MICHAEL FIGURA
Bonn

POŻĄDANIE I PRAGNIENIE W ŚWIETLE ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

1. Człowiek jako istota naznaczona rozdarciem

Sobór Watykański II podkreśla w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et Spes*, że człowiek jest w swoim wnętrzu rozdarty. Ostateczną przyczynę tej sprzeczności postrzega Sobór w grzechu pierworodnym, przez który człowiek, sprzeciwiając się Bogu, nadużył swojej wolności. Od tego momentu ludzkiej egzystencji towarzyszy pewien rozłam. Spoglądając w swoje serce, człowiek dostrzega skłonność do zła i uwikłanie w winę. Poprzez nieudane związki, chorobę i cierpienie, a przede wszystkim poprzez świadomość nieuchronnej śmierci doświadcza on znikomości życia. Równocześnie jednak odczuwa nienasycone pragnienie szczęśliwego życia, zbawienia, sensu, bezpieczeństwa i miłości, które w tym życiu nie znajduje ostatecznego spełnienia. Św. Paweł mówi o tym rozdarciu w *Liście do Rzymian:* „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę" (7, 15). „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę" (7, 19). Z tej sprzeczności istniejącej w człowieku Sobór wyciąga następującą konsekwencję: „Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością" (KDK 13).

Dziewiąte i dziesiąte przykazanie Dekalogu (Wj 20, 17; Pwt 5, 21) zakazuje pożądania czy pragnienia, które byłoby niewłaściwie ukierunkowane. Przedstawienie dokładnego znaczenia hebrajskich słów *hāmad i 'āwāh* nie jest w tym miejscu konieczne. Chodzi tutaj raczej o podjęcie próby zdefiniowania i interpretacji pojęć pożądania (*epithymia, consupiscentia*) i pragnienia (*appetitus, desiderium*), gdyż są to centralne pojęcia antropologii teologicznej i etyki. Według Karla Rahnera, teologiczne pojęcie pożądania należy „bez wątpienia do najtrudniejszych terminów dogmatyki" [1]. Dotyczy to również naturalnego pragnienia człowieka.

[1] K. Rahner, *Der theologische Begriff der Konkupiszenz*, w: tenże, *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1964, 377.

2. Teologiczna definicja pożądania i pragnienia

a) Pożądanie (*concupiscentia*)

Pod pojęciem pożądania rozumie się — jeszcze nie w kategoriach etyki — spontaniczne impulsy, jakie poprzedzają wolną decyzję i kierują się ku dobru, które z subiektywnego punktu widzenia jest godne pożądania. W tym sensie „spontaniczny akt pożądania" jest częścią natury ludzkiej [2]. Jednakże podczas gdy u zwierząt impulsy podlegają ściśle instynktom, w człowieku dokonuje się integracja różnych, często sprzecznych, pożądań (przedosobowej) natury w jedność własnego osobowego istnienia. Ta potrzeba integracji jest dowodem na to, iż człowiek stanowi jedność rozsądku i zmysłowości, wolności i namiętności. Jako istota doczesna, ma on nieskończone powołanie, którego z natury swojej pragnie, i jest bezwarunkowo zobowiązany do czynienia dobra i unikania zła. Zrealizować może to jednak tylko w historycznym wymiarze swojego życia i wbrew pewnym zewnętrznym i wewnętrznym oporom. Jako istota wolna, człowiek ma również możliwość trwania przy pożądaniach, które stoją w sprzeczności z jego ostatecznym ukierunkowaniem na Boga jako uosobienia dobra. Wówczas mówimy o „złym pożądaniu" lub o „złym popędzie" (por. Syr 15, 14; 21, 11) [3].

Zanim przejdziemy do wypowiedzi biblijnych i do nauki Kościoła, dotyczącej pożądania, warto krótko naszkicować znaczenie pojęcia *epithymia* w myśli greckiej. Pojawia się ono w kontekście antropologii platońskiej i stoickiej. Termin ten ma w świecie greckim pierwotnie neutralne znaczenie, jednakże platoński dualizm ciała i duszy postrzega ciało jako siedzibę niskich żądz i ograniczenie duszy, od których trzeba się uwolnić poprzez ascezę. Etyka stoicka wymaga wyeliminowania afektów (*pathe*) oraz pełnej wolności od namiętności (*apatheia* i *araraksia*), ponieważ rozkosz i pożądanie są zgubnymi chorobami duszy. Dziedzictwo greckie wywierało przez długi czas silny wpływ na kształtowanie teologicznego pojęcia pożądliwości jako zmysłowej żądzy ciała czy cielesności wbrew duchowi.

W rozumieniu Pisma św., pożądliwość to ujawnienie zgubnej mocy grzechu pierworodnego, która pojawiła się na świecie za sprawą Adama. Zawsze jednak jest postrzegana w kontekście historii zbawienia.

[2] Por. tamże, 395.
[3] Por. J. Schmid, *Böser Trieb*, w: ThK² (1958), 618 nn.

Przytoczmy tylko dwa fragmenty ze Starego Testamentu: Po potopie Bóg powiedział: „Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości" (Rdz 8, 21). Biblijnym podłożem rabinistycznej nauki o „złym popędzie" jest literatura mądrościowa Izraela (por. Syr 15, 14; 21, 11). Zły popęd nie jest jednak bezpośrednio utożsamiany — tak jak w myśli greckiej — ze zmysłowością człowieka, lecz dotyczy człowieka jako jedności ciała i duszy. Wspomniane już rozdarcie w człowieku św. Paweł opisuje jako konflikt pomiędzy ciałem a duchem: „Postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie" (Ga 5, 16n). Szczególnie ważny jest fragment Rz 7, 7-25, gdyż stanowi on podstawę nowotestamentalnej refleksji na temat pożądliwości. Św. Paweł dostrzega związek pomiędzy grzechem a pożądliwością. Wezwanie *Dekalogu:* „Nie pożądaj" (Wj 20, 17; Pwt 5, 21) ukazuje wyraźnie, że pożądanie nie jest zgodne z wolą Boga, ponieważ nakłania do grzechu. Sprzeczność istoty *epithymia* z wolą Bożą pojawia się również w *Pierwszym Liście* św. Jana, który zawiera ostrzeżenie: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata" (2, 15n). Zdaniem św. Pawła, można jednak przezwyciężyć żądze ciała w duchowych „zawodach" (por. 1 Kor 9, 24-27).

Mesalianie (po grecku: euchyci, modlący się), stanowiący zróżnicowany i niejednolity ruch ascetyczno-mistyczny, głosili w IV wieku m. in. to, że w każdej ludzkiej duszy znajduje się demon, którego chrzest nie jest w stani usunąć. Jedynie poprzez modlitwę i ascetyczny tryb życia nawiedza duszę Duch Święty lub Chrystus i uwalnia ją od namiętności. Diadoch z Photike (ok. 400—475), którego można nazwać umiarkowanym zreformowanym mesalianinem, obala ten pogląd mesalian: „Niektórzy myśleli, że łaska i grzech, to znaczy duch prawdy i duch kłamstwa, kryją się razem w duchu ochrzczonego. Dlatego — jak mówią — jedna osoba kieruje swego ducha ku dobru, inna zaś natychmiast ku jego przeciwieństwu. Ja jednakże zrozumiałem w oparciu o Boże Pisma i moje własne odczucie duchowe, że przed chrztem świętym łaska z zewnątrz skłania duszę do dobra, szatan jednakże chowa się w jej głębi i próbuje zagrodzić wszystkie drogi ducha skierowane ku prawości. Od godziny jednak, w której powtórnie się narodziliśmy, demon jest na zewnątrz, a wewnątrz jest łaska... Sza-

tan oczywiście także wówczas oddziałuje na duszę i zazwyczaj nawet jeszcze mocniej. Jest tak naturalnie nie dlatego, że tworzy on jedność z łaską... ale ponieważ poprzez płynność ciała zaciemnia on poniekąd ducha słodyczą bezrozumnej rozkoszy. Dzieje się to za przyzwoleniem Boga, żeby człowiek szedł przez burzę i ogień próby, i by, jeśli chce, zaznał rozkoszy dobra" [4]. Naukę Diadocha o pożądliwości podejmuje ponownie po upływie jedenastu stuleci Sobór Trydencki.

Urząd Nauczycielski Kościoła definiuje teologiczne pojęcie pożądliwości przede wszystkim w opozycji do dwóch błędnych stanowisk. W przeciwieństwie do pelagianizmu i semipelagianizmu Kościół podkreśla, że pożądliwość nie stanowi pozytywnego *vigor nature* (siły natury), lecz wadę pierwotnej ludzkiej natury (por. DH 378, 1512, 1521). Wada ta jest skutkiem grzechu pierworodnego i bodźcem do osobistego grzechu (por. DH 1515). Z drugiej strony Sobór Trydencki odrzuca naukę głoszoną przez Reformację, według której pożądliwość sama w sobie jest grzechem [5]. Luter uważa za źródło pożądliwości nie zmysłowość, lecz ducha człowieka, przez co staje się ona zasadniczym sprzeciwem ducha przeciwko Bogu. Pożądliwość jest nie tylko, jak w niektórych średniowiecznych szkołach scholastycznych, *fomes peccati* (zarzewiem grzechu), lecz jest utożsamiona z grzechem pierworodnym.

Stanowiska te stanowią tło wypowiedzi Dekretu trydenckiego o grzechu pierworodnym na temat istnienia pożądliwości w ochrzczonych, a więc usprawiedliwionych. Chrzest gładzi całkowicie grzech pierworodny i dlatego można powiedzieć: *In renatis enim nihil odit Deus* („W powtórnie narodzonych Bóg bowiem niczego nie nienawidzi"). Pożądliwość, jaka tkwi w człowieku, nie jest grzechem, jeżeli nie dochodzi do jej dobrowolnej akceptacji. „To zaś, że w ochrzczonych pozostaje pożądliwość lub zarzewie (grzechu), Święty Sobór przyznaje to i z tym się zgadza. Ponieważ zaś ta pożądliwość jest nam pozostawiona dla walki, nie może ona szkodzić tym, którzy jej nie dają przyzwolenia i mężnie opierają się jej z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. Właśnie dzięki temu «każdy otrzyma nagrodę, kto będzie należycie walczył» (2 Tm 2, 5). A co do tej pożądliwości, którą Apostoł niekiedy nazywa «grzechem» (por. Rz 6, 12-15), święty Sobór oświadcza, iż Kościół katolicki nigdy nie rozumiał tak, jakoby (u ludzi) odrodzonych była

[4] Diadoque de Photice, *Oeuvres spirituelles*, rozdz. 76 (SC 5 bis, 134).
[5] Por. *Confessio Augustana* II: „Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium vere sit peccatum..."

prawdziwym i właściwym grzechem, lecz (tak jest nazywana), ponieważ jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania" (BF V, 50).

Z nauki wiary sformułowanej przez Sobór Trydencki wynika, że pożądliwość nie jest identyczna z grzechem pirworodnym. Jednakże trzeba wziąć pod uwagę fakt, że wypowiedzi Soboru w kwestii pożądliwości dotyczą jedynie jej istnienia w ochrzczonych (*in renatis*). Sobór nie wypowiada się natomiast na temat pożądliwości w człowieku, który nie został jeszcze wyzwolony od grzechu pierworodnego. Pożądliwość wyrasta wprawdzie z grzechu i skłania do grzechu (*ex peccato est et ad peccatum inclinat*) i dlatego pozostaje zarzewiem grzechu, sama w sobie nie jest jednak grzechem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Z pomocą łaski życie chrześcijańskie jest ciągłą walką z pożądliwością (*ad agonem relicta*) [6].

Papież Pius V potępia w bulli *Ex omnibus afflictionibus* (1.10. 1567) 79 tez lowańskiego teologa Michała du Bay (1513—1589), który znany jest pod nazwiskiem Bajus. Nie spotyka go wprawdzie dezaprobata ze strony Soboru Trydenckiego, ponieważ nie określa on pożądliwości w ochrzczonych jako grzechu. Urząd Nauczycielski Kościoła odrzucił jednakże niektóre spośród jego wypowiedzi dotyczących pożądliwości. Skłonność do zła nie jest w stanie sama w sobie uczynić człowieka grzesznikiem, nawet jeżeli jej źródłem jest grzech pierworodny (por. BF V, 58). Potępione zostało również stwierdzenie Bajusa, że pożądanie w ochrzczonych, którzy ponownie popadli w grzech śmiertelny, jest grzechem (por. BF VII, 119). Ze względu na pokrewieństwo z protestancką nauką o niepoczytaniu grzechu przez wzgląd na osobę Jezusa nie znalazła aprobaty następująca teza: „Niewłaściwe impulsy pożądania są — w obliczu stanu upadłego człowieka — zabronione przez przykazanie: «Nie pożądaj» (Wj 20, 17), dlatego człowiek, który je odczuwa, wykracza przeciwko przykazaniu «Nie pożądaj», nawet jeżeli nie wyraża na nie zgody, przy czym wykroczenie to nie jest poczytane jako grzech" (DH 1975).

Odrzucona została również inna wypowiedź Bajusa: „Bóg nie mógłby stworzyć człowieka od początku takim, jakim teraz się rodzi" (BF V, 54). Konsekwencją tego jest nauka Kościoła, że Bóg mógł stworzyć człowieka z pożądliwością, która sama w sobie nie jest grzechem: „Konkretne pożądanie zawiera w sobie neutral-

[6] Por. św. Augustyn, *De peccatorum meritis et remissione* II, 4: „Concupiscentia igitur tamquam lex peccati manens in membris corporis mortis huius, cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur".

ny moment, jaki gwarantuje *nadprzyrodzone przyznanie* rajskiej wolności od pożądania, tak że Bóg mógł również stworzyć człowieka bez sprawiedliwości stanu pierwotnego (a więc bez wolności od pożądania)... «Neutralność» ta jest oczywiście w swej istocie teologicznym abstraktem, gdyż konkretne, historyczne doświadczenie pożądania (którego nie da się przecież w adekwatny sposób oderwać od samej treści pojęcia) nie jest nigdy «neutralne»" [7].

Dla lowańskiego teologa i późniejszego biskupa Ypern, Korneliusza Jansena (1585—1638), zwanego Janseniuszem, impulsy pożądania są tylko wówczas grzeszne, gdy wola wyraża na nie zgodę. Zgoda ta jednak nie wynika z prawdziwej wolności, lecz jest nieodzownym skutkiem pożądania. Według Janseniusza, jedynie zewnętrzny przymus mógłby stłumić wolność i odpowiedzialność. Dopóki człowiek nie przyjął daru wiary, może iść jedynie za złym pożądaniem i grzeszyć we wszysktich swoich poczynaniach. Jest to pewna wewnętrzna konieczność, która sprawia, że człowiek działa z rozmysłem: a co zostało uczynione z rozmysłem, jest również wolne. W tym sensie papież Innocenty X potępił pośmiertnie w konstytucji *Cum occasione* (31.05.1653) tezę Jansena jako heretycką: „Do zdobycia zasługi albo kary w stanie natury upadłej nie potrzeba, aby człowiek był wolny od (wewnętrznej) konieczności, lecz wystarczy, aby był wolny od przymusu (zewnętrznego)" (BF VII, 132).

Katechizm Kościoła Katolickiego definiuje pożądliwość w następujący sposób: „W sensie etymologicznym pojęcie «pożądanie» może oznaczać każdą gwałtowną postać pragnienia ludzkiego. Teologia chrześcijańska nadała temu pojęciu szczególne znaczenie pragnienia zmysłowego, które przeciwstawia się wskazaniom rozumu ludzkiego. Św. Paweł Apostoł utożsamia je z buntem «ciała» wobec «ducha». Pożądanie jest konsekwencją nieposłuszeństwa grzechu pierworodnego (Rdz 3, 11). Wywołuje ono nieporządek we władzach moralnych człowieka i nie będąc samo w sobie grzechem, skłania człowieka do popełniania grzechów" (2515).

b) Pragnienie (*desiderium*)

Klasyczna teologia moralna zawiera w traktacie o winie i grzechu rozdział, którego przedmiotem są *peccata interna*, tzw. grzechy popełnione w myślach. Wyróżnia się tam trzy rodzaje grzechów

[7] J. B. Metz, *Konkupiszenz*, w: H. Fries (red.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 2, München 1962, 490.

popełnionych w myślach: rozmyślny pociąg do zakazanego czynu, jaki wyobraża się sobie w myślach, nie pragnąc jednak jego realizacji (*delectatio morosa*); pragnienie lub mocne postanowienie dokonania tego czynu (*desiderium*); przyzwolenie na radość, jaką odczuwa się podczas realizacji tego czynu [8]. To samo rozróżnienie można by odnieść także do moralnie dobrych aktów wewnętrznych, które wyobraża się sobie w myślach i które chciałoby się urzeczywistnić.

W tym miejscu zajmiemy się nieco bliżej jedynie pragnieniem (*desiderium*). W sensie ogólnym można je scharakteryzować jako ukierunkowanie woli na godny pożądania cel. Z pragnieniem związana jest jednak swoista niepewność, gdyż nie wiadomo, czy osiągnięcie celu jest możliwe. Jakże często pragnienie lub tęsknota człowieka zwraca się ku rzeczom niemożliwym do spełnienia! Z tego względu ze stałym ukierunkowaniem pragnienia na pewien cel mamy do czynienia tylko wówczas, gdy rozum wcześniej stwierdził, że cel ten jest osiągalny.

Pragnienie ma równocześnie inny wymiar o znacznie szerszym zasięgu niż dotychczas przedstawione znaczenie etyczne, który pod trudną nazwą *desiderium naturale visionis Dei* stał się przedmiotem antropologii teologicznej [9]. Człowiek jest ze swej istoty ukierunkowany na cel, którego nie może osiągnąć własnymi siłami, który jednak jest jedynym godnym pożądania dobrem w jego życiu: na wspólnotę z Bogiem, spełniającą się ostatecznie w uszczęśliwiającym oglądaniu Boga.

Ponieważ człowiek jest zarazem duchem i naturą, podłoże jego naturalnego pragnienia oglądania Boga stanowi zgodne z naturą dążenie każdej istoty do doskonałości [10]. Myśl ta nawiązuje do podstawowego pojęcia metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, *appetitus naturalis*, które tworzy ontologiczną ramę dla *desiderium naturale visionis Dei*. Tomizm nie rozróżnia wprawdzie zasadniczo pomiędzy *appetitus naturale* a *desiderium naturale*, ale dokonuje terminologicznego zróżnicowania. „Pojęcie *desiderium naturale* poszerza pojęcie *appetitus naturalis* o możliwość objawienia się

[8] Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 58 n; A. M. Arregui, *Summarium theologiae moralis ad Codicem Iuris Canonici accomodatum*, Bilbao 1961, 65 nn (nr 109-111).

[9] Podstawą są tutaj epokowe dzieła Henri de Lubaca: *Surnaturel*, Paris 1946 (wznowienie 1991) i *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965 (nowe wydanie w: Cardinal Henri de Lubac, *Oeuvres complètes* XII, Paris 1999).

[10] Por. S. Th. I-II, 1, 5 c: „Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius".

podstawowego dążenia woli świadomemu lub dokonującemu refleksji podmiotowi" [11].

Z tej racji pojęcie *desiderium naturale* oznacza raczej, jeśli nie wyłącznie, dążenie do jakiegoś dobra, które poznanie wskazało woli jako godne pożądania. Ponieważ człowiek ma w sobie naturalną skłonność do dobra jako takiego, dąży ze swej natury do Boga, gdyż Bóg jest zasadą i celem natury. Bóg stanowi dla człowieka ponadto spełnienie tęsknoty za nadprzyrodzoną szczęśliwością [12]. Jako istota obdarzona duchem, człowiek wykracza poza *universum*; z tej przyczyny żadne stworzone dobro nie jest w stanie zaspokoić nieskończonej głębi jego naturalnego pragnienia. *Desiderium naturale* oznacza więc dla człowieka dążenie do doskonałego szczęścia, które można naprawdę osiągnąć jedynie w uszczęśliwiającym oglądaniu Boga.

Desiderium naturale jest w człowieku pragnieniem absolutnym, ponieważ ze swej istoty należy do jego natury: „Duch (...) pragnie Boga nie tak, jak zwierzę łupu. Pragnie Go jako daru. Nie szuka on bynajmniej posiadania nieskończonego obiektu: chce, by osobowy Byt udzielał się mu w sposób wolny i darmowy. Gdyby więc mógł zawładnąć swoim najwyższym dobrem, co jest niemożliwe, natychmiast przestałoby ono być jego dobrem. Czy chcemy jeszcze mówić o jakimś wymaganiu? W tym przypadku trzeba będzie powiedzieć, że jedynym wymaganiem ducha jest niczego nie wymagać. Wymaga on, żeby propozycja Boga była wolna, jak również domaga się (w zupełnie innym sensie) własnej wolności w przyjęciu tej propozycji. Nie chce szczęścia, którym mógłby zawładnąć, lecz szczęścia, które mógłby jedynie przyjąć" [13].

Jednakże absolutne pragnienie ducha, *appetitus innatus*, jest też w kontekście ostatecznego celu człowieka nieskutecznym pragnieniem. Chociaż absolutne pragnienie oglądania Boga jest zakodowane w naturze ludzkiej, to jednak człowiek nie jest w stanie osiągnąć tej doskonałości własnymi siłami. Na tym ostatecznie polega paradoks człowieka: Bóg przeznaczył człowiekowi doskonałość, jaka przekracza wszelkie jego oczekiwania. „Nic nie przychodzi do Niego (Boga), co nie zmartwychwstało, gdyż żadna wola nie jest dobra, jeżeli nie wyszła poza siebie, aby dać miejsce wszechogarniającemu panowaniu jego woli" [14]. Dopiero po przej-

11 J. H. Walgrawe, *Het natuurverlangen naar de godsaanschouwing*, Tijdschrift voor Filosofie 36 (1974) 242 n.
12 Por. S. Th. I-II, 62, 1, ad 3.
13 H. de Lubac, *Surnaturel*, dz. cyt., 483.
14 M. Blondel, *L'Action* (1893), Paris 1950², 384.

ściu przez ostateczne przemienienie i oczyszczenie przez śmierć człowiek zdoła rozpoznać, jaki cel Bóg mu przygotował.

3. Pożądanie i pragnienie w życiu chrześcijańskim

Z nauczania Kościoła wynika, że pożądliwość może być — w sensie czysto formalnym — czymś naturalnym. Do nowego zdefiniowania teologicznego pojęcia pożądliwości przyczynił się w decydujący sposób Karl Rahner. W jego rozumieniu jest ona „spontanicznym pragnieniem człowieka, o ile poprzedza ono wolną decyzję człowieka *i trwa wbrew* niej" [15]. Podejmując wolną decyzję, człowiek rozporządza sobą w całej pełni. Jednakże takie totalne rozporządzenie sobą nie udaje się nigdy bez reszty: „Zawsze pozostaje zasadnicze napięcie pomiędzy tym, czym jest człowiek jako istniejąca istota (jako «natura»), a tym, czym chce siebie uczynić swoją wolną decyzją (jako «osoba»)... «Osoba» nigdy nie doścignie bez reszty swojej «natury»" [16]. Spontaniczny akt pożądania jest częścią natury, wymaga jednak integracji z wolną decyzją osoby, gdyż pożądliwość jest w wymiarze etycznym ambiwalentna, „ponieważ może wystąpić jako czynnik retardacyjny zarówno w stosunku do dobra, jak i do zła, i ponieważ wynika z metafizycznej natury człowieka jako istoty materialnej" [17].

Pełne znaczenie teologiczne pożądliwość zyskuje dopiero wówczas, gdy postrzegana jest w kontekście obecnego porządku zbawienia. Bóg, który w cudowny sposób stworzył człowieka i obdarzył go szczególną godnością, odnowił go w jeszcze bardziej cudowny sposób przez swoją łaskę [18]. Dlatego też łaska ma przemienić całe życie usprawiedliwionego. Tam, gdzie w życiu człowieka obdarzonego łaską w określonych sytuacjach wciąż jeszcze pojawia się pożądliwość, postrzega się ją konkretnie jako odczuwalny skutek grzechu pierworodnego: „pożądliwość ta możliwa jest tylko w człowieku zranionym grzechem pierworodnym. Człowiek ów doświadcza jej sprzeczności z tym, czym «właściwie» powinien być, nawet jeżeli to, co określa jako «właściwe», nie jest jego «naturą», lecz jego przeznaczeniem, wprawdzie nadprzyrodzonym ale nieuniknionym" [19]. Św. Tomasz z Akwinu dostrzega w tym

[15] K. Rahner, dz. cyt., 390.
[16] Tamże, 393.
[17] Tamże, 402.
[18] Por. Kolekta trzeciej Mszy św. na Boże Narodzenie z *Mszału Rzymskiego*.
[19] K. Rahner, dz. cyt., 412.

„ogarnięciu pożądliwości przez łaskę" [20], które charakteryzuje obecny porządek zbawienia, ujawnienie materii grzechu [21]. W końcowej części swojego znaczącego artykułu Rahner ukazuje również, w jaki sposób chrześcijanin może duchowo ustosunkować się do pożądliwości: „Pożądliwość (...) nie jest jedynie objawem grzechu, w porządku Chrystusa jest ona w usprawiedliwionym nie tylko tym, co pozostało i co trzeba w perspektywie eschatologicznej przezwyciężyć, ponieważ stoi w sprzeczności z istotą człowieka tego konkretnego porządku, lecz jest także formą, w jakiej chrześcijanin doświadcza i przedłuża cierpienie Chrystusa" [22].

W tym kontekście rodzi się na koniec pytanie o duchowość pożądania i pragnienia w życiu chrześcijańskim. Chrześcijanin mocno odczuwa skutki zranienia, jakie grzech pierworodny zadał jego naturze. Przez swoją śmierć na krzyżu Jezus Chrystus przezwyciężył ostatecznie potęgę zła i otworzył nam drogę do wolności dzieci Bożych. Bóg pragnie jednak wolnego i zdecydowanego współdziałania człowieka przy jego uwolnieniu od zniewalającej potęgi grzechu i jej skutków. Dla chrześcijanina oznacza to duchową walkę, ponieważ musi poskromić w sobie różnorakie żądze, jak tego doświadczył np. św. Augustyn [23]. Jako zbawienny środek w walce z pożądliwością tradycja chrześcijańska poleca ascezę, oznaczającą wciąż na nowo podejmowane doskonalenie się w dobru. Modlitwa i post stoją tutaj na pierwszym miejscu.

Pożądanie i pragnienie należą więc w różny sposób do chrześcijańskiego życia. Pożądliwość, jako spontaniczne pożądanie natury, trzeba postrzegać w kontekście wolnej decyzji osoby i w obecnym porządku zbawienia wciąż na nowo przezwyciężać z pomocą łaski. Pragnienie Boga może nieustannie wzrastać, jednakże ze świadomością, że Bóg nie mierzy wielkością ludzkiego pragnienia, lecz wypełnia je ponad wszelką miarę.

tłum. **Barbara Szlagor**

[20] J. B. Metz, dz. cyt., 496.
[21] Por. S. Th. I-II, 82, 3: „Grzech pierworodny materialnie jest pożądliwością, formalnie zaś jest brakiem sprawiedliwości pierwotnej".
[22] K. Rahner, dz. cyt., 414.
[23] Por. św. Augustyn, *Wyznania*, X, 41.