



PROBLEM DARMOWOŚCI NADNATURY W SYSTEMIE H. DE LUBAC'A

Cel, jaki wyznaczył sobie autor artykułu, sprowadza się do odszukania odpowiedzi na konkretne pytanie, a mianowicie czy darmowość nadnatURY w ujęciu takim, jak rozumie Kościół, jest w systemie H. de Lubac'a naruszona czy też nie? Przy czym przez „nadnaturę” należy rozumieć, zgodnie z nauką teologiczną oraz myślą H. de Lubac'a, ten dar, który staje się udziałem człowieka po śmierci, a który teologia katolicka określa z łacińska jako *visio beatifica*, czyli uszczęśliwiający człowieka ogląd Boga oraz prowadzący do tego celu środek, jakim jest łaska uświęcająca¹. Pierwsza część rozprawy poświęcona jest zbadaniu treści nauki Magisterium Kościoła zawartej w odpowiednich dokumentach. Są nimi bulla Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* z 1567 r. oraz encyklika *Humani generis* Piusa XII z roku 1950. Sięgnięcie do treści bulli jest o tyle uzasadnione, że zasadniczy zarzut skierowany przez niektórych teologów przeciw systemowi H. de Lubac'a był taki sam, jak zarzut skierowany swego czasu pod adresem Michała de Bai, zwanego Bajusem. Dotyczył on możliwości względnie niemożliwości zaistnienia tzw. natury czystej. Encyklika zaś *Humani generis* łączy się wprost z H. de Lubac'iem. Inne dokumenty powstałe między tymi datami nie są brane pod uwagę, ponieważ ich treść mieści się w treści wyżej przytoczonych. Druga część pracy poświęcona jest analizie krytycznej stanowiska teologa francuskiego. Badanie poprzedzamy podaniem historycznego kontekstu dotyczącego naszego

¹ Słowem „nadnatura” oddaję francuski rzeczownik *le surnaturel*, którym posługuje się H. de Lubac, a który oznacza wspomniane wyżej dary nadprzyrodzone. Słowo to bowiem lepiej oddaje konkretne znaczenie francuskiego pierwowzoru od innego, częściej występującego w polskim nazewnictwie teologiczno-religijnym, mianowicie „nadprzyrodzoność”.

zagadnienia jako pewnego rodzaju wprowadzenie w problematykę, a zarazem uzasadnienie sensowności podjętego tematu.

Historyczny kontekst problemu

W roku 1946 ukazała się książka H. de Lubac'a *Nadnatura (Surnaturel)*, z podtytułem *Studia historyczne*. Składały się nań: *Augustynizm i Bajaniizm, Duch i wolność w tradycji teologicznej* oraz *U źródeł słowa „nadnatura”*.

Wokół książki rozgorzała długa dyskusja. Wymownym jej dowodem jest fakt, że jeszcze w roku 1957, a więc w jedenaście lat po ukazaniu się dzieła, a w siedem lat po ogłoszeniu przez Piusa XII encykliki *Humani generis*, w której wskazywał on na pewne niebezpieczeństwa nowych doktryn teologicznych, odbyło się zebranie dotyczące krytyki książki, w którym uczestniczył i któremu przewodzi kard. A. Ottaviani². Powodem dyskusji był zamieszczony na końcu książki *Wniosek*, a konkretnie pewne zawarte w nim twierdzenie, że dla człowieka obecnie może istnieć tylko jeden cel, cel nadprzyrodzony, taki, jakim ukazuje go Ewangelia, a który teologia określa mianem *visio beatifica*. Z drugiej strony de Lubac utrzymywał, że cel taki jest absolutnie darmowy, ponieważ Bóg daje się zawsze w sposób wolny³.

W oparciu o tradycję teologiczną sięgającą czasów Ojców Kościoła, później podtrzymywaną jeszcze w średniowieczu, H. de Lubac zajął pozycję odmienną od stanowiska teologii wywodzącej się z czasów nowożytnych, a reprezentowanej przez współczesną teologię podręcznikową, według nauki której człowiek posiada dwa cele ostateczne: naturalny i nadprzyrodzony. Ten pierwszy teologia przyjmuje i naucza o nim dla zabezpieczenia absolutnej darmości i nadprzyrodzoności drugiego celu. Łatwo zrozumieć zatem zamieszczenie spowodowane *Wnioskiem z Surnaturel*.

Co skłoniło H. de Lubac'a do odejścia od powszechnie przyjmowanego przez teologów stanowiska? Właśnie wspomniane wyżej studia nad najstarszą tradycją teologiczną dotyczącą pojęcia natury człowieka i jego przeznaczenia. Według niej, a tym samym wg de Lubac'a, natura ludzka oznacza naturę ludzkiego ducha w jego bytowaniu historycznym, które jest zarazem istotowym i znaczy: natura posiadająca nadprzyrodzoną celowość oraz naturalne pragnienie tegoż celu, będące już po części czymś nadprzyrodzonym jednocześnie. Sama zaś nadnatura jest niczym innym,

² Zob. H. de Lubac: *Le Mystère du surnaturel*, Paris 1965 s. 77 odn. 1.

³ Tamże s. 483—494.

jak darem Bożym, będącym samym Bogiem, pojętym jako przebóstwiająca duchową naturę ludzką zasada mieszcząca się wewnątrz tej natury oraz jako kres obowiązujący ją w sposób definitywny. Obie te rzeczywistości, jakkolwiek różne, są ze sobą nierozdzielnie związane.

Łatwo zrozumieć zamieszanie spowodowane wynikiem badań H. de Lubac'a nad pierwotną tradycją teologiczną, a zwłaszcza treścią twierdzenia z *Wniosku*. Przeciwnicy zarzucali mu, że treścią *Wniosku* neguje darmowość nadnatury. Ch. Boyer uważał, że teolog francuski zrujnował nawet samo pojęcie natury⁴. Dlatego w roku 1949 pisze de Lubac artykuł *Le Mystère du surnaturel*, w którym stara się wykazać, że w jego ujęciu ostatecznego celu człowieka, jakie proponował we *Wniosku*, nie tylko jest miejsce na darmowość, ale należy mówić i uznać „podwójną darmowość” nadnatury⁵. Wyjaśnienia te jednak widać nie były przekonywujące, a przynajmniej były niezadowolające, skoro Pius XII w encyklice *Humani generis* z sierpnia 1950 r. orzekł, że „inni niszczą prawdziwą „darmowość” porządku nadprzyrodzonego”⁶. Nikt z teologów nie wątpli, że słowa te skierowane zostały pod adresem de Lubac'a, pomimo iż formalne potępienie *Wniosku* nie zostało ogłoszone. Sam de Lubac został w tymże roku odsunięty od wykładów i skazany na naukową banicję, choć kard. Gerlier, arcybp Lyonu, nie zgodził się na skreślenie go z listy profesorów. Fakty te boleśnie dotknęły uczonego, czego echa można znaleźć w jego książce *Méditation sur l'Eglise*, wydanej w roku 1953, w której porusza sprawę cierpienia i posłuszeństwa w łonie Kościoła. Dopiero w roku 1960 podejrzany autor zostaje zrehabilitowany i dowartościowany przez papieża Jana XXIII, który powołuje go jako eksperta do Komisji teologicznej mającej przygotować Sobór.

W pięć lat po tym wydarzeniu, tj. w roku 1965, ukazuje się nowe dzieło de Lubac'a pod tym samym tytułem, co artykuł z roku 1949 — *Le Mystère du surnaturel*. Jest to rozbudowany pod wpływem polemiki i krytyki pierwodruk — rzecz niewątpliwie znamienna, ponieważ autor w replice na encyklikę *Humani generis* powołuje się, że już w artykule swoim z r. 1949 wskazywał, że Bóg nie musiał, gdyby chciał, powoływać człowieka do nadprzyrodzonego celu i dlatego trzeba mówić o podwójnej darmowości natury⁷. W dziele tym, jak sam wyznaje, zdecydował się

⁴ *Nature pure et surnaturel*. „Gregorianum” 27:1947 s. 392.

⁵ *Le Mystère du surnaturel*. „Rech. de sc. rel.” 36:1949 s. 104.

⁶ Denzinger 2318 (wydanie 31, Freiburg 1957). Wypada zaznaczyć, że na dwa miesiące przed ogłoszeniem encykliki ukazał się w „Orientierung” 1950 nr 12/13 tekst anonimowy zatytułowany: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, którego autorstwo przypisywał K. Rahner de Lubac'owi (zob. art. Melevez'a: *La gratuite du surnaturel*. „Nouv. Revue Théol.” 75:1953 s. 561).

⁷ Por. wyd. książkowe, jw. s. 77, w artykule zaś s. 104.

„pogłębić i rozwinąć twierdzenie” *Wniosku*, który „pośpiesznie naszkicowany, na prośbę kilku doradców, był zbyt pobieżny”, ażeby wyjaśnić kwestię tak złożoną, jaką jest stosunek natury do łaski⁸.

Dla całości obrazu warto dodać, że głównym źródłem dyskusji i krytyki *Surnaturel* była odmienność stanowisk reprezentowanych przez obie strony. Krytycy a zarazem przeciwnicy H. de Lubac’a wychodzili z założeń „statycznej metafizyki” człowieka i według niej oceniali poglądy autora, podczas gdy on sam, zgodnie z przyjętą ideą realizacji *nouvelle théologie*, której był współtwórcą, zajmował pozycję „historyczną” i po tej linii rozwiązywał problem nadprzyrodzonego przeznaczenia człowieka.

Nauka Magisterium Kościoła o darmości nadnatury

Ponieważ zasadniczy zarzut teologów skierowany przeciw H. de Lubac’owi dotyczył nieuznawania przez niego możliwości urzeczywistnienia człowieka w stanie „natury czystej”, przez co niszczyłby tym samym darmość nadnatury, dlatego należy zbadać treść nauki Kościoła w tej materii, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości istnienia „natury czystej”.

„W celu zrozumienia nauki Kościoła o nadnaturze przeciwstawianej reformatorom — pisze Scheeben w swej *Dogmatyce* — jest rzeczą konieczną ustalić właściwe pojęcie nadnatury, które Kościół chciał utrzymać, a którego zaprzeczenie odrzucił”⁹. Wniosek Scheebena, słuszny ze wszechmiar, jest jednak o tyle mylny, że ułatwia przypisanie pojęcia „nadnatury”, jakim operowała teologia dziewiętnastowieczna, samym reformatorom i wówczas można widzieć w potępionych zdaniach Bajusa to, czego on sam właściwie wprost nie głosił, jak to uczynił właśnie Scheeben i inni. Scheeben bowiem sądził, że zasadą wyjściową był dla Bajusa pewnik, iż „dane przez Boga rozumnemu stworzeniu powołanie do szczęśliwości jest nie do pojęcia inaczej, niż jako przeznaczenie do tej właśnie szczęśliwości, jakim jest wyniesienie do *vita aeterna*”¹⁰. Podobną opinię wyraża współcześnie Guy de Broglie. Również według niego Bajus został potępiony dlatego, że przyjmował, iż „cel, jakim jest błogi ogląd, był celem koniecznym, tj. jedynym, do którego człowiek mógł być przez Boga powołany”¹¹. A zatem według tych autorów zagadnieniem podstawowym w systemie Bajusa byłoby zagadnienie przeznaczenia do

⁸ Tamże, wyd. książkowe s. 78.

⁹ Tkwiące oczywiście w nauce reformatorów. M. J. Scheeben: *Handbuch der katholische Dogmatik*. T. 2. Freiburg 1925 s. 259.

¹⁰ Tamże s. 263 (podkreślenia moje — E.G.).

¹¹ *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*. „Gregorianum” 29:1948 s. 449.

celu. Tymczasem analizując potępione przez Piusa V zdania¹² dotyczące poglądów Bajusa na stan rajski Adama dochodzimy do wniosku, że punkt ciężkości spoczywa w nich nie na sprawie przeznaczenia do celu, ale na potrzebie koniecznej (*debitum*) zewnętrznej pomocy Boga dla natury Adama, tj. odnosi się do darów stanu pierwotnego. I tak, ze zdania 21, w którym jest mowa o należności wyniesienia do *consortium divinae naturae*, można by wnioskować, że chodzi o należność nadprzyrodzonego celu. Ale analiza wykazuje co innego. Co rozumiał sam Bajus przez *consortium divinae naturae*? Scheeben stwierdza, że widział on w nim jedynie *divinum consortium* równoznaczne z *adiutorium Dei*¹³, czyli był to jedynie środek do osiągnięcia celu, nawet jeżeli był nim sam Duch Św. — jak chce R. Gagnebet¹⁴. Według Bajusa bowiem człowiek nie jest takim z natury, by mógł czynić dobro *sine divino adiutorio ac consortio*¹⁵. Nic zatem dziwnego, że przy owym założeniu Bajus nie mógł się zgodzić ani na nadprzyrodzoność i darmowość darów stanu rajskiego — *dono quodam supernaturali et gratuito* — jak wynika ze zdania 23, ani na traktowanie ich jako dodanych naturze — *dona naturae superaddita* — jak w zdaniu 24, gdyż wówczas w jego systemie zachodziłaby wewnętrzna sprzeczność.

Co więc jest tym darem, o którym mowa we wspomnianych przez nas wyżej zdaniach? Mogłoby się wydawać, że chodzi o całość darów „nadprzyrodzonego porządku”, zwłaszcza w świetle zdań 24 i 21, gdzie jest mowa o *sublimatio*, czyli o wyniesieniu. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę, że w dziele, z którego pochodzą te zdania, traktuje Bajus o pierwotnej sprawiedliwości, o czym świadczy sam tytuł dzieła: *De prima hominis justitia*, wówczas jasno widać, że darem tym jest tylko

¹² W niniejszej pracy opieram się na 31 wydaniu Denzinger'a: *Enchiridion symbolorum*. Bartinone 1957. Zdania te oznaczone są tam numerami 1001—1079. 1021 (21) — *Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis.*

1023 (23) — *Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret.*

1024 (24) — *A vanis et otiosis hominibus, sec. insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad pelagianismum reicienda est, hominem ab initio sic constitutum ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoria sublimatus et ad Dei filium adoptatus.*

1026 (26) — *Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio.*

¹³ Scheeben, jw. s. 265.

¹⁴ *L'enseignement du Magistère et le problème du surnaturel*. „Revue Thomiste” 61:1953 s. 21.

¹⁵ Scheeben, jw. s. 265.

sprawiedliwość pierwotna, pojęta przez niego jako konieczna pomoc do wykonania dobrego czynu, jako element *integritas primae creationis* (zd. 26). Dlatego też nie jest ona żadną łaską w znaczeniu właściwym, chyba że w znaczeniu szerokim *non improbanda ratione* (zd. 9). Zdania potępione z *De peccato originis*, zwłaszcza 55: „Bóg nie mógł stworzyć na początku takiego człowieka, jakim obecnie się on rodzi”, które według teologów okresu Odrodzenia miało zaprzeczać wprost możliwości czystej natury, w świetle tekstów poprzednio analizowanych oraz w świetle zd. 79, z którego wynika również, że Bajusowi chodzi o sprawiedliwość pierwotną — *justitia naturalis*, należy rozumieć podobnie jako traktujące tylko o stanie natury Adama, a nie o porządku (*ordo*) natury ludzkiej.

Sprawy nadprzyrodzonego celu Bajus nie mógł ostatecznie pominąć. Stwierdza on mianowicie jego należność: *naturali lege constitutum fuit homini, ut... ad eam vitam pertransiret in qua mori non posset* (zd. 6), ale w tym sensie, że osiągnięcie tegoż jest prostym wynikiem zasługi, a nie łaski: *primo homini... felicitas esset merces et non gratia* (zd. 3). Sama zaś zasługa, tj. dobry czyn, zasadza się według niego na posłuszeństwie prawu: *ratio meriti... consistit in eo solum, quod oboedit divinae legi* (zd. 5) i jest również czymś naturalnym. O „nadnaturze” zatem u Bajusa można mówić w sensie „darów stanu pierwotnego”. Trzeba pamiętać, że zniszczenie nadnatury dotyczy u Bajusa nie tylko samej darmowości, ale przede wszystkim jej nadprzyrodzoneści najwłaściwiej pojętej, tj. jej charakteru przebóstwiającego. Widać to szczególnie wyraźnie w dopiero co analizowanych wypowiedziach pochodzących z *De meritis operum*. Dla niego cel ostateczny — *vita aeterna* nie jest żadną *beatitudo*, ale *felicitas*, polegająca po prostu na wiecznym trwaniu, jak to wynika ze zd. 6 i 78: *immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio*. Na podstawie tych zdań można też określić, o jakiej naturze ludzkiej Bajus traktuje. Nie jest to natura duchowa, ale natura człowieka jako złożonego z duszy i ciała.

Co zatem właściwie głosił Bajus, a co Kościół uznał za błędne? Jak słusznie zauważa M. J. Scheeben, Kościół odrzucił w jego nauce o darach pierwotnego stanu „naturalność” ich samych, to, że dary te (rozum, wolna wola) należą do istoty ludzkiej natury na zasadzie, że albo ją samą konstytuują, albo z niej wynikają jako *proprietas essentialis*¹⁶. Wniosek L. Renwart'a jest podobny: „po bulli Piusa V byłoby przynajmniej niebezpiecznie twierdzić, że stan pierwotny, a szczególnie wyniesienie i uczestnictwo w naturze Bożej były naturalne w tym znaczeniu, że ich

¹⁶ Tamże s. 259.

pozbawienie powodowałoby zło dla tej natury”¹⁷. A zatem wprost i bezpośrednio Kościół stwierdził nadprzyrodzoność darów stanu rajskiego, pojętą jako rzeczywiste i nienależne wyniesienie do udziału w życiu Bożym, oraz ich darmowość — w sensie wykluczenia zasługi. Tym samym, jak zauważa M. R. Gagnebet, dokumenty papieskie „stwierdzają możliwość stworzenia przez Boga człowieka bez łaski i z pożądlivością nie identyczną z grzechem”¹⁸. Powstaje jednak pytanie, czy dokumenty te zawierają naukę o możliwości porządku naturalnego? Renwart jest zdania, że nie. Według niego „przed *Humani generis* możliwość istnienia stworzenia rozumnego bez rzeczywistego ukierunkowania do błęgiego oglądu nie była jeszcze przedmiotem żadnej deklaracji Magisterium”¹⁹. Gagnebet sądzi, że nauka taka zawiera się w tych dokumentach, ale niewyraźnie, ponieważ „problem nowego przeznaczenia” nie został przez Bajusa „postawiony jasno” i dlatego możliwość porządku naturalnego „wydaje się pozostawać na dalszym planie”²⁰. Można się więc zgodzić z opinią de Lubac’a, że wśród potępionych też Bajusa „nie ma ani jednej, w której zaprzeczeniu Kościół stwierdza lub zwyczajnie zakłada konkretną możliwość porządku rzeczy, w którym człowiek dążyłby jedynie do niższego przeznaczenia, do szczęśliwości naturalnej”²¹. Z drugiej jednak strony trzeba uznać, że z dokumentów papieża wynika możliwość zaistnienia stanu czysto naturalnego, natomiast możliwość zaistnienia naturalnego porządku da się z nich wywnioskować drogą dedukcji. Teza taka jednak w świetle bulli Piusa V nosi jedynie cechy teologicznego prawdopodobieństwa, a jej odrzucenie jest niebezpieczne dla wiary²². Dopiero encyklika *Humani generis* twierdzenie takie uczyni teologicznie uzasadnione.

Jaką naukę piętnuje encyklika *Humani generis*? Interesujące nas zdanie brzmi: *alii veram „gratuitatem” ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad visionem beatificam ordinet et vocet*²³. Zasadnicza sprawa związana z tym zdaniem dotyczy ustalenia właściwego zamysłu de Lubac’a. Zadanie to ułatwi krótka egzegeza. Można przyjąć jako pewne, że wy-

¹⁷ La „nature pure” et L’encyclique „*Humani generis*”. „Nouv. Revue Théol.” 74:1952 s. 345.

¹⁸ Gagnebet, jw. s. 25.

¹⁹ Renwart, jw. s. 339.

²⁰ Gagnebet, jw. s. 25.

²¹ H. de Lubac: *Surnaturel*. Paris 1946 s. 103.

²² Racją przemawiającą za takim rozwiązaniem jest również fakt, że papież po Piusie V potępiający błędy jansenizmu, który na nowo podniósł problem ludzkiego przeznaczenia do celu ostatecznego, odwoływali się do bulli *Ex omnibus afflictionibus*. Por. Denzinger 1321 i odnośnik.

²³ Denzinger 2318.

rażenie *ordo supernaturalis* posiada znaczenie powszechnie przyjęte dziś w teologii, i to nie tylko od strony formalnej — jako odpowiednia dyspozycja środków do nadprzyrodzonego celu, ale i od strony jego wewnętrznej treści, tj. jako uczestnictwo w życiu Bożym, jak to czytamy w dekrecie Soboru Vat. I: *Deus ordinavit hominem... ad participanda bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant*²⁴. Sam porządek (*ordo*), o którym mowa, jest porządkiem obecnym, ponieważ — jak stwierdza Renwart — „to, co Kościół ma w posłannictwie bronić, to prawdziwa natura nadprzyrodzonego porządku, który jest naszym porządkiem”²⁵. *Entia intellectu praedita* — byty obdarzone rozumem — nie są to jakieś inne byty rozumne, ale te, które znamy i o których uczymy wiara: człowiek i anioł.

Wyrażenie *gratuitas* — darmość, jest w encyklice użyte w cudzysłowie. Oznacza to, że jest ono cytatem przytoczonym z innego źródła. Dalsza analiza wyjaśni nam tę kwestię.

Przedmiotem rzeczowym orzeczenia Piusa XII jest poniższa teza teologiczna: Bóg nie może stworzyć bytów rozumnych, żeby ich tym samym nie przyporządkować i nie powołać do błędnego oglądu. Teza stwierdza, że fakt stworzenia bytu rozumnego pociąga za sobą w sposób konieczny jego przyporządkowanie przez Boga do błędnego oglądu jako jedyne go celu. Podstawą tego koniecznego przyporządkowania jest rozumność, pojęta jako natura ducha. Tezę tę papież napiętnował jako godzącą w darmość nadnatu ry. Twierdzeniem zatem bezpiecznym dla wiary jest zaprzeczenie owej tezy. Jednak nie jej zaprzeczenie stanowiło właściwy zamysł papieża, ale podjęta przez niego świadoma obrona zagrożonej darmości porządku nadprzyrodzonego przed naruszeniem tejże w wypadku uznania takiej napiętnowanej tezy. W zdaniu analizowanym, pisze H.U. v. Balthasar, „chodzi faktycznie o to, żeby utrzymać i bronić niezależności łaski także tam, gdzie porządek stworzenia został już ustanowiony”²⁶. Zdanie to zatem wprost broni zagrożonej darmości nadnatu ry i odpowiada na pytanie, dlaczego prawdziwa darmość nadnatu ry zostaje zniszczona. Pośrednio zaś piętnuje wskazaną tezę, gdyż jej uznawanie narusza właśnie darmość nadnatu ry. Sens zatem wypowiedzi jest następujący: ponieważ inni twierdzą, że Bóg nie mógł stworzyć itd., dlatego niszczą prawdziwą darmość nadnatu ry.

Z kolei zajmijmy się bliżej interesującym nas pytaniem, na czym polega prawdziwa darmość nadnatu ry? W świetle samej encykliki trudno byłoby o zupełnie jasną odpowiedź. Można by bowiem są-

²⁴ Denzinger 1786.

²⁵ Jw. s. 332.

²⁶ *Der Begriff der Natur in der Theologie*. „Zeitschrift für Katholische Theologie” 75:1953 s. 459.

dzie, że prawdziwa darmowość nadprzyrodzonego porządku polega wprost na możliwości nieprzyporządkowania i niepowołania przez Boga bytu rozumnego do błogiego oglądu (*posse non ordinare et vocare*), czyli że bezpośrednią racją prawdziwej darmowości byłaby możliwość istnienia czystej natury. Sąd powyższy nie jest jednak słuszny, ponieważ przy takim rozwiązaniu zamysł papieża musiałby wprost dotyczyć napiętnowanej tezy. W następstwie pociągałoby to za sobą formalną wypowiedź o przesłankach tejże tezy. Tymczasem, jak pisze Gagnebet, „sąd ten milczy o argumentach tezy, którą potępia, i nie wyjaśnia, jak taka pozycja niszczy prawdziwą darmowość nadprzyrodzonego porządku”²⁷. Argumentami tymi są bez wątpienia znane teologom dwa problemy: z jednej strony „naturalne pragnienie”, a z drugiej „czysta natura”. A więc nie „czysta natura” stanowi bliższą i bezpośrednią podstawę prawdziwej darmowości nadnatury. Użyty przed wyrażeniem „darmowość” przymiotnik *vera* jest wskazówką do szukania właściwej odpowiedzi na nasze pytanie. Dalszy kontekst pozwoli zrozumieć w pełni myśl papieża. Otóż anonimowy autor z „Orientierung” (por. s. 235 przyp. 6) pisał na temat naturalnego pragnienia, że „to niezaspokojone dążenie (*unersäuliche Drang*) współkonstytuuje naszego ducha”, ale także należy ono, jako przyporządkowane do nadnatury, do struktury ducha. Mimo to w swoim eseju wyraźnie zaznacza, że nadnatura jest jednak darmowa²⁸. W odpowiedzi (w tym samym n-rze pisana) K. Rahner nie chce uznać owej „konstytutywności” naturalnego pragnienia sprawiającego przyporządkowanie do nadnatury, gdyż wówczas darmowość nadnatury zostaje sprowadzona do darmowości aktu stworzenia²⁹. Również S. Otto powie później (w 1963 r.): „Niektórzy partnerzy dyskusji... poszli oczywiście za daleko, kiedy chcieli uznać przyporządkowanie człowieka do natury jako wewnętrznie konstytutywne natury ludzkiej, chociaż nie wolno pominąć, że formalnie uznali oni zdanie o niezależności łaski”³⁰. W świetle tej polemiki widać, dlaczego papież mówi o prawdziwej darmowości nadnatury i broni ją przed zniszczeniem. Mianowicie jeżeli darmowość nadnatury ma być prawdziwa, to nie można jej sprowadzić do darmowości aktu stworzenia, ani utożsamiać ją z darmowością tegoż aktu. Łatwo teraz uchwycić, na czym zasadza encyklika tę darmowość nadnatury — na rzeczywistej różnicy między aktem stworzenia duchowej natury a aktem powołania do nadnatury. Ponieważ oba te akty boskie są różne i niezależ-

²⁷ Gagnebet, jw. s. 7.

²⁷ Tamże s. 7.

²⁸ Podaję za Malevez'em, jw. s. 563.

²⁹ Tamże s. 576.

³⁰ S. Otto: *Natur als theologische Problem*. W: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München 1964 s. 220.

ne od siebie, dlatego darmowość każdego z nich jest innego rodzaju. Wynika z tego, że akt stworzenia bytu rozumnego nie pociąga za sobą w sposób konieczny jego przyporządkowania do nadnatury, a tym samym przyporządkowanie — *ordinatio ad visionem beatificam* — nie może być uznane za *constitutivum* ludzkiej natury i jego nieudzielenie nie może stanowić zła dla tej natury. Tego nieudzielenia nie można w świetle encykliki odnosić tylko do momentu przed stworzeniem, czyli że nie wystarczy powiedzieć: Bóg mógł nie powołać, ale trzeba wyznaczyć ponadto, że Bóg może nie powołać, tzn. że trzeba je rozszerzyć na cały czas. Dopiero wtedy darmowość nadnatury jest prawdziwą darmowością.

A jak przedstawia się w świetle encykliki sprawa możliwości czystej natury? Czy aby zachować prawdziwą darmowość nadnatury, musi się przyjąć możliwość stworzenia przez Boga człowieka w „czystej naturze”, tj. w porządku czysto naturalnym? Dla żadnego teologa nie może być rzeczą wątpliwą, że Bóg może stworzyć wszystko, co nie jest w sobie sprzeczne. W zagadnieniu darmowości nadnatury nie chodzi jednak o stwierdzenie, co Bóg może stworzyć, ale o rozstrzygnięcie pytania, czy możliwość czystej natury jest związana w sposób konieczny z darmowością nadnatury.

Z encykliki wynika, że twierdzenie: Bóg może stworzyć byty rozumne nie przyporządkowując ich do błógiego oglądu, musi być uznane dla zachowania prawdziwej darmowości nadnatury. Należy się zatem pytać, czy uznanie twierdzenia: Bóg może stworzyć człowieka w porządku naturalnym, jest konieczne do zachowania darmowości nadnatury?

Wypada zaznaczyć, że większość teologów uznaje równoznaczność tych twierdzeń. Stanowisko dosyć swoiste, ale i odosobnione, zajmuje H. U. v. Balthazar. Uważa on, że Bóg może stwarzać nieskończenie więcej i inaczej niż stworzył, z drugiej jednak strony na pytanie, czy z darmowości rzeczywistego przyporządkowania do łaski wynika, że jest możliwy świat bez łaski, odpowiada ironicznym pytaniem: kto wynajduje takie możliwości, jeżeli nie fantazja filozofów i pobożnisiów, pominiawszy posłuszeństwo we wierze? ³¹

Rzecz znamienna. Podczas gdy dotąd teolodzy formułowali zazwyczaj twierdzenie o możliwości czystej natury używając czasu przeszłego, to znaczy mówili, że Bóg mógł stworzyć człowieka w porządku naturalnym, w encyklice Piusa XII na uznanie tej możliwości został użyty czas teraźniejszy. Wynikałoby z tego, że darmowość nadnatury jest do tego stopnia specyficzna, iż do jej uznania nie wystarczy stwierdzić, że Bóg

³¹ *Der Begriff der Natur in der Theologie*, jw. s. 458.

mógł stworzyć, ale że może stworzyć *hic et nunc*, nie przyporządkowując duchowej natury do nadprzyrodzonego celu.

„Wiarygodni teologowie powszechnie sądzą, że porządek czysto naturalny jest możliwy”³² — zauważa w oparciu o encyklikę *Humani generis* F. Tayman. Próbuje nawet drogą trójstopniowego rozumowania dowieść prawdziwości tej opinii³³. Jeszcze wnikliwiej bada sprawę Malevez mówiąc, że zaprzeczenie możliwości stworzenia przez Boga bytu rozumnego nie przeznaczanego do błęgiego oglądu jest naruszeniem darmowości istniejącej nadnatury, a tym samym stwierdzeniem, że „Bóg mógłby stworzyć nie przyporządkowując do błęgiego oglądu te byty ludzkie, które rzeczywiście do niego przyporządkowuje”³⁴. Zdaniem K. Rahnera dalszą konieczną podstawą do uznania nienależności nadnatury stanowi uznanie czystej natury. A to dlatego, że „tam, gdzie człowiek bierze ogląd błogosławiony za łaskę”, w uznaniu tym jednocześnie „zawiera się już pośrednio pojęcie czystej natury”³⁵. Trzeba zatem przyjąć w świetle encykliki możliwość stworzenia przez Boga człowieka w porządku naturalnym, gdyż w przeciwnym wypadku nie można by mówić o właściwej i rzeczywistej, czyli prawdziwej darmowości nadnatury.

Zestawiając dotychczasowe wyniki, dochodzimy do następujących wniosków:

1. Darmowość nadnatury istotnie różni się od darmowości aktu stworzenia, ponieważ natura i nadnatura stanowią dwa rzeczywiście różne i niezależne od siebie dary.

2. Bóg nie musiał przyporządkować człowieka do błęgiego oglądu.

3. Uznanie aktualnej możliwości stworzenia przez Boga człowieka w porządku naturalnym stanowi dalszą konieczną podstawę darmowości nadnatury.

Analiza krytyczna poglądów H. de Lubac'a

Analiza krytyczna danych systemu de Lubac'a sprowadza się do zbadania trzech głównych zagadnień, od których zależy odpowiedź na za-

³² F. Tayman n: *l'Encyclique „Humani generis” et la théologie*. „Nouv. Revue Théol.” 73:1952 s. 17.

³³ Tamże s. 18. Przez to, że Bóg stwarza inteligencję, której przedmiotem istotnym jest *omne verum*, stwarza on byty zdolne do otrzymania daru wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego. Ale z tego, że wyniesienie to jest bezwzględnie możliwe, nie wynika, że musi ono być urzeczywistnione, a tym bardziej nie wynika, że są one koniecznie przyporządkowane do błęgiego oglądu.

³⁴ Malevez, jw. s. 681.

³⁵ K. Rahner: *Natur und Gnade*. W: *Schriften zur Theologie*. T. 4. Einsiedeln 1961 s. 234.

sadnicze pytanie, postawione na początku tego rozdziału. Zagadnieniami tymi są:

- a) czy de Lubac rzeczywiście wyklucza darmość nadnatury,
- b) sprawa przyporządkowania człowieka do błogiego oglądu,
- c) kwestia możliwości „czystej natury”.

Pierwszy problem kształtuje się następująco: czy twierdzenie, że Bóg nie może stworzyć człowieka, żeby go nie powołać do błogiego oglądu, znajduje się w pracach de Lubac'a lub też nie? Rzecz jasna, że dotyczy to głównie *Surnaturel*, ponieważ drugie jego dzieło zostało napisane już po ogłoszeniu encykliki. Zważywszy jednak, że jest ono rozbudowanym artykułem, który powstał jeszcze przed encykliką, pytanie to należy odnieść i do *Le Mystère du surnaturel*. Trzeba powiedzieć, że co do sformułowania słownego — nie znajdujemy takiego twierdzenia na żadnej stronie *Surnaturel*, a tym bardziej w pracach późniejszych. Czy jednak nie tkwi ono ukyte w ich treści? Spróbujmy zatem zbadać treść twierdzenia, które autor sformułował we *Wniosku* i porównać ją z treścią twierdzenia z encykliki: są one tożsame albo raczej nie? Twierdzenie to brzmi: człowiek może mieć obecnie tylko jeden cel, cel nadprzyrodzony, taki, jakim go ukazuje Ewangelia, a który teologia określa mianem „błogiego oglądu”³⁶. Francuski przysłówek „y” tłumacząc przez „obecnie”, gdyż taki sens wynika z kontekstu. W myśl bowiem reguł gramatyki francuskiej zastępuje ono całe poprzednie zdanie mówiące o obecnym nadprzyrodzonym porządku świata.

Jak należy rozumieć wyrażenie „może mieć tylko”? Czy oznacza ono to samo, co: „Bóg nie może stworzyć człowieka bez powołania go do celu nadprzyrodzonego”, czyli że „stwarzając Bóg musi go doń powołać”? Innymi słowy należy ustalić, co rozumie de Lubac przez możliwość tylko nadprzyrodzonego celu i odpowiednio przez niemożliwość innego dlań celu.

Spróbujmy najpierw przypatrzeć się racji, z której wyprowadził uczony swój wniosek. Ludzkie przeznaczenie może być ujmowane dwojako: antropocentrycznie i teocentrycznie. Ujmowane antropocentrycznie oznacza ukazanie dla człowieka celu ostatecznego od strony jego wewnętrznej treści, czyli odpowiada na pytanie, czym jest cel nadprzyrodzony dla niego. Jest on mianowicie posiadaniem, wolnością, oglądaniem i szczęśliwością³⁷. Rozpatrywany od tej strony cel ostateczny może być różny. Aspekt antropocentryczny jednak ma wymiar drugorzędny w ujmowa-

³⁶ „Il ne peut y avoir pour l'homme qu'une fin: la fin surnaturel, telle que l'Evangile la propose et que la théologie la définit par la „vision béatifique”. Lubac: *Surnaturel*, jw. s. 493.

³⁷ Tamże s. 492.

niu naszego przeznaczenia do celu. Aspektem pierwotnym jest aspekt teocentryczny, określający sam cel stworzenia, tj. odpowiadający na pytanie, po co Bóg stworzył świat. De Lubac w oparciu o kanon 5 Vaticanum I odpowiada: „Bóg stworzył świat dla siebie samego i dla swej chwały”³⁸. Dalsze rozumowanie teologa przebiega następująco: w jaki sposób świat oddaje Bogu chwałę? De Lubac odpowiada: świat oddaje Bogu chwałę należną, czyli osiąga swój cel — przez byt duchowy. Z kolei duch oddaje Bogu świat w akcie całkowitego oddania samego siebie. Akt ten osiąga swą doskonałość jedynie w porządku nadprzyrodzonym, w jakim Bóg stworzył świat³⁹. Jeżeli więc, według autora, świat ma osiągnąć swój cel poprzez ducha, to cel ostateczny samego ducha może być jedynie celem nadprzyrodzonym. Na pytanie przeto, dlaczego człowiek może mieć obecnie tylko cel nadprzyrodzony, de Lubac odpowiada: ponieważ tylko przezeń człowiek spełnia rzeczywiste przeznaczenie świata. Racją zatem jedynej możliwości nadprzyrodzonego celu dla człowieka jest, według *Surnaturel*, rzeczywiste przeznaczenie świata dla Boga i sposób jego urzeczywistnienia.

Łatwo dostrzec, że uczony bierze pod uwagę konkretną rzeczywistość człowieka i świata. Nie wyraża się *modo absoluto*, ale jedynie *modo concreto*. Jaki z tego wypływa wniosek? Owa „jedyna możliwość” i odpowiednio „niemożliwość innego” celu niż nadprzyrodzony oznacza jedynie możliwość, względnie niemożliwość faktyczną. Późniejsze *Le Mystère du surnaturel* przynosi potwierdzenie tej opinii. H. de Lubac pisze tam zwyczajnie: „istnieje jeden jedyny cel” dla człowieka⁴⁰. Ponadto zaznacza, jak to uczynił już w artykule z 1949 r., że Bóg, gdyby chciał, mógł nie powołać człowieka do nadprzyrodzonego celu⁴¹. Oznacza to także dalej, że jego twierdzenie nie utożsamia się zwyczajnie ani w pełni z twierdzeniem, że Bóg nie może stworzyć człowieka, by nie powołać go tym samym do nadprzyrodzonego celu. Czy wobec tego można powiedzieć, że powyższe twierdzenie również co do treści nie ma miejsca we *Wniosku*? Byłoby chyba błędem chcieć twierdzić, że znajduje się ono w nim wprost i bezpośrednio co do swej treści. Oznaczałoby to bowiem przypisywanie autorowi myśli zgoła mu obcej. Z drugiej wszakże strony nie da się wykluczyć z całą pewnością jakiegoś pośredniego i dalszego uwiłkła wspomnianego twierdzenia w tezie H. de Lubac’a. Otóż stwierdzenie faktycznej niemożliwości innego celu niż nadprzyrodzony od strony samego człowieka pociąga za sobą, jakkolwiek pośrednio, orzeczenie pewnej niemożliwości, przynajmniej teoretycznej, urzeczywistnienia in-

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Lubac: *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 82.

⁴¹ Por. wyd. książkowe, jw. s. 110, w artykule zaś s. 104.

nego celu również ze strony samego Boga. Nie da się bowiem w ostatecznym rozrachunku orzekać o stworzeniu bez jakiegoś pośredniego chociażby odniesienia do Stwórcy, na zasadzie istnienia między stworzeniami i Stwórcą *relatio realis*. I w tym tkwi pewien niedomóg systemu francuskiego teologa.

A jak przedstawia się sprawa przyporządkowania duchowej natury do swego ostatecznego celu? Łączy się ona z problemem naturalnego pragnienia. Według de Lubac'a — naturalne pragnienie „jest istotnie w naturze i wyraża jej głębię”⁴². „Istotnie” — to znaczy, że bez niego natura nie byłaby tą naturą. To naturalne pragnienie stanowi wezwanie Boże, czyli po prostu przeznaczenie do dążenia ku Bogu. Z drugiej strony pisze on, że „natura jest posłuszna swemu przyporządkowaniu ontologicznemu przez pragnienie” (*La nature obéit à son ordination ontologique par le désir*)⁴³. Nie czyni zatem żadnej różnicy między przeznaczeniem a przyporządkowaniem do celu. Wynika z tego, że jeśli naturalne pragnienie zawiera się istotnie w naturze, a przeznaczenie do celu jest przyporządkowaniem, wówczas przyporządkowanie należy do istoty duchowej natury. Jeżeli z kolei zastanowimy się nad tym, że sprawa łaski została we *Wniosku* potraktowana ubocznie, gdyż jedyna wzmianka o niej określająca jej istotę służy za argument pomocniczy do zrozumienia, czym jest samo naturalne pragnienie, wtedy dochodzimy do wniosku, że przeznaczenie duchowej natury do błęgiego oglądu to konieczne następstwo posiadania przez nią naturalnego pragnienia. A gdy jeszcze weźmiemy pod uwagę, że naturalne pragnienie „nie może być wiecznie puste”⁴⁴, wówczas okaże się, że osiągnięty cel, zresztą jedyny, jest prostym wynikiem spełnienia tego pragnienia. I w takim układzie darmość nadnatury, czyli jej niezależność jest jedynie słowna, a nie rzeczywista. Że rozumienie de Lubac'a szło w tym kierunku, świadczą o tym wypowiedzi chociażby autora eseju z „Orientierung” czy Maxa Secklera, którego rozprawę *Instinct und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* omawia E. Schillebeeckx. A propos Secklerowskiego pytania, czy między naturą a łaską istnieje miejsce na *medium* Schillebeeckx pisze: „trzeba tu zaznaczyć, że u podstaw tej problematyki znajduje się książka H. de Lubac'a zatytułowana *Surnaturel*” i stawia zarzut, równocześnie skierowany pod adresem de Lubac'a, że przy takim ujmowaniu problematyki „natura ludzka krętymi drogami swej duchowej części jest o d m o m e n t u p o w s t a n i a o b i e t n i c ą ł a s k i”⁴⁵. W *Surnaturel* znajdujemy

⁴² *Surnaturel*, jw. s. 487.

⁴³ Tamże s. 490.

⁴⁴ Tamże s. 493.

⁴⁵ E. Schillebeeckx: *L'instinct de la foi selon st. Thomas d'Aquin*. „Revue des sciences Phil. et Théol.” 48:1964 s. 389.

jednak dwa miejsca dotyczące naturalnego pragnienia, które modyfikują to twierdzenie. Pierwsze zawiera się w nocie A. Uczony wyraźnie zaznacza, pod jakim warunkiem można przyjąć, że nadnatura jest przedmiotem pragnienia absolutnego, by tym samym nie zniszczyć jej „absolutnej darmowości”, kiedy mówi: „...pod warunkiem, że nie sprowadzi się wcale pragnienia ducha do pożądania natury intelektualnej”⁴⁶. Drugie miejsce znajduje się we *Wniosku* zaraz na początku. De Lubac spostrzega: duch „zanim staje się duchem myślącym, jest naturą duchową”⁴⁷. W *Le Mystère du surnaturel* teolog wprowadza dalszą zasadniczą różnicę. Naturalne pragnienie jest wg niego pragnieniem przez pozabawienie. Co więcej, nie da się wcale twierdzić, że takie pragnienie jest przygotowaniem nadprzyrodzonego bytu, ani że jest ono jakąś dyspozycją⁴⁸, ale tylko zwyczajnie znakiem przeznaczenia⁴⁹ i dlatego nie konstytuuje „najmniejszego przyporządkowania pozytywnego do nadnatu-ry — *la moindre ordination positive au surnaturel*”⁵⁰. Oznacza to, że przeznaczenie różni się rzeczywiście od przyporządkowania. To ostatnie jest dziełem łaski uświęcającej wraz z cnotami teologicznymi⁵¹.

W świetle pozycji, jaką zajął de Lubac w *Le Mystère du surnaturel*, może on twierdzić z przekonaniem, iż naturalne pragnienie konstytuuje naturę⁵² bez obawy naruszenia darmowości nadnatu-ry, ponieważ nie jest ono pragnieniem intelektu ani nie sprawia rzeczywistego przyporządkowania. Jeżeli Bóg powołał i przyporządkował człowieka do nadnatu-ry, to za sprawą jego wolnej woli i w konsekwencji, wnioskuje autor, wolność Boża jest całkowita⁵³. A zatem de Lubac zgadza się, że Bóg nie musiał przyporządkować stworzonego przez siebie człowieka dla siebie samego. Jeżeli to uczynił, uczynił to z czystej miłości.

Ten ostatni wniosek wprowadza nas do analizy trzeciego zagadnienia, jakie stanowi kwestia „czystej natury”. Jak już było wspomniane, zasadniczy zarzut skierowany przez teologów przeciw de Lubac’owi dotyczył zaprzeczenia przez niego możliwości zaistnienia czystej natury. Z najostrzejszą krytyką, ale też i zbyt powierzchowną, wystąpił Ch. Boyer. Według niego „nowość książki (*Surnaturel*) tkwi przede wszystkim w tym, że zaprzecza się w niej możliwości stanu czystej natury”⁵⁴.

⁴⁶ L u b a c: *Surnaturel*, jw. s. 438.

⁴⁷ Tamże s. 483.

⁴⁸ L u b a c: *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 116.

⁴⁹ Tamże s. 81.

⁵⁰ Tamże s. 117.

⁵¹ Tamże: „C’est encore la grace santifiante avec son cortège de vertus théologiques, qui doit „ordonner” le sujet a sa fin dernière.”

⁵² Tamże s. 81.

⁵³ Tamże s. 132.

⁵⁴ *Nature pure et surnaturel*, jw. s. 380.

Inni autorzy, jak Le Malevez, Guy de Broglie, M. J. Guillou, F. Donnelly czynią to z większym umiarem. Malevez zaznacza, że nierozróżnienie przez de Lubac'a dwóch postaci hipotezy czystej natury, a mianowicie wcześniejszej, zasadzającej się na tym, że duch stworzony posiadałby cel ściśle na miarę własnych sił, dążąc jedynie do panowania nad światem bez żadnego zainteresowania Bogiem wprost, oraz późniejszej, według której nadnatura byłaby motywem działania ducha, sama jednak miałaby być nigdy nie osiągnięta, „godzić będzie w podstawę systemu przedstawionego przez niego”⁵⁵. Zarzuty H. Rondet'a i M. J. Guillou prawie się pokrywają wskazując, że według de Lubac'a darmowość nadnatury nie jest związana koniecznie z możliwością czystej natury⁵⁶. Guillou dodaje od siebie, że trzeba uznać „bezwzględną możliwość czystej natury”, która według niego bynajmniej nie jest naturą zamkniętą w sobie samej⁵⁷. De Broglie pisze ogólniej: „Są teolodzy, którzy uznają również za słuszną naukę, według której błogi ogląd jest naszym celem nadprzyrodzonym i darmowym, ale w ten jednak sposób, że do żadnego innego nie możemy być przez Boga powołani i przeznaczeni”, zaś w książce *De ultimo fine hominis* uważa wprost za sprzeczne z doktryną katolicką podtrzymywać zdanie, że człowiek nie może posiadać przeznaczenia niższego niż *visio beatifica*⁵⁸. Według powyższych autorów darmowość łaski zasadza się na możliwości zaistnienia czystej natury w znaczeniu naturalnego porządku, równoznacznej z nieprzyporządkowaniem do tego celu. Dla F. Donnelly'ego naturalna szczęśliwość jest nie tylko możliwa, ale jest faktem, za czym przemawia *limbus* nieochrzczonych niemowląt. Istnienie takich szczęśliwości bierze on za „ogólną naukę katolicką” i dlatego wnioskuje, że wszelka próba dowodzenia, iż ludzkie naturalne pragnienie oglądania Boga wyklucza konkretną możliwość posiadania przeznaczenia niższego niż do błogiego oglądu — „musi być koniecznie odrzucona”⁵⁹.

Nie ulega wątpliwości, że de Lubac jest przeciwnikiem „czystej natury”. Pisze on bowiem we *Wniosku*: „Integralność nadnatury może być zachowana bez nowożytnej hipotezy czystej natury, a nawet lepiej niż z nią”⁶⁰. W *Le Mystère du surnaturel* pod wpływem krytyki zastrzega

⁵⁵ Le Malevez: *L'esprit et le désir de Dieu*. „Uouv. Revue Théol.” 69:1947 s. 11.

⁵⁶ E. Rondet: *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI-e siècle*. „Rech. de Sc. Rel.” 35:1948 s. 481; M. J. Guillou: *Surnaturel*. „Revue de Sc. Phil. et Théol.” 34:1950 s. 227.

⁵⁷ Guillou, jw. s. 242.

⁵⁸ G. de Broglie: *De gratuitate ordini supernaturalis...* „Gregorianum” 29:1948 s. 348. Por. tegoż: *De ultimo fine hominis*. Paris 1948.

⁵⁹ F. Donnelly: *The Gratuity of the Beatific Vision and the Possibility of a Natural Destiny*. „Theological Studies” 11:1950 s. 404.

⁶⁰ *Surnaturel*, jw. s. 491.

się, że jeżeli twierdzi, iż dla stworzonego ducha wszelka celowość czysto naturalna stała się konkretnie niemożliwa, to twierdzi tak *ex suppositione*⁶¹. Założeniem tym jest fakt stworzenia człowieka z ukierunkowaniem na cel nadprzyrodzony, strukturujący konkretną jego naturę⁶². Pytanie, co rozumie autor przez „konkretną niemożliwość” oraz przez „hipotezę czystej natury”?

Konkretna niemożliwość jest przeciwieństwem konkretnej możliwości, a ta oznacza u de Lubac'a po prostu fakt, jak wynika to z treści noty D, w której uczony interpretuje Tomaszowe pojęcie możliwości błogiego oglądu⁶³. Konkretna niemożliwość zatem oznacza niemożność faktyczną. Jeżeli więc de Lubac mówi o niemożliwości konkretnej, to bierze on zawsze pod uwagę stan faktyczny obecnego, nadprzyrodzonego porządku.

Natomiast „hipoteza czystej natury” oznacza u niego „system dualistyczny zrodzony z idei czystej natury”⁶⁴. System ten zrodził się faktycznie w walce z bajanizmem i od XVII-go wieku zaczął panować powszechnie w teologii. Przyjmował on, zdaniem de Lubac'a, istnienie w człowieku porządku naturalnego „jako coś normalnego i właściwego jemu”⁶⁵, to jest jako fakt dokonany, gdyż inaczej nie widział możliwości uratowania darmości nadnatury. Dlatego de Lubac nazywa go systemem dualistycznym, ponieważ według tej nauki człowiek posiada dwa ostateczne cele, podczas gdy de Lubac twierdzi, że istnieje jeden jedyny cel⁶⁶. Dodajmy, że system ten w teologii podręcznikowej przetrwał do dziś⁶⁷. Jeżeli zatem de Lubac zwalcza „czystą naturę”, to jest on przekonany, że zwalcza jedynie ów dualistyczny system, a nie ideę samą. Dla niego sama idea jest bez wątplenia słuszna⁶⁸, czy też, jak pisze w *Le Mystère du surnaturel*, hipoteza sama „nie jest fałszywa, ale tylko niewystarczająca”⁶⁹, a nawet „odwołanie się do hipotezy czystej natury pozostaje zawsze nieodzowne dla zdania sobie sprawy z darmości nadnatury”⁷⁰. Z drugiej jednak strony, według niego, „abstrakcyjna hipoteza” jest tyl-

⁶¹ *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 136.

⁶² Tamże s. 133. *Homo factus est ad videndum Deum*. To zdanie św. Tomasza przyjmuje de Lubac za pewnik.

⁶³ *Surnaturel*, jw. s. 468.

⁶⁴ Tamże s. 180.

⁶⁵ Tamże s. 161.

⁶⁶ *Le Mystère du surnaturel*, jw. s. 82.

⁶⁷ Np. Tanqueray w swej dogmatyce przyjmuje *ordo naturalis* jako fakt istniejący. Po określeniu pojęcia *ordo naturalis* dodaje bez zastrzeżenia: *pro homine ita constituitur (Synopsis theologiae dogmaticae t. 2. Paris 1955 s. 351)*.

⁶⁸ *Surnaturel*, jw. s. 103; por. też *Le Mystère du Surnaturel*, jw. s. 75.

⁶⁹ *Le Mystère du Surnaturel*, jw. s. 90.

⁷⁰ Tamże s. 105.

ko dobrym środkiem do przedstawienia „na żywo” oczywistej prawdy⁷¹. Ponadto założywszy, że hipoteza ta jest nawet uzasadniona, wykazuje ona wówczas jedynie tyle, że „w innym świecie, inny byt niż ja, posiadający naturę różnorodną niż moja, mógłby otrzymać inne przeznaczenie do celu”⁷². Wynika z tego, że dla de Lubac’a, o czym pisze zresztą sam, między człowiekiem niepowołanym a powołanym istnieje tylko tożsamość myślna, a nie rzeczywista⁷³, czyli że istnieje między nimi rzeczywista różnica. Można więc powiedzieć, że de Lubac występuje nie tylko przeciwko dualizmowi faktycznemu ostatecznego celu, ale i przeciw aktualnej możliwości innego celu ostatecznego dla tej natury ducha, jaką znamy. Jest on bowiem przekonany, iż „bez szukania wyjścia poza rzeczywistość, którą znamy”, wolno myśleć „o całkowitej darmości daru Bożego”⁷⁴. Owszem, tak, ale przy przedstawionych założeniach darmość nadnatury jest tego samego rodzaju, co darmość natury samej. Jeżeli bowiem związek nadnatury z naturą jest taki, że raz dokonany dar przez wolną wolę Bożą nie może ulec zmianie bez równoczesnej zmiany w samej konkretnej naturze, jest to znakiem, że Bóg udzielając człowiekowi nadnatury związał się wewnętrznie sam w sobie, czyli że darmość nadnatury jest taka sama, co darmość natury i skutkiem tego sprowadza się ona wyłącznie do darmości aktu stwórczego. Ale wówczas „całkowita darmość nadnatury”, o której często mówi de Lubac, nie pokrywa się z „prawdziwą darmością”, tj. nienależnością tej nadnatury, jak wynika z encykliki *Humani generis*.

Schematycznie można by przedstawić rozumowanie de Lubac’a następująco: obecny porządek świata jest porządkiem nadprzyrodzonym. Bóg mógł nie powołać stworzenia rozumnego do nadprzyrodzonego celu. Jeżeli to uczynił, uczynił to z wolnej woli. Zbawcza wola Boga jest jednak decyzją niezmienną i ostateczną, czyli obecny porządek nadprzyrodzony jest ostateczny w tym znaczeniu, że nie ma i nie będzie innego. Wobec tego wnioskuje de Lubac: porządek naturalny jest konkretnie niemożliwy.

W którym miejscu uczony popełnia błąd? Czyni to w przejściu do ostatniego wniosku, który nie wynika logicznie z przesłanek, mimo uwzględnienia ich wszystkich. Jest to błąd formalny, zwany *non sequitur*. Z faktu, że coś jest, wcale nie wynika, że nie może być inaczej. Jeżeli zaś chodzi o darmość nadnatury, w świetle encykliki należy uznać wprost coś przeciwnego: „móc być inaczej” jest warunkiem koniecznym prawdziwej darmości, tj. nienależności nadnatury.

⁷¹ Tamże s. 75.

⁷² Tamże s. 90.

⁷³ Tamże s. 87.

⁷⁴ Tamże s. 75.

Możemy teraz przystąpić do dania odpowiedzi na postawione w pracy pytanie, czy system H. de Lubac'a narusza darmość nadnatury, czy też nie?

Byłoby chyba niezgodne z prawdą, a przynajmniej niezupełnie zgodne (można by dodać: i sprzeczne z faktami), gdyby chciało się utrzymywać, że system jego narusza, zwłaszcza wprost i w zupełności, darmość nadnatury. Jeżeli nawet niektórzy teolodzy w pierwszym okresie dyskusji nad *Surnaturel* twierdzili, że uczonego swoimi poglądami rzeczywiście niszczy tę darmość — było to niewątpliwie skutkiem ich nieobycia z myśleniem historycznym, jakie próbował autor *Wniosku* wszczepić w teologię katolicką, od wielu już lat przez nią nie uwzględnianym. Dziś, po latach refleksji, trzeba powiedzieć, że było to raczej wydawanie się niż rzeczywistość⁷⁵. Natomiast nie będzie błędem twierdzić, że system ten nie ukazuje w pełni właściwej dla nadnatury darmości, ani też nie zabezpiecza jej w sposób dostatecznie zadowalający. Nie ukazuje zaś i nie zabezpiecza dlatego, że H. de Lubac nie dość wyraźnie, by nie powiedzieć — niewyraźnie, przedstawił różnorodność darmości nadnatury w porównaniu z darmością natury, oraz że wyklucza w sposób zdecydowany możliwość zaistnienia porządku naturalnego, stanowiącego dalszą konieczną podstawę do uznania prawdziwej darmości nadnatury.

⁷⁵ Takiego zdania jest również ks. A. Zuberbier: *Relacja natura — nadprzyrodzoność*. Warszawa 1973 s. 62—66, w szczególności s. 93 przypis 2.

The Problem of the Gratuitousness of Supernature in H. de Lubac's System

S U M M A R Y

The task undertaken by the author of the article consists in deciding whether the gratuitousness of supernature (surnaturel), as understood by the Church, is or is not violated in H. de Lubac's system. Having presented the historical context of the problem in question, the teaching of the magisterium of the Church concerning the gratuitousness of supernature, and having made a critical analysis of H. de Lubac's views, the author concludes that H. de Lubac's system does not violated the gratuitousness of supernature. It will not be a mistake, however, to say that the system does not fully reveal the gratuitous character of supernature, neither does it justify this character in a satisfactory way. H. de Lubac did not show explicitly enough the many different kinds of the gratuitousness of supernature as compared with the gratuitousness of nature. Besides he positively excluded a possible occurrence of a natural order which would be a further pre-requisite for acknowledging the true gratuitousness of supernature.

BÓG CHRZEŚCIJAŃSTWA W LIRYCE MODLITEWNEJ J. SŁOWACKIEGO

Okres mistyczny i liryka modlitewna

W liryce Słowackiego, której ilościową zawartość ocenia się rozmaicie — poczynając od zdziwienia, że jej tak mało (Kridl) do stwierdzenia „okazałości tomu liryki” (Krzyżanowski) — można wyodrębnić stosunkowo liczną grupę liryków o charakterze modlitewnym. Większość z nich związana jest z tzw. okresem mistycznym w twórczości poety, który w opinii niektórych badaczy uchodzi za *tempus obscurum*¹ — zupełnie niesłusznie, ponieważ jego artystyczne dokonania są najwyższej klasy, a nie można powiedzieć, by służyły ideom czy sprawie godnej potępienia. Ponadto bez tego okresu nie da się, rzecz jasna, odtworzyć całkowitego obrazu twórczości poety. K. Wyka pisał: „(...) pojmowanie rozwoju Słowackiego po jego gwałtownym zakręceniu mistycznym jako nieustannego upadku i rozkładu, to również objaw myślenia magicznego, to traktowanie jako tabu problemów nie poddających się z góry założonej interpretacji.”² I jeszcze: „(...) nie można pisać o Słowackim udając, że nie był on romantykiem i nie był mistykiem”³.

Mistyczne tendencje, mające wcześniejsze antecedenсы, zwyciężają ostatecznie w r. 1842; od tej daty liczy się nowa, niedługa zresztą, bo kilkuletnia epoka mistyczna, obfitująca m.in. w szczególne przeżycia osobiste. O jednym z wydarzeń, które miało miejsce w nocy z 20 na 21 kwietnia 1845 r., poeta tak pisał:

¹ P. Hertz pisze: „Zapadałby (Słowacki) w mistycyzm jak w miękkie bagno porośnięte liliami (...)”. (P. Hertz: *Portret Słowackiego*. Warszawa 1976 s. 152).

² K. Wyka: *Słowacki a współczesność*. „Przegląd Humanistyczny” 1960 nr 2 s. 9.

³ Wyka, jw. s. 16.