

Czesław Bartnik

Wolność wyzwolona

Collectanea Theologica 50/4, 27-41

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

WOLNOŚĆ WYZWOLONA

Mimo olbrzymiego znaczenia wolności jako zjawiska i jako problemu eleuterologia, czyli nauka o wolności (gr. *eleutheria*, hebr. *hufeszah*, łac. *libertas*) pozostaje ciągle zaniedbana. Słabo rozwija się także katolicka teologia wolności, ograniczająca się dotychczas przeważnie do kwestii stosunku woli ludzkiej do łaski¹. Być może duch minionych epok nie sprzyjał rozwojowi samej wolności oraz refleksji nad nią. Przy tym chrześcijaństwo zdawało się oceniać wolność doczesną z dużą rezerwą, nawet niekiedy zdecydowanie pejoratywnie, podobnie jak i całą rzeczywistość doczesną. Ściśle biorąc, zdaje się, że w chrześcijaństwie funkcjonowały ogólnie dwa rozumienia wolności:

a) W szerokim znaczeniu wolność miała polegać na pełnym poddaniu się woli Bożej, na całkowitym służeniu Opatrzności, przyjmowaniu działań odgórnych, zwłaszcza Bożych, bez stawiania im przeszkód, na „aktywnej bierności” w stosunku do Bożej ekonomii zbawienia i wreszcie na pełnej akceptacji zależności od władzy społecznej, a także na ogólnej postawie „pokory” wobec biegu historii. Tego rodzaju „wolność” nie tylko była oceniana pozytywnie, ale była wprost podstawowym programem chrześcijaństwa.

b) W wąskim znaczeniu wolność miała być jakąś autonomią człowieka, panowaniem nad przyrodą i historią, samorealizacją jednostkową i społeczną, mniej lub więcej nieskrępowaną twórczością, nowością, przekształcaniem rzeczy, świata i losów, a nawet pewnego rodzaju kreacją ludzką. Taka wolność była oceniana zdecydowanie pejoratywnie jako iluzoryczna, kryptoateistyczna, nie uznająca łaski, rodzaj egoizmu i buntu przeciwko ładowi Bożemu w świecie.

¹. Na temat eleuterologii zob. m.in.: P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; J. de Finance, *Existence et liberté*, Paris 1955; J. B. Metz, *Liberté*, w: *Encyclopédie de la foi*, Paris 1967, t. II, 468—480; Cz. Strzeszewski, *Wolność osobowa człowieka*, Zeszyty Naukowe KUL 10(1967) z. 1,7—10; L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, tłum. z niem., Warszawa 1971; M. Nemetschek, *Zur Hoffnung befreit*, Innsbruck 1978; C. Dagens, *L'homme renouvelé par Dieu*, Paris 1978.

Przed teologią stoi ważne zadanie radykalnej rewolucyjnej rewolucyjnej wolności w ścisłym znaczeniu. Krok milowy w tym kierunku został zrobiony na Soborze Watykańskim II, który dowartościował całą rzeczywistość doczesną. Przy tym wielką pomocą służy coraz głębsze świeckie doświadczenie wolności, stanowiące przecież również pewne źródło dla teologii, choćby wtórne. Jest też rzeczą charakterystyczną, że ów pesymizm wolności nie panował w Kościele niepodzielnie. Reprezentowali go przede wszystkim szkolni teologowie oraz rządcy społeczności kościelnych, natomiast reszta ludu Bożego żyła raczej faktycznie pewnym optymizmem wolności, co jednak nie znajdowało odpowiedniego echa w nauce o wolności. Ale nadchodzi czas pełniejszych prób jego opracowania. Między innymi wysoki optymizm wolności cechuje od wieków lud Boży w Polsce. Zjawisko to winno znaleźć swój szczególny wyraz teologiczny. W duchu większego optymizmu należy tłumaczyć również wiele danych biblijnych.

1. Antropologiczna „struktura” wolnościowa

Mówimy przede wszystkim o wolności antropologicznej, nie kosmologicznej. Według antropologii wolność wydaje się stanowić element ontyczny człowieka. Teza ta jest herezją dla myśli klasycznej, która bazuje na absolutnym determinizmie istoty, gdzie nie może być żadnego miejsca na wolność. Dopiero egzystencjalizm przyjmuje, że człowiek tworzy swoją istotę w sposób spontaniczny, wolny i niezależny. Jest to specyficzne osadzenie zjawiska wolności ludzkiej na starogreckiej jeszcze bazie rozumowo-świadomościowej, co znalazło swój najpełniejszy wyraz w filozofii Hegla. Wolność, według Hegla, rodzi się ze „świadomości wolności”, ze „świadomości, że człowiek jest wolny jako człowiek i że wolność ducha stanowi jego najwłaściwszą istotę”, uświadomienie sobie przez ducha swej wolności jest ostatecznym celem świata; wolność, wreszcie, jest jakimś własnym uświadomieniem sobie konieczności². Wolność człowieka jest pewnego rodzaju rezultatem rozumnej negacji w procesie rozwoju ducha obiektywnego.

Również według marksizmu wolność ma się rodzić w człowieku dzięki dialektycznej negacji o typie świadomościowo-rozumowym. Engels nauczał, że „konieczność jest ślepa o tyle tylko, o ile nie została zrozumiana”³. Rozum i świadomość wydobywają niejako wolność przez aktywne negowanie determinizmów, dzięki czemu rodzi się jakaś siła panowania nad nimi. „Wolność — czy-

² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tł. z niem., Warszawa 1958, t. I, 28 nn., 70 nn.; t. II, 32 nn.

³ F. Engels, *Anty-Dühring*, tł. z niem., Warszawa 1948, 135.

tamy dalej — polega więc na — opartej o zrozumienie konieczności przyrodniczych — władzy naszej nad nami samymi i nad przyrodą zewnętrzną, jest więc koniecznym wytworem rozwoju historycznego (...). Każdy też postęp kultury jest krokiem ku wolności”⁴. Według marksizmu zatem człowiek jest pewną strukturą rozwijającą się ku wolności zarówno na płaszczyźnie indywidualnej jak i, zwłaszcza, społecznej. Człowiek ma możliwość celowego oddziaływania na mechanizmy wszelkiego determinizmu przez pracę rozumu i rąk. W konsekwencji człowiek opanowuje przyrodę, historię i siebie samego. Miejszem przekształcenia się niewolności na początek wolności jest rewolucyjna świadomość.

Według teilhardyzmu wolność jest fenomenem procesu powszechnej antropogenezy. Jest ona także obiektywnym współelementem przedświadomości, świadomości i refleksji i rozwija się według tej samej reguły: większa złożoność — większa wsobność, co w efekcie oznacza wzrost wolności w trakcie antropogenezy. A więc przedludzkim etapom przedświadomości towarzyszy jakaś przed-wolność, o typie pewnej spontaniczności energii radialnej oraz spontaniczności życia biologicznego. Etapowi zwierzęcej świadomości prostej odpowiada zjawisko wolności niezłożonej, polegającej na jakiejś instynktowej orto-elekcji organizmów żywych. Właściwy szczebel wolności pojawia się razem z refleksją, a więc w człowieku rozumnym. Jest ona zakodowana w samych początkach ewolucji, lecz osiąga właściwe sobie formy w świadomości do potęgi drugiej, czyli w refleksji. Tutaj staje się ona niejako „wolnością do potęgi drugiej”. Jednakże zjawisko wolności nie ogranicza się wyłącznie do antropogenezy indywidualnej, gdyż dotyczy ona jeszcze bardziej antropogenezy kolektywnej, noogenezy. Tutaj pojawia się niejako „wolność do potęgi trzeciej”. Staje się ona istotną strukturą kolektywu ludzkiego, który ześrodkowuje się głęboko na płaszczyźnie świadomości kolektywnej. Bardziej zwarte organizmy społeczne posiadają, wbrew pozorom, strukturę wolności wyżej rozwiniętej, bez naruszania, oczywiście, wolności indywidualnej. Ostatecznie na bazie uporczywie trwających różnego rodzaju determinizmów rozwija się powoli, ruchem oscylacji, wolność, dzięki której człowiek determinuje samego siebie, ujmuje w swoje ręce proces antropogenezy indywidualnej i społecznej oraz decyduje o ewolucji powszechnej. Przy tym punkt Omega nie jest negacją wolności, lecz jej najgłębszym źródłem. A zatem wolność jest pewną prapierwotną mocą ewolucji antropogenetycznej⁵.

We współczesnej antropologii teologicznej zachodzi nagląca po-

⁴ Tamże, 136.

⁵ Th. Broch, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin*, Mainz 1977.

trzeba odkrywania i opracowania podstawowej struktury wolnościowej człowieka. Jest to szczególne zadanie dla teologii typu personalistycznego. Dla tej teologii nie wystarcza teoria tradycyjna, jakoby wolność była tylko jakimś drugorzędnym zjawiskiem ludzkim, związanym bądź jedynie z przekształcaniem świadomości, bądź z wyborem woli, bądź wreszcie z efektami jednej i drugiej władzy w dziedzinie zewnętrznej, czyli w działaniu i zachowaniu się. Wolność zdaje się być specjalną strukturą osobową, poprzedzającą nawet rozumność i wolę. Jest ona ontycznym elementem osoby ludzkiej obok rozumu, woli i działania. Może jest nawet pierwszorzędnym elementem stanowiącym o osobowości człowieka i stąd znajduje swój wyraz we wszystkich innych elementach osoby ludzkiej. Jeśli w filozofii klasycznej określa się człowieka jako „zwierzę rozumne”, to dziś trzeba mówić, że jest to „zwierzę wolne i rozumne”.

Wolność jako pierwsza osobowa struktura nie oznacza bynajmniej jakiejś iluzorycznej autonomiczności czy braku wkorzenia człowieka w świat różnych determinizmów, tak jak zresztą rozumność człowieka nie oznacza wszelkiego braku jakiejś nierozumności czy irracjonalności. Wolność wyrasta dialektycznie z niewolności dzięki tajemnicy bytu. Stąd kształtowanie się struktury wolności ludzkiej stoi na antypodach szerokiej gamy niewolności i konieczności:

- somatycznej, przyrodniczej i kosmicznej;
- technicznej, kulturowej i czasoprzestrzennej;
- społecznej, historycznej i ogólnej ewolucji;
- psychicznej, myślowej i ideologicznej;
- władzy, autorytetu, ustroju;
- praw, reguł, norm;
- wartości, idei, poglądów;
- autonomizmu, indywidualizmu i wszelkiego bezwładu.

Wolność pojawia się dopiero tam, gdzie uzyskuje się jakikolwiek rezultat prawdziwie ludzki i osobowy. Jest ona ludzkim przeciężaniem różnorodnych determinizmów, ale możliwym tylko dzięki ich istnieniu. W ten sposób człowiek stanowi pewną strukturę rozwoju od niewolności ku wolności.

Wolność występuje już na bazie stworzenia, a ściślej: na bazie stworzoneości człowieka. Wolność człowieka jest pierwszorzędnym i niezbywalnym skutkiem Boskiego aktu stworzenia, w istocie swej wolnego i wolność rodzącego. O ile jednak stworzenie nieosobowe posiada jedynie znikomy ślad struktury wolności stwórczej, to w przypadku człowieka wolność konstytuuje samą jego stworzoneość. Akt stwarzający bowiem osobę ludzką stanowi najbardziej szczególną specyfikację powszechnego aktu stwórczego.

Struktura osobowa nie mogłaby zaistnieć bez łona wolności i bez formy wolności. Wolność jest koniecznym, ontycznym wymiarem człowieka, który zaistniał i realizuje się nadal w łonie całego stworzenia. Wyraźne ślady tej myśli o dającym wolność akcie stwórczym występują już w tekście Ks. Rodzaju (1,26—31), mówiącym o wolności człowieka przede wszystkim przez pryzmat jego transcendencji w stosunku do świata i historii. Ostatni sobór postawił tezę, że wolność jest istotnym elementem obrazu Bożego: „Wolność prawdziwa to wyniosły znak obrazu Bożego w człowieku” (*Gaudium et spes*, nr 17).

Bardziej właściwa i pełniejsza struktura wolnościowa kształtuje się w człowieku odkupionym. Utożsamia się ona ze strukturą dziecięctwa Bożego: *teknon Theou, pais, paidion, hios* (Rz 8,21; Flp 2,15). Znaczy to nie tylko, że dzieci Boże, synowie Boży mają większą wolność, ale także, iż osoba ludzka staje się dzieckiem Bożym przede wszystkim dzięki zbawczej wolności, dzięki łasce, która jest głównie darem wolności Bożej. Stąd ostatecznym źródłem struktury wolności, przez którą człowiek staje się dzieckiem Bożym, jest Duch Święty. W łonie Trójcy Świętej Duch Święty jest nie tylko uosobieniem Miłości, ale i Wolności. Toteż i On wznosi na bazie wolności stwórczej wolność dzieci Bożych: „Gdzie Duch Pański — tam wolność” (2 Kor 3,17). Człowiek staje się przybranym synem Bożym przez Ducha Świętego, który daje wolność nadprzyrodzoną: „Albowiem wszyscy, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: 'Abba, Ojcze'. Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8,14—16). Duch Święty tworzy w nas jakąś strukturę wolności syna Bożego: „synowie są wolni” (Mt 17,26); „A zatem nie jesteście już niewolnikami, lecz synem” (Ga 4,7). Ta wolność jest bazą i korzeniem zbawienia struktur ludzkich.

Wolność zbawcza dziecka Bożego będzie się rozwijała z biegiem postępu dziejów zbawienia. Wolność ta nie byłaby prawdziwa, gdyby nie otwierała coraz dalszych perspektyw rozwoju człowieka i samorozwoju. „Popatrzcie — czytamy w Liście Janowym — jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi, i rzeczywiście nimi jesteśmy (...). Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do niego podobni” (1 J 3,1—2). Będzie to wieczne upodabnianie się do Chrystusa, nieustanne usynowianie się w stosunku do Ojca i stawianie się samą wolnością bytową w Duchu Świętym. Ale i docześnie, dzięki łasce wolności, człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem, bardziej osobą i bardziej „absolutem”.

2. Wolność egzystencjalna

Wolność będąca wewnętrzną strukturą osoby przejawia się bezpośrednio w całej egzystencji ludzkiej. Egzystencja nie jest tu brana po Heideggerowsku jako proces przeżycia świadomościowego, lecz jako realne istnienie ludzkie, wraz z jego podstawowymi treściami i wartościami. Chrześcijańska struktura wolności wyraża się przede wszystkim w tajemnicy istnienia wolnego, czyli egzystencja chrześcijańska jest realizacją wolności dzieci Bożych. Najbardziej wolną jest egzystencja wieczna: „Obecne Jeruzalem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest matką naszą” (Ga 4,25—26; por. Rz 6, 22). Chrystusowe odkupienie zapoczątkowało w nas drogę ku wiecznej wolności: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5,1).

Egzystencja łaski jest egzystencją wolności. Wolność ta zdaje się polegać przede wszystkim na realnym zapoczątkowaniu procesu zbawienia rozumianego jako droga do pełni istnienia i dynamiki osobowej. Wolność zdaje się być możliwością uniwersalnej transcendencji człowieka w stosunku do wszelkich ograniczeń: „...wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus — Boga” (1 Kor 3,23). Życie chrześcijanina staje się do głębi wolne przez miłość, która tworzy jakąś całkowicie nową egzystencję ludzką i przezwycięża wszelkie ograniczenia bytowe, czasoprzestrzenne, historyczne, losowe, antropologiczne i inne (Rz 8,31—39). Wolność chrześcijańska jest pierwszą postacią łaski (2 Kor 3,17; Rz 8,2). Świat ludzki otrzymuje nową wartość, prócz prawdy i dobra, a mianowicie: wolność, „wolność w Jezusie Chrystusie” (Ga 2,4). Stąd też powołanie chrześcijańskie jest w pierwszym rzędzie „powołaniem do wolności” (Ga 5,13). Najwyższy stan wolności nastąpi w końcu czasów, kiedy rozleje się ona także na przemieniony świat materialny i kiedy okryje się pełnią chwały: „...również i ono (stworzenie — Cz. B.) zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,21).

Wolność egzystencjalna posiada kilka postaci bardziej wykształtowanych:

a) Wolność chrześcijańskiej egzystencji polega przede wszystkim na uwiecznianiu istnienia ludzkiego. Biblia mówi o tym w dwóch aspektach — pozytywnym i negatywnym.

1) Pozytywnie — jest to otwarcie na Boga, transcendencja ku życiu Bożemu, droga ku najwyższym wartościom i perspektywa wiecznego życia w Bogu: „A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4,7; por. 4,25—26).

2) **Negatywnie** — jest to wyrwanie się z beznadziejnego przemijania w nicłość, ze znikomości i marności „żywiołów tego świata”, z wszelkich materialnych i czasoprzestrzennych determinizmów absolutnych: „...pozostawaliśmy w niewoli 'żywiołów tego świata'. Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego (...), abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,3—5; por. 4,9; Rz 6,22). Jest to „ucieczka od zgnilizny świata przez poznanie Pana i Zbawcy, Jezusa Chrystusa” (2 P 2,20) oraz wybawienia od śmierci także fizycznej: „...prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8,2). Wieczne trwanie osobowości ludzkiej, obiecywane i realizowane przez chrześcijaństwo, stanowi najbardziej właściwą perspektywę wolności chrześcijańskiego życia.

b) Egzystencjalna wolność chrześcijańska jest wolnością w dziedzinie prawdy, poznania i idei.

1) Jest to „wolność od” błędu religijnego, pogaństwa, fałszu, błędzenia na drodze życia, fałszywych idoliów, starego Prawa, anachronizmu religijnego: „...poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32; por. Ga 4,3—5. 21—31).

2) Jednocześnie „wolność do” prawdy, poznania, sensu życia, posiadania Objawienia Chrystusowego: „...do poznania Pana i Zbawcy, Jezusa Chrystusa” (2 P 2,20); „...do trwania przy prawdzie” (Ga 5,7).

c) Najczęściej podkreślana jest wolność w znaczeniu moralnym.

1) Wolność od zła moralnego, grzechu, niewoli szatana, nienawiści, niesprawiedliwości, pożądlivosti świata, namiętności, nieprawości (Rz 6,11—23; 7,3; 1 Kor 7,39; 9,27; 10,23—29; Hbr 2,14—15; 2 P 2,19).

2) Zarazem jest to wolność do dobra, świętości, miłości, cnót, sprawiedliwości, miłosierdzia, pełnej prawości (Rz 6,16—22; 1 Kor 8,1—13; 9,1—23; Ga 5,13—25).

d) I wreszcie mówi się o wolności w sensie działaniowym i sprawczym.

1) A więc mamy wolność od konieczności przyrody, historii, losów, od lęku życia, bezwładności, inercji, bezruchu, niemożności działania (Rz 6,18—20; 2 Kor 8,17; Ga 4,4; 4,9).

2) A także wolność do działania, sprawiania, realizowania swych zamierzeń, osiągnięcia rezultatów i owoców istnienia w świecie (Rz 6,16—19; 1 Kor 9,1—23; J 8,36; Ga 5,13; 1 P 2,16), „prawo wolności” (Jak 1,25; 2,12; Rz 8,2), a nawet prawo rozwoju, postępu, samorealizacji — „budowania samych siebie” (Jud 20).

W rezultacie, egzystencja wolności rozwija się i potęguje dzięki działaniu. *Praxis* jest duszą wolności egzystencjalnej. Na tej drodze kształtuje się „nasza wolność”, „wolność chrześcijańska”, „wolność w Jezusie Chrystusie”: *eleutheria en Christo Iesou* (Ga 2,4). Jej zaprzeczeniem jest wolność pozorna, wolność degradacji, wolność nic nie sprawiająca, „wolność zła”: *eleutheria tes kakias* (1 P 2,16). Wolność egzystencjalna zatem rozpada się na dobrą i złą. Z punktu chrześcijańskiego wymaga ona odkupienia.

3. Wolność społeczna

Chrześcijaństwo знаło od początku pojęcie „człowieka wolnego” w przeciwstawieniu do „niewolnika” lub „sługi” (*hafeszi, eleutheros, liber*), a także pojęcie wyzwolenia jako obdarzenia niewolnika lub sługi wolnością (*deror, aphasis, liberatio, manumissio* — Jr 34,8—16). Ale nie rozpracowało ono wolności społecznej w stopniu bardziej znacznym. Nie była to jego domena. Na początku wystąpiło kilka rozwiązań w tym względzie:

a) Wydaje się, że w pierwotnej gminie jerozolimskiej wystąpił nurt wolności ściśle społecznej (Dz 2,42—47; 4, 32—37; 5,1—16). Była to wolność ściśle wspólnotowa. Była to samorzutna konsekwencja doczesna, w życiu bieżącym, z wolności objawionej i przyniesionej przez Chrystusa. Wiązała się ona z wielkim przeżyciem wspólnego braterstwa, równości, ustania krępujących instytucji, radości odkupienia i zmartwychwstania Pana, nastania nowej epoki pełnej spontaniczności i nieskrępowania. Przypominało to powiew wolności na początku rewolucji.

b) Entuzjazmu dla wpływu wolności religijnej na życie społeczne doczesne nie podzielał św. Paweł, który z jednej strony został porwany problematyką chrześcijaństwa wyłącznie religijną, a z drugiej — nowej religii nie chciał za żadną cenę łączyć z jakimkolwiek ruchem politycznym i społecznym. Toteż Paweł sformułował, chyba pierwszy, doniosły postulat niemieszania wolności religijnej z wolnością społeczną: „Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj (z twego niewolnictwa). Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleniem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa” (1 Kor 7,21—22; por. Rz 13,1—7; Flm 15—17).

c) Z czasem znowu powrócił wielki entuzjazm dla wolności, ale tym razem prawie wyłącznie dla wolności ściśle religijnej. W „pierwszej szkole” Pawłowej miała to być wolność pełnego przeżywania daru łaski zbawienia: listy Ga, Ef, Kol. A w kręgu św. Jana Ewangelisty miała to być wolność duchowa i mistyczna: „Odpowiedzieli mu Żydzi: Nigdy nie byliśmy poddani w niczyją nie-

wolę. Jakże możesz mówić: Wolni będziecie? Odpowiedział im Jezus: Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu. A niewolnik nie przebywa w domu na zawsze, lecz syn przebywa na zawsze. Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,32—36).

Nurt ostatni, abstrahujący raczej od wolności społecznej w znaczeniu doczesnym, z czasem zapanował i stał się dla chrześcijaństwa reprezentatywny na dwa niemal tysiąclecia. Polegał on na próbie zrealizowania wolności społecznej przede wszystkim w łonie idealnego Kościoła. Wolność przyniesiona ludzkości przez Jezusa Chrystusa urzeczywistnia się w społeczności kościelnej, gdzie nie ma żadnych ograniczeń ani podziałów, lecz wszyscy osiągają triumf wolności zbawczej: „... nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28); „A tu już nie ma (...) niewolnika ani wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3,11; por. Ef 6,8—9; Kol 3,22 n.; Ap 6,15; 13,16; 19,18).

Podkreślanie wolności społecznej w Kościele dopuszczało i nawet powodowało pewną rewaloryzację wolności społecznej w społeczności doczesnej, świeckiej, ale nie tyle bezpośrednio, ile raczej pośrednio: poprzez rozwój osobowości religijnej. Toteż faktycznie obserwowaliśmy pod tym względem pewne wahania. Dość wspomnieć, że już w „drugiej szkole” Pawłowej (listy pasterskie, a może i listy Piotra), wystąpił wyraźny regres co do wartościowania doczesnej wolności społecznej. „Niechaj niewolnicy — czytamy na przykład — nie lekceważą własnych panów z tego powodu, że są braćmi (w Kościele — Cz. B.), ale niech im lepiej służą, dlatego że są oni wierzącymi i umiłowanymi jako uczestnicy dobrodziejstwa” (1 Tm 6,2).

W każdym razie, uważano ogólnie, że niewolność w życiu doczesnym przewycięża się wystarczająco przez intensywne i szczerze życie religijne i kościelne. Między wolnością chrześcijańską a świecką wolnością społeczną nie ma jakichś przejść bezpośrednich, tak żeby postęp wolności doczesnej miał wspierać wprost wolność łaski lub wzrost doskonałości religijnej miał inspirować jakieś masowe wyzwalenie niewolników. Między jedną a drugą zachodzi raczej jakieś przejście dialektyczne: ciągłość i zarazem nieciągłość:

a) Podczas kiedy w społecznościach doczesnych istnieje zależność człowieka od człowieka, niejednokrotnie uciążliwa i poniżająca (Mk 10,42—43; Mt 20, 25 n.), to zjawisko to znika w pewnym sensie w społeczności eklezjalnej, gdzie nie ma bezpośredniej zależności jednego od drugiego i gdzie człowiek może nie słuchać swej własnej upadłej natury: „Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi” (1 Kor 7,23); „...nie zależę od nikogo” (1 Kor 9,19).

b) Człowiek zdobywa wolność doczesną przez przyjęcie zależności od Boga. Im więcej ulegamy Bogu, tym bardziej jesteśmy wolni w świecie, także społecznie. Stąd chrześcijanie uzyskują prawdziwą wolność, stając się niewolnikami Boga: „Jak ludzie wolni postępujcie (...), jak niewolnicy Boga” (1 P 2,16). W obrębie Kościoła jest to oddanie się w „niewolę” Chrystusowi: „...służąc jak niewolnicy Chrystusa, którzy z duszy pełnią wolę Bożą” (Ef 6,6).

c) Konsekwencją „niewolnictwa” wobec Boga i Chrystusa jest służenie współbraciom, dobru wspólnemu, oddanie się jakby w dobrowolną „niewolę społeczą”: „...uwolnieni od grzechu oddaliście się w niewolę sprawiedliwości” (Rz 6,18). Przykładem może być św. Paweł: „Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich” (1 Kor 9,19). Wolność wśród ludzi polega na służeniu im bez reszty: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie” (Ga 5,13; por. Rz 6,21—22; 2 P 2,19).

Dialektyczne napięcie między wolnością chrześcijańską a świecką zdaje się trwać do dziś. Ale „wolność w Chrystusie Jezusie” wydaje się być ujmowana coraz głębiej i szerzej, jeżeli chodzi o jej wymiar społeczny. Wolność społeczna w tym duchu oznacza optymalne harmonizowanie pełnego rozwoju osobowego z życiem całej społeczności. Polega ona na posiadaniu nienaruszonych praw osobowych, możliwości samoistnego działania, partycypacji we władzy, pełnej komunii w życiu społecznym, a także na odpowiednim wykorzystywaniu całego bytu społecznego dla najwyższych i niezbywalnych wartości osoby ludzkiej. Przy tym chrześcijanie nie zapominają o istnieniu pewnego rodzaju wolności kolektywnej, istniejącej w każdej konkretnej, historycznej zbiorowości, która nie jest jedynie sumą wolności indywidualów ani nie może być sprowadzona wyłącznie do ochrony wolności jakichś jednostek lub grup uprzywilejowanych. W tym sensie wolność jest możliwością utrzymania i wzrostu antropogenezy kolektywnej, zwłaszcza możliwością pełnej personalizacji indywidualnej i społecznej. Toteż chrześcijaństwo mówi nie tylko o wolności osoby jednostkowej, lecz także o zjawisku wolności społecznej, będącej duszą każdej konkretnej eklezji.

4. „Wolność skryptyrystyczna”

We współczesnych kierunkach teologii lingwistycznej dojrzewał problem „wolności chrześcijańskiej”, rozumianej nie jako rzeczywistość przedmiotowa, lecz jako zjawisko czysto podmiotowe, zja-

wisko wiary wewnętrznej, a nawet jako zjawisko skrypturystyczne, języka Biblii. Wolności typowo chrześcijańskiej należałoby szukać w świecie języka objawionego, a więc w jakimś „słowie księgi” (Ap 15,7), „słowie Ewangelii” (Kol 1,5; Dz 15,7) lub „słowie Pisma” (J 10,35).

Słowo posiada aspekt znakowy i znaczeniowy. W aspekcie znakowym jest raczej pewną koniecznością, jest pewnym zdarzeniem słowa, dokonanym przez Boga w stosunku do człowieka. Jest to zaistnienie konkretnego zdarzenia słowa na bazie języka skrypturystycznego. Mowa Boża w Biblii — „słowo Boże” (J 10,35), „słowo Pańskie” (1 Tes 4,15), „słowo prawdy” (J 17,17; 2 Kor 6,7) — realizuje się tylko w konkretnych przypadkach zdarzenia słowa. Zdarzenia te są w pewnym sensie konieczne, aprioryczne w stosunku do człowieka: „...Pisma odmienić nie można” (J 10,35; por. Mt 5,17 n.). Zdają się być wyrazem losu, przeznaczenia, odgórnej determinacji człowieka.

Właściwe zjawisko wolności tworzy dopiero słowo Boże w aspekcie znaczeniowym. Język Ewangelii jest językiem wolności i wyzwolenia. Fakt słowa wywołuje przeróżne znaczenia wolnościowe. Ewangelia jest eleuterogenna pod względem religijnym. Proste zdarzenia słów przechodzą w „słowa życia” (Dz 5,20; 1 J 1,1), „słowo zbawienia” (Dz 13,26), w „słowo łaski” (Dz 20,32). Przede wszystkim wolność, jaką rodzi Biblia, polega na tchnieniu w jej odbiorcę szczególnej mocy zbawczej. A zatem pojawia się ona tam, gdzie zdarza się „władne słowo łaski” (Dz 20,32), „słowo Boże i moc Boża” (2 Kor 6,7) i „słowo Boga działające w wierzących” (1 Tes 2,13). Tym wyższa jest wolność skrypturystyczna, im większa zachodzi skuteczność zbawcza zdarzenia słowa: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha” (Hbr 4,12).

Jest problem, czy owa „moc wolnościowa” zdarzenia słowa biblijnego rozgrywa się na bazie znaczeniowej samego języka biblijnego, czy też już w obrębie życia osobowego człowieka wierzącego, odbierającego słowa Biblii. Ale nawet i w tym drugim rozwiązaniu lingwistyczne ujęcie wolności chrześcijańskiej, zbawczej, jest zbyt redukcjonistyczne. „Wolność skrypturystyczna” pozostanie zjawiskiem papierowym. Toteż teologia katolicka szuka uzupełnienia „wolności językowej” przez realną wolność bytową, czyli przechodzi od języka o wolności do samej wolności — do wolności życia, wolności samorealizacji człowieka, wolności uczestnictwa w Bogu. Dla katolików słowo jest rodzajem sakramentu, a więc składa się z elementu materialnego oznaczającego oraz z rzeczywistości oznaczanej, którą jest w tym przypadku łaska wolności:

„...bo gdy przyjęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale — jak jest naprawdę — jako słowo Boga, który działa w was, wierzących” (1 Tes 2,13).

5. Wyzwolenie

O wolności mówimy w znaczeniu statycznym, kiedy zaś patrzymy na nią pod kątem dynamicznym, w aspekcie postępującego naprzód procesu, a także działania powodującego ten rozwój, wtedy mamy na względzie wyzwolenie (*liberatio*). Jest to więc jedna i ta sama rzeczywistość, ale o dwu obliczach. Wolność i wyzwolenie nie zamyka się wyłącznie do życia społecznego i politycznego, lecz w ujęciu chrześcijańskim jest to rzeczywistość uniwersalna⁶. Dotyczy zarówno ludzkich struktur, jak i egzystencji wraz z wszelką działalnością, a także stanem społecznym. Toteż i wyzwolenie nie ogranicza się wyłącznie do sfery politycznej i społecznej, lecz obejmuje całość bytu ludzkiego. Mówimy o wyzwalaniu się całego człowieka i całej ludzkości. Człowiek jest istotą dążącą do wolności, uzyskującą ją i rozwijającą. Zwłaszcza osoba ludzka jest pewnym „ruchem od determinizmów ku totalnej wolności”. W gruncie rzeczy tak uczy chrześcijaństwo. Fundamentem jest idea Boga jako Absolutnej Wolności i jako Wyzwoliciele. Nie tyle greckiego *Zeus Eleutherios* ratującego przed niepomysłnym losem i nieszczęściem, ile raczej umożliwiającego pełną personalizację człowieka, bez względu na koleje życia materialne i doczesne. Bóg chrześcijański wyzwala przede wszystkim z niewolności i zła „apersonalności” — z niewoli szatana i śmierci (Hbr 2,14—15). I wprowadza w wolność pełni swojego życia osobowego.

Jednakże chrześcijaństwo nie może dziś pominąć całkowicie rozważań nad wyzwoleniem gospodarczym, społecznym i politycznym. W tej dziedzinie rozróżnia ono wyzwolenie w sensie teologicznym i doczesnym, świeckim. Między jednym a drugim nie ma ani monizmu, ani dualizmu, lecz zachodzi rodzaj diady dialektycznej. Oba rodzaje wyzwolenia łączą się w pewną, tajemniczą, całość, ale nie utożsamiają się ze sobą, nie przedłużają się nawzajem ani nie mieszają się synkretycznie w coś trzeciego. Oczywiście, prymat wiedzie wolność w znaczeniu ściśle religijnym, czyli

⁶ Por. J. L. Illanes, *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973; Ph. Warnier, *La Foi d'un chrétien révolutionnaire*, Paris 1975; G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, t. 1, z hiszp., Warszawa 1976; J. Splett, *Der Mensch ist Person*, Frankfurt a. M. 1978; *Le Progrès humain et le salut chrétien. Déclaration de la Commission Théologique Internationale (4—9 octobre 1976)*, La Documentation Catholique (1977) nr 1726, 761—768 — tłum. pol.: *Postęp ludzki a chrześcijańskie zbawienie*, Życie i Myśl 29 (1979) nr 5, 157—169.

związana ze zbawieniem nadprzyrodzonym. Mimo to i wyzwolenie w sensie doczesnym jest częścią integralną głoszenia tego zbawienia. Stąd dla współczesnej teologii wyzwolenie doczesne pojawia się jako jedna z czterech podstawowych wartości społecznych, obok sprawiedliwości, pokoju i postępu (Paweł VI: *Evangelii nuntiandi*, nr 31). Stąd Kościół otrzymuje pewne zadanie „przepowiadania wyzwolenia”: przede wszystkim w sensie religijnym jako rozwoju pełnego zbawienia i budowania „nowego stworzenia”, ale wtórnie także w sensie doczesnym jako zaangażowania w postęp, rozwój, socjalizację, doskonalenie wewnętrzne ludzkości (tamże, nr 30—37).

Według nauki chrześcijańskiej każda wolność w znaczeniu doczesnym i naturalnym wymaga odkupienia. Zgodnie z wyrażeniem K. Rahnera tylko wolność odkupienia jest wolnością pełną, wolnością prawdziwie wyzwoloną: *die befreite Freiheit*. Stąd wolność doczesna szuka wsparcia i swego dopełnienia w wolności chrześcijańskiej. Inaczej mówiąc, chrześcijaństwo jest zawsze wolnością wcieloną w historię i posiada swoją stronę cielesną, doczesną oraz duchową i boską. Zgodnie z tą ideą wcielenia nie tylko nie musi się negować Boga w imię wolności doczesnej, jak czynili to P. J. Proudhon, K. Marx, L. Feuerbach, F. Nietzsche, J. P. Sartre, C. Lévi-Strauss i inni, ale idea Boga i wiara w niego stają się fundamentem prawdziwej wolności ludzkiej.

Wolność realizowana ciągle się alienuje. Stąd zachodzi potrzeba jakiegoś remedium na tę alienację. Remedium tym ma być właśnie chrześcijańskie zbawienie. Toteż Jan Paweł II zwrócił oficjalnie uwagę na wyzwolenie od strony walki z alienacją — techniczną, społeczną, ideologiczną, moralną i tzw. autoalienacją. „Człowiek dzisiejszy — czytamy — zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem — i bardziej jeszcze — pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nie przewidywany nie tylko i nie tyle podlegają, alienacji, w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile — przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków — skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciwko niemu” (*Redemptor hominis*, nr 15). U samych podstaw chrześcijańskiej nauki o wolności leży założenie, że odkupienie Chrystusowe jest najlepszym środkiem dezalienacji, także społecznej.

Szczególnym miejscem i zaczynem odkupienia wolności doczesnej jest Kościół Chrystusa. Kościół jest sam związkiem wolności odkupionej i ciągle odkupywanej, a następnie przyczynia się on w jakiejś mierze do odkupienia wolności na zewnątrz, będąc duchową inspiracją doskonalenia wolności doczesnej, jej przewod-

nikiem i najgłębszą, duchową normą. Dlatego choć do Kościoła nie należy bezpośrednio pielęgnowanie wolności doczesnej i świeckiej, to jednak w jego zbawczym wysiłku wolności całego człowieka mieści się wtórnie także pewna troska o wyzwolenie w znaczeniu doczesnym. „Cieszymy się — nauczał Paweł VI — że Kościół coraz bardziej uświadamia sobie właściwy, ewangeliczny sposób przyczyniania się do wyzwolenia ludzi. A cóż czyni? Usiłuje coraz bardziej wpływać na wielu chrześcijan, aby poświęcili się wyzwoleniu innych. On daje tym chrześcijanom, wyzwolicielom, postawę wyznaczoną przez wiarę, motywację dla miłości braterskiej i naukę społeczną, którą każdy prawdziwy chrześcijanin (...) winien wziąć za podstawę dla swoich przekonań i doświadczeń, żeby ją przemienić na normy działania własnego, współdziałania z innymi i zobowiązania (...) bez wysługiwania się jakiegokolwiek partii politycznej. Kościół zawsze stara się włączać chrześcijańskie usiłowania wyzwolenicze w powszechny plan zbawienia, jakie głosi” (*Evangelii nuntiandi*, nr 38). Wydaje się, że każdy członek Kościoła może dokonywać pewnego przekładu rzeczywistości Kościoła chrześcijańskiego na pomnożenie wyzwolenia doczesnego oraz na środki walki z alienacją bieżącego życia. Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na przezwyciężanie wielorakiej alienacji przez miłość chrześcijańską: „Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość. Do takiej właśnie wolności wyzwodził nas Chrystus i stale wyzwala. Kościół czerpie stąd nieustanne natchnienie, wezwanie i impuls dla swego posłannictwa i swej posługi wśród wszystkich ludzi. Pełna prawda o ludzkiej wolności jest głęboko wpisana w Tajemnicę Odkupienia” (*Redemptor hominis*, nr 21).

Zjawisko wyzwalań człowieka zdaje się wynikać ostatecznie z tajemniczych mocy, rodzących się w spotkaniu łaski Bożej z dynamiką osoby ludzkiej. Stąd każdy akt wyzwolenia chrześcijańskiego posiada coś z charakteru inkarnacyjnego, paschalnego i pneumatologicznego. Posiada on charakter sakramentalny i zarazem moralny, jest faktem i zadaniem. Przede wszystkim przed Kościołem i każdą jednostką wierzącą stoi zadanie czynienia wolności i jej rozwoju. Zadanie to wyrasta do rangi współczesnego błogosławieństwa ewangelicznego. Zdaje się ono mieścić w błogosławieństwie dla „dążących do sprawiedliwości” (Mt 5,6) oraz dla „cierpiących dla sprawiedliwości” (Mt 5,10). A zatem błogosławieni wyzwalani przez Boga i czyniący wolność w świecie.

LA LIBERTÉ LIBÉRÉE

La théologie développe actuellement l'éleuthérologie catholique sous les aspects structurel, existentiel et social. La liberté apparaît comme un élément de la structure de l'enfant de Dieu, comme une dimension nécessaire de son

existence et comme l'une des valeurs individuelles ou collectives essentielles. La liberté chrétienne au sens uniquement scripturaire, c. à. d. comme la liberté du fait de la parole biblique est, pour la théologie catholique, trop réductionniste. Devant le chrétien se présente l'obligation d'une vie pleine de la liberté de Dieu et de traduction de tout le christianisme en langage de certaine liberté temporelle. Enfin il s'agit également de façonner une praxis ecclésiastique de la liberté. Que le chrétien fasse la liberté est une bénédiction évangélique pour notre temps. Mais il ne faut pas oublier que la liberté purement temporelle exige elle-même la rédemption, c. à. d. la libération.