

* * *

Steven A. Long, *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, New York: Fordham University Press, 2010 (Moral Philosophy and Moral Theology), 294 s.

Ramy refleksji nad wzajemną relacją natury i łaski wyznacza wyznanie Soboru Chalcedońskiego, mówiące o człowieku i Bogu współistniejących w Chrystusie „bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączania”. Podobnie natura i łaska obecne są w życiu ludzi z jednej strony „bez pomieszania, bez zmiany”, z drugiej zaś „bez podziału, bez rozłączania”, czyli jako dwa różne, lecz składające się na jedną całość, elementy. Z ową trudną do uchwycenia jednością w różnorodności przez wieki mierzyli się teologowie różnych szkół. W swojej pracy *Natura pura. On the recovery of nature in the doctrine of grace* (Natura pura. O przywróceniu natury nauce o łasce) Steven A. Long przedstawia podejście św. Tomasza z Akwinu. Natura, choć podporządkowana łasce i przezeń doskonała, nadal pozostaje naturą, co więcej, tytułową naturą czystą (łac. *natura pura*), naturą niepomieszaną z łaską. Dlatego też nadprzyrodzony cel człowieka — oglądanie Boga „takim, jakim jest” (1 J 3,2), tzw. widzenie uszczęśliwiające — nie przekreśla naturalnego celu człowieka, który jest różny od celu nadprzyrodzonego. Interpretacja Longa stoi w opozycji do doktryny nadprzyrodzoności Henri de Lubaca (w j. pol. zob. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, por. także

wyбір źródeł w tłum. P. Milcarka: *Nadprzyrodzoność w centrum debaty teologicznej XX wieku*, „Christianitas”, 44, 2010), który twierdził, że św. Tomasz uznawał istnienie tylko jednego celu człowieka, zarazem jakby naturalnego i nadprzyrodzonego, a teza o dwóch celach, znacznie późniejsza, przypuszczalnie stanowiła jedną z przyczyn sekularyzacji obserwowanej w epoce nowożytnej. W *Natura pura* Long polemizuje z de Lubakiem i jego zwolennikami (zwłaszcza Hansem Ursem von Balthasarem), argumentując za doktryną natury czystej jako prawidłową interpretacją św. Tomasza, a przy tym teorią spójną i posiadającą korzystne konsekwencje dla Kościoła i społeczeństwa. Warto bowiem zauważyć, że stosunek natury i łaski nie jest li tylko problemem teoretycznym, gdyż przekłada się on bezpośrednio na rozumienie stosunku rozumu i wiary (filozofii i teologii), państwa i Kościoła, wreszcie tego, co naturalne, i tego, co nadprzyrodzone w życiu każdego chrześcijanina. Co ciekawe, Long nie szczędzi komplementów pod adresem zarówno de Lubaca, jak i Balthasara. Polemizuje jedynie z jednym, choć ważnym, aspektem ich twórczości, mając nadzieję, że po koniecznej korekcie możliwy będzie bardziej owocny odbiór ich prac (s. 51–52).

Warto być może streścić główny argument Longa. W człowieku obecne jest naturalne dążenie do Boga, nie jest ono jednak tożsamy z nadprzyrodzonym ukierunkowaniem na widzenie uszczęśliwiającego, ponieważ, jak pisze św. Tomasz, natura nie może pożądać tego, co ją przewyższa (*De veritate*, q. 14, a. 2 oraz *ST*, I, q. 62, a. 2). Człowiek naturalnie pragnie poznać istotę każdej przyczyny, gdy dowiadyuje się o jej istnieniu (*ST*, I-II, q. 3, a. 8) i dlatego pragnie również poznać Pierwszą Przyczynę, o której poucza go światło rozumu naturalnego. Nie jest to jednak jeszcze tęsknotą za istotą Boga jako taką, co dobrze oddaje metafora mężczyzny w płaszczu (s. 25 i 202). Jeśli mamy do czynienia z sytuacją, że ktoś, widząc nieznanego w płaszczu (którym jest — jak ma się okazać — Albert Einstein), chce go poznać, możemy powiedzieć, że ten ktoś chce poznać wybitnego fizyka Alberta Einsteina, jednak tylko jeśli już wiemy, kim jest nieznanomy. Naszemu obserwatorowi chodzi jednak o Alberta Einsteina nie jako osobę o takich a nie innych zdolnościach, charakterze itp., ale jako „mężczyznę w płaszczu” (którym Einstein nie jest — skorzystajmy tu w luźny sposób terminologii tomistycznej — istotnie, lecz jedynie przygodnie, mógłby bowiem ubrać się inaczej i nie być w danym miejscu w danej chwili). Tak samo człowiek, pragnąc zgodnie ze swoją naturą poznać Pierwszą Przyczynę tego, co widzi, owszem, pragnie poznać Boga — bo to On jest Pierwszą Przyczyną — nie pragnie jednak jeszcze poznać Go jako Boga i wejść w Jego życie trynitarnie, bo Bóg jest Pierwszą Przyczyną nie istotnie, a jedynie przygodnie (wszak nie musiał stworzyć świata!) i jest Czymś i Kimś znacznie więcej niż Pierwszą Przyczyną. W całkowicie hipotetycznej sytuacji stworzenia istoty rozumnej bez łaski ani natu-

ra nie umożliwiałaby 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 (*Contra Gentiles*, III, c. 25), a ściślej rzecz biorąc, najwyższym z celów naturalnych. Dlatego też św. Tomasz pisze w *De malo* (q. 5, art. I, ad 15) i w *Quodlibet* (I, q. 4, a. 3 resp.), że pozbawienie człowieka widzenia uszczęśliwiającego w przypadku jego śmierci w hipotetycznym stanie natury czystej (łac. *in puris naturalibus*) nie miałyby znamion niezawinionej kary (s. 14, 57, 62, 69, 203) — taką karą byłaby natomiast niemożność osiągnięcia celu, na który jest się naturalnie ukierunkowanym. Warto dodać, że o owej hipotetycznej możliwości stworzenia *in puris naturalibus* — którą musimy dopuścić, skoro łaska nam się nie należy koniecznie, ale jest darem — mówi także, w punkcie 20., encyklika *Humani generis*, wydana w 1950, 4 lata po publikacji najgłośniejszej pracy de Lubaca, *Surnaturel*.

Mając te wszystkie rozważania na uwadze, nie można zapomnieć, że św. Tomasz, jako teolog przyjmujący Objawienie, wie, że Bóg, którego pragniemy naturalnie poznać, jest Kimś znacznie więcej niż Pierwszą Przyczyną, i że dzięki łasce możemy poznać Go właśnie „takim, jakim jest”. Stąd też liczne fragmenty w Tomaszowych dziełach (np. *ST*, I-II, q. 3, a. 8), które traktują o naszym, możliwym do spełnienia, pragnieniu wizji uszczęśliwiającej. Bo w porządku łaski to właśnie życie z Bogiem jest najwyższym, ostatecznym celem człowieka, któremu podporządkowane są inne jego cele, w tym ograniczone poznanie Boga ze stworzeń (które byłoby najwyższym celem, gdyby nie podporządkowanie natury łasce). Dysproporcja między tym, co

możliwe dla samej tylko „natury czystej”, a tym, do czego Bóg może ową „naturę czystą” doprowadzić przez łaskę, nie burząc jej, lecz ją doskonaląc (*ST*, I, q. 1, a. 8, ad 2), każe nam jeszcze bardziej doceniać to, co nadprzyrodzone. Doktryna natury czystej, jak pisze Long, nie prowadzi więc do naturalizmu, lecz stanowi pochwałę nadprzyrodzoności (s. 27).

Celna wydaje się uwaga Longa na s. 44, że teologia de Lubaca bierze się z (być może nieuświadomionego) ostrzegania natury jako sfery od Boga w jakimś stopniu niezależnej, leżącej poza jurysdykcją Jego opatrności. Tłumaczy to także, dlaczego dla de Lubaca, jak również dla Balthasara (rozdział 2), natura jest pojęciem pustym, mało znaczącym. Skoro granica między naturą a łaską jest granicą między światem bez Boga a Bogiem, trzeba tę granicę zatrzeć, by znów wszystko skierować *ad Deum*, na Boga. Jednak w rzeczywistości, jak zauważa Long, natura jako taka posiada już teonomiczny charakter (gr. *Teos* — Bóg i *nomos* — prawo) i jest ukierunkowana *ad Deum* (s. 44). Tak więc przyczyn sekularyzacji należy upatrywać nie w doktrynie natury czystej, lecz we wszelkich próbach wyemancypowania jakiejś części rzeczywistości spod Bożej opatrności, z czym mamy do czynienia np. w przypadku nauki L. de Moliny o woli człowieka. Od Moliny bierze początek założenie, że aby coś mogło być prawdziwą przyczyną, musi posiadać jakiś stopień niezależności od Boga, co w przypadku woli człowieka oznacza, że aby była w pełni wolna, jej postanowienia muszą wykraczać poza uprzednią wiedzę Stwórcy (s. 37–42). (Warto dodać, że wspomniana wcześniej encyklika *Humani generis* krytykuje również, w punkcie 19, właśnie teorie łącznie wolną wolę człowieka z zakresem Bożej wszechwiedzy). Na s. 38 autor

przywołuje fragmenty dzieł św. Tomasza (*De malo*, q. 16, a. 7 ad 15 oraz *ST*, I, q. 22, a. 2, ad 4) ukazujące inną wizję sprawczości: taką, według której czyny ludzkie, podobnie jak wszystkie pozostałe zdarzenia, są powodowane przez pozostającego poza czasem Boga jako Pierwszą Przyczynę, jednak w taki sposób, że są one jednocześnie wolnymi wyborami człowieka bądź pełnoprawnymi skutkami jakiejś innej przyczyny wtórnej (s. 40). Zapoznanie tej perspektywy może doprowadzić do zaprzeczenia Bożej jurysdykcji nad innymi przyczynami obecnymi we wszechświecie, a co za tym idzie, do fizykalizmu, materializmu. Z drugiej strony nacisk na niezależną wolną wolę człowieka pociąga za sobą liberalizujące tendencje w eklezjologii, dla których pluralizm i autonomia są pojęciami pierwotnymi (przyp. 53, s. 238). Tak więc nie porzucenie natury na rzecz nadprzyrodzoności, ale większy jeszcze nacisk na naturę, jako pochodzącą od Boga i nań ukierunkowaną, stanowi lekarstwo na naturalizm. Ta myśl zostaje rozwinięta w kolejnych rozdziałach książki.

W rozdziale 3 autor opowiada się za filozofią rozumianą jako refleksja nad teonomiczną naturą i stanowiącą preambułę wiary. Filozofia taka nie może nigdy zostać zastąpiona przez filozofię analityczną, która z początku była wrogo nastawiona do metafizyki, a obecnie, po podważeniu pierwotnych założeń antymetafizycznych (s. 112–113), jest wobec metafizyki neutralna i stanowi raczej pewną metodę prezentacji argumentów niż metodę badania rzeczywistości (s. 113). Prawa logiki pozostają być może jedynym koniecznym składnikiem metody analitycznej, a te są przecież — jak argumentuje Long, polemizując z polskim logikiem Innocentym Marią Bocheńskim (któremu poświęcona jest znaczna część rozdziału 3)

— w pierwszym rzędzie prawami ontologicznymi i dopiero jako takie są również prawami logicznymi. Autor sprzeciwia się twierdzeniom o wyższości filozofów analitycznych nad „egzystencjalistami, fenomenologami, marksistami, postmodernistami, dekonstrukcjonistami”, a tym bardziej nad całą resztą historii filozofii, jak gdyby 70 lat tradycji analitycznej mogło przekreślić filozoficzny kanon dwóch tysiącleci (s. 136). Opowiada się jednak oczywiście w sposób szczególny za tradycją tomistyczną, kończąc rozdział 4 cytatem z Antonina-Gilberta Sertillangesa, stanowiącym swoistą pochwałę tomizmu.

Natura czysta może stanowić także podstawę do dialogu ze światem niechrześcijańskim, czy to w przypadku głoszenia Ewangelii (s. 97–107), czy konstruowania sprawiedliwego ustroju w społeczeństwie pluralistycznym (rozdział 4). Long zwraca uwagę, że autorzy tacy jak Jacques Maritain i Jean Porter onieśmieleni, być może, wielką rozbieżnością przekonań we współczesnych społeczeństwach, ostatecznie zwracali się raczej w stronę minimalnego konsensu praktycznego (np. listy praw człowieka) niż natury, z jej głębią i ukierunkowaniem na Boga, jako bazy dla ustroju społecznego. Jakakolwiek lista nie rozwiązuje jednak sprawy, ponieważ nie daje odpowiedzi na pytanie, co zrobić w przypadku konfliktu między różnymi prawami. Prawa muszą być uszeregowane hierarchicznie, a to wymaga mówienia o dobrach i celowości, a więc teleologicznej wizji świata (s. 145). Poza tym szukanie „najniższego społecznego mianownika” po pierwsze i tak musi zakończyć się na pewnym poziomie (wszak chyba nie ma takiej prawdy, co do której każdy by się zgodził, s. 177), a po drugie przekłada się na niski poziom moralny i kulturalny tak skonstruowanego społeczeństwa. Ideałem Longa

jest społeczeństwo oparte nie na minimalnym konsensie, lecz na pełnej i bogatej („barokowej” — s. 262) wizji dobra. Wydaje się, że ideał ten podziela również Benedykt XVI, który podczas pielgrzymki do Chorwacji w 2011 mówił o „*polis*”, które jest serdecznie gościnne, a przy tym nie puste, nie sztucznie neutralne, lecz bogate w ludzkie treści, z wyrazistą linią etyczną”. W przyp. 10 na s. 262 jako przykład Long podaje dawne Austro-Węgry, gdzie katolickie rozumienie dobra wspólnego stworzyło tkankę, w której katolicy, greccy prawosławni, żydzi i niewierzący mogli razem tworzyć społeczeństwo stojące na wysokim poziomie moralnym, a której zniszczenie otworzyło drogę ideologii nazistowskiej. Jak zauważa autor, w społeczeństwach uznających teonomiczny charakter natury będzie obecne dążenie do dialogu z Kościołem jako depozytariuszem Objawienia, które dopełnia wiedzę rozumową, natomiast w społeczeństwach zawężających wizję dobra Kościół będzie ignorowany lub wprost prześladowany (s. 180).

Książka zawiera jeszcze rozdział 5 o charakterze podsumowującym, i dodatek, poświęcony ewolucji poglądów Josepha Ratzingera. Autor przeciwstawia krytykę rozumowej preambuły wiary, wyrażoną w *Prawdzie i tolerancji* kard. Ratzingera, treści późniejszego, już papieskiego, wykładu na temat roli rozumu w wierze chrześcijańskiej, wygłoszonego na Uniwersytecie w Ratyźbonie 12 września 2006 r. „Nie znaczy to jednak — pisze Long — że papież Benedykt XVI stał się tomistą, lecz raczej że Akwinata nie otrzymałby miana *Doctor communis*, gdyby nie odkrył ani wyraził w słowach podstawowych praw tradycji katolickiej, które słyszymy wciąż na nowo, gdy mistrzowie teologii wnoszą się na wyżyny teologicznej przenikliwości i głębi” (s. 222).

Wniosek Longa pozytywnie zweryfikowało wystąpienie Benedykta XVI w Bundestagu 22 września 2011, które właściwie jest próbą artykulacji znaczenia doktryny natury czystej dla porządku społecznego.

Pod wpływem lektury książki *Natura pura* nasunęły mi się dwie refleksje. Po pierwsze, doktryna natury czystej, wraz z teonomiczną wizją natury, zakłada (a może raczej — implikuje) pewną określoną duchowość, duchowość trzeźwą, uciekającą od efektownego mieszanina natury i nadprzyrodzoności, niedeprecjonującą natury, lecz jednocześnie głoszącą wzniosłość naszego nadprzyrodzonego powołania. Taka wydaje się duchowość dominikańska, w której począwszy od św. Tomasza, poprzez Henryka Suzona, dominikanów XVI i XVII wieku, po Reginalda Garrigou-Lagrange'a w wieku XX, obecne było przekonanie, że łaska nie przeciwstawia się siłom natury (raczej je wspiera), a prawdziwym kryterium nadnaturalności jest miłość, a nie obecność osobliwych zjawisk. Na gruncie polskim popularyzatorami tak rozumianej duchowości byli np. Władysław Korniłowicz i Jacek Woroniecki. Również duchowość karmelitańska zakłada, jak się wydaje, doktrynę natury czystej. Warto przypomnieć myśl św. Teresy, przywołaną zresztą przez Longa na s. 97, że jakkolwiek daleko postąpimy w duchowym wzrastaniu, nigdy nie powinniśmy stracić z oczu ludzkiej natury Jezusa. Druga refleksja dotyczy zadziwiającej popularności doktryny nadprzyrodzoności de Lubaca i Balhasara, która domaga się wyjaśnienia, zwłaszcza jeśli główne jej tezy wydają się błędne. Long pokazuje, że gdy

natura zaczęła być postrzegana jako niezależna od Boga, zatarcie granicy między naturą a łaską było jednym ze sposobów na ponowne ukierunkowanie wszystkiego *ad Deum*. Sławna teza de Lubaca mówiąca, że albo natura zostanie odkupiona przez łaskę, albo łaska zostanie znaturalizowana, zdaje się właśnie wyrażać taką troskę o miejsce dla Boga w świecie, który wykluczył już swego Stwórcę ze spraw naturalnych, a teraz próbuje obyć się bez Niego nawet w religii. Sądzę jednak, że nie bez znaczenia dla popularności doktryny nadprzyrodzoności jest również kwestia języka. Język tomistyczny, oparty na łączeniu przy jednoczesnym różnieniu (Maritainowski *distinguer pour unir*), na abstrakcji, na analogii nie przemawia do wielu osób. Nawet jeśli nadal dostrzegamy jego nieuchronność, słuszność, podobnie jak dostrzegamy słuszność języka logiki czy matematyki, przestał być dla wielu z nas atrakcyjny. Zaryzykuję stwierdzenie, że w epoce historycznej, gdy teologia oddaliła się od filozofii, a język poetycki zdominował dyskurs religijny, właśnie takie książki jak *Surnaturel* były potrzebne, by na nowo wyrazić pewne prawdy chrześcijaństwa. Zasadniczo jednak rezygnacja z precyzyjnego języka w teologii i filozofii ostatecznie musi doprowadzić do niejasności, paradoksów, a czasem błędów. Dlatego też potrzebne są prace takie jak *Natura pura*, pokazujące aktualność i piękno języka tomistycznego, który może przemawiać nie tylko do rozumu, lecz także do serca, zostawiając jednocześnie przestrzeń do zagospodarowania dla poezji, która potrafi bardziej wyraziście oddać pewne prawdy.

Marcin Suskiewicz