

„SIDŁO SIĘ PORWAŁO”: WKŁAD WIARY W ROZUMIENIE WOLNOŚCI

Znany kompozytor Olivier Messiaen, którego setną rocznicę urodzin obchodziliśmy w 2008 roku, prowadził od pewnego momentu swego życia *Notatnik*, w którym zapisywał różne szczególne dla siebie wydarzenia: zwrócił na przykład uwagę na specyfikę śpiewu ptaków. To, czym się zajmował całymi godzinami, studiując na wolnym powietrzu przyrodę, względnie skrzętnie zapisując w ptasich rezerwatach, służyło mu potem wielką pomocą do tego, aby w sali koncertowej odpowiednio wyrazić rytm i wyjątkową barwę głosu poszczególnych ptaków. Niezależnie więc od tego, czy pobrzmiwają niektóre tylko głosy konkretnych ptaków, które odnotowywał niezwykle skrzętnie i dokładnie w swym *Notatniku*, czy też pojawia się nagle cały wielogłosowy chór ptasi – to przecież wszystkie dzieła tego kompozytora są nacechowane obecnością melodii różnych ptaków. Najpierw ukazywał on w swych systematycznych opracowaniach ptaki mieszkające w jego francuskiej ojczyźnie, poczynając od ptaków śpiewających na południu Francji niedaleko miejsca swego urodzenia (Awinion), bo w Camargue, prowincji leżącej na wybrzeżu Morza Śródziemnego, gdzie żyje około 400 gatunków rzadkich w Europie ptaków, przenosząc wkrótce potem swe zainteresowania na ptaki górskie, mieszkające w Alpach; następnie gromadził swe spostrzeżenia dotyczące ptaków egzotycznych z różnych okolic Oceanu Spokojnego, z kanionów północnoamerykańskich i innych obcych krajów, po których odbywał liczne *tournee* koncertowe, okrążając niekiedy cały niemal świat. Tworzył za pomocą fortepianu, wiolonczeli, różnych drewnianych instrumentów dętych, fletu, klarnetu i ksylofonu niezwykle muzyczny świat dźwięków, starając się przy tym wyrazić możliwie najdokładniej wielogłosowy śpiew ptaków. Dzięki zebraniu bardzo szczegółowych i dokładnych danych dotyczących tempa, modulacji i następstwa dźwięków udało mu się po mistrzowsku wyrazić skrzeczenie papugi, krakanie turkawki, świergot rudzika, jasną pieśń strzyżka, wydłużony śpiew wilgi, przejmujący skrzek-krakanie wrony oraz

dokładnie opisać niezliczone inne odcienie głosu swojej wyimaginowanej orkiestry ptasiej. W muzycznym śpiewie *Potpourri*, jaki akustycznie inscenizował w swych dziełach na fortepian i orkiestrę, jak też w wielkiej operze o życiu św. Franciszka, słyhać wyraźnie głosy poszczególnych ptaków, wydobywające się z wielogłosowej harmonii i dysharmonii, które mniej więcej od połowy okresu jego twórczości stały się znakiem wyróżniającym jego techniki kompozycyjne.

W ramach krytyki muzycznej zastanawiano się wielokrotnie nad tym, ile ten kompozytor światowej sławy chciał wyrazić pasji i żaru swymi studiami nad śpiewem ptaków; wielu dostrzegało w tym jego zaangażowaniu jedynie jego osobiste zamiłowanie, względnie przelotny kaprys, który przerodził się z biegiem czasu w trudną do wyjaśnienia obsesję. W jednym z wczesnych szkiców centralnej sceny z ptakami w operze o św. Franciszku sam Messiaen podaje bardzo wyraźną wskazówkę, która wyjaśnia tę wszechobecność ptasich motywów w wielu jego dziełach jako przejaw jego wiary katolickiej. W przewijającym się jako ton przewodni różnobarwnym śpiewie kukulki, który najpierw się obniża, a potem wznosi do góry, kompozytor widzi metaforę lekkości, z jaką po zmartwychwstaniu pokonujemy stopnie nieba, podobnie zresztą, jak łatwo spadliśmy kiedyś z teźże wysokości. W miejscu poprzedzającym bezpośrednio kazanie św. Franciszka do ptaków Messiaen uzasadnia swoje głębokie przekonanie, że ptaki odgrywają szczególną rolę wśród stworzenia, nawiązując przy tym do słów angielskiego poety Keatsa, które zdradzają zarazem biblijne natchnienie jego oczarowania ptakami: „Wszelkie piękno musi zdążać do wolności, do wspaniałej wolności. Nasi bracia, ptaki, oczekują dnia (...), w którym Chrystus zespoli całe stworzenie: ziemskie i niebieskie”¹

W wolnym locie i w niepohamowanym śpiewie ptaków Messiaen widzi zapowiedź stworzenia, ukazującą eschatologiczną wolność, w której ochrzczeni mają już udział. Święty Paweł mówi o „wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21), na objawienie się których czeka niecierpliwie całe stworzenie. Również Stary Testament posługuje się obrazem świata ptaków jako metaforą wolności, jaką Bóg nam daje: „Dusza nasza jak ptak się wyrwała z sidła ptaszników, sidło się porwało, a my jesteśmy wolni” – woła Psalmista (124 [123], 7). Nowy Testament nie używa obiegowych pojęć filozoficznych (*to eph'hêmin, aut'exoūision, hêgemonikon*), lecz posługuje się własną, nie stosowaną

Cyt. za: P. Hill – N. Simione, *Messiaen*, Mainz 2007, s. 332. Znaczenie motywu ptaków u Messiaena: s. 216, 225, 231-238.

w literaturze filozoficznej, grupą słów: *eleutheros*, *eleutheroūn* – na określenie wolności uczniów Jezusa. Ich wolność wyrasta z możliwie największego zespolenia, jakie tylko człowiek zdoła osiągnąć: z posłuszeństwa wiary, z bezwarunkowego naśladowania Jezusa.

1. Wolność dla miłości

Wolność w królestwie Bożym nie polega na czynieniu wszystkiego i pozwalaniu na czynienie wszystkiego według własnego widzimisie, ale jest wolnością miłowania każdego, nie tylko tych, którzy nas kochają, lecz tego, kto staje się naszym bliźnim, bo potrzebuje naszej pomocy; jest wolnością miłości obejmującej także obcych i nie wykluczającej nawet wroga. Taka wolność jawi się, zgodnie z wolą Jezusa, jako wolność od lęku, troski i obawy. Kto idzie za wezwaniem Ewangelii, ten żyje jak ptaki niebieskie i lilie polne. Wie, że jest wolny i nie musi się troszczyć nawet o to, co jest konieczne do życia, lecz jedynie o posłuszeństwo woli Bożej, albowiem miłość Boża zatroszczy się o wszystko inne (por. Mt 6, 25-34). Wolności zaś takiej nie nabywa się zmuśnym wysiłkiem i ascetyczną samo-dyscypliną, lecz pojawia się ona sama, wyrastając z tej wielkiej radości, jaka przepelnia człowieka, który znalazł drogocenną perłę i niewyobrażalnie cenny skarb w ziemi (por. Mt 13, 44-46). Nietrudno jest dostrzec pointę tych dwóch przypowieści Jezusa, które należą najprawdopodobniej do przed-paschalnego przekazu Jego słów. Tak niezwykle i nieporównywalne wprost z wszystkimi codziennymi wydarzeniami jest spotkanie w dziełach Jezusa objawienia bezgranicznej miłości Boga, że może się pojawić tylko odpowiadająca mu w pełni reakcja: gotowość opuszczenia, porzucenia wszystkiego, aby iść za Jezusem Jego drogą. W obliczu tak wielkiego, nieoczekiwanego szczęścia, jakim jest wejście do Bożego panowania, pozostaje tylko ten jeden krok, który w działaniach Jezusa, wkraczających w kres czasu, prowadzi bez wątplenia do wolności nie potrzebującej już żadnych wyjaśnień i dopowiedzi.

Chociaż biblijne rozumienie wolności wyróżnia się charakterystyczną odmiennością od wszystkich filozoficznych jej ujęć, to przecież ma ona także tutaj wiele twarzy, które prowadzą do perspektywnie bogatego obrazu całości. Poszczególne wypowiedzi o pierwotnym obdarowaniu wolnością i o jej utracie wskazują jednoznacznie na istotne załamanie się w dziejach ludzkiej wolności. Załamanie to można z kolei rozważać z różnych punktów widzenia: na podstawie pierwotnej historii stworzenia człowieka, w której Adam jawi się jako przed-

stawiciel całej ludzkości, z perspektywy zniewolenia człowieka przez grzech i wreszcie z punktu widzenia odzyskanej na nowo wolności w wierze. Te trzy perspektywy występują w pismach biblijnych, przy czym żadna z nich nie kłóci się wcale z pozostałymi.

Podstawowe dla biblijnego myślenia o wolności jest przeświadczenie: Człowiek, jako stworzenie Boże, został powołany do wolności. Bóg nie stworzył człowieka jako jakiejś marionetki, która ma tańczyć na wielkich deskach teatru świata. Wyróżniając go spośród innych stworzeń, Bóg przeznaczył go do tego, aby istniał jako Jego stwórczy obraz i temu swemu zadaniu dobrowolnie odpowiadał. Już sam widok rajskiego człowieka, jakiego Biblia ukazuje przed pierwotną sytuacją decydującą, nie ma nic wspólnego z grecką mitologią. Tam bowiem Herakles staje na rozdrożu, aby całkowicie dobrowolnie pójść tą lub tamtą drogą. Natomiast zamierzone przez Boga sprecyzowanie przez stworzenie swej własnej egzystencji zostaje jasno określone jako cel i sens wolności człowieka biblijnego: „Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo” (Pwt 30, 19). Ponadto wypowiedziane przez Boga o początku dziejów ludzkiej wolności słowo obietnicy, jako dopasowane do możliwości człowieka zalecenie, oznacza, że nie przerasta ona w niczym naturalnych sił człowieka: „Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić” (Pwt 30, 14).

2. Wolność sprzeciwiająca się swemu stwórczemu przeznaczeniu

Jednak człowiek, sprzeciwiając się Bożemu nakazowi i Bożej obietnicy, utracił przekazaną sobie wolność i pogrąża się coraz bardziej w niewoli grzechu – na drodze do śmierci. Jego wolność wyalienowała się ze swego początku, albowiem urzeczywistnia on ją obecnie w sprzeczności ze swoim stwórczym zadaniem, popadając we własne „ja” i spełniając swoje własne życzenia. I tak oto grzeszny człowiek żyje w zasadniczym skłóceniu z Bogiem i sobą samym. Żyje w negacji swej pierwotnej wolności, albowiem ulega własnym już tylko życzeniom i nie potrafi się uwolnić od swego zniewolenia nimi. Cała nędza, w jaką popadł grzeszny człowiek, polega na tym, że chcąc się sam wyzwolić z mocy zła, popada jeszcze bardziej w zniewolenie. Czyni zło, którego nie chce, gdyż dobro, którego pragnie, stało się bezsilne, by móc go skłonić do działania. „Nieszczęsny ja człowiek!” – woła św. Paweł (Rz

7, 24). „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie” (Rz 7, 18). W tej niezdolności do dobra Paweł rozpoznaje nie tylko osłabienie swoich stworzonych możliwości, ale także niepokonalną wprost sprzeczność, jaka stała się udziałem człowieka jako takiego. „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19). Egzegeta Heinrich Schlier komentuje to poruszające głęboko Apostoła spojrzenie na nieznośną sytuację wyalienowania ludzkiej wolności następująco: „I tak oto człowiek wciąż żyje w zasadniczym niezrozumieniu i pogwałceniu pierwotnej wolności. Żyje swą samowolną i samolubną wolnością, wolnością od wolności, zniewoleniem, które jawi się mu jako wolność”²

Teologiczny szkopuł tej Pawłowej wypowiedzi, która inspirowała, jak żaden inny tekst biblijny, chrześcijańskie myślenie o wolności, poczynając od Orygenesa poprzez Augustyna po Marcina Lutra i Erazma z Rotterdamu, do sprzecznych między sobą wypowiedzi, tkwi nie tyle w przełamanym całkowicie samo-rozumieniu człowieka lub w sprzeczności między wolą a działaniem, czego antyczna etyka podaje rozliczne przykłady. Przekazane przez Owidiusza w *Metamorfozach* powiedzenie: *video meliora proboque, deteriora sequor* (widzę i potwierdzam rzeczy lepsze, ale idę za gorszymi), ujmuje w sposób klasyczny różnicę zachodzącą pomiędzy poznaniem a zmysłowym dążeniem, między rozumem a namiętnością. Kryje się za tym wspomnienie tragicznej postaci Medei, której wewnętrzne położenie bez wyjścia, przeciwne całkowicie jej woli i kierowane wyłącznie uczuciem, Epiktet odmalowuje słowami bliskimi słownictwu św. Pawła³

Teologiczna pointa sformułowanego w pierwszej osobie liczby pojedynczej przez Pawła utyskiwania, które w swej głębokiej wymowie stanowi wyraźne *novum* wobec starożytnego stylu diatrybicznego, polega na uwypukleniu niezdolności Prawa do doprowadzenia ludzi do dobra. Paweł stawia pod wyraźnym znakiem zapytania dwie przesłanki judaistycznej teologii wolności – to, że Prawo ukazuje drogę do życia i że człowiek znajduje w samym sobie siłę niezbędną do kroczenia drogą Prawa w kierunku poznanego dobra (por. pouczenie Syr 15, 11-20) – i dochodzi w ten sposób do wniosku, że człowiek nie

H. Schlier, *Zur Freiheit gerufen*, w: tenże, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. Br. 1971, s. 218 (216-233).

³ Por. *Diatrybe* 2, 26,1-3; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleuteria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen 1989, s. 350nn.

może się zbawić pod Prawem, albowiem Prawo jest za słabe, aby móc go wyzwolić z mocy grzechu. Boże Prawo nie ukazuje mu już drogi zbawienia, ale daje mu tylko znajomość przykazania, wiedzę o dobru i złu (por. Rdz 3, 22) w przypadku jego przekroczenia. Prawo zespała raczej człowieka z grzechem, kiedy jego zakazy budzą w nim pożądanie: „Kiedyś i ja prowadziłem życie bez Prawa. Gdy jednak zjawilo się przykazanie – grzech ożył, ja zaś umarłem. I przekonałem się, że przykazanie, które miało prowadzić do życia, zawiodło mnie ku śmierci” (Rz 7, 9-10). W kontekście tej wypowiedzi biblijnej można by mówić o ludzkiej wolności jedynie pod kątem faktycznej jej utraty i nieuchronnego zamknięcia się w złu na skutek grzechu.

Te zasadnicze twierdzenia Pawłowej teologii wolności doprowadziły niemal 1500 lat potem młodego augustiańskiego mnicha Marcina Lutera do mniemania, które wywołało żywy spór z Erazmem o ludzką wolność woli. Prowokująca teza Reformatora brzmiała: Po upadku grzechowym pozostała tylko nazwa wolnej woli, a ten pierwotny tytuł godności człowieka, przysługujący mu jako najwybitniejszemu stworzeniu Bożemu, stał się na skutek grzechu jedynie czczym sposobem mówienia⁴ W swojej odpowiedzi na grożącą mu wyklęciem z Kościoła bullę papieża Leona X z 29 listopada 1520 roku Luter wzmacnia tylko potępioną podczas Dysputy Heidelberskiej tezę, dodając do niej retorycznie: „Niedokładnie i źle powiedziałem, że wolna wola jest wobec łaski samą tylko czczą nazwą (*res de solo titulo*), musiałbym lepiej się wyrazić mówiąc, że wolna wola jest czymś wymyślonym lub pustą nazwą bez treści (*figmentum in rebus seu titulus sine re*). Nikt nie jest bowiem w stanie myśleć dobrze lub źle, raczej wszystko się dzieje (...) z bezwzględną koniecznością”⁵

3. Powołani do wolności

Czy ta Pawłowa perspektywa, którą późny Augustyn w swym sporze z Pelagiuszem i Luter w polemice z Erazmem jeszcze bardziej uściślili, jest jedynie przejawem wielopostaciowego obrazu, jaki Biblia kreśli w kwestii ludzkiej wolności? Czy też tym swoim ujęciem Paweł wysuwa się tak dalece na przedpole, że nie można w tym przypadku mówić o świadectwie całej Biblii o ludzkiej wolności? Jeśli posłużymy

⁴ Por. WA I, 354.

⁵ WA VII, 146, 3-8.

się zasadniczą regułą hermeneutyczną, którą się kieruje całe katolickie rozumienie Biblii, to musimy wyjść z faktu, iż Pawłowa teologia wolności, chociaż w typowym dla siebie profilu i głębi jest po prostu bezkonkurencyjna w całym Piśmie Świętym, to przecież musi być wyjaśniana w pełnej z nim zgodności. Świadectwo każdego pisarza biblijnego winno być wyjaśniane na podstawie całego Pisma Świętego, a nie odwrotnie. Poza tymi hermeneutycznymi przesłankami można jeszcze zdobyć wspólny punkt wyjścia do dalszych egzegetycznych, teologiczno-historycznych i systematycznych wyjaśnień: Ze sprzeczności samej w sobie, w jaką wolność popadła, nie może się ona wydobyć własnymi tylko siłami i dlatego jedynie jakaś wyzwalająca instancja zewnętrzna jest w stanie wydobyć ją z zagubienia w złu, w jakie popadła⁶

Skoro Paweł pojmuje głoszone przez siebie orędzie Chrystusa jako Ewangelię wolności, to nie ma on z pewnością na myśli naturalnej wolności człowieka jako pierwotnego daru Stwórcy swemu stworzeniu. Dla Pawła, człowiek jest wolny nie z natury lecz z łaski, albowiem Bóg wydobył tę jego wolność z jej samo-zagubienia w grzechu i wyzwolił ją dla niej samej: Zniewolony pod Prawem i grzechem człowiek musi przede wszystkim „uwolnić się” na nowo do wolności, a to się dzieje – jak Paweł wyjaśnia Galatom (5, 13) – przez dochodzące w Ewangelii do człowieka wołanie Boga: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus (...) Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (Ga 5, 1 i 13). Przejście od dawnego zniewolenia do wolności jest dla Pawła zrozumiałe tylko w horyzoncie eschatologicznego przełamania czasu, które zapoczątkowuje erę panowania Chrystusa. Jezus Chrystus jest dla Pawła całkowicie wolnym człowiekiem, którego w pełni dobrowolne posłuszeństwo Ojcu, będące równocześnie aktem bezgranicznej miłości do ludzi, jawi się jako najwyższe wypełnienie stworzonej wolności. Ale Jezus jest nie tylko wolny sam dla siebie; jest On przecież „Synem” pośród niewolników, którzy stają się przez Niego dziećmi swego Ojca niebieskiego i w ten sposób uzyskują status istot wolnych. „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4-5).

Por. I. Chaireire, *Ethique et grâce. Contribution a une anthropologie chrétienne*, Paris 1998, s. 225-253.

4. Eschatologiczna wolność w nowym świecie Boga

Specyfika Pawłowej koncepcji wolności w tym się wyraża, że rozumie on ludzką wolność nie tak, jak ją pojmowano w starożytnym fatalizmie i w stoickiej kosmologii – jako wolność od niezmiennego porządku świata, lecz na podstawie myśli o eschatologicznym nowym stworzeniu świata. Taka kosmologiczna podstawa nie była czymś niezwykłym dla antycznego myślenia. W odróżnieniu bowiem od świadomości nowożytnej, która pojmuje wolność jako czysto antropologiczną możliwość, którą człowiek urzeczywistnia wyłamując się z natury i wbrew kosmosowi, w Pawłowym rozumieniu wolność człowieka daje się pojąć jedynie w horyzoncie kosmologicznym, poprzez odniesienie do świata jako całości, jego nowego stworzenia przez Boga i właściwego przyporządkowania jednostki do tej eschatologicznej zmiany *eonów*. Kosmologiczne metafory, które mówią o nowym stworzeniu świata, o Chrystusie jako Panu światów lub o ostatecznym zasiadaniu Chrystusa na tronie, mają dlatego w myśleniu biblijnym, jak to wykazali Erik Peterson i Ernst Käsemann, także zawsze sens antropologiczny, dotyczący po prostu człowieczeństwa jako takiego⁷ Żydowski filozof religii Jakob Taubes włącza dialektykę Pawłowej historii zbawienia w ciąg zachodniej filozofii dziejów i opisuje ją jako wahający się wciąż środek syntezy, która obejmuje zarówno *kwantytatywno*-historyczne pojęcie dziejów (Hegel), jak też *kwalitatywno*-egzystencjalne rozumienie (Kierkegaard) – jako przedmiotowe momenty: „Obiektywne wydarzenie historii nie jest «w zasadzie» miarodajne, jak u Hegla, dla prywatnej egzystencji jednostki, lecz decyduje o zbawieniu lub odrzuceniu poszczególnego człowieka. Los jednostki nie jest jednak, jak u Kierkegaarda, niezależny od biegu historii, lecz jest włączony w historio-zbawczy proces dziejowy. W jedności człowieka i ludzkości, w Adamie jest obecne wewnątrz ogólnej historii i etycznej egzystencji jednostki”⁸

Tak jak prorok Izajasz utożsamia postać cierpiącego sługi Jahwe z całym ludem Izraela, tak też Paweł odzwierciedla w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa los całej ludzkości. Centralny dla wiary Apostoła w Chrystusa hymn z *Listu do Filipian* opisuje egzystencję Jezusa podkreślając, iż nie zachowuje On swej równości z Bogiem dla siebie, lecz wydaje się i uniaza aż do śmierci krzyżowej. Kiedy sam Bóg

⁷ Por. E. Peterson, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften, wyd. B. Nichtwei, Bd. VI), Würzburg 1997, s. 77-88; E. Käsemann *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, w: tenże, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, s. 61-101, zvl. 99nn.

⁸ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berlin 2007, s. 87.

„rozciąga się” w posłuszeństwie swego Syna aż po krańce starego świata, zostają wówczas pokonane moce śmierci i nieposłuszeństwa: Chrystus zostaje wywyższony ponad wszelkie moce i ustanowiony *Pantokrátorem* (Wszzechwładcą) nowego stworzenia. W tym eschatologicznym akcie zmiany *eonów* i inauguracji Chrystusa jako *Kyriosa* (Pana) urzeczywistnia się fundamentalne, nowe określenie rzeczywistości i nowe ukierunkowanie całego sposobu bytowania świata i człowieka: Już nie dążenie do samo-zachowania i nabierania mocy, względnie *conatus essendi*, podtrzymują świat od wewnątrz, lecz zostaje on wprawiony mocą eschatologicznej miłości Boga i dobrowolnym wydaniem się Syna woli Ojca w nową dynamikę, która wprawia w ruch proces przemiany starego świata w nowe stworzenie Boże. Skoro zaś cała ludzka wolność polega na udziale w tej nowej rzeczywistości, ma ona przeto swoje źródło w wolności Chrystusa wydającego siebie samego na śmierć. W teologicznym całościowym spojrzeniu na ludzką wolność, w pełni zgodnym z wielkim bogactwem perspektyw biblijnych w tym względzie, musi się przeto wciąż mówić o odzyskanej na nowo, podarowanej grzesznikom wolności, którą się osiąga w wierze w Chrystusa. To przywrócenie i ta odnowa własnej wolności stają się udziałem człowieka wówczas, gdy on się otwiera na łaskę Chrystusa i pozwala się obdarować Bożą miłością.

5. Co oznacza „wyzwolona” i „podarowana wolność”?

Potrójny kąt widzenia, pod jakim pisma biblijne ujmują ludzką wolność – jako pierwotne stwórcze przeznaczenie do partnerskiego życia we wspólnocie z Bogiem, jako pozostającą w mocy grzechu i we własnym „ja” utraconą wolność oraz jako wolność odzyskaną na nowo poprzez udział w zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią – nadaje kierunek teologicznej analizie wolności. Analiza ta wykazuje ze swej strony swe biblijne uzasadnienie, w miarę jak potrafi przyjąć te trzy ujęcia i doprowadzić je wspólnie do usystematyzowanego pojęcia wolności. Skoro w nauce chrześcijańskiej Bóg i człowiek należą nawzajem do siebie, a ludzka wolność wypływa ze zjednoczenia człowieka z Bogiem, to nie da się jej pojąć patrząc wyłącznie na rozwój życia danego konkretnego człowieka, ani na podstawie samego tylko stwórczego zadania tej wolności, ani także na podstawie jej grzesznego odrzucenia, ani wreszcie z samego łaskawego jej odnowienia. Powinno się raczej pytać o wolność na podstawie znaczenia wszystkich tych określeń dla aktualnej egzystencji chrześcijanina i konkretnej jej realizacji.

Rozważane na podstawie wiary naruszenie ludzkiej wolności jawi się jako wyraz tego podstawowego nieporozumienia, w którym grzeszny człowiek żyje zwrócony do Boga jako Początku swego bytu. Skoro zaś nie potrafi już potwierdzić ukierunkowania swojej egzystencji na Boga, żyje w sprzeczności z sobą samym; a kiedy się nie zgadza ze swoją własną istotą, wtedy jego wolność zostaje także wyalienowana ze swego początku. Grzeszny człowiek stał się więc tak bardzo niewolny, że nie jest w stanie dokonywać własnymi siłami dobra, jakiego pragnie. Pierwotne, wynikające z faktu stworzenia, ukierunkowanie jego wolności zostało zniszczone przez grzech, wolność grzesznego człowieka stała się przełamaną siłą, która wymaga uzdrowienia. Musi zostać na nowo dobrze ukierunkowana i osadzona ponownie w swoim nastawieniu na dobro; łaska Boża musi wlać w nią to nowe nastawienie, które umożliwia nowe branie miary z dobra. Krótko mówiąc: wolność oddania się dobru, które może konkretnie się urzeczywistnić w posłuszeństwie Bogu i w służbie bliźniemu, musi być podarowana na nowo człowiekowi znajdującemu się w niewoli pod władzą grzechu.

5.1. Dysputa między Lutrem a Erazmem na temat wolnej woli

Mówienie o „wyzwolonej” lub „podarowanej” wolności nie oznacza bynajmniej tego, że zdolność człowieka do decydowania i odpowiedzialności została stworzona całkowicie na nowo mocą łaski, czyli bez jakiegokolwiek punktu zaczepienia w stworzonych strukturach bytu ludzkiego. W sporze Lutera z Erazmem na temat jego tezy o niewolnej woli, czyli w tej ostatniej teologicznej dyspucie o właściwym pojmowaniu ludzkiej wolności, która to dysputa rozbrzmiewała swoistym echem w europejskiej historii ducha przez całe stulecia, chodzi o kwestię: czego w tej dziedzinie dokonuje spotkanie łaskawego Boga z grzesznym człowiekiem? Również Erazm nie przypisywał, jak to mu Luter zarzucał, człowiekowi całkowicie wolnej woli; uważał natomiast, że ta naturalna możliwość, jaką Bóg podarował człowiekowi w pierwszym wezwaniu swej stwórczej miłości, nie jest w pełni zaangażowana w czynieniu dobra⁹ I dlatego zarzucał Lutrowi, że on, patrząc w swej ponoszącej go teologicznej przesadzie na przemożną siłę łaski, za słabo odróżnia faktyczną możliwość wolnej woli, jej

⁹ Por. *Hyperaspistes „Diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri. Liber primus”* w: *Ausgewählte Schriften*, wyd. W. Weltzig, Bd. IV, Darmstadt 1969, s. 592.

konkretne *posse*, od jej absolutnej możności, fikcyjnej *simpliciter posse*, która również dla Erazma stanowi wolność tylko pozorną, którą żaden człowiek nie dysponuje wbrew Bogu¹⁰ Między tymi dwiema skrajnościami – zwykłą możliwością czynienia dobra własną mocą (*simpliciter posse*) a całkowitą bezwładnością woli pod każdym względem (*simpliciter non posse*) – musi, według Erazma, istnieć jeszcze coś trzeciego: współdziałanie człowieka z łaską Bożą, gotowość (otwartość) jego wolności na własne działanie Boga¹¹

Cała walka Erazma z Lutrem krąży wokół tego, aby to trzecie właściwie określić i odpowiednio ująć włączenie człowieka we własne i utwierdzające go działanie Boga. Różne podejścia, jakie podejmuje w tym celu po swej pierwszej wymianie ciosów z Lutrem w swym drugim *Hyperaspistes*, które w obecnych badaniach wysuwa się słusznie na czoło, mają wciąż jeden i ten sam cel: Erazm chciałby ukazać wzajemną współpracę wiary i rozumu, łaski i wolności, boskiego i ludzkiego działania, której to współpracy ostre antytezy Lutra nie dają żadnego miejsca. O ile bowiem Luter oddziela zdecydowanym albo – albo: Prawo od Ewangelii, literę od ducha, wolną wolę człowieka od łaski Bożej, to Erazm wołałby raczej ukazać wewnętrzne zespolenie Ewangelii i Prawa, wiary i rozumu, łaski i wolności. Kiedy zaś zespała Boże przykazania z Prawem i Boże obietnice z Ewangelią, to trzeba wówczas mieć wciąż na uwadze fakt, że „jedno jest w drugim tak, iż Ewangelia zawiera się już w Prawie Mojżeszowym, a Prawo w Ewangelii”¹² Podobnie nie można również przeciwstawiać sobie nawzajem wiary i rozumu, lecz trzeba je raczej ujmować w ich wzajemnym współdziałaniu. Wpisane w serca wszystkich ludzi prawo rozumu zawiera złotą regułę jako streszczenie wszystkich przykazań Bożych, ale to Prawo jest za słabe, aby skłonić człowieka do wykonania skutecznego dzieła miłości. Równie ważne jest naturalne światło rozumu, którego siła poznawcza została jedynie osłabiona, a nie całkowicie wygaszona, grzechem; również pogańscy filozofowie poznają wciąż dzięki niemu naturalne prawo dobra. Roznieca ono w człowieku jego naturalną skłonność do etycznego dobra (*naturalem appetitum honesti*), „która może być w nas również osłabiona, ale nie

¹⁰ Por. *Hyperaspistes* II (*Desiderii Erasmi opera omnia*, wyd. Joannes Clericus, Leiden 1706 [Nachdruck Hildesheim 1962]) Bd. X, 1355 F – 1356 A.

¹¹ Por. *Hyperaspistes* II-X, 1356 A: „Interest enim aliquid inter libere posse et simpliciter non posse” Zob. G. Chantraine, *Erasme et Luther: Libre et serve arbitre. Étude historique et théologique*, Paris 1981, s. 226nn.

¹² *Hyperaspistes* II-X, 619.

jest nigdy wygaszona”¹³ I dlatego prawo wiary winno wspierać prawo rozumu, przychodzić mu z pomocą i dopomagać naturalnemu poznawaniu dobra, tak by mogło ono wypełnić się w czynie miłości.

Ta sama logika konkretnego pośredniczenia decyduje również o rozwiązaniu, jakie Erazm podaje w typowo spornej kwestii wzajemnego odniesienia łaski i wolnej woli. Zarzuca Lutrowi oddzielanie od siebie tego, co należy nawzajem do siebie. „Najpierw oddzielasz łaskę od wolnej woli, kiedy jednak mówię, że wolna wola czyni przecież coś dobrego, zespalam ją z łaską; dopóki jej słucha, jest szczęśliwie prowadzona i działa; kiedy zaś jej się sprzeciwia, zasługuje na to, że zostanie przez nią opuszczona, a gdy zostanie przez nią porzucona, czyni już tylko zło”¹⁴

Erazm stara się zespalać to, co Luter dzieli, podkreślając, że da się bez trudu pojąć łaskawe działanie Boga i wolną wolę człowieka jako elementy składowe struktury realizowanego z inicjatywy Boga konkretnego dzieła. Dlatego też Erazm może stwierdzić, że wolna wola człowieka nie jest bezczynna w ramach wychodzącego od Boga poruszenia, które prowadzi do jakiegoś dobra, nie narażając się przy tym wcale na niebezpieczeństwo popadnięcia w semipelagianizm. Dla tego umożliwionego przez Boga współdziałania człowieka, które – jako nieodzowny moment w ramach działania łaski Bożej – wymagane jest przez nią samą, Erazm podaje formułę, którą przeciwstawia antytetycznej logice Lutra: *Acta voluntas agit*¹⁵ Wolna wola działa jak włączona w Boże działanie wola, a nie jak bierne narzędzie lub martwa rzecz, lecz jako uzdolniona do działania przez Boże działanie, jak wola uzdolniona łaską do samo-działania. Jest to Erazmowy paradoks wolnej woli, którego Luter nie jest w stanie pojąć w ciasnym kręgu swego antytetycznego myślenia. Miarodajna jest bowiem dla niego tylko logika ścisłego albo-albo: Bóg czyni wszystko – człowiek niczego nie czyni. Gdyby bowiem współdziałanie człowieka stanowiło zawsze jakiś określony wkład lub przyczynek, to Bóg popadłby w zależność od człowieka, której nie dałoby się wprost pogodzić z Lutrowym pojęciem Bożej wszechmocy. Natomiast dla Erazma, dobrowolne działanie woli nie stoi w żadnej sprzeczności z Bożym działaniem, albowiem jego skuteczność zależy całkowicie i wyłącznie od łaski.

¹³ *Hyperaspistes* I-IV, 611; por. IV, 623.

¹⁴ Tamże, 416f.

¹⁵ Tamże, 608; por. *Hyperaspistes* II-X, 1390 D; R. Torzini, *I Labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze 2000, s. 150n i 216n.

Erazm głosi nie tylko współdziałanie woli, ale i na odwrót: współbucie łaski Bożej we wszystkim, co wola wnosi do swego dzieła.

Erazm ujmuje naukę Kościoła w zdaniu, że „wola, co prawda, coś czyni, co pozostaje jednak nieskuteczne, jeśli nie towarzyszy temu trwale wspierająca łaska”¹⁶ Podobne krótkie sformułowanie współdziałania człowieka w Bożym działaniu znajduje się u Augustyna, który sam nie chciał w swej antypelagiańskiej fazie wykluczać tak radykalnie ludzkiej woli z wszelakiego współdziałania w dobru, jak to później Luter uczynił: „W tym (czynieniu dobra) my także działamy; działamy jednak własnym działaniem, któremu Jego miłosierdzie przychodzi z pomocą”¹⁷ W swym drugim *Hyperaspistes* Erazm posługuje się obrazem upodobniania się naprzemian do siebie łaski i woli, tak że zasługiwanie dobra nie staje się udziałem człowieka wbrew Bogu, lecz zostaje mu podarowane przez Boga, który czyni go tym samym godnym swojej przyjaźni¹⁸ Gdy chodzi o swoje własne rozumienie współdziałania łaski Bożej z wolną wolą człowieka, Erazm powołuje się na św. Pawła, który w 1 Kor 15, 10 wyznaje o sobie samym: „Za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną”¹⁹ O tę skuteczność łaski Bożej w człowieku chodzi właśnie Erazmowi. Z jego punktu widzenia, byłoby czymś wielce niestosownym i ubliżającym nawet Bogu traktowanie tego Bożego działania w człowieku inaczej, aniżeli stwórczo-wyzwoleńczego działania, które budzi do życia własne siły ludzkiej woli. Wielkość i wszechmoc Boga nie doznają przez to żadnego uszczerbku, albowiem wszystko, co czynimy własnymi siłami, pochodzi od Boga, od którego wszystko jak ze źródła wypływa: *Quicquid potest homo naturae viribus, gratuitum Dei donum est*²⁰

Pomimo swego mocnego teologicznego nastawienia, aby wykazać współdziałanie łaski i wolności, Erazm się waha z wyciąganiem ostatecznej konsekwencji z tego swojego stwierdzenia. Ponieważ chciał wyjść naprzeciw pokojowemu nastawieniu Lutera, przejmuje Tomaszowe rozwiązanie, w którym czynienie dobra przypisane zostaje pod

¹⁶ *Hyperaspistes* I-IV, 300.

¹⁷ *De natura et gratia*, XXXI, 35.

¹⁸ Por. *Hyperaspistes* II-X, 1372 D i 1384 D; G. Chantraine, dz. cyt., s. 230n i 260.

¹⁹ *Hyperaspistes* II-X, 1387 C-D.
Hyperaspistes I-IV, 640.

różnym wprowadzie aspektem *całkowicie* Bożej łasce i *całkowicie* współpracy człowieka, ale nie tak samo mocno w obie te strony. Według Tomasza bowiem, kategoriale przejawy woli dokonują się mocą wszczepionego w ludzką naturę przez Boga transcendentalnego prachcienia i dobrowolnego samo-poruszenia woli, tak że akt dobra wykonywany jest *całkowicie* przez Boga i *całkowicie* realizowany przez człowieka²¹ Erazm zna naukę Tomasza z Akwinu o wolności i powołuje się na nią celem umocnienia swego wyjaśnienia współpracy ludzkiej woli z łaską Bożą. Urywa jednak myśli Tomaszowej sam jej wierzchołek, albowiem wzdryga się wobec jej ostrości w tym jednym punkcie: Podkreśla wciąż przeciwko Lutrowi, że także według jego własnego rozumienia współpracy łaski i wolności należy zawdzięczać całe dzieło Bogu²². Nie odważa się przeto powtórzyć uzupełniającego zdania Tomaszowego rozwiązania, w którym dobro jest także unoszonym *całkowicie* przez Bożą łaskę czynem człowieka. Woli raczej drobno-sklepikarskie obliczenia, które mu Luter słusznie wypomina. Nazywa mianowicie wkład wolnej woli „zdecydowanie słabym” (*perpussillum*). Stara się przypisać wolnej woli „bardzo mało” (*paululum*), albowiem ona albo zwraca się ku łasce, albo z niej się wywodzi²³ Tutaj Luter widział znacznie ostrzej od Erazma to, że między Bogiem a człowiekiem, między działaniem łaski a wolną wolą, nie da się obliczać żadnych ich mniejszych lub większych udziałów.

5.2. Systematyczne refleksje nad relacją wolności i łaski

Oficjalna dysputa, jaką prowadzili Luter i Erazm na początku czasów nowożytnych na temat właściwego rozumienia ludzkiej wolności, była jednym z ostatnich wielkich duchowo-historycznych sporów, w których pod szyldem teologicznym chodziło o samo-zrozumienie współczesnego człowieka i jego miejsca wobec Boga. Odpowiedź, jaką Erazm sformułował w oparciu o naukę o wolności Orygenesusa, młodego Augustyna i Tomasza z Akwinu, powoływała na świadków przedstawicieli całej tradycji patrystycznej i teologii scholastycznej, z którymi aż do dzisiaj zgadza się w pełni katolickie rozumienie wolności w swych

Zob. *STh* I-II 9, 4; 109,6; *De malo* 6. Por. zvl. K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München 1971, s. 163nn; C. McClascey, *Happiness and Freedom in Aquinas's Theory of action*, *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000), 69-90.

²² Por. *De libero arbitrio* III A 4 – IV, 96: „Quod nostrum est, ascribamus Deo, cuius sumus toti”; i IV, 7 – IV, 170: „Totum opus deberi Deo, sine quo nihil efferemus”

²³ Por. *De libero arbitrio* IV, 7 – IV, 170; *Hyperaspistes* I-IV, 408.

zasadniczych punktach. Poprzez odnowę najważniejszych implikacji tomistycznej teorii wolności w zakresie teologii stworzenia i łaski współczesna teologia katolicka stara się, w nawiązaniu do Karla Rahnera i Hansa U. von Balthasara, nadać argumentom Erazma, który uważał się w swoim czasie za interpretatora całej niezwykle szerokiej tradycji katolickiej, bardziej wyraziste oblicze i sprowadzić je na nowo do jakiejś podstawowej postaci systematycznej. Teologiczny aksjomat, zgodnie z którym samodzielność stworzenia wzrasta łącznie z jego zależnością od Boga, ukazuje swoją siłę właśnie w rozumieniu odkupionej i wyzwolonej wolności. Kiedy człowiek zbliża się bardziej do Boga i potwierdza tym samym początek swej własnej wolności, pojawia się wówczas ona na nowo w swym pierwotnym nastawieniu na dobro. Kiedy zaś Bóg daje mu łaskę, jego wolność nie zostaje ani zniszczona, ani mu zabrana, lecz na nowo ukierunkowana i na nowo prawdziwa. Można by też ująć to odwrotnie: Następstwem dobrowolnego odwrócenia się człowieka od Boga jest jego alienacja; urzeczywistnia on wówczas swoją możliwość bycia w miarę, jak się oddala od swego boskiego początku.

Wspomniany aksjomat, który ujmuje relację między człowiekiem i Bogiem w horyzoncie teologii stworzenia i charytologii, zawiera bardzo ubogacające poprawki w typowym dla klasycznej metafizyki pojmowaniu Boga i rozumieniu Jego boskiej wszechmocy. Nieskończona moc Bożej wolności i miłości ukazuje się w tym, że daje tuż obok siebie miejsce skończonej wolności i strzeże wolności człowieka w przyjmowaniu (lub odrzucaniu) przezeń miłości. Tak jak skończonej mocy ludzkiej wolności odpowiada możliwość zaczynania całego łańcucha poczynań, tak też nieskończona wszechmoc Boża ukazuje się w zdolności przekazywania innemu od siebie możliwości wolności. Nie sprzeciwiają się przy tym sobie nawzajem filozoficzna perspektywa, w której wolność się jawi jako możliwość samo-pierwotności, oraz perspektywa teologiczna, w której ta możliwość skończonej wolności zostaje z powrotem doprowadzona do swojej pierwotnej możliwości przez nieskończoną wolność Boga. Zgodnie z typową dla teologii stworzenia i charytologii koncepcją zawdzięczanej wolności, stworzona realizacja wolności obdarowanego nią człowieka jawi się raczej jako najwyższy przypadek odniesienia, w którym stoją tuż obok siebie ludzkie i boskie działanie: Ponieważ „radykalna zależność i autentyczna rzeczywistość bytu pochodzącego od Boga (...) to tylko dwie strony jednej i tej samej rzeczywistości”, które rosną w równym, a nie w odwrotnym stopniu, dlatego nieskończony stwórczy byt Boga nie pozbawia mocy stworzo-

ną, wydobytą przez Siebie wolność człowieka, ale ją umacnia do jej własnego stwórczego samo-ureczywistnienia²⁴

Odwrotnie znaczy to dla wolności, miłości i mocy Boga: Boża miłość ukazuje swą wszechmoc właśnie przez to, że jest czymś więcej od samej tylko siły i dlatego nie znajduje się nigdy w jakiejś konkurencyjnej sytuacji wobec skończonej wolności człowieka. Hans Urs von Balthasar mówi więc o tym, że Bożą miłość określają równocześnie wszechmoc i niemoc: „Możliwe było «nie» (grzech) na podstawie trynitarnej «nieostrożności» boskiej miłości, która w swym wydaniu nie wzięła na siebie żadnych ograniczeń czy zastrzeżeń. W tym tkwi jej doskonała moc, jak i niemoc, obie są przy tym nierozłączne ze sobą”²⁵ Wszechmoc miłości Boga ogranicza się tylko przez jej dialektyczne przeciwieństwo, aby zapewnić obok siebie miejsce dla skończonej wolności. Dobrowolne samo-ograniczenie się wszechmocy przez miłość jest jedynym sposobem ograniczenia, które da się pogodzić z myślą o wszechmocy: Ograniczenie Bożej wszechmocy od zewnątrz na skutek wezwania jakiegoś większego bytu obcego byłoby nie do pogodzenia z samą boskością. Samo-ograniczenie się mocy, która dopuszcza do siebie byt stworzony i chroni w ten sposób jego skończoną wolność, nie może być natomiast traktowane jako osłabienie boskiej mocy, lecz jedynie jako możliwie najwyższe jej wypełnienie. „To, że Bóg zdecydował się w swej wolności na to, by określała Go poniekąd wolność człowieka, nie jest żadną miarą wskazówką jakiejś niedoskonałości lub braku, lecz przejawem i konsekwencją miłości, i to tak wielkiej, że większa od niej staje się po prostu nie do pomyślenia”²⁶

Boża wszechmoc jest więc czymś więcej niż tylko wszechmocą: jest równocześnie niemocą miłości, którą Bóg pobudza skończoną wolność człowieka do dobrowolnej miłości wzajemnej. Początek wolności tkwi zatem z teologicznego punktu widzenia nie w jakimś akcie ludzkiego samo-wyzbycia się mocy, lecz w inicjatywie całkowicie bezpodstawnej miłości Boga, który zachęca swoje stworzenie do dobrowolnej odpowiedzi. W konsekwencji tego samo-oddania się Bożej miłości sytuuje się to, że decyzje skończonej wolności mają znaczenie dla samego Boga, albowiem chce On je włączyć w służbę swemu dziełu. Bóg działa w świecie właśnie przez ludzi, których wyzwala do dobrowolnego

²⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 70.

²⁵ *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 306.

²⁶ Th. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ¹1988, s. 178.

praktykowania miłości. Bóg staje się zależny od ludzi i włącza ich w realizację swoich planów. A to oznacza: Każde wydarzenie w świecie jest wynikiem współgrania Boskiej i ludzkiej wolności, wołającego Boga i odpowiadającego stworzenia, które jest gotowe współpracować w Bożym dziele lub ucieka od niego – w grzech. Nieostrożność Bożej miłości i całkowite jej nieoglądanie się na siebie polegają na tym, że Boża wola usytuowania człowieka w wolności i zaangażowaniu do (stworzonej) współpracy w swoim własnym działaniu zawiera w sobie nieodzownie także możliwość grzechu. Aby zatem relacja między Bogiem i człowiekiem mogła być naznaczona wzajemną miłością, Bóg bierze na siebie ryzyko odwrócenia się człowieka od Siebie, a tym samym dogłębnego wypaczenia jego człowieczeństwa. To, że musi przy tym się pogodzić z wypaczeniem swoich zamiarów, wynika z samoczynnego „pędu” miłości i nie oznacza tym samym jakiegoś odejścia od przymiotu Bożej wszechmocy: skoro przysługuje on Bogu, który objawia swoją najbardziej wewnętrzną istotę właśnie jako miłość, to możliwość dobrowolnego samo-ograniczenia się Boga musi być pojmowana wyłącznie jako wewnętrzny moment Jego Boskiej mocy.

5.3. *Sprzeciw w imię późnego Augustyna?*

Naszkiecowana tu w zarysie teoria teologii wolności nie może przejść obojętnie wobec rozwoju późnego Augustyna, który doprowadził z biegiem czasu do radykalnego przeakcentowania jego charytologii kosztem ludzkiej wolności i bardzo nieszczęsnego uwypuklenia jego nauki o przeznaczeniu. Te Augustynowe zaostżenia w sporze z Pelagiuszem prowokują, pomijając wszystkie historyczne jednostronności i strategiczne przejaskrawienia u jego przeciwnika, bardziej rzeczową kontrowersję, nie prowadzą natomiast do konsekwentnego i ostatecznego przemyślenia następstw wybierającej miłości Boga u człowieka. Ta Augustynowa radykalizacja, która się rozpościera jak mroczny cień nad historią nauki o łasce i wolności, sama nie jest też wolna od wewnętrznych sprzeczności i dwuznaczności. Pomimo wielu niepodważalnych osiągnięć w polemice z Pelagiuszem, nauka o przeznaczeniu późnego Augustyna przyczyniła się istotnie do tego, że w europejskich dziejach ducha przygasły na długo popierające mocno wolność intencje chrześcijaństwa. Gdyby nawet chciało się widzieć decydujące ujęcie Augustyna, z którego nie można się już wycofać, w tym, że uwypukla on mocno „wyniesienie poza swój własny byt skończonej wolności przez wezwanie i zachętę wolności nieskończonej do udziału w niej”, to nie wyjaśnia to żadną miarą, dlaczego włączenie człowieka we

wnętrze tajemnicy Boga zakłada uprzednie pozbawienie go jego naturalnych zdolności, albo przynajmniej dalekie ich wyparcie, skoro zawdzięcza on je nieskończonej miłości Boga w akcie stworzenia²⁷. Można, co prawda, powołanie do udziału we własnym życiu Boga, włączenie w tajemnicę Jego trynitarnej miłości, wydobyć nie tylko z pojęcia skończonej wolności i tym samym nie przekształcić jej w „konstytuentę skończoności”²⁸; niemniej jednak nie powinno się nigdy przeciwstawić sobie nawzajem stworzenia i odkupienia, pierwotnego daru Boga i nowego wezwania łaski.

Już u podstaw pierwszego aktu stworzenia tkwi motyw wybrania, albowiem Bóg czyni człowieka swoim wolnym partnerem, który nie zostaje powołany do samego tylko „czystego” istnienia, ale do wzajemnej wymiany miłości i do czynnego udziału w Boskim działaniu. Motyw Wcielenia nie różni się więc zasadniczo od motywu stworzenia. We Wcieleniu chodzi o możliwie największe objawienie tej miłości Boga, która znajduje w stworzeniu stały, także ze względu na grzech człowieka nie odwołany, swój pierwszy wyraz. „Tajemnica Wcielenia – pisze św. Tomasz z Akwinu²⁹ – nie dokonała się przez jakąś zmianę w Bogu, spowodowaną nowym Jego stanem, odmiennym od tego, który był przed wiekami, lecz przez to, że Bóg zjednoczył się ze stworzeniem w nowy sposób, albo raczej stworzenie Bóg zjednoczył ze Sobą” We wcieleniu swego Syna i w wyniesieniu człowieka do przyjaźni z Nim Bóg ukazuje z uchwytną cielesnie wyrazistością, w jakim celu stworzył człowieka. Bardzo ważny argument ze stosowności całkowicie dobrowolnego aktu Bożego Wcielenia polega także na tym, że „przez uświadomienie nas o wielkiej godności natury ludzkiej Wcielenie powstrzymuje od brukania jej grzechem”³⁰. Trochę bezsensowne jest przeto dostrzeganie emfatycznego tylko przeciwieństwa, względnie różnego jedynie rozłożenia akcentów pomiędzy określeniami grzechu jako „zaszkodzenia człowieka samemu sobie” a uchybieniem przeciwko nieskończonej miłości Boga. Decydująca pointa teologicznego pojęcia wolności tkwi bowiem w tym, że człowiek oddala się od swego przeznaczenia, kiedy odchodzi od nieskończonej miłości Boga³¹.

²⁷ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik III...*, dz. cyt., s. 354.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Suma Teologiczna*, t. 24: *Tajemnica Wcielenia Syna Bożego* (tłum. ks. S. Piotrowicz), Londyn 1962, s. 11.

³⁰ Tamże, s. 15. „Quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando” (III, 1,2).

³¹ Por. H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 352.

Teologiczna refleksja nad pierwotną wolnością człowieka, nad jego alienacją spowodowaną grzechem i eschatologicznym jego nowym stworzeniem w królestwie Bożym nie dotyczy bynajmniej jakiegoś podrzędnego fenomenu wiary chrześcijańskiej. Jest ona raczej wprost nieodzowna do właściwego zrozumienia centralnej jej treści: tajemnicy Trójcy Świętej i Wcielenia Syna Bożego, a także powołania człowieka do przyjaźni z trójjedynym Bogiem. Odkupienia człowieka, dokonanego przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu, nie należy traktować jako drugiego wkroczenia Boga lub jako ponownej próby uratowania, kiedy to dziełu stworzenia zagraża niebezpieczeństwo, że wypadnie ono z ręki Boga poprzez swoje dobrowolne „nie” wypowiedziane Bogu. We Wcieleniu, które zmierza do tego, by podnieść upadłego człowieka do godności dziecka Bożego i do przyjaźni z trójjedynym Bogiem, dopełnia się rozpoczęte w stworzeniu dzieło Bożej miłości. Ale i to największe i ostatnie dzieło Bożej miłości pozostaje także apelem skierowanym do wolności człowieka. Już w akcie stworzenia pojawia się skierowana do człowieka prośba Boga o gotowość współpracy z Bożym działaniem. Natomiast w Tajemnicy Wcielenia zawiera się myśl, że przy całej nieporównywalności tych dwóch wielkości odniesienia pojawia się coś w rodzaju wzajemnego zapotrzebowania Boga i człowieka oraz gotowości człowieka wobec Boga, w której się dopełnia jego własna wolność. Skoro zaś ta obopólna wymiana miłości opiera się na dobrowolnej inicjatywie Boga, który we Wcieleniu czyni się równy człowiekowi i w ten sposób przygotowuje podstawę dla przyjaźni człowieka ze Sobą, to zostaje tym samym przewyciężone w zarodku niebezpieczeństwo semipelagiańskiego rozdzielenia łaski i wolności.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC