

Słowa kluczowe: teleologia, Luter, Kajetan, natura i łaska, antropologia teologiczna

Keywords: teleology, Luther, Cajetan, nature and grace, theological anthropology

Ks. Andrzej Persidok

Ks. Andrzej Persidok

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

TELEOLOGIA I TEOLOGIA. NOWOŻYTNE PRZEMIANY W ROZUMIENIU CELOWO- ŚCI NATURY LUDZKIEJ NA PRZYKŁADZIE KAJETANA I LUTRA

Pytania „dlaczego?” i „po co?” to jedne z pierwszych i najbardziej podstawowych pytań, które pozwalają człowiekowi odnaleźć się w świecie. Naturalne jest dla niego, że nie wystarcza mu poznanie zjawisk i stojących za nimi przyczyn; pragnie również znać cel tego, co istnieje i co się wydarza. Pytanie o cel staje się szczególnie natarczywe, gdy dotyczy już nie jakichś pojedynczych, zewnętrznych wobec człowieka zjawisk, ale jego życia jako całości. Od pozytywnej odpowiedzi na nie zależy, czy to życie będzie mu się jawiło jako ciąg chaotycznych zdarzeń, czy pełna sensu całość.

Jak przypomina niemiecki filozof, Robert Spaemann, pytanie o cel, tak istotne dla potocznego doświadczenia, przynajmniej od Platona stanowi też jedno z najdonioślejszych pytań filozofii (Spaemann 2008, s. 18). Spaemann zauważa

jednocześnie, że w filozofii nowożytnej teleologiczna – tj. oparta na kategorii celowości – wizja rzeczywistości zaczęła być powszechnie kwestionowana. Wiązało się to z rozwojem nauk przyrodniczych i zmianą podejścia do przyrody z kontemplacyjnego na instrumentalne. Dla ludzi nowej epoki ważniejsze niż poszukiwanie wewnętrznej celowości bytów zaczęło być ich opanowanie, w celu maksymalizacji ich użyteczności dla człowieka (tamże, s. 3). Choć niemiecki filozof nie neguje osiągniętego w ten sposób postępu naukowego, wskazuje jednocześnie, że próba wymazania teleologicznego myślenia z filozofii świadczy o głębokim kryzysie tej ostatniej (tamże, s. 3–7).

Jeśli uznać za Robertem Spaemannem, że zagadnienie celowości ma fundamentalne znaczenie dla filozofii, a jego odrzucenie, dokonujące się już od początku nowożytności, niesie za sobą szkodliwe następstwa, to ta diagnoza jest zaskakująco zbieżna z tym, co w nieco wcześniejszych dekadach XX w. zostało stwierdzone na polu teologii. Teologowie, na czele z francuskim jezuitą, Henri de Lubakiem, już od lat trzydziestych wskazywali, z jednej strony, na ważność zagadnienia właściwego naturze ludzkiej celu ostatecznego, z drugiej zaś, na odejście od klasycznego pojęcia celowości w teologii nowożytnej (de Lubac, 1934, *passim*; 2000, s. 97). Właśnie tej problematyki dotyczył jeden z najważniejszych sporów XX-wiecznej teologii, znany pod nazwą sporu o naturę i łaskę (Ladaria, 2001, s. 349–351). Miał on swoje apogeum w latach pięćdziesiątych i wiązał się z opublikowaniem przez wspomnianego już de Lubaca książki zatytułowanej *Surnaturel*, w której autor wskazywał na nowożytne zapoznanie tradycyjnej wizji celowości jako daleką przyczynę szerzącej się w XIX i XX w. obojętności religijnej (de Lubac, 1946, s. 101–186). Francuski teolog moment przełomu umiejscawiał w początkach XVI w., a więc u zarania nowożytności.

Niniejszy artykuł jest próbą pokazania, na czym polegał nowożytny przełom w teologicznym rozumieniu celowości natury ludzkiej na przykładzie dwóch ważnych teologów z pierwszej połowy XVI stulecia: ojca nowożytnego tomizmu, Tomasza de Vio, zwanego Kajetanem, oraz inicjatora reformacji, Marcina Lutra. Celem artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób każdy z nich, wychodząc ze skrajnie odmiennych założeń teologicznych, przyczynił się do odejścia od tradycyjnej chrześcijańskiej antropologii, opartej na uznaniu celu nadprzyrodzonego za jedyny cel ostateczny właściwy ludzkiej naturze.

Pierwsza część niniejszego studium będzie rekonstrukcją tej tradycyjnej antropologii, która była wspólnym dobrem zarówno teologii patrystycznej, jak i wielkiej scholastyki. Tematem drugiej części będzie, pochodząca od Kajetana, hipoteza „natury czystej” – filozoficzny koncept, który stoi u źródeł myślenia o człowieku wyłącznie w perspektywie celów naturalnych. W trzeciej części zo-

stanie przeprowadzona analiza zagadnienia celowości w wybranych pismach Marcina Lutra poświęconych człowiekowi. Wnioski z tych analiz dotyczyć będą związków między nowożytnym zerwaniem z tradycyjną antropologią teologiczną a święcącą dziś tryumfy wizją człowieka, w której nie ma miejsca na żaden wymiar nadprzyrodzony.

FECISTI NOS AD TE...

NADPRZYRODZONY CEL CZŁOWIEKA W TEOLOGII ZACHODU

W najdawniejszej refleksji Kościoła temat właściwej człowiekowi celowości nie pojawiał się jeszcze jako oddzielne, ściśle sprecyzowane zagadnienie, ale był obecny *implicite*. W myśli Ojców, człowiek ujmowany był zawsze wraz z całą, skoncentrowaną na nim, ekonomią zbawczą. Streszczenie całej tej ekonomii widzieli oni w wersecie Księgi Rodzaju, w którym Bóg mówi „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1,26). Wychodząc od różnicy, a zarazem ścisłego związku, między „obrazem” a „podobieństwem”, wskazywali, że człowiek został stworzony na obraz Boga i powołany do tego, by z pomocą łaski osiągnąć Boże podobieństwo (Ladaria, 2001, s. 321). Już w pierwotnym zamysle stwórczym (a więc w momencie samego ukonstytuowania go jako bytu o takiej a nie innej naturze) nie ma innego celu jak osiągnięcie podobieństwa z Bogiem, rozumianego jako doskonała z Nim wspólnota. W konkretnym planie zbawczym staje się to możliwe dzięki pośrednictwu Chrystusa, Słowa Wcielonego. Choć taka celowość jest w człowieku naturalna, jej zrealizowanie nie jest możliwe tylko siłami natury, co nadaje bytowi ludzkiemu charakter paradoksalny (de Lubac, 2000, s. 135–229).

Należy tu wspomnieć, że zarówno filozoficzne, jak i teologiczne pojęcie celowości znacząco różni się od tego, które odnajdujemy w języku potocznym. Kategoria celu kojarzy się w pierwszej kolejności z czymś, co jest przez człowieka wybierane. To właśnie stawiając sobie cele i realizując je, może on być „kowalem swojego losu”; może wypełniać konkretną treścią zamierzony przez siebie „projekt” własnego życia. Tymczasem, kiedy Platon, Arystoteles czy Święty Tomasz z Akwinu pytali o właściwy człowiekowi cel ostateczny, byli przekonani, że takiego celu nie można sobie po prostu wybrać, ale że jest on przypisany do ludzkiej natury (Swieżawski, 1999, s. 328–329). Arystoteles, mówiąc o celu, postrzegał go jako jedną z czterech przyczyn konstytuujących każdy byt (przyczyna materialna, formalna, sprawcza i celowa), a więc czterech rodzajów odpowiedzi na pytanie dlaczego coś jest takie, jakie jest. Spośród czterech przyczyn, celową uważał za pierwszą i najważniejszą (Spaemann, 2008, s. 76). W pewnym sensie to cel determinuje naturę, a nie odwrotnie: odwołując się do obrazu ze świata ludzkich

wytworów, można powiedzieć, że chęć siedzenia poprzedza wszystkie krzesła (tamże, s. 63).

Właściwą patrystyce wizję natury ludzkiej dobrze podsumowuje często cytowane zdanie z *Wyznań* św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest nasze serce, dopóki w Tobie nie spocznie” (I, 1, 1). Choć zdanie to często odczytywane jest jako prosty wyraz wewnętrznego niepokoju przeżywanego przez autora, warto odnotować, że mamy do czynienia z czymś więcej niż tylko zapisem „stanu ducha”. Sens tego zdania jest nie tylko psychologiczny, lecz także ontologiczny (de Lubac, 2000, s. 93). Mówi ono mianowicie, że już ze swej natury człowiek, byt skończony, osiąga swój cel jedynie w Nieskończonym (Ladaria, 2001, s. 323).

Ta integralnie teologiczna wizja człowieka była dobrem wspólnym zarówno patrystyki, jak i wielkiej scholastyki. Przedstawiciele tej ostatniej wyrazili klasyczną doktrynę w bardziej precyzyjnym języku. Szczególnie istotny jest tutaj wkład św. Tomasza z Akwinu, który problematykę celowości wyraził w wypracowanej przez siebie koncepcji „naturalnego pragnienia widzenia Boga” (*desiderium naturale videndi Deum*, w skrócie *desiderium naturale*). Zgodnie z tą koncepcją, cała aktywność człowieka, związana z właściwymi mu władzami intelektu i woli, ożywiana jest przez „naturalne pragnienie widzenia Boga”, będące odbiciem wpisanej w jego naturę nadprzyrodzonej celowości (Ladaria, 2001, s. 330–331; Spaemann, 2008, s. 101–102).

W życiu wiecznym dokonuje się nade wszystko zjednoczenie człowieka z Bogiem. Bo tylko Bóg jest nagrodą i kresem wszystkich naszych trudów [...]. To zjednoczenie polega na doskonałym widzeniu: „teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz”. [...]. Życie wieczne polega nadto na doskonałym zaspokojeniu pragnień. Każdy zbawiony otrzyma tam więcej, niż się spodziewał i pragnął. Żadne ze stworzeń nie może zaspokoić pragnienia człowieka. Jedynie Bóg może je nasycić i nieskończenie przewyższyć. Dlatego człowiek nie może spocząć jak tylko w Bogu (św. Tomasz z Akwinu, *Expositio*, a.12).

Święty Tomasz wiązał swoją naukę o nadprzyrodzonej celowości natury ludzkiej z wewnętrzną dynamiką umysłu, który uważał za najwyższą z ludzkich władz. Przedmiotem umysłu jest, dla niego, poznanie istoty rzeczy, a więc przyczyn stojących za poznawanymi skutkami. Każda przyczyna stworzona wskazuje jednak poza siebie, ku swojej przyczynie. Cofając się niejako od skutków do przyczyn, człowiek dochodzi w końcu do pierwszej przyczyny, czyli do Boga,

a wchodząc we wspólnotę z Nim, dopiero osiąga swój cel, czyli doskonałą szczęśliwość.

Jeśli więc umysł ludzki, poznając istotę jakiegoś skutku przyrodzonego, o Bogu wie tylko tyle, że jest, wówczas doskonałość tegoż umysłu zasadniczo nie dosięga jeszcze do pierwszej przyczyny; a naturalne pragnienie zbadania przyczyny pozostaje nadal. Tym samym umysł ten nie jest jeszcze doskonale szczęśliwy. A więc do pełnej szczęśliwości umysłu potrzeba, by dosięgnął istoty pierwszej przyczyny. A gdy to nastąpi, wówczas zdobędzie swą doskonałość przez zjednoczenie z Bogiem, jako przedmiotem, na którym jedynie szczęśliwość człowieka polega (Św. Tomasz z Akwinu, *STh* I-II, q.3, a.8).

Należy dodać, że Akwinata wpisał rozważania o szczęśliwości w strukturę podwójnego porządku bezinteresowności w ramach jednego planu Bożego wobec człowieka. Zarówno sama natura, jak i jej nadprzyrodzone dopełnienie, są w człowieku bezinteresownym darem Bożym. Mamy tu jednak do czynienia z dwoma „stopniami” daru: czym innym jest dar samego istnienia, a czym innym dar łaski, doprowadzający to istnienie do doskonałości. Podczas gdy natura, choć skierowana ku Bogu jako jedynemu, ostatecznemu celowi, należy jeszcze do porządku przyrodzonego, jej cel (wspólnota z Bogiem) jest nadprzyrodzony, osiągnięcie go wymaga bowiem przejścia do innego porządku istnienia – wyniesienia natury przez łaskę (Ladaria, 2001, s. 325). W wizji Tomaszowej nadprzyrodzona celowość człowieka i będące jej odbiciem *desiderium naturale* stanowią więc punkt pośredniczący między porządkiem natury a porządkiem łaski, przy czym oba te porządki rozumiane są jako dwa etapy jednej Bożej ekonomii (Stancato, 2011, s. 14). Natura otrzymuje swoje ostateczne rozjaśnienie w porządku łaski; inaczej mówiąc, dopiero teologia daje satysfakcjonującą odpowiedź na pytanie postawione przez filozofię.

Warto tu jeszcze raz podkreślić, że w takiej wizji, właściwej zarówno patrystyce jak i scholastyce, człowiek nie jest rozpatrywany jako byt czysto naturalny, jakaś odwieczna, beczasowa i niezmienna „natura”, która dopiero wtórnie zostaje „rzucona” w historię. Przeciwnie, od początku jest on ujmowany jako natura historyczna, której początek i kres określa całkowicie wolny zamysł Boży, realizujący się w czasie (de Lubac, 2000, s. 92). Zarazem trzeba wspomnieć, że pewien istotny aspekt historii zbawienia pozostaje przy okazji tych rozważań niejako na drugim planie. Chodzi mianowicie o grzech i Bożą odpowiedź na niego – odku-

pienie¹. Takie „wzięcie w nawias” tajemnicy grzechu i odkupieńczego aspektu zbawienia opiera się na wspólnym dla katolickiej Tradycji przekonaniu, że nawet po upadku natura człowieka pozostała niezmienną. Choć zraniona i osłabiona (KKK nr 405), pozostaje ona tą samą naturą, z tą samą, nadprzyrodzoną celowością, którą Bóg nadał jej w momencie stworzenia, niezależnie od grzechu (Torrell, 2001, s. 185). Grzech dotyka nie tyle właściwego człowiekowi celu, ile środków, które będą konieczne do jego osiągnięcia (gdyby upadek nie miał miejsca, człowiek do osiągnięcia celu ostatecznego potrzebowałby jedynie łaski wynoszącej go ponad jego naturę; obecnie; po upadku, łaska ta musi mieć dodatkowo działanie uzdrawiające). Choć *desiderium naturale* może być przez grzech stłumione, pozostaje ono czymś wpisanym w ludzką naturę, wyrazem „obrazu Bożego” w człowieku – zniekształconego, ale nigdy zupełnie nie zmasanego (de Lubac, 1946, s.483).

Podsumowując, można stwierdzić, że wspólnym przekonaniem katolickiej teologii aż do dojrzałego średniowiecza było istnienie w człowieku jednej tylko celowości: naturalnej (bo właściwej jego naturze) i zarazem nadprzyrodzonej (ze względu na cel, sam w sobie nadprzyrodzony, oraz środki konieczne do jego osiągnięcia). Choć, w porównaniu z antyczną, naturalistyczną wizją, myśl chrześcijańska wprowadzała moment nieciągłości między naturą a właściwym jej celem, jednocześnie podkreślała zachodzącą między nimi relację odpowiedniości. Nadprzyrodzony cel – wspólnota z Bogiem – choć możliwy do osiągnięcia jedynie z pomocą łaski, był rzeczywistym celem własnym ludzkiej natury, czego wyrazem było obecne w człowieku „pragnienie naturalne”. Takie postawienie sprawy było niewątpliwie wyrazem typowego dla Ojców i wielkich mistrzów scholastyki przekonania o harmonii istniejącej między porządkiem natury i porządkiem łaski. Przekonanie to opierało się na prawdzie o stworzeniu, zgodnie z którą zarówno porządek naturalny, jak i nadprzyrodzony, pochodzą ostatecznie od Boga.

HIPOTEZA „NATURY CZYSTEJ”. CELOWOŚĆ CZŁOWIEKA U KAJETANA

Jednym z procesów, które naznaczyły późniejszą teologię Zachodu, było ciążenie od nakreślonej powyżej tradycyjnej wizji w stronę ujmowania człowieka w pierwszej kolejności jako „natury czystej”, z celowością naturalną proporcjonalną do środków, którymi ta natura dysponuje. W tym nowym modelu myślenia o człowieku, który, nim zapanował w filozofii nowożytnej, niepostrzeżenie wszedł

1 Por. „W języku Pisma Świętego i Tradycji kościelnej odnajdujemy te dwa aspekty naszego zbawienia: uwolnienie od grzechu i przeobstwienie [...]. Rozróżnienie nie oznacza jednak rozdzielania; jest oczywiste, że oba wymiary, niezależnie od tego, który przeważa w dyskursie, tworzą konkretną całość” (Sesboüé, 2015, s. 34)

do teologii, człowiek jako taki nie jawił się już jako z natury skierowany ku wspólnocie z Bogiem. Jeśli *de facto* taki był jego ostateczny cel, to działa się tak na skutek arbitralnej decyzji Boga, różnej od jego zamysłu stwórczego.

Kluczową rolę w tej przemianie myślenia odegrał twórca nowożytnego tomizmu, kard. Kajetan (1469–1534) i jego komentarze do pism św. Tomasza (de Lubac, 2000, s. 179–208; 2008, s. 144). To właśnie we wspomnianych komentarzach pojawia się hipoteza „natury czystej” – myśl, że człowiek mógłby zostać stworzony przez Boga w samym porządku natury, bez nadprzyrodzonego celu.

W swoich rozważaniach nad człowiekiem, Kajetan wychodzi ze zdroworozsądkowego założenia, że właściwe naturze pragnienia nie mogą mieć za przedmiot tego, co nieosiągalne dla samej natury (de Lubac, 2000, s. 179). Mówiąc obrazowo, jeśli człowiek nie jest bytem w sobie sprzecznym, to obecne w nim pragnienie, np. pokarmu, wskazuje na to, że coś takiego jak pokarm istnieje i że jego zdobycie leży w zasięgu naturalnych możliwości człowieka. W pewnym sensie z samego faktu głodu można by było wydedukować istnienie pokarmu, przy założeniu, że rzeczywistość nie jest absurdalna. Idąc za zdrowym rozsądkiem, Kajetan zanegował więc tradycyjną tezę o nadprzyrodzonej celowości natury ludzkiej i o obecnych w człowieku *desiderium naturale*.

W celu uzgodnienia swojej pozycji z tekstami św. Tomasza, Kajetan wprowadza rozróżnienie na dwa sposoby orzekania o człowieku, rzekomo obecne w pismach Akwinaty. Jeden sposób to orzekanie o nim jako o przybranym synu Bożym, obdarowanym powołaniem nadprzyrodzonym – zdaniem Kajetana, kiedy Tomasz pisze o *desiderium naturale*, mamy do czynienia właśnie z tym sposobem orzekania. Istnieje jednak jeszcze orzekanie o człowieku po prostu jako o człowieku i wtedy człowiek jawi się jako „natura czysta”, której cel leży w granicach porządku naturalnego (Alfaro, 1952, s. 170).

Choć Kajetan bynajmniej nie neguje tego, że *de facto* człowiek od początku został przez Boga powołany do celu nadprzyrodzonego, to jednak właśnie hipotetyczna „natura czysta” jest dla niego logicznie uprzednia w myśleniu o człowieku. Inaczej niż dla Ojców Kościoła i dla samego św. Tomasza, człowiek w sensie ścisłym to dla niego pewien byt naturalny, zamknięta w samym porządku natury esencja, dopiero wtórnie obdarowana nadprzyrodzoną celowością. W takim przypadku ta nadprzyrodzona celowość jawić się musi jako dodana, wtórna wobec uposażenia samej natury. Gdyby nie decyzja Boga, by powołać człowieka do wspólnoty z sobą jako celu ostatecznego, mógłby się on spełniać przez działalność typowo ludzką: poznanie, twórczość, życie polityczne...

Człowiek to dla Kajetana w pierwszej kolejności natura, a nie „obraz Boży”. Zafascynowany Arystotelesem, traci on z oczu prawdę przyjmowaną

zgodnie przez całą niemal tradycję teologiczną Zachodu (Swieżawski, 1983, s. 262–263; Gilson, 1955, s. 113–136). Filozoficzny „zdrowy rozsądek” zaciemnia mu rozumienie teologicznego paradoksu natury ludzkiej, rozpiętej między skończonością a nieskończonym Celem (de Lubac, 2000, s. 179–208).

Następstwa tej intelektualnej rewolucji były dwojakie. Po pierwsze, jak zauważył Henri de Lubac, pomysł Kajetana prowadzi w istocie do rozbicia pojęcia celowości; jeśli ta sama natura ludzka może być pomyślana jako mająca hipotetyczną celowość naturalną i faktyczną celowość nadprzyrodzoną, to celowość przestaje być, jak w klasycznej filozofii, najważniejszą z czterech przyczyn determinujących daną naturę, a staje się czymś dodanym do natury, co może być dowolnie zmieniane (de Lubac, 2000, s. 87; Spaemann, 2008, s. 76). Po drugie, wizja celowości nadprzyrodzonej jako dodanej do natury prowadzi nieuchronnie do myślenia o niej w kategoriach zbędnego dodatku, czy wręcz deformacji tego, co naturalne.

Jak starał się dowieść de Lubac, zapoczątkowane przez Kajetana myślenie o człowieku według modelu „natury czystej” walnie przyczyniło się do nowożytnej przemiany samoświadomości człowieka Zachodu: coraz mniej postrzegał on siebie jako pielgrzyma, zdążającego przez ziemskie życie ku prawdziwemu szczęściu w Bogu, a coraz bardziej jako obywatela tego i tylko tego świata (de Lubac, 1969, s. 81). Skoro sama teologia sugerowała mu, że prawdziwe ludzkie spełnienie mógłby osiągnąć przez działania niewykraczające poza porządek naturalny, nic dziwnego, że coraz częściej, na próbę podarowania mu innego, wyższego powołania, odpowiadał on ze sceptycyzmem podobnym do tego, z jakim kolejne drzewa ze słynnej bajki z biblijnej Księgi Sędziów odpowiadały na propozycję darowania im władzy królewskiej (Sdz 9, 7-44).

Prowadzone w XX-wiecznej teologii badania nad genezą myślenia opartego na hipotezie „natury czystej” pozwalają postawić śmiałą tezę: pewien typ teologii, a konkretnie antropologii teologicznej, jest daleką przyczyną odrzucenia przez filozofię zachodnią teologicznego wymiaru ludzkiej natury (de Lubac, 2008, s. 222–226). Nadprzyrodzony cel, dawniej postrzegany jako świadectwo jej szczególnej godności pośród bytów tego świata, przez myślicieli nowożytnych coraz częściej uznawany jest za zbędną nadbudowę, która nie pozwala człowiekowi być po prostu człowiekiem (de Lubac, 2005, s. 33–40). Z drugiej strony, teologowie przestają traktować naturalne pragnienia i skłonności natury jako w tajemniczy sposób wskazujące na Boga. Jeśli dla jednych łaska przestaje być już potrzebna do zrozumienia natury, dla drugich natura przestaje wskazywać na dopełnienie przez łaskę. Filozofia oderwana od swojego teologicznego dopełnienia staje więc naprzeciw teologii odwróconej plecami do ludzkiego doświadczenia (de Lubac, 2006, s. 93–94).

NADPRZYRODZONY CEL CZŁOWIEKA W WYBRANYCH PISMACH MARCINA LUTRA

W poprzedniej części ukazane zostało, w jaki sposób dokonane w późnej scholastyce rozerwanie związku między ludzką naturą a jej nadprzyrodzonym celem przygotowało grunt do wypracowania naturalistycznej wizji człowieka w myśli Zachodu. Podkreślanie, że łaska nie jest odpowiedzią na ludzkie pragnienie, lecz darem zależnym jedynie od wolnego zrządzenia Bożego, doprowadziło do tego, że człowiek, poszukujący celu i sensu swojej egzystencji, przestał odnajdywać w chrześcijańskim orędziu odpowiedź na najgłębsze nurtujące go pytania i uznał to orędzie za bezużyteczne.

Ta przełomowa zmiana w myśleniu o celowości dokonana się w łonie tomizmu, który we wczesnej nowożytności był jednym z wielu nurtów teologii katolickiej, z czasem jednak stał się nurtem dominującym. Wiadomo jednak, że w tym samym czasie nastąpił również inny, znacznie bardziej radykalny i tragiczny w skutkach, przełom teologiczny: mowa oczywiście o wystąpieniu Marcina Lutra, które, jak dowodzi Otto Hermann Pesch, nim sprowokowało ruch ogarniający wszystkie sfery życia ówczesnego świata, miało charakter rewolucji teologicznej (Pesch, 2008, s. 58–65). Ta część artykułu dotyczyć będzie tego, jakim przekształceniom poddane zostało w refleksji teologicznej Lutra myślenie o celu ostatecznym natury ludzkiej.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że teologia Lutra, oparta na postulatcie wyzwolenia się z wszelkich wpływów pogańskiej filozofii, słabo nadaje się do tego, by szukać w niej refleksji nad zagadnieniami właściwymi scholastyce, takimi jak natura i jej celowość. Nazywana przez reformatora „teologią prawdziwie teologiczną”, miała być zerwaniem zarówno z dekadencją scholastyką jego czasów, jak i z całą tradycją scholastyczną opartą na idei harmonijnej współpracy naturalnego rozumu ze światłem łaski (Ebeling, 1964, s. 81). Dobrze ilustrują to inwektywy, jakie kieruje on przeciwko Arystotelesowi i teologicznym adeptom jego filozofii (Luter, 2012, s. 5–11). Prawdziwy teolog, zdaniem Lutra, nie powinien szukać prawdy w ludzkiej mądrości, ale jedynie w „głupstwie” objawienia.

Z tego postulatu bierze się zasadnicza różnica między teologią Lutra a teologią katolicką. Przywódcy reformacji nie interesują takie zagadnienia jak byt, istota, natura. Są one właściwe filozofii, idącej drogą prowadzącą od zjawiska do istoty. Tymczasem, zdaniem Lutra, teologia powinna ściśle trzymać się Pisma Świętego, które mówi tylko o jakościach, o zjawiskach i relacjach między poszczególnymi rzeczami. Z tego płynie u niego nastawienie na egzystencję, nie na esencję, która zdaje się go w ogóle nie obchodzić (Ebeling, 1964, s. 92–94).

Mimo programu tak radykalnych zmian w teologii, w swojej refleksji nad człowiekiem Luter zaskakująco często korzysta z terminologii arystotelesowskiej². Wśród pojęć filozoficznych, które pojawiają się w jego pismach, znajduje się wspomniany już w niniejszym studium schemat czterech przyczyn konstytuujących byt: materialnej, formalnej, sprawczej, i celowej. Przykładem może być tu pochodzący z 1535 r. komentarz do fragmentu Księgi Rodzaju, w którym mowa jest o stworzeniu kobiety z żebra Adama. Luter zauważa w nim, że dla filozofa wizja początków człowieka przedstawiona w Biblii musi jawić się jako głupstwo, ponieważ przeczy powszechnemu wśród starożytnych myślicieli przekonaniu o wieczności i niezmienności istniejących na ziemi gatunków, w tym ludzkiego (Ebeling, 1977, s. 534–358). Z tego wyprowadza wniosek, że filozofia jest w stanie prawidłowo ująć przyczynę materialną i formalną natury ludzkiej, podczas gdy wobec przyczyny sprawczej i celowej staje bezsilna. Tylko teologia, opierając się na objawieniu Boga Stwórcy i Zbawcy człowieka, może prawidłowo odpowiedzieć na pytanie o „skąd?” i „dokąd?” ludzkiego bytu (tamże).

Ten tok myślenia, z jednej strony akcentujący wyłączną kompetencję teologii w dochodzeniu do pełnej wiedzy o naturze ludzkiej, z drugiej strony zaś zdradzający przywiązanie do arystotelesowskiego schematu „czterech przyczyn”, zostaje przez Lutra rozwinięty w opublikowanej w 1536 r. *Dyspucie o człowieku*³. Dzieło to, wnikliwie opracowane przez Gerharda Ebelinga (Ebeling, 1977, 1982, 1989), luterańskiego teologa i znawcę myśli Lutra, pozwala przyrzeć się temu, co reformator myślał na temat właściwego człowiekowi celu ostatecznego.

Temat celowości pojawia się po raz pierwszy w 14 tezie *Dysputy*, gdzie Luter powtarza opinię wyrażoną już w komentarzu do Rdz 2,21: jeśli chodzi o cel ostateczny człowieka, filozofia nie jest w stanie wskazać innego celu niż *pax huius vitae*. Tymczasem, aby poznać prawdziwy cel ostateczny, do którego człowiek ma dążyć, nie może on poprzestać na filozoficznej refleksji nad sobą, lecz musi ujrzeć siebie w swoim źródle, którym jest Bóg (teza 17). Wtedy dopiero dostrzeże, że został stworzony na obraz Boży (teza 21), że po upadku dostał się pod władzę diabła (teza 22) i że upadek ten nie tylko osłabił, ale zniszczył jego pierwotną naturę (teza 26).

Skutki grzechu pierworodnego są tak dotkliwe, że teolog nie może już twierdzić, za Arystotelesem, że umysł z natury kieruje się ku temu, co najlepsze

2 Sama znajomość tej terminologii nie jest u Lutra niczym dziwnym, biorąc pod uwagę jego filozoficzne wykształcenie; bardziej zaskakujące jest to, że – mimo demonstracyjnej pogardy dla „zjełczalego filozofa” – nie przestaje czerpać z jego słownictwa (Oberman, 1996, s. 85–86).

3 WA 39/1,175; Wszystkie odniesienia do poszczególnych tez *Dysputy* dotyczą tekstu łacińskiego wraz z tłumaczeniem na niemiecki, zawartego w: Ebeling, 1977, s. 15–24.

(teza 28). Człowiek nie może już wyczytać swojego celu ostatecznego z naturalnych inklinacji obecnych w jego duszy. W obecnym życiu nie jest on bowiem tą, zamierzoną przez Boga, naturą, określoną przez przyczyny: materialną, formalną, sprawczą i celową. Wobec Boga i Jego zbawczego zamiaru nie jest on niczym więcej niż czystą materią, która ma dopiero zostać ukształtowana przez nadanie jej formy przyszłego, chwalebного życia (tezy 34 i 37). Nie sposób zatem mówić o żadnej naturalnej ciągłości między człowiekiem w jego obecnej kondycji a celem, do którego dąży: relacja natury ludzkiej wobec jej formy chwalebnej jest taka, jak między światem u początku stwarzania a tą formą, jaka została mu nadana przez Boga po upływie sześciu dni (teza 37). Jedyna ciągłość, o jakiej można mówić, znajduje się po stronie Bożego działania, a nie jego odbiorcy.

U Lutra zatem między celami naturalnymi, ku którym człowiek spontanicznie się kieruje, a jego prawdziwym, ostatecznym celem zieje nieprzekraczalna przepaść. Jak zauważa Ebeling, jest to zasadnicza różnica między jego teologią a tradycją scholastyczną. W scholastyce, nawet wtedy, gdy odróżniano w człowieku cel naturalny od celu nadprzyrodzonego, mowa była o wieńczeniu jednego przez drugi. W taki sposób cel nadprzyrodzony ludzkiej natury był rozumiany jako jej cel naturalny – nie w sensie przynależności do porządku natury, ale w sensie przyporządkowania do natury ludzkiej. Tymczasem u Lutra relacja między inklinacjami natury a ustanowionym przez Boga celem ostatecznym nie jest nawet relacją podporządkowania, ale radykalnego przeciwieństwa (Ebeling, 1982, s. 370).

To mocne przeciwstawienie celu naturalnego nadprzyrodzonemu wynika z faktu, że punktem wyjścia antropologii Lutra jest grzech – czyli dokładnie ta rzeczywistość, która w katolickiej refleksji nad celowością ludzkiej natury pozostaje niejako na drugim planie. Natura ludzka jest naznaczona *peccatum radicale*, grzechem sięgającym samych jej korzeni. Tak pisał o tym, komentując List do Rzymian:

Zepsucie jest tak bardzo głębokie, że nie mogą tego w pełni pojąć nawet ci, którzy są duchowi. Z tego też powodu prawdziwie sprawiedliwi modlą się żarliwie i błagają Boga o łaskę nie tylko dlatego, że wiedzą, iż ich wola jest zła, ale także z tego powodu, że nigdy nie mogą w pełni pojąć niewysłowionej głębi swego zepsucia [...]. Naprawdę straszliwie to niebezpieczna zuchwałość ze strony ludzi wyobrażać sobie, że posiadają taką wolę, która wybiera dobro. Człowiek samolubnie poszukuje tylko tego, co służy jego korzyści; potrafi jedynie ponad wszystko miłować siebie; i to jest treść i istota wszelkich przewinień. Tacy ludzie poszukują wyłącznie własnej przyjemności i zapewnienia sobie pochwał, nawet gdy podążają drogą pobożności i cnoty (Luter, 2009, s. 132).

Biorąc więc pod uwagę poziom natury, nie ma w zasadzie różnicy między tymi, którzy Boga pragną i Go szukają, a tymi, którzy odwracają się od Niego: zarówno do jednych, jak i do drugich, stosują się słowa św. Pawła: „Nie masz, kto by szukał Boga” (Rz 3,11) (tamże, s. 68). Zgodnie z tradycją scholastyczną, grzech naruszył, ale nigdy nie zniszczył obrazu Bożego w człowieku, z czego z kolei wynika wciąż obecne w jego naturze pragnienie Boga. Tymczasem dla Lutra człowiek po grzechu nie jest już „obrazem Boga”, dlatego nie pragnie zjednoczenia z Nim, a jedynie własnej korzyści. Jest „poddany władzy diabła” (teza 22), czy wręcz jest „obrazem diabła” (Ebeling, 1989, s. 105); jeśli jego natura została uformowana na obraz Boży, to w obecnym swoim kształcie człowiek jest „trupem natury” (tamże, s. 108). Nie sposób już odróżnić, co w człowieku jest naturalne, a co pochodzi z grzechu, dlatego natura upadła w zasadzie utożsamia się z grzechem (Jüngel, 2004, s. 122).

Poglądy Lutra w jednym są zbieżne z dawną, katolicką tradycją myślenia o człowieku: Bóg jest dla niego – podobnie jak dla Augustyna, Tomasza i wielu innych – jedynym celem ostatecznym człowieka. Rozbieżność pojawia się w momencie określania, jak nim jest. Dla Tomasza i tradycji, którą kontynuuje, jest On naprawdę celem naturalnym. Chodzi o wewnętrzną celowość człowieka: choć nadprzyrodzony cel nieskończenie przekracza zdolności samej natury, to jednak istnieje odpowiedniość między tą naturą a tym celem, oparta na stwórczej decyzji Boga. Dlatego Akwinata podkreśla, że, mimo grzechu, w ludzkiej duszy wciąż obecne jest *desiderium naturale*, kierujące się ku Bogu i tylko w Nim znajdujące spoczynek. Inaczej dla Lutra: relacja między naturą a łaską nie jest, jak w tradycji scholastycznej, relacją pragnienia i spełnienia, ale gwałtownego antagonizmu. Każda z nich kieruje się w odwrotnym kierunku niż druga: łaska jest nakierowana wyłącznie na Boga, natura wyłącznie na siebie (Ebeling, 1989, s. 380). Nadprzyrodzony cel ostateczny człowieka nie jest więc właściwą jego naturze, wewnętrzną „entelechią” (Spaemann, 2008, s. 50–56), ale czymś wobec tej natury całkowicie zewnętrznym (Ebeling, 1989, s. 394–395).

Prawdziwy cel człowieka nie leży więc na przedłużeniu jego naturalnego ruchu, bo ten ruch po upadku ma formę *Gegenbewegung*, ciągłego oddalania się od celu. Dlatego ta chciana przez Boga celowość nadprzyrodzona może dojść do głosu nie przez ale przez w jego naturze (Ebeling, 1982, s. 371). W zagadnieniu celowości chodzić więc może jedynie o celowość Bożego działania względem człowieka, a nie o wewnętrzną celowość człowieka (tamże, s. 372). Człowiek nie jest tu podmiotem, a jedynie przedmiotem działania. Nie naturą, która, podążając za swoim *desiderium naturale*, mogłaby przez ziemskie cele kierować się ku Bogu, ale „zwierzęciem do ujeżdżania”, które może i musi się biernie poddać albo Bogu, albo diabłu (Oberman, 1996, s. 171).

Podsumowując nakreślone powyżej przemiany w teologicznym rozumieniu relacji między naturą ludzką a jej nadprzyrodzonym celem, można mówić o trzech różnych modelach antropologicznych. W pierwszym modelu, tradycyjnym, reprezentowanym m.in. przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, cel nadprzyrodzony jawi się jako autentycznie własny cel ostateczny człowieka. Relacja między naturą a przypisanym jej przez Boga celem jest wewnętrzna. Życie nadprzyrodzone jest tym, czego Bóg pragnie dla człowieka i czego człowiek pragnie sam z siebie, choć czasami sobie tego nie uświadamia. W drugim modelu, reprezentowanym przez Kajetana, natura ludzka w sensie ścisłym jest obojętna wobec celu nadprzyrodzonego: cel ten *de facto* staje się jej jedynym celem ostatecznym, ale nie wchodzi w samą definicję natury ludzkiej. Dla Kajetana człowiek jest do pomyślenia jako nieskierowany ku Bogu. Można więc powiedzieć, że, choć życie nadprzyrodzone jest celem, którego Bóg pragnie dla człowieka, to jednak człowiek nie pragnie go sam z siebie, a jedynie na skutek wtórnej, w pewnym sensie arbitralnej, decyzji Boga. W trzecim modelu, reprezentowanym przez Lutra, między naturą zniszczoną przez grzech – a jedynie o takiej można, jego zdaniem, orzekać – a celem nadprzyrodzonym, istnieje relacja gwałtownego antagonizmu. Życie nadprzyrodzone jest tym, czego Bóg pragnie dla człowieka, ale do czego człowiek ze swej natury odwraca się plecami.

Choć mowa jest tu o trzech odmiennych modelach antropologicznych, to jednak można zaobserwować coś, co łączy oba modele nowożytne (drugi i trzeci), odróżniając je zarazem od tradycyjnego (pierwszy): jest to zewnętrzny charakter relacji między naturą ludzką a jej nadprzyrodzonym celem. Zarówno u Kajetana, jak i u Lutra, człowiek nie jest już ujmowany jako z natury skierowany ku Bogu. Oznacza to, po pierwsze, że cel nie jest już dla nich czymś, co determinuje naturę w jej najgłębszej tożsamości, ale jedynie pewnym dodatkowym jej określeniem, które może być dowolnie zmieniane przy niezmienności samej natury. Po drugie, podkreślanie zewnętrznego charakteru celu nadprzyrodzonego względem samej natury rodzi niebezpieczeństwo, że człowiek zacznie o nim myśleć jak o zbędnym dodatku, który nie pozwala mu być po prostu człowiekiem. Odnośnie do wizji Kajetana, Henri de Lubac przekonująco pokazał, w jaki sposób wpłynęła ona na umacnianie się naturalizmu i obojętności religijnej w kulturze Zachodu na przestrzeni ostatnich stuleci. Wyciągnięcie podobnych wniosków odnośnie do wpływu antropologii Marcina Lutra wymagałoby osobnych, szczegółowych studiów z dziedziny historii idei. Jednak nie sposób nie pomyśleć, że ludzie, którym przez długi czas powtarzano, że Bóg chce ich uszczęśliwić wbrew nim samym, tym mocniej mogli zapragnąć wyzwolenia od takiego „szczęścia”.

Bibliografia:

- Alfaro, J. (1952). *Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*. Madrid: Aldecoa.
- Św. Augustyn (2000). *Wyznania*. Kraków: Znak.
- Ebeling, G. (1964). *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr.
- Ebeling, G. (1977). *Lutherstudien*. T. II/1, Tübingen: Mohr.
- Ebeling, G. (1982). *Lutherstudien*. T. II/2/ Tübingen: Mohr.
- Ebeling, G. (1989). *Lutherstudien*. T. II/3. Tübingen: Mohr.
- Gilson, E. (1955). Cajétan et l'humanisme théologique. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 113-136.
- Jüngel, E. (2004). *El evangelio de la justificación del impío*. Salamanca: Sígueme.
- Ladaria, L.F. (2001). Natura i nadprzyrodzoność. W: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*. T. II (s. 349–351). Kraków: M.
- Lubac de, H. (1934). Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel". *NRT* (61), 225–249, 350–370.
- Lubac de, H. (1969). *Ateizm i sens człowieka*. Paryż: Éditions du Dialogue.
- Lubac de, H. (2000). *Le mystère du surnaturel*. Paris: Cerf.
- Lubac de, H. (2005). *Dramat humanizmu ateistycznego*. Kraków: WAM.
- Lubac de, H. (2006). *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Paris: Cerf.
- Lubac de, H. (2008). *Augustinisme et théologie moderne*. Paris: Cerf.
- Luter, M. (2009). *Komentarz do Listu do Rzymian*. Goleiszów: Tymbes.
- Luter, M. (2012). Rozprawa przeciwko teologii scholastycznej. *Kronos* (4), 5–11.
- Oberman, H.A. (1996). *Marcin Luter: człowiek między Bogiem a diabłem*. Gdańsk: Marabut.
- Pesch, O.H. (2008). *Zrozumieć Lutra*. Poznań: W Drodze.
- Sesboüé, B. (2015). *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik*. T. I. Poznań: W Drodze.
- Spaemann, R., Löw, R. (2008). *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stancato, G. (2011). *Le concept de désir dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*. Paris: Vrin.
- Swieżawski, S. (1983). *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Swieżawski, S. (1999). *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Kraków: Znak.
- Św. Tomasz z Akwinu. (1988). *Expositio in Symbolum Apostolorum*. Tłum. za: *Liturgia Godzin*. T. IV. Poznań: Pallottinum.
- Torrell, J.-P. (2001). Nature et grâce chez Thomas d'Aquin, *RT* (101), 167–202.

TELEOLOGY AND THEOLOGY. MODERN TRANSFORMATIONS IN THE UNDERSTANDING OF THE FINALITY OF HUMAN NATURE ON THE EXAMPLE OF CAJETAN AND LUTHER

SUMMARY

The problem of the ultimate goal of man belongs to the most important issues of Western theological anthropology. Traditionally, it was perceived according to the model of a harmonious relation between nature and grace: man is by nature unable to find fulfillment elsewhere than in supernatural communion with God. The ultimate goal of his nature is the supernatural goal, which is reflected in his "natural desire to see God" – the hidden driving force of his entire activity. This conviction, shared by both patristic and medieval theology, at the dawn of modernity undergoes profound transformation, and in time it becomes lost. The purpose of this study is to present these changes in understanding the finality of human nature on the example of two important representatives of early modern theology: Cardinal Cajetan and Martin Luther. The first of them, excessively succumbing to the influence of Aristotle's philosophy, introduced into theology a concept of "pure nature", indifferent to any supernatural complement. The second, parting from the conviction about the total destruction of human nature by sin, in

the place of harmony between human nature and its supernatural goal introduced the relation of a violent opposition. On the example of these two extremely different thinkers, one can observe how in modern theology takes place the destruction of the classical notion of finality and the separation between the supernatural goal and human nature with its internal dynamism.