

KS. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

INTELEKT - MIŁOŚĆ - ŁASKA NADPRZYRODZONA W ANTROPOLOGICZNEJ WIZJI PIERRE ROUSSELOT'A SJ

CZĘŚĆ DRUGA

Konfrontacja władz naturalnych człowieka z łaską nadprzyrodzoną stanowi ukoronowanie antropologii Pierre Rousselot'a. Nie można przedstawiać myśli jezuita bez ukazania konfrontacji trzech wielkich dziedzin, gdyż bardzo łatwo może to prowadzić do wypaczenia jego myśli. Refleksje francuskiego jezuita dotyczące naturalnych możliwości poznawczych stanowiły przedmiot pierwszej części naszego artykułu¹. Obecnie opierając się na założeniach epistemologicznych, które przedstawiliśmy poprzednio, ukażemy na wstępie uwagi dotyczące relacji natury i łaski, tak jak to rozumiał jezuita, aby później przejść do prezentacji dwóch teorii dotyczących aktu wiary, a zwłaszcza tak zwanej teorii «oczu wiary» i konsekwencji z nich wypływających dla wierzącego człowieka. Należy także zaznaczyć, że podejmowane problemy są ujmowane w sposób ogólny. Każda bowiem podejmowana kwestia wymagałaby specjalnego opracowania.

1. Uwagi dotyczące relacji natury i łaski

Problematyka relacji natury i łaski jest wszechobecna w refleksji P. Rousselot'a. Jest to dla niego jedna z najbardziej kluczowych kwestii do opracowania i naświetlenia.

Wchodząc w problematykę relacji natura - łaska należy najpierw sprecyzować jaki jest obraz natury człowieka, a zwłaszcza jak sam Rousselot ją przedstawia. Jest to istotne dla całokształtu jego myśli.

Jezuita ujmuje naturę ludzką jako naturę upadłą i okaleczoną². Grzech pierwotny zniszczył w człowieku podwójne podporządkowanie na płaszczyźnie: duchowość człowieka - Bóg i myślowość, cielesność - duch ludzki.³ Znaczy to, że relacja

1 CzST XXVI (1998) 155-171.

2 Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1936, 3 ed. s. 189.

3 Por. List nr 39 P. Rousselot do swojej Siostry Karmelitanki.

człowieka do Boga jest mocno osłabiona. Człowiek nie wiąże w pierwszym rzędzie swego dobra z Bogiem⁴. Upadek Adama wprowadził więc dysharmonię na 3 poziomach: 1) zmysłowym, 2) dotyczącym woli człowieka i 3) intelektualnym⁵. Brak jest pierwotnej harmonii między tym co cielesne i tym co duchowe w człowieku. Znaczy to także, że rozum ludzki jest osłabiony, jakby przyćmiony, zaś zmysły zostały wyostrzone⁶. Sakrament chrztu i łaska uświęcająca odbudowują zniszczoną harmonię, co nie jest żadną miarą możliwe przy wykorzystaniu choćby największego wysiłku naturalnego człowieka. W tej dziedzinie człowiek jest całkowicie beziłny. Jeśli zaś chodzi o drugą relację duch - zmysły i ciało, to wysiłki naturalne człowieka mogą tu mieć decydujący wpływ, zwłaszcza umocnione Bożą łaską⁷.

W tej jednak sytuacji natury osłabionej, kruchej i zranionej przez grzech człowiek przygotowuje się do oglądu błogosławionego, objawionego przez Chrystusa i wsparty jego mocą. Etap ziemski przygotowania człowieka do osiągnięcia swego celu, Rousselot nazywa etapem «en voie» czyli w drodze⁸.

Problem natury ludzkiej zwłaszcza z konsekwencjami grzechu pierworodnego i jej relacji do łaski porusza Rousselot w swych wykładach w Instytucie Katolickim w Paryżu, rękopisach, osobistych notatkach i przemysłeniach. Chodzi tu głównie o wykład, który już był wspomniany w pierwszej części naszego artykułu, zatytułowany *Quaestiones de Caritate et Virtutibus moralibus*. Rousselot czyni próby uzasadnienia swej tezy dotyczącej natury ludzkiej po upadku. Pierwsze trzy tezy wykładu są dogmatyczne⁹. Ostatnia, czwarta jest teologiczna¹⁰.

Nadprzyrodzoność nie miesza się z naturą, co mogłoby spowodować katastrofalne skutki dla człowieka. Nadprzyrodzoność nie dubluje natury, ponieważ jest tylko jeden ostateczny cel człowieka - cel nadprzyrodzony.¹¹

4 Por. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster - Aschendorf, 1908, s. 16-17.

5 W jednej ze swych osobistych notatek opatrzonej datą 9 marca 1914 roku, Rousselot pisał na ten temat : «*Le péché originel a laissé un déséquilibre dans la vie sensitive et dans la vie volontaire et il faut cela reconnaître aussi dans la vie intellectuelle. La Tradition proclame une certaine blessure de la raison, moindre toute fois que celle des appétits*».

6 Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 189

7 Por. List nr 39 P. Rousselot do swej Siostry Karmelitanki. Rousselot kładł ogromny nacisk na osobisty wysiłek człowieka w dziele własnego doskonalenia się współpracując z łaską Bożą.

8 Por. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, dz. cyt., s. 203.

9 Trzy pierwsze tezy brzmią następująco: Teza I: „*Non potest homo esse moraliter bonus, nisi dilectione Dei super omnia*” ; Teza II: „*Non potest homo lapsus diligere Deum super omnia sine gratia*”; Teza III: „*Etsi homo qui caritatem non habet bonus moraliter non est, tamen aliquod opus eius bonum moraliter esse potest.*” - P. Rousselot, *Quaestiones de Caritate et Virtutibus moralibus quas in Facultate theologica parisiensi explicabat P. Rousselot*, A.D. MCMX-MCMXI, ss. 4, 11 i 25.

10 „*Actio illa moraliter bona quae est in homine caritate carente moralitatem suam habet, non ab aliqua dilectione Dei super omnia voluntaria ordinis naturalis, - nec semper ab aliquo adiutorio supernaturali quod rationem habeat caritatis inchoatae, - sed ab aliqua Dei appetitione naturali quae relate ad caritatem rationem habet non dispositionis, sed potius cuiusdam deficientiae.*” - P. Rousselot, *Quaestiones de Caritate et Virtutibus moralibus*, wykład cyt., s. 27.

11 Por. H. de Lavalette, *Le Théoricien de l'Amour*, w : *Recherches de Science Religieuse*, 53(1965)153 /489/

Rousselot chce obalić ekstrynesecyzm w ujmowaniu relacji natury i łaski, który analizował naturę niezależnie od łaski. Były to dwa niejako równoległe porządki. Łaska zaś często bywała «narzucana» zewnętrznie na naturę. Rousselot odrzuca także rozumienie natury zamkniętej w sobie, samowystarczalnej i w końcu «pochłoniętej» przez łaskę. Chodzi natomiast o naturę otwartą na łaskę, proszącą niejako o jej przemożny wpływ, dającą się «uwieść» łasce, która ją uszlachetnia i wynosi.¹² Rousselot przypomina, że chodzi o naturę człowieka osłabioną przez grzech, osłabioną w swej relacji do Boga. Dodaje jednak, że pęknięcie natury, jej zranienie nie jest całkowite. Wprawdzie wola człowieka jest znacznie osłabiona, ale nie jest całkowicie zdeprawowana.¹³ Sam stwierdzi to wyraźnie: „*Au pessimisme radical du protestant (pessimisme dont le fidéisme et l'agnosticisme procèdent à titre de remède ou de conséquence) le catholique répond que la nature n'est pas complètement viciée par le péché.*»¹⁴

Dla Rousselot'a znaczy to także, że uzdrowiona i przemieniona przez łaskę natura odnajduje właściwą sobie aktywność. Trzeba jednak dodać, że nie jest to przemiana tylko zewnętrzna natury, ale jest to wyniesienie typu wewnętrznego. Rousselot przypomina św. Tomasza, «*Gratia non tollit naturam, sed perficit*», czyniąc z tej maksymy także swój podstawowy aksjomat.¹⁵

Trzeba zauważyć, że jezuita jest daleki od traktowania nadprzyrodzoneści jako «*quoad modum*», czym charakteryzował się nominalizm i większość nurtów teologii XVI i XVII wieku, a więc traktowanie czysto przedmiotowe, instrumentalne zarówno natury, jak i łaski. Refleksje Rousselot'a w tej dziedzinie dotyczą psychologii i scholastyki rozumianej według ducha a nie litery.¹⁶

Naturalne pragnienie Boga pozostaje więc w człowieku nawet po grzechu pierworodnym. Jest ono bardzo osłabione, lecz obecne. Stąd Rousselot uważa, że istnieje pewna kontynuacja między stanem pierwotnym natury przed grzechem i po upadku Adama. Ta kontynuacja jest możliwa dzięki elementom naturalnej dobroci, a zwłaszcza naturalnej miłości skierowanej ku Najwyższemu Dobru - Bogu, które pozostają w człowieku.¹⁷

Rousselot proklamuje jedność dwóch porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego. Takie stanowisko stawia człowieka w szczególnej sytuacji do Boga. Przez dar nadprzyrodzony i wezwanie do oglądu błogosławionego, człowiek jest umieszczony w pełnej relacji osobowej z Bogiem. Ta relacja osobowa nie mogłaby zaistnieć bez darmowej oferty Boga.¹⁸

12 Por. St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surmaternelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot*, Fribourg 1997, s. 422.

13 Por. H.Rondet, *La grâce libératrice*, w: *Nouvelle Revue Théologique*, 69(1947)125.

14 P. Rousselot, *Christus, la religion chrétienne*, Paris 1919, s. 339.

15 Por. tamże, s. 339.

16 Por. St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 424.

17 Por. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, dz. cyt., s. 17; Anonyme, *Thèse de doctorat*, w: *Revue de Métaphysique et de Morale* 16(1908)27; por. także, J.M. McDermott, *Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, Roma 1983, s. 85.

18 Por. E. Kunz, *Glaube - Gnade - Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot*, Frankfurt am Main, 1969, s. 271.

Wezwanie do osobowej relacji z Bogiem jest pochodzenia całkowicie nadprzyrodzonego, bowiem jest to zaproszenie do wspólnoty życia Trójcy Świętej. Wezwanie to przekracza naturalne możliwości poznawcze człowieka i dlatego jest ono całkowitą propozycją i darem Bożym. Dzięki Objawieniu nadprzyrodzonemu człowiek spotyka Boga, który ofiaruje się ludzkości poprzez łaskę. Objawienie to jest dane człowiekowi, nie może być wynikiem refleksji człowieka nad sobą samym, czy swoją historią. Pozostanie ono zawsze darem transcendentnym i nadprzyrodzonym. Ze strony człowieka niezbędne jest otwarcie się na ten dar, aby on sam mógł w pełni poznać samego siebie i się zrealizować.¹⁹

Rousselot postuluje swoistą harmonię istniejącą między dwoma porządkami, naturalnym i nadprzyrodzonym. Mówi nawet o pewnego rodzaju fuzji tych dwóch porządków. Nie oznacza to jednak, i tu jezuita jest bardzo stanowczy, że należy zaniechać rozróżnienia dwóch porządków. Dwa porządki będą istnieć zawsze na etapie życia ziemskiego. Ponadto obecność łaski nie dyspensuje człowieka od podejmowania osobistych wysiłków. Łaska współpracuje i udoskonala naturę. Nie oznacza to jednak, że łaska paraliżuje naturę człowieka. Wprost przeciwnie, ona uzdalnia naturę do działania. Stąd każde działanie człowieka wierzącego jest rezultatem łaski i jego osobistych zabiegów. Choć jak sam stwierdza, jest wielką tajemnicą życia duchowego właściwe temperowanie łaski i natury, w jaki sposób otworzyć się na pierwszą, by sprowokować pozytywną reakcję i podjęcie działania drugiej.²⁰

2. Znaczenie i miejsce Jezusa Chrystusa w refleksji Rousselot'a

Istotne miejsce w refleksji francuskiego jezuitę zajmuje chrystocentryzm. Było to nowością u progu XX wieku, który był przesiąknięty perspektywą dokumentów Soboru Watykańskiego I, wraz z wszechobecnym teocentryzmem. Tajemnica «*Verbum caro factum est*» stanowi klucz do zrozumienia człowieka i świata, w którym on się znajduje, gdzie przygotowuje się do *visio beatifica*. Wcielenie Chrystusa jest zasadniczą bazą dla Rousselot'a prezentującego swą koncepcję łaski, cnót wlaných, wiary i miłości.²¹ W wielu pismach jezuitę spotykamy zasadnicze ślady Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem. Wszechobecność Chrystusa w tajemnicy człowieka i świata świadczy o Jego niezastąpionej i jedynej w swoim rodzaju roli.²²

Trzeba zaznaczyć na wstępie rozważań chrystologicznych Rousselot'a, że w artykule «*Idéalisme et Thomisme*» jezuita ukazuje Chrystusa jako postulat metafizyczny. Nazywany jest przez niego «Adamem metafizycznym» («*Adam métaphysique*»)²³

19 Por. tamże, s. 273.

20 Por. P. Rousselot, *Notes sur les rapports de la nature et de la grâce*; por. także, St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 435-441.

21 Por. E. Marty, *Le témoignage de Pierre Rousselot SJ (1978-1915) d'après ses écrits et sa correspondance*, Paris 1940, s. 171.

22 O doniosłości tematyki chrystologicznej świadczy publikacja *Christus. Manuel d'Histoire des Religions*, Paris 1912, podręcznik współredagowany przez Rousselot'a. Ponadto jezuita ukazał tajemnicę Wcielenego Słowa w 6 konferencjach zorganizowanych przez *Revue de Philosophie*.

23 Por. P. Rousselot, *Idéalisme et Thomisme*, w: *Archives de Philosophie* 42(1979)120.

Jako tak zwany «*Adam primordial*» jest on niezbędny dla ukazania istoty porządku naturalnego. Jak wspominaliśmy to już w pierwszej części naszego artykułu jezuita odchodzi od tej hipotezy metafizycznej ukazując przede wszystkim Chrystusa jako Zbawiciela, tego, który jako «drugi Adam» przychodzi aby uzdrowić upadłą naturę ludzką i który jest źródłem jedności całej ludzkości.²⁴

Rousselot ukazuje Chrystusa jako Osobowość całkowicie oryginalną i jedyną w swym rodzaju pośród założycieli religii i wielkich myślicieli. Chrześcijaństwo opiera się na fakcie Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo według niego jest jedyną religią, której założyciel nie tylko przynosi Objawienie, lecz w tym samym czasie przedstawia się jako jedyna Prawda i źródło wiary. Chrystus sam jest Objawieniem, co podkreśli później Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*. Mahomet czy Budda nigdy nie pretendowali do ubóstwienia samych siebie, a raczej ich dążenia były wprost przeciwne. Jezus Chrystus jest Mistrzem, który objawia sam siebie, jako przedmiot naszej wiary. Założyciele innych religii są tylko postaciami historycznymi. Jezus Chrystus jest kimś zupełnie innym. Jest Bogiem, któremu należy się cześć i który nieustannie uaktualnia swą obecność we wspólnocie wierzących.²⁵

Wyjątkowość Jezusa Chrystusa wynika z Jego pochodzenia. Jest On bowiem Synem Bożym. To jedyne pokrewieństwo wskazuje na Jego posłannictwo, które polega na objawieniu Ojca. Wprawdzie prorocy, Boży wysłannicy na kartach historii zbawienia odkrywali już fragmenty tajemnicy Boga. Jednak żaden z nich nie objawił Boga w taki sposób i w takim zakresie jak to uczynił jedyny Boży Syn.²⁶

Wcielenie można więc rozpatrywać w 3 aspektach : sakramentalnym, eklezjalnym i dogmatycznym.²⁷ Przez swe Wcielenie Chrystus umocnił i uświęcił porządek pojęciowy, konceptualny. Ukazywał Boże Prawdy używając zwykłych, ludzkich pojęć. Ukazywał przy pomocy słów to co jest niewyraźne ludzkimi pojęciami. Ponadto Wcielenie Bożego Syna ma wielkie znaczenie dla katolickiego rozumienia dogmatów.²⁸

Terminy «Słowo», «Verbum», «Λόγος» kryją w sobie głęboką treść i są bazą całej dogmatyki. W tym kryje się także całe katolickie rozumienie relacji natury i łaski.²⁹ Wcielenie Jezusa Chrystusa nie dotyczy tylko zbawienia człowieka. Ponadto objawia nam Bożą Prawdę. Jak mówi św. Ireneusz, Jezus rodzi się dzieckiem, aby móc rozmawiać z ludźmi ich językiem.³⁰

Rousselot łączy fakt Jezusa Chrystusa z faktem Kościoła. Samo wydarzenie Kościoła zawiera się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Istnieje głęboka jedność między Kościołem i Chrystusem. Aby poznać i zrozumieć Kościół należy najprzód poznać Chrystusa.³¹

24 Por. tamże, s. 124; por. także, J.M. McDermott, *Love and Understanding*, dz. cyt., s. 261

25 Por. P. Rousselot, *Christus*, dz. cyt., s. 1-2.

26 Tamże, s. 42.

27 P. Rousselot, *Intellectualisme*, w: Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique, contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux objections tirées des Sciences humaines, sous la dir. d'A d'Alès, Paris 1915, t. 2, kol. 1076.

28 Por. tamże, kol. 1075-1076.

29 Por. P. Rousselot, *Christus*, dz. cyt., s. 65-66.

30 Por. P. Rousselot, *Intellectualisme*, art. cyt., kol. 1077-1078.

31 Notka z datą 24.05.1914 r.

3. Teoria «oczu wiary»

Koncepcja wiary proponowana przez Rousselot'a przynosi z jednej strony wielkie «novum», stanowi «przewrót kopernikański» w sposobie interpretacji aktu wiary, z drugiej zaś jest całkowicie tradycyjna, to znaczy mieszcząca się w nurcie kanonów Soboru Watykańskiego I.³²

Ponadto jezuita pochyla się nad problemem wiary jako teolog a nie jako apologeta, akcentując charakter teologiczny problematyki.³³ Wprawdzie przedmioty zainteresowania apologety i dogmatyka zbiegają się w tym samym problemie wiary, to jednak nie można pomijać specyfiki ich podejścia do problemu wiary, ani nie można mieszać rezultatów ich przemyśleń.³⁴

Trzeba jasno stwierdzić, że zamierzeniem autora nie było opracowanie pełnego traktatu o wierze. Chciał tylko skoncentrować swą myśl na dwóch elementach, które według niego stanowią istotę całej problematyki wiary. Chodzi więc o problem aktu wiary i przedmiotu wiary. Pozostałe elementy traktatu de fide są w mniejszej czy większej mierze zawarte w tych dwóch istotnych punktach.³⁵

Dla Rousselot'a, podobnie jak ujmował to także św. Tomasz, wiara jest jednym z rodzajów poznania.³⁶ W nauczaniu Kościoła odnośnie wiary należy wyróżnić 4 jej charakterystyczne i konieczne właściwości: nadprzyrodzoność, rozumność, pewność i wolność.³⁷ Każdy pełny akt wiary musi oprzeć się na tych 4 elementach. Do tych 4 właściwości Rousselot będzie się stale odwoływał.

Teologowie końca XIX i początku XX wieku zgodnie przyjmowali, że wiara jest owocem trzech czynników: inteligencji, woli i łaski nadprzyrodzonej. Cały ciężar spoczywał na inteligencji. Wola zaś i łaska stanowiły elementy dodatkowe i nie należące do istoty aktu wiary.³⁸ Stąd taką koncepcję aktu wiary Rousselot nazywa

32 Por. J. M. Faux, *L'expérience de l'acte de foi*, w: *Nouvelle Revue Théologique* 97(1965)1009

33 Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, w: *Recherches de Science Religieuse* 1(1910)241; tenże, *Rękopis: Esquisse d'un traité de la foi*, s. 5. Nadając charakter teologiczny poruszanej problematyce, Rousselot odłącza się od nurtu apologetyki tradycyjnej, zwłaszcza w wydaniu A. Gardeil'a - por. R. Fisichella, *Crédibilité*, w: *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Montréal-Paris 1992, s. 211.

34 Por. P. Rousselot, *Esquisse d'un traité de la foi*, rękopis cyt., s. 5-6; por. także, St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 453.

35 Por. P. Rousselot, *Esquisse d'un traité de la foi*, rękopis cyt., s. 6.

36 Por. P. Rousselot, *Rękopis: La renaissance de l'intelligence*, s. 10.

37 Rousselot pisał w swym artykule dotyczącym «oczu wiary»: „*De même que la foi, qui est raisonnable, est en même temps surnaturelle, de même, étant certaine, elle est cependant libre. C'est l'oeuvre du théologien de montrer comment s'accordent ces différents caractères. Mais cet accord peut se concevoir de deux façons: ou bien l'on considère comme données à part, comme provenant de principes différents, les notes qui semblent s'exclure, entre lesquelles, dès lors, il faut opérer une conciliation; ou bien l'on montre que ces notes, à première vue incompatibles, s'appellent en réalité l'une l'autre, qu'elles s'engendrent réciproquement dans ce tout complexe et indissoluble qu'est l'acte de foi.*” - *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 444.

38 Por. B. Pottier, *Les yeux de la foi après Vatican II*, w: *Nouvelle Revue Théologique* 106(1984)178.

dualistyczną, całkowicie różną od dawnych teorii aktu wiary pochodzących czy to od św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu.³⁹

Ogólnie rzecz biorąc w koncepcji dualistycznej dokonywano rozerwania jednego aktu wiary na dwa elementy. Pierwszy rozumowy, drugi zasługujący. W pierwszym etapie dowód czysto rozumowy faktu objawienia miał zrodzić akt wiary naturalnej. Oczywiście wiara ta była efektem działania samego rozumu. Dopiero w drugim etapie zaczyna działać wolna wola człowieka i łaska nadprzyrodzona. Dla Rousselot'a taka koncepcja nie była możliwa do przyjęcia. Stawiał bowiem zasadnicze pytanie o rolę wolnej woli człowieka a zwłaszcza o znaczenie łaski nadprzyrodzonej w całokształcie aktu wiary. W koncepcji dualistycznej wolna wola i łaska nakładały się tylko zewnętrznie na wiarę naturalną, po prostu ją tylko dublowały, stawały się przygodnym dodatkiem do całości.⁴⁰

W swej koncepcji aktu wiary, Rousselot nadaje łasce nadprzyrodzonej jej właściwą i niezastąpioną rolę oraz ukazuje wewnętrzną jedność aktu wiary. Zazwyczaj jezuita wychodzi od doświadczenia i obserwacji codziennego życia. Według niego prawdziwy problem w koncepcji dualistycznej zaczyna się, gdy chce się wyjaśnić wiarę dzieci i ludzi prostych, niewykształconych. Doktryna dotycząca wiary naturalnej funkcjonuje dla ludzi przygotowanych intelektualnie, gdyż oni byliby w stanie przeprowadzić dowód wiarygodności naturalnej. Co z pozostałymi: dziećmi, niepiśmiennymi, ludźmi prostymi? Wiara jest dla wszystkich, nie tylko dla nielicznych? Co więcej Rousselot zauważa, że u prostych, niewykształconych ludzi czy u dzieci można zaobserwować wiarę charakteryzującą się wszystkimi 4 atrybutami i to bez etapu naturalnego dochodzenia do wiarygodności. Jeśli więc tym elementem istotnym nie jest dowód wiarygodności naturalnej, na który mogą sobie pozwolić tylko nieliczni, to jezuita całą swą uwagę koncentruje na łasce nadprzyrodzonej.⁴¹ Jest ona tym istotnym, zasadniczym i koniecznym elementem, który sprawia, że człowiek zaczyna wierzyć i przyjmować za swoje prawdy religijne. W wykładzie *De fide et dogmatismo* jezuita poświęcił cały rozdział V pierwszej części aby ukazać, że «*sine gratia nec actus fidei legitime fieri, nec credibilitas certo percipi potest.*»⁴²

Co sprawia, że człowiek staje się wierzącym, przyjmując daną religijną prawdę za swoją? Rousselot uważa, że nie są to w pierwszym rzędzie argumenty typu racjonalnego, ale czyni to wszystko łaska nadprzyrodzona. Stąd ważnym jest wskazanie roli i zadania łaski nadprzyrodzonej w całokształcie aktu wiary. To dzięki niej człowiek dostrzega pewność i prawdziwość argumentów prowadzących do wiary. To ona wpływa również na inteligencję naturalną człowieka. W każdym bądź razie wiara jest darem nadprzyrodzonym, przychodzącym «z góry» od Boga. Łaska jest obecna w akcie wiary od samego początku, od pierwszego poruszenia ducha ludzkiego. Łaska więc porusza wszystkie pozostałe elementy aktu wiary.⁴³

39 Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 246.

40 Por. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1945, s. 452.

41 Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 247-248 ; por. także, Sł. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 471-472.

42 P. Rousselot, *Quaestiones de fide et dogmatismo quas in Facultate theologica parisiensi explicabat P. Rousselot*, A.D. MCMIX-MCMX, s. 70.

43 Por. Sł. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 475-476.

Rousselot proponuje model organiczny i syntetyczny aktu wiary. Wiąże się to z przyjętą wcześniej epistemologią, której podstawy ukazaliśmy w poprzednim artykule. W pierwszym rządzie Rousselot przypomina charakter aktywny i syntetyczny inteligencji człowieka. Istnieje swoistego rodzaju «*activité synthétique de l'intellect*». ⁴⁴ Zasadniczy moment poznawczy wyraża się w syntezie apercypcyjnej. Ta ostatnia wiąże *verbum mentale*, które jest owocem poznania z samą akcją poznawczą. To powiązanie jest tak silne, że nie można rozdzielić tych elementów. Synteza bowiem nie jest redukowalna do elementów, które wchodzi w jej skład. ⁴⁵ Takie rozumienie syntezy jest pojęciem kluczowym w nowej koncepcji aktu wiary. Zaznaczmy, że wykorzystanie syntezy apercypcyjnej prowadzić będzie do oparcia się na metodzie indukcyjnej, pozostawiając dedukcję.

Mając na uwadze taką koncepcję ludzkiej inteligencji, Rousselot czyni następny krok, łącząc demonstrację wiarygodności z samym aktem wiary. Jak to już sygnalizowaliśmy, w klasycznej koncepcji aktu wiary, dowód na wiarygodność był czysto rozumowy i poprzedzający właściwy akt wiary. Rousselot sprzeciwia się takiemu podejściu, dowodząc, że orzeczenie wiarygodności nie może być osobnym etapem, poprzedzającym sam akt wiary. Godzi to bowiem w sam charakter ludzkich możliwości poznawczych. ⁴⁶

Dowód na wiarygodność wiary jest integralną częścią samego aktu wiary. Nie znaczy to jednak, że jezuita odrzuca jakiekolwiek dowodzenie, czy demonstrację rozumową. Rousselot odrzuca tylko percepcyjność wiarygodności rozumowej bez pomocy łaski nadprzyrodzonej. ⁴⁷ To właśnie łaska nadprzyrodzona pozwala dostrzec wiarygodność Objawienia. Percepcja wiarygodności wiary jest efektem oddziaływania łaski nadprzyrodzonej. «*Lumen fidei*» pozwala na dokonanie nadprzyrodzonej percepcji wiarygodności wiary. W ten sposób Rousselot może być traktowany jako prekursor tak zwanej transcendentalnej koncepcji wiarygodności. ⁴⁸

Kolejny problem do wyjaśnienia dotyczy przedmiotu formalnego wiary. W akcie wiary występują dwa rodzaje poznania: naturalne i nadprzyrodzone. Wielu teologów epoki Rousselot'a uważało, że w procesie aktu wiary powstaje nowy przedmiot formalny obok przedmiotu naturalnego. Sam Rousselot wprawdzie stwierdza, że przedmiotem formalnym inteligencji człowieka jest byt naturalny, któremu przypisana jest celowość naturalna; przedmiotem formalnym zaś poznania we wierze jest byt nadprzyrodzony, należący do porządku łaski, który ukazuje celowość nadprzyrodzoną urzeczywistniającą się w oglądzie błogosławionym. ⁴⁹ Opierając się na syntezie

44 Rousselot podejmuje ten problem m in. w wykładzie *De fide et dogmatismo*, poświęcając rozdział 3 tej kwestii; por. także, *Quaestiones de fide et dogmatismo*, wykład cyt., s. 43-46.

45 Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 474; tenże, *Amour spirituel et synthèse apercypcyjne*, w: *Revue de Philosophie*, 1910, s. 237-23

46 Por. J. Schmitz, *Die Fundamentaltheologie im 20 Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert*, Freiburg im Brisgau 1969 Bd 2, s. 213; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, dz. cyt., Louvain 1958, s. 452. 465; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1 Z teorii teologii fundamentalnej, Lublin 1994, s. 15.

47 Por. P. Rousselot, *Réponse à deux attaques*, w: *Recherches de Science Religieuse* 5(1914)57.

48 Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 97.

49 Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 256; tenże, *Esquisse d'un traité de la foi*, rękopis cyt., s. 53.

naturalnej inteligencji ludzkiej łaska doprowadza do połączenia między danym naturalnym znakiem materialnym a bytem nadprzyrodzonym. Chodzi o to, by ten znak został przedstawiony w perspektywie nadprzyrodzoności. Mają tu miejsce dwa typy poznania, lecz ten sam przedmiot. Poznanie pod wpływem wiary ukazuje nowy aspekt przedmiotu już znanego. Nie ma więc dwóch przedmiotów poznawczych. Ten sam przedmiot może należeć zarówno do porządku naturalnego jak i porządku łaski. W ten sposób nie można mówić o perturbacji porządku poznawczego człowieka czy też gwałtownej inwazji ze strony Boga. Porządek naturalny nie jest tu pogwałcony, gdyż w akcie wiary Bóg nie narzuca nowego przedmiotu do poznania. Ma tu miejsce kontynuacja procesu poznawczego tego samego przedmiotu, który dzięki łasce otrzymuje nowy aspekt i charakter.⁵⁰

W ten sposób Rousselot zachował autonomię człowieka, ponadto cała psychologia ludzkiej duszy pozostaje nienaruszona w całokształcie procesu wiary. Bóg nie zniewala natury ludzkiej. Nie narzuca nic, bo mogłoby pogwałcić jej strukturę. Proces psychologiczny u wierzącego i ateisty jest bardzo podobny. Bóg opiera się na fundamencie naturalnym człowieka. Stąd Boży dar nie niszczy natury, ale jak to już było podkreślone, ją udoskonala. Nie ma więc rozdarcia, pęknięcia w procesie poznawczym naturalnym i we wierze, lecz występuje swoistego rodzaju kontynuacja. Znaczy to, że łaska oświeca przedmiot i człowiek widzi go zupełnie inaczej, jakby innymi, nowymi oczami, oczami wiary. Dzięki poznaniu naturalnemu człowiek poznaje byt w jego wymiarze naturalnym. Łaska wiary oświecając byt naturalny umożliwia jego poznanie w wymiarze nadprzyrodzonym.⁵¹

Zgodnie z propozycją jezuita percepcja wiarygodności wiary może być dokonana tylko dzięki łasce nadprzyrodzonej. Zakłada to więc wiarę. Trzeba mieć wiarę by móc dokonać percepcji wiarygodności. Potwierdza się tu założenie Rousselot'a, który uważał wbrew teologom swojej epoki, że problem aktu wiary jest zagadnieniem teologicznym, a nie apologetycznym. W jednym ze swych rękopisów potwierdza to ze stanowczością : « Nous sommes ici en théologie, nous ne sommes pas en apologétique. »⁵²

Odrzucając charakter czysto naturalny wiarygodności wiary, Rousselot uderzał w całą koncepcję zewnętrznych znaków wiarygodności Objawienia. Znakom tym przypisywano wielką i zasadniczą rolę, gdyż umożliwiały one poznanie wiarygodności Objawienia. Nic więc dziwnego, że koncentrowano się na tego typu znakach. W swej koncepcji Rousselot stwierdza, że one mają swoje miejsce, lecz nie odgrywają same z siebie żadnej większej roli. Dopiero pod wpływem światła łaski otrzymują właściwy im wymiar. Nie można ich pomijać w procesie aktu wiary, gdyż to na nich opiera się synteza aktu poznawczego. Są pierwszą bazą dla łaski, dzięki którym łaska otwiera człowieka na byt nadprzyrodzony. Stąd mogą to być nawet małe, niepozorne znaki. Ważna jest tu dynamika i wrażliwość inteligencji i duszy człowieka na działanie łaski nadprzyrodzonej.⁵³

50 Por. Sł. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 491-492.

51 Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 257.

52 Por. P. Rousselot, *Esquisse d'un traité de la foi*, rękopis cyt., s. 44.

53 P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 258-259: „Plus l'âme est mobile aux touches du Saint-Esprit, plus il lui sera facile, au moyen des signes vulgaires et quotidiens, et non

Nie tylko rozumność wiary wyprowadza Rousselot z nadprzyrodzonego charakteru łaski. Uważa bowiem, że pozostałe atrybuty wiary, a mianowicie wolność⁵⁴ i pewność aktu wiary są także jej owocami. Teologia przelomu XIX i XX wieku dostrzegła istniejącą antynomię między pewnością i wolnością wiary. Uważano, że jedna wyklucza drugą. Jedni akcentowali rozum, pomijając znaczenie woli, drudzy dostrzegali tylko wolę, nie dając właściwej wagi rozumowi w całokształcie aktu wiary. W ten sposób powstały dwa kierunki akcentujące jeden lub drugi element aktu wiary: racjonalizm i woluntaryzm. Zwolennicy tych dwóch kierunków dawali pierwszeństwo czasowe i bytowe bądź rozumowi bądź woli.⁵⁵ Dla jeuity sprawa jest prosta, należy odrzucić każdą formę racjonalizmu, czy wolunatryzmu w patrzeniu na problematykę aktu wiary.

Akt wiary ma strukturę organiczną i cechuje się wewnętrzną jednością. Nie można więc rozrywać jedności aktu wiary, mówiąc, że jeden z jego elementów występuje wcześniej, inne później. Nie ma więc w akcie wiary «wcześniej» i «później». Jest tylko wzajemne oddziaływanie łaski nadprzyrodzonej na rozum i wolę człowieka w tym samym akcie wiary. Jezuita będzie starał się ukazać relację rozumu i woli, a zwłaszcza jej charakterystycznego aspektu, jakim jest miłość. Wpływ miłości na proces poznawczy jest ogromny. Ukazaliśmy to w pierwszej części artykułu. To miłość jest tym motorem, który popycha do poznania i nadaje nową perspektywę. Ponadto jak w akcie wiary miłość jest konieczna i niezbędna w procesie poznawczym, tak poznanie jest niezbędne dla miłości. Co więcej miłość daje nowe oczy do widzenia nowej rzeczywistości.⁵⁶ W każdym bądź razie, relację między rozumem i miłością w jednym akcie wiary Rousselot nazywa wzajemnym przenikaniem się, używając terminu *circumincession*, czy *causalité réciproque*.⁵⁷ Wprawdzie dwa porządki: woli

point „extraordinaires” ni „miraculeux” d’arriver à l’assentiment de la foi chrétienne. C’est pour cela qu’une tradition incontestable et qui remonte à l’Evangile même, donne des louanges à ceux qui pour croire n’ont pas eu besoin de prodiges. On ne les loue point pour avoir cru sans raison: cela ne serait que blâmable; mais l’on voit en eux des âmes vraiment illuminées, et capables, sur un indice minime, de saisir une grande vérité.”

54 W wykładzie zatytułowanym *De fide et dogmatismo*, Rousselot umieszcza refleksje dotyczące wiary bezpośrednio przed problematyką dotyczącą łaski. Takie ustawienie planu nie jest przypadkowe. Świadczy to o tym, że te dwa komponenty wiary : łaska i wolność nie mogą być rozdzielane, nie można się nimi zajmować oddzielnie. Należy je rozpatrywać razem w jednym akcie wiary. - por. H. Holstein, *Le Théologien de la Foi*, w : *Recherches de Science Religieuse* 53(1965)100/436/.

55 Por. P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 445. Rousselot w ten sposób ukazuje specyfikę tych dwóch kierunków: «Les uns disent: *Croyez aveuglement, d’abord, et après, vous verrez*. Les autres disent: *Voyez-y d’abord clair, et après, vous croirez*. Mais les premiers compromettent la légitime certitude et les seconds, la liberté.” - tamże.

56 Por. tamże, s. 457.

57 Por tamże, s. 450. Na temat wzajemnej relacji poznania i miłości w akcie wiary, Rousselot w ten sposób precyzuje swą pozycję: „*Il y a causalité réciproque entre l’hommage qu’on choisit de rendre à Dieu (oboeditio fidei, pius affectus credendi) et la perception de la vérité surnaturelle. Du même coup, l’amour suscite la faculté de connaître et la connaissance légitime l’amour. Sans qu’un «jugement de crédibilité» ait précédé, l’âme instantanément croyante peut s’écrier: Mon Seigneur et mon Dieu ! Election libre et connaissance certaine*

i inteligencji cieszą się autonomią, zachowują swą specyfikę, tworzą jedną wielką jedność w akcie wiary nie jest jednak możliwa ich separacja.⁵⁸

Jedność aktu wiary i jego charakter organiczny potwierdzają także świadectwa biblijne. Refleksje Roussetot'a mają charakter spekulatywny, nie jest to teologia biblijna. Trzeba jednak docenić odwagę jezuita, a zarazem nowość tego przedsięwzięcia włączenia do teologii spekulatywnej świadectw biblijnych, co nie było oczywiste na początku obecnego stulecia.⁵⁹ Roussetot szuka potwierdzenia swojej teorii u Synoptyków, św. Jana i św. Pawła. Jezuita jest przekonany, że w Ewangeliach nie znajdziemy śladów percepcji prawd wiary czy wiarygodności za pomocą samych tylko sił natury, co następnie zostałoby przekształcone w porządek nadprzyrodzony.⁶⁰ Proponuje dwa świadectwa biblijne, które Tradycja ocenia jako manifestację wiary. Pierwszy tekst pochodzi z Ewangelii św. Mateusza : «Setnik zaś i jego ludzie, którzy odbywali straż przy Jezusie, widząc trzęsienie ziemi i to, co się działo, złękli się bardzo i mówili: 'Prawdziwie, Ten był Synem Bożym'» (Mt 27, 54). Drugi tekst wzięty jest z Ewangelii św. Jana: «Tomasz Mu odpowiedział: 'Pan mój i Bóg mój'» (J 20, 28). W tych deklaracjach, Apostoła Tomasza i setnika nie ma miejsca najprzód na badanie wiarygodności, a później wyznanie wiary, lecz jest tylko jeden akt, za pomocą którego setnik i apostoł wyznają wiarę. Orzeczenie wiarygodności i wyznanie wiary tworzą jedną całość. Istotę stanowi tu otwarcie się na łaskę nadprzyrodzoną, która dopełnia dalszego dzieła. Dlatego nawet wielkie znaki zewnętrzne nie mogą tu nic uczynić bez wpływu łaski. U Synoptyków bardzo często spotyka się taki oto schemat: 1) słowa i czyny Chrystusa objawiają Boga i są skierowane do wszystkich ludzi; 2) wszyscy mogli dostrzec dzięki swym władzom zmysłowym to, co Jezus mówił i czynił; 3) nie wszyscy jednak odkryli kim rzeczywiście był Jezus.⁶¹ Podsumowując Roussetot stwierdza, że w Ewangeliach fakt, że ktoś nie wierzy oznacza, że on nie « widzi », że należy wierzyć. Znaczy to także, że jeśli ktoś nie widzi, to sam jest odpowiedzialny za ten stan. W gruncie rzeczy potrzeba niewiele, aby móc zobaczyć, że trzeba wierzyć.⁶²

Bazę dla poznania we wierze Roussetot dostrzega w poznaniu *per modum naturae*, o którym pisaliśmy w pierwszej części artykułu. Ten rodzaj poznania ma charakter immanentny. Zakłada on bowiem wcześniejsze poznanie, w pewnym sensie preegzystujące, *a priori*, nawiązujące do intuicji. W przypadku wiary, *lumen fidei* dostarcza więc tego poznania bezpośredniego, dzięki któremu człowiek może rozpoznać nadprzyrodzone przeznaczenie świata i samego siebie. Z jednej strony mamy tu więc do czynienia z poznaniem całkowicie immanentnym, dokonującym się w naj-

s'unissent dans cet éclair, mais ne se confondent pas. Cette élection porte sur le bien divin, sur la voie et la vie nouvelle qu'on choisit, et non directement sur la connaissance comme telle. Et l'intelligence, malgré l'ardente atmosphère d'amour qui peut-être l'environne, peut percevoir avec pleine sécurité le caractère souverainement raisonnable et légitime du parti qu'elle prend." - por. tamże, s. 450-451.

58 Por. St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 541-542.

59 Por. B. Pottier, *Les yeux de la foi*, art cyt., s. 203.

60 Por. P. Roussetot, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 470.

61 Por. tamże.

62 Por. tamże, s. 470-472.

bardziej intymnym wnętrzu osoby ludzkiej, z drugiej zaś nadprzyrodzone prawdy są otrzymywane «z góry», nie są wrodzone człowiekowi, ani nie należą do jego natury, nie mogą być w żaden sposób przedmiotem dedukcji. Człowiek musi je zaakceptować jako Boży dar.⁶³

Podsumowując należałoby stwierdzić, że teoria «oczu wiary» ukazuje prawdziwość przynależności wierzącego do prawd objawionych. Ukazuje ona dlaczego zgoda na uwierzenie w objawione prawdy w akcie wiary jest zarazem rozumna, pewna i wolna. Trzy te elementy wypływają z charakteru nadprzyrodzonego wiary. Łaska nadprzyrodzona odgrywa tu bowiem rolę uprzywilejowaną i priorytetową. W tej perspektywie, pojęcie wiary naturalnej musi zostać odrzucone. Rousselot poświęcił problemowi wiary naturalnej osobny artykuł w 1913 roku,⁶⁴ w którym dokonuje bezwzględnej krytyki wiary naturalnej czy jak ją nazywa naukowej. Według jezuita, istnienie wiary naturalnej jest sprzeczne z myślą św. Tomasza. To co teologowie nazywają wiarą naturalną jest według Rousselot'a tylko «opinio fortificata rationibus».⁶⁵

4. Koncepcja «uzdrowienia» inteligencji ludzkiej przez łaskę i jej konsekwencje

W roku akademickim 1913-1914, Rousselot rozpoczął przygotowania do nowego artykułu dotyczącego problemu wiary. Jest on zredagowany tylko częściowo. Po koncepcji «oczu wiary», jezuita chciał zaproponować nową teorię aktu wiary, zwaną «odrodzeniem rozumu» (*la renaissance de la raison*).⁶⁶ Dla Rousselot'a zaczynał się nowy etap. Jezuita nie przekreślał swych refleksji umieszczonych w swym doktoracie *Intellectualisme de saint Thomas* ani w swej koncepcji *les yeux de la foi*.⁶⁷ Obecnie następowała kontynuacja i dopełnienie pewnych aspektów, ukazanie ich w znacznie poszerzonej perspektywie. Nowa teoria nie jest kompletna. Zawiera ona raczej pewne impulsy, które domagałyby się rozwinięcia, co zostało niestety przerwane niespodziewaną śmiercią jezuita w czasie I wojny światowej.

Rousselot wychodzi i tym razem od bazy wypracowanej na samym początku. Rozum i natura ludzka są dane człowiekowi, aby mógł odkryć porządek nadprzyrodzony. Niestety sam rozum ze swymi naturalnymi zdolnościami nie jest w stanie podołać temu zadaniu. Potrzebuje pomocy i to nadprzyrodzonej.⁶⁸ W koncepcji «oczu wiary», jezuita starał się przede wszystkim ukazać dlaczego i w jaki sposób człowiek wyraża zgodę na przyjęcie prawd objawionych. Aby wiara była prawdziwym poznaniem, zwłaszcza mającym w perspektywie błogosławiony ogląd, nie wystarczy aby była tylko zwykłą zgodą ze strony człowieka na przyjęcie prawd objawionych. Rousselot sugeruje tu także specjalny wpływ łaski nadprzyrodzonej na rozum człowieka.

63 Por. St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 542-548, 656.

64 P. Rousselot, *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, w: *Recherches de Science Religieuse* 4(1913)1-36.

65 Por. St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 561.

66 Por. H. Holstein, *Le Théologien de la Foi*, art. cyt., s. 119/455/.

67 Por. H. de Lubac, *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979, s. 145.

68 Refleksje te pochodzą z małej notatki Rousselot'a z datą 31 marca 1914 r.

Dlatego mówi o swoistego rodzaju transformacji rozumu, inaczej mówiąc o jego odrodzeniu, o poszerzeniu perspektyw bytu naturalnego, o jego otwarciu na nadprzyrodzoność.⁶⁹

Rousselot przekracza tu pierwszą teorię aktu wiary. Stwierdza bowiem, że wiara powoduje także konsekwencje w naturze samego wierzącego. Wiara nie jest tylko wydarzeniem przypadkowym dla inteligencji ludzkiej, która jawi się jako krucha i bezsilna wobec nadprzyrodzoności. Takie odczucie mogła sprawiać pierwsza teoria oczu wiary. Natomiast łaska wiary wchodzi w zasadniczą relację z ludzką inteligencją, udoskonalając tę ostatnią i poszerzając jej perspektywę. Rozum ludzki zdolny ze swej natury do poznania typu dyskursywnego, pojęciowego, ponadto osłabiony przez grzech pierwotny jest dzięki wierze uzdrawiany przez łaskę.⁷⁰

Na czym polega owa transformacja i odrodzenie rozumu? Na początku Rousselot wyjaśnia, że zarówno transformacja czy odrodzenie rozumu nie podpadają bezpośrednio pod świadomość człowieka. Uzdrawienie rozumu nie jest także dostrzegalne na poziomie naturalnym. Znaczy to, że wierzący i niewierzący widzą taką samą rzeczywistość naturalną, z tym, że wierzący może dostrzec nadprzyrodzoną celowość bytu naturalnego.⁷¹

Dzięki uzdrowieniu rozumu człowiek dostrzega o wiele klarowniej swoje nadprzyrodzone powołanie do zbawienia. «*Visio beatifica*» staje się czymś bardziej realnym. Pojęcie oglądu błogostawionego przywołuje ideę ubóstwienia człowieka będącego w intymnej relacji do Boga. Nie oznacza to jednak, że człowiek straci swą tożsamość, że niejako zostanie «wchłonięty» przez nadprzyrodzoność. Mimo wpływu łaski na inteligencję człowieka i jej transformację, człowiek, wprawdzie przemieniony i wyniesiony, nie traci swej natury, swojego «ja», pozostaje sobą. Przykładem mogą tu służyć wielcy mistycy, którzy czynili ogromne wysiłki by żyć w zażyłości i intymnej jedności z Bogiem, mimo, iż ich dusza zakosztowała smaku nadprzyrodzoności, to jednak pozostali sobą.⁷² Błogostawiony ogląd nie ma nawet cienia charakteru panteistycznego, jednak idea ubóstwienia bytu duchowego będzie wciąż żywa i przypomniana przez jezuitę: «*esse spiritus est deificare posse*».⁷³

Człowiek, którego rozum jest uzdrowiony jest dysponowany do nowej interpretacji świata materialnego.⁷⁴ Postrzega on bowiem świat w relacji do Boga, co przypomina jego znaczenie sakramentalne. Byt naturalny, widzialny jest dla człowieka znakiem, środkiem, który umożliwia mu poszukiwanie bytu nadprzyrodzonego.

69 P. Rousselot, *La renaissance de la raison*, s. 1 rozdziału dodanego do rękopisu: «*La foi n'est pas seulement une puissance d'assentir à certaines vérités qui surpassent la portée naturelle de l'esprit. Elle est en même temps, dans le présent ordre de Providence, une guérison de l'intelligence, une renaissance de la raison*».

70 Por. St. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 657.

71 Por. tamże.

72 Por. P. Rousselot, *La renaissance de la raison*, rękopis cyt., s. 6.

73 Por. P. Tiberghien, *A propos d'un texte du Père Rousselot*, w: *Mélanges de Science Religieuse* 10(1953)104.

74 Por. P. Rousselot, *La renaissance de la raison*, rozdział II, s. 1: «*Il suit de là que notre foi n'est pas seulement une puissance de croire à de certaines vérités d'ordre surnaturel; elle est encore et du même coup une renaissance de l'intelligence, une nouvelle puissance d'interprétation du monde visible et de l'être naturel*».

Koncepcja odrodzenia rozumu znacznie poszerza problematykę relacji rozum - wiara. To nie wiara ogranicza rozum, jak to niejednokrotnie się uważa. Druga teoria Roussetot'a podkreśla, że to rozum ma swoje limity i ograniczenia. Wiara zaś daje mu szansę poszerzenia perspektywy, udoskonalając go i odnawiając. Cała ta transformacja i uzdrowienie ma charakter wewnętrzny.⁷⁵

Obydwie koncepcje aktu wiary zdecydowanie odrzucają fideizm i racjonalizm. Ten ostatni jest przewyższony, ponieważ łaska odgrywa zdecydowaną rolę w całości aktu wiary. Bez wpływu łaski nie ma aktu wiary nadprzyrodzonej. Jest ona obecna od pierwszego momentu. Gdy chodzi o fideizm należy podkreślić, że mimo nadania łasce jedynej i niezastąpionej roli w akcie wiary, działanie rozumu nie jest wyeliminowane. Wprost przeciwnie, kontynuuje on swą działalność, przemieniony i udoskonalony przez łaskę. Jak już to było podkreślane wiele razy, między dwoma bytami - naturalnym i nadprzyrodzonym istnieje kontynuacja. Byt nadprzyrodzony nie niszczy bytu naturalnego, lecz nobilituje go i uświęca.⁷⁶

Teorie aktu wiary, zwłaszcza koncepcja «oczu wiary» wywołały wielką dyskusję i poruszenie na gruncie teologicznym początku XX wieku. Powierzchnowe podejście do myśli jezuitę, brak gruntownej konfrontacji całości jego refleksji i ogromna jej krytyka spowodowały, że przełożeni Towarzystwa Jezusowego podjęli w 1920 roku, a więc już po śmierci jezuitę, decyzję o zakazie odwoływania się do jego teorii, traktując całą sprawę Roussetot'a jako «res gravissima».⁷⁷ Dokumenty Soboru Watykańskiego II przyniosły otwarcie na jego spuściznę i pogłębienie perspektywy myśli francuskiego jezuitę uważając go za wielkiego prekursora soborowej odnowy. Cała jego twórczość znajduje się między dwoma wielkimi dokumentami Kościoła : między Konstytucją dogmatyczną Soboru Watykańskiego I *Dei Filius* i Konstytucją dogmatyczną o Bożym Objawieniu *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. Uważa się często refleksję Roussetot'a jako pomost między tymi dokumentami, gdzie jezuitę, dotykając bardzo delikatnych kwestii, odważył się być rzeczywistym teologiem.⁷⁸ W ten sposób jego myśl wyrasta poza epokę, w której żył i zachęca do dalszych poszukiwań.

75 Por. Sł. Zieliński, *Se gagner soi-même et Gagner Dieu*, dz. cyt., s. 610-613.

76 Por. tamże, s. 657-658.

77 Por. tamże, s. 11; B. de Guibert, *Roussetot P.*, w : *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, sous la dir. de G. Reynal, Paris 1998, s. 398.

78 Por. J.M. Faux, *L'expérience de l'acte de foi*, w : *Nouvelle Revue Théologique* 97(1965)1011, cytowane przez B. Potier, *Les yeux de la foi*, art. cyt., s. 200.