

Wolność osoby ludzkiej w kontekście wiary

EDWARD SIENKIEWICZ

Uważna obserwacja naszej rzeczywistości może niestety skłaniać do dość niepokojących wniosków, także w dziedzinie ludzkiej wolności. Otóż mimo ciągle poszerzanej przestrzeni niezależności przez poszczególne jednostki i całe społeczeństwa, człowiek coraz częściej czuje się w swojej wolności zagrożony. I nie chodzi tu tylko o taką sytuację, w której egoistycznie poszerzana wolność jednych staje się z konieczności niewolą drugich, ale też o najgłębsze doświadczenie człowieka, czyniącego wolność największą wartością swojego życia i w pewnym sensie ją deifikującego, a przy tym zachowującego się tak, jakby był istotą skrajnie zniewoloną. Okazuje się bowiem, że wolność, a raczej samowola, która nie uznaje żadnych ograniczeń i nie chce się poddać żadnemu innemu kryterium, uwalnia mechanizmy, powodujące – wraz ze swoimi dość złożonymi konsekwencjami – głębokie podziały, a nawet rozdarcia.

Wolność jako wartość niezbywalna, a więc taka, która każdej osobie przynależy z natury, staje się atmosferą wszystkich, świadomie podejmowanych przez człowieka działań. Z tego też tytułu wolność jest konieczną *atmosferą* wielu wymiarów ludzkiego życia, stając się tym samym przedmiotem różnych dziedzin ludzkiej wiedzy. Do tego stopnia, że należy ją rozumieć jako kategorię interdyscyplinarną¹. W takiej jednak sytuacji bardzo łatwo o różnego rodzaju semantyczne nieporozumienia. Jednym ze sposobów obrony przed tego rodzaju niebezpieczeństwami jest

¹ O wolności wypowiadają między innymi nauki humanistyczne, psychologia i socjologia, sztuka i literatura, filozofia i teologia, a nawet nauki przyrodnicze. Różnorodność ujęć tej samej wartości, ze zrozumiałych względów, domaga się przynajmniej atmosfery pluralizmu badawczego. Poza tym żadna ze wspomnianych powyżej dyscyplin nie powinna się hermetycznie zamykać na stanowiska i wnioski wypracowane na innym gruncie, nawet jeśli metodologicznie wydaje się on bardzo odległy. Dotyczy to także teologii, w której postulaty o uwzględnienie innych dyscyplin naukowych, zwłaszcza z bardzo szerokiej humanistyki, od dawna nie są niczym nowym. Por. S. K o w a l c z y k, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000, s. 6.

ściśle określone *status quo*, zwłaszcza jeśli można się przy tym odwoływać do pewnej tradycji. Im jest ona bogatsza, bardziej znana, tym lepiej. Często bowiem niesie ze sobą wiele ujęć, także popełnionych błędów, których, między innymi dzięki posiadanej o nich wiedzy, można uniknąć i perspektyw, które z czasem stają się prawdziwym wyzwaniem, a nawet zadaniem. Chodzi przecież o podstawową wartość w życiu ludzkim i niejednokrotnie w historii ludzkości podnoszoną do rangi najwyższej. O ile trudno nam się zgodzić z wszelkimi próbami absolutyzowania wolności, to postrzeganie jej jako wartości stojącej u podstaw największych osiągnięć człowieka, wydaje się być wymogiem elementarnej, badawczej rzetelności. Przy czym w dochodzeniu do niej bardzo pomocną jest ta, bodajże najstarsza dyscyplina ludzkiej wiedzy, jaką jest filozofia. Tak bardzo związana z samym człowiekiem, również jako przedmiotem poznania, doświadczalnie sobie najbliższym. Poza tym wyczerpujące zajmowanie się wolnością na gruncie teologii, bez założenia przynajmniej pewnych rozstrzygnięć *sensu stricto* filozoficznych, byłoby niezmiernie trudne.

I. IDEA WYZWOLENIA W FILOZOFII

Według niektórych myślicieli dzieje ludzkości są także dziejami zmagania człowieka o coraz większą niezależność². Klasyczny już dzisiaj podział na poszczególne epoki w historii rozwoju kultur i cywilizacji, może być wyrazistym tłem następujących po sobie, wyzwoleniczych zrywów człowieka³. Mimo że gruntowne przeanalizowanie idei wolności w filozofii znacznie przekracza ramy tego artykułu, to rozwiązanie, postawione w nim problemu, wymaga przynajmniej zarysowania tego zagadnienia.

Dążenia wolnościowe wzmogły się zwłaszcza w epoce nowożytnej, kiedy w wielu środowiskach zaczęto nie tylko więcej mówić i pisać o wolności, ale wprost domagać się jej w dziedzinie nauki, polityki, ekonomii oraz kultury, a problem niezależnienia się od krępujących ograniczeń, coraz częściej umieszczać w centrum ludzkiej aktywności. Ruch ten zaczął przenikać także do filozofii. Wystarczy wymienić takich autorów jak: Wittgenstein i Russel, Heidegger i Jaspers, Sartre i Merleau-Ponty, Bloch i Horkheimer, Levi-Strauss i Adorno, Marcel i Maritain. Ogra-

² Erich Fromm mówi wprost, że *historia ludzkości to nieustanne pasmo walk o wolność jednostek i narodów oraz historia zniewolenia jednych przez drugie*. Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1973. Por. także: P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1991 i S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, (Zarys filozofii społecznej), Lublin 1994, s. 324 oraz J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 55.

³ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988, s. 10.

niczenie jednak, filozoficznego ujęcia problemu wolności, jedynie do epoki nowożytnej i współczesnej, byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem⁴. Ze zrozumiałych względów porzestaniemy tylko na wskazaniu najbardziej charakterystycznych idei, jakie przyświecały filozofom od epoki starożytnej do czasów współczesnych. I tak, filozoficzny spór o wolność, dotyczył najpierw teorii determinizmu i indeterminizmu⁵.

Z problemem kępujących człowieka ograniczeń borykano się już w starożytności. Przy czym starożytni Grecy problem wolności umieszczali początkowo na zewnątrz bytu ludzkiego, w wymiarze politycznym i mityczno-religijnym. Indywidualna wolność nie stanowiła wówczas większego problemu, ponieważ nie znajdowała żadnego uznania. Przede wszystkim przez podporządkowanie życia ludzkiego ślepeму losowi i *kaprysom bogów*. W wymiarze społecznym, czy też politycznym, starożytnym Grekom, podobnie jak późniejszej Rzymianom, chodziło o wolność *polis*

⁴ Jak chce w wielu swoich publikacjach, poświęconych temu właśnie zagadnieniu, S. Kowalczyk, idea wolności, bardziej lub mniej wyraźnie, pojawia się we wszystkich nurtach filozoficznych. Każdy z nich dążył do wypracowania własnej koncepcji wolności, gdyż bezpośrednio wiązała się ona z charakterystyczną dla danego systemu czy też prądu, koncepcją bytu i człowieka. Nie znaczy to jeszcze, że koncepcje te nie miały wspólnych elementów. Gdybyśmy chcieli wskazać na nie w aspekcie historycznym i jakoś, choćby bardzo ogólnie, usystematyzować, to można mówić o koncepcji platońskiej, arystotelesowskiej, stoickiej, augustyńskiej, tomistycznej, szkotystycznej, liberalnej i neoliberalnej, marksistowskiej, kantowskiej, fenomenologicznej i egzystencjalnej. Wyjątkowego podkreślenia wymaga personalistyczna koncepcja wolności, której też, w jej perspektywie teologicznej, wypadałoby poświęcić najwięcej miejsca. Por. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999, s. 10; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 130 i K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, T. Styczeń, J. Gałkowski, A. Szostek, (red.), Lublin 1986, s. 44.

⁵ Nie znaczy to bynajmniej, że te dwie, skrajne postawy, nie tylko w rozumieniu, ale też dążeniu i przeżywaniu ludzkiej wolności, można przyporządkować jakiemuś jednemu okresowi w filozofii, na przykład starożytności, w której rozmaite ograniczenia człowieka do tego stopnia rozumiane były jako coś naturalnego, że nie starano się nawet z nich uwalniać. Te dwie postawy człowieka, świadomego z jednej strony koniecznych i niezależnych od niego uwarunkowań, a z drugiej trudnego do zdefiniowania oraz do wyeliminowania, wewnętrznego dążenia do niezależności, przewijają się w zasadzie przez całe wieki. Stanowią, poza tym, nie tylko wyraz realizowania swojej wolności przez poszczególne jednostki, ale też punkt wyjścia do wznoszenia złożonych i bardzo rozbudowanych struktur społecznych. W związku z tym, między innymi cały wiek XIX, głównie poprzez panujący w nim, sprzyjający klimat dla rozwoju nauk przyrodniczych, zgodnie z ich zasadami i odkrywaniem wymiarami życia ludzkiego, sprzyjał teorii determinizmu. Człowiek coraz lepiej rozumiejący swoje biologiczne uwarunkowania i ograniczenia uczył się raczej jak się w nich urządzić oraz jak je najlepiej wykorzystywać. Mniej też zastanawiał się nad tym jak być wolnym, niezależnym. Wiek XX, z kolei, to biegunowo odmienny proces, między innymi przez gwałtownie zmieniający się obraz świata, w którym coraz liczniejsze narody i społeczności zdobywają możliwość samostanowienia. Upadek imperiów kolonialnych i towarzyszące temu prądy w filozofii sprzyjały szerzeniu się indywidualizmu, niejednokrotnie ekstremalnego, co z kolei tworzyło solidny fundament dla indeterminizmu oraz ściśle z nim związanej absolutyzacji idei wolności. Por. S. Levitzky, *Die Tragödie der Kreiheit*, Sankt Augustin 1989, s. 180-211.

czy też *respublica* (Rzym). Wolność w tym znaczeniu to relacja władzy i autonomii państwa do obywateli, co nabiera szczególnej ostrości w zestawieniu z absolutystycznymi formami rządów państw orientalnych. W wymiarze mityczno-religijnym, z kolei, wolność to *fatum*, któremu muszą być posłuszni nawet bogowie⁶. Tak rozumiana wolność to nic innego jak świadomość konieczności, o bardzo wyraźnym kontekście społecznym. To innymi słowy *fatum* natury i historii, stanowiących ład – kosmos, a jego częścią składową było także państwo.

Wypada przy tym zauważyć, że człowiek kultury antycznej, to byt *totalnie zniewolony*, który nie mógł się wyzwolić od obrazu świata, gdzie stanowił zaledwie dostrzegalny element, podporządkowany zresztą, niezależnej od niego całości i właśnie poprzez owo podporządkowanie stanowiącej wszechogarniający ład⁷. Te *absolutne siły*, zrozumiałe w zasadzie tylko poprzez ich kontekst religijny – zakorzenione w greckich teogoniach *ananke*, zostały pokonane dopiero w chrześcijaństwie. Tajemnicze i niewzruszone *fatum*, w tej perspektywie, ustępuje miejsca Bogu, stwarzającemu człowieka jako ukoronowanie całej natury, co nie znaczy wcale, że chrześcijaństwu obcy był spór determinizmu z indeterminizmem. Spór ten, w chrześcijańskiej refleksji nad wolnością, zajmował zawsze poczesne miejsce i w końcu zaowocował personalistyczną koncepcją *autodeterminizmu*⁸.

Dzięki tezom sokratejskim, jakie docierają do nas głównie przez recepcję Platona i Arystotelesa, zwłaszcza w jego *Etyce nikomachejskiej (III, 1)*, dotykamy jeszcze innego wymiaru, poruszanego tu sporu o wolność człowieka. Chodzi o wyraźnie zarysowujący się na przestrzeni wieków, antagonizm racjonalizmu i irracjonalizmu, który w pełni dochodzi do głosu dopiero w czasach nowożytnych. Od samego początku spór ten jest związany z pojęciem *konieczności*, które znajduje szerokie zastosowanie także w sferze logiki. Konieczność argumentacji logicznej przenosił do swej ontologii np. Parmenides. Podobnie czynili również stoicy, nawiązując do Heraklita i jakiegoś *genialnego umysłu*, rządzącego losami kosmosu oraz poszczególnych ludzi. W opozycji do tego ostatniego wyraźnie staje Arystoteles⁹,

⁶ Por. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1993, s. 654.

⁷ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988, s. 14-15.

⁸ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba, wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 294; H. Piłus, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1980, s. 127 i T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota. Problemy osobowości we współczesnej antropologii filozoficznej – marksizm, strukturalizm, egzystencjalizm, personalizm chrześcijański*, Warszawa 1970, s. 55.

⁹ Stagiryta oprócz bardzo wyraźnych, krytycznych uwag na temat wszelkich, głoszonych przez starożytnych Greków, koncepcji państwa autorytarnego (Platon), przyjmował istnienie wolnej woli jako atrybutu człowieka. Wolność rozumiana jako prawo życia społecznego wynika z wolności ontologicznej – twierdził. Por. Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 1255 a, tłum. L Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 14.

u którego pojęcie wolności wynikało z faktu poznania dobra i zła. Poznając co jest dobre a co złe, człowiek – według Arystotelesa – był w stanie dokonać wyboru, angażując w ten akt nie tylko swój intelekt, ale również swoją wewnętrzną moc, właśnie po to, aby egzekwować postanowienia rozumu¹⁰.

Mimo tak zdecydowanie podkreślanej, zwłaszcza przez oświecenie, sekularyzacji oraz immanentyzmu, w wielu wymiarach życia ludzkiego, w tym także w nauce i kulturze, ściśle z nimi związana wolność, nigdy już nie będzie niezależna od przyniesionego przez chrześcijaństwo obrazu świata i człowieka. To właśnie dzięki niemu, antyczna wizja świata i człowieka, została wyparta przez koncepcję, znacznie bardziej sprzyjającą budzącemu się poczuciu wolności i godności ludzkiej. Przejście od niewzruszonego i groźnego fatum do objawiającego się człowiekowi osobowego Boga, który w swoim Synu wzywa człowieka do pełni wolności, właściwej tylko dziedzicom królestwa Bożego, raz na zawsze zagwarantowało prawa wolności w ogóle. Odtąd, także najbardziej radykalny zwrot przeciw Bogu, obliczony na maksymalne poszerzenie egoistycznej samowoli, nie będzie niczym innym, jak tylko potwierdzeniem tego, że człowiek z całą swoją strukturą bytową, także ze swoją wolnością, nie należy już do tego świata. Nie wyczerpuje się w nim, ponieważ został odkupiony i przez to otwarty na rzeczywistość Bożego życia; uwierzył, że nie jest synem niewolnicy, ale wolnej¹¹. Innymi słowy, bunt posuwający się aż do odrzucenia miłosierdzia, wyrażającego się w śmierci Boga Człowieka, możliwy jest tylko tam, gdzie wolność nie jest darem uwarunkowanym, ani limitowanym, ale darem, z wkalkulowanym weń ryzykiem wykorzystania go nawet przeciw Temu, który jest jej źródłem.

Początków przewartościowania w dążeniu człowieka do wolności, które swojego zakotwiczenia nie widziało już w poszukiwaniu prawdy o świecie i człowieku, ale w *tworzeniu prawdy* w ogóle, należy upatrywać w renesansowym zwrocie ku człowiekowi. Poprzez stworzony w ten sposób, dobry klimat antropocentryzmu, miejscami radykalnie separującego się od wszystkiego, co mogłoby otwierać człowieka na inną, wykraczającą poza niego samego rzeczywistość, w tym także Boga, spór o ludzką wolność wkraczał powoli w epokę nowych *Protagorasów* (Człowiek miarą wszechrzeczy). Z czasem zaowocowała ona groźnym konfliktem z chrześcijańską wizją nie tylko wolności, ale i samego człowieka.

Za tym antropologicznym zwrotem usiłowała podążać także teologia¹². Zanim jednak do tego doszło, wielu filozofów zaczęło stawiać problem wolności w centrum zainteresowania człowieka i absolutyzować go, co zaowocowało takim zaufa-

¹⁰ Por. J. Korolec, *Perfekcjonizm kultury średniowiecznej, Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkawski, (red.), Lublin 1992, s. 30-31.

¹¹ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, dz. cyt., s. 17 i J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 5 (1992), s. 4.

¹² Por. H. de Lubac, *O naturze i lasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 150.

niem do *oświeconego rozumu* ludzkiego, które nie tylko wypierało religię, ale przyczyniło się także do postrzegania jej jako prawdziwe jarzmo i ograniczenie wolności ludzkiej. Po krwawej próbie wyzwolenia się z więzów politycznych, ekonomicznych i społecznych we Francji¹³ oraz po krótkotrwałym zwrocie romantyków do wartości zanegowanych przez prekursorów oświecenia (religia, ojczyzna, tradycja, sztuka, historia), Hegel nie dostrzegał już problemu zbawienia człowieka, który – jego zdaniem – jest duchem w swej autentycznej rzeczywistości. Wznosi się ponad wszelkie konflikty i ostatecznie wymyka złu, ale osiąga to przez dialektyczną walkę klas. Wszystko to prowadzi w końcu do rozłamu – negatywnej fazy wolności, która swoje konstruktywne rozwiązanie znajdzie w podporządkowaniu się jednostki woli ogółu¹⁴.

Dziejowa batalia o niezależność zatacza zatem koło i zdaje się wracać do swego punktu wyjścia, czemu wtóruje powszechnie deklarowany agnostycyzm oraz przeciwstawiany mu, równie skrajny, fideizm¹⁵. Wreszcie Emanuel Kant zaczął zbawienie ujmować jako wyłączone dzieło człowieka, a Kierkegaard wzbogacił pojęcie wyzwolenia o aspekt indywidualistyczny. Z kolei Nietzsche, jako drogę do prawdziwego uniezależnienia się, wskazywał nihilizm, czyli zburzenie świata wartości, *zbudowanego przez mierność*¹⁶.

Myśl, rozum, prawda i spekulacja, uważane dotąd przez filozofów za najważniejsze czynniki wyzwolenia, tracą na znaczeniu, po radykalnym zwrocie dokonanym przez Karola Marksa. Jego zdaniem kontemplacja świata nie wystarcza do jego zmiany; konieczne jest działanie¹⁷. Rewolucyjna i zakładająca walkę klas, zmiana porządku ekonomicznego, polegająca na zastąpieniu kapitalizmu przez komunizm jest – według Marksa – koniecznym warunkiem wyzwolenia, za którym musi pójść zniszczenie wszystkiego, co stanowi nadbudowę kapitalizmu, a więc religii,

¹³ Por. K. Motyka, (red.), *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, Lublin 1996, s. 39–43.

¹⁴ Por. N. Abbagnano, *Il senso della salvezza nella cultura moderna*, La salvezza cristiana, Citta della, Assisi 1975, s. 20 i S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 21–26; F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t. I, s. 234 in. i J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 5 (1992), s. 26

¹⁵ Por. *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 163.

¹⁶ Por. B. Mondin, *Teologowie...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁷ Nawet w postaci zaledwie wzmianki na ten temat, propozycja Karola Marksa jest niepełna bez Fryderyka Engelsa, który w teorii determinizmu przyrodniczego i społecznego dowartościował tę pierwszą część. Marks i Engels, odmawiający ostatecznie jednostce bytowej wolności nie zanegowali wolności w ogóle, ale przenosząc ją na wymiar społeczny głosili potrzebę wyzwolenia ludzkości. Raz jednak sformułowana sprzeczność, polegająca na głoszeniu wolności społeczeństwa bez wolnych jednostek, lubiła się powtarzać. Przy takim punkcie wyjścia nie może zbytnio dziwić, że w koncepcji *wyznawców* monistyczno-materialistycznej rzeczywistości, droga do wolności wiodła przez dyktaturę, przez czasowe – jak twierdzili – zniewolenie jednostek i całych grup społecznych! Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000, s. 41.

metafizyki i *burżuazyjnej moralności*¹⁸. Na tle marksistowskiej koncepcji wolności do głosu dochodzi socjologizm¹⁹, który po *zideologizowaniu* i upaństwowieniu marksistowskiej wizji społeczeństwa (totalitaryzm), stanowił podstawę podziału świata, już nie tylko według idei czy poglądów, ale według walki o strefy wpływów. Jej owocem stało się doświadczenie skrajnego zniewolenia, zwłaszcza przez narody środkowo-wschodniej Europy i Azji, pod realną groźbą atomowego konfliktu i zagłady świata.

Kierunek, który powstawał jako przeciwwaga, niejako reakcja na marksistowską wizję świata i człowieka, można ująć jako *wolność egocentryczną*²⁰. W tym jednak wypadku dochodzi do absolutyzacji wolności indywidualnej, stawiającej człowieka w opozycji do wspólnoty, państwa a nawet wartości. Obrona wolności ujętej maksymalistycznie, paradoksalnie, prędzej czy później, prowadzi do jej ograniczeń. Liberalizm wyraźnie sympatyzujący z teorią indeterminizmu, prowadzi do rozminięcia się z realiami społecznymi i nie dostrzegania przygodnego statusu bytu ludzkiego²¹. W taki właśnie sposób idea wolności zostaje pozbawiona bytowego fundamentu i egzystencjalnego sensu. Przy czym szerzące się na tym gruncie egocentryzm, apersonalizm, naturalizm i relatywizm, podobnie jak totalitaryzm, zawierają w sobie pewną karykaturę chrześcijaństwa, a absolutyzowanie tak liberalizmu jak i totalizmu prowadzi do bezkrytycznej wiary w rozbudowywany przez człowieka system i zawiera ukryty mesjanizm²².

W tym krótkim zarysie nie można oczywiście nie wspomnieć o pozytywizmie. W głębokim przekonaniu Augusta Comt'a, głównego przedstawiciela tego kierunku, rozwiązania wszystkich ludzkich problemów, należy upatrywać w nauce. Wystarczy tylko – jego zdaniem – stworzyć jej odpowiednie warunki i wypracować właściwą metodę naukową. Jakaś odpowiedzią na tego rodzaju *nową religię*, pragnącego poszerzyć i zabezpieczyć swoją wolność, człowieka, wydaje się być mistycyzm Henri Bergsona. Ten z kolei znalazł swojego wiernego kontynuatora, w osobie Teilharda de Chardin, który dążąc do swoistego ukoronowania *pędu życiowego*, rozwinął go z jeszcze większym dogmatyzmem, kierującym wszystkie wyzwolenicze starania człowieka do ostatecznej *megasyntezy*²³.

¹⁸ Por. J. Majka, *Polski świat pracy – wyzwanie dla Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2-3 (1990), s. 163.

¹⁹ Por. K. Marks i F. Engels, *Ideologia niemiecka*, Dzieła t. 3, Warszawa 1961, s. 27-28.

²⁰ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, dz. cyt., s. 165.

²¹ Por. Tamże, s. 166-167; J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, s. 17; J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920, s. 16; K. Monteskiusz, *O duchu praw*, t. 1, Warszawa 1957, s. 232 i F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa – Kraków 1912, s. 242.

²² Por. H. Noronha Calvaio, *Wyzwolenicze możliwości wiary chrześcijańskiej a europejski ideał wolności*, tłum. L. Balter, „Communio” 9 (1994), s. 357. Teoria ta została gruntownie rozpracowana przy uwzględnieniu najnowszych doświadczeń związanych z liberalną i marksistowską koncepcją wolności, w pracy Tadeusza Strycznia pt. *Wstęp do etyki*, Lublin 1993, s. 194-212.

²³ Por. B. Mondin, *Teologowie...*, dz. cyt. s. 23-24.

Niestety, ów *dziejowy* spór determinizmu z indeterminizmem nie zdołał zapobiec załamaniu się optymistycznego widzenia problemu wyzwolenia człowieka²⁴. Trudno je znaleźć także w ukazującym człowieka jako nie dający się racjonalnie wytłumaczyć, absurd, egzystencjalizmie (Sartre, Camus, Marleau-Ponty). Jeżeli można oczekiwać jakiegoś wyzwolenia, twierdzą egzystencjaliści, to jest nim śmierć²⁵. W końcu po dewaluacji marksizmu i liberalizmu obserwujemy coraz częściej postawę rezygnacji oraz zwątpienia. Toteż takie określenia jak *ucieczka od wolności*, najlepiej oddają wewnętrzny stan człowieka, który mimo wszystko chce wierzyć w pozytywne rozwiązanie swojego, związanego z wolnością, niepokoju²⁶.

Przytoczone powyżej, w ogromnym skrócie, filozoficzne próby rozwiązania problemu wolności człowieka, aż nazbyt wyraźnie wskazują na ścisłe powiązanie koncepcji wyzwolenia z koncepcją człowieka. U podłoża wszystkich niepowodzeń i rozczarowań, związanych z wyzwoleniczymi zrywami, leży błąd antropologiczny, fałszywa wizja bytu ludzkiego. Nasuwa się zatem pewne uwarunkowanie; problemu wyzwolenia nie da się rozwiązać bez uprzedniego rozwiązania problemu człowieka! Trudno też sobie wyobrazić dojrzały personalizm bez obecności w nim dojrzałej koncepcji wolności²⁷.

²⁴ Tym bardziej, że w koncepcjach wielu myślicieli, żywo zaangażowanych w ów spór i nie zadających sobie trudu zweryfikowania swoich tez z klasyczną wizją bytu ludzkiego, jako podstawy i najgłębszych uwarunkowań realizacji wolności, odrzucenie determinizmu znaczyło bardzo często akceptację, niemal bez ograniczeń, poszerzanej niezależności i odwrotnie. Tymczasem nawet najbardziej elementarne doświadczenie ludzkie przekonuje nas o tym, że kreatywność człowieka we wszystkich dziedzinach egzystencji, jego spontaniczność, ciągły rozwój umysłowy i moralny, nieustanne poszukiwanie nowych i lepszych rozwiązań, wraz z proklamacją determinizmu, jest po prostu nie do utrzymania. Bądź co bądź człowiek przez całe swoje życie dokonuje wyborów, nawet jeśli wybór ten dotyczy opowiedzenia się za taką lub inną teorią. Choć z bardzo różnych pobudek człowiek najczęściej nie godzi się na zacieranie istotnych różnic między światem ludzkim i pozaludzkim. Równie nieostrożne są wszelkiego rodzaju porównania wolności ludzkiej do *swobodnie płynącej rzeki* czy też *wolności unoszącego się w przestworzach ptaka*. Por. H. R o s n e r o w a, *Dylematy pojęcia wolności*, Warszawa 1993, s. 33-52.

²⁵ Por. Tamże, s. 25.

²⁶ Por. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978, s. 21; J. T i s c h n e r, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993 i t e n ż e, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 105.

²⁷ Oparty na doświadczeniu personalizm dystansuje się od ekstremalnych ujęć bytu ludzkiego. Podobnie należy też mówić o wolności, która w swojej personalistycznej interpretacji wydaje się być najbardziej realna, to znaczy nie ulegająca ani absolutyzacji (w doświadczanych przez osobę ludzką wielorakim ograniczeniom), ani też niezgodnym z najgłębszym, osobowym doświadczeniem, jakimkolwiek okrojeniem, gdzie wolność ludzka nie byłaby już wartością, dzięki której człowiek ostatecznie nie pozwala się zamknąć w doczesności i przez to samo kierującą osobę w stronę transcencji. W niej bowiem należy upatrywać pochodzenia wolności i jej dopełnienia. W tym kontekście, tak jak osobie ludzkiej w jej samorozumieniu, również wolności osoby, nieustannie towarzyszy wymiar tajemnicy, będąc szczególną atmosferą w jej samorealizacji. Przy czym nie należy ulegać swego rodzaju *redukcji fenomenologicznej*, prowadzącej do odrywania wolności od rzeczywistości oraz ekstrapolowania jej z trwałego zakorzenienia w osobie. Podobnie jak nie powinno się oddzielać jej od

Problem można również nieco odwrócić. Mówienie o wolności i wyzwoleniu, prędzej czy później, musi być skorygowane z rzeczywistością osoby. Nie tylko jej zewnętrznymi uwarunkowaniami, ale też z jej wewnętrzną strukturą. Przy czym personalizm chrześcijański rości sobie pretensje wyczerpującej wizji bytu ludzkiego i ludzkiej wolności²⁸. *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego (...). Ten, który jest obrazem Boga niewidzialnego, jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu*²⁹.

II. CHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE WOLNOŚCI

To, innymi słowy, dwadzieścia wieków rozwoju myśli, wspartej światłem wiary, nie licząc tego, co chrześcijaństwo przejęło i poszerzyło o prawdy objawione, z myśli antycznej. Na tle powyższego wprowadzenia, ograniczymy się zatem do najistotniejszych zasad, pozwalających wskazać na oryginalność i rzetelność, zarazem, w sposobie ujmowania zagadnienia wolności, którą chrześcijaństwo od początku stawiało w centrum swojego zainteresowania Bogiem, człowiekiem i światem. Kościół w Jezusie Chrystusie jest autentycznym znawcą człowieka. W Chrystusie, który objawia człowiekowi Boga stwórcy, jako Ojca i zarazem człowieka samemu sobie, nie pozwalając na jakiegokolwiek redukowanie jego, z niczym nie porównywalnej, godności.

bardzo konkretnych i w dużym stopniu tłumaczących ją momentów rozstrzygania, w której wolność, ze swej istoty, jest zaangażowana. Jak się okazuje, tego rodzaju eksperymenty nie są wcale odosobnione. W pewnym sensie tłumaczy je wielowymiarowość, a przez to także możliwość wieloaspektowego ujmowania wolności. Niestety nie odpowiada temu w literaturze wystarczające uwytknienie antropologiczno-personalistycznych podstaw wolności. Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka...*, dz. cyt., s. 6, 8.

²⁸ Mamy tu na myśli budzącą duże nadzieje koncepcję wolności rozumianą personalistycznie, jako *autodeterminizm*, sugerowany m.in. przez Jacka Woronieckiego, Mieczysława Krapca, ale też pracę Karola Wojtyły: *Osoba i czyn* i zawartą w niej teorię sprawczości oraz *uczestnictwa*, uwzględniającą osiągnięcia współczesnej fenomenologii, z którą to szkołą, z kolei, szkoła lubelska przez wiele lat pozostawała w opozycji; por. H. Piliś, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim...*, dz. cyt. s. 84-112; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, a zwłaszcza R. Buttiglione, *Wprowadzenie, Osoba i czyn...* jak wyżej, i A. Świącicki, *Struktury a wolność*, W: *Problem wyzwolenia człowieka...*, dz. cyt. s. 343-364. Wszelkie próby, podejmowane w celu, nie tylko ominięcia owego *potrzasku* wolności w sporze determinizmu z indeterminizmem, ale przede wszystkim ukazania pełnego wymiaru tego zagadnienia które z kolei opierają się na chrześcijańskiej wizji osoby, zdają się pretendować do rozwikłania nie tylko sporu o wolność, ale też przywrócenia miejsca, nieco zagubionemu we współczesnym świecie człowiekowi, próbując rozwiązać m.in. coraz boleśniejszy konflikt jednostki ze społeczeństwem. Bez czego nie może być nawet mowy o wolności bytu ludzkiego. Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995.

²⁹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 8.

Wolność, w związku z tym – aby uniknąć jednostronnych interpretacji, nie zawsze liczących się z pełnym obrazem człowieka – trzeba ujmować chrystocentrycznie... *i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli...* (J 8,32). Między innymi i z tego tytułu, że w sporach filozofów, problem wolności człowieka – jak się wydaje – utknął w martwym punkcie. Wolnym bowiem nie jest się jedynie przez świadomość konieczności. Nie czuje się wolny również ten, kto z wolności uczynił absolut. Oba skrajne ujęcia zdają się prowadzić do załamania się pozytywnego obrazu rozwiązania owego napięcia, jakie powstaje między poczuciem posłuszeństwa a pragnieniem niezależności. Kryzys ten charakteryzuje się najczęściej tzw. *ucieczką od wolności*, która nie jest niczym innym jak tylko lękiem przed odpowiedzialnością³⁰. Wolność wobec tego, w myśl przytoczonych powyżej słów Jezusa, wchodzi w nierozzerwalną relację z prawdą; o Bogu, Jezusie Chrystusie i człowieku.

1. WOLNOŚĆ W STARYM TESTAMENCIE

Jedną z istotniejszych zasad, o której nie można zapominać odwołując się do Biblii, aby nie wchodzić w tym miejscu zbyt głęboko w zagadnienia hermeneutyki, jest taka interpretacja tekstów objawionych, która nie jest zdeterminowana przez konkretne wydarzenia historyczne. Chociaż one same stanowią nieodzowny element egzegezy biblijnej, to podporządkowywanie, czy też ograniczanie całego sensu tylko do jednego faktu lub zdarzenia, może rodzić poważne nieporozumienia, a nawet swego rodzaju narzucanie – przy interpretacji obcego i poza Pismem Świętym utworzonego – *sensu biblijnego*³¹. Znamiona takie nosi na sobie tendencja bardzo wybiórczego i wręcz *klasycznego* już, w problematyce wolności, odwoływania się do *wydarzeń Wjścia* (Wj 3,7in).

Równie powszechne jest pomijanie w wielu ujęciach tego, co Pismo Święte mówi na temat wolności Boga, która jako absolutna, zasadniczo wpływa na biblijną, a także chrześcijańską koncepcję wolności człowieka (Ps 135,4.6; Ps 115,3; Syr 33,13; Jr 18,4.6; Rz 9,18.21-23; Mt 20,1-16). Bóg w powyższych tekstach jawi się jako wolny, niezeterminowany żadną koniecznością, tak przy stwarzaniu świata, człowieka, jak i przy wyborze określonego narodu, z którym zawiera przymierze, powołując go do szczególnych zadań³². Nawet jeśli chodzi o wolność ludzką nie powinno się tracić z oczu tego wszystkiego, co Bóg ze swego wewnętrznego życia objawił człowiekowi. Pozwala to nie tylko lepiej rozumieć stworzonego i odkupione-

³⁰ Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 7 i tenże, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 106.

³¹ Por. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1991, s. 825.

³² Por. A. Zuberbier, (red.), *Słownik teologiczny t. II*, Katowice 1989.

go przez Boga człowieka, ale też uniknąć wielu błędów, związanych choćby z zawężaniem problematyki teologicznej i antropologicznej. Choć nie tylko. Powyższy zarys problemu wolności w filozofii, aż nazbyt dobrze ukazuje, tragiczne w skutkach, oderwanie problemu człowieka od Boga.

Dla obiektywnego i pełniejszego obrazu zagadnienia, obok Księgi Wyjścia, dość ważne wydają się być również inne fragmenty Biblii. Bezsprzecznie należy do nich opis stworzenia człowieka zawarty w Księdze Rodzaju: *A wreszcie Bóg rzekł: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!* (Rdz 1, 26). Człowiek w Biblii jawi się, zatem, jako ukoronowanie, zwieńczenie całego dzieła stworzenia. Jest on istotą wyjątkową, wyrastającą ponad cały, widzialny świat i zdającą sobie sprawę ze swojej odrębności od wszystkiego co go otacza... *uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam...* (Rdz 1,26), co oznacza obecność w ludzkiej świadomości idei nie – podobieństwa w stosunku do reszty stworzeń, w tym także do *animalia*.

Biblia wyraźnie wskazuje na pewien wyłom w zdeterminowanej przyrodzie, który ma miejsce w stworzonym *na podobieństwo Boże* człowieku. Konstytutywnym wymiarem człowieka staje się – według powyższego – przerastanie samego siebie. Mimo zamknięcia i ograniczenia czasem oraz przestrzenią człowiek pozostaje wolny, ponieważ jest niezależny od determinizmu przyrodniczego. Powołany jest do myślenia w kategoriach absolutnych, rozróżniania dobra i zła³³. Wymiar wolności człowieka polaryzuje się jeszcze bardziej w opisie *upadku pierwszych ludzi* i obietnicy wyzwolenia (Rdz 3,1-24)³⁴. W tej perspektywie, niewłaściwy użytek z własnej wolności prowadzi do kłamstwa (wąż zamazuje przed człowiekiem obraz prawdy (Rdz 3, 1-5) i pychy, polegającej na postawieniu siebie na miejscu Boga. Przy czym *ojciec kłamstwa*, nie determinuje ostatecznie człowieka w jego wyborze. Również poniesione po złym wyborze konsekwencje (Rdz 3,16-19), ukazują człowieka jako istotę wolną, której postępowania nie da się wytłumaczyć tylko w oparciu o znajomość praw przyrody. Wolność człowieka nie jest jednak wolnością absolutną. W relacji do Stwórcy jawi się ona jako *zakotwiczona* w prawdzie o człowieku, który został wyniesiony nad całe stworzenie i w odróżnieniu od reszty stworzeń, obdarzony wolnością, ale pozostający w swoim istnieniu bytem zależnym od Boga, także w swojej wolności, choćby przez fakt stworzenia³⁵.

³³ Por. A. Świącicki, *Struktury a wolność, Problem wyzwolenia człowieka...*, dz. cyt., s. 347-348 i A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 112-113 oraz I. Mroczkowski, *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, „Chrześcijańskie w Świecie” 4-5 (1988), s. 107.

³⁴ Por. H. Noronha Calva, *Wyzwolenie możliwości wiary chrześcijańskiej a europejski ideał wolności*, „Communio” 9 (1994), s. 340.

³⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 392 i 450.

Księga Wyjścia to najczęściej cytowany i omawiany fragment Biblii przez teologów zajmujących się problematyką wolności i wyzwolenia³⁶. Odwołujemy się do niej między innymi w tym celu, aby wskazać na brak wystarczających podstaw do zawężania problemu wolności tylko do wymiaru społecznego i tylko indywidualnego, co – jak się okazuje – nie jest rzadką praktyką, także przy powoływaniu się na teksty biblijne. Wyzwolenie w Księdze Wyjścia zostało przedstawione jako dzieło Boga, będące odpowiedzią na błagania uciemżonego narodu. Bóg z miłości wyzwala naród i daje temu narodowi gwarancję wolności w postaci przestrzegania Jego prawa, wiodąc go ku *nowej społeczności, braterskiej wspólnoty, którą kształtuje potężna miłość Boga...* (Wj 3, 7-8 i Pwt 7,8). Według Księgi Wyjścia ta nowa społeczność to przede wszystkim dzieło Boga. Tylko Bóg prawdziwie wyzwala z każdego ucisku, ponieważ nie pozwala dopatrywać się ograniczeń jedynie w strukturach społecznych i politycznych. Egoizm, rywalizacja, przemoc i chęć posiadania to też problem serca ludzkiego, które przemienia tylko Bóg³⁷. Powyższa argumentacja, nie pozwala ustawić wolności społeczno-politycznej i wolności jednostki w opozycji, czy nawet pewnej hierarchii – deprecjonując którąkolwiek z nich³⁸.

Na uwagę zasługują również rozdziały z Księgi Izajasza, od 40 do 55, stanowiące w pewnym sensie rekapitulację dzieła wyzwolenia, dokonanego przez Boga. Pan Bóg może skutecznie posłużyć się innym narodem, zawsze jednak będzie to wyraz Jego miłości i mocy (Iz 48, 14)³⁹. Prorok Izajasz zdecydowanie piętnuje bałwochwalstwo i łamanie Bożego prawa oraz zamianę chwały prawdziwego Boga na kruche moce tego świata (Iz 44, 6-8). Na tym tle, nowa społeczność, jaką chce ukształtować Pan Bóg, jest reprezentowana w Słudze Jahwe i jego prerogatywach (53, 6-7.12)⁴⁰.

Księga Psalmów, natomiast, pojęcie *wrogów* ludzkiej wolności poszerza o groźbę śmierci i beznadzieję chaosu. Moc zbawcza wyzwala człowieka z wszelkiego

³⁶ Por. *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica...*, dz. cyt., s. 826-828. Godnym podkreślenia wydaje się fakt, że cytowany słownik zestawia ze sobą i rozpatruje jednocześnie, bez rozróżniania, biblijne pojęcie wolności i wyzwolenia już w kontekście południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia. Niewątpliwą zasługą tego opracowania jest natomiast przedstawianie problemu wolności i wyzwolenia jako problemu integralnego (zarówno w społecznym jak i indywidualnym wymiarze życia ludzkiego). Przy czym takie ujęcie bardzo szerokiego zagadnienia wolności, zwłaszcza po uprzednich zastrzeżeniach metodycznych, gdzie sugeruje się zbyt częste obciążanie tekstów biblijnych kontekstem historycznym (por. Tamże, s. 824), może niestety narzucać również postrzeganie tego problemu z punktu widzenia, czy też w opozycji do radykalnych nurtów teologii wyzwolenia.

³⁷ Por. Tamże, s. 828.

³⁸ Por. T. J e l o n e k, *Biblijne pojęcie wolności*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1988), s. 351 i J a n P a w e ł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

³⁹ Por. H. N o r o n h a C a l v a o, *Wyzwoleńcze możliwości wiary chrześcijańskiej a europejski ideał wolności*, „Communio” 9 (1994), s. 338-339.

⁴⁰ Por. *Nuovo Dizionario...*, dz. cyt., s. 828.

zła, przede wszystkim z grzechu i śmierci (Ps 18, 2-4). Psalmy wskazują też na tych, którzy są jakby *ucieleśnionymi ofiarami* niesprawiedliwości i zła. To *ubodzy Jahwe*, żyjący pod przemożną i pełną miłości Bożą Opatrznością⁴¹.

2. POROZUMIENIE WOLNOŚCI W PISMACH NOWEGO TESTAMENTU

Znajdujący się w Ewangelii według św. Łukasza *Magnificat* (Łk 1, 46-55), to bez wątpienia szczególne *orędzie wolności i wyzwolenia*, sięgające swoimi korzeniami Starego Przymierza oraz zapowiadające utworzenie społeczeństwa sprawiedliwego i braterskiego, którego twórcą jest Bóg, zapraszający i zobowiązujący, zarazem, do tego dzieła także człowieka⁴². Dzieła tego jednak nie można interpretować poza perspektywą paschalną, w której historia człowieka, a więc także historia jego wolności, odnajduje swoje dopełnienie w zmartwychwstaniu Chrystusa i ostatecznym zwycięstwie sprawiedliwych, czyli w eschatologii⁴³.

W tym kontekście Ewangelia Jezusa Chrystusa jawi się jako orędzie wolności i siła wyzwalająca. Charakterystycznym rysem głoszonego i dokonanego przez Jezusa wyzwolenia jest wolność Jego uczniów od grzechu, jako źródła wszelkiego zniewolenia. Toteż od początku swojej publicznej działalności Jezus wzywa do nawrócenia (Mk 1, 15), świadomie dystansując się od jakichkolwiek powiązań z mesjanizmem w rozumieniu sobie współczesnych elit religijnych. Skłaniało to wielu teologów do poszukiwania w Jego nauczaniu nowych kategorii w porównaniu z mówiącymi o wolności człowieka tekstami ze Starego Testamentu. Oczywiście przy zachowaniu fundamentalnej ciągłości, gdzie Bóg Stworzyciel, który wyprowadził naród wybrany z Egiptu i zawarł z nim Przymierze, najpełniej objawia się w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, przychodzącym na świat, aby wypełnić zawarte w Starym Przymierzu obietnice mesjańskie i dokonać wyzwolenia, będącego efektem szczególnej interwencji Boga w historię wybranego przez siebie ludu. Jezus, który nie daje się zamknąć w politycznych strukturach swojego czasu, nie koniecznie musi być postrzegany jako nie interesujący się problemami społecznymi. Krytykując pojawiające się na tym tle nieprawidłowości sięga do *samych korzeni*, do płaszczyzny o wiele głębszej niż stosunki społeczne i rodzące się w nich konflikty, do winy osobistej⁴⁴.

⁴¹ Por. Tamże, s. 829.

⁴² Por. J. K o w a l s k i, „*Magnificat*” – *orędzie wolności i wyzwolenia*, „Chrześcijanin w Świecie” 4-5 (1988), s. 96.

⁴³ Por. Tamże, s. 95.

⁴⁴ Por. M. C z a j k o w s k i, *Wychowanie do wolności*, „Znak” 10 (1983), s. 1517 i H. N o r o n h a C a l v a o, *Wyzwoleńcze możliwości wiary chrześcijańskiej a europejski ideał wolności*, art. cyt., s. 342-343.

Sedno *nowości* nauczania Chrystusowego zawarte jest w Kazaniu na Górze (Mt 5, 3-12). Komentując Dekalog Jezus nadaje mu ostateczny i pełny sens. Mocą wydarzenia paschalnego Syn Boży uwolnił ludzkość od grzechu i śmierci (Kol 1,13)⁴⁵. Sprawiedliwość natomiast, która jest udziałem odkupionego przez Chrystusa człowieka, musi przeniknąć struktury społeczne i polityczne. Mimo że nie da się tego dokonać bez otwartości i dyspozycyjności wobec Bożego Ducha, tworzących je osób, nie można nigdy stracić z oczu jej podstawowego odniesienia. Mesjańska, realizująca się w *misterium paschalnym* Jezusa, sprawiedliwość, nie jest naszą, to znaczy przez nas ustanowioną sprawiedliwością, choć ma być naszym udziałem. To sprawiedliwość Boża, realizująca się jako pełna miłości miłosiernej odpowiedź na wszelkie, dotyczące ludzkość zło; tak w relacjach społecznych, jak i w wymiarze ludzkiego serca, znanego Bogu i będącego osobowym uwarunkowaniem dobrych lub złych, czyli prowadzących do wolności lub niewoli, czynów człowieka. Tylko wtedy *rewolucja nie pożera własnych dzieci...* i tylko tak można osiąść umiejętność dostrzegania dobra w przeciwniku, ale też zła w sobie. I tylko w taką walkę zaangażował się Jezus, aż do utraty własnego życia (Łk 18, 9-14)⁴⁶.

W Liście do Galatów, nazywanym niekiedy *Ewangelią wolności*⁴⁷, czytamy: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* – (Ga 5,1). Ten wątek św. Pawła Apostoła, mówiący o istocie chrześcijańskiej wolności, jest na wskroś chrystocentryczny. Ostatecznie i w pełni, Bóg wyzwala człowieka przez śmierć oraz przez zmartwychwstanie Chrystusa (Rz 5,10). To wyzwolenie dotyczy także bałwochwalstwa. Zniewolenie człowieka, zdaniem św. Pawła, przejawia się również w zamianie chwały prawdziwego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka (Rz 1,23). Służąc bożkom człowiek nie może być wolny, ale pogrąża się w jeszcze większej niewoli (Ga 4,8). Znamienne, że Apostoł Narodów nie ogranicza grzechu bałwochwalstwa tylko do fałszywych wyobrażeń Boga. Dotyczy ono także chciwości, egoizmu, rozwiązłości oraz wszelkich innych, nie liczących się z Bogiem, sposobów postępowania i norm roszcujących sobie pretensje do bycia absolutnymi. Chrześcijanin, będący członkiem Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, nie powinien, chcąc zachować wolność, poddawać się formom i duchowi innych społeczności tego świata (Ga 4,8)⁴⁸.

I wreszcie słowa: *...a gdzie jest Duch Pański – tam wolność...* (2 Kor 3,17), co staje się u św. Pawła zwieńczeniem *krytyki* prawa, które piętnując grzech, samo przez się nie chroni skutecznie człowieka przed wejściem w jego orbitę. Wypełnieniem prawa, czyli uzyskaniem przez nie, rozmijającej się z nim dotąd skuteczności,

⁴⁵ Por. J. Grześkowiak, *Ku cywilizacji wolności i wyzwolenia*, „Chrześcijanin a Współczesność”. 2 (1987), s. 66.

⁴⁶ Por. M. Czajkowski, *Wychowanie do wolności...*, art. cyt., s. 1523.

⁴⁷ Por. Tamże, s. 1524, za H. Roux, *L'Evangile de la liberie*, Genève 1973.

⁴⁸ Por. Tamże, s. 1525-1526 i *Nuovo Dizionario...*, dz. cyt., s. 833.

jest obecność Ducha Bożego w sercach ludzkich, który stwarza ludzi nowych i wolnych, zdolnych takimi uczynić również struktury społeczne⁴⁹. Powołanie do wolności oznacza u św. Pawła także powołanie do odpowiedzialności za bliźniego. Wolność to dar Boga w Duchu Świętym, przez Jezusa Chrystusa, ale to nie jakiś dar sam dla siebie, który można by absolutyzować lub rozumieć jako kryterium *czystej wolności*. To raczej kryterium miłości i solidarności z bliźnim, za którego jesteśmy odpowiedzialni. Wolność w tym znaczeniu to wejście, z drugim, w bardzo bliską relację miłości⁵⁰.

Wolność w Biblii, natomiast, dokonując pewnej syntezy powyższego, to przede wszystkim dar Boga. Nie jest on z tego świata, ale realizuje się w tym świecie. Poza tym jest to wolność integralna, wolność od grzechu, we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji. Dotyka przy tym najbardziej istotnego wymiaru ludzkiego życia; realizowana jest w miłości Boga i bliźniego.

III. WOLNOŚĆ W RELACJI DO ŁASKI

Człowiek jest bytem przygodnym, jak mówią niektórzy: *in statu viae*. Skoro tak, to rozwojowi i ciągłemu doskonaleniu podlega także ludzka wolność. Podobnie dzieje się z rozumieniem tej wartości. Możemy zatem mówić o procesie i rozwoju, który dociera do coraz to głębszych, bogatszych treści oraz pełniejszego rozumienia. Tak dzieje się również na kartach Biblii, gdzie poprzez dzieje narodu wybranego dochodzimy do coraz pełniejszego objawienia Boga, które swój najgłębszy wyraz osiąga w Jezusie Chrystusie. W Nim i przez Niego także człowiek zostaje ukazany, sam sobie w nowym świetle, przez co sam siebie lepiej rozumie. Lepiej także, przez tę samą perspektywę, rozumie swoją wolność.

Na gruncie toczącego się w łonie chrześcijaństwa sporu o wolność człowieka nie można pominąć milczeniem całego apologetycznego wysiłku takich ojców Kościoła jak Ireneusz, Tertulian, Hipolit, Hilary. Choć najczęściej nie umieszcza się ich w centrum wielkiej, chrześcijańskiej dyskusji na temat rozumienia i granic ludzkiej wolności, to przez swoją obronę wolności Boga, w znaczący sposób przyczynili się oni do lepszego zrozumienia wolności człowieka⁵¹. Mówiąc o niej nie sposób nie

⁴⁹ Por. I. M r o c k o w k i, *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, „Chrześcijanin w Świecie” 4-5 (1988), s. 110 i *Nuovo Dizionario...*, dz. cyt. s. 834.

⁵⁰ Por. M. C z a j k o w s k i, *Wychowanie do wolności...*, art. cyt., s. 1529.

⁵¹ Ma to o tyle doniosłe znaczenie, że obraz Boga, uwalniany na podstawie Objawienia, z wszelkich konieczności: fatalizmu (grec. *ananke*) i gnostyckiej emanacji, stawał się w ramach teologii punktem wyjścia do postrzegania człowieka w głębszej, bardziej otwartej i optymistycznej perspektywie, niż, było to możliwe na gruncie greckiej filozofii. Jak już wspominaliśmy, chrześcijaństwo wyzwolone z determinizmu przyrodniczego i konieczności losu, zaczyna się lękać utraty

wymienić Augustyna, według którego w naturze ludzkiej istnieje odrębna władza woli (*liberum arbitrium*). Biskup z Hippony rozumiał wolność jako wewnętrzne uniezależnienie się człowieka od zła moralnego, co dało początek długiej, obejmującej kilka wieków dyskusji⁵². Spór rozgorzał w oparciu o fundamentalne w tej kwestii pytanie: Czym tak naprawdę jest wolność człowieka; aksjologiczną funkcją, jedynie, czy też posiada charakter ontologiczny?⁵³. O ile u św. Augustyna wola musiała być nieustannie wspierana łaską⁵⁴, z powodu dotykającej od wewnątrz duszę cho-

przyjaźni z Bogiem, zerwania przymierza; problem wolności przenosi się tym samym bardziej do wewnątrz, stając się lękiem przed grzechem. Por. J. K o r o l e c, *Perfekcjonizm kultury średniowiecznej, Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkawski, (red.), Lublin 1992, s. 31. W spór o wolność ludzką zaangażowali się również filozofowie, łącząc najczęściej z agnostycyzmem lub ateizmem. Tacy myśliciele jak L. Feuerbach, K. Marks, F. Engels, F. Nietzsche i J. P. Sartre twierdzili wprost, że wolność człowieka, o ile ma być pełna, jest nie do pogodzenia z ideą Boga stwórcy. Chrześcijańscy myśliciele natomiast usiłują dowieść, że wszechwiedza Boga i wolność ludzka nie muszą się wcale wykluczać. Wolnej woli człowieka bronił między innymi św. Augustyn, Boecjusz i św. Tomasz z Akwinu. Ten ostatni odróżniając pierwszorzędny przedmiot poznania Bożego, gdzie Bóg poznaje przede wszystkim siebie samego i drugorzędny, gdzie przedmiotem Bożego poznania jest świat przygodny (S. Th. I, q. 14, a. 2, ad 1.) oraz w związku z powyższym, wiedzę Boga, która w zależności od przedmiotu jest *wiedzą oglądu* – jej przedmiotem jest wszystko to, co jest realne (aa. 9 i 12.) i *prostego poznania*. Przedmiotem tej ostatniej jest z kolei sfera czystych możliwości. Bóg poznaje zatem wszystko, a jego spojrzenie obejmuje wszystko jako istniejące przed Nim teraz (a. 13, c.). Człowiek natomiast poznaje byty zrealizowane w sukcesywności przemian czasu. W tym kontekście św. Tomasz, twierdził, że *przedwiedza* Boga nie niszczy wolności człowieka, gdyż wszystkie zjawiska i zdarzenia stoją przed Bogiem jako *obecne teraz* i nie mogą niszczyć wolnego wyboru człowieka, którego wiedza i działanie rozwijają się w czasie (S. Th. I, q. 83, ad 2.).

Innym zagadnieniem, o którym wypada wspomnieć w tym kontekście jest szeroko dyskutowany w teologii, problem wszechmocy Boga i wolności ludzkiej. Także tutaj miarodajne wydają się być tezy św. Augustyna, który, zwłaszcza w dyskusji z Pelagiuszem, uwypuklił na tym tle rolę Bożej łaski, nieustannie wspierającej człowieka w działaniu. Por. W. E b o r o w i c z, *Wprowadzenie*, W: A u g u s t y n, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, Poznań 1971, s. 23-50. Natomiast św. Tomasz wyróżnia wolę absolutną w Bogu, skierowaną ku sobie samemu (S. th. I, q. 19, a. 1, ad 3.) i warunkową, której przedmiotem są stworzenia. Akcentując *efektywność* woli Bożej Akwinata twierdził, że wszechmoc Boża nie narusza wolności człowieka, ponieważ byłoby to sprzeczne z powołaniem człowieka do istnienia jako istoty wolnej (S. th. I, q. 25, aa. 3-5.).

⁵² Por. S. K o w a l c z y k, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko – marksistowskiego*, Warszawa 1977, s. 87-88.

⁵³ Por. A. Ś w i ę c i c k i, *Struktury a wolność, Problem wyzwolenia człowieka...*, dz. cyt., s. 344.

⁵⁴ Zasygnalizowany w tym miejscu problem, to przedmiot bardzo długiej, ciągnącej się w zasadzie od chrześcijańskiej starożytności (św. Augustyn), dyskusji, uznawanej za sensu stricto teologiczną (S. Kowalczyk). Wraca do niego między innymi G. Marcel, choć – jak się zastrzega – na płaszczyźnie fenomenologiczno-filozoficznej. Dość istotną uwagę Marcela jest potraktowanie wolności ludzkiej jako trwałego daru, który człowiek otrzymał od swojego Stwórcy. Wolność – jego zdaniem – nie musi wchodzić w konflikt z nadprzyrodzoną łaską, która wspiera i niejako uszlachetnia (*perficat naturam*) wiele innych wymiarów ludzkiego życia oraz aktywności. Sama zaś wolność, utrzymuje G. Marcel, nie jest jakąś *tylko czasową pożyczką* udzieloną przez Boga człowiekowi.

roby zła⁵⁵, to św. Tomasz z Akwinu przyczynił się do powstania bardziej optymistycznej wizji wolności człowieka, wiążąc ją z władzą rozumu⁵⁶. Znajdujący w niej swoje zakorzenienie proces poznawczy – zdaniem Akwinaty – zakłada wolny wybór, co przyczynia się do powstania czystszej i wyższej postaci wolności, która egzystuje w woli człowieka, jako wolna władza wyboru (požadawcza).

Zwiążanie wolności, z jednej strony z władzą poznawczą, a z drugiej z požądawczą, przyczyniło się nie tylko do nie ograniczania jej do ślepego popędu, co jest domeną požądania, ale też do postrzegania w niej czegoś więcej niż tylko zdeterminowanego, choćby większą wiedzą, wyboru⁵⁷. Na tej podstawie dochodzi w refleksji chrześcijańskiej do szerokiej dyskusji, w której usiłuje się rozwiązać dylemat między determinizmem i indeterminizmem. Problematyką tą w Polsce zajął się między innymi Jacek Woroniecki, a później kontynuatorzy jego myśli w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Determinizm jako jedna z prób pogodzenia wolności i konieczności, w ciągu wieków wielokrotnie dochodzący do głosu, w ostatnim czasie pojawił się, między innymi, w nurcie marksistowskim. Rzecznikiem rozumienia wolności, jako uświadomionych, choć koniecznych powiązań świata zewnętrznego z ludzkimi wyborami, uwarunkowanymi podmiotowo, był w tym okresie np. Marek Fritzhand⁵⁸. Koncepcja ta, praktycznie odmawiająca człowiekowi wolnego wyboru i, co za tym idzie, także potwierdzenia swojej nieporównywalnej ze światem materialnym, godności, napotkała zdecydowany opór myśli chrześcijańskiej. Na tym tle doszło także do

Jednak przed tego rodzaju uproszczeniami i nieporozumieniami koncepcja wolności, w rym wypadku w relacji do łaski, najsukuteczniej broni się na gruncie chrześcijańskiego personalizmu. Por. G. M a r c e l, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 324-337.

⁵⁵ Często podkreśla się przy tej problematyce osobiste doświadczenia Augustyna związane z manicheizmem, którego przez jakiś czas był sympatykiem. Otóż głoszona przez Manesa i innych manichejczyków, niepokonalna w zasadzie, w doczesnej, ludzkiej rzeczywistości siła zła, stale kładąca się cieniem na wszystkich ludzkich dokonaniach, odcisnęła trwałe ślady na ochrzczonego przez św. Ambrożego, późniejszym biskupie Hippony i doktorze Kościoła. Augustyn z tego właśnie powodu miałby patrzeć na duszę ludzką dość pesymistycznie. Głównie przez trwałą ranę jaką zadał jej grzech. Nie przesądzając w tym miejscu o związanych z osobistym doświadczeniem uwarunkowaniach, w augustyńskim obrazie wolności, której ostatecznie biskup Hippony człowiekowi przecież nie odmawiał, ukazując ją przede wszystkim jako swoiste miejsce teologiczne, warto wspomnieć również o znacznie młodszych źródłach *pesymistycznego* obrazu człowieka. Autentycznej wolności wyboru między dobrem a złem odmawiali człowiekowi między innymi Luter i Kalwin, wskazując jako przyczynę ranę zadaną przez grzech pierworodny. Por. M. A d l e r, *The Idea of Freedom*, t. II, New York 1961, s. 469-470.

⁵⁶ Por. Tamże, s. 90; za św. Tomasz z Akwinu *Traktat o człowieku*, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 394 i J. T i s c h n e r, *Łaska i wolność*, „Znak” 5 (1992), s. 11.

⁵⁷ Por. Tamże, s. 90, za Tomasz z Akwinu, S. th. I, q 94 a, 3, c

⁵⁸ Por. M. F r i t z h a n d, *Marksizm a wolność i odpowiedzialność*, w. *Antynomie wolności*, Warszawa 1966, s. 466, 158, 469, 493.

krytyki indeterminizmu, który dla wielu myślicieli, nie mogących pogodzić się z rozstrzygnięciami o wyraźnym zabarwieniu deterministycznym, stawał się niejednokrotnie bezkrytycznie akceptowanym antidotum. Zarzuty o świadome odrywanie wolnej decyzji od praktycznego sądu rozumu, co miało służyć obronie nie uwarunkowania woli, a więc jej wolności, przeciwko determinizmowi i indeterminizmowi, kierował, w owym czasie, wspomniany już, Jacek Woroniecki⁵⁹. Jego zainteresowanie problematyką wolności, rozpatrywaną głównie na gruncie tomizmu, zaowocowało dość oryginalną koncepcją *autodeterminizmu*, który nie tyle usiłuje pogodzić dwa, skrajne stanowiska, ile raczej dowartościowuje w człowieku prawo przyczynowości, warunkujące wybór woli, wyznaczony przez ostatni sąd rozumu praktycznego, ostatecznie bez uszczerbku dla wolności⁶⁰.

Koncepcja ta sytuuje się w szeroko rozumianym nurcie tomistycznym, często zresztą krytykowanym na tle dość długo ciągnącego się w teologii sporu, między wolnością i łaską. Stanowisko autodeterministyczne jest w tym kontekście rozumiane jako typowy *determinizm teologiczny*⁶¹. Ojciec Woroniecki starał się rozwiązać ten problem przez kategorię dóbr nie zaspakajających w pełni natury ludzkiej. W porównaniu bowiem z dobrem absolutnym nie mogą one wpływać w sposób konieczny na ludzką wolę. Wpływ łaski, co podkreślał z naciskiem, nie determinuje woli ludzkiej, ale sprawia, że człowiek tym wyraźniej widzi różnicę między wolą a przedmiotem, który – jako dobro stworzone – nie może pociągać woli w sposób konieczny⁶². Ostatecznie, w teorii Woronieckiego, wyrosłej na gruncie filozoficznego sporu, tak z determinizmem, jak i indeterminizmem, zostaje potwierdzona, opracowana już przez św. Tomasza z Akwinu, koncepcja wolności wyboru. Wola, jako władza pożądawcza, kierowana jest przez rozum, który jej nie determinuje. Woli bowiem należy, zdaniem tomistów, przypisać czynnik sprawczy⁶³.

Spór łaski z wolnością toczył się jednak nadal. W międzyczasie, w Europie obserwujemy wzrost popularności takich nurtów filozofii jak egzystencjalizm i fenomenologia⁶⁴. Poza tym na myślenie o wolności ogromny wpływ miały, niejednokrot-

⁵⁹ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t.1, Kraków 1948, s. 137.

⁶⁰ Por. Tamże, s. 138.

⁶¹ Por. H. Piłus, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1980; s. 122; za J. Kellera, *Katolicka teoria wolności człowieka*, „Studia Filozoficzne” 6 (1960), s. 49.

⁶² Por. *Katolicka etyka wychowawcza...*, dz. cyt., s. 140.

⁶³ Por. H. Piłus, *Człowiek i osobowość w neotomizmie...*, dz. cyt., s. 126 i Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, 63, 8, 3; 84, 4

⁶⁴ Wypada w tym miejscu nadmienić, że zjawiska egzystencjalizmu, a także fenomenologii, wywołujących na Zachodzie najpierw burzliwą dyskusję, a później swoistą *modę* na uprawianie tak rozumianej filozofii, również w innych dziedzinach ludzkiej twórczości, nie koniecznie od filozofii nieodłącznych, nie można bezkrytycznie przenosić w panujące wówczas realia polskie. Specyficzny monolit, z jakim mieliśmy do czynienia, zwłaszcza w filozofii i kulturze, w okresie komunizmu i realnego socjalizmu, znacznie utrudniał przenoszenie na rodzimy grunt, wyrosłych na Zachodzie

nie bardzo bolesne i głębokie, doświadczenia związane z totalitaryzmem. O wolności coraz częściej zaczyna się mówić i pisać także w kategoriach aksjologicznych, odchodząc nieco od kwestii związanych z jej strukturą ontologiczną. W tym ujęciu wolność to raczej pewnego rodzaju *dzianie się w człowieku*, co prowadzi wprost do formułowania stwierdzeń, iż człowiek nie tyle posiada wolność, ile raczej jest wolnością⁶⁵. Coraz częściej też, problem wolności, zaczęto poruszać w kontekście społecznym, gdzie wolność człowieka staje się kryterium sprawiedliwości całych społeczeństw. Dochodziło również do radykalnego przeciwstawiania wolności jednostki, poczuciu, czy też dążeniu do wolności społeczeństwa, przy bardzo wyraźnym braku zainteresowania wypracowaniem jakiegokolwiek, kompromisowego rozwiązania.

W związku z tym problem wolności domagał się ponownego przemyślenia, przy uwzględnieniu nie tylko zupełnie nowego kontekstu współczesnego człowieka w ogólności, który nie mógł być znany Tomaszowi z Akwinu⁶⁶, ale też kontekstu bardziej konkretnego, charakteryzującego np. społeczeństwa borykające się z realnym socjalizmem i wszelkimi jego anomaliami. Tomizm, do którego bardzo wiele autorytetów, zaangażowanych w spór o kształt i rozumienie wolności, sięgało jak po gotowe rozwiązania, zaczynał się powoli jawić jako coraz mniej kompetentny w rozwiązywaniu nabrzmiałych i bardzo złożonych problemów, uwikłanej w społeczne kwestie, wolności człowieka. Nawet jeśli nie odrzucano go wprost i nie mówiono powszechnie, że ten *kapitał* już się wyczerpał, to na pewno coraz bardziej jawił się on jako nie jedynie obowiązujący sposób spojrzenia na ten problem. Przy czym wolność coraz wyraźniej przestawała być tematem sporu determinizmu z indeterminizmem, coraz bardziej stając się tajemnicą *etosu* niż *logosu*. Przeszawała, tym samym, być trudnym pytaniem antropologicznym: czy człowiek jest wolny czy nie?, stając się coraz częściej problemem aksjologicznym, co moglibyśmy wyrazić w pytaniu: jaką jest wolność doświadczana i jakie ślady pozostawia w podmiocie przeżycie tego doświadczenia⁶⁷?

W takiej perspektywie, kiedy akcent położony zostaje na doświadczenie podmiotu, wszelkie próby syntetycznego i personalistycznego, zarazem, rozwiązania problemu wolności, jak to miało miejsce na przykład w koncepcji autodeterminizmu ojca Woronieckiego, siłą rzeczy, przesunięte zostają na dalszy plan. Nie wszędzie jednak tego rodzaju postępowanie było powszechnie obowiązujące. Tomiści Szkoły

nurtów filozoficznych. Poza tym samo rozłożenie najistotniejszych, wówczas, problemów w polskim sporze o wolność nie tworzyło nawet przychylniej atmosfery do tego rodzaju *filozofowania*, czy też koncepcji rzeczywistości i zanurzonego w niej bytu ludzkiego.

⁶⁵ Por. I. M r o c z k o w s k i, *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, „Chrześcijanin w Świecie” 4-5 (1988), s. 114.

⁶⁶ Por. J. T i s c h n e r, *Łaska i wolność*, „Znak” 5 (1992), s. 25.

⁶⁷ Por. J. T i s c h n e r, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 147. 149. 150.

Lubelskiej, dla przykładu, postrzegali *przełom* w dyskusji o ludzkiej wolności dość ostrożnie, a momentami nawet sceptycznie. Dowodem na to jest niewątpliwie reakcja, przynajmniej w pierwszej fazie, na zaproponowaną przez Karola Wojtyłę, próbę poszerzenia tej dyskusji o aspekt fenomenologiczny, w jego antropologii filozoficznej⁶⁸.

Sposób syntetycznego podejścia do problemu wolności, reinterpretacja myśli tomistycznej przy uwzględnieniu osiągnięć fenomenologii oraz historycznej wiedzy o człowieku, spotykamy również w teologii Karla Rahnera⁶⁹. Szczególnie doniosłym w jego pracy wydaje się spojrzenie na poruszane powyżej problemy przez światło Objawienia. Rahner, odwołując się do Biblii, postuluje odczytywanie Słowa Bożego w *świadomym dialogu*, w kontekście współczesnych nauk humanistycznych i filozofii. Wolność, przy uwzględnieniu danych biblijnych, przestaje być dla Rahnera celem samym w sobie, a staje się raczej dążeniem do prawdy w wierności Bogu. Człowiek oczywiście może się zamknąć na dar Boga, odrzucić miłość, ale też w ten sposób zamyka się na prawdę i pogrąża w skrajnej niewoli⁷⁰. Ujęcie wolności jest tu chrystocentryczne, a sam Chrystus rozumiany jest nieco szerzej niż tylko jako wzór czy ideał tej wolności. Chrystus wyzwala człowieka z niewoli, w jaką człowiek popadł przez swą historię grzechu⁷¹.

Zasługą K. Rahnera jest przede wszystkim syntetyczne ujęcie problemu wolności w teologii, z uwzględnieniem wymiaru transcendentnego, o którym mówi wyraźnie Objawienie i który w refleksji nad wolnością często bywał pomijany. Poza tym, w jego poglądach znalazły uznanie osiągnięcia współczesnej filozofii oraz roz-

⁶⁸ Propozycja Karola Wojtyły przedstawiona na gruncie personalizmu, swoje odzwierciedlenie i zarazem wyjaśnienie, odnajduje w rozwijanej przez niego *teorii sprawczości*. Chodzi przede wszystkim o to, aby przez analizę ludzkiego czynu dotrzeć do właściwości osoby i do tych specyficznych cech, które charakteryzują człowieka, jego naturę oraz pozwalają być i działać jako osoba. O ile czyn człowieka, narzucający się jako nieodparte doświadczenie, uwydatnia osobę i ukazuje ją jako rzeczywistość głębszą niż tylko zindywidualizowana natura, to dokładna analiza tego czynu pozwala uchwycić istotne elementy, wpływające na złożoność doświadczenia: *człowiek działa*. Skoro człowiek jest osobą, to jego działanie też ma charakter osobowy, nosi na sobie ślad bogatej rzeczywistości bytu osobowego. Jak utrzymuje Autor *Osoby i czynu*, na to bogactwo składa się między innymi działanie oraz dzianie się, które zachodzi w człowieku. Ten, właściwy tylko osobie ludzkiej i zarazem integrujący naturę ludzką, dynamizm, stanowi moment sprawczości i moment przeżycia – świadomość mojego działania. Przy czym Wojtyła wyróżnia dwa typy sprawczości ludzkiej: zewnętrzną – przechodnią i wewnętrzną – nieprzechodnią, uważając ten drugi typ za bardziej podstawowy. Dzieje się tak dlatego – zdaniem Autora – ponieważ tu właśnie występuje szczególna zależność, wiążąca świadome działanie człowieka z własnym podmiotem. Por. I. D e c, *Osoba jako podmiot w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, „Collectanea Theologica” 57 (1987), s. 14 i K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1976), z. 2, s. 6-9.

⁶⁹ Por. S. G r a b s k a, *Karla Rahnera teologa wolności*, „Więź” 7-8 (1985), s. 42.

⁷⁰ Por. Tamże, s. 43.

⁷¹ Por. Tamże, s. 45.

różnienia między podstawową wolnością i polem wolności, ujęcie personalistyczne i zakorzenienie jednostki ludzkiej w historii⁷².

Zwiążanie wolności z dziełem Stworzenia i Odkupienia, poszerzenie perspektywy o kontekst historyczny i kontekst rzeczywistości ziemskich, zwłaszcza o jej wymiar społeczny, znalazło uznanie na Soborze Watykańskim II. Sobór dostrzega w wolności Boży obraz zamieszczony w człowieku, który nie pozwala mu się zatopić tylko w doczesności; otwiera człowieka na Boga i w Nim ukazuje spełnienie wolnych dążeń ludzkich (KDK 17). Nie podważa tego również dość wyraźny w ostatnim czasie wymiar społeczny wolności. Wręcz przeciwnie. Pozwala lepiej ocenić wartości doczesne i to, co nazywamy nieraz *koniecznością zewnętrzną*. Otwarcie na Boga tylko wzbogaca i uszlachetnia każdą wspólnotę ludzką, realizowaną przez wolność w duchu odpowiedzialności (KDK 17, 31, 34, 62)⁷³.

Ostatecznie, także w chrześcijańskim rozumieniu wolności, możemy spotkać się z pewnym *załamaniem dialektycznym*. Uwarunkowane jest ono zakorzeniem jej w prawdzie. A ponieważ Chrystus otwarcie rości sobie pretensje do pełnej prawdy o człowieku, wolność wzrasta, realizuje się i spełnia w dążeniu do dobra, niejednokrotnie za cenę ograniczenia siebie – opanowania w dążeniu do rzeczy stworzonych⁷⁴. Chrześcijanin zatem, realizując powołanie do wolności nie może wyeliminować ze swojego życia elementu ascetycznego, który jest niejako gwarancją wolności (Ga 5,13).

⁷² Por. Tamże, s. 50.

⁷³ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 7 i *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 450.

⁷⁴ Por. Jak wyżej, 908, 1731, 1733, 1739, 1742.