

METAMORFOZY POŻĄDLIWOŚCI

Pierworodne napięcie specyfikuje chrześcijańską wizję człowieka stworzonego na obraz Boga, ale wygnanego z raju i zmuszonego żyć w oddaleniu od Boga. Do miłości Boga, stanowiącej podstawę i sam ośrodek odniesienia człowieka do Boga (por. Pwt 6, 5), grzech pierworodny dorzuca miłość świata, tę drugą niejako naturę, która wpisuje całość ziemskiej egzystencji człowieka w horyzont tego, co Pismo święte nazywa pożądliwością. Radykalna opozycja pomiędzy miłością Boga a pożądliwością, która w *Pierwszym Liście św. Jana* (2, 15-17) znajduje jedno z swych najmocniejszych ujęć biblijnych i teoretyczne ramy swego dalszego antropologicznego rozwoju, ukazuje paradoks człowieka-chrześcijanina, stworzenia skończonego, ale przecież zdolnego do poznania i umiłowania Boga, bytu zmysłowego, zafascynowanego światem (pożądliwość ciała), a przecież wezwanego do celu nadprzyrodzonego.

B. Pascal znakomicie uwypukla ten tragiczny paradoks, jaki wtargnięcie pożądliwości wprowadza w położenie człowieka po jego upadku: „Ludzie są całkowicie niegodni Boga i zarazem zdolni do (poznania) Boga, niegodni na skutek swego skażenia, zdolni ze względu na swą pierwszą naturę”¹. Taka jest sytuacja człowieka skazanego na pożądliwość: jest on z natury swej powołany do miłości Boga, ale poddany przez drugą swą naturę miłości tego świata i wygnaniu.

„Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność. Szukamy szczęścia, a znajdujemy jedynie nędzę i śmierć. Jesteśmy niezdolni nie pragnąć prawdy i szczęścia, a nie jesteśmy zdolni ani do pewności, ani do szczęścia. Pozostawiono nam to pragnienie, zarówno aby nas ukarać, jak aby nam dać uczuć skądśmy spadli”².

Otóż, skoro — jak nas zachęca św. Jan — nie powinniśmy sprowadzać pożądliwości do zwyczajnego tylko rozregulowania pragnień lub do przejściowej słabości naszej woli, ale widzieć w niej istotną cechę sytuacji człowieka po grzechu pierworodnym,

¹ B. Pascal, *Pensées* (wyd. Lafuma), nr 444. — Ze względu na różnorodność numeracji *Myśli* Pascala trudno jest znaleźć wszystkie jego wypowiedzi w przekładzie polskim. — Dopowiedź tłum., L. B.

² B. Pascal, *Myśli* (tłum. T. Żeleński), Warszawa 1989, s. 143 (nr 270).

to co mamy myśleć o wypływającym z miłości wyborze Bożym, zawsze nam ofiarowanym, zawsze będącym do naszej dyspozycji? Jak możemy przeobrazić „miłość siebie (posuniętą aż) do pogardy Boga” w „miłość Boga (posuniętą aż) do pogardy siebie”³?

Czy jednak nie chodzi o coś więcej: czy nie ma miejsca na jakąś odnowę pożądliwości w jej godności, tak aby można było się pytać, czy miłość Boga jest czymś całkowicie i niemal tragicznie niemożliwym do praktykowania dla człowieka jako takiego, bez żadnych szczegółowych wyróżnień, a więc także dla zwykłego chrześcijanina?

Czy w końcu heroizm miłości Boga nie jest, jak przeczuwali to ludzie uduchowieni epoki klasycznej, zamaskowaniem miłości własnej, tym ostatnim podstępem pożądliwości tak bardzo zdolnej do przybierania pozorów i wyrazu czegoś sobie całkowicie przeciwnego⁴?

Trzy pożądliwości według św. Jana

W swym nowożytnym ujęciu pożądliwość bywa nazbyt często sprowadzana do zwyczajnej deprawacji woli, względnie do nieposkromionego szukania przyjemności, podyktowanego imperatywami powierzchownego hedonizmu, bądź też do bardzo banalnego przyjmowania zaszczytów i odznaczeń społeczeństwa konsumpcyjnego. Chcąc pozostać wiernym Pismu świętemu, nie da się ograniczyć pożądliwości do samego tylko skutku złego wyboru, chwilowego osłabienia woli lub zwyczajnego błędu w ocenie. Weźmy tutaj za nic przewodnią tekst Janowy, który wyodrębnia trzy pożądliwości: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie. Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca” (1 J 2, 15). Uzasadnienie tego zakazu (względnie zalecenia) podaje wiersz następny, sformułowany następująco: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata”. Pożądliwość cechuje zatem sam byt tych rzeczy, które są na świecie. Nie tylko dusza jest zanurzona w pożądliwość, ale również *sam świat*, i dla-

³ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIV, 28.

⁴ Nie lekceważymy bynajmniej faktu, że tego rodzaju odnowa pożądliwości nie stanowiła nigdy większościowego nurtu w teologii. Oparta na swoistej interpretacji Augustyna w dobie wybitnie klasycznej, nie była w stanie zakwestionować tradycyjnego prymatu wyjaśniania relacji człowieka do Boga w pojęciach naturalnego pragnienia nadprzyrodzonej, znakomicie ukazanego w znanych pracach H. de Lubaca, a zwł. w jego *Surnaturel* z roku 1946.

togo to wszystko, co w nim się znajduje lub co można w nim widzieć, przesycone jest pożądliwością. Innymi słowy, pożądliwość nie jest najpierw jakimś pojęciem psychologicznym, lecz określa sposób, w jaki rzeczy tego świata jawią się przed oczyma człowieka po upadku. Jeszcze przed określeniem tego czy inengo przedmiotu pożądliwość każe go widzieć właśnie tak, a nie inaczej. Zostaje tym samym zdyskwalifikowana z racji bytu tego świata: jest, tak jak on, przejściowa i tak jak on skazana na zniknięcie. Pożądliwość przeminie tak jak świat (por. 1 J 2, 17), albowiem to ona określa sposób jego istnienia.

Uderza mocno przy lekturze zakazu z *Księgi Powtórzonego Prawa* (5, 21) stwierdzenie, że pożądliwość dotyczy na równi: żony bliźniego, jego domu, pola, niewolnika, niewolnicy, wołu i osła, a w końcu całości dóbr⁵. To samo słowo (*concupiscere* w *Wulgacie*) odnosi się do całej listy przedmiotów, których nie wolno pragnąć (pożądać). Pożądliwości nie specyfikują zatem przedmioty, lecz określa ją raczej jakość spojrzenia. I dlatego może się ona odnosić do wszystkich przedmiotów, do tego wszystkiego, co ma bliźni.

Takie przewartościowanie pożądliwości mogłoby uzasadniać Janowy podział na trzy pożądliwości, które są jednak wybitnie zespolone ze sobą w jedności doświadczenia świata.

Pożądliwość nie ogranicza się w rzeczy samej do pożądliwości ciała, do tego „prawa grzechu”, które skłoni św. Pawła do modlitwy o uwolnienie go od niego⁶. Do tej pierwszej pożądliwości, której polem działania jest cielesne pożądanie skoncentrowane na żonie bliźniego, św. Jan uważa za celowe dodanie „pożądliwości oczu”. O ile bowiem ta pierwsza pożądliwość dotyczy głównie zdobywania uciechy zmysłowej, to ta druga wyraża w sposób szczególny pewien sposób patrzenia i oznacza w końcu jakość naszego odniesienia do świata. Można by tutaj z powodzeniem się posłużyć komentarzem, jaki Bossuet nadaje powyższej wypowiedzi Janowej w *Traktacie o pożądliwości*. Mówiąc o pożądliwości oczu, Bossuet pisze:

„Zamiarem św. Jana jest ukazanie innego jeszcze źródła niszczenia i innej wady o wiele bardziej delikatnej, ale w istocie rzeczy jeszcze większej i gorszej. Polega ona głównie na dwóch rzeczach, z których jedna jest pragnieniem widzenia, doświadczenia, poznawania, jednym słowem: ciekawość; drugą natomiast jest

⁵ W Wj 20, 17 natomiast pożądliwość dotyczy jedynie domu, podczas gdy inne dobra, wraz z żoną, są przedmiotem „pragnienia” (*non desiderabis*).

⁶ „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku śmierci?” (Rz 7, 24). Jest to modlitwa, którą chrześcijanin błaga Boga o zwolnienie duszy od ciężaru ciała.

rozkosz oczu, kiedy się je karmi przedmiotami mającymi pewien urok”⁷.

Pożądlivość oczu nie ogranicza się zatem tylko do szukania satysfakcji estetycznej, ale oznacza głównie poszukiwanie doświadczenia świata, pragnienie zanurzenia się w nim. Ta druga pożądlivość, podobna — według Augustyna — do ciekawości, odsłania nową jakość pojęcia „ciała”. Pożądlivość oczu nie jest doświadczeniem *dla* ciała, lecz *przez* ciało. Ciało oznacza miejsce spotkania mnie i świata, to, przez co jestem otwarty na świat i przez co daję się określić, wzywać przez ten świat⁸. Przez swoje ciało jestem w świecie, tak jak i świat jest we mnie. Ciało tworzy zatem relację pożądlivości do świata⁹. Nie można jej tutaj utożsamiać z czystą biernością, z bezwładnym ciałem przeciwstawianym czynnej duszy. Ciało, u Jana, podobnie zresztą jak w *Listach* św. Pawła, jest wyposażone w autonomiczną aktywność, we własną wolę, która sugeruje szczególnie jasne sformułowanie *Listu do Efezjan* (2, 3), wskazujące na „zachcianki ciała i myśli zdołanych”¹⁰. Pożądlivość nie oznacza, ściśle rzecz biorąc, działalności ciała, które przez swe pożądlivość sprzeciwiałoby się duchowi. *List do Galatów* (5, 17) czyni z pożądlivości (*epithymia*) zasadę wcześniejszą od antropologicznego dwupodziału: duszy i ciała. W człowieku wszystko się zwalczą. Ciało walczy z duchem, a duch z ciałem¹¹.

Tak rozumiana pożądlivość jawi się jako konstytutywna jakość ludzkiej egzystencji, własna tonalność ziemskiego bytowania człowieka. Pycha życia, ta trzecia pożądlivość według św. Jana, doprowadza do prawdziwej kosmologicznej inwersji wartości, albowiem jej owocem jest uczynienie człowieka ośrodkiem tego świata. „Pycha jest najgłębszą deprawacją. Przez nią człowiek jej oddany traktuje siebie jak Boga ze względu na przerost miłości własnej” — pisze Bossuet¹². Daleka więc od sprowadzenia do pewnej tylko dyspozycji psychicznej, która determinowałaby wybory niemoralne, Janowa pożądlivość, utożsamiona z samym swia-

⁷ Bossuet, *Traité de la concupiscence*, r. VIII, Paris (b.r.w.), s. 23.

⁸ Por. *Wyznania*, X, 34, 54.

⁹ Por. Bossuet, dz. cyt., r. V.

¹⁰ *Thélémata tès sarkos kai tòn dianoión*. Wypada zauważyć, że pojęcie ciała jako źródła złej woli można by postawić na równi z pewnym stylem myślenia (*dianoia*).

¹¹ „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody” (Ga 5, 17). „To właśnie w ciebie, wraz z ciałem i przez ciało dusza rozważa to wszystko, co rozważa jego serce”. Tertulian, *De resurrectione*, XV, 3.

¹² Dz. cyt., r. X. Zob. też Pascal, *Pensés*, 372.

tem, zarysowuje raczej horyzont, w obrębie którego wybór (jakikolwiek by był) winien nastąpić. Nie jest zatem zwykłą konsekwencją historyczną pierwotnego dramatu, lecz podstawą naszej „faktyczności” i wciąż nas wyprzedza. To od niej czerpiemy swój byt, albowiem ona właśnie tkwi u progu naszych narodzin¹³: „Cały nieporządek pochodzi z ciała i z panowania zmysłów, które zawsze górują nad rozumem. Ten nieporządek zaczął się u naszych pierwszych rodziców; w nim się rodzimy, a ten nadmierny żar stał się podstawą naszych narodzin oraz naszego w końcu zniszczenia”¹⁴. Konieczne jest więc odrodzenie, całkowita renowacja bytu, aby wymknąć się pożądliwości, a przynajmniej ją przemienić¹⁵. Pożądliwość naznacza bowiem bytowanie człowieka w świecie i ukazuje jego istotę jako nieskończone i nieugaszone pragnienie.

Określenie to sprawia, że możliwość miłowania Boga staje się wyjątkowo krucha, jeśli przynajmniej da się ją jeszcze zdefiniować negatywnie drogą swego rodzaju mechanicznego odwrócenia cech pożądliwości. O ile bowiem się przyjmie, że pożądliwość zalewa obficie pole zwykłej modalności psychicznej, to niemożliwe będzie już rozumienie miłowania Boga jako oderwania się od świata lub jego wyrzeczenia się w ten sposób, jak gdyby to oderwanie czy wyrzeczenie wynikało z dobrowolnie podjętego wyboru. Jeśli się chce traktować miłość Boga jako owoc nawrócenia, to ten radykalny wybór nie może się przeciwstawiać pożądliwości, o ile tylko prawdą jest to, że ta ostatnia określa podstawowy sposób naszego odnoszenia się do przedmiotów miłości, modalność typową dla relacji grzesznego stworzenia do tego, co się ukazuje. Aby wyrazić to innymi słowami, wypada być może nie przeciwstawiać już więcej miłości świata miłości Boga na podstawie zwykłego rozróżnienia przedmiotów. Jeżeli bowiem pożądliwość jest nieprzewycięzalna, to trzeba myśleć o miłowaniu Boga jako o ostatecznej i zbawczej przemianie samej pożądliwości. Wtedy też miłość Boga staje się możliwa do praktykowania, daje się pogodzić z aktualnym stanem ludzkości nacechowanej zwróceniem się ku sobie samej. Mogłoby być wówczas tak, że wyjaśnienie pożądliwości w pojęciach pragnienia umożliwi wreszcie pogodzenie miłości Boga ze skończonością, która zdradza i wyraża właśnie to nieskończone pragnienie.

¹³ Pożądliwość nie tylko zrodziła się wraz z nami, ale wyjaśnia także nasz byt jako podmiot ukierunkowany na narodzenie się i na śmierć.

¹⁴ Bossuet, dz. cyt., s. 20.

¹⁵ Por. 1 J 3, 6-7.

Pożądanie Boga?

Refleksja nad naturą miłości Boga zna, jak wiadomo, wielkie momenty rozwoju, zwłaszcza w drugiej połowie XVII wieku. Subtelności Fénelona, który uważa za możliwą miłość Boga, czystą i „bezinteresowną”, Malebranche i inni przeciwstawiają odrzucenie możliwości sprowadzenia pożądliwości do jednej z wielu opcji egzystencjalnych. Żyjemy wciąż pożądliwością: słyszymy, że „każdy człowiek pragnie nieuchronnie być szczęśliwy”.

Podsumowując na swój sposób Augustyński opis woli, Malebranche traktuje człowieka jako stworzenie unoszone nieustannie wciąż przed siebie w poszukiwaniu takiego przedmiotu, który będzie w stanie zapełnić pragnienie z definicji swej nieskończone i nienasycone. Podkreśla więc z całą mocą, że nic nie jest w stanie wywołać miłości u człowieka upadłego, łącznie z Bogiem, o ile nie „dotknie On duszy”, nie wywoła w niej upodobania, czyli — mówiąc inaczej — jeśli się nam nie przedstawi w relacji pożądania. Wierny pod tym względem tradycji tomistycznej¹⁶, oratorianin ten uznaje, że dobro nie daje się kochać, jeśli się nam nie ukazuje pod kątem pragnienia, jako coś pożadanego, upragnionego. Dobro nieskończone nie może więc wejść w relację z tym, co skończone, jeśli się mu nie ukáže, oddając się jego miłości:

„...Można kochać jedynie to, co się podoba, posługując się słowem «podoba» ogólnie, jako zawierającym w sobie wszystkie rodzaje szczególne. Upodobanie, jakie wywołuje w nas widok prawdy i piękno Porządku, podobnie jak upodobania uprzednie, dobre i złe; dobre jako rozkoszowanie się łaską i złe jako rozkosz zmysłowa”¹⁷.

Właśnie w pojęciach widzialności dobra oratorianin stawia tę oto kwestię: o ile Adam mógł miłować dobro od chwili, kiedy dało mu się ono poznać mocą samego ducha, to człowiek po upadku może kochać wyłącznie to, co się odnosi do niego, co daje się wpisać w horyzont widzialności, jaki zarysowuje pożądliwość. Wcielenie Słowa zostaje także zreinterpretowane w sensie wzrostu widzialności słowa, co oznacza, że Chrystus „uzmysławia” to, czego nie potrafimy już dostrzec pracą samego tylko rozumu. Zmieniając jednak radykalnie pojęcie miłości Boga, Malebranche podaje środki przekroczenia relacji wzajemnego wykluczenia, w ramach której zastanawiano się nazbyt często nad pożądliwością

¹⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I. q. 5, a. 1, resp.

¹⁷ *Première lettre au Père Lamy, Ouvres Complètes*, XIV, 54. „Można kochać tylko to, co się podoba”. *Traité de l'Amour de Dieu*, t. XIV, s. 9.

i miłowaniem Boga, aby czynić z tego ostatniego ostateczny obraz pożądania. Rozkosz zostaje tutaj przyodziana w wymiar anagogiczny i otwiera nam drogę do Boga; druga pożądliwość (*libido sentiendi* według Pascala) zostaje wtedy pomyślana jako możliwość otwarcia się na kogoś innego od siebie. Nie zapominajmy przy tym o fakcie, że ta druga pożądliwość jest najpierw „pragnieniem poznania” i że właśnie dlatego kryje ona w sobie bezpośrednio powołanie do otwarcia spojrzenia. Ciekawość, skierowana najpierw ku przedmiotom tego świata, będzie mogła ulec przemianie i stać się ciekawością Boga. Pożądliwość odstania w ten sposób swą wieloznaczność. Serce, siedlisko pożądliwości, może równocześnie zamknąć się na Boga, lub też przeciwnie: odpowiedzieć na wezwanie Boga, który zstępuje, aby się stać uchwytny zmysłowo. „To serce czuje Boga, a nie rozum; oto, czym jest wiara, Bóg wyczuwany w sercu, nie w rozumie”¹⁸. Tak więc pierwotne pochycenie się człowieka grzesznego nad sobą samym spowodowało, że wola powinna się otworzyć na miłość Boga. Aby jednak tego dokonać, trzeba zniszczyć jednostronne odniesienie przyjemności do pożądliwości cielesnej. Malebranche atakuje fałszywą oczywistość, jaka leży u podstaw tego powiązania: kochamy ciała, gdyż je uważamy za rzeczywistą przyczynę przyjemności, jakiej one nam dostarczają. Filozofia może tutaj przyjść z pomocą pojęciu rozkoszy: wykazując, że tylko Bóg jest faktyczną przyczyną sprawczą przyjemności i że skończone i ograniczone ciała niczego nie wytwarzają, ani nie dają, oratorianin widzi w Bogu bezpośrednio źródło wszystkich rozkoszy. Tak oto pożądliwość sama się rozmywa, poddając się prawdziwemu przewartościowaniu rozkoszy. O ile niektóre przyjemności są powodowane przez Boga z okazji obecności ciał na tym świecie, inne otrzymujemy wprost od Boga ze względu na miłość, jaką Go darzymy.

„Jest jednak przyjemność i przyjemność: rozkosz świetlana, jasna, rozumna, która prowadzi do umiłowania prawdziwej przyczyny, jaka ją wytwarza, do umiłowania prawdziwego dobra, dobra ducha; rozkosz niejasna, która pobudza do miłowania słabych stworzeń, dóbr fałszywych, dóbr ciała. Pierwsza sprawia, że miłujemy to, co powinniśmy rozumnie miłować, czyni nas ona doskonalszymi, a zarazem bardziej szczęśliwymi”¹⁹.

Metafizyczna analiza boskiej przyczynowości wydobywa decydujący teologicznie moment, pozwalając zarazem dokonać metamorfozy samej pożądliwości. Przekonani przez filozofię o tym,

¹⁸ B. Pascal, *Pensées* nr 424.

¹⁹ *Traité de l'Amour de Dieu*, t. XIV, s. 9.

że byty tego świata nie są przyczyną przyjemności, odnosimy się do nich jako do skutków Bożej przyczynowości i czysto przygodnych okazji jej zastosowania. Okazjonalizm, czyli nauka stwierdzająca, że tylko Bóg jest skuteczną przyczyną wszystkiego i że to, co skończone, określa się radykalną swą niemożnością, pozwala dokonać metamorfozy, czyli przemiany spojrzenia pożądającego, i nie widzieć już w stworzeniu przyczyny przyjemności, lecz czysty skutek (będący tylko skutkiem!) woli Bożej. Świat się wciąż psuje i niweczy, by zniknąć w końcu całkowicie w próżni natury, która pozwala nam wszędzie dostrzegać swego Boskiego Stwórcę. Redukcja skończonej przyczynowości pozwala dokonać przeobrażenia pożądliwości poprzez pogodzenie jej zekstatycznym z konieczności wymiarem miłości Boga. Przyjemność sprawia, że wychodzimy sami z siebie²⁰. Doświadczenie rozkoszy prowadzi nas naturalnie do umiłowania jej rzeczywistej przyczyny: „a więc umiłowanie przyjemności jest motywem powodującym miłowanie Boga jako kresu i celu; motyw ten sprawia, że kochamy to, co się podoba lub co powoduje miłe przyjęcie”²¹. Nie chodzi już zatem o „przekroczenie” pożądliwości, lecz — z racji pierwotnej analizy przyczynowości — o dostrzeżenie w niej modalności naszego odniesienia do Boga samego. Dusza ogarnięta rozkoszą powinna koniecznie się otworzyć na miłość Boga, który sam tylko może ostatecznie zapewnić jej solidną rozkosz. Dar łaski będzie odtąd owocował na sposób przeciwpożądliwości. Są „dwa święte upodobania”, dwie „święte pożądliwości”, które równoważą rozregulowane przyjemności²². Odtąd królestwo Boże objawia się w największej głębi duszy. Takie dążenie do rozkoszy zadośćuczyni równocześnie Pascalowemu wymogowi miłowania dobra zewnętrznego w stosunku do nas i obecnego w nas, ale nie będącego nami²³.

Pożądliwość ukazuje tutaj swą prawdziwą naturę. Daleka od tego, by zdradzać zakamarki duszy, rozwija się w końcu jako jej otwarcie się i transcendencja w sobie samej. Nie chcąc jej określać poprzez naturę jej przedmiotów, a tym samym podporządkowywać jej przedmiotom skończonym, Pismo święte zachowało możliwość jej własnej przemiany w miłość Boga. Myślenie o odniesieniu do Boga w jakości pożądania, czyli myślenie, że może istnieć prawdziwe pożądanie Boga, wpisuje nasze odniesienie do Boga w sferę unii osobowej i uznaje w Bogu prymat miłości. Obecności Boga

²⁰ Por. *Deuxième Lettre au Père Lamy*, t. XIV, s. 100.

²¹ Tamże, 11.

²² Por. *Traité de la nature et de la grâce*, III, art. 20, t. V, s. 132. Por. *Conversations chrétiennes*, IX, t. IV, s. 189.

²³ *Pensées*, nr 407 i 564.

nie da się już pomyśleć jako zwykłego tylko wymogu rozumu, gdyż ożywia ona pragnienie i pozwala człowiekowi naznaczonemu piętnem skończoności być mimo wszystko poszukiwaczem Boga.

Pojęcie pożądliwości zawiera więc w sobie wirtualnie możliwość swej własnej metamorfozy. Ta ostatnia z kolei jawi się jako bardzo nagląca z tego powodu, że pożądliwość określa pewien sposób bycia skończonego i naznaczonego grzechem, i że miłość Boga nie umiałaby sama wystąpić przeciwko niej. Czy można jednak w takim razie zadowolić się powierzeniem takiego przewartościowania pożądliwości myśleniu, które — negując jakąkolwiek skuteczność, bądź też całą realność porządku natury — popada w niebezpieczeństwo dawania nieuchronnej odpowiedzi na zarzuty, jakie stawia i będzie wciąż stawiała jakaś konkretna filozofia?

Poza debatą na temat natury przyczynowości tego, co stworzone, chodzi o zrozumienie faktu, iż nasza skończoność narzuca nam konieczność prawdziwej zmiany spojrzenia, jakie kierujemy w świat. Nie chodzi przy tym o zamknięcie Boga w świecie, bądź też o uczynienie z Niego szczególnie pożądanego przedmiotu tego świata, lecz przeciwnie: należy odkryć w świecie obraz i niesłychanie widzialny ślad jego Autora. Wtedy zaś całość przedmiotów tego świata nie może już się nie ukazywać jako to, czym są one faktycznie, a więc nieskończenie mniej upragnione od swojej Przyczyny, tego Boga, którego już starożytność, ustami Arystotelesa, pragnęła uznać za najbardziej pożądanego. Nie chodzi więc o hierarchizowanie przedmiotów miłości, z których Bóg byłby „szczytem”. Dzięki wspomnianemu wyżej odnowieniu samego patrzenia człowiek odpowiada dobrowolnie na wolną inicjatywę Bożej miłości.

W takiej antropologicznej perspektywie traktowanie miłości Boga w pojęciach pożądania okaże się być może pokusą zrozumienia tajemnicy miłości skończonej, która się kieruje do kogoś absolutnie innego.

Taka metamorfoza pożądliwości, to znaczy miłości, jaką upadła ludzkość może żyć faktycznie, oznaczałaby zatem jedyny sposób autentycznego poznania Boga. Takie zaś pożądanie Boga uprzywilejowałoby dobrowolną istotę miłości, traktując zjednoczenie z Bogiem jako zgodę woli skończonej na Boże wezwanie.

Pragnąć Boga to być może uznać, że pomiędzy poznaniem a umiłowaniem Go nie istnieje jakaś większa odległość.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC