

Mesjanizm i naturalny cel człowieka. Teologiczny komentarz do programu „Pressji”

Marcin Suskiewicz

Jestem pewien, że gdy kiedyś w przyszłości pisana będzie historia intelektualna współczesnej nam Polski, „Pressje” zajmą w niej ważne miejsce. Bo „Pressje” realizują pewien program o wielkiej doności.

Program „Pressji”

Pierwszą częścią tego programu jest pogodzenie filozofii klasycznej (esencjalistycznej) z najnowszą, postmodernistyczną (antyesencjalistyczną). Zwolennicy tej drugiej – których na łamach „Pressji” reprezentują na przykład Błażej Skrzypulec i Wojciech Czabanowski – uważają esencjalizm (i trzeba częściowo przyznać im rację) za koncepcję sztywną i opresywną, wtłaczającą człowieka w pozornie obiektywne schematy i definicje. Wolą oni więc antyesencjalistyczną wizję człowieka jako podmiotu „samookreślającego się za pomocą przetwarzanych zastanych treści kulturowych”. Można jednak dostrzec również ujemne strony antyesencjalizmu: jeśli wszystko jest tylko „przetwarzaniem zastanych treści kulturowych”, to rzeczy, a także podmioty, stają się czymś mirażowym, lotnym, pozbawionym „ontologicznej gęstości”, głębi i tajemnicy. Wydaje się więc, że jeśli esencjalizm tłumi twór-

czość (przez twórczość rozumiem nie tylko twórczość artystyczną, ale realizowanie się człowieka we wszystkich sferach życia – jeśli coś tłumi tak rozumianą twórczość, to prowadzi do alienacji człowieka), podkreślając niezmienną rzeczywistość, to antyesencjalizm również szkodzi twórczości, bo twórczość całkowicie swobodna, nieograniczona w żadnym stopniu tym, co jest, i niewskazująca na nic poza sobą – a w każdym razie nic „ontologicznie gęstego”, posiadającego własną wagę i treść – traci na atrakcyjności. Dlatego tak doniosta wydaje mi się próba pogodzenia obu punktów widzenia – esencjalistycznego i antyesencjalistycznego – podjęta przez Pawła Rojka w artykule o konserwatywnej awangardzie (Rojek 2011b: 31). Natury rzeczy – określone przez Boga – wyznaczają warunki brzegowe, ale w obrębie tychże jest miejsce na swobodę twórczą i interpretacyjną. Warunki brzegowe „nie determinują ostatecznego kształtu rozwiązań”.

Drugą, ważniejszą jeszcze, częścią programu „Pressji” jest – najogólniej rzecz biorąc – popularyzacja nauki II Soboru Watykańskiego, Jana Pawła II, polskich mesjanistów i rosyjskich filozofów religijnych dotyczącej „realizowania religii we wszystkich dziedzinach życia społecznego” (łącznie z kulturą, ekonomią, polityką),

realizowania w sposób doskonalszy niż w średniowiecznej Christianitas, bo z silniejszym akcentem na wolność i daleko idącą różnorodność. Tu znów pojawia się idea warunków brzegowych, zakreślających przestrzeń dla swobodnej twórczości (Rojek 2011a: 29–30). „Pressje” za swoje przyjmują cytowane przez Pawła Rojka (2012b: 161–162) słowa Włodzimierza Sołowjowa: „Religia jest zjednoczeniem człowieka i świata z zasadą bezwzględną i wszechjedną. Zasada ta jako wszechjedna czy też wszechobejmująca niczego nie wyklucza, nie może wykluczać, tłumić lub podporządkować sobie przemocą jakiegokolwiek elementu, jakiegokolwiek żywej siły w człowieku i jego świecie” (Sołowjow 2011: 31).. Tak więc religia jest sprawą życia i śmierci, być albo nie być, czymś wszechograniającym, dotykającym wszystkich sfer życia – bo „religia, jeśli nie będzie wszystkim, będzie niczym” – ale zarazem jest czymś nieopresywnym, zostawiającym miejsce dla ludzkiej wolności i twórczości, wszak inaczej nie może zrealizować swojego uniwersalnego *telosu*. Spośród znanych mi pism poruszających kwestie teologiczne, „Pressje” są, moim zdaniem, najbliższe duchowi II Soboru Watykańskiego – tego prawdziwego ducha ostatniego soboru, który wyraża się w formule *Omnia restaurare in Christo*.

Święty Tomasz czy de Lubac?

Jedna tylko rzecz budzi moje zastrzeżenia. W artykule o mesjanizmie Sołowjowa Paweł Rojek pisze: „Sołowjow określał bogocztowieczeństwo jako naturalny cel człowieka. Ostatecznie to Chrystus pokazuje ludziom, czym powinni się stać. Ta fundamentalna teza oczywista dla ojców Kościoła i teologów bizantyjskich wyrażona została w *Gaudium et Spes*” (Rojek 2012b: 170). „Bogocztowieczeństwo” jako naturalny cel człowieka. Przypomina się doktryna natury i taski kardynała de Lubaka (nawiązująca do wcześniejszych teorii

P. Rousselota, G. de Broglia, M. Blondela), zgodnie z którą istnieje tylko jeden cel człowieka, zarazem naturalny i nadprzyrodzony – wizja błogostawiona (Lubac 1986). De Lubac – podobnie zresztą jak von Balthasar – uważał, że tak właśnie twierdzili nie tylko ojcowie Kościoła, lecz także św. Tomasz, natomiast nauka

„Pressje” są, moim zdaniem, najbliższe duchowi II Soboru Watykańskiego

o dwóch różnych celach, naturalnym i nadprzyrodzonym, jest wymysłem późniejszym (de Lubac przypisywał ją Suarezowi) i stanowi jedną z przyczyn nowożytnej sekularyzacji. Teza de Lubaka stanowi fundament współczesnego zwrotu antysekularnego, reprezentowanego na przykład przez ruch Radykalnej Ortodoksji Johna Milbanka (2008) czy arcybiskupa Grenady Javiera Martíneza (2011).

W rzeczywistości jednak – idę w tym momencie za interpretacją Lawrence’a Feingolda (2000) i Stevena A. Longa (2010) – trudno przypisać św. Tomaszowi tę koncepcję (na temat ojców Kościoła nie potrafię się wypowiedzieć – ale podoba mi się pogląd, według którego św. Tomasz jest swego rodzaju „kluczem hermeneutycznym” do odczytywania ojców Kościoła, którzy postugiwali się językiem bardziej symbolicznym, mniej jeszcze usystematyzowanym). Sądzę, że warto dokładnie się przyjrzeć nauce Akwinaty na ten temat – i zastanowić, czy nie jest ona koncepcją ciekawszą i bardziej pasującą do linii „Pressji” niż koncepcja de Lubaka.

Według św. Tomasza w człowieku obecne jest naturalne pragnienie poznania Boga, nie jest ono jednak – skoro natura nie może pożądać tego, co ją przewyższa (*De veritate* q. 14, 2. oraz *ST I: 62, 2*) – tożsame z nadprzyrodzonym ukierunkowaniem na widzenie uszczęśliwiające. Człowiek, dążąc z natury do poznania istoty każdej przyczyny (*ST II: 3,*

8), chce również poznać Pierwszą Przyczynę rzeczywistości podpadającej pod zmysły. Tym samym, owszem, pragnie poznać Boga – bo to On jest Pierwszą Przyczyną – nie pragnie jednak jeszcze poznać Go *jako Boga* i mieć udziału w Jego życiu trynitarnym. Bo Bóg, jako że nie musiał stworzyć świata, jest Pierwszą Przyczyną nie istotnie, a jedynie przygodnie i jest Kimś znacznie więcej niż Pierwszą Przyczyną. Long (2010: 25, 202) tłumaczy to używając metafory „mężczyzny w płaszczu”. Jeśli, widząc nieznanego w płaszczu (którym jest – o czym nie wiemy – Albert Einstein), pragniemy go poznać, w pewnym sensie pragniemy poznać Einsteina, chodzi nam jednak o niego nie jako osobę o konkretnej osobowości i zdolnościach, dwukrotnego laureata Nobla itd., ale jako „mężczyznę w płaszczu”. „Mężczyznę w płaszczu” Einstein nie jest zaś „istotnie”, a jedynie „przygodnie”, mógł bowiem inaczej się ubrać, mógł nie wychodzić w tym momencie na ulicę itd.

W całkowicie hipotetycznej sytuacji stworzenia istoty rozumnej bez taski, ani natura nie umożliwiłaby widzenia uszczęśliwiającego, ani taka istota by go formalnie nie pragnęła, „zadowolając się” ograniczonym poznaniem umożliwiającym przez samą tylko kontemplację Bożych dzieł, które stanowi właśnie cel naturalny intelektu (CG III: 25), a ściślej rzecz biorąc, najwyższy z celów naturalnych (bo św. Tomasz dopuszcza istnienie wielu różnych, uszeregowanych hierarchicznie, celów). Dlatego też Akwinata może napisać w *De malo*, q. 5, art. 1, ad 15 i *Quod I*, q. 4, a. 3 resp, że pozbawienie człowieka widzenia uszczęśliwiającego w wypadku jego śmierci w hipotetycznym stanie natury czystej (*in puris naturalibus*) nie miałyby znamion niezawinionej kary. Warto dodać, że o owej hipotetycznej możliwości stworzenia *in puris naturalibus* – którą musimy dopuścić, skoro taska nam się nie należy koniecznie, ale jest darem – mówi także encyklika *Humani genesis* (HG: 20), wydana w 1950 ro-

ku, cztery lata po publikacji najgłośniejszej pracy de Lubaka *Surnaturel*.

Zdaję sobie sprawę, że uznanie nadprzyrodzonego powołania człowieka – bo takim niewątpliwie jest „bogocztowieczeństwo” – za jego cel naturalny ma na celu przewyżczenie naturalizmu, który twierdzi, że człowiekowi – stworzonemu na obraz i podobieństwo Boga – może wystarczyć jakiś mniejszy od Boga cel (chyba dlatego Duns Szkot uznawał poznanie Boga za cel naturalny – musiał jednak przez to dopuścić, że człowiek o własnych siłach jest w stanie go osiągnąć!). Ale z drugiej strony na szali leży kwestia „darmowości” zbawienia: jeśli ono rzeczywiście jest niezastużonym darem, musi przekraczać naszą naturę; nie może być celem naturalnym (można by przeprowadzić taki argument *ad absurdum*: jeśli „bogocztowieczeństwo” jest naturalnym celem człowieka, to człowiek już z natury jest „bogocztowiekiem”, a nie człowiekiem – bo przyczyna celowa określa w dużym stopniu naturę, przynajmniej, gdy naturę rozumiemy dynamicznie i teleologicznie: dziecko, które naturalnie dąży do bycia dorosłym człowiekiem, jest z natury człowiekiem, nie dzieckiem).

Kwestia relacji natury i taski jest bardzo delikatna, co dobrze widać po dwóch fragmentach *Dei Filius*: podczas gdy w artykule 11. wyrażone jest ubolewanie nad niestusznym i szkodliwym dla właściwego rozumienia dogmatów „mieszaniem natury i taski”, w artykule 8. pada ostrzeżenie przed „nauką racjonalizmu albo naturalizmu”, która „po usunięciu Chrystusa” pragnie ustanowić „tak zwane czyście królestwo rozumu albo natury”.

A jednak dwa cele!

Czy da się wybrnąć z tego problemu inaczej niż de Lubac? Jak?

Po pierwsze – myślę – uznając, że granica między naturą a taską to nie granica między światem bez Boga a Bogiem: gdyby tak było,

śluszone byłyby starania o zatarcie tej granicy. Jeśli jednak świat naturalny jest również – w swojej naturalności – stworzony przez Boga i nań ukierunkowany (nawet jeśli w ograniczonym stopniu może Go osiągnąć, na przykład jedynie przez szczątkowe podobieństwo do Jego doskonałych przymiotów), nie trzeba go na siłę sakralizować (łaska buduje na naturze, ale jej nie niszczy). Nie należy więc pojmować tego, co naturalne, jako autonomiczne i niezależne (od Boga). Gdyby za wyróżnik natury uznać autonomiczność, naturalny byłby jedynie sam Bóg, którego istota zawiera istnienie. Wszystkie inne stworzenia istnieją jedynie dzięki Bogu – i tylko dzięki Niemu są tym, czym są. A jednak natura człowieka – choć otrzymana od Boga – jest jego własną w sensie (jakościowo) bardziej dostojnym, niż łaska, której mu Bóg udziela. Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) opisuje w *Bycie skończonym a bycie wiecznym* (1995: 430–461), na czym polega naturalny obraz Trójcy w człowieku (na wewnętrznej strukturze człowieka, jego poszczególnych władzach wewnętrznych, które czynią go – w jakimś sensie – podobnym do Trójcy), a na czym nadnaturalny (na zamieszkaniu Trójcy w duszy człowieka). Taka jest właśnie, dodajmy, duchowość karmelińska, jednocześnie podkreślająca wzniosłość naszego nadprzyrodzonego powołania i niedeprecjująca natury: „jakkolwiek daleko postąpimy w duchowym wzrastaniu – pouczała św. Teresa Wielka – nigdy nie powinniśmy stracić z oczu ludzkiej natury Jezusa” (cyt. za: Long 2010: 97).

Po drugie, podkreślając – a nie da się tego wystarczająco mocno podkreślić – że stan „natury czystej” jest stanem jedynie hipotetycznym, że w rzeczywistości – dzięki Bożemu zmiłowaniu – istnieje łaska i istnieje cel nadprzyrodzony człowieka, a cel naturalny można wyróżnić jedynie przez abstrakcję – jest on bowiem wprzęgnięty w cel nadprzyrodzony. Człowiek, chcąc poznać Pierwszą Przyczynę rzeczy, sam z siebie jeszcze „nie wie, o co

prosi” (Mk 10: 36–38) – nie wie, że chce poznać samego Boga w Jego Trzech Osobach, że chce wejść w Jego życie trynitarnie, że chce się stać – z Bożą pomocą – Jego przybranym synem („bogocześnikiem”): i bez łaski nigdy by się nie dowiedział. Ale istnieje łaska, więc naturalne pragnienie, naturalny cel, zostaje wprzęgnięty w cel nadprzyrodzony: natural-

Przyrodzoność i nadprzyrodzoność są niczym tunika cała tkana od góry do dołu

na chęć poznania Pierwszej Przyczyny rzeczy podpadających pod zmysły płynnie przechodzi w pragnienie, by wejść w Boże życie – bo dzięki łasce człowiek poznaje, Kim jest Pierwsza Przyczyna, i chce tego Kogoś poznać i Go kochać w wieczności. Naturalny cel człowieka nie jest więc jakimś celem alternatywnym, nie konkuruje z jego celem nadprzyrodzonym: a cel nadprzyrodzony jest rzeczywistym spełnieniem najgłębszych ludzkich pragnień. W ST I-II: 5, 5, 1 Akwinata pisze, że natura tylko pozornie zawiodła, nie dając człowiekowi środków do zrealizowania swego celu, bo choć istotnie natura nie wystarcza, by osiągnąć widzenie błogostawione, podarowała człowiekowi wolną wolę, którą może zwrócić w stronę Boga, by Ten go uszczęśliwił. „Bo to, co czynimy poprzez naszych przyjaciół, czynimy, w pewnym sensie, sami” – pointuje cytatem z Arystotelesa.

Warto jeszcze raz podkreślić jaskrawą różnicę między całkowicie hipotetycznym „człowiekiem” stworzonym *in puris naturalibus*, a rzeczywistym człowiekiem, stworzonym do widzenia uszczęśliwiającego. Koncepcja „natury czystej” ma dla nas jedynie takie znaczenie, że przypomina, by nie mieszać natury i łaski, by łączyć je, rozróżniając („distinguer pour unir”). Rozróżnianie nie jest jednak oddzielaniem: przyrodzoność i nadprzyrodzoność są niczym tunika Jezusa, która „nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu” (J 19: 23,

por. Cunningham 2010). Bo też człowiek nigdy nie był li tylko „istotą naturalną”, zawsze był obrazem Boga i mógł poznać samego siebie w pełni dopiero dzięki Jezusowi Chrystusowi, przez którego przyszły – zauważmy: jednocześnie! – „łaska i prawda” (J 1: 17). Natura nie jest chronologicznie wcześniejsza od łaski: imiona zbawionych są „zapisane od założenia świata w księdze życia zabitego Baranka” (Ap 13: 8, podkr. M. S.). „Od założenia świata” Bóg chce dzielić się Sobą Samym z tym, co Nim nie jest, chce przyjmować za Boskie to, co nie jest boskim – tak w skrócie można wyrazić metafizykę stworzenia. Wizja uszczęśliwiająca nie jest więc czymś dodatkowym w stosunku do stworzenia: od początku w świecie istnieją bowiem zarówno cele nadprzyrodzone (nadrzędne), jak i przyrodzone (podporządkowane). Co nie znaczy, że nie można ich od siebie odróżnić.

Sądzę, że związek natury i łaski rozumiany zgodnie z nauką św. Tomasza, uwzględniającą istnienie dwóch celów, naturalnego i nadprzyrodzonego, przy czym ten pierwszy jest wprzęgnięty w ten drugi, najlepiej oddaje sens słów z *Gaudium et Spes* o tym, że Chrystus okazuje człowiekowi „najwyższe jego powołanie” (najwyższe, nie jedyne!). Dopiero w Chrystusie to najwyższe powołanie zostaje ujawnione – dopiero w Nim staje się ono możliwe, przy czym słowa „dopiero” nie należy rozumieć w sensie chronologicznym (wszak to On był na początku).

Nauka o dwóch celach człowieka lepiej, według mnie, współgra z doktrynami Soboru Watykańskiego II, także dlatego, że uznaje możliwość istnienia dwóch (lub więcej) róż-

nych celów, które, choć nie ostateczne, a jedynie pośrednie, są rzeczywistymi celami, a to z kolei pasuje do tezy o „względnej autonomii rzeczywistości doczesnej”. Pisał Charles Journet w *Kościele Chrystusowym*: „Jasne, że wszystkie działalności i prace chrześcijanina muszą być nastawione na szczęśliwość wieczną jako na cel. Lecz mogą nastawiać się na nią albo wprost i bezpośrednio – wtedy mamy do czynienia z duchową dziedziną rzeczy należących wyłącznie do Boga, które stanowią Kościół, królestwo będące w świecie, ale nie ze świata. Mogą one również nastawiać się na nią niewprost i pośrednio. Wtedy trzeba wprost i pośrednio oddawać cesarzowi, co jest cesarskiego, ale w ostatecznym wyniku oddaje się je cesarzowi dla Boga. Jest to dziedzina spraw doczesnych i kultury. Każda z tych rzeczy ma wartość ze względu na samą siebie i bynajmniej nie są one czystymi środkami, ale są prawdziwymi, choć pośrednimi i podporządkowanymi celami” (Journet 1960: 297). Nie znaczy to, że religia, łaska jest wykluczona z tych sfer, które wiążą się z celowością naturalną. Journet (tamże: 296–297) pisze, że łaska dodaje człowiekowi „skrzydeł do lotu” (pozwala mu zrealizować cele, które nie byłyby dostępne bez łaski: cele nadprzyrodzone), a także „skrzydeł do biegu” (daje pomoc i światło do realizacji zadań pozostających w ludzkim zasięgu – choć po grzechu pierwotnym niekoniecznie *de facto*): w tym sensie łaska działająca w historii była rzeczywistością, jak chciał August Cieszkowski, „osią prawdziwą dźwigów ludzkości” we wszystkich sferach.

Co dalej?

Uznajemy, że ta przenikliwa krytyka dotyczy nie tylko „Pressji”, lecz także Radykalnej Ortodoksji i Szkoły z Grenady.