dio*, Milano 1997.
 Balthasar H.U. von, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980.
 Balthasar H.U. von, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano 2000.
 Balthasar H.U. von, *Teodrammatica*, Milano 2017.
 Balthasar H.U. von, *Teologica*, Milano 2012.
 Benedetti G., *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978.
 Benedetti G., *La teologia del mistero in H. de Lubac*, w: H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, s. 1-37.
 Bieler M. *Freiheit als Gabe*, Freiburg 1991.
 Carelli R., *Il corpo dell'amore*, w: F. Urlich F., *Virginitas foecunda. Culla e Croce*, Roma 2022, s. 95-104.
 Carelli R., *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. Von Balthasar*, Lugano 2007.
 Chantraine G. *Padodoxe et mystère. Logique théologique chez H. de Lubac*, w: Nouvelle Revue Théologique 115(1993), s. 543-559.
 Disse J. *Metaphysik der Singularität*, Wien 1996.
 Francesco, *Amoris laetitia*, Vaticano 2016.
 Guardini R., *Antropologia cristiana*, Brescia 2013.
 Guardini R., *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia 1997.
 Lubac H de., *Paradossi e Nuovi paradossi*, Milano 1989.
 Lubac H de., *Paradosso e misero della Chiesa*, Milano 1980.
 Lubac H de., *Spirito e libertà*, Milano 1980.

- Maiolini R., *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, Milano 2005.
 Meloni A., *L'analogia familiare della Trinità: il contesto, la storia, il bilancio*, Assisi 2019.
 Prato E., *Il principio dialogico n H.U. Von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Milano 2010.
 Przywara E. *Metafisica, religione, analogia*, w: *Metafisica ed esperienza religiosa*, Roma 1956, s. 173-187.
 Roten J., *Erlöste und unerlöste Paradox*, Dayton 1995.
 Roten J., *Im Zeichen der Ellipse*, Dayton 1995.
 Sala R. *Dialettica dell'antropocentrismo*, Milano 2022.
 Seidel W., *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundlage*, Mainz 2001.
 Siewerth G., *Die Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1957.
 Urlich F., *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.
 Urlich F., *Dio nostro Padre*, w: *Communio* 19(1975), s. 32-38.
 Urlich F., *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961.
 Urlich F., *Leben in der Einheit von Lebn und Tod*, Frankfurt 1973.
 Urlich F., *Virginitas foecunda. Culla e Croce*, Roma 2022.

O. IAIN SCOTT MATTHEW ODC

Pontifical Theological Faculty Teresianum, Rome, Italy

e-mail: matthew@teresianum.net

DOI: 10.48224/COM-228-2024-76

Communio 44(2024)4, s. 76-91

STRUKTURY PARADOKSU U ŚW. JANA OD KRZYŻA

STRUCTURES OF PARADOX IN ST JOHN OF THE CROSS

Abstract

John encourages us not to fear the mystery. The five foundational paradoxes structuring his writing hold a promise of salvation: the mystical is ineffable, and yet can still be spoken; its authenticity purified in suffering and emerging there as beauty; the beauty of Christ, healing through his degradation; a healing continued in the dark of contemplation; the tiny seed of love, encompassing the universe. Don't flee the paradox, John would exhort; it is the risen Christ, so emptied on the cross as to host all God's glory, who comes in secret to the believer, to turn the world around.

Keywords: Paradox – John of the Cross – mystery – Christ – beauty – contemplation.

Streszczenie

Jan zachęca nas, abyśmy nie bali się tajemnicy. Pięć fundamentalnych paradoksów, które tworzą jego pisanie, zawiera obietnicę zbawienia: mistycyzm jest niewysłowny, a jednak wciąż można go wypowiedzieć; jego autentyczność oczyszczona w cierpieniu i wyłaniająca się tam jako piękno; piękno Chrystusa, uzdrawiające poprzez jego degradację; uzdrawianie kontynuowane w mroku kontemplacji; maleńkie nasiono miłości, obejmujące wszechświat. Nie uciekaj przed paradoksem, napominał Jan; to zmartwychwstały Chrystus, tak opróżniony na krzyżu, że może przyjąć całą chwałę Boga, przychodzi w tajemnicy do wierzącego, aby odmienić świat.

Słowa kluczowe: Paradoks, Jan od Krzyża, tajemnica, Chrystus, piękno, kontemplacja.

Juana de Pedraza had known Fray Juan in Granada in the 1580s. After his return to far-off Castilla, Juana, now twenty-five, felt the loss intensely. She felt abandoned and disorientated, and wrote to John to tell him so. His reply begins by affectionately challenging her reproach: „All I need now is to forget you! Look: how could that be, when someone is in my soul as you are?” He then diagnoses her suffering: „As you are walking in this darkness and spiritual poverty and emptiness, you think that everyone and everything is abandoning you. But that's no surprise, since you also feel that in this God is abandoning you”. So, in John's view, the disorientation and isolation she feels are a symptom of a deeper sense of aloneness. Everything is awkward and out of sorts, because her God seems far away. It is that darkness, that sense of abandonment by God, which John sees to be underlying the rest. He goes on, „But you are not abandoned, and have no need to discuss anything, nor is there any matter to discuss [...] because all this is groundless suspicion. The person who wants nothing but God does not walk in darkness, however dark and poor she may be in her own sight”¹. The letter continues – brilliantly, and lovingly – but these lines already bring to the fore John's insight into the paradoxical nature of spiritual growth: namely, that the process of being transformed by God's love may feel like being abandoned.

The same is stated vigorously in the books of the *Dark Night*: „When you see your craving darkened, your desires squeezed dry, and your mind powerless and incapable of any inner exercise, do not let this cause you pain; rather, take it as a blessing; for God is freeing you from yourself”. (2 *Night* 16:7)

John's life and writing is shot through with unexpected contrasts and surprising conjunctions. Not that he glories in the contradictory for its own sake, or prescribes it as a universal law: not every darkness or disorientation is grace. But the deeper he penetrates the work of transformation which the Gospel involves, the more decisively the Gospel's mystery impinges. The mystery is Christ, rising out of death. He, the dying, rising Christ, is the

¹ Letter 19, 12/10/1589. Translations from John's Spanish are the author's, employing, San Juan de la Cruz, *Obras Completas* ed. F. Ruiz and J. V. Rodríguez, EDE, Madrid, 2009.

pivot on which John's writing turns, the rationale for the paradoxes which structure the entire edifice. That is what this article aims to demonstrate, the fact that John talks in the surprising way he does because of his union with Jesus. We shall first present John's writings, then focus on five paradoxical structures which undergird the whole.

1. The pattern of John's writings

John of the Cross, 1542-1591, Spanish Carmelite, poet, pastor, mystic, writer, younger contemporary and follower of Teresa of Avila, bequeathed to the Church four major prose works which are each, in different ways, commentaries on his poetry. His poetry, so he humbly but unmistakably attests, is the fruit of his experience. This means that we have in his writings a window onto his soul, onto a relationship with Christ who meant everything to him.

The major prose works, the *Ascent of Mount Carmel*, the *Dark Night*, the *Canticle*, and the *Living Flame*, through differing literary forms, all make the same four points. They all say that God the Holy Spirit is pressing in to fill the person with God's self; that, therefore, the Christian task will be above all one of making space for that incoming gift; that emptying for the gift must be ultimately achieved by God himself; and that this is a journey of faith. The four works all affirm this fourfold message, but with distinct emphases: the in-pressing gift of the Holy Spirit is especially evident in the *Living Flame*; the call to make space for the gift, in *Ascent*; the need for God himself to make this space, in *Night*; and the sense of this being a journey, in *Canticle*².

It is worth lingering over the first of these elements, John's primordial experience of God's self-giving. The major works are, as we said, commentaries on John's verses. His poetry is, historically and logically, his first word, that which first and best expresses his mind. To see things as he saw them, one must look from

the vantage point of his poetry. And all his great poems are songs of praise, praise of God for what God has done for John; for what he has done for all. „You have been thus to me; you are thus to us. I praise you”.

In these stanzas, *Canticle* declares, the bride does nothing but „tell over and sing out the great deeds of her Beloved” (CB 14:2). John's conviction of being undeservedly, mystically, loved and embraced by the living Christ gives order to all he has to say. He was indeed a spiritual guide, a literary genius, and a theologian of the spirit. First, however, John of the Cross is a witness: a witness to the risenness of Christ. His poetry, and those among his prose works which unfold the poetry least dilutedly, are his testimony to how God really is. While aware that the divine generosity he is coming to know defeats all logic, and that it is beyond his powers of explanation, that does not make his testimony irrelevant. On the contrary:

Since what is precious and rarely experienced is more astonishing than credible, I would not be surprised if some people, not understanding this theoretically nor knowing it from experience, will either not believe it, or think it exaggerated, or reckon it to be less than it really is.

But to all of these I answer: the Father of lights, whose hand is not shortened and who pours himself out abundantly without favouritism, wherever he finds space, like the rays of the sun, showing himself joyfully to people on the highways and byways, does not hesitate nor disdain to find his delight with the children of men³.

John's spiritual purity allows God to be more 'God' in his life, to be more Godself, without apology or diminution. The commentary on the *Canticle* puts it thus:

„God communicates himself to the soul in this inner union with such a real love, that no mother has ever cherished or caressed her child so tenderly; with this love of God no brother's love or friend's friendship can compare. So tender and

² For John's writings, the following abbreviations are used: LF: *Living Flame*, second redaction; CB: *Canticle*, second redaction; 1A 1:1: *Ascent of Mount Carmel* Book 1, chapter 1, paragraph 1 (etc.); 2N: *Night* book 2, etc.

³ LF 1:15, with allusions to James 1:17; Isaiah 59:1; Eph 6:9; Wisdom 6:17; Proverbs 8:31.

so real is the love of the all-encompassing Father that – how amazing this is, how awe-inspiring, what a wonder! – he truly submits himself to this humble, loving soul and makes her great [...]. For in communicating love like this, he in some way does that service which he says in the Gospel he will do for his chosen in heaven, namely, that, girding himself, and going from one to another, he will serve them”⁴.

Such is John’s testimony to the God he has come to know. „Believe into that”, his writings exhort, „and let it shape your life”.

2. Structures of paradox

With this account of John’s writings in mind, and with their emphasis on faith in giftedness, we turn now to the paradoxes that undergird his message.

We take as a working definition of „paradox” a „statement contrary to accepted opinion”⁵. The following five facts are contrary to accepted opinion, contrary to what one would expect; paradoxes.

- As a writing mystic John declares what is ineffable. *No: he can’t do that; if it’s beyond words, words won’t do.*
- John composed poetry of extraordinary beauty and literary accomplishment in the most dehumanising of circumstances. *No: squalor and oppression don’t produce beauty.*
- Christ did his greatest salvific work when he was most disempowered and derelict. *No: dying helpless on an instrument of torture doesn’t help anyone.*
- God may do God’s most beautiful work in a person when she is experiencing the greatest abandonment and confusion. *No: a God of light and tenderness shouldn’t register as darkness and rejection.*

⁴ CB 27:1; cf. Lk 12:37.

⁵ The *Concise Oxford English Dictionary* Oxford 2011, 1038, so describes the meaning of ‘paradox’ when it appeared in English in the sixteenth century.

- A little pure love does more good than all other works put together. *No, the hidden life is fine, but it doesn’t put food on the table of the starving.*

To the „No” of accepted opinion, John stands as witness to the mystery of divine love confounding human assumptions. In his „Prayer” (*Sayings* 26) he confesses his powerlessness, and rebounds from there into Christ:

You will not take from me, my God, what you once gave me in your only Son Jesus Christ, in whom you gave me all I desire; so I shall rejoice, for you will not delay if I do not fail to hope...

Mine are the heavens and mine is the earth; mine the peoples, the just are mine, and mine the sinners; the angels are mine, and the Mother of God, and all things are mine, and God himself is mine and for me, because Christ is mine and all for me.

The risen givenness of Christ holds together poverty and fullness, silence and song, darkness and presence, the greatest in the smallest. The five paradoxical structures we have enumerated are sustainable because resolved in the fullness of Christ, „this great God of ours, humiliated and crucified”⁶.

3. Singing the silence

Mystical language is itself paradoxical, as it puts words on the ineffable. „For who could ever express in writing what the Spirit gives loving souls where he dwells to understand? And who could ever manifest with words what he gives them to feel? And who, finally, what he makes them desire? For sure, no one can; no, not even they themselves can, in whom this takes place. And this is why with images and comparisons and metaphors they let something of what they feel overflow, and they speak secret mysteries from the abundance of the spirit, rather than explaining things in a logical way” (*Canticle* Prologue 1). John’s experience exceeds

⁶ Letter 25 to Ana de Jesús, 6/7/1591.

speech and concept, yet somehow percolates through as image, poetry, prose. The mystical language, though insufficient, is not flawed; it does the job language can do, receiving its sense from life, not mastering life⁷.

If mystical understanding and poetic expression are incommensurable yet fitting, the paradox of language obtains too in the passage from poetry to prose commentary. Since „these verses have been composed in love in abundant mystical understanding, they cannot be explained with exactitude, nor will my intention be to do so, but rather to give some general light [...] so that all may benefit from them in their own way and according to their spiritual giftedness, rather than tie them down to a meaning which would not suit every palate”. (CB P 2). The relation between text and interpretation of which de Lubac writes applies to poetry and commentary here: „the text is ‘prospective, virtually infinite’; interpretation is reflexive; it goes ‘farther than the text in analyzing it into its elements’ and yet can never go beyond the text whose ‘concrete richness always outweighs the commentary’ and therefore calls for ever-further interpretation”⁸.

The excesses which language struggles to contain – where poetry outpaces the prose, and experience outstrips the poetry – account for the prevalence in John’s writing of the concentrated paradox which is oxymoron. He is at home with such disconnects as a „wound” that causes „delight”, a „cautery” that is „sweet”, a jousting clash (*encuentro*) which is gentle, „music” that is „silent”, a going up that is a descent, a darkness which guides more surely than daylight⁹.

These oxymorons are not mere device. They reflect the existential tension of being „without support and with support”¹⁰, of a journey which means renouncing what seems most positive: „to

come to be all / do not wish to be anything”¹¹. On the path up the mountain which John sketched for his directees is inscribed repeatedly, „nada”. This nothingness leads to a spacious, sunlit summit, a mountain top which is broader than the base¹². This duality only makes sense – its paradoxical nature can only be welcomed – in light of the primary conviction we set forth above: the totality of God’s self-communication, in function of which the human task is to get out of the way. Without that experience of Christ’s impinging risenness, *nada* leads nowhere. In the light of the givenness of Christ, however, letting go of every craving, being interiorly carved out, purged, scoured, is the best possible thing that could happen to a person who longs for Christ to fill her. „For Isaiah, ‘All the nations are as nothing’. And they have that same weight for the soul: all things are as nothing for her, and she herself is in her own eyes nothing. Only her God is for her everything” (LF 1:32).

Over and above the tension involved in emptying out for God to fill, the God who does the filling is himself the source of the paradoxical couplets in John. The Beloved himself is *música callada*, sweet cautery, graceful wound, night and light. Because the Blessed Trinity is unconfined in its embrace, all points of the compass are simultaneously at home in God, in whom power and gentleness are one. Hence John knows God as „the compassionate and all-powerful Father” (LF 2:16), whose self-gift is more gentle the more powerful it is: „the Father absorbing her powerfully and strongly in the fathomless embrace of his tenderness” (LF 1:15). The Word, the Father’s touch, conveys this same contrast: „Tell me, how do you touch gracefully and delicately, Word of God, being so tremendous and powerful?” (LF 2:17, see 1 Kings 19:12).

This compressed meaning in the identity of opposites is strongly present in the commentary on the Word’s awakening (*Living Flame* stanza 4), „a movement by the Word in the substance of the soul, of such grandeur and lordship and glory and such intimate sweetness” (LF 4:4)¹³. It is, then, the Word’s personal

⁷ So D. Z. Phillips, ‘From Coffee to Carmelites’, *Philosophy* 65 (1990) 19-38, here 37.

⁸ So Hans Urs von Balthasar quoting de Lubac (*Nouveaux Paradoxes*) in *The Theology of Henri de Lubac* 99; de Lubac *Paradoxes* Cerf, Paris, 2010, 82.

⁹ LF, stanza 2, *regalada llaga*; *cautero suave*; *dulce encuentro*; CB, stanza 15, *la música callada*; ‘Tras de un amoroso lance’, stanza 3, *Cuanto más alto llegaba /... tanto más bajo y rendido / y abatido me hallaba*; N stanzas 4 and 5: *más cierto que la luz del mediodía*; ¡Oh noche que guíaste!

¹⁰ Poem XI, „Sin arrimo y con arrimo”.

¹¹ “Para venir a serlo todo / no quieras ser algo en nada”, 1A 13:11.

¹² *Monte de perfección*, in *Obras Completas* 141.

¹³ See Iain Matthew „Visualising Christology: *Llama de amor viva* and the Resurrection”, in *Teresianum* 1/2017, 87-125.

communication, Christ's self-gift, that establishes this identity of opposites; not, then, a stylistic contrivance, but a mystical reality, a personal divine communication, which invites one to relinquish incredulity and to surrender to the lordship of Christ¹⁴.

Paradox as a mode of discourse and oxymoron as a figure of speech distil in language the uncontainable reality of John's experience, the *nada* which functions for the sake of Christ's fulness; the God in whom opposites are unity.

4. Beauty from squalor

The historically attested fact is that John composed poetry, „the sayings of love in mystical understanding” (*Canticle* Prologue 1), in the crucible of his Toledo dungeon. His friend and follower, Sr Magdalena, sums up the evidence: „When he left the prison he brought out with him a notebook in which, when inside, he had written some poems on the Gospel *In principio erat Verbum*, and some stanzas which go, *Que bien sé yo la fonte ...* and the stanzas or lyric verses: *¿Adónde te escondiste?* through to the one beginning *¡Oh ninfas de Judea...!*”¹⁵

What John went through in prison was extreme, even by the disciplinary standards of the time. Teresa was aghast when she discovered some details. „I can't stop thinking of what they've done to Fray Juan de la Cruz – I can't understand how God can allow such things. [...] He was in that prison a whole nine months – he could scarcely fit, tiny as he is. No change of clothes for all that time, though he was on the point of death...”¹⁶.

In short, poetry of unparalleled beauty was created in most degrading circumstances. John's writings however offer a key to interpreting this contradiction. They indicate a suffering which car-

ries the germ of creativity within it. For the Toledo darkness was symbolic of a spiritual reality. So *Dark Night* likens the sense of abandonment which characterises what John calls night of spirit, to being „imprisoned in a dark dungeon”, unable to „see nor feel any favour from above or below, until the spirit here is humbled, mellowed, purified, and becomes so delicate, supple, and simple that she can become one with the Spirit of God”¹⁷. Again, his first extant letter describes the imprisonment and escape to Andalusia thus: „Since that sea-beast swallowed me and spewed me out on this strange shore...”¹⁸. Not flattering to Andalusia, but clear in its biblical allusion: John had been swallowed by the sea-beast, like Jonah. The Jonah image also occurs in *Noche Oscura*, at the point where the author is trying to communicate what it is like to be deconstructed and refashioned in the depths of one's soul. „She feels herself falling apart, melting away in the sight of her misery as it stares her in the face, in a cruel spiritual death; as if, swallowed by a beast, in the darkness of its belly she felt herself being digested, suffering the anguish of Jonah in the belly of that sea-beast. For in this tomb of dark death it is good for her to be, for the sake of the spiritual resurrection for which she hopes” (2N 6.1). Spiritual resurrection: like a germ of creativity, pushing through the soil; like poetry, born in poverty.

Muerte, resurrección: this is the paschal mystery, the sign of Jonah, the Son of Man dwelling three days and three nights in the heart of the earth (Mt 12:40).

5. Achieving through defeat

The foundational paradox, that John spoke beauty in a place of torture, is leading to a foundation deeper still, to the dying and rising Christ. John's knowledge of Jesus stands athwart a more comfortable take on the Gospel. „I can see that Christ is very little known by those who consider themselves his friends. For we see them approaching him in quest of their own pleasure and

¹⁴ „And so the soul feels as much gentleness and love as power and lordship and grandeur, because in God all this is the same”. (LF 4:12).

¹⁵ Magdalena del Espíritu Santo, Ms 12944,132. The *Dark night* poem, a song of love for the redeeming Christ, composed shortly after John's escape, echoes in its imagery the physical obscurity of John's cell and the circumstances of his flight.

¹⁶ Letter to Jerónimo Gracián, 21/22 August 1578, Teresa de Jesús *Epistolario*, 2ª Edición, Madrid 1984, Carta 252, 556, tr. mine.

¹⁷ 2N 3:3: „aprimado en una oscura mazmorra...”

¹⁸ Letter 1, to Catalina de Jesús, 6/7/1581.

consolation, with great love for themselves; but not seeking his bitter death, with great love of him” (2A 7:12).

What John has found in Christ’s bitter death, in his abject defeat and reduction to nothing, is the world’s turning-point, the birthpangs of salvation (Mark 13:8). When confronted with unacceptable suffering, the temptation is to lose hope and abandon faith. John forestalls such despair by pointing to Jesus’ teaching, and above all, to Jesus’ example: physical deprivation, since in his life he had nowhere to lay his head, „and at his death, he had less” (2A 7:10); spiritual annihilation: „it is certain that when he came to die he was annihilated also in his soul, with no consolation or relief”. The focal point is Jesus’ dereliction, where „he had to cry out, ‘*My God, my God, why have you abandoned me?*’ (Mt 27,46).

This was the greatest abandonment he had felt in his life. And in it he did the greatest work of his whole life, greater than he had done through miracles and deeds, in earth or in heaven; namely, he reconciled and united the human race by grace with God. And this, as I say, was at the time, the very moment, when this Lord was most annihilated in everything – in his reputation among men, since in seeing him dying, they mocked him instead of in any way esteeming him; in his nature, since his natural self was annihilated in dying; and in support and spiritual consolation from the Father, since at that time [the Father] withdrew his support so that he might pay the debt purely and might unite humankind with God, staying like that, annihilated and reduced as to nothing. (2A 7:11)

The goal of human existence, the Carmelite mystic tells us, is union in love with God¹⁹. Now we are shown the home of this union Christ’s dereliction, the Son of God reduced to *nada*: „he reconciled and united the human race by grace with God”. Nothingness, *nada*, is where one finds *todo*, the All, because Christ has established that oxymoron in his flesh.

¹⁹ See *Ascent* title; 2A 5; CB 29:3.

6. Night vision

Therefore the paradox must be lived in the believer’s flesh as well. Faith, hope, love live it: each an emptying in function of a being filled. Faith surrenders treasured lights and insights, because the Word is giving his whole self and claims our total mind (2A 22). Hope sits loose to secondary securities, because the Father’s eternal plan is our security (3A 7). Love renounces competing attachments – „not this, not that, not this” – because at the centre of the soul is God, giving himself in love, and inviting love to welcome him (LF 1:10-13).

The relationship may simplify, through to an „interior recollection”, where „faith and hope and charity” themselves constitute prayer (*Sayings* 118). Thus grace may so impinge as to claim the person wholly, beyond images and reasoning, if she will trust the night stillness. „God is putting wisdom and loving knowledge in the soul, in a hidden, quiet way”; so the person too should „hold herself in receptivity, without great efforts, with the simple and pure loving attentiveness, like someone opening their eyes in the attentiveness of love” (LF 3:33).

Such a description is unproblematic. But faith, hope, love may register more radically, in an grace of darkness which dredges the soul of all silt. The second book of *Night* describes this grace as, synonymously, ‘mystical theology’, ‘contemplation’, ‘dark night’.

This dark night is an inflow of God in the soul, which purges her of her ignorance and ingrained inconsistency [...]. Contemplatives call this „infused contemplation” or „mystical theology”, in which God is secretly teaching the soul and forming her in the fulness of love... (2N 5:1)

So begin the most personal chapters of *Night*, (2N 5-10). The author recognises the, precisely, paradoxical nature of his proposal. „But there is something puzzling here: why, if as we said it is divine light, which illuminates the soul and cleanses it of its ignorance, does she here call it *dark night*?” His answer: „First, because of the sublime nature of divine Wisdom, which is beyond any ability the person may have, and so is darkness for her;

second, because of her own meanness and impurity – so she finds divine Wisdom painful and a source of affliction” (2N 5:2).

Taking that second reason first: God’s light is experienced as darkness because it shows up the darkness in oneself. All the skewed dispositions „built up over the course of life” are so „deeply rooted in the substance of the soul” that healing involves „a profound undoing and inner anguish” (2N 6:5). What the sweetness of grace feels like here is the acrid taste of *me*, the dregs of the soul flushed up to the surface, to be purged and reformed by God’s self-gift. This night is paschal, the victory of God’s love, turning my resistance around. John himself wonders at the paradox:

How extraordinary it is, how piteous, that the soul’s weakness and impurity here are such that she feels God’s hand, of itself so gentle and tender, to be so heavy and contrary; and this, though God’s hand is not coming down heavily, but merely touching, and that mercifully, since He does this in order to work blessings for her, not to punish her! (2N 5:7)

Night darkness, then, is human resistance, being purged and healed. But more fundamentally still (the first reason John gave), the darkness is an excess of light, God’s infinite transcendence, irreducible and uncontainable in his self-giving: it is because God is entering excessively close, unprecedentedly deep, that the person cannot get a purchase on the gift.

The verse of the *Night* poem, *por la secreta escala* receives this commentary: „She calls this dark contemplation ‘secret’, for this is mystical theology [...] infused into the soul through love”. The Holy Spirit infuses this mystical wisdom and adorns the soul with it, „without her knowing nor understanding how; and so she calls it ‘secret’. And indeed it is: not only does she not understand it, but nobody does [...]; for the Master is teaching her, the Master who is in the very substance of the soul, where neither the devil nor the person’s knowhow nor her understanding can reach” (2N 17:2).

This is light known best when most secret, like leaven hidden in the dough (Lk 13:21); like the seed that grows, the farmer knows not how (Mk 4:26); like the Son of Man, rising.

7. The power of the mustard seed

The fulness of communion which night makes possible attains extraordinary intensity in John’s last and most personal writing, the *Living Flame*. The flame, he tells us (LF 1:3), is the Spirit of the Bridegroom, the Holy Spirit; the breath of the risen Christ. What we have here is the Easter Jesus living out his mystery in the disciple. Here the Holy Spirit searches out the person and reveals dimensions which language scarcely attains. „Who could ever speak appropriately of this intimate point of the wound, which seems to be in the centre of the heart of the spirit?” (Wondrous: the centre of the heart of the spirit!) There the Spirit’s action is felt as a „mustard seed, extremely small, alive, on fire, sending out from itself to the periphery a living, burning fire of love” so that the person feels „the entire universe” to be „an ocean of love in which she herself is engulfed” (LF 2:10).

Tiny as a mustard seed, encompassing the universe. This points to the fifth foundational paradox, namely, that a little pure love does more good than all else put together. A person’s hidden acceptance of God’s secret work is the greatest source of healing and transformation for the world. In his final redaction of *Cantic-le*, the author was at pains to emphasise the point:

Now, for a person who has not reached this condition of union of love, it is good for her to practice love in both the active and the contemplative life. But when she does reach it, it is not good for her to be taken up in other works and external practices which could get in the way, however slightly, of that loving presence to God, even though they be of great service to God; for a little of this pure love is worth more to God and to the soul, and does more good to the Church, even though it seems to be achieving nothing, than all those other works put together²⁰.

If Christ did the „greatest work of his whole life” when he was „most annihilated” and in „the greatest abandonment he had felt

²⁰ CB 29:2; see LF 1:3; cf. Henri de Lubac: „One deed alone where the living Gospel asserts itself is sufficient to justify the Gospel for ever”. *Paradoxes of Faith* San Francisco 1987, 17.

in his life”; if in the *nada* of his crucifixion, the whole of God’s self could embrace humanity wholly, reconciling and uniting „the human race by grace with God”; if John recognises this Christ event to be at work in his and contemplative darkness, where the stillness of night allows a purer togetherness; then it follows that where contemplative love – „a little of this pure love” – welcomes God’s self-gift, there the world’s salvation is happening. This, for our author, is the one thing necessary, „the practice of being continuously present to God in love” (CB 29:1). To demand more measurable action from such a person, so impeding the self-giving Spirit’s claim on her, would be an unconscionable interference. „Since God warns them not to wake her from this love, who would dare do so and escape reprimand? [...] For this love were we created” (CB 29:3).

John encourages us not to fear the mystery. The five foundational paradoxes structuring his writing hold a promise of salvation: the mystical is ineffable, and yet can still be spoken; its authenticity purified in suffering and emerging there as beauty; the beauty of Christ, healing through his degradation; a healing continued in the dark of contemplation; the tiny seed of love, encompassing the universe. Don’t flee the paradox, John would exhort; it is the risen Christ, so emptied on the cross as to host all God’s glory, who comes in secret to the believer, to turn the world around:

„‘My sister is a garden enclosed’ (Song of Songs 4.12).... Let her be closed, then, without anxiety or pain, for he who came to his disciples bodily, when the doors were locked, and gave them peace, without their knowing or imagining that such a thing could happen, nor how it could happen, will come spiritually into the soul, without her knowing how [...] like a river of peace; and in this way he will take from her the fears and suspicions, disturbance and darkness which made her afraid that she was lost or that she soon would be. Let her not fail to pray, and let her hope, in nakedness and emptiness, for he who is good to her will not delay”. (3A 3:5-6.)

Nota o Autorze: Iain Scott Metthew urodził się w roku 1960 w Windsor w Wielkiej Brytanii. W roku 1978 wstąpił do nowicjatu w zakonie Karmelitów Bosych w Oksfordzie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w latach 1979-1985 w Ushaw College w Durham. W 1984 zdobył licencjat rzymski z teologii. W 1986 roku przyjął święcenia prezbiteratu. Studia doktoranckie odbył pod kierunkiem Edwarda Yarnolda SJ i Rowana Williamsa. W 1991 obronił na Oksfordzie rozprawę doktorską pt.: „Wiedza i świadomość Chrystusa w świetle pism św. Jana od Krzyża”. We wrześniu 2014 rozpoczął pracę naukową na Papieskim Wydziale Teologicznym Teresianum w Rzymie.

Bibliografia

- Balthasar H. U. Von, *The Theology of Henri de Lubac*, Paris, 2010.
 Juan de la Cruz, *Obras Completas*, ed. F. Ruiz and J. V. Rodríguez, EDE, Madrid 2009.
Concise Oxford English Dictionary Oxford 2011.
 John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, New York 2007.
 John of the Cross, *A Spiritual Canticle of the Soul and the Bridegroom Christ*, New York 2007.
 John of the Cross, *Letter to Jerónimo Gracián*, 21/22 August 1578.
 John of the Cross, *The Living Flame of Love by St. John of the Cross with His Letters, Poems, and Minor Writings*, New York 2007.
 John of the Cross, *The Dark Night of the Soul* New York 2007.,
 Lubac H. de, *Paradoxes of Faith*, San Francisco 1987.
 Matthew I., *Visualising Christology: Llama de amor viva and the Resurrection*, w: Teresianum 1(2017), s. 87-125.
 Phillips D. Z., *From Coffee to Carmelites*, w: Philosophy 65(1990), s. 19-38.
 Teresa de Jesús *Epistolario*, 2ª Edición, Madrid 1984.

PETER JOHN MCGREGOR

University of Notre Dame, Australia

e-mail: pmcgregor@cis.catholic.edu.au

ORCID: 0000-0002-1811-0043

DOI: 10.48224/COM-228-2024-92

Communio 44(2024)4, s. 92-125

HEREZJA: ODRZUCENIE PARADOKSU

HERESY: THE REJECTION OF PARADOX

Abstract

Why do we fall into heresy? Peter John McGregor seeks to answer this question in „Heresy: The Rejection of Paradox”. He argues that heresy is caused by an inability to come to terms with what Henri de Lubac calls the „paradoxes of faith”. In the gospels, Christ sets before his interlocutors a myriad of paradoxes; his very being (both God and man) is a paradox with which the Apostles are constantly grappling. To come to believe in the Gospel is to accept these paradoxes: God is both three and one; Jesus Christ is fully God and fully man; and so on. The one who believes is the one who accepts both poles of the paradox and acknowledges that reality is a mystery that surpasses his own understanding. The heretic is the one who rejects the paradox in one way or another. In this essay McGregor explores five possible responses to paradox—apostasy, false cataphaticism, synthesis, false apophaticism, and acceptance—scrutinizing the major heresies that have afflicted the Church from Arianism to Hegelianism, and thus shedding light on the nature of Christian faith.

Keywords: Heresy – paradox – apostasy – false cataphaticism – synthesis – false apophaticism – acceptance – scrutinizing.

Streszczenie

Dlaczego popadamy w herezję? Peter John McGregor stara się odpowiedzieć na to pytanie w „Heresy: Odrzucenie paradoksu”. Twierdzi, że herezja jest spowodowana niemożnością pogodzenia się z tym, co Henri de Lubac nazywa „paradoksami wiary”. W Ewangeliach Chrystus przedstawia swoim rozmówcom niezliczoną ilość paradoksów; samo jego istnienie

(zarówno Boga, jak i człowieka) jest paradoksem, z którym Apostołowie nieustannie się zmagają. Uwierzyć w Ewangelię oznacza zaakceptować te paradoksy: Bóg jest zarówno trójjedyny, jak i jeden; Jezus Chrystus jest w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem; i tak dalej. Ten, kto wierzy, akceptuje oba bieguny paradoksu i uznaje, że rzeczywistość jest tajemnicą, która przekracza jego własne zrozumienie. Heretykiem jest ten, kto odrzuca paradoks w taki czy inny sposób. W tym eseju McGregor analizuje pięć możliwych odpowiedzi na paradoks: apostazję, fałszywy katafatyzm, syntezę, fałszywy apofatyzm i akceptację – badając główne herezje nękające Kościół, od arianizmu po heglizm, i rzucając w ten sposób światło na naturę wiary chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Herezja, paradoks wiary, apostazja, fałszywy katafatyzm, synteza, Fałszywy apofatyzm, akceptacja

Heresy has been the constant companion of the Church from the very beginning. From the „circumcisers” who confronted the Apostles (cf. Acts 15:1–2 and Gal 2:11–21) to the pluralists who believe in a „cosmic Christ”¹, we cannot find a time when the Church has been free of heresy. However, the fact of heresy is not the issue. The two issues are: 1) Why do believers fall into heresy? 2) How can we respond to heresy or reduce the possibility of falling into it? This essay will deal only with the first question. However, by doing so, it may suggest to readers some strategies for avoiding the second problem. Essentially, I will be arguing that believers fall into heresy because heresiarchs, and those who are convinced by them, are unable to cope with what Henri de

¹ See, for example, Leonardo Boff, „Is the Cosmic Christ Greater than Jesus of Nazareth”? in Luis Carlos Susin, Andres Torres Queiruga, and Jose Mana Vigil, eds., *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*, trans. Paul Burns (London: SCM Press, 2007), 57–64, at 58–59: „Before appearing in human history, Jesus, Siddhartha Gautama, Chuang Tzu, and others were in gestation within the universe. On account of what they did they were called Christ, in Jesus’ case, or Buddha in Siddhartha Gautama’s. All of them have cosmic dimensions to the extent that the entire universe worked to make their appearance possible. What emerged in them did not become a personal monopoly. They gave archetypal shape to potentialities inherent in the universe. We can say that Jesus emerges as a singular expression of the cosmic Christ. The cosmic Christ does not exhaust all the possible forms of his manifestation in Jesus, a man from the Mediterranean, limited in time and space”.

Lubac has called the „paradoxes of faith”. In this essay I will aim to present five possible responses to the following paradoxes: apostasy, false cataphaticism, synthesis, false apophaticism, and acceptance. But, first, I will take a leaf out of Voltaire’s book by defining my terms.

1. Definition of terms

The two terms that need to be defined are heresy and paradox. According to the *Catechism*, the term „heresy” is „the obstinate post-baptismal denial of some truth which must be believed with divine and catholic faith”². As explained by Fr. John Hardon,

Four elements must be verified to constitute formal heresy; previous valid baptism, which need not have been in the Catholic Church; external profession of still being a Christian, otherwise a person becomes an apostate; outright denial or positive doubt regarding a truth that the Catholic Church has actually proposed as revealed by God; and the disbelief must be morally culpable, where a nominal Christian refuses to accept what he knows is a doctrinal imperative³.

For a Christian who has not been brought up as a Catholic, if he or she acts in good faith, „the heresy is only material and implies neither guilt nor sin against faith”⁴. Such a person is not a heretic in the strict canonical sense. For the purposes of this essay, I will use the term in its material rather than canonical sense, that is, I will assume good faith, even of those who are Catholics.

The term „paradox” is more difficult to define because it can be used in a variety of senses. The *Oxford English Dictionary* gives five definitions of the noun. The sense that concerns us is that „paradox is a statement or proposition which on the face of it seems self-contradictory, absurd, or at variance with common sense, though, on investigation or when explained, it may

² *Catechism of the Catholic Church*, §2089.

³ John A. Hardon, SJ, *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary* (New York: Image, 2013), 206.

⁴ *Ibid.*

prove to be well-founded”⁵. This could be called the Chestertonian sense. The English journalist and essayist G. K. Chesterton is often referred to as the „prince of paradox”. For example, in his work *Orthodoxy*, Chesterton defines courage as a „strong desire to live taking the form of a readiness to die”⁶. This is a paradox, not a contradiction. Chesterton explains the paradox thus:

„He that will lose his life, the same shall save it”, is not a piece of mysticism for saints and heroes. It is a piece of everyday advice for sailors or mountaineers. It might be printed in an Alpine guide or a drill book. This paradox is the whole principle of courage; even of quite earthly or brutal courage. A man cut off by the sea may save his life if he will risk it on the precipice. He can only get away from death by continually stepping within an inch of it. A soldier surrounded by enemies, if he is to cut his way out, needs to combine a strong desire for living with a strange carelessness about dying. He must not merely cling to life, for then he will be a coward, and will not escape. He must not merely wait for death, for then he will be a suicide, and will not escape. He must seek his life in a spirit of furious indifference to it; he must desire life like water and yet drink death like wine⁷.

What could be called the Lubacian sense goes beyond this. Like the Chestertonian sense, it refers to a statement that initially seems to be contradictory or absurd, but which proves to reveal what might be called a deeper truth. In his 1948 work *Paradoxes of Faith*, Henri de Lubac says, „Paradox is the reverse of what, properly received, would be synthesis.

But the proper view always eludes us Paradox is the search or wait for synthesis. It is the provisional expression of a view which remains incomplete, but whose orientation is ever towards fulness”⁸. This means that, „as each truth becomes known, it

⁵ J. A. Simpson and E. S. C. Wiener, *The Oxford English Dictionary*, vol. 11 (Oxford: Oxford University Press, 1989), 185.

⁶ G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (London: John Lane, The Bodley Head, 1943), 153.

⁷ *Ibid.*, 153–54.

⁸ Henri de Lubac, *Paradoxes of Faith* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 9.

opens up a fresh area for paradox”⁹. De Lubac is specifically applying the concept of paradox to the Christian faith, where the resolution of one paradox does not lead to an ultimate synthesis, but to a new paradox. This is where de Lubac goes beyond Chesterton. De Lubac further defines what he means by paradox thus:

There are paradoxes of mere expression: one exaggerates in order to emphasize. And there are real paradoxes. These suppose an antinomy: one truth upsets us, another truth balances it. The second truth does not restrict the first, but only places it in the proper perspective. It will not lead us to say „So it was only that”. That is why, most of the time, neither Christ nor Saint Paul explained a paradox. They feared a foolish interpretation less than one which would debase the truth and deprive it of its „heroism”¹⁰.

All of us, not just Hegel, are searching for synthesis. We want to know how everything is related to everything else. Yet this synthesis always eludes us. For instance, think of how, on an empirical level, Stephen Hawking sought „a theory of everything” but eventually abandoned his search¹¹. If this is true even of finite things, the whole cosmos, how much more is it true of God who is infinite?

2. Five responses to Christian paradox

What might be called the paradoxes of the Christian faith are many. There are numerous truths that we must hold if we are to accept the teaching of the New Testament, but we are unable to

⁹ Ibid., 10.

¹⁰ Ibid., 11.

¹¹ Stephen Hawking, „Godel and the End of Physics”, Texas A & M University, March 8, 2002, available at <http://yclept.ucdavis.edu/course/215c.S17/TEX/GodelAndEndOfPhysics.pdf>. As Hawking says in this address, „Some people will be very disappointed if there is not an ultimate theory, that can be formulated as a finite number of principles. I used to belong to that camp, but I have changed my mind. I’m now glad that our search for understanding will never come to an end, and that we will always have the challenge of new discovery. Without it, we would stagnate”.

reconcile them in a comprehensive and final way. For example, God is both three and one; baptism is necessary for salvation, but unbaptized people can be saved; we are predestined to salvation, but we still have free will, and so on. We are constantly being asked to accept a „both/and” position that cannot be completely comprehended or ultimately synthesized. There are five kinds of response to this dilemma.

2.1. Apostasy

The first option is to reject the whole paradox as a contradiction: Christian doctrines are inherently contradictory. Strictly speaking, this is not heretical. It could be called „the apostate solution”. It could also be applied to those who hear the kerygma of the Gospel but never come to believe: the seed falls along the path; there is a failure to penetrate the deeper truth of the paradox. One of the most obvious instances of this in the gospels is the inability of many of Jesus’ disciples to accept his statement that they must eat his body and drink his blood (Jn 6:51–73). Their initial response is incredulity: „How can this man give us his flesh to eat”? (Jn 6:52). Even many of his disciples found this teaching too „hard” to accept (Jn 6:60) and „no longer went about with him” (Jn 6:66). One reason for this is that they had no conceptual category by which they could understand him. This is because they understood only two kinds of language: literal and metaphorical. Literally understood, Jesus was advocating cannibalism; metaphorically, he was employing a very confusing and contradictory metaphor. Metaphorically, to eat his flesh and drink his blood would mean to treat him as a hated enemy. Furthermore, given the Jewish precept to abstain from the ingestion of blood, the invitation to drink someone’s blood would have been highly offensive to Jewish sensibilities.

The paradox here is a statement that does not seem to make sense either literally or metaphorically. But Jesus was using a new kind of language, neither literal nor metaphorical, which in this instance we could call „sacramental”. It was a new kind of language, since it described something that, prior to the sacraments, had never happened before. Before the Incarnation, the trans-

cent God had never become immanent. To have some understanding of what Jesus is talking about two things are necessary. First, one needs the illumination that comes from faith. This is displayed by Simon Peter in his response to Jesus' question to the Twelve, „Will you also go away”? (Jn 6:67). To this, Peter responds, „Lord, to whom shall we go? You have the words of eternal life; and we have believed, and have come to know, that you are the Holy One of God” (Jn 6:68–69). It is doubtful that Peter understood at the time, any more than the other disciples who decided to walk away, what Jesus meant, yet he accepted it because he had come to know Jesus, „the Holy One of God” (Jn 6:69). This is the second thing necessary. Because Peter believed in and had come to know Jesus, he accepted what Jesus said, and he stayed. After the Resurrection, the Apostles eventually gained some understanding of what Jesus meant (cf. 1 Cor 11:17–34). Understanding the teaching of Jesus follows from knowing him and having faith in him. Indeed, it requires the exercise of all three theological virtues: believing in him, hoping in him, and loving him.

We can see that the fundamental deficiency here is a lack of faith, mindful that one's relationship with God is never one of faith alone, without both hope and love. However, a further lesson from this episode is that if one cannot accept the words of Jesus, it is better to walk away than to stay. Apparently, this is what Judas did not do. That walking away in this situation is the better choice is implied by Jesus when he says: „Did I not choose you, the twelve, and one of you is a devil [*diabolis*]”? (Jn 6:70). By not believing in the words of Jesus, and yet staying, Judas became, at a fundamental level, an adversary of Jesus, or even someone who sought to deceive him.

2.2 False cataphaticism

The second option is to accept one truth but reject the other, accepting the premise that to make one truth comprehensible the other must be rejected. This could be called the rationalist solution, a false cataphaticism, or the either/or solution. For example, rather than accept that the one person called Jesus is fully God and fully

man, one divine person in two natures, Nestorius postulated two persons in two natures, while Eutyches championed one person in one nature. For Nestorius, Jesus is not fully divine; for Eutyches, he is not fully human. One truth is affirmed while the other is denied.

What is interesting, not just in this case but in others, is that different positions may have the relation „action-reaction”. The position of Eutyches is an overreaction to that of Nestorius. The same can be said of Apollinarius's reaction to the teaching of Arius. Apollinarius of Laodicea wished to defend the full divinity of Christ against Arianism. However, what he proposed was an overreaction to Arianism. For him, *contra* Arius, Jesus is fully God but not fully man: Jesus had a human body and human sensation, but no rational human soul. Rather, the Logos takes over the function of a rational human soul, making Jesus not fully human.

One fundamental problem here is an overconfidence in the power of reason. Another is what could be called a case of mistaken identity, that is, a paradoxical misidentification of the middle ground as the opposite extreme. Both Arius and Apollinarius would have seen themselves as defending the authentic faith of the Church against heterodox believers. Arius, the Alexandrian priest, would have seen himself as developing the subordinationist teaching of the great Origen of the catechetical school of Alexandria against the Nicene modalists who adopted the Sabellian term *homoousios*. Against these supposed modalists, he stood for both the unity of God and the distinction of the *hypostases*. Apollinarius would likewise have seen himself as defending both convictions, albeit in a way that affirmed the full divinity of Christ.

Another fundamental flaw is the failure to theologize correctly both cataphatically and apophatically. The development of doctrine takes place through a process that is both apophatic and cataphatic, thereby arriving at a greater precision in what the Church believes and a greater exclusion of what she does not believe. For example, the term *homoousios* is both apophatic and cataphatic. Cataphatically, it tells us that the Father and the Son are of the same *ousia*, but apophatically it does not tell us what that *ousia* is. Apophatically, it excludes *homoiousios*, *homoios*, *heteroousios*, and *anomoios*. After the term was introduced, it had to be clarified further to exclude both tritheistic and modalistic interpretations.

2.3. *Synthesis*

The third option is to attempt to reduce both paradoxical truths to comprehensible truths and then synthesize them. This could be called the synthetic or Hegelian solution, after the man who may be its most famous practitioner. It is another kind of false cataphaticism. Hegel sought to solve the dilemma of a God who was both one and three by developing a rational, idealistic—not superrational or mysterious—explanation of the Father, the Son, and the Holy Spirit.

Cyril O'Regan interprets Hegel's thought thus: „In its symbol of the Trinity Christianity anticipates the fully self-validating truth of speculative philosophy”¹². Rather than accept that the mystery of the Trinity, the revealed inner life of the triune God, must be accepted in faith before it could be understood analogically, Hegel was convinced that unaided human reason, namely his own, could comprehend the Trinity.

Hegel does not think of the Father, Son, and Holy Spirit as „persons”. For him, this would be a form of tritheism. Rather, he thinks of them as three „moments”¹³. Nor does he think of them as pure relations. Rather, he thinks in terms of „ideas”, „subjects”, and „objects”. For him, God equals the absolute idea—not mystery. Hegel thinks about God as though he, Hegel, could completely comprehend God. For him, God is „absolute”, and Christianity is an „absolute religion”. Abstracting from the doctrine of the Trinity, he thinks that God is the absolute in the process of coming to greater self-understanding through a dialectical unfolding of his divine love in human history. He holds that God is not God without the world. In fact, for Hegel, God is a triadic dynamic that „fully realizes itself only in and through divine activity in

the world or, put better, in divine activity *as world*”¹⁴. We could identify Hegel's theology as a kind of „process theology”: God is in the process of becoming God.

For Hegel, in the Son, God is an object to himself. In the Holy Spirit, God is loving his idea of himself. The absolute idea that is God must become absolute spirit, which is the fullness of reality and truth, both infinite and finite, universal and concrete. This absolute idea must evolve dialectically through the historical process of creation and history. In fact, for Hegel, there seems to be an intrinsic connection between creation and evil considered as a productive contradiction essential to the trinitarian divine being really real¹⁵. Here, he is applying his fundamental philosophical idea about thesis, antithesis, and synthesis. The absolute idea (thesis) must negate itself by passing over into its own opposite, called „Other-Being”, that is, the world of nature (antithesis). The world of nature (particularity, concreteness, finitude) is the negation of the abstract and universal. In mankind, this process that God is going through reaches fulfillment by way of synthesis. Our destiny is to negate the negation of the absolute idea, that is, the world of nature, yet preserving and integrating in a higher synthesis whatever is valuable in it. Thus, in us, the abstract and the universal, the absolute idea, comes fully to itself by becoming conscious of itself in humanity as the concrete universal, as definite infinity, as absolute spirit. In other words, God comes to self-knowledge (or self-consciousness) through mankind. It is not only a matter of God knowing himself through humanity, but also of humanity knowing itself in God.

How does this affect Hegel's Christology? For him, there is a substantial unity between the human and divine natures. The Incarnation manifests this unity at the level of sense perception, which is accessible to all people, not only „thinkers” like Hegel himself. Christ is the Son of God in the sense that he is the one object of the self-thinking absolute idea. Christ is the highest, the absolute idea of God. Hegel regards his explanation of the nature of Christ as superior to the naive representations of revealed religion. His theology is monistic. He breaks down the distinction

¹² Cyril O'Regan, „The Trinity in Kant, Hegel, and Schelling”, in *The Oxford Companion to the Trinity*, ed. Gilles Emery and Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2011), 254-66, at 258. For a detailed study of the theological implications of Hegel's philosophy, see Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994).

¹³ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 465, no. 771. See also O'Regan, „The Trinity in Kant, Hegel, and Schelling”, 258.

¹⁴ O'Regan, „The Trinity in Kant, Hegel, and Schelling”, 258.

¹⁵ Ibid.

between God and the rest of reality. For him, God is reduced to the human spirit, knowledge of God to self-understanding, and salvation to the understanding that self-knowledge is the knowledge of God. His thought amounts to a new kind of gnosticism. It leads to Feuerbach's position that all theology is anthropology in disguise, that God is a projection of ourselves. It is easy to see here that the fundamental problem is a lack of faith; according to Hegel, we just need to use our powers of reasoning.

2.4. *False apophaticism*

The fourth option is that, rather than attempting to solve the problem, the problem is „dissolved”. This could be called the skeptical solution, the relativistic solution, or a false apophaticism. One example is the Christology of John Hick (1922–2012). Originally, Hick was an evangelical Christian who, through his involvement in interreligious dialogue, came to a position that could be called religious pluralism or, as Jacques Dupuis would define it, a theocentric universe and nonnormative Christology¹⁶. In books such as *God Has Many Names* and *God and the Universe of Faiths*, Hick recounts how his involvement in interreligious dialogue led him to see that people from non-Christian religions could possess the same value and exhibit the same moral actions that could be found in Christians. The great conundrum for the evangelical Hick was how an all-loving God could sentence such people to eternal punishment in hell. He pondered how non-Christians who practiced a theistic religion might be saved¹⁷. Here we can see another example of an overreaction to a false idea, namely, that only self-professed Christians can be saved.

Hick could not accept the two truths that God is both merciful and just, or the truth that he desires everyone to be saved but can-

not force anyone to accept salvation. His way to escape from this paradox was facilitated by certain epistemological premises. Philosophically, Hick was influenced by Kant's philosophy of perception¹⁸. For Kant, there is a gap between human perception of things and what things actually are, that is, between the phenomenal and the noumenal. Hick held that the same gap exists between God and the human mind. We experience God through categories. Yet God, or the divine being, is transcategorical¹⁹. Thus, what Hick calls the real, that is, transcendent reality, or God, can only be known as it is perceived. Hence, absolute truth claims about God are really truth claims about human perceptions of God. Thus, our knowledge of the real is culturally and historically conditioned, not absolute, as are our truth claims about it. Therefore, although Christians may think that the truths they believe about God are absolute, they are mistaken. Rather, all theistic religions make culturally and historically conditioned truth claims about the real. Diverse religions are the result of diverse historically and culturally influenced responses to diverse perceptions of the real²⁰. Hick states that „the different religious traditions, with their complex internal differentiations, have developed to meet the needs of the range of mentalities expressed in the different human cultures”²¹.

For Hick, the essence of Christianity is not to be found in its beliefs about God but in the teaching of the Sermon on the Mount, which provides a practical way of life. Thus, he says,

The Christian essence is not to be found in beliefs about God, and whether he is three in one and one in three, but in an attitude to man as our neighbour; not in thinking correctly about Christ's two natures, as divine and human, but in living as disciples who in his name feed the hungry, heal the sick and create justice in the world²².

¹⁸ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan Press, 1989), 240-44.

¹⁹ John Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm* (Oxford: Oneworld, 1999), 8-10.

²⁰ Ibid., 77-96; and John Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 57-81.

²¹ Hick, *God Has Many Names*, 21.

²² Hick, *God and the Universe of Faiths*, 109-10.

¹⁶ Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), 186-89; and Jacques Dupuis, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), 77-78.

¹⁷ See John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster Press, 1982), 13-28; and John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford: Oneworld, 1993), xviii, 121-23.

Since all the teachings of Christ flow from his ministry, his birth, life, death, and Resurrection form the permanent basis of the Christian tradition. After his death, Jesus was deified by the early Christians. So Hick reinterprets the doctrine of the Incarnation as follows: he says that „the historical Jesus of Nazareth did not teach or apparently believe that he was God, or God the Son, Second Person of a Holy Trinity, incarnate, or the son of God in a unique sense”²³. Rather, he claims, the Incarnation should be understood metaphorically. Metaphorically, Jesus was the presence of God: „Jesus was so open to divine inspiration, so responsive to the divine spirit, so obedient to God’s will, that God was able to act on earth in and through him. This, I believe, is the true Christian doctrine of the incarnation”²⁴. For Hick, Christ is not fully God; God is not three and one. Hick held that throughout history there have been people, like Jesus, who have been exemplars of the „real”²⁵. Ratzinger refers to Hick’s kind of position as the Hinduization of Christianity²⁶. Although Hick was influenced by Kant’s epistemology, he ends up adopting a quasi-Hindu epistemology.

The problem here is even deeper than we have previously encountered: it is not just a lack of faith but also a loss of faith in reason. This kind of response to the paradoxes of the Christian faith has become more prominent in a postmodern, post-truth world. What Hick does, and what is increasingly being done by postmodern theologians, is hold that all statements about God are metaphorical²⁷. There is either an explicit or implicit rejection of

²³ John Hick, „Believable Christianity”, Carrs Lane URC Church, Birmingham, UK, October 5, 2006, available at <http://www.johnhick.org.uk/jsite/index.php/articles-by-john-hick/2-believable-christianity>.

²⁴ John Hick, „A Pluralist View”, in *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis Ockholm and Timothy Phillips (Grand Rapids: Zondervan Academic, 1995), 58.

²⁵ Hick, *The Fifth Dimension*, 173–79.

²⁶ Joseph Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Essays to Orient Theology in Today’s Debates*, trans. Adrian J. Walker (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 91–92.

²⁷ For example, see the Christology of Lieven Boeve in „*Christus Postmodernus*: An Attempt at Apophatic Christology”, in Terrence Merrigan, ed., *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (Leuven, Belgium: Leuven University Press, 2000), 577–93. Also see

the distinction between names being attributed to God by metaphor or by analogy. The former imply a limitation incompatible with divine perfection, whereas the latter do not. As Gilles Emery explains, „For example, when we call God ‘wise,’ we signify a perfection that really exists in God. However, the reality signified by this word ‘wise’ surpasses our concept of wisdom”²⁸. Furthermore, human wisdom is distinct from man’s essence, but God’s wisdom is not distinct from his essence. Wisdom, as signified in God, is beyond human comprehension²⁹. Yet it is a true statement to say that God is wise, if we remember that his wisdom is far beyond human wisdom.

The kind of theologizing practiced by postmodern theologians is sometimes characterized by them as apophatic³⁰. By this, they mean that we cannot say anything definite about God; we cannot have „certainty”. However, this is a false apophaticism. Aquinas tells us what true apophaticism is: we do not know what God is, only what God is not, but we can know him through our knowledge of his creatures³¹. The reality is that one cannot have a completely apophatic theology. Such a theology must simply remain silent about God.

2.5. Acceptance

The fifth option is to accept both truths as true, along with our inability to completely reconcile them because we cannot completely comprehend them. This is Henri de Lubac’s solution. We could call this the paradoxical or the both/and solution. An

a critique of Boeve’s Christology in Conor Sweeney, *Sacramental Presence after Heidegger: Onto-theology, Sacraments, and the Mother’s Smile* (Eugene, OR: Cascade Books, 2015), 111–17. Sweeney gives an analysis of some of the consequences of Boeve’s post-Heidegger rejection of metaphysics as onto-theology (ibid., 96–126). See also Peter John McGregor, „The Leuven Project: Enhancing Catholic School Identity”? *Irish Theological Quarterly* 87, no. 2 (2022): 106–30.

²⁸ Gilles Emery, „The Immutability of the God of Love and the Problem of Language Concerning the ‘Suffering of God,’” in *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, ed. James F. Keating and Thomas Joseph White OP (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 27–76, at 56.

²⁹ See Thomas Aquinas, *Summa theologiae* [= ST] I, q. 13, a. 5.

³⁰ See Boeve, „*Christus Postmodernus*”, esp. 590–93.

³¹ ST I, qq. 3, 12–13.

example of this is the development of the concept of „relation”, initially by St. Basil the Great. The problem for Basil is how God can be both three and one. How can we speak of three persons in one God? Basil argued against the Eunomians, who taught that the Son has a dissimilar substance from the Father. In other words, the Son is a creature of the Father, who alone is fully God. Eunomius of Cyzicus identified „unbegotten” or „unengendered/ ingenerate” with the very substance of God. In himself, God is „unbegotten substance” (*ousia agennetos*)³². Therefore, God cannot communicate his own nature by begetting. Since the essence of God is „unbegotten”, the Son cannot be of the same essence as the Father. If they were to have the same substance, then there would need to be two equal „unbegottens”. When Eunomius speaks of the only-begotten Son, what he means is that, in begetting the Son, the Father produced the substance of the Son, which is not the same as his own substance, and this substance did not exist before the Son was brought into existence by the Father. When Eunomius calls God „Father”, what he means is this fatherhood is an activity (*energeia*) of the unbegotten, different from his own substance.

This heresy led Basil to develop the concept of relation in trinitarian theology³³. For Basil, some names express what things are. Other names designate what things are not. The term „unbegotten” belongs to the second category. It does not signify the substance of God, but the fact that God the Father is not begotten. We could say that the statement „the Father is unbegotten”, is an apophatic statement about God. It states what God is not. Moreover, according to Basil, some names signify substances, things that exist in themselves, and some names signify relations. For example, „Man” signifies the reality that is a human person; but the name ‘friend’ signifies this man under the aspect of his relation with another person”³⁴.

³² Eunomius of Cyzicus, *Apology* 8 (*Sources Chretiennes* 305:250).

³³ For a clear and more detailed explanation of this development, see Gilles Emery, *The Trinity: An Introduction to the Catholic Doctrine on the Triune God*, trans. Matthew Levering (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011), 83–88. For a more extensive account, see Stephen M. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2007).

³⁴ *Ibid.*, 85.

According to Basil, the term *ousia* (substance) belongs to the first category, the essence of God, what God is. The names „Father” and „Son” belong to the second category: they signify a relation toward another, a relative mode of being. A father is a father *to* someone. Naming Jesus „Son” describes him *in his relation to* his Father. Thus Basil says that the names Father and Son „just express the relation [*schesis*] of the one to the other. A father is one who supplies for another the principle of his being in a nature like his own; a son is one who receives from another through generation the principle of his being”³⁵. „Unbegotten” and „begotten” denote different modes of being, describing the relationship between persons who are distinct within the eternal Godhead, but not different essences. As Emery writes, „The use of the notion of relation enables one to show that the generation of the Son and the procession of the Holy Spirit imply no change in the spiritual nature of God”³⁶. Faith in the generation of the Son and the procession of the Holy Spirit, who are of the same essence as the Father, does not contradict the fact that God’s essence has no cause. These two kinds of names, substantial and relative, enable us to identify what is common to the Father, Son, and Holy Spirit—that is, their operation, power, nature, essence, and divinity—and what is proper to each of them in a distinct way—that is, the distinctive property of the Father, Son, and Holy Spirit, which involves a relational mode of being³⁷. The property that characterizes the Father is „paternity”. The Father is the principle (cause) „without principle”, that is, „unbegotten”. The distinctive property of the Son is „filiation”: he is begotten.

According to Basil, the properties of the divine persons involve an „opposition”: the Father is not the Son, and the Son is not the Holy Spirit. Thus he writes that, „When we hear of the unbegotten light, we think of the Father; of the begotten light, we think of the Son. As regards light and light there is no contrariety between them, but as regards begotten and unbegotten one considers them under the aspect of their opposition (*antithesis*)”³⁸.

³⁵ Basil, *Against Eunomius* 2.22 (*Sources Chretiennes* 305:92).

³⁶ Emery, *The Trinity*, 85.

³⁷ Basil, *Against Eunomius* 2.28 (*Sources Chretiennes* 305:120). See also Emery, *The Trinity*, 87.

³⁸ *Ibid.*

Another way of putting this is to speak of „relative opposition” or „opposed relations” to identify the distinction of divine persons by such relative properties. One can speak of „relations of origin” or „opposed relations of origin”³⁹.

It is essential to realize that when Basil uses the term „relation” he is speaking analogously, not univocally. In seeking to establish what is proper to each person of the Trinity and what is common to them, he is speaking of the mystery of God in two irreducible aspects: God is both one and three. This is the principle of „redoublement”. As Emery says, „The ‘redoubling’ or *redoublement* of the language of Trinitarian faith... connects the level of ‘substance’ with that of ‘properties’ in order to express the mystery of the Trinity”⁴⁰. He gives an example of redoublement in the theology of St. Gregory of Nazianzus: „When I speak of God, you must be illumined at once by one flash of light and by three: three in properties, or hypostases, if any one prefers to call them, or persons [*prosopa*]... but this light is one in respect of the substance [*ousia*], that is, the Godhead”⁴¹. One cannot speak of God as one and three simultaneously—herein lies the irreducible paradox. We can identify what is common to the persons and what is proper, but we cannot derive what is proper to each person from what is common, or vice versa. Nor can we conflate the unity and distinction of the persons in God. What is also important is the order in which these two investigations are carried out. As Matthew Levering says, „It is appropriate to investigate first what is common, so as to integrate this concept into the concept of Person as subsisting relation... These two steps are the ‘redoublement’ in Trinitarian theology: in seeking to understand the Persons (the second step), one integrates what one has learned about the essence (the first step)”⁴².

Levering gives an example of what can happen when a theologian conflates the oneness and threeness of God. According to him, the Thomistic philosopher W. Norris Clarke holds that

³⁹ See Emery, *The Trinity*, 87–88.

⁴⁰ Ibid., 86.

⁴¹ Gregory of Nazianzus, *Oration 39.11* (*Sources Chretiennes* 358:170–72). See Emery, *The Trinity*, 86.

⁴² Matthew Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Malden, MA: Blackwell, 2004), 215.

„being” must be „substance-in-relation”⁴³. All creatures, all beings, are not absolutely autonomous but are constituted by relation. In itself, the creature is constituted by its relation to God. For creatures, „being” is „relational”. Thus, Clarke says, „To be a substance and to be related are distinct but complementary and inseparable aspects of every real being. The structure of every being is indissolubly dyadic: it exists both *in-itself* and as *toward* others”⁴⁴. The question is, does this relationality of being apply to divine being?

One problem with Clarke’s position, if exaggerated in a one-sided way, is that it can lead to the idea that God *must* create. Clarke says, „It is according to the divine nature—inevitable, if you will (‘necessity’ is perhaps too strong a word, with misleading implications of impersonal compulsion)—to communicate its goodness to *some* finite created world, but to *which particular* finite universe would have to be determined by free choice”⁴⁵. When it comes to the Trinity, Clarke says that „the inner being of God is by the very necessity of its nature *self-communicating love*, which flowers out into the internal procession of the three persons within the unity of the divine nature”⁴⁶. What Clarke is saying is that the divine being *itself* is relational, and this inner dynamism of the divine being is expressed in the procession of the persons; they are the divine being communicating itself. For Clarke, according to this reading, „substance” is not static and self-enclosed. Rather, it simply refers to the „in-itself dimension of being”⁴⁷. „Being” both stands on its own and is relational and self-communicative. Clarke’s definition of being „mirrors Aquinas’ definition of the Divine Persons as subsisting relations”⁴⁸,

⁴³ Ibid., 202. For Clarke’s exposition of his position, see W. Norris Clarke, *Explorations in Metaphysics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994), 102–22.

⁴⁴ Clarke, *Explorations in Metaphysics*, 108, as quoted in Levering, *Scripture and Metaphysics*, 202 (emphasis original).

⁴⁵ Clarke, *Explorations in Metaphysics*, 108, as quoted in Levering, *Scripture and Metaphysics*, 203 (emphasis original).

⁴⁶ Clarke, *Explorations in Metaphysics*, 109, as quoted in Levering, *Scripture and Metaphysics*, 204 (emphasis original).

⁴⁷ Clarke, *Explorations in Metaphysics*, 113, as quoted in Levering, *Scripture and Metaphysics*, 205.

⁴⁸ Levering, *Scripture and Metaphysics*, 205.

but, for Aquinas, these relations are identical to the divine essence, so that they are distinct from one another but not from God's substance. In Thomas's view, then, relationality pertains to the persons vis-e-vis one another, and not to the divine nature as such. For Clarke, „being” itself is relational; thus, „Relations emerge from the self-communication intrinsic to being”⁴⁹.

The potential danger here, if this is not qualified, is that of conflating the divine unity with the divine threeness. For Clarke, one cannot speak of a „unity” that is not relational. Levering observes that, for Clarke, „being itself is relational, in the sense that ‘being’ flowers internally into relations”⁵⁰. The word „being” would apply equally well to the Trinity of persons. This being so, how can one distinguish divine unity from divine threeness? According to Levering, „It becomes difficult to speak of a divine unity that is conceptually distinguishable from divine threeness”⁵¹. Now, Clarke is not a heretic, nor are his theological speculations heretical. Yet his apparent conflation of divine unity and threeness, and his seeming, at least according to this simplified reading, to derive divine threeness from divine unity, is the sort of thinking that could contribute to a kind of modalism.

2.6. Problems with faith and reason

We can see that heresies arise from various sources. There are problems of faith, problems of reason, and problems with the relationship between faith and reason. Beginning with faith, the choice here is between „we have believed, and have come to know, that you are the Holy One of God” (Jn 6:69), and „I will not believe” (Jn 20:25)⁵². In other words, the choice is the one

⁴⁹ Ibid., 213.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² We invariably refer to St. Thomas the Apostle as „doubting Thomas”, whereas it would be more accurate to refer to him as „refusing Thomas” or „disbelieving Thomas”. „I will not believe” is a choice. Thomas refuses to believe unless he has proof. Jesus' response to him is not „doubt no longer, but believe”, but, literally, „be not disbelieving [*apistos*, not *distazo*] but believe”. The one in doubt is in an epistemological limbo, not knowing whether to believe or disbelieve, whereas Thomas has made a choice to withhold his belief.

presented to us by St. Anselm: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* („I do not seek to understand in order that I may believe, but rather, I believe in order that I may understand”)⁵³.

Another problem can be an inadequate understanding of the nature of faith. This can be seen at both ends of the theological spectrum. Those old enough to remember catechesis before Vatican II may well have experienced an almost exclusive focus on the *fides quae creditur*, the faith that is believed, derived from a neoscholastic conception of revelation as a communication of truths to the intellect.

Paradoxically, we find the same emphasis among various post-modern Catholic theologians. For example, the Flemish Catholic theologian Didier Pollefeyt speaks of „faith contents” and „doctrinal belief contents”⁵⁴, the *fides quae creditur*, the faith by which we believe. It is these that cannot be „literally” affirmed but must be symbolically affirmed by „post-critical belief”⁵⁵. This „post-critical belief”, also called „post-critical faith”, is what is traditionally referred to as the *fides qua creditur*, the faith by which we believe. This faith „is acquired through the active, creative, and interpretive handling” of mediations such as „stories, rituals, traditions, institutions, churches, ministries, communities, social organisations, and so forth”⁵⁶. According to Pollefeyt, this is necessary to distinguish the „religious message” from mythological images⁵⁷. We can see that, for him, the *fides qua creditur*, the faith by which we believe, is placed in „faith contents/doctrinal belief contents”, what Catholics often mean when they speak about „the faith”, what Jude calls „the faith which was once for all delivered to the saints” (Jude 1:3).

Pollefeyt's *fides qua creditur* is not faith in God per se, Father, Son, and Holy Spirit. It is not a faith wherein one entrusts oneself

⁵³ Anselm, *Proslogion*, Proemium.

⁵⁴ Didier Pollefeyt and Jan Bouwens, „Framing the Identity of Catholic Schools: Empirical Methodology for Quantitative Research on the Catholic Identity of an Education Institute”, *International Studies in Catholic Education* 2 (2010): 193-211, at 195, 197.

⁵⁵ Ibid., 196.

⁵⁶ Ibid., 197.

⁵⁷ Ibid.

to God. In fact, *fides qua creditur* has two aspects. It is both faith in God and faith in what God reveals. For example, *fides qua creditur* is „faith in the Son of God [1] who loved me and gave himself for me [2]” (Gal 2:20). One cannot have the first without the second, and to have only the second without the first is not to have a saving faith, since although one may believe that God is one, the demons also believe and shudder (cf. Jas 2:19). For Polle- feyt, faith is not „personal” in the sense that it is not the faith of a human person in an incarnate divine person. Therefore, there can be no response in faith, hope, and love to „the Son of God who loved me and gave himself for me” (Gal 2:20).

An alternative to this is presented by Joseph Ratzinger. For him, when the term „faith” is used in a Christian sense, its basic form is not

I believe something, but I believe *you*. Faith is a disclosure of reality that is granted only to him who trusts, loves, and acts as a human being; and as such it is not derivative of knowledge but is *sui generis*, like knowledge, although it is indeed more basic and more central to our authentically human nature than [empirically verified] knowledge is⁵⁸.

What is primary for Ratzinger is the „faith by which we believe”, not the „faith that is believed”. This assent to God has its content, but it is not a system of knowledge. Rather, it is „the form of our trust”⁵⁹. Paradoxically, we will not completely comprehend its content. We can never completely integrate faith and knowledge. Rather, „The assent of faith as such is concerned with the whole, and only secondarily has it to do with the part, with the separate contents to which faith assents”⁶⁰. Hence, even if there are times of darkness, faith declares, „Yes, I believe you, Jesus of Nazareth; I believe that in you was revealed that divine purpose which allows me to live with confidence, tranquility, patience, and courage”.⁶¹

⁵⁸ Joseph Ratzinger, *Faith and the Future* (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 30.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., 32.

⁶¹ Ibid., 33.

There can also be problems with reason. One problem is the Enlightenment’s reduction of reason, especially the reduction of reason to „reasoning”, „calculating”, or inductive and deductive reasoning. This reduction can be seen in Kant’s epistemological assumption that human knowledge is exclusively discursive: „The reason cannot intuit anything”⁶². For Kant, „human knowing consists essentially in the act of investigating, articulating, joining, comparing, distinguishing, abstracting, deducing, proving”⁶³. The traditional name for this kind of reasoning is *ratio*, the active effort of discursive thought. This is the properly *human* element of our knowledge, and it requires effort. Yet there is another kind of knowing, traditionally called *intellectus*. This could be described as a simple vision in which the truth reveals itself, like a whole landscape revealing itself to the eye⁶⁴.

Aquinas refers to this way of knowing thus: „Although the knowledge most characteristic of the human soul occurs in the *ratio*, nevertheless there is in it a sort of participation in the simple knowledge which is proper to higher beings, of whom it is therefore said that they possess the faculty of spiritual vision”⁶⁵. Commenting on Aquinas’s position, Josef Pieper explains that, in *intellectus*, we participate in the angelic faculty of nondiscursive vision⁶⁶. We apprehend the spiritual like the eye apprehends light. Our knowledge includes an element of nonactivity, purely reflective vision. This is the fulfillment of the highest intellectual activity, the contemplative. As Aquinas says, this kind of knowledge is *non propriae humana, sed superhumana* (not properly human but superhuman)⁶⁷. Human spiritual knowledge is both *ratio* and *intellectus*. The discursive element is fused with intellectual contemplation⁶⁸.

⁶² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London: St. Martin’s Press, 1956), 95.

⁶³ Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, trans. Gerald Malsbary (South Bend, IN: St. Augustine’s Press, 1998), 10.

⁶⁴ Ibid., 11.

⁶⁵ Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate* 15.1.

⁶⁶ Pieper, *Leisure, the Basis of Culture*, 12.

⁶⁷ Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus* 5.1.

⁶⁸ Pieper, *Leisure*, 32–33. See also Josef Pieper, *Happiness and Contemplation*, trans. Richard Winston and Clara Winston (New York: Pantheon, 1958), 74.

Another contemporary, postmodern problem is a kind of loss of faith in the power of reason. Whereas the modern era lost faith in God, it seems that the postmodern era has lost faith in the human person, especially in a person's ability to know things, including God. Jean-Francois Lyotard has undermined the faith of postmoderns in metanarratives. Jacques Derrida speaks of „dissemination”, the dispersion and decomposition of human thought. Gianni Vattimo heralds the advent of *pensiero debole* (weak thought). Zygmunt Bauman uses the term „liquid modernity” to describe a society that is constantly in a state of flux⁶⁹. At the bottom of this epistemological skepticism is the rejection of metaphysics, or our ability to know things in themselves. By „metaphysics” I mean the investigation of the fundamental nature of reality, the investigation of the first principles of such realities as being, existence, identity, change, space and time, cause and effect, necessity, actuality, and potentiality.

However, even those who explicitly reject the possibility of metaphysics will still have an implicit metaphysics. One cannot escape from the verb „to be”. Those who deny metaphysics cannot think, say, or write anything without contradicting themselves. For example, in his essay „*Christus Postmodernus*”, the Flemish Catholic theologian Lieven Boeve writes that the „Logos incarnated in the word, becomes signified in the word, but does not identify itself with the word. The word ‘evokes,’ thereby determining the indeterminable, and precisely in this determining distinguishes itself from the Logos”⁷⁰. According to Conor Sweeney, Boeve is arguing that

Jesus’ humanity, as particular, embodies a radical hermeneutical path to God. To say that the Word is made flesh is to say that in becoming flesh the Word subjects itself to the hermeneutical condition of the *humanum*. In other words, „word” (note the lower case), as a phenomenon occurring within the

⁶⁹ See Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993); Jacques Derrida, *La Dissemination* (Paris: Seuil, 1972); Gianni Vattimo and Pier Aldo Rovatti, eds., *Il pensiero debole*, 2nd ed. (Milan: Feltrinelli, 1984); Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge, MA: Polity Press, 2000).

⁷⁰ Boeve, „*Christus Postmodernus*”, 589.

limits of history, is not able to contain the divinity of Logos as such⁷¹.

For Boeve, „The word never becomes Logos, but is the way to the Logos”⁷². He writes this because he holds that one cannot make definite statements about God⁷³. Even statements that have been regarded as such, like the Chalcedonian formula, are actually contextually determined metaphorical statements. In the case of Chalcedon, this formula now needs to be recontextualized in a new metaphor⁷⁴.

However, despite his rejection of definite statements about God, Boeve himself makes such statements. It is my conviction that Boeve has an implicit metaphysics, which he does not acknowledge. For example, he writes that „in a Christian perspective ‘event’ is a happening of grace, a grace-experience in which God reveals Godself as inexhaustible Love, to which every human expression and answer in word and deed falls short”⁷⁵. Later he writes, „Time and again believers have sought for clues in their personal and communal, historically developing and changing context in order to give form in word and deed to the experience of grace as inexhaustible divine gift of love”⁷⁶. If we think of „inexhaustible” as a synonym for „infinite”, these are absolute statements about God. Boeve cannot have it both ways: either all statements about God are metaphorical and contingent, or at least not all of them are. Again, one cannot have a completely apophatic theology, because such a theology must simply remain silent about God. We can see that Boeve has not maintained a correct balance between the cataphatic and apophatic dimensions of theology. The term „inexhaustible love” is both cataphatic and apophatic. Cataphatically, we know what exhaustible human love is. But „inexhaustible” is an apophatic term. It means „not exhaustible”. But we do not know what inexhaustible love is.

⁷¹ Sweeney, *Sacramental Presence after Heidegger*, 113.

⁷² Boeve, „*Christus Postmodernus*”, 589.

⁷³ Lieven Boeve, „Postmodern Sacramento-Theology: Retelling the Christian Story”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998): 326-43, at 340-42.

⁷⁴ Boeve, „*Christus Postmodernus*”, 581-85.

⁷⁵ Ibid., 580. Boeve himself capitalizes „love”.

⁷⁶ Ibid., 581.

In fact, for Boeve, the fundamental problem is that we do not even know what exhaustible human love is. We do not know even finite things with certainty.

Having become conscious of the finitude, the particularity and the contingency of existence, no one can claim to have access to Truth-as-such. Postmodern philosophy strives to become an open narrative: an always particular and contextually embedded openness to, and testimony to the irreducible heterogeneity which accompanies human attempts at truth⁷⁷.

Hence, it would follow that when Jesus kenotically assumed the hermeneutical condition of the *humanum*, he assumed the human inability to know Truth-as-such.

To theologize we need more than faith and reason as they are sometimes understood. The most famous Catholic definition of theology is St. Anselm's dictum *fides quaerens intellectum*, which is invariably translated as „faith seeking understanding”. However, to understand what Anselm means by this, we must go deeper. The phrase appears in his *Proslogion*, which is mostly a prayerful meditation on the nature of belief in God. By „faith”, Anselm means more than what he calls a faith that „merely believes what it ought to believe”, which he describes as „dead”.⁷⁸ For Anselm, the goal of faith in God is to rise to the contemplation of God. Thus, he says, „I give thanks, good Lord, I give thanks to You, since what I believed before through Your free gift I now so understand through your illumination”⁷⁹. What we translate as „understanding” could more fittingly be called an „illuminated understanding”. As a biographer of Anselm says, „Then suddenly one night during matins the grace of God illuminated his heart, the whole matter became clear to his mind [*intellectui*], and a great joy and exultation filled his inmost being”⁸⁰.

⁷⁷ Ibid., 579.

⁷⁸ Anselm, *Monologion*, chap. 78, in *Anselm: Basic Writings*, ed. and trans. Thomas Williams (Indianapolis, IN: Hackett, 2007), 71.

⁷⁹ Anselm, *Proslogion*, chap. 4, trans. M. J. Charlesworth (Oxford: Clarendon Press, 1965), 121.

⁸⁰ Eadmer, *Vita Sancti Anselmi*, trans. R. W. Southern (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1962), p. 30, bk. 1, section xix.

This kind of faith will renew and „reconfigure” our reason. It will not simply add knowledge that is inaccessible to natural reason. Rather, it will both add supernatural knowledge and re-order „all that can be known naturally in light of the triune God as our beginning and supernatural end”⁸¹. In biblical terms, it will form in us the „mind of Christ” (1 Cor 2:16). But we need more than this kind of faith; we also need hope and love. As Ratzinger shows us, we need to be exercising all the theological virtues perichoretically⁸².

2.7. The christic sense of paradox

The sense that I have called Lubacian could also be called christic. If we look at the words of Christ, we will find all kinds of paradoxes. For example, „Blessed are the meek, for they shall inherit the earth” (Mt 5:5); and „he who is greatest among you shall be your servant; whoever exalts himself will be humbled, and whoever humbles himself will be exalted” (Mt 23:11–12).

Among the most puzzling paradoxes of Christ are the following: „He who finds his life shall lose it, and he who loses his life for my sake will find it” (Mt 10:39); and „he who loves his life loses it, and he who hates his life in this world will keep it for eternal life” (Jn 12:25). Here we can see that the Lord is using the verbs „find”, „lose”, „love”, and „hate” in particular ways. The paradox can be penetrated if one can grasp the sense in which these verbs are being used, which goes beyond a strictly literal meaning. Rather, the verbs must be understood in what could be called a metaphorical sense. For example, „to find one's life” is being used in two different senses: the sense of to „find” so as to „grasp one's life as a possession” is being compared with to „find” as finding „a truer and more fulfilling kind of life”. To lose one's life means to discover that a selfish life, treated as a possession, leads to misery, whereas a self-sacrificial life for Jesus leads

⁸¹ Levering, *Scripture and Metaphysics*, 31.

⁸² For more on Ratzinger's understanding of the „mutual indwelling” of the theological virtues, see Peter John McGregor, „The Theological Virtues”, in *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, ed. Daniel Cardo and Uwe Michael Lang (Cambridge: Cambridge University Press, 2024), 296–312.

to a joyful life in him. The paradox could also be explained in a different, albeit related way, like variations on a musical theme. There is depth upon depth in these paradoxes. This is why they fit the Lubacian sense.

2.8. *The paradox of the Cross*

Perhaps the most profound Christian paradox is that of the Cross. In the Acts of the Apostles, we find the record of a missionary failure. St. Paul's presentation of the kerygma to the Epicurean and Stoic philosophers on the Areopagus (17:16–34). Paul begins well and succeeds in holding his auditors' attention for some time. He builds on the religion they already have and moves on to something to which they would have been open: that there is one God who is the Creator and ruler of all. However, it all ends in mockery and disengagement as soon as he brings up the Resurrection. St. Luke puts the best possible face on the outcome, but we have no letter of Paul to the Athenians, and in the New Testament we never hear of any Church in Athens.

Immediately after this failure in Athens, Paul goes to Corinth, and the contrast is startling. He stays in Corinth for eighteen months and establishes a thriving Church. Culturally, there would not have been much difference between Athens and Corinth, so what can explain the difference in their response to the Gospel? I suggest that the difference can be explained by looking at what Paul writes near the beginning of his first letter to the Corinthians: „For Christ did not send me to baptize but to preach the gospel, and not with eloquent wisdom, lest the cross of Christ be emptied of its power” (1 Cor 1:17). We could say that what was missing in Athens was the proclamation of the Cross of Christ. What the philosophers heard from Paul in Athens was „Jesus” and „Resurrection”, to the point where they thought these to be the names of two new gods (cf. Acts 7:18), but there was no mention of the Cross of Christ. On the Areopagus, Paul „skipped” over it and went straight to judgment and resurrection (cf. Acts 17:31).

It seems that Paul took a powerful lesson from this failure, such that he came to the Corinthians with the decision „to know nothing among you except Jesus Christ and him crucified” (1 Cor

2:2). By this, I do not mean to say he literally did not preach about anything else, but that he made the proclamation of the Cross the centerpiece of his kerygma. Having failed in his attempt to convert the wise through the humanly accessible wisdom that acknowledges the existence of one God who is Creator and ruler of all, his approach shifted:

For the word of the cross is folly to those who are perishing, but to us who are being saved it is the power of God. For it is written, „I will destroy the wisdom of the wise, and the cleverness of the clever I will thwart”. Where is the wise man? Where is the scribe? Where is the debater of this age? Has not God made foolish the wisdom of the world? For since, in the wisdom of God, the world did not know God through wisdom, it pleased God through the folly of what we preach to save those who believe. For Jews demand signs and Greeks seek wisdom, but we preach Christ crucified, a stumbling block to Jews and folly to Gentiles, but to those who are called, both Jews and Greeks, Christ the power of God and the wisdom of God. For the foolishness of God is wiser than men, and the weakness of God is stronger than men. (1 Cor 1:18-25).

A little later, Paul tells the Corinthians more about this wisdom:

Yet among the mature we do impart wisdom, although it is not the wisdom of this age or the rulers of this age, who are doomed to pass away. But we impart a secret and hidden wisdom of God, which God decreed before the ages for our glorification—God has revealed [this wisdom] to us through the Spirit. For the Spirit searches everything, even the depths of God. For what person knows a man's thoughts except the spirit of the man which is in him? So also no one comprehends the thoughts of God except the Spirit of God. (1 Cor 2:6-11)

2.9. *The gifts of the Holy Spirit*

Besides the theological virtues, in order to theologize we need the gifts of the Holy Spirit, which perfect these virtues⁸³. Three gifts of the Holy Spirit that could be called „intellectual” are understanding, knowledge, and wisdom. Through the mystery of „Christ in us” (Col 1:27) we can receive „all the riches of assured understanding and the knowledge of God’s mystery, of Christ, in whom are hidden all the treasures of wisdom and knowledge” (Col 2:2-3). However, as with the theological virtues, I suggest that openness to receiving all seven gifts of the Holy Spirit is necessary for truly fruitful theologizing.

To put some flesh on the bones of this suggestion, I wish to give three personal examples of the gratuitous reception of these three intellectual gifts to illustrate their value for theologizing. Concerning the gift of understanding, a small question for me was why the order of Christ’s temptations was different in the gospels of Matthew and Luke. To me, the order in Matthew seemed more „logical”, ending as it does with the dramatic choice between worshiping God or Satan. This seemed to be the „ultimate” temptation. So why the different order in Luke? Then one Sunday I was listening to the account of the temptations in Luke during Mass. I had not been thinking about this question for some time, and I did not think about it while listening to the Gospel reading. All I was trying to do was listen attentively to the Gospel. Then the answer appeared: the order was different because of the place Luke gives to the Temple and Jerusalem in his gospel. This was why he ends with the temptation in the Temple in Jerusalem. My point is that I did not reason my way to this conclusion. It was simply „given” to me.

Concerning the gift of knowledge, many years ago, just after I had come to the Lord, in a conversation with a nonbeliever, I first heard about contraception and the Pill. Since it was the first I had ever heard of it, I knew no arguments against it, but at that moment I intuited that there was „something wrong with it”. If I had been asked to explain and justify my rejection of it, I could

⁸³ See *Dei Verbum*, 5: „To bring about an ever deeper understanding of revelation the same Holy Spirit constantly brings faith to completion by His gifts”.

not have done so. Now I understand what is wrong with it and can give my reasons, but then I had no understanding. Nevertheless, somehow I knew that it was wrong.

Finally, concerning the gift of wisdom, I remember a time over twenty years ago when I was having my daily time of prayer and „out of the blue” I experienced what I would call a „contentment to die and be with the Lord”. What made this all the more surprising was that, after desiring for a long time to be married, I had only recently been married! Yet, although I did not quite go as far as St. Paul in positively desiring to „be with Christ” (Phil 1:23), I felt that I could say to him, „If you want me to come now, I am quite content to do so”. I have not experienced this contentment since, but for me this was an experience of true wisdom.

3. Conclusion: a „spiritualized theology”

It has become a commonplace in theology to speak in a one-sided and overly simplistic manner of „Christology from above” and „Christology from below”, or of someone having a „high Christology” and someone else a „low Christology”. While such phrases can communicate something important, in some cases this dichotomy can indicate, on the one hand, a simple stress on either Christ’s divinity or humanity or, on the other, an assumption of Christ’s divinity or humanity as the starting point for theologizing about him. This above/below dichotomy can be applied to any area of theology⁸⁴. Indeed, it can be applied to theology as a whole. „Theology from below” could be one that begins with human experience in its changing historical and cultural context, while „theology from above” could be one that begins with unchanging absolute truths about God.

However, it is my contention that the above/below dichotomy is a false one if it is taken in a simplistic form, as are the dichoto-

⁸⁴ For example, Larry Chapp applies it to moral theology, where a moral theology from below „will be guided less by theological ‘doctrines’ and more by the psychological and sociological sciences”. See Larry Chapp, „Avoid Moral Theologies ‘From Below’ That Puncture the Immanent Frame”, *Catholic World Report*, January 7, 2024, <https://www.catholicworldreport.com/2024/01/07/avoid-moral-theologies-from-below-and-puncture-the-immanent-frame/>.

mies of right/left and conservative/progressive. The true dichotomy is not above/below but inside/outside. It is a theologizing that begins from being „in” Christ. Always remembering that „Christ” is a pneumatological term, this could also be called theologizing „in the Holy Spirit”. Hence, the dichotomy would be correctly identified as „theologizing in the Spirit” as opposed to „theologizing in the flesh”, or, rather, between genuine theology and an ersatz theology that could lead to heresy. Just as there is only one teacher, the Christ, so there is, in the final analysis, only one theologian. „Lower-case” theologians must be able to say, „It is no longer I who theologize, but Christ who theologizes in me” (cf. Gal 2:20). And this theologizing must be not just in an isolated Christ, who is not Christ at all, but in a „koinonial Christ”, that is, with God in Christ and with brothers and sisters in Christ. It must be theologizing in the *totus Christus*. In other words, the basis of all true theology is a vertical-horizontal *koinonia* in Christ.

Nota o Autorze: Peter John McGregor, Jest doktorem filozofii i członkiem Wspólnoty Emmanuel (Communauté de l’Emmanuel), wspólnoty osób świeckich, księży i osób konsekrowanych w Kościele katolickim. Jako członek tej Wspólnoty brał udział w różnych akcjach ewangelizacyjnych: spotkaniach modlitewnych, misjach parafialnych, nocach miłosierdzia, Zacheuszu (kursie na temat katolickiej nauki społecznej), Miłości i Prawdzie (programie wzbogacania małżeństw), rekolekcjach dla księży, posłudze dla par bezdzietnych, akcjach młodzieżowych, międzynarodowym forum młodzieżowym, Światowych Dniach Młodzieży 2008, ewangelizacji ulicznej i wizytacji parafii. Peter obecnie służy jako duchowy i teologiczny dostawca formacji dla członków Wspólnoty Emmanuel i jest odpowiedzialny, wraz z żoną, za „towarzyszenie” w ramach Wspólnoty Emmanuel w Australii. Ma szerokie zainteresowanie teologiczne. Zajmuje się teologią Josepha Ratzingera, teologią fundamentalną, postmodernistyczną, antropologią teologiczną, misjologią, relacjami między teologią a duchowością.

Bibliografia

- Anselm, *Monologion*, w: *Anselm: Basic Writings*, red. i tłumaczenie Thomas Williams, Indianapolis 2007.
- Anselm, *Proslogion*, tłum. M. J. Charlesworth, Oxford 1965.
- Basil, *Against Eunomius* 2.22 (*Sources Chretiennes* 305:92).
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.
- Boeve L., *Christus Post-modernus: An Attempt at Apophatic Christology*, w: Terrence Merrigan (red.), *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven 2000, s. 577–593.
- Boeve L., *Postmodern Sacramento-Theology: Retelling the Christian Story*, w: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74(1998), s. 326–343.
- Boff L., *Is the Cosmic Christ Greater than Jesus of Nazareth?* w: Luis Carlos Susin, Andres Torres Queiruga, Jose Mana Vigil (red.), *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*, tłum. Paul Burns, London 2007, s. 57–64.
- Catechism of the Catholic Church*, New York 1992.
- Chapp L., *Avoid Moral Theologies ‘From Below’ That Puncture the Immanent Frame*, w: *Catholic World Report* dn.07.01.2024.
- Chesterton G. K., *Orthodoxy*, London 1943.
- Clarke W. N., *Explorations in Metaphysics*, Notre Dame 1994.
- Derrida J., *La Dissemination*, Paris 1972.
- Dupuis J., *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll 2002.
- Dupuis J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.
- Eadmer, *Vita Sancti Anselmi*, tłum. R. W. Southern, London 1962.
- Emery G., *The Immutability of the God of Love and the Problem of Language Concerning the ‘Suffering of God,’* w: *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, James F. Keating, Thomas Joseph White OP (red.), Grand Rapids 2009, s. 27–76.
- Emery G., *The Trinity: An Introduction to the Catholic Doctrine on the Triune God*, tłum. Matthew Levering, Washington 2011.
- Eunomius of Cyzicus, *Apology* 8 (*Sources Chretiennes* 305:250).
- Gregory of Nazianzus, *Oration* 39.11 (*Sources Chretiennes* 358:170–72).
- Hardon J. H., *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, New York 2013.
- Hawking S., *Godel and the End of Physics*, w: Texas A & M University, March 8, 2002.

- Hegel G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, tłum. A. V. Miller, Oxford 1977.
- Hick J., *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995.
- Hick J., *A Pluralist View*, w: *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Dennis Ockholm, Timothy Phillips (red.), Grand Rapids 1995, s. 58.
- Hick J., *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989.
- Hick J., *Believable Christianity*”, Carrs Lane URC Church, Birmingham, UK, October 5, 2006, available at <http://www.johnhick.org.uk/jsite/index.php/articles-by-john-hick/2-believable-christianity> (dostęp 20.04.2024).
- Hick J., *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 1993.
- Hick J., *God Has Many Names*, Philadelphia 1982.
- Hick J., *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999.
- Hildebrand S. M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, Washington 2007.
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, London 1956.
- Levering M., *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Malden 2004.
- Lubac H. de, *Paradoxes of Faith*, San Francisco 1987.
- Lyotard F. J., *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985*, Minneapolis 1993.
- McGregor J.P., *The Theological Virtues*, w: *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, Daniel Cardo, Uwe Michael Lang (red.), Cambridge 2024, s. 296-312.
- McGregor P. J., *The Leuven Project: Enhancing Catholic School Identity?*, w: *Irish Theological Quarterly* 87(2022)2, s. 106-130.
- O'Regan C., *The Heterodox Hegel*, Albany 1994.
- O'Regan C., *The Trinity in Kant, Hegel, and Schelling*, w: *The Oxford Companion to the Trinity*, Gilles Emery, Matthew Levering (red.), Oxford 2011, s. 254-266.
- Pieper J., *Happiness and Contemplation*, tłum. Richard Winston, Clara Winston, New York 1958.
- Pieper J., *Leisure, the Basis of Culture*, tłum. Gerald Malsbary, South Bend 1998.
- Pollefeyt D., Bouwens J., *Framing the Identity of Catholic Schools: Empirical Methodology for Quantitative Research on the Catholic*

- Identity of an Education Institute*, w: *International Studies in Catholic Education* 2(2010), s. 193-211.
- Ratzinger J., *Faith and the Future*, San Francisco 2009.
- Ratzinger J., *The Nature and Mission of Theology: Essays to Orient Theology in Today's Debates*, tłum. Adrian J. Walker, San Francisco 1995.
- Simpson J. A., Wiener E. S. C., *The Oxford English Dictionary*, vol. 11, Oxford 1989.
- Sweeney C., *Sacramental Presence after Heidegger: Onto-theology, Sacraments, and the Mother's Smile*, Eugene 2015.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate* 15.1.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, London 2019.
- Vattimo G., Rovatti P. A. (red.), *Il pensiero debole*, Milan 1984.

POLSKA WERSJA „COMMUNIO”

ZESZYTY „COMMUNIO”

Dotąd ukazały się:

1981

1-2 – Miłosierdzie a sprawiedliwość, 3 – Podstawy etyki społecznej, 4 – Wierzyć dzisiaj, 5 – Małżeństwo i rodzina, 6 – Apostolstwo ludzi świeckich

1982

7 – Bóg Ojciec, 8 – Osoba ludzka, 9 – Niedziela, 10 – Stwórca nieba i ziemi, 11 – Wychowanie chrześcijańskie, 12 – Ewangelizacja

1983

13 – Katecheza, 14 – Pluralizm, 15 – Jezus Chrystus, 16 – Młodzi, 17 – Maryja, Matka Chrystusa, 18 – Kryzys

1984

19 – Krzyż Chrystusa, 20 – Praca, 21 – Chrześcijanin a władza, 22 – Nadzieja i eschatologia, 23 – Grzech i przebaczenie, 24 – Biologia i moralność

1985

25 – Zstał do piekieł, 26 – Zmartwychwstanie Chrystusa, 27 – Być dzieckiem, 28 – Modlitwa, 29 – Tożsamość chrześcijańska, 30 – Rady ewangeliczne

1986

31 – Wniebowstąpienie Chrystusa, 32 – Królestwo Boże, 33 – Jak czytać Pismo święte, 34 – Nowe rzeczywistości kościelne, 35 – Błogosławieni ubodzy, 36 – Rodzina przyszłości

1987

37 – Po prawicy Ojca, 38 – Sędzia żywych i umarłych, 39 – Świeccy w Kościele, 40 – Człowiek wobec prawdy, 41 – Błogosławieni prześladowani, 42 – Religijność ludowa

1988

43 – Duch Święty, 44 – Jedność Kościoła, 45 – Na drogach wiary, 46 – Religie świata a chrześcijaństwo, 47 – Jan Paweł II, 48 – Błogosławieni czystego serca

1989

49 – Święty Kościół Powszechny, 50 – Cierpienie, 51 – Wspólnota świętych, 52 – Religie świata a zbawienie, 53 – Błogosławieni pokój czyniący, 54 – Cuda

1990

55 – Grzechów odpuszczenie, 56 – Wyobrażenia religijna, 57 – Bóg a zło, 58 – Misje, 59 – Błogosławieni, którzy łakną sprawiedliwości, 60 – Chrześcijańska tożsamość Europy

1991

61 – Zmartwychwstanie umarłych, 62 – Religia w szkole, 63 – Kościół a sekty, 64 – Grzech pierworodny, 65 – Błogosławieni, którzy płaczą, 66 – Posługa Piotra w Kościele

1992

67 – Życie wieczne, 68 – Bierzmowanie, 69 – Pedagogia chrześcijańska, 70 – Islam, 71 – Błogosławieni cisi, 72 – Ekologia

1993

73 – Dekalog, 74 – Solidarność, 75 – Życie ludzkie, 76 – Kościoły Wschodnie, 77 – Błogosławieni miłosierni, 78 – Kobieta

1994

79 – Imię Boga, 80 – Ekumenizm, 81 – Liturgia a życie, 82 – Nowy Katechizm Katolicki, 83 – Sumienie, 84 – Postmodernizm

1995

85 – Bałwochwalstwo, 86 – Pismo święte w życiu Kościoła, 87 – Dzień święty, 88 – Judaizm, 89 – Miłość, 90 – Mass-media

1996

91 – Czcij ojca i matkę, 92 – Autonomia polityczna a chrześcijaństwo, 93 – Młodzież a sens życia, 94 – Konflikty-Waśnie-Wojna, 95 – Doświadczenie chrześcijańskie, 96 – Chrześcijańskie dziedzictwo artystyczne

1997

97 – Nie zabijaj, 98 – Chrystus Zbawiciel, 99 – Posługiwanie kościelne, 100 – Pielgrzymowanie, 101 – Dar nadziei, 102 – Ekonomia

1998

103 – Nie cudzołóż, 104 – Duch Uświęciciel, 105 – Choroba, 106 – Gnoza, 107 – Roztropność, 108 – Sens pracy

1999

109 – Nie kradnij, 110 – Tajemnica Ojca, 111 – Rozum i wiara, 112 – Aktualność kultury klasycznej, 113 – Męstwo, 114 – Znaki czasu

2000

115 – Nie mów fałszywego świadectwa, 116 – Trójca Święta a Eucharystia, 117 – Żyć razem z obcym, 118 – Czasy ostateczne, 119 – Sprawiedliwość, 120 – Boża Rodzicielka Maryja

2001

121 – Nie pożądaj, 122 – Muzyka kościelna, 123 – Kardynał Stefan Wyszyński, 124 – Globalizacja, 125 – Słowo Boże, 126 – Czas

2002

127 – Dominus Jesus, 128 – Stworzenie czy natura?, 129 – Pamięć i pojednanie, 130 – Fundamentalizm, 131 – Przekaz wiary, 132 – Opatrzność

2003

133 – Tajemnice życia Jezusa, 134 – Świętość, 135 – Kościół – Państwo,
136 – Wspólnota chrześcijańska, 137 – Nie lękajcie się!, 138 – Walka kultur
– walka religii?

2004

139 – Tajemnica wcielenia, 140 – Czy Bóg cierpi?, 141 – Być chrześcijaninem
dzisiaj, 142 – Bioetyka, 143 – Modlitwa różańcowa, 144 – Radość życia

2005

145 – Ukryte życie Jezusa, 146 – Sakrament pokuty, 147 – Gdzie mieszkasz?,
148 – Zjednoczona Europa a chrześcijaństwo, 149 – Pójdź za Mną 150 – Świat

2006

151 – Chrzest i kuszenie Jezusa, 152 – Bóg jest Miłością, 153 – Teologia
a kultura, 154 – Sport, 155 – Miasto, 156 – W obliczu śmierci

2007

157 – Gody w Kanie, 158 – Płciowość, 159 – Laickość wychowania?
160 – Wierność

2008

161 – Tajemnica Przemienienia, 162 – Niepokój, 163 – Religia a polityka,
164 – Piękno

2009

165 – Nauczanie Jezusa, 166 – Wolność i odpowiedzialność, 167 – Fantazja,
168 – Noc

2010

169 – Wjazd Jezusa do Jerozolimy, 170 – Ojcostwo, 171–172 – Ksiądz Profesor
Lucjan Balter kapłan i teolog

2011

173 – Prawo naturalne, 174 – Misterium paschalne, 175 – Misterium Izraela,
176 – Wierzę w Kościół

2012

177 – Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnica, 178 – Apostolskość Kościoła,
179 – Umieranie, 180 – Świadeństwo

2013

181 – Rodzina chrześcijańska, 182 – Idea uniwersytetu, 183 – Powrót
Chrystusa, 184 – Świętość i misja Kościoła

2014

185 – Apologia wiary, 186 – Afirmacja wiary, 187 – Chrystus czy Koran?
188 – Post i zdrowie

2015

189 – Ojciec nasz w niebie, 190 – Kościół i Kościoły, 191-192 – Biedni
i oblicza miłosierdzia

2016

193-194 – Jako w niebie, tak i na ziemi, 195 – Tożsamość chrześcijańska,
196 – Religie a przemoc

2017

197 – Chleba naszego powszedniego, 198-199 – Luter i reformacja,
200 – Joseph Ratzinger – w 90 rocznicę urodzin

2018

201 – Wina i przebaczenie, 202 – Odnowa Kościoła,
203-204 – Kryzys eschatologii

2019

205 – Pokusa, 206 – Ekologia integralna, 207 – Fenomen radości,
208 – Chilizm

2020

209 – Zbaw nas od złego, 210 – Tożsamość kapłańska,
211 – Natura w teologii, 212 – Teatr – scena – chrześcijaństwo

2021

213 – Pytania o Boga, 214 – Łzy, 215 – Pośrednictwo,
216 – Chrześcijaństwo bez wiary

2022

217 – Jezus figurą Ojca, 218 – Synodalność, 219-220 – Kościół i cyfryzacja

2023

221 – Duch jedności, 222 – Benedykt XVI – Mocarz wiary,
223 – Kościół i wolność, 224 – Strach

2024

225 – Chrzest sakramentem wyzwolenia, 226 – Śmiech,
227 – Tęsknota, 228 – Paradoksy wiary

Wyczerpane numery „Communio”: 1–21, 25–37, 39–40, 44, 46–47, 50–51, 55, 61, 67

Wyczerpane tomy kolekcji „Communio”: 1, 3–4

KOLEKCJA „COMMUNIO”

Dotąd wydano:

- Tom 1: *Eucharystia* (1986)
- Tom 2: *Moralność chrześcijańska* (1987)
- Tom 3: *Kapłaństwo* (1988)
- Tom 4: *Kosmos i człowiek* (1989)
- Tom 5: *Kościół – Ekumenizm – Polityka* (1990)
- Tom 6: *Podstawy wiary – Teologia* (1991)
- Tom 7: *Zło w świecie* (1992)
- Tom 8: *Nowa ewangelizacja* (1993)
- Tom 9: *Naród, wolność – liberalizm* (1994)
- Tom 10: *Duchowość chrześcijańska* (1995)
- Tom 11: *Tajemnica Odkupienia* (1996)
- Tom 12: *Duch Odnowiciel* (1998)
- Tom 13: *Tajemnica Trójcy Świętej* (2000)
- Tom 14: *Męczennicy XX wieku* (2001)
- Tom 15: *Bóg bogaty w miłosierdzie* (2003)
- Tom 16: *Osoba we Wspólnocie – Kościół Chrystusowy* (2004)
- Tom 17: *Dramatyczne pytania naszego wieku* (2006)
- Tom 18: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata* (2008)

