

Henryk Ćmiel *OSPPE*

CZŁOWIEK JAKO BYT WOLNOŚCI

Wśród teologów najczęściej akcentuje się fakt, iż orędzie wolności w Objawieniu biblijnym, w szczególności w przekazie nowotestamentalnym, dotyczy wolności moralnej, tzn. wolności etycznie kwalifikowanej, wolności kierowanej przez wartości i w sposób specjalny kształtowanej przez cnoty ewangeliczne. Natomiast rzadko podkreśla się sam fakt wolności, zwłaszcza ten jej aspekt, z którego wyłania się problem: wolność jako władza samookreślenia podmiotu.

Tego rodzaju ujęcie ma swoją podstawę w analizie relacji przymerza, dzięki któremu Bóg zwraca się do człowieka w ciągu całej historii zbawienia. Historia ta obejmuje czas od stworzenia ludzkości aż do wydarzenia odkupieńczego w Chrystusie. W tej relacji człowiek znajduje się i może się znajdować tylko w wolności chcenia¹ Inicjatywa Boga jest przesłanką i fundamentem wolności człowieka. Człowiek jest stworzony przez Boga w wolności (byt wolności), w której dokonuje się dialog z łaską.

1. Wolność i łaska

Stwórcza i odkupieńcza wolność Boża uzasadnia wolność człowieka. Wolność Boga jest wolnością inicjatywy. Wolność przyjęcia jest wolnością człowieka. Wolność człowieka jest wolnością stworzoną, synowską, darowaną i odpowiedzialną. Posiada ona wszystkie skutki: jest wolnością decyzji i wyboru w relacji do wydarzenia (Objawienie i łaska), które ją poprzedza, sprawia i pobudza. Na płaszczyźnie nadprzyrodzonej wolność nie wychodzi od samej siebie, lecz swój początek ma w Bogu

¹ Por. D. Garrone, *Libertà e alleanza*, "La libertà. Quaderno di Parola Spirito e Vita", 1991, nr 23, ss. 35-48.

i Jego miłości. Dlatego jej miarą jest nie tyle władza dawania początku czemuś, ile udzielająca się za darmo inicjatywa Boga, w której nie chodzi o czynienie czegoś, lecz o to, by *dać sobie czynić*. To właśnie jest również aktem wolności²

W jakiej relacji znajduje się ludzka inicjatywa względem inicjatywy Boga? To pytanie ciągle się pojawia w teologii. Odpowiedzi są radykalnie zróżnicowane a przez to bardzo dyskusyjne. Interpretacje ekstremalne znajdujemy między innymi u Pelagiusza czy w ogóle w pelagianizmie, jak również u Lutera i zainicjowanej przezeń Reformacji.

Pelagiusz narusza równowagę całej relacji co do wolności ludzkiej, rezerwując łasce funkcję czysto pomocniczą i przykładową w stosunku do wolności samowystarczalnej (wystarczalnej niejako *per se*) w porządku dobra i zbawienia. Jest doktryną *autosoterii*, przeciwko której występowali w swoich pismach św. Augustyn i św. Hieronim a także zajęli stanowisko: Synod w Kartaginie (418), papież Zozym (417-418) i Sobór w Efezie³ Luter i Reformacja, przeciwnie, uważając wolność ludzką za zupełnie skażoną, przechylają całą relację na inicjatywę Boga. Człowiek nie może nic innego jak tylko ślepo zawierzyć Bogu w radykalnej wierze. Luter zanegował w gruncie rzeczy pelagiańską doktrynę *niewolnika własnej woli* przeciwstawioną *wolnej woli*. Jego zdaniem, doktryna ta jest przeciwna darmowemu, wyłącznemu charakterowi łaski. W świetle tego rodzaju sporów, sytuujących się na pozycjach ekstremalnych, zabrał głos Sobór Trydencki. Jego nauczanie wolną wolę ludzkiego stworzenia potwierdza w jej roli interlokutora i współpracownika łaski⁴

Warto w tym miejscu nawiązać do praktyki samego Jezusa, która jest wzorcowa i decydująca dla właściwego rozumienia relacji pomiędzy wolnością a łaską. „Jeśli się myśli o całym nauczaniu Jezusa, a w szczególności o sposobie, w jakim wzywa On ludzi i czyni ich odpo-

² „Wolność jest działaniem w porządku naturalnym i przyzwoleniem w porządku nadprzyrodzonym. W obliczu świata człowiek stoi przed wyborem pomiędzy czynieniem a nie czynieniem; w obliczu Boga nie ma już wyboru pomiędzy pozwolić sobie czynić a nie pozwolić sobie czynić” (G. Thibon, *La scala di Giacobbe*, Bologna 1947, s. 55).

³ Udokumentowaną pod względem historycznym syntezę zob. m. in. w: F. Conigliaro, *La libertà. Estasi e tormento*, Torino 2001, ss. 113-115.

⁴ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, sesja VI, rozdz. 1; kan. 4, 5, 6, w: H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1963, 1521, 1554, 1555, 1556.

wiedzialnymi – jak zauważa Romano Guardini – nie pozostaje żadna wątpliwość, że wszystko to, co należy do zbawienia jest łaską, darem i skutecznym działaniem Boga Odkupiciela; niemniej ludzie znajdują się w tej relacji z wszechmogącym Bogiem, z całą wolnością i zdolnością działania ich własnej natury (...). Człowiek poprzez działanie Boga dochodzi do samego siebie i czyni się wolnym; natomiast działalność Boga zakłada, że człowiek jest tutaj właściwie usposobiony i rozwija się w takiej mierze, w jakiej przejawia gotowość do współpracy z łaską. Jezus mówi do swoich słuchaczy, że Bóg wzywa kogo chce i rozdziela swoje dary komu chce (por. *Mt* 20, 1-16); ale za pomocą tej samej oczywistej naturalności uzależnia On również zbawienie od decyzji człowieka (por. *Mk* 15, 16); do człowieka zwraca się z niezwykle wymogami Kazania na Górze (por. *Mt* 5-7) a nauczając o Sądzie podkreśla, że wyrok Sędziego w sprawie wiekiestego losu człowieka opiera się na takiej mierze miłosierdzia, jaką człowiek stosował w swoim życiu (por. *Mt* 25,31-4). Również w tym znaczeniu trzeba rozumieć słowa: „i nie uczynił wielu cudów z powodu ich niedowiarstwa” (por. *Mt* 13, 58; *Mk* 6, 59).

Jedna i druga rzecz jest prawdziwa i odnosi się do nierozzerwalnej jedności relacji, w której inicjatywa Boga jest wszystkim, ale za jej przyczyną inicjatywa człowieka staje się w pełni wolna i mocna. Od człowieka wymaga się jednak, by w obliczu orędzia Odkupienia dał swoją odpowiedź. To, że orędzie zostało proklamowane, że on je usłyszał i ono go dotknęło było i jest łaską. Łaską jest to, że człowiek otwiera się na to orędzie i wierzy w nie. Jest to wszakże decyzja najbardziej osobowa co do jego działań i jego odpowiedzialności. Dlatego Jezus mógł powiedzieć: „Jeruzalem, Jeruzalem, (...) ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci wokół mnie (...) a *nie chcieliście*” *Mt* 23, 37)⁵

Ostatecznie prymat i pierwszeństwo Boga i łaski, tak w Starym jak i w Nowym Przymierzu, nigdy nie znoszą ani też nie ograniczają ludzkiej wolności, lecz ją ustanawiają i wzmacniają. Wolność człowieka jest wolnością skończoną i omylną. Doświadczenie daru i Bożego przebaczenia jest dla niej potwierdzające, konstytutywne i odkupieńcze. To, że takie doświadczenie mówi o wydarzeniu łaski (por. *1 Kor* 15, 10; *2 Kor* 3, 5; 4, 7; 5, 18; *Fłp* 2, 13) nie oznacza „rozbrojenia” lub jakiegoś zawłaszczenia wolności, lecz jej wzmocnienie i wyniesienie. Wolności nie przeciwstawia się łaska, lecz konieczność, z którą łaska nie ma nic

⁵ Por. R. Guardini, *Libertà Grazia Destino*, Brescia 2000³, ss. 83-85.

wspólnego⁶ Ona nigdy nie następuje po wolności jako jej substytut lub czynnik heterookreślający. Działanie łaski jest bowiem zawsze zwrócone na samoporuszenie wolności. „Ona nie porusza mnie od zewnątrz, lecz przekazuje mnie w darze samemu sobie, podtrzymuje mnie w bycie, jako podmiot-poruszający-mnie-samego, jako wolny podmiot”⁷

W ten sposób z inicjatywy Boga wolność nie jest zagrożona, zastąpiona lub prześcigniona, lecz dowartościowana, podtrzymywana, pobudzana. Dar i przebaczenie nie mówią jedynie o wolności dawcy. Mówią także o wolności otrzymującego. I nie tylko w akcie przyjęcia i wdzięczności, lecz jeszcze bardziej w całym chceniu i działaniu, jakie dar i Boże przebaczenie potwierdzają, wyzwalają i uaktywniają.

Z takiego ujęcia wolności wynika, iż nie oddaje się dobrej przysługi Bogu i Jego łasce, umartwiając wolność człowieka i czyniąc z niego pasywnego odbiorcę. Łaska Boża nie jest nigdy czynieniem z człowieka kogoś na wzór robota. Jej relacja z wolnością nie jest zależnością lub poddaństwem, lecz żywym stosunkiem, który oznacza *teologalną autonomię wolności*. Przez nią chrześcijanin uznaje i poświadcza o sobie: „za łaską Boga jestem tym, czym jestem”(1 Kor 15, 10). Łaska Boża nie wyobcowuje, nie prowadzi na zewnątrz. Łaska Boża czyni człowieka niejako samym sobą: ustawia go w stwórczej i zbawczej relacji, która potwierdza i wzmacnia wolność.

Wolność ujawnia się i wzrasta wraz z darem, który przyjmuje. Bez niego stworzona i ułomna wolność człowieka nie utrzyma się. Dlatego albo spełźnie na niczym, ulegając degradacji, albo przerodzi się w swoje przeciwieństwo. Wolność jest również nieadekwatna do samej siebie, do wielkości tego, co jest w niej nieskończone.

Wolność ginie w konflikcie z koniecznością. Jest podwójnym upadkiem: ontologicznym niepowodzenia bądź też etycznym winy. Wolność zna jedno i drugie osłabienie jednocześnie. Tu spieszy jej z pomocą odkupieńcza interwencja Boga, która wyzwala wolność z przygniatających ją ograniczeń. Jednakże wyzwolenie to nie jest drogą konieczności i przymusu. Bóg nie jest kimś „nazbyt uciążliwym”, kto zawłaszcza wolność człowieka, podporządkowując ją z góry przyjętym założeniom. Przeciwnie, Bóg udziela łaski będącej „siłą, która działa nie od zewnątrz, lecz w samym łonie wolności”

⁶ Por. N. Berdajew, *Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1997, s. 213: „Królestwo ducha jest królestwem wolności i łaski w przeciwieństwie do królestwa natury, konieczności i przymusu”.

⁷ Por. J. De Finance, *Saggio sull'agire umano*, Città del Vaticano 1992, s. 199.

Łaska stanowi uczestnictwo człowieka w wolności Chrystusa, nowego Adama, do którego pokolenia wszyscy należymy. Jest to możliwe dzięki Jego człowieczeństwu, poprzez nową solidarność, jaką On ustanowił z ludzkością na mocy Wcielenia i Zmartwychwstania. Ale wolność Boga nie jest jedyną wolnością, z której może wywodzić się świat konieczności. Jest ona zasadą innych wolności: wiecznej wolności Syna Bożego i wolności wszystkich tych, którzy są uczestnikami nowego człowieczeństwa w Chrystusie. Wolność ta jest przede wszystkim sposobem bycia w relacji z Bogiem. W tym świetle rzeczywistość łaski może być kojarzona z trzecią Osobą Boską, Duchem Świętym, w którym Ojciec udziela się jako dar (czyni się łaską) Synowi a Syn zwraca się do Ojca (czyni się wdzięczną odpowiedzią). W tym samym Duchu Bóg czyni się dla nas łaską, a ta aktywnie wpisuje się w naszą wolność przeżywaną w Chrystusie. Działanie Ducha ogarnia ducha ludzkiego od wewnątrz. Nie stanowi ono jakiegoś zewnętrznego poruszenia, które wolność determinuje i ogranicza, ale występuje w roli wewnętrznej zasady, wyzwalającej i powiększającej wolność. Łaska „działa we wnętrzu samej wolności”⁸

W łasce zatem człowiek jest uczyniony wolnym: znajduje się w relacji wolności z Bogiem i przeżywa w wolności całe swoje życie. Łaska jest właściwa trynitarnemu Bogu, który jest Miłością. Gdzie zaś jest miłość, tam jest i wolność: wolność miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym, rozlewająca się *ab intra ad extra* Trójcy jako stwórcza i odkupieńcza łaska wolności.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że tej wizji wolności nie odpowiada koncepcja absolutystyczna. Ukazuje ona Boga „zamkniętego”, pochylonego nad swoją nieskończoną samotnością. Zawiera się w niej potwierdzenie wolności Boga, identyfikowanej z koniecznością, ale brak dostatecznej afirmacji wolności człowieka, zdanego na przypadek i los.

2. Relacja z Bogiem podstawą wolności

Relacja z Bogiem jest podstawą wolności człowieka, nie tylko w relacji do Boga, lecz także w sobie samym; człowiek jest bytem wolności. Każda inna wizja człowieka i Boga może abstrahować od

⁸ Por. N. Berdajew, *Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo*, ss. 219-223.

wolności wszelkiego rodzaju determinizmów. Tego zastrzeżenia nie można jednak odnieść do wizji uzasadnionej biblijnie. Wolność wpisuje się niejako w serce antropologii biblijnej. Bez wolności nie ma przymierza, nie ma relacji z Bogiem, nie ma Objawienia, nie ma Ewangelii, nie ma wiary, nie ma zbawienia⁹ Bez wolności człowiek jest we władaniu przeznaczenia, które chociaż byłoby boskie, jest wyalienowane i przeciwne Opatrzności, przy pomocy której Bóg troszczy się o człowieka i ukierunkowuje jego drogę życia.

Człowiek jako wolne stworzenie jest wolnym podmiotem. Grzech obciąża i zaciemnia wolność, ale jej nie znosi. Są trzy podstawy objawienia *tajemnicy wolności*. Pod tym względem nie ma analogii w paralelnych środowiskach religijnych i kulturalnych, graniczących z Objawieniem biblijnym, a zwłaszcza z orędziem wolności Ewangelii. W swej osobowej istocie wolność jest stosowana, potwierdzana i broniona przez chrześcijaństwo.

Filozofie pogańskiej starożytności albo nie znały pojęcia wolności albo posługiwały się nim w sposób pobieżny i fragmentaryczny. W każdym bądź razie nie łączyły wolności z osobową tożsamością ludzkiej jednostki. Pomimo intuicji Platona o wolności jako warunku ducha czy rygorystycznej arystotelesowskiej analizy wolnego aktu, ogólne nastawienie do wolności w kulturze greckiej było jakby dwuaspektowe. Wedle filozofujących Greków, wolność z jednej strony nie jest w stanie wyzwolić się z jarzma losu i przeznaczenia bogów, z drugiej zaś, powinna być ceniona i należy wytrwale do niej dążyć, szczególnie na polu społeczno-politycznym. Rzecz charakterystyczna, iż w kulturze greckiej bardziej akcentowano właśnie społeczny aspekt wolności, anizeli wewnętrzny i osobowy¹⁰

Grecka *eleuthería* nie jest wolnością chcenia, a zatem wolnością osoby, która decyduje o sobie, lecz wolnością obywatela. Nie jest stanem ludzkiego podmiotu, złączonym z jego godnością, lecz właściwością (i przywilejem) pewnego typu jednostek, jak obywatele greccy lub

⁹ „W chrześcijaństwie – jak zauważa N. Berdajew – wolność nie jest prawem, jak w humanistycznym liberalizmie, ona jest zobowiązaniem, powinnością przed Bogiem” (*tamże*, s. 234).

¹⁰ Świat grecki „nie zdołał nigdy całkiem uodpornić ludzkiej wolności ani w relacji do nieuchronności uwarunkowań losu, ani w stosunku do przerażającej mocy kosmosu. Człowiek nie jest w stanie wymknąć się losowi i naturze: chodzi o permanentne przeznaczenie, bezspornie i nieuchronnie ustalone przez wyższą i tajemną siłę, która rządzi światem” (F. Conigliaro, *La libertà. Estasi e tormento*, s. 22).

rzymscy. Człowiek jest wolny w *pólis*, jeśli ta ofiarowuje mu gwarancje niezależności, zachowując go od tyranii i niewoli. Innymi słowy, nie jest wolny „wewnątrz”, lecz przede wszystkim „na zewnątrz”. Wolność nie jest postrzegana przede wszystkim jako wewnętrzna modalność, lecz głównie jako zewnętrzny stan¹¹

Wolny człowiek (*eleutheros*) jest nie-niewolnikiem (*doulos*) w mieście. Świadomość wolności jako właściwa i konstytutywna tożsamość ludzkiego podmiotu zostanie z całą wyrazistością zaszczerpiona dopiero w chrześcijaństwie. Chodzi głównie o wolność jako wyrażenie wewnętrzności człowieka, wolność, która przybiera formę wcześniej w byciu niż w spełnieniu. Krótko mówiąc, ontologiczny sens wolności – związany z ludzką naturą bytu, która potwierdza, iż człowiek jest wolny *w sobie* – został ukazany przez myśl inspirowaną chrześcijaństwem¹²

Owa głębia wolności, która sprawia dobro w każdym ludzkim byciu, jest związana z wymiarami transcendencji i nieskończoności osoby, które same z siebie domagają się wolności. Wolność jest związana z nieskończonością bytu i życia z czymś, co można by nazwać otchłanią bytu. Świadomość tej nieskończoności czy otchłani była jeszcze niedostępna dla myśli hellenistycznej, która też nie wypracowała pogłębionej idei wolności. Koncepcja nieskończoności rozwinięta została dopiero w świecie chrześcijańskim czy raczej w szeroko rozumianej duchowości inspirowanej chrześcijaństwem. Odtąd wolność traktowana jest łącznie z niewyczerpaną potencjalną energią ducha. W tym spojrzeniu każda negacja wolności stanowi podporządkowanie się skończoności¹³

Narracja biblijna dotycząca wolności, w szczególności praktyka wolności samego Jezusa Chrystusa, naświetla centralną rolę i zarazem chrześcijańską oryginalność wolności. Nie sposób nie zauważyć decydującego wkładu Ewangelii dla zrozumienia wolności. Orędzie

¹¹ „Arystotelesowska wolność jest przede wszystkim niezależnością, stanem osoby, która politycznie i społecznie nie zależy od nikogo, albo jak mówi jeszcze sam Arystoteles, ideałem demokratów. To pojęcie, które uważamy jako wybitnie psychologiczne i metafizyczne, najpierw było pojęciem politycznym i społecznym” (E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1983, s. 376.

¹² Por. M. Müller, *Sulla filosofia della libertà*, w: *Sacramentum mundi*, IX, Brescia 1975, ss. 754-755; A. Valentini, *Libertà nel Nuovo Testamento*, „La libertà. Quaderno di Parola Spirito e Vita”, 1991 nr 23, ss. 91-92; L. Clavell, *Metafisica della libertà*, w: G.B. Mondin (red.), *Verità e libertà oggi*, Milano 1999, s. 64.

¹³ Por. N. Berdajew, *Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo*, ss. 224-225.

zbawcze Jezusa Chrystusa stanowi zasadę i fundament refleksji nad pierwotnym i najbardziej zasadniczym sensem tej rzeczywistości. Dzięki Ewangelii możliwa jest głębsza analiza współrzędnych wolności w aspekcie jej dynamiki i rozwoju. W oparciu o przesłanki biblijne dotyczące wolności, można dokonywać analiz odwołujących się do argumentacji rozumu, by przedłożyć integralną, organiczną wizję wolności, w szczególności zaś kwestię samookreślenia ludzkiej woli.

L'UOMO È UN ESSERE DI LIBERTÀ

Riassunto

Comunemente si pensa che il messaggio di libertà della rivelazione biblica concerne la libertà morale. Qui invece del messaggio biblico abbiamo messo in luce il dato stesso della libertà e la sua espressione e valenza primaria: la libertà come potere di autodeterminazione del soggetto. Il che è venuto emergendo dalla relazione di alleanza con cui Dio si rapporta all'uomo nella storia della salvezza, che va dalla creazione all'evento redentore di Cristo. Relazione nella quale l'uomo è posto e può stare solo in libertà di volere. L'iniziativa di Dio è premessa e fondamento della libertà dell'uomo. L'uomo è costituito da Dio nella libertà – un essere di libertà – nella quale si svolge il dialogo con la grazia.