

# ***Kajetan i tajemnica nadprzyrodzoności***

## **prof. Lawrence Feingold**

Wykład Otwarty Instytutu Tomistycznego

14.06.2018 roku

### ***1. Umiejscowienie Kajetanowej interpretacji naturalnego pragnienia widzenia Boga: trzy etapy debaty***

Poproszono mnie, bym mówił o tym, jak Kardynał Kajetan interpretuje naturalne pragnienie widzenia Boga oraz tajemnicę nadprzyrodzoności. Kardynał Kajetan, znany też jako Tomasz de Vio, był wybitnym dominikańskim teologiem i komentatorem dzieł św. Tomasza, który żył w latach 1469-1534. Przez dekadę był generałem Zakonu, a w 1518 roku spotkał się z Marcinem Lutrem; jest autorem klasycznego tekstu o analogii, a także monumentalnego komentarza do *Summy teologii* św. Tomasza. Można go uznać za najwybitniejszego teologa pierwszej połowy XVI wieku.

Wkład Kajetana w tę debatę o naturze i łasce możemy zrozumieć przez podzielenie jej historii na trzy etapy, z który drugi został zapoczątkowany właśnie przez Kajetana. Pierwszy etap koncentruje się na św. Tomaszu, którego doktryna nadprzyrodzoności ustrukturyzowana jest wokół dwóch biegunów, z których jeden podkreśla różnicę między porządkami naturalnym i nadprzyrodzonym, a także ich hierarchiczne uporządkowanie; podczas gdy drugi ustanawia wewnętrzne powiązanie między nimi, polegające na tym, że łaska wynosi i udoskonala naturę. Przejawem tego drugiego bieguna jest naturalne pragnienie widzenia Boga.

Św. Tomasz potwierdza istnienie rozróżnienia między porządkiem naturalnym i porządkiem nadprzyrodzonym, opierającego się na wyróżnieniu nadprzyrodzonego i przyrodzonego celu istnienia człowieka. Celem nadprzyrodzonym jest oczywiście wizja uszczęśliwiająca, podczas gdy przyrodzonym jest kontemplacja Boga w zwierciadle stworzenia, w społecznej harmonii umożliwionej przez cnoty. Św. Tomasz zaprzecza, by w ludzkiej naturze istniała wystarczająca naturalna skłonność ku naszemu nadprzyrodzonemu celowi, z którego to powodu potrzebujemy dwojakiej, wynikającej z łaski skłonności ku naszemu nadprzyrodzonemu celowi, którą to skłonnością są teologiczne cnoty nadziei i miłości.

Lecz chociaż cel nadprzyrodzony przewyższa naturalne skłonności, to, jak utrzymuje św. Tomasz, istnieje również naturalne pragnienie oglądania Boga. W swym traktacie o celu ostatecznym, zawartym w trzeciej księdze *Summy contra Gentiles*, św. Tomasz przedstawia tezę, że w człowieku jest naturalne pragnienie widzenia Boga i wykorzystuje tę tezę do wykazania dwóch rzeczy: że doskonale szczęście można osiągnąć jedynie przez oglądanie Boga (*SCG* III, 50; *ST* I-II, q. 3, a. 8) oraz że nie można uznać tego widzenia za niemożliwe do osiągnięcia (*SCG*, III, 51; *ST* I, q. 12, a. 1).

Zatem stanowisko św. Tomasza w kwestii tajemnicy nadprzyrodzoności cechuje się nadzwyczajną równowagą, podkreślając zarówno naturalne dążenie człowieka do tego, co nadprzyrodzone, jak i transcendencję nadprzyrodzoności nawet względem naturalnych

skłonności człowieka. Potwierdza istnienie zarówno naturalnego pragnienia widzenia Boga, jak i wyższego, *nadprzyrodzonego* pragnienia otrzymywanego przez łaskę. Ta równowaga okazała się trudna do utrzymania w obliczu pokusy, by zredukować napięcie między tymi biegunami poprzez ujednoczenie teorii nadprzyrodzoności i oparcie jej tylko na jednym z nich: albo tym mówiącym o naturalnych skłonnościach, albo tym odnoszącym się do transcendencji tego, co nadprzyrodzone.

W tym pierwszym okresie pojawia się także konkurencyjny sposób rozumienia naturalnego pragnienia widzenia Boga, reprezentowany przez Jana Dunsza Szkota, który postrzega naturalne pragnienie jako wrodzoną skłonność i mówi o oglądaniu Boga jako o naszym „naturalnym” celu jeśli chodzi o nasze skłonności, choć nie jeśli chodzi o sposób jego osiągnięcia. Szkot zajmuje zatem bardziej zdecydowane stanowisko w odniesieniu do naturalnej skłonności ludzi do nadprzyrodzoności, lecz nie wykazuje jej transcendencji względem ludzkiej natury równie wyraźnie, co św. Tomasz.

Drugi etap debaty rozpoczyna się wraz z Kajetanem i rozwija się dzięki wybitnym tomistom kolejnego stulecia. Uznałbym, że rozciąga się on aż do Henriego de Lubaca, który zainicjował dwudziestowieczną debatę, mogącą być uznana za etap trzeci, w którym konsensus uformowany w etapie drugim został ostro zakwestionowany lub zaatakowany jako zdrada samego Tomasza oraz wcześniejszej tradycji Augustyńskiej. Podejście Kajetana było celem szczególnych ataków ze strony Henriego de Lubaca, który uznawał je za opisujące ludzką naturę jako „zamkniętą i samowystarczalną całość”, otwierającą się na nadprzyrodzoność jedynie poprzez cuda, przez co koncepcja ta miała sprzyjać nadejściu nowożytnego naturalizmu i ateizmu.

## **Drugi etap debaty o naturalnym pragnieniu widzenia Boga: pogodzenie istnienia naturalnego pragnienia widzenia Boga i porządku nadprzyrodzonego**

Rozpoczęty przez Kajetana drugi etap debaty o nadprzyrodzonym pragnieniu widzenia Boga cechuje się troską tomistów z wieków XVI-XIX, by pogodzić istnienie naturalnego pragnienia widzenia Boga z rozróżnieniem między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym, oraz darmością i transcendencją tego drugiego w porównaniu z pierwszym. Tomiści ci dążą do zharmonizowania tekstów św. Tomasza mówiących o naturalnym pragnieniu widzenia Boga z szeregiem innych tekstów Akwinaty, które wydają się kłócić z tą tezą, jako że zaprzeczają istnieniu wystarczającej naturalnej skłonności ku naszemu celowi nadprzyrodzonemu.

Te próby pogodzenia istnienia naturalnego pragnienia widzenia Boga z innymi Tomaszowymi tekstami i zasadami wiązały się z wprowadzeniem rozmaitych rozróżnień. Komentatorzy dzieł Tomasza analizowali pojęcie naturalnego pragnienia, wyróżniając jego rozmaite rodzaje, aby uzyskać bardziej precyzyjną ideę tego, na czym polega istota naturalnego pragnienia widzenia Boga. Jak zobaczymy, zasadniczym rozróżnieniem jest to na tak zwane pragnienia wyłonione i wrodzone. Pragnienie wzbudzone przez poznanie dobra jest nazywane pragnieniem wyłonionym. Mówi się, że jest ono naturalne, jeśli pragnienie to pojawia się w sposób konieczny na podstawie naturalnego poznania, że coś jest dobre.

Z kolei pragnienie wrodzone nie zależy od jakiegokolwiek poznania i jest *nieświadomą* tendencją władzy ku jej właściwemu i proporcjonalnemu aktowi lub celowi. Szkot rozumie naturalne pragnienie widzenia Boga w ten drugi sposób, podczas gdy św. Tomasz postrzega je w ten pierwszy, jak trafnie zauważa Kajetan i późniejsi komentatorzy (Sylwester z Ferrary).

## **2. Kajetan o naturalnej możliwości i skłonności ku dobrom nadprzyrodzonym**

### **Kajetanowa krytyka podejścia Szkota do kwestii nadprzyrodzoności**

By zrozumieć Kajetanowe stanowisko w sprawie tajemnicy nadprzyrodzoności i naturalnego pragnienia widzenia Boga, ważne jest, by zrozumieć, jaką teologiczną bitwę chce on rozstrzygnąć. Wydaje się, że jego główną troską w tej kwestii, jak i w wielu innych, jest przeciwstawienie się stanowisku Szkota i obrona podejścia św. Tomasza. W swym krótkim dziele z 1510 roku, *De potentia neutra*, odpowiada on na Szkotowską tezę, że jest w nas naturalna skłonność ku naszemu nadprzyrodzonemu celowi. Zadaje pytanie, czy dusza ma odpowiednią naturalną możliwość oglądania Boga i osiągnięcia nadprzyrodzonych doskonałości – jak to utrzymywał Szkot. By zrozumieć odpowiedź Kajetana, musimy krótko przyjrzeć się teorii Szkota.

Szkot podejmuje kwestię naturalnego pragnienia widzenia Boga na początku swego głównego dzieła: *Ordinatio* I, prol. pars. 1, q. un. Nowatorstwo Szkota polega na tym, że uznaje on, iż pojęcie nadprzyrodzoności nigdy nie odnosi się do *skłonności* ku niebiańskim dobrom, która zawsze jest naturalna, lecz jedynie do realizującej ją *mocy* boskiej przyczyny, gdy Bóg działa ponad trybem natury. Szkot zatem dochodzi do wniosku, że nasza możliwość i skłonność do wizji uszczęśliwiającej powinny zostać uznane za *naturalne*, bowiem wizja ta jest najwyższym udoskonaleniem naszej natury. Jednak jeśli chodzi o przyczynę tu działającą, zostaje ona uznana za nadprzyrodzoną, bowiem Bóg działa ponad naturą dając nam światło chwały.

Rozumowanie Szkota opiera się na założeniu, że wszystko w sposób naturalny pragnie swej własnej doskonałości, a zatem w stopniu najwyższym pragnie swej najwyższej doskonałości, niezależnie od tego, czy jest ona proporcjonalna, czy też nie. Szkot stwierdza zatem, że w woli jest najwyższe, wrodzone, naturalne pożądanie oglądania Boga, łaski i cnót teologalnych, dokładnie dlatego, że są one prawdziwymi i najwyższymi doskonałościami istoty stworzonej i jej władz.

Kajetan ma zastrzeżenia co do sposobu, w jaki Szkot stosuje swe założenia w praktyce. Gdy mówimy, że wszystko w naturalny sposób pragnie swej *własnej* najwyższej doskonałości, to – jak wskazuje Kajetan – słowo „własnej” powinno się interpretować w kategoriach naturalnej proporcjonalności. Innymi słowy, wszystko w sposób naturalny pragnie doskonałości, która jest *proporcjonalna* do natury danej istoty i która jest „odpowiednią” dla niej doskonałością. Jednak jeśli istnieją takie prawdziwe doskonałości – wręcz ogromne, najwyższe doskonałości – które *nie są proporcjonalne* do natury istoty stworzonej, to nie można uznać, że istnieje *wrodzona naturalna skłonność* ku tym nieproporcjonalnym doskonałościom. Takiej relacji między mogącą być udoskonaloną rzeczą a nieproporcjonalną doskonałością nie da się właściwie określić jako naturalnej skłonności. Mówienie w ten sposób byłoby zamazywaniem bardzo istotnego rozróżnienia między dwoma całkowicie odmiennymi rodzajami doskonałości. Innymi słowy, sformułowanie przyjęte przez Szkota ignoruje kwestię tego, czy rozważana doskonałość jest proporcjonalna czy też nie względem natury tego, kto ma ją przyjąć.

Na przykład blok marmuru, któremu nadana zostaje forma *Piety* Michała Anioła, z pewnością uzyskuje doskonałość w szerokim znaczeniu tego słowa. Niemniej, nie powiedzielibyśmy, że blok marmuru *w sposób naturalny pragnął* otrzymać tę formę, bowiem forma ta nie stanowi *jego naturalnej lub proporcjonalnej* doskonałości. To doskonałość rzeźby jako rzeźby, lecz nie doskonałość marmuru jako marmuru. Podobnie, materia osiągnęła swą najwyższą doskonałość

w uwielbionych ciałach Jezusa i Maryi, lecz nie możemy powiedzieć, by materia w naturalny sposób pragnęła formy niebiańskiej chwały, ta bowiem przekracza jej naturę.

W zasadzie tej tak naprawdę chodzi o to, że wszystko w sposób naturalny pragnie *odpowiedniej* dla siebie doskonałości, proporcjonalnej do swej natury. Zasada ta, jeśli się ją zinterpretuje w ten bardziej ścisły sposób, jest powszechnie obowiązująca. Zatem zanim sięgnie się po tę zasadę, trzeba najpierw upewnić się, czy rozważana doskonałość jest w pewien sposób odpowiednia czy proporcjonalna do natury, tak by można jej było w sposób naturalny pragnąć. Szkot tego nie czyni. Od stwierdzenia objawionej prawdy, że nasze „nadprzyrodzone” szczęście stanowi najwyższą doskonałość ludzkiej natury, przeskakuje do wniosku, że istnieje najwyższa naturalna skłonność ku niemu. Ominął ten krok, w którym bada się, czy jest to doskonałość proporcjonalna i odpowiednia, jaką oczywiście nie jest, z czym zgodziłby się i sam Szkot. Nadprzyrodzone doskonałości nie są tym, co ludzka natura mogłaby uznać za „swoje własne” we właściwym sensie, bowiem przewyższają to, co jest „należne” ludzkiej naturze.

Wizja uszczęśliwiająca jest proporcjonalną doskonałością dla człowieka *obdarzonego łaską* (bowiem łaska jest nasieniem chwały), lecz nie dla człowieka jako człowieka. Zatem uzasadnione będzie rozumowanie, że osoba posiadająca łaskę uświęcającą ma wewnętrzną skłonność (pochodzącą z łaski) ku wizji uszczęśliwiającej, co nie jest prawdą w przypadku człowieka niebędącego w stanie łaski. Tak naprawdę, ta nowa skłonność zostaje ustanowiona przez teologalne cnoty nadziei i miłości.

Podsumowując, Kajetan sprzeciwia się Szkotowskiej asymetrycznej definicji „nadprzyrodzoności” i zamiast tego definiuje ją jako coś, co przewyższa to, co jest *przynależne naturze*, nie tylko w odniesieniu do działającej przyczyny, ale również do skłonności i przyjęcia. Doskonałość jest nadprzyrodzona w odniesieniu do skłonności jeśli przewyższa wszystko, co jest proporcjonalne względem natury i przewyższa moce działających w niej sił. Ten tomistyczny sposób rozróżniania między porządkami naturalnym i nadprzyrodzonym jest centralny dla Kajetanowej koncepcji relacji między naturą i łaską. Kluczową wadą Szkotowskiego rozróżnienia między naturalnym i nadprzyrodzonym jest to, że zaniedbuje on wykorzystania tej konceptualnej kategorii proporcjonalności w swej definicji nadprzyrodzoności.

## **Kajetan o możliwości obedencjalnej**

Skoro mamy odrzucić ideę, że w naszym intelekcie i woli istnieje naturalna możliwość do nadprzyrodzonego szczęścia, jak zatem mamy opisać tę zdolność do przebóstwienia? Na czym dokładnie polega zdolność stworzenia duchowego do przyjęcia nadprzyrodzonych doskonałości, takich jak łaska uświęcająca, miłość i oglądanie Boga? Jeśli nie jest to możliwość naturalna, to jaka? Kajetan, za św. Tomaszem, wykorzystał tu pojęcie mające swe korzenie u Augustyna: możliwość obedencjalna. Odnosi się ono do leżącej w całej naturze zdolności bycia posłusznym swemu Stworzycielowi, jeśli wezwie On ją do działania ponad swą naturą lub poza nią. Co więcej, Kajetan również wyraźnie pokazuje, że nasza zdolność do przyjęcia nadprzyrodzoności jest szczególnym rodzajem możliwości obedencjalnej, właściwej istocie rozumnej.

Jak wspomniano wyżej, stanowisko Kajetana w tej kwestii było ostro krytykowane w XX wieku. Jedną z linii interpretacyjnych, której najsłynniejszym przedstawicielem był Henri de Lubac, utrzymuje, że dla Tomasza możliwość obedencjalna jest pojęciem wykorzystywanym przede wszystkim w odniesieniu do cudów. Stwierdzenie, że istota rozumna ma jedynie możliwość

obedencjalną do oglądania Boga jest postrzegane jako kłójące się z naturalnym pragnieniem oglądania Boga i jako „naturalizujące” duszę, która miałaby być uwięziona w swej naturze bez naturalnej otwartości na łaskę, lecz jedynie z otwartością obedencjalną, która jest wspólna wszystkim stworzeniom i przez którą Bóg może w nich czynić cuda.

### ***Możliwość obedencjalna nie ogranicza się do cudów***

W swojej krytyce Kajetana De Lubac myli się w dwóch istotnych kwestiach. Pojęcie możliwości obedencjalnej nie ogranicza się do cudów, a odnośnienie jej do naszej zdolności do przyjęcia łaski nie „naturalizuje” duszy ludzkiej. To prawda, że najprostsze przykłady ilustrujące pojęcie możliwości obedencjalnej odnoszą się do rzeczy zmysłowych i są cudami: przemianą wody w wino, przemianą żebra Adama w Ewę, przemianą chleba i wina w Ciało Chrystusa, przemianą kości umarłych w żywe ciała podczas zmartwychwstania. Jednak nie każdą możliwość obedencjalną należy rozumieć jako zwykłą zdolność danej natury do tego, by zostać przemienioną przez Boga w coś innego. Pojęcie to może być również odniesione do zdolności człowieka, by zostać wywyższonym i przeobstwowionym, bez utraty własnej natury i tożsamości.

To nie Kajetan jako pierwszy rozszerzył to pojęcie na naszą zdolność do przyjęcia łaski, lecz sam św. Augustyn, w tym samym tekście, w którym po raz pierwszy wprowadza pojęcie możliwości obedencjalnej. Rozpoczyna od omówienia przypadku żebra Adama, lecz później podnosi kwestię usprawiedliwienia grzesznika oraz tajemnicy łaski. Co więcej, stwierdza, że odpowiednie jest, by tajemnica łaski, która przewyższa idee zarodkowe, zasiane w naturze, była prefigurowana przez cuda, które również te idee zarodkowe przewyższają.

Podobnie, choć św. Tomasz i św. Albert ilustrują kategorię możliwości obedencjalnej za pomocą przykładu cudów, wykorzystują ją przede wszystkim w odniesieniu do zdolności stworzeń duchowych do przyjmowania nadprzyrodzonych doskonałości od Boga. Na przykład, w czasach gdy św. Tomasz był jego uczniem w Kolonii, św. Albert wykorzystywał ją by opisać naszą zdolność do przyjęcia wizji Boga. W swym komentarzu do dzieła *O imionach Bożych* Dionizego, św. Albert pisze:

„Nasz intelekt pojmuje wszystkie te rzeczy, co do których jest w możliwości zgodnie ze swą naturalną proporcjonalnością, analogicznie do materii pierwszej. Jednak w odniesieniu do oglądania Boga nasz intelekt nie jest w możliwości według naturalnej proporcjonalności, lecz jedynie według możliwości obedencjalnej, jak materia pierwsza w odniesieniu do [formy chwały [w zmartwychwstaniu]]”.

Sam św. Tomasz wprost używa kategorii możliwości obedencjalnej w odniesieniu do (1) zdolności ludzkiej natury, by zostać przyjętą przez Syna Bożego we wcieleniu; (2) zdolności duszy Chrystusa, by otrzymać pełnię wiedzy wlanej, dary Ducha Świętego i łaskę uświęcającą; (3) zdolności naszych dusz, by otrzymać nadprzyrodzone cnoty wlane; (4) zdolności aniołów, by otrzymać wiedzę objawioną; (5) oraz zdolności naszej duszy, by otrzymać światło proroctwa; (6) tak jak św. Albert, Tomasz przeczy temu, by zdolność naszej duszy do widzenia Boga była naturalną możliwością bierną. Nawiązując do Tomaszowej definicji możliwości obedencjalnej, jasne jest, że św. Tomasz również zdolność widzenia Boga uznaje za możliwość obedencjalną.

### ***Szczególna możliwość obedencjalna, właściwa stworzeniom duchowym***

Mówienie o naszej zdolności do przyjmowania nadprzyrodzoności jako o możliwości obedencjalnej nie zakłada sprowadzenia tej zdolności do czegoś wspólnego całej naturze,

bowiem zdolność ta jest właściwa jedynie stworzeniom duchowym, uczynionym na obraz Boga. Natury nieduchowe nie mogą otrzymać duchowych doskonałości bez utraty swej nierozumnej natury i bez przyjęcia nowej natury duchowej. Stworzenia duchowe przeciwnie: mogą otrzymywać nowe doskonałości duchowe ponad swoją naturą, bez utraty swej natury. Zatem stworzenia duchowe mają *transcendentne możliwości obedencjalne*, które są właściwe jedynie im. Św. Augustyn wymownie wyraził tę ideę: „Możliwość posiadania wiary, tak jak możliwość posiadania miłości, należy do natury człowieka, lecz aktualne posiadanie wiary, tak jak aktualne posiadanie miłości, należy do łaski danej wiernym”. Kajetan komentuje ten tekst następująco: „Ta możliwość obedencjalna do przyjmowania wiary i miłości leży *w naturze człowieka*, bowiem posiada on intelekt. Nie leży ona w naturze lwa, bowiem takie doskonałości są niezgodne z jego naturą”.

Tylko stworzenie duchowe, stworzone na obraz Boga, ma *szczególną możliwość obedencjalną*, by zostać *jeszcze bardziej udoskonalonym na ten obraz, przez bycie wyniesionym z naturalnego do nadprzyrodzonego podobieństwa*. Najbardziej wzniosłym przywilejem każdego stworzenia posiadającego intelekt, stworzonego na obraz Boży, jest to, że ma ono zdolność do bycia jeszcze bardziej udoskonalonym na ten obraz, poprzez nadprzyrodzone wyniesienie (przebóstwienie), przy jednoczesnym zachowaniu swej istotowej i osobowej tożsamości.

Wydaje się, że podstawowym powodem, dla którego stanowisko Kajetana było tak ostro atakowane, zwłaszcza przez de Lubaca, jest to, że jego twierdzenia dotyczące możliwości obedencjalnej zostały źle zinterpretowane, na podstawie Szkotowskiego rozumienia naturalnej możliwości i naturalnej skłonności. Jednak stanowisko Kajetana trzeba rozumieć w kontekście zasad przyjętych przez niego samego. Bierze się ono z uznania, że oglądanie Boga niezmiernie udoskonalą ludzką naturę – w stopniu, który przewyższa wszelką naturalną proporcjonalność. Tym, co Kajetan słusznie stwierdza, jest *absolutna wzniosłość* tego nadprzyrodzonego udoskonalenia, przekraczająca nawet ograniczenia naszego naturalnego poznania i naturalnych skłonności (opartych o proporcjonalność ludzkiej natury), zgodnie z 1 Kor 2,9: „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”.

### **3. Kajetanowe rozumienie naturalnego pragnienia oglądania Boga**

Trzeci aspekt Kajetanowego nauczania o tajemnicy nadprzyrodzoności można znaleźć w jego komentarzu do dwóch tekstów św. Tomasza z *Summy teologii*, dotyczących naturalnego pragnienia widzenia Boga. W tym aspekcie Kajetan jest już mniej przekonujący. Teraz zatem najpierw przyjrzymy się tekstom Tomasza, a następnie komentarzom Kajetana.

#### **Św. Tomasz o naturalnym pragnieniu widzenia Boga: ST I, q. 12, a. 1 oraz I-II, q. 3, a. 8**

W ST I, q. 12, a. 1 św. Tomasz przekonuje, że oglądanie Boga nie jest niemożliwe. Co zaskakujące, jest przekonany, że argument na to można wysunąć na podstawie nie objawienia, lecz rozumu. Zgodnie z nim, człowiek ma naturalne pragnienie poznania istoty Boga. Tomasz wykazuje to w następujący sposób:

„Pogląd ten jest także przeciwny rozumowi. W człowieku tkwi bowiem przyrodzona chęć poznania przyczyny po dostrzeżeniu skutku, a także wynikające z tego zdumienie. Gdyby więc intelekt stworzenia rozumnego nie mógł dotrzeć do pierwszej przyczyny rzeczy, to pragnienie natury pozostałoby nie zaspokojone. Należy się zatem zasadniczo zgodzić, że zbawieni oglądają istotę Boga”.

Naturalne pragnienie człowieka, by poznać przyczynę wszystkich skutków, jakie dostrzega, nie może zostać zaspokojone, dopóki nie dotrze się do samej Pierwszej Przyczyny. Jednakże niedoskonałe i niewyraźne poznanie Pierwszej Przyczyny, jakie można zdobyć na podstawie kontemplacji stworzenia, jest niewystarczające, by w pełni zaspokoić nasze naturalne pragnienie poznania, bowiem nadal będziemy pragnąć poznania istoty tej Pierwszej Przyczyny. Gdyby osiągnięcie tego oglądania istoty Pierwszej Przyczyny było ze swej istoty niemożliwe, to „pragnienie naszej natury” byłoby próżne i niemożliwe do spełnienia w odniesieniu do swego najwyższego przedmiotu. Lecz z perspektywy Arystotelesowskiej nie jest odpowiednie, by naturalne pragnienie było ze swej istoty niemożliwe do spełnienia. To pozwala Tomaszowi wyciągnąć wniosek, który nieskończenie przewyższa perspektywę patrzenia Filozofa: „Należy się zatem zasadniczo zgodzić, że zbawieni oglądają istotę Boga”.

Argument tej jest obszerniej przedstawiony w ST I-II, q. 3, a. 8. Tutaj św. Tomasz dąży do wykazania, że doskonałe szczęście może leżeć jedynie w oglądaniu Boga. Sposób rozumowania jest stosunkowo prosty: gdy poznajemy dany skutek, doświadczamy zdumienia i dążymy do poznania jego przyczyny, tak jak w przypadku zaćmienia słońca. Ten proces dążenia do poznania przyczyn skutków, wprawiany w ruch przez zdumienie, nie zakończy się, aż dojdziemy do poznania istnienia samej Pierwszej Przyczyny. Ale zaledwie poznanie, że coś istnieje, bez poznania istoty tego, jest poznaniem niedoskonałym, bowiem właściwym przedmiotem intelektu jest istota rzeczy. Dlatego samo poznanie istnienia Pierwszej Przyczyny, bez poznania jej istoty, nie zaspokaja pragnienia naszego umysłu. (A jeśli potrafimy dostrzec, że Bóg stworzył świat w wolności, by ujawnić swą dobroć, w naturalny sposób chcemy poznać istotę tej samoistnej Dobroci). Św. Tomasz dochodzi do wniosku, że w każdym umyśle jest naturalne pragnienie oglądania istoty Boga i że może on znaleźć odpoczynek jedynie w tym widzeniu. Zatem do *doskonałego* szczęścia, w którym znajdują swój kres wszystkie naturalne pragnienia, potrzebne jest oglądanie Boga.

## **Kajetanowy komentarz do ST I, q. 12, a 1**

### ***Pierwsze zastrzeżenie Kajetana***

W swym komentarzu do ST I, q. 12, a. 1, Kajetan formułuje dwa interesujące zastrzeżenia względem Tomaszowej tezy, że istnieje naturalne pragnienie oglądania Boga, a następnie stara się je rozwiązać. Pierwsze zastrzeżenie jest następujące: „wydaje się nieprawdą, by stworzony intelekt w naturalny sposób pragnął oglądać Boga, bowiem natura nie daje skłonności do czegoś, czego nie są w stanie osiągnąć siły działające mocą natury”. Bez nadprzyrodzonego światła chwały, żaden intelekt nie jest w stanie zobaczyć Boga. Powiedzenie zatem, że istnieje naturalne pragnienie oglądania Boga zakłada, że natura dała nam pragnienie, którego w żadnej mierze nie da się zaspokoić, co wydaje się nieodpowiednie.

Kajetan zauważa, że to pierwsze zastrzeżenie jest *ad hominem*. Rozumie przez to, że zastrzeżenie to, choć nie jest trafne w odniesieniu do takich teologów jak Duns Szkot, wydaje się szczególnie trafne w odniesieniu do samego św. Tomasza, który podtrzymuje i często

potwierdza Arystotelesowską zasadę ograniczającą naturalne skłonności do tego, co może zostać urzeczywistnione przez przyczyny naturalne: „*Nie może istnieć takie naturalne pragnienie, które nie dotyczyłoby rzeczy mogących być osiągniętymi w sposób naturalny*”. Jeśli stworzony intelekt nie ma, mówiąc ściśle, naturalnej możliwości biernej do oglądania Boga, to jak mogłoby w nim istnieć naturalne pragnienie tego widzenia? Rozwiązanie tego problemu musiałoby wykazać, że *przynajmniej pod pewnymi względami* może istnieć naturalne pragnienie czegoś, czego nie mogą osiągnąć siły działające mocą natury.

### **Drugie zastrzeżenie Kajetana**

Drugie zastrzeżenie wysunięte przez Kajetana względem tego artykułu *Summy* głosi, że argument ten jest wystarczająco silny, by potwierdzić, że musi być możliwe poznanie Boga *jako przyczyny wszechświata*, lecz już nie takiego, jakim jest On *w samym sobie*, w swej istocie i w swym *życiu wewnętrznym*. Zgodnie z tym zastrzeżeniem, gdy obserwujemy pewien skutek, w naturalny sposób pragniemy poznać jego przyczynę *właśnie jako przyczynę danego skutku*, a niekoniecznie *w jej własnej istocie*. Wydawałoby się zatem, że nasze naturalne pragnienie poznania mogłoby w zupełności nie sięgać oglądania Boga, gdybyśmy mogli wystarczająco poznać Boga jako Stworzyciela i Władcę Wszechświata, być może poprzez doskonałą znajomość metafizyki i teologii naturalnej. Jego wewnętrzne życie przewyższa Jego działanie przyczynowe *ad extra* w naturalnym porządku, a zatem wydaje się, że przekraczałoby nasze naturalne pragnienie poznania przyczyny.

### **Rozwiązanie Kajetana: Tomasz wypowiada się jako “teolog”**

Kajetan próbuje rozwiązać oba te zastrzeżenia przez stwierdzenie, że zamiarem Tomasza w tym artykule jest rozważanie stworzenia rozumnego jako posiadającego poznanie pochodzące nie tylko ze stworzenia, ale też z Bożego Objawienia. Według Kajetana, jedynie rozważanie Bożego Objawienia może doprowadzić do naturalnego pragnienia oglądania Boga w Jego istocie czy wewnętrznym życiu. Uważa on, że św. Tomasz rozważa tę kwestię *jako teolog*, a nie jedynie jako filozof.

„By rozstrzygnąć te kwestie, uznajmy, że stworzenie rozumne może być rozważane w dwojaki sposób: (a) mówiąc po prostu, (b) jako przeznaczone do szczęścia. Jeśli się je rozważa w ten pierwszy sposób, wówczas jego naturalne pragnienie nie wykracza poza moce jego natury. Uznaję, że jeśli rozważa się je mówiąc po prostu, to nie ma w nim naturalnego pragnienia oglądania Boga w Nim samym. Jednak jeśli rozważa się je w drugi sposób, to w naturalny sposób pragnie ono oglądania Boga. Przyczyną tego jest fakt, że poznaje pewne skutki, takie jak łaska i chwała, których przyczyną jest Bóg, *jako Bóg absolutnie w samym sobie*, a nie po prostu jako powszechna przyczyna. Gdy te skutki zostają poznane, dla każdej obdarzonej rozumem istoty naturalne jest pragnienie poznania ich przyczyny. Zatem pragnienie oglądania Boga, choć nie jest naturalne dla stworzenia rozumnego mówiąc po prostu, jest dla niego naturalne jeśli założy się, że skutki te zostają objawione”.

Rozróżniając między dwoma rodzajami naturalnego pragnienia widzenia Boga, Kajetan podtrzymuje rozumowanie zawarte w zastrzeżeniach, jakie wysunął. Jedna forma pragnienia istniałaby w kimś, kto zna tylko naturalne skutki wywołane przez Boga – tak byłoby na przykład u Arystotelesa. W tym przypadku istniałoby naturalne pragnienie poznania istoty Pierwszej Przyczyny w takim stopniu, w jakim jest Ona Stwórcą natury. Pragnienie takiego człowieka nie byłoby formalnie skierowane ku wewnętrznemu życiu Boga, lecz jedynie ku istocie Pierwszej Przyczyny natury. Naturalne pragnienie oglądania Boga istniałoby w wyższej formie w kimś,



kto poznał nadprzyrodzone skutki wywołane przez Boga. W tym drugim przypadku, wzięwszy pod uwagę poznanie, że istnieją łaska i chwała, naturalne jest pragnienie poznania Boga nie tylko jako przyczyny natury, ale też jako przyczyny łaski i zbawienia. Sądzę, że tu kryje się kluczowy błąd Kajetana, choć uważam też, że ma on rację wyróżniając dwie odmienne formy naturalnego pragnienia oglądania Boga.

Choć Kajetan podtrzymuje treść obu wysuniętych przez siebie zastrzeżeń, utrzymuje też, że wniosek, do którego dochodzi Tomasz jest i tak słuszny. Istnienie naturalnego pragnienia oglądania Boga, postrzeganego dokładnie jako dawca *łaski*, w sposób *teologiczny*, lecz nie filozoficzny, wykazuje możliwość oglądania Boga takiego, jakim jest On w swym wewnętrznym życiu, bowiem naturalne pragnienie nie może istnieć na próżno. Kajetan uznaje to pragnienie za „naturalne” prawdopodobnie dlatego, że wyrasta ono *spontanicznie* z poznania Objawienia Bożego.

### **Krytyka Kajetanowego komentarza do ST I, q. 12, a. 1**

Ewidentne jest, że Kajetanowa propozycja wysunięta w jego komentarzu do *ST I*, q. 12, a. 1 nie uwzględnia wystarczająco tekstu św. Tomasza oraz wymowy prostych zasad, do których się on odwołuje, przez co argument ten przestaje być przekonujący dla pozbawionego wsparcia rozumu filozoficznego. Zostało to wytknięte jeszcze za życia Kajetana przez Sylwestra z Ferrary (1474-1528), który był jego następcą na stanowisku Generała Zakonu Dominikanów. Sylwester wyjaśnia, że naturalne pragnienie poznania przyczyn danych skutków oraz istoty tych przyczyn „rozciega się na poznanie jakichkolwiek skutków i poznanie wszystkich przyczyn. Św. Tomasz potwierdził zatem tę sugestię znakiem, że na tej podstawie ludzie zaczęli uprawiać filozofię. Zatem to naturalne pragnienie bierze się nie tylko z poznania tych skutków, jakimi są łaska i chwała”.

Paradoksalnie, choć Kajetan i Szkot rozumieją naturalne pragnienie oglądania Boga na dwa przeciwstawne sposoby, obaj w swych interpretacjach eliminują jego apologetyczną wartość przygotowania do wiary. Kajetan rozumie naturalne pragnienie oglądania Boga jako świadome (wyłonione) pragnienie, spontanicznie wypływające z poznania *nadprzyrodzonych* skutków działania Boga. Szkot (podobnie jak Henri de Lubac) rozumie je jako wrodzoną relację władz woli do ich ostatecznej doskonałości: oglądania Boga. W obu jednak przypadkach istnienie tego pragnienia może zostać poznane przez człowieka tylko dzięki nadprzyrodzonemu Objawieniu i nie jest w żaden sposób przekonujące dla niewierzących. Natomiast św. Tomasz wysuwa jego istnienie jako argument odnoszący się do rozumu, który może służyć jako przygotowanie do wiary.

### **Kajetanowy komentarz do ST I-II, q. 3, a. 8**

W swym bardzo krótkim komentarzu do artykułu *Summy* wykazującego, że doskonałe szczęście może kryć się jedynie w oglądaniu Boga (*ST I-II*, q. 3, a. 8), Kajetan wysuwa takie samo zastrzeżenie, jak w swym wcześniejszym komentarzu: naturalne pragnienie nie przekracza aktywnych władz natury i nie może odnosić się do działań, które ze swej istoty są nadprzyrodzone. Krótko proponuje trzy rozwiązania tego kluczowego zastrzeżenia. Dwa pierwsze idą po linii jego wcześniejszego komentarza, uznając rozważane pragnienie za ściśle rzecz biorąc pragnienie nadprzyrodzone, analogiczne do nadziei, wzbudzone przez Objawienie i łaskę.

W trzecim i ostatnim rozwiązaniu zaproponowanym w komentarzu do *ST I-II*, q. 3, a. 8, Kajetan wydaje się wykraczać poza to stanowisko i przyznawać, że istnieje naprawdę naturalne pragnienie oglądania Boga, które nie zależy od poznania Objawienia lub łaski. Mimo to, trudno zrozumieć dokładnie co ma na myśli, ze względu na zwięzłość jego uwag w tej kwestii.

„Powracając jednak do konkretnego przedmiotu tego artykułu, można powiedzieć, że ludzki intelekt, poznając istnienie Boga i Jego atrybuty, w naturalny sposób pragnie poznać istotę Boga, *w takim stopniu w jakim ma On udział w ciągu przyczyn, choć nie w sposób absolutny, a jedynie na podstawie skutków*. I jest to prawdą: jest w nas bowiem w sposób naturalny zaszczerpione to, że widząc skutek, pragniemy poznać istotę przyczyny, *jakąkolwiek ona jest*”.

Kajetan podkreśla, że to pragnienie poznania istoty Boga jest *konsekwencją* ogólnego pragnienia poznawania przyczyn obserwowanych zjawisk. Z tego powodu stwierdza, że człowiek „w naturalny sposób pragnie poznać istotę Boga, w takim stopniu, w jakim ma On udział w ciągu przyczyn”. Stwierdzenie „na podstawie skutków” wydaje się odnosić do faktu, że Boga nie da się w pełni zrozumieć jako przyczyny natury, jeśli nie będzie się Go również rozumieć takim, jakim jest On sam w sobie, „absolutnie”. Zatem pragnienie poznania przyczyn obserwowanych skutków nie może być w pełni zaspokojone bez poznania Boga takim, jakim On jest. Jak trafnie wyraził to Jacques Maritain, naturalne pragnienie oglądania Boga jest pragnieniem, które nie wie, o co prosi, tak jak synowie Zebedeusza, którzy prosili, by móc zasiąść po prawym i lewym boku Chrystusa w Jego chwale.

Mimo tej korekty, Kajetanowi nie udaje się oddać w pełni sprawiedliwości argumentowi Tomasza. Kajetan nie dość wystarczająco docenia zaskakujący fakt, że istotowe poznanie Boga, nawet jeśli przekracza pozbawione wsparcia siły stworzonego rozumu, jest w naturalny sposób upragnione jako ostateczny przedmiot dążenia stworzonego rozumu. Św. Tomasz mówi znacznie więcej na temat tej kwestii. W *SCG III*, 51, stwierdza:

„Żadne pragnienie nie prowadzi tak wysoko, jak pragnienie poznania prawdy. Wszystkie bowiem nasze pragnienia, czy to pragnienia przyjemności, czy czegokolwiek innego, czego ludzie pragną, mogą zostać zaspokojone przez coś innego, to zaś pragnienie znajduje zaspokojenie tylko wtedy, gdy osiągnie Boga, najpotężniejszy Zwornik i Stwórcę rzeczy (...) Niech się więc zawstydzą ci, którzy tak wzniosłej szczęśliwości człowieka szukają w rzeczach najniższych”.

## **Św. Tomasz mówi o pragnieniu wyłonionym. Przyczynek Sylwestra z Ferrary**

Pięć lat po opublikowaniu komentarza Kajetana, Sylwester z Ferrary zaproponował o wiele lepsze rozwiązanie Kajetanowego problemu, poprzez doprecyzowanie znaczenia, w jakim pragnienie omawiane przez Tomasza uznaje się za naturalne. O akcie woli mówi się, że jest *naturalnym* pragnieniem wówczas, gdy *w sposób konieczny* wynika z rozważania przez intelekt czegoś w naturalny sposób poznawanego jako dobre. Kluczowymi przykładami są tu naturalne pragnienie szczęścia, wynikające z rozważania uniwersalnego dobra; pragnienie nieśmiertelności; pragnienie poznania przyczyn obserwowanych skutków itd. Naturalne pragnienie poznania dobroci leżącej w tych rzeczach determinuje wolę do pragnienia ich, kiedy tylko są rozważane. Nie oznacza to, że zawsze rzeczywiście ich pragniemy, po prostu dlatego, że nie zawsze je rozważamy. Zatem o pewnym pragnieniu mówi się, że jest naturalne, nawet jeśli nie zawsze jest ono w akcie, jeśli tylko pragnienie to w sposób naturalny i konieczny powstaje zawsze, gdy dany przedmiot jest rozważany.

Sylwester z Ferrary utrzymuje, że dokładnie to samo dzieje się wówczas, gdy rozważamy Boga jako Pierwszą Przyczynę całego stworzenia, której istnienie poznajemy poprzez wywoływane przez nią skutki, lecz której istota pozostaje ukryta. Rozważając istnienie Boga, w naturalny sposób pragniemy poznać Jego istotę. Poznanie bowiem, że coś istnieje, bez poznania istoty tego jest niedoskonałym rodzajem poznania, które w sposób spontaniczny wzbudza pragnienie poznania doskonałego.

Posiadanie rozumu uzdalnia nas do naturalnego pragnienia przedmiotów, których dobroć poznaje się w sposób naturalny, nawet jeśli natura nie zapewniła nam władz, za pomocą których możemy je osiągnąć. Zatem ponieważ natura rozumna może wyobrazić sobie dobra leżące poza zasięgiem sił naturalnych, wzbudzone w nas naturalne pragnienie może sięgać nawet nieskończenie poza granice tego, co możemy osiągnąć w sposób naturalny, aż do oglądania Boga. Choć Kajetan mylił się sądząc, że Tomasz mówił o pragnieniu wzbudzonym przez nadprzyrodzone skutki działania Boga, miał rację dostrzegając, że Tomasz mówił o pragnieniu wzbudzonym przez poznanie: przez zdumienie ukrytą przyczyną wszystkich bytów stworzonych, które „na podstawie skutków” prowadzi nas do pragnienia oglądania samej istoty Boga.

## **4. Ocena stanowiska Kajetana**

### **Kajetan a analogia**

Sądzę, że jedną z głównych zasług Kajetana jest to, że uchwycił on, iż analogia proporcjonalności jest podstawowym narzędziem metafizyki i teologii. To rozeznanie, w ślad za jego mistrzem, uczyniło go uważnym na rozróżnienia i analogie istniejące między porządkami naturalnym i nadprzyrodzonym. To również z tego powodu miał problem z przyznaniem, że może istnieć naturalne pragnienie nadprzyrodzonego przedmiotu. Zgodnie z logiką jego stanowiska, naturalne pragnienie powinno dotyczyć jedynie celów naturalnych, zaś celów nadprzyrodzonych dotyczy pragnienie nadprzyrodzone, zakorzenione w możliwości obediencyjnej.

Co ironiczne, stanowisko Kajetana można uznać za nietrafne ze względu na to, że nie udaje się mu w wystarczający sposób wykorzystać czy podkreślić kolejnego aspektu analogii proporcjonalności. Analogia ta jest siłą napędową Tomaszowego czwartego dowodu na istnienie Boga, poprzez który uznajemy, że muszą istnieć takie dobro, prawda i piękno, które są nieuczestniczące, a które są podstawą wszelkiego uczestniczącego piękna, prawdy i dobra, które zarazem w nieskończonym stopniu przewyższają. Zatem analogia bytu w swojej hierarchii powinna wzbudzać pragnienie poznania i oglądania Prawdy/Piękna/Dobra w nich samych. Wspieranie tego pragnienia jest kluczowym zadaniem katolickiej apologetyki.

Innymi słowy, nieodłączna człowiekowi zdolność metafizyczna w naturalny sposób rodzi (wzbudza) metafizyczne pragnienie dobra nieuczestniczącego. Pragnienie to jest wzbudzone przez dwojaką wiedzę: że Bóg istnieje jako podstawa wszelkiego stworzenia oraz że pragnienie to w nieskończony sposób przewyższa stworzenie, które na nie pośrednio wskazuje. Rozumność człowieka rodzi to pragnienie, którego nie da się zaspokoić bez pomocy. Choć Kajetan potwierdził to w podsumowaniu swego komentarza do *ST I-II*, q. 3, a. 8, nie zwrócił dość uwagi na to wielkie spostrzeżenie swego mistrza, by je wystarczająco podkreślić lub rozwinąć.

## Naturalne pragnienie oglądania Boga a Bóg nieznanany

Istnieje interesująca paralela między naturalnym pragnieniem widzenia Boga a mową Pawła do Ateńczyków z Dz 17,22-23: „Mężowie ateńscy widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: ‘Nieznanemu Bogu’. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając”. Naturalne pragnienie widzenia Boga polega na dążeniu do Niego dokładnie jako do nieznanego, jako będącego ponad dobrami uczestniczącymi. Pozytywny wkład Kajetana polega na dostrzeżeniu, że pragnienie poznania Boga, wywołane głoszeniem Ewangelii, jest inne niż to, które było obecne już u filozofów z ateńskiego areopagu. By pozostać wiernymi Ewangelii musimy nadać teologiczne znaczenie obu aspektom tego problemu. Już greccy filozofowie szukali nieznanego Boga i byli zdolni rozpoznać, że przewyższa On wszelkie stworzone dobra i władze. Mogli zatem pragnąć oglądania Boga. Lecz Paweł głosi im, że Bóg chce im dać to zjednoczenie w Chrystusie, zapraszając ich do nadziei, której jeszcze nie posiadają.

Naturalne pragnienie widzenia Boga jest filozoficznym sposobem wyrażenia słynnej frazy św. Augustyna: „Niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”. Na poziomie natury, naturalne pragnienie widzenia Boga świadczy o tym, że nic skończonego nie może zaspokoić dynamizmu ludzkiego intelektu i serca. Jednak łaska i Objawienie nie usuwają tego niepokoju. Tym, co wydobywa Kajetan, jest fakt, że nadprzyrodzony wkład od Boga zwiększa i jakościowo zmienia dążenie do widzenia Boga, czyniąc je bardziej proporcjonalnym. Jednak jego myśl jest błędna o tyle, że nie wydaje się wystarczająco doceniać niepokoju serca, istniejącego już na poziomie natury.

## Analogiczne wyniesienie naturalnego pragnienia widzenia Boga

Mylne zinterpretowanie przez Kajetana *ST I*, q. 12, a. 1 wskazuje zatem na ważną prawdę, że naturalne pragnienie widzenia Boga nie jest w człowieku czymś statycznym i niezmiennym (jak utrzymywał Szkot). Zostaje ono wyniesione i otrzymuje nowy przedmiot formalny poprzez przyjęcie Objawienia, a dar łaski nadaje mu nową skuteczność. Człowiek znający Boże Objawienie zawarte w Starym i Nowym Testamencie będzie pragnął poznać Boga nie po prostu jako Stworzyciela, lecz jako osobowego Boga, który objawił się jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Świadectwem wielkiej różnicy istniejącej między tymi dwiema formami pragnienia jest *Pamiętka* Pascala: „Ogień. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych...”. Pragnienie widzenia Boga, zrodzone z Boskiego Objawienia (czego świadectwem są na przykład Psałmy) leży w innym porządku niż to właściwe dla filozofów i jest w niezmierny sposób silniejsze.

Moją propozycją jest, byśmy budowali na wkładzie Kajetana poprzez wyróżnienie *czterech stanów pragnienia Boga*:

1. Wrodzone pragnienie naszego przyrodzonego celu – poznania i kochania Boga poprzez zwierciadło stworzenia – wynika z samej natury naszych władz duchowych. Istnieje też otwartość na to, co nadprzyrodzone, która wynika z naszej natury, a jest nią możliwość obediencyjna, właściwa stworzeniom rozumnym.
2. We wszystkich swych tekstach na temat naturalnego pragnienia widzenia Boga, św. Tomasz wykazuje istnienie wylanianego w sposób naturalny pragnienia oglądania istoty Boga, które jest naszym celem nadprzyrodzonym. Można wnioskować, że to pragnienie jest *warunkowe* bez wsparcia Objawienia i łaski aktualnej, bowiem takiego pragnienia nie postrzega się jako

konkretnie osiągalnego czy proporcjonalnego do naszych władz. Nie jest ono jeszcze aktem nadziei. To pragnienie, nawet jeśli nigdy nie zostaje w pełni uświadomione, leży u źródeł doświadczenia niepokoju serca.

3. Tym, co umożliwia zaistnienie *wyłonionego* i *bezw warunkowego* pragnienia oglądania Boga jest poznanie obietnic Boga zawartych w Objawieniu oraz wsparcie przez łaskę. Takie pragnienie jest aktem teologalnej nadziei, które zakłada wiarę. Tutaj niespokojne serce otrzymuje skrzydła, by aspirować do pełnego zaspokojenia swego pragnienia oglądania oblicza Boga.

4. Wreszcie, istnieje też *nadprzyrodzona habitualna skłonność* do oglądania Boga, wynikająca z łaski uświęcającej i opierająca się na teologalnych cnotach nadziei i miłości. Ta skłonność jest obecna zawsze, gdy dusza jest w stanie łaski; zaś opiera się na proporcjonalności między łaską i chwałą (łaska bowiem jest załączkiem chwały). To przyciąganie przez łaskę do naszego domu w chwale wzrasta według stopnia łaski i miłości.

Kajetan nie wyróżnia wyraźnie tych czterech stanów naszego naturalnego pragnienia poznania Boga i choć Tomasz mówi o drugim z nich, Kajetan zakłada, że mówi on o trzecim i/lub czwartym. Niemniej, to właśnie jego błąd pozwolił kolejnym komentatorom na stopniowe uczynienie tych rozróżnień, choć nie w tak wyraźny sposób, jak uczyniłem to tutaj. Brak całkowitej jasności w wyróżnianiu tych czterech form pragnienia Boga był przyczyną wielkiego zamieszania i wielu debat na przestrzeni wieków. Podstawowym błędem była tendencja do mieszania pierwszego i drugiego z tych pragnień z czwartym, poprzez utrzymywanie, że istnieje wrodzone pożądanie skierowane wprost na oglądanie Boga, wpisane w naszą naturę jeszcze przed przyjęciem łaski (de Lubac). Na podstawie tego rozróżnienia jesteśmy w stanie bardziej poprawnie przeanalizować relację między naturą i łaską, koncentrując się na przemianie i *podniesieniu* tego pragnienia z poziomu naturalnego na nadprzyrodzony.

Pierwsze dwa z tych pragnień wypływają z natury, dwa ostatnie wynikają z łaski. Pierwsze i czwarte są „wrodzone” i nieświadome, podczas gdy drugie i trzecie są wyłanianymi i świadomymi aktami. Jeśli chodzi o porządek wynikania, wrodzone dążenie do naszego przyrodzonego celu poprzedza pozostałe, bowiem jego istnienie zaczyna się wraz z naszą naturą. Drugie pragnienie jest naturalne, lecz wymaga uprzedniego poznania, że istnieje Bóg, przynajmniej w nieokreślony i niejasny sposób. Trzecie pragnienie wymaga daru wiary i pomocy łaski, poprzez które oglądanie Boga jest postrzegane i upragnione już nie jako „podstawowe poznanie Pierwszej Przyczyny” lub „nieznanego Boga”, lecz jako oglądanie oblicza Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Trójjedynego Boga objawionego przez Słowo, które stało się ciałem.

Czwarte wymaga usprawiedliwienia i wiania łaski uświęcającej, poprzez które wrodzona skłonność do naszego celu przyrodzonego zostaje przekształcona w nadprzyrodzoną skłonność do oglądania Boga. Obie te skłonności są nieprzemijające i kryją się za naszymi świadomymi aktami i pragnieniami. Jednak to drugie pragnienie przewyższa to pierwsze tak, jak niebo przewyższa ziemię. W swym komentarzu do 2 Listu do Koryntian 5,5 św. Tomasz zauważa, że Bóg daje nam zarówno „naturalne, jak i nadprzyrodzone pragnienia”. Daje nam „naturalne pragnienia wówczas, gdy daje naturalnego ducha, przynależnego ludzkiej naturze... Daje nam pragnienia nadprzyrodzone gdy wlewa w nas ducha nadprzyrodzonego, mianowicie Ducha Świętego”. Bez tego daru, duch ludzki nie może tak wysoko aspirować na podstawie wrodzonej i bezwarunkowej tendencji, choć może pragnąć oglądania Boga wyłonionym pragnieniem naturalnym, które służy zatem jako podstawowy łącznik między porządkami naturalnym i nadprzyrodzonym. To naturalne pragnienie jest niesłychanie ważne, bowiem prowadzi nas do

rozpoznania, że jedynie dana nam w Ewangelii obietnica, iż twarzą w twarz będziemy oglądać Boga, w pełni i doskonale zaspokoi dynamizm ludzkiego intelektu i serca. Służy zatem po pierwsze jako znakomity argument odpowiedniości nadprzyrodzonego celu, obiecanego nam przez Chrystusa. Po drugie, jest to pragnienie, które może zostać *przemienione* z nieskutecznego i warunkowego w absolutne i skuteczne, poprzez działanie łaski i wiary.

## ***Podsumowanie***

Podsumowując, siłą Kajetanowego podejścia do tajemnicy nadprzyrodzonej jest wyraziste rozróżnienie między porządkami naturalnym i nadprzyrodzonym, lecz słabością jest brak uchwycenia łączącego je ogniwa, którym jest naturalne pragnienie oglądania Boga. Tę słabość można naprawić, jak starałem się wykazać, tak by doprowadzić tajemnicę nadprzyrodzonej do jej właściwej równowagi. Równowaga ta polega na: (a) podkreśleniu rozróżnienia między oboma porządkami, co Kajetanowi się udaje; (b) wydobyciu nieodłącznego pomostu między nimi, jakim jest naturalne pragnienie oglądania Boga; (c) wykazaniu jak to naturalne pragnienie może zostać przemienione, za pomocą łaski, w teologalne cnoty nadziei i miłości.