

Jerzy Bajda

Powołanie i wychowanie do wolności

Studia nad Rodziną 2/2 (3), 15-29

1998

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. JERZY BAJDA

POWOŁANIE I WYCHOWANIE DO WOLNOŚCI

1. Wprowadzenie i wyjaśnienie podstawowych pojęć

Mówiąc o powołaniu mamy na myśli teologiczne rozumienie tego terminu zakorzenione w historii Zbawienia i zdefiniowane zwłaszcza w dokumentach Soboru Watykańskiego II¹. Powołanie jest aktem stwórczej i zbawczej Miłości Boga, nadającej człowiekowi cel, czyli ostateczne przeznaczenie, do którego człowiek zmierza w sposób wolny, odpowiadając miłością na Miłość, działając na podstawie otrzymanych darów. Mocą Bożego daru osoba ludzka otrzymuje wewnętrzne, w pewnym sensie ontyczne, skierowanie ku Bogu, *ordinatio ad Deum*², które nadaje charakter najgłębszemu dążeniu ludzkiej woli i tym samym określa sens ludzkiej wolności. Powołanie jako działanie Boga, szczególnie impuls i natchnienie skierowane ku osobie ludzkiej, nie pochodzi (nie przychodzi) z zewnątrz, lecz tkwi w najtajniejszej głębi ludzkiego bytu. Sobór idzie całkowicie za biblijną wizją powołania, wyrażoną trafnie w Augustynowym *fecisti nos ad Te, Deus*³.

Według nauki Soboru Watykańskiego II powołanie oznacza usynowienie i tym samym wezwanie „do samej wspólnoty z Bogiem”⁴. Powołanie jako łaska nie jest w żaden sposób heteronomiczne, odpowiada „najtajniejszym pragnieniom ludzkiego serca”⁵. Chrystus jako „Nowy Adam (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”⁶. Wcielenie i przyjście Chrystusa objawia więc w pełni prawdę powołania człowieka zarysowaną już w samej tajemnicy stworzenia. Chrystus „przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu”. Dzieło, którego dokonał Chrystus, ogarnia wszyst-

¹ J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, Warszawa 1984.

² KDK, 17.

³ Św. Augustyn, *Confessiones*, I, 1, CCL 27, 1.

⁴ *In ipsam Dei communionem* – KDK, 21.

⁵ Tamże, 21.

⁶ Tamże, 22.

kich ludzi, dlatego „ostateczne powołanie człowieka jest (...), jedno, mianowicie boskie”⁷. Ta teologia powołania nawiązuje świadomie do tradycyjnego pojęcia celu ostatecznego, czego wyraźny ślad znajdujemy w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Mówi się tam, że Kościół głosi „misterium Boga, Który jest ostatecznym celem człowieka”⁸. Szczególną rolę w objawieniu powołania i w jego urzeczywistnieniu, pełni Jezus Chrystus, Odkupiciel i Pośrednik, dlatego „wszyscy ludzie powołani są do zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata i od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy, do którego zdążamy”⁹. Nie sposób tu przedstawić całej głębokiej teologii powołania zawartej w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Powołanie w znaczeniu teologicznym jest nie tylko Boże, jest także Chrystusowe i eklezjalne; Kościół bowiem, będąc Ciałem Chrystusa, jest duchowym, sakramentalnym i charyzmatycznym środowiskiem całej tajemnicy powołania.

Wolność w powiązaniu z rzeczywistością powołania jest pojęciem antropologicznym i teologicznym zarazem, jest właściwością ludzkiego podmiotu i podstawą moralnego działania, jest korzeniem religijnej i etycznej odpowiedzialności określającej wszystkie ludzkie decyzje. Wolność jest z jednej strony darem Boga, z drugiej strony jest zadaniem powierzonym człowiekowi. Powołanie zatem nie niweluje wolności, lecz do niej się odwołuje i stawia wymaganie wzrostu i dojrzwania w wolności odpowiadającej tożsamości powołanego podmiotu. Oczywiście narzuca się tu także soteriologiczne znaczenie wolności: jest to wolność, do której wyzwolił nas Chrystus, wolność przysługująca na mocy łaski przybranym dzieciom Bożym. W wolności tej człowiek dojrzewa przez zjednoczenie z Miłością Boga aż do pełni eschatologicznej, należącej już do przyszłego życia. Ta wolność eschatologiczna może w życiu obecnym współistnieć z pewnymi ograniczeniami natury fizycznej, które w niczym nie umniejszają godności osoby, wyposażonej w dar wolności w Chrystusie. Zwartą syntezę na temat teologii wolności przedstawiła Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie zatytułowanym *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* wydana w marcu 1986 roku¹⁰. Dokument przypomina przede wszystkim związek wolności z prawdą, (nr 3-4), dalej ukazuje kontekst historyczny, filozoficzny i soteriologiczny zagadnienia wolności (nr 5-24), następnie umieszcza temat wolności na tle tajemnicy powołania człowieka do wolno-

⁷ Tamże, 22.

⁸ KDK, 41. Polskie tłumaczenie KDK, 41 nie jest ścisłe, ponieważ ma: „ukazywanie Bożej tajemnicy, jaką jest cel ostateczny człowieka...”, podczas gdy chodzi tu o „ukazywanie tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka”, jak to wynika z oryginału łacińskiego.

⁹ KK, 3.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, z 22 marca 1986, Rzym 1986. Jest to najbardziej autorytatywny wykład teologii wolności przed encykliką *Veritatis Splendor*, wydaną 6 sierpnia 1993 r.

ści (nr 24 nn). W relacji do powołania wolność zachowuje nadal swój etyczno-personalistyczny profil: „Wolność nie polega na wolności czynienia czegokolwiek, jest ona wolnością ku Dobru, w którym jedynie znajduje się Szczęście. Dobro jest więc jej celem. A zatem człowiek staje się wolny o tyle, o ile dochodzi do poznania prawdy, o ile ono — a nie jakiegokolwiek inne siły — kieruje jego wolą” (nr 26). Czytamy nieco dalej: „Korzystając ze swej wolności, (człowiek) decyduje o sobie samym i sam się kształtuje. W tym znaczeniu człowiek jest przyczyną siebie. Ale jest nią z tego tytułu, że jest stworzeniem i obrazem Bożym. Taka jest prawda jego bytu, kontrastująca z tym, co jest całkowicie błędne w teoriach wywyższających wolność człowieka, albo jego «praxis historyczną», czyniąc z niej absolutną zasadę jego bytu i jego urzeczywistniania się. Teorie te są wyrazem ateizmu, lub prowadzą poprzez swą logikę wewnętrzną do niego” (nr 27).

2. Istota wolności w ujęciu teologiczno-moralnym

Teologia powołania, zawarta w wykładzie nauki Soboru Watykańskiego II, oświetla zagadnienie wolności etycznej, widzianej w pełnym kontekście antropologiczno-teologicznym. „Wolność prawdziwa to szczególnie znak Obrazu Bożego”¹¹. Nie jest to więc cecha czysto „naturalna”, ale uzdolnienie dane przez Boga, żeby człowieka uczynić zdolnym do szukania Boga. W tym sformułowaniu, zawartym w tekście Soborowym, zauważamy przede wszystkim pozytywne rozumienie wolności jako zdolności kierowania się ku dobru. Po drugie tekst akcentuje ostateczny, definitywny wymiar dobra, ku któremu kieruje się wola osoby ludzkiej: dobrem tym jest ostatecznie sam Bóg, który już jako Stwórca wszczepił to dążenie w samą naturę ludzką, a więc i w naturę ludzkiej woli. Po trzecie tekst KDK rysuje zwięzłe pewne etapy względnie poziomy tego dążenia ludzkiej woli. Są to: szukanie Boga, trwanie przy Bogu i definitywne zjednoczenie z Nim. To *itinerarium* ludzkiej wolności odpowiada duchowemu pielgrzymowaniu człowieka, tak jak rozumie je teologia powołania.

Na tle tych sformułowań ujawnia się właściwe znaczenie wolności etycznej, którą poprawnie kojarzy się z wolnością wyboru. Sobór odróżnia tę wolność (*liberum arbitrium, libera electio*) od zjawiska czystej spontaniczności o charakterze instynktowo-mechanicznym i przeciwstawia ją także sytuacji przymusu zewnętrznego. Ta właśnie zdolność etyczna, widziana w kontekście historii zbawienia, wymaga ascezy i współpracy z łaską, aby mogła prawidłowo funkcjonować. Łaska działa zarówno na poziomie wewnętrznego skierowania woli ku Bogu (*ordinatio ad Deum*), jak i na poziomie formowania się konkretnych decyzji, wspomagając wolność i odbudowując jej prawdziwość. Wolność etyczna, to jest właściwość woli, zakorzeniona w rozumnej naturze ludzkiej, dzięki

¹¹ KDK, 17.

której to zdolności człowiek może działać lub nie działać, podejmować czyn taki lub inny i działać jako sprawca własnych aktów¹². Dzięki tej właściwości jest możliwe odróżnienie czynów ludzkich w sensie ścisłym od działań pochodzących od człowieka, lecz nie mających charakteru autentycznie ludzkiego (*actus humanus* — *actus hominis*). Te drugie nie odznaczają się cechą wolności w sensie etycznym, gdyż nie pochodzą z wolnej decyzji zrodzonej na gruncie świadomego namysłu. Teologia powołania odsłania ostateczne wymiary ludzkiej wolności. Wolność stworzona, zostaje ukazana w swojej prawdzie naturalnej, a zarazem podkreśla się nową sytuację wolności w kontekście odkupienia i wezwania do uczestnictwa w życiu Chrystusa. W świetle Objawienia musi się przyjąć fakt pewnego zranienia wolności osobowej, lecz równocześnie zostaje ukazane dzieło łaski, która leczy, odradza i umacnia wolność w jej drodze do kresu przeznaczenia. W rezultacie pojawia się nowe znaczenie wolności: jest ona darem czyli łaską w ścisłym znaczeniu. Jest to dar Chrystusa Odkupiciela, jest to łaska wyzwalająca osobę i ludzkość z wielorakiej niewoli spowodowanej grzechem. Ten soteriologiczny rys wolności jest mocno podkreślony w Nowym Testamencie. Wykupienie z niewoli grzechu stawia człowieka w sytuacji szczególnego zbliżenia do Boga, mianowicie w relacji synowskiej (Ga 4,5-6; Rz 8,14-17). Wolność uzyskana z daru Chrystusa jest powołaniem do służby w miłości (Ga 5,13-14). Jest to wyzwolenie spod prawa grzechu (Rz 6,12-14; 8,2). Ta wolność nie zwalnia człowieka od trudu wewnętrznej walki, wspomaganą mocą łaski (Rz 7,14-24).

Światło wiary pozwala lepiej zrozumieć niezwykle i tajemniczy charakter osobowej wolności. Wolność jest czymś całkowicie niezrozumiałym na tle całego świata widzialnego. Dlatego wolność dana osobie polega na dwóch pozornie całkowicie wykluczających się aspektach. Z jednej strony musi być ona zrozumiana jako coś w istocie swej Boskiego, bo nie może pochodzić od człowieka, z drugiej strony jest ona (wolność) czymś najbardziej wewnętrznym dla osoby, rozstrzygającym o właściwym jej sposobie istnienia i działania. Te dwa tak odmienne aspekty wolności są poniekąd odpowiedzialne za pojawianie się w historii myśli ludzkiej dwóch bardzo odmiennych teorii wolności, względnie dialektycznej teorii usiłującej łączyć sprzeczności nie do pogodzenia, co w rezultacie prowadzi do opowiedzenia się za jednym aspektem z wykluczeniem drugiego. To jest powód, dla którego usiłowano podważyć znaczenie natury stworzonej, aby obronić rolę łaski, lub przeciwnie — próbowano tak bardzo podkreślać znaczenie wolności, że Pan Bóg już nie miał nic do powiedzenia. Jest to w pewnym stopniu zależne od nasilania się subiektywistycznych prądów w filozofii w drugiej połowie okresu średniowiecza. Swoiste napięcie między obiektywizmem a subiektywizmem trwa nadal, a nawet nasila się w ostatnich czasach.

¹² Por. KKK, 1731; S.Th. I. qu. 83. a. 1-4. 6.

Tradycja katolicka jednak zawsze akcentuje obiektywny charakter bytu, prawdy i dobra, bo tylko na tej podstawie można zrozumieć rzeczywistą relację zachodzącą między aktem woli a wartością moralną czynu, określającą ów czyn wewnątrznie. Gdyby wola w swej najgłębszej istocie nie była dążeniem do dobra, które jest rzeczywistością (Rzeczywistością!), relacja między osobą a miłością byłaby fikcją, wyłącznie tworem wyobraźni. Tymczasem wola pragnie przyłączyć się do dobra, o którym wie, że jest prawdziwe, a wie na podstawie poznania umysłowego, które z istoty swej jest obiektywne, czyli dotyka rzeczywistości. Dotyka bowiem dobra, które jest, istnieje, także w tym założeniu, że jest ono zadane, że jest powinne, że jest wymagane, aby stało się wolnym czynem, wolnym dziełem osoby, która jest odpowiedzialna za afirmację swej godności właśnie poprzez czyn, będący przyczyną sprawczą dobra.

Osoba ludzka szczególnie w świetle Objawienia, odczytuje prawdę wolności jako wezwanie do Miłości, w której zawiera się szansa uzyskania swojej autentycznej pełni. Właśnie chrześcijańskie doświadczenie Miłości Bożej pozwala dostrzec prawdę, że droga do pełnej wolności prowadzi przez dar siebie samego¹³. Paradoks wolności wyjaśnia się przez paradoks miłości, w której naturze leży ruch darowania siebie, w pewien sposób dążenie do zatraty siebie, według Chrystusowego wzoru. Wolność została tak stworzona, by mogła przekroczyć (transcendować) siebie w kierunku Nieskończonej Wolności, a to oznacza zanurzenie się w Nieskończonej Miłości. Wolność pojęta jako dar, oznacza powołanie do stania się darem; wolność bowiem z istoty swej jest zdolnością miłowania.

Wprawdzie w podstawowym znaczeniu miłość jest pragnieniem dobra, ale to pragnienie osiąga walor etyczny z chwilą uzyskania cechy bezinteresowności. Wtedy staje się pragnieniem dobra dla niego samego aż do tego poziomu, kiedy jest to pragnienie Dobra (to jest Boga) dla Niego Samego, z całkowitym zapomnieniem o sobie czyli z wykluczeniem interesownego egoizmu. W szczególny sposób łaska leczy egoistyczne skrzywienie miłości spowodowane następstwami grzechu pierworodnego, czy w ogóle grzechu jako takiego. Do istoty grzechu należy w pewien sposób zamknięcie się w sobie, szukanie tylko samego siebie aż do odrzucenia Boga, pod pretekstem, że Bóg nam w jakiś sposób zagraża. Podejrzanie, że Bóg może nam w czymkolwiek zagrażać wynika wyłącznie z logiki grzechu, a to dlatego, że każdy grzech jest postawieniem w sercu człowieka jakiegoś bożka na miejscu Jedynego Prawdziwego Boga. Dar łaski pozwala z powrotem wybrać Boga — dla Niego samego — co zarazem okazuje się największym ubogaceniem samego człowieka, przywracając w ludzkim sercu panowanie logiki Miłości. Ten ruch wolności ku Bogu jest adekwatnym nawiązaniem do przedwiecznego gestu samego Boga, który właśnie stworzył człowieka dla niego samego, czyli w akcie darowania Siebie swemu stworzeniu. Jest to więc właściwa odpowiedź na Dar Boga.

¹³ Por. KDK, 24.

Ta prawda nie pozostaje w najmniejszej sprzeczności z dogmatem, w myśl którego „Bóg stworzył wszystko dla Siebie Samego” (Univerſa propter ſemetiſum operatus eſt Dominus). Bóg w rzeczywistości jest celem wszystkich stworzeń, nie wyłączając stworzeń osobowych, które zostały ukonſtytuowane w porządku celów, a nie środków do celu¹⁴. Jest to pewien paradoks związany z charakterem osobowego iſnienia. Bóg podniósł osobę tak wysoko, że uczynił ją poniekąd celem ſwego działania, aby Sam mógł stać się celem dla osoby, powołanej do zjednoczenia z Jego Nieſkończoną Miłością. Osoba bowiem jako Obraz Boga, jest powołana do dialogu z Nim. Dlatego tylko przez zjednoczenie z Bogiem osoba osiąga pełnię siebie samej, doſięga ſwego celu, ſzczytu ſwego przeznaczenia. Osoba stworzona nie może sięgnąć wyżej niż na ten poziom, na którym miłuje Boga Jego własną Miłością, która z Jego daru stała się jej wewnętrzną własnością.

3. Wolność jako zadanie

Wolność jako zdolność miłowania — czyli zdolność wyboru dobra dla niego samego — jest zdolnością, która domaga się ſwego rozwoju i udoſkonalenia. *Katechizm Kościoła Katolickiego* głosi, że „wolność jest w człowieku mocą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru” (1731). Osoba jest powołana by być osobą w całej ſwej prawdzie, w sposób coraz pełniejszy. Oznacza to wezwanie do coraz doſkonalszej wolności już w znaczeniu osobowym i etycznym. Wola ludzka nie od razu osiąga zjednoczenie z Dobrem Absolutnym, lecz doſkonali się poprzez kolejne wybory, których bezpośrednim przedmiotem jest dobro ſzczegółowe. To doſkonalenie polega na coraz bardziej zdecydowanym opowiadaniu się za dobrem, i równocześnie (niejako konſekwentnie) coraz bardziej stanowczym odrzucaniu zła. Wynika to z faktu, że wola nie utwierdzona w Dobru, wciąż wystawiona jest na ryzyko wyboru dobra lub zła, co oznacza niebezpieczeńſtwo upadku. Doſkonalenie wolnej woli (*liberum arbitrium*) polega na pogłębianiu (świadomym) wewnętrznej ſkłonności woli ku dobru (miłości dobra) i nienawiści do zła jako takiego.

W tym celu człowiek powinien doſkonalić ſwoje poznanie, które stanowi podstawę etycznego działania, ſzczególnie w związku z rolą ſumienia. Powinien także pracować nad doſkonaleniem samego procesu wyboru, podejmowania decyzji, co oznacza uwalnianie się od schematów mechaniczno-odruchowych, bezrefleksyjnych, niekontrolowanych przez świadomość moralną. Miarą tej wolności etycznej jest wyeliminowanie motywów i impulsów wyłącznie ſpontanicznych, nie pozwalających na ſtwierdzenie ſcisłej relacji ſprawczości między osobą a czynem. Osoba powinna działać jako podmiot, od którego czyn pochodzi na mocy ſprawczości etycznej (przyczynowości etycznej

¹⁴ S. Th. I. qu. 44. a. 4.

osobowej), a nie tylko fizycznej czy psychicznej. Jest to długi i złożony proces, łączący w sobie wymiar moralny, ascetyczny i pedagogiczny.

Z punktu widzenia powołania owo zadanie związane z wolnością jest zależne od samego charakteru łaski odkupienia, która jest łaską wyzwolenia całego człowieka. Dlatego ukazany wyżej proces etyczno-osobowy doskonalenia wolności wchodzi w integralną jedność w szerszy i bogatszy proces współpracy z łaską, która wzywa człowieka do pełnej wolności zbawczej. Jest to proces sterowany wewnętrzną logiką i dynamiką łaski (=Ducha Świętego), zmierzającą do tego, aby człowiek na mocy własnego wyboru „zwrócił” siebie Bogu. W istocie jest to proces nawrócenia, zapoczątkowany w Chrzcie świętym, oznaczający pełny powrót do Boga, za czym idzie doskonałość i coraz pełniejsze odwrócenie się od tego wszystkiego, co stało się źródłem niewoli człowieka. Odkupienie ukazuje dwa radykalnie przeciwstawne bieguny sytuacji człowieka: „kto grzeszy, niewolnikiem jest grzechu”, — oraz: „gdzie Duch Pański, tam wolność”. Te dwa bieguny ukazują zarazem drogę, jaką ma do przebycia człowiek, zdążający ku pełnej wolności.

Łaska wyzwolenia nie zwalnia człowieka z obowiązku pracy nad własną wolnością; przeciwnie, łaska go do tego zobowiązuje i czyni go do tego zdolnym. Bóg nie chce, by człowiek zachowywał się biernie, pod pretekstem, że wszystko zależy od Boga; Bóg chce, by człowiek w sposób wolny, od siebie, opowiedział się za Nim, zarówno na płaszczyźnie tzw. wyboru zasadniczego, jak i w konkretnych decyzjach, w których człowiek po prostu wybiera dobro. Wraz z *Konstytucją Gaudium et Spes* przypomnijmy, że Bóg po to obdarował człowieka wolnością, „żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości”¹⁵. Jest to wybór zasadniczy, którego istotą jest Miłość. Stanowi on z kolei podstawę wszystkich wyborów szczegółowych, które oznaczają doskonalenie samej wolności, a przez to wzrost miłości. Wymaga to także ascezy, czyli trudu uwalniania się od wszelkich form zniewolenia i uzależnienia, szczególnie od „wszelkiej niewoli namiętności”. Wtedy staje się zdolny „dążyć do swego celu drogą wolnego wyboru dobra”¹⁶. Łaska, lecząc zranioną wolność, daje człowiekowi szansę skutecznego skierowania się ku Bogu, w sposób świadomy i wolny, tak, że wartość i zasługa tego działania może być prawdziwie przypisana także człowiekowi.

Przypomnijmy, że wolność jest w istocie właściwością woli, czyli wrodzonego dynamizmu duchowego, skierowanego wewnątrznie ku dobru na zasadzie podstawowej determinacji, tak, że wola sama z siebie kieruje się tylko ku dobru. Sama wola jednak jest ślepa i sam jej dynamizm nie może stać się źródłem wolnych aktów, dopóki umysł, który tkwi w tym samym ontycznym pod-

¹⁵ KDK, 17.

¹⁶ Tamże.

miecie, nie oświeci woli swoim poznaniem. Dopiero na gruncie poznania dobra, wola może kierować się ku niemu swoimi aktami, które dzięki temu mają charakter aktów wolnych, aktów wyboru, czyli decyzji. Są to akty chcenia, będące uaktywnieniem samej natury woli, a nie reakcją wywołaną przez jakiś czynnik determinujący z zewnątrz. Akty woli są przejawem autodeterminacji woli i jest to działanie właściwe osobie ludzkiej. Akt wyboru jest swoistym przyłgnięciem do dobra, jakby utożsamieniem się z nim, dzięki czemu wybrane dobro kwalifikuje moralnie sam akt woli, — a przez to — sam podmiot działania. Każdy taki wybór konkretnego, szczegółowego dobra, jest wolnym wyborem, wynika z wolnego zwrócenia się woli do swego przedmiotu. To przyłgnięcie do dobra nie dzieje się więc w sposób konieczny, jak to może mieć miejsce jedynie w obliczu Dobra Nieskończonego, poznanego adekwatnie. Poznanie intelektualne, na którym opierają się decyzje woli, ukazuje równocześnie ograniczony, skończony charakter dobra, będącego przedmiotem konkretnego wyboru, i dlatego wola może zachować wobec takich obiektów właściwy dystans i rezerwę, dzięki czemu właśnie możliwy jest wolny wybór. Zatem przedmiotem wolnego wyboru nie jest cel ostateczny sam w sobie, Bóg jako Wieczne Życie człowieka, lecz to, co da się pojąć jako środek do celu.

Według tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej sformułowanej choćby przez św. Tomasza z Akwinu, prawdziwa natura wolności ujawnia się w zdolności wyboru dobra a nie zła, zgodnie z podstawową zasadą: „dobro należy czynić, zła — unikać”, przy czym unikanie zła da się pojąć i musi być pojęte jako forma czynienia dobra i konieczny warunek, aby dobro zostało spełnione w postaci integralnej. Według Doktora Anielskiego „wolny wybór jest przyporządkowany sam z siebie dobru, a ciężenie ku złu jest defektem”¹⁷. Wybierając różne środki, wola powinna zachować prawidłową relację do celu. „Natomiast to, że wybiera coś, zbaczając z kierunku do celu — a to znaczy grzeszyć — świadczy o wadliwości czy ułomności woli. I dlatego większa jest wolność woli u Aniołów, którzy nie mogą grzeszyć, niż u nas, którzy możemy grzeszyć”¹⁸. Zasadę tę potwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego*, głosząc, że wzrost wolności zależy od pełniejszego ugruntowania w dobrem. „Prawdziwa wolność ma miejsce jedynie w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do niewoli grzechu”¹⁹.

Jest to zupełnie logiczne, bo jeśli doskonałością woli jest to, że może wybierać dobro, to odwrócenie się od dobra jest odwróceniem się woli od niej samej, a więc poddaniem się pod inne, obce jej dyktaty. Ponadto postawienie dobra i zła na jednej płaszczyźnie jako równorzędnych kierunków autodeterminacji woli, odbiera samej woli jej wewnętrzną dobroć i sprowadza ją do roli mechanizmu

¹⁷ II Sent.dist. 25, q.1, a1, ad 2.

¹⁸ S. Th. I. qu. 62. a. 8, ad 3.

¹⁹ KKK, 1733.

neutralnego moralnie. A taki mechanizm nie może być sam z siebie źródłem wartości moralnej. Wartość ta nie może tym bardziej pochodzić z obiektu wyboru, skoro tutaj kładzie się na równej płaszczyźnie zarówno dobro jak zło. A jeśli z punktu widzenia wyboru zło jest równe dobru, to wtedy nic nie jest dobre, albo — jeśli ktoś chce — nic nie jest złe i w rezultacie cała moralność nie ma sensu.

Jest to tym bardziej czytelne w świetle Objawienia, które każe istotę wolności widzieć jako wezwanie do Miłości. W tym kontekście każdy wybór dobra jest opowiedzeniem się za Miłością czyli za Bogiem, zaś każdy wybór zła jest zaprzeczeniem Miłości i odrzuceniem Boga. Jan Paweł II komentując List do Galatów²⁰ zwraca uwagę na wewnętrzną zbieżność metafizyki wolności z istotą chrześcijańskiego etosu. Mówi bowiem: „Apostoł Paweł w tym miejscu dotyka punktu najbardziej podstawowego, odsłaniając jakby same korzenie antropologiczne ewangelicznego etosu. Jeśli bowiem całe Prawo (prawo moralne Starego Przymierza) wypełnia się w Przykazaniu Miłości, to taki kształt etosu, nowego, ewangelicznego, nie jest niczym innym, jak wezwaniem skierowanym do ludzkiej wolności — wezwaniem do najpełniejszego jej zaktualizowania, poniekąd najpełniejszego *wykorzystania* tej potencjalności ludzkiego ducha”. I dalej stwierdza: „Autor Listu do Galatów nade wszystko ujawnia etyczne przyporządkowanie wolności do tego, w czym wypełnia się całe Prawo — to znaczy do miłości będącej treścią jednego, największego przykazania Ewangelii. Chrystus wyswobodził nas ku wolności w tym właśnie znaczeniu, że ukazał jej etyczne (i teologiczne) przyporządkowanie do miłości — w tym znaczeniu, że związał wolność z przykazaniem miłości”²¹. W świetle tej syntezy wewnętrzna logika prawa naturalnego i zarazem prawa Starego Przymierza, oraz etyczne ukierunkowanie wolności wynikające z metafizyki osoby, spotykają się w jednym punkcie: w skierowaniu ku miłości, która jest ich pełnią i szczytem ludzkich dążeń.

Synteza to została przypomniana i systematycznie rozwinięta w encyklice *Veritatis Splendor*. Pisze tu Papież, że miłość, która wypływa z serca, gotowa jest spełniać nawet trudne wymagania. „Jezus wskazuje, że przykazań nie można traktować jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość (...). Jezus sam jest żywym wypełnieniem Prawa, ponieważ swoim życiem urzeczywistnia autentyczny sens Prawa przez całkowity dar z siebie”²². Dalej pisze, że droga do doskonałości domaga się „dojrzałej ludzkiej wolności (...). Doskonałość domaga się tej dojrzałości w darze z siebie, do której powo-

²⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 211n.

²¹ Tamże, s. 213.

²² VS, 15.

łana jest ludzka wolność (...). Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi pomiędzy wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i Boże prawo nie są z sobą sprzeczne, ale przeciwnie — wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, że jego powołanie jest powołaniem do wolności” (Ga 5,13).

Zatem wolność, miłość i powołanie znajdują głębokie zakorzenienie w samej stworzonej naturze osoby ludzkiej, chociaż doskonała synteza natury i łaski dochodzi do głosu dopiero dzięki Odkupieniu i dzięki wypełnieniu się Prawa w Chrystusie. Osobowy wymiar dojrzałej wolności ujawnia się w tym, że człowiek z jednej strony „panuje nad wszystkim i nad sobą”²³, z drugiej strony chce spełnić siebie przez pełny dar siebie. Jan Paweł II często wraca do tej tezy i rozwija ją przy różnych okazjach. W literaturze niekiedy podnosi się pewną trudność, jak to czyni chociażby Blondel²⁴, formułując pytanie, w jaki sposób pogodzić spełnienie siebie w wolności z klasyczną tezą św. Augustyna, że „Bóg stworzył nas dla Siebie” (fecisti nos ad Te, Deus). Według Blondela Augustyn streszcza w tym zdaniu cały poryw duszy i uprzedzającą łaskę Boga, nie dopuszczając nawet cienia podejrzenia, że jakoby Bóg stworzył nas „dla swoich, egoistycznych celów”. Ten spontaniczny poryw serca odpowiada zarówno wewnętrznemu dążeniu istoty ludzkiej jak i wewnętrznej logice łaski²⁵.

Jan Paweł II podejmuje ten wątek w *Liście do Rodzin*, w kontekście twierdzenia, że Bóg stwarza każdego człowieka „dla niego samego”. Jan Paweł II stwierdza, że „w osobową konstytucję każdego i wszystkich wpisana jest wola Boga, który chce, aby człowiek posiadał celowość jemu tylko właściwą (...). Jednakże w zamyśle Boga powołanie osoby ludzkiej sięga dalej, poza granice czasu...Bóg chce człowieka obdarzyć uczestnictwem w swoim Boskim życiu”²⁶. W tym miejscu właśnie Papież stawia problem, „czy to ostateczne przeznaczenie człowieka nie sprzeciwia się twierdzeniu, że Bóg chce człowieka dla niego samego?...Jaki jest stosunek między życiem osobowym a uczestnictwem w Życiu Trynitarnym?” Powołanie się na zdanie św. Augustyna o „niespokojnym sercu człowieka” pozwala Papieżowi sformułować tezę, że „między jedną a drugą formą życia nie ma przeciwieństwa, owszem, zachodzi głęboka spójność. Do samej genealogii osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boże należy to, że uczestnicząc w życiu Bożym, bytuje ona dla siebie samej i urzeczywistnia siebie”.

²³ C. Norwid, „Nie niewola ni wolność są w stanie = Uszczęśliwić cię...Nie — tyś osobą: — Udziałem twym — więcej — ...panowanie = Nad wszystkim na świecie, i nad sobą”. Według wydania: *Utwory wybrane* Wrocław 1997, s. 114.

²⁴ M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, Kraków 1994.

²⁵ Tamże, s. 133-134.

²⁶ LdR, 9.

Jest to wciąż pewien paradoks, który należy do tajemnicy osoby i jej powołania: że tylko zatapiając się w miłości Boga, czyli w Bogu samym, osoba odnajduje siebie i jest w pełni sobą. Nie wolno bowiem zapominać o teologicznym wymiarze powołania osoby; pierwszeństwo tego właśnie aspektu podkreśla Papież przy końcu tegoż 9-go paragrafu *Listu*: „Już w samym początku człowiek jest powołany do wieczności w Bogu”. W analogiczny sposób Jan Paweł II podkreślił ten tajemniczy charakter ludzkiego serca w homilii do młodzieży w czasie swej pierwszej Pielgrzymki do Ojczyzny. Oto serce ludzkie już od początku tak zostało stworzone, że tylko Bóg może je napęlić. W podobnym duchu wypowiadał się Papież w Polsce w r. 1997 w związku z Kongresem Eucharystycznym, podkreślając ścisły związek, jaki zachodzi między wolnością a miłością ofiarną, posuniętą do gotowości bycia darem — w jedności z Chrystusem i Jego Ofiarą. W ten sposób teologia miłości, (będącej treścią powołania), uzyskała najpierw swoje naświetlenie etycznie-personalistyczne w a przy okazji Kongresu Eucharystycznego (Wrocław 1997) został uwydatniony aspekt sakramentalny i chrystologiczny. Trudności powodujące niezrozumienie chrześcijańskiej wizji powołania osoby, a tym samym chrześcijańskiej koncepcji wolności i powołania do wolności wynikają natomiast z motywów natury raczej psychologicznej i kulturowej, jak też z przesłanek filozofii, która nie jest w stanie nawiązać kontaktu z biblijnym przesłaniem na temat antropologii i z najważniejszymi treściami katolickiego dogmatu. Jest oczywiste, że nie każda filozofia, zwłaszcza zrodzona w kręgu mentalności pogańskiej, nadaje się do tworzenia syntezy teologiczno-moralnej. Chrześcijaństwo musiało zawsze zajmować stanowisko krytyczne wobec idei obcych prawdziwie objawionej, począwszy od tendencji dualistycznych starożytnej gnozy, aż do współczesnych prądów o charakterze autonomistycznym lub panteistycznym. Także współczesna tendencja do absolutyzowania indywidualnej wolności ma swoje korzenie w dawnych prądach filozoficznych, które w sposób radykalny doszły do głosu już w średniowieczu. Dzieło Pinckaersa pt. „Źródła moralności chrześcijańskiej” poświęca sporo uwagi pojawieniu się i charakterystyce tej osobliwej koncepcji wolności, która odznacza się brakiem wewnętrznej relacji do moralności. Autor określa tę wolność jako „obojętną wobec wartości”²⁷.

Geneza tej koncepcji wiąże się z nominalizmem Wilhelma Ockhama (wiek XIV), choć pewnych załączków tej idei można dopatrywać się w woluntaryzmie Dunsza Szkota. Można także powołać się na pewną formułę użytą przez Piotra Lombarda, według której wolność polega na pewnej neutralności wobec dobra i zła. Ockham ujął zagadnienie radykalnie, twierdząc, że wolny wybór (*liberum arbitrium*) wyprzedza rozum i dokonuje się niezależnie od poznania

²⁷ S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994, s. 299n.

lub naturalnej tendencji woli, którą Ockham po prostu odrzuca. Wolność jest w tej sytuacji całkowicie pierwsza, a więc nie można jej uzasadniać czy udowadniać. „Wolność polega więc na całkowitym nieokreśleniu lub obojętności wobec przeciwieństw, tak, że wytwarza ona swój czyn w sposób całkowicie przygodny”²⁸.

Widać tu zacząć przyszłych idei egzystencjalizmu. Tak pojęta wolność nie ujawnia się w gruncie rzeczy w akcie wyboru, lecz w akcie rozkazu, któremu coś, co jest w nas, powinno być posłuszne²⁹. W tym kontekście jest widoczne, że etyka może (musi) opierać się na nakazach, którym odpowiada posłuszeństwo ślepe, bo nie oparte na rozumieniu wewnętrznych racji uzasadniających powinność. Takie radykalne wyeksponowanie wolności dla samej siebie logicznie prowadzi do despotyzmu, do przewagi rozkazu i siły nad prawdą, która stanowi wewnętrzną rację powinności. Taka etyka, jak to wykazuje Pinckaers, zrywa z całą tradycją patrystyczną i z przesłankami prawa naturalnego, uniemożliwiając zrozumienie i praktykę cnót poza jedyną „cnotą” — posłuszeństwem prawu, bez względu na jego (prawa) wartość moralną. Zostaje obalona zasada celowości i organicznej jedności życia moralnego, następuje atomizacja działania ludzkiego zawieszona w neutralnej etyce nie próżni. Wolność jest uwielbiana dla niej samej i staje się najwyższą wartością tak dalece, że wierność staje się czymś złym, ponieważ wiąże wolność poprzednią obietnicą lub przysięgą. Cała moralność zostaje wciśnięta pomiędzy dialektyczne napięcia i antynomie, niemożliwe do racjonalnego rozwiązania³⁰.

Po Ockhamie powyższa koncepcja wolności znalazła szerokie przyjęcie, trafiwszy na podatny grunt kulturowy po erozji dokonanej przez Reformację. Pewną kontynuacją ockhamizmu jest kantyzm i zależne od niego kierunki etyki odzęgające się od obiektywnych norm moralności i negujących rolę prawdy w stosunku do wolności moralnej. Koncepcja „wyzwolonej” wolności, podniesionej do rangi „absolutu”, a przynajmniej uważanej za równoważnik definicji osoby („osoba — to wolność”), przyjęła się szeroko w tzw. „nowej” teologii moralnej, reprezentowanej zwłaszcza przez teologów niemieckich i anglosaskich³¹. Podobnie jak u ojca nominalizmu w teologii tej „wolne rozstrzygnięcie człowieka” wyprzedza rozpoznanie obiektywnych kryteriów; akt wyboru jest wartościowy sam w sobie, kształtuje samą wolność, co oznacza, że wolność kształtuje samą siebie. Akt wyboru według tej koncepcji jest wartościowy moralnie przez to, że jest aktem wolności.

²⁸ Tamże, s. 303.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 317n.

³¹ B. Haering, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*. I. Cristo ci ha liberati perche restassimo liberi, Edizioni Paoline, Roma 1979. Wykładając teorię „twórczej wolności” przyznaje „posłusze prorockiej” w Kościele prawo do sprzeciwu wobec Magisterium Kościoła, s. 337n. W koncepcji Haeringa wolność stanowi podstawową wartość moralną.

Fachową krytykę tych koncepcji przeprowadził ks. prof. A. Szostek³². Autorytatywnie z błędnymi teoriami moralności rozprawił się Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor*, skupiając się głównie na zagadnieniu wolności. Papież pisze, że „w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości”³³. Z koncepcją tą wiąże się — jako następstwo — subiektywizacja sądu moralnego, zakwestionowanie roli prawdy w kształtowaniu relacji woli do dobra, indywidualizm i relatywizm oraz nieuzasadnione dopatrywanie się antynomii między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością³⁴. Papież zwraca następnie uwagę na sprzeczność zachodzącą we współczesnej kulturze, która z jednej strony wywyższa wolność, a z drugiej strony — na gruncie nauki — „neguje samą realność ludzkiej wolności”³⁵. W gruncie rzeczy korzenie tej sprzeczności tkwiły już w filozofii Ockhama i Kartezjusza, a także w naturalizmie i racjonalizmie, jako odrzucającym prawdę stworzenia oraz w dualizmie, oddzielającym wolność od natury³⁶. Wolność pojęta absolutystycznie jest źródłem lub konsekwencją zanegowania żywej więzi między Bogiem a osobą ludzką i dlatego z jednej strony uniemożliwia zrozumienie samej relacji powołania, z drugiej strony pozbawia wolność wewnętrznej relacji do dobra (na gruncie obiektywnej i transcendentnej prawdy) i samą moralność czyni logicznie czymś niemożliwym. Wolność osobowa, porzucona poza relację powołania, staje się czymś neutralnym wobec miłości, która tym samym przestaje być wewnętrzną prawdą wolności. Wolność zostaje więc pozbawiona zarówno prawdy jak wartości; ale wtedy życie ludzkości musi być oparte o zasadę siły, co jest istotnym korzeniem niewoli. Jest to paradoks, ukazujący tragedię wolności „wyzwolonej” od Boga.

Z powyższych założeń wynikają pewne konkretne wnioski na temat wychowania do wolności, przy czym należy pamiętać, że głównym wychowawcą jest Bóg powołujący.

Po pierwsze warunkiem wszelkiego wychowania jest afirmacja wolności osobowej czyli uszanowanie praw słusznej autonomii, jaka przysługuje osobie³⁷. Wzorem takiej postawy jest przede wszystkim sam Chrystus Pan, jak o tym świadczy cała Ewangelia. Wychowanie powinno przyjąć formę samowychowania, czyli takiego procesu, w którym właściwe decyzje, nadające kierunek życiu, wychodzą z centrum osobowego samego „wychowanka”. Człowiek bowiem nie może być wychowywany przez oddziaływanie pochodzące wyłącznie z zewnątrz.

³² A. Szostek, *Natura rozum wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

³³ VS, 32.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, 33.

³⁶ VS, 46.

³⁷ Zob. Człowiek sumienia. Katechizm Kościoła Katolickiego, cz. III /praca zbiorowa/, Olsztyn 1997.

Po drugie — uszanowanie słusznej autonomii nie oznacza w żaden sposób pominięcia relacji, jaka zachodzi między wolnością a prawem Bożym. Warunkiem rozwoju wolności jest poznanie dobra i zrozumienie powinności wynikającej z serca rzeczywistości stwórczej i zbawczej. Wolność nie kształtuje się w próżni, lecz w kontekście miłości doświadczanej ze strony Boga i ludzi. Ponieważ pełnią Prawa Bożego jest Miłość, dlatego pełna i doskonała odpowiedź człowieka na wezwanie Boże powinna mieć kształt miłości. Konsekwentnie — prawo Boże nie powinno być odczuwane jako ciężar, lecz powinno być przyjęte z radością. Jest to znak dojrzałej wolności, o której mówi Papież w *Veritatis Splendor*³⁸ (nr 17-18), przytaczając także tekst św. Augustyna³⁹. Według tego Ojca Kościoła, „jesteśmy wolni w takiej mierze, w jakiej służymy Bogu, o ile zaś idziemy za prawem grzechu, o tyle jesteśmy niewolnikami”⁴⁰.

Dalej, znakiem dojrzewania w wolności jest zanik tego stylu życia, jaki określa się jako „życie według ciała” i na to miejsce rozwój „życia według Ducha” (Ga 5,16). Człowiek poddany prawom Ducha „znajduje w prawie Bożym pierwszą i niezastąpioną drogę czynnego okazywania miłości, dobrowolnie wybraną i przeżywaną. Co więcej, odczuwa wewnętrzne przynaglenie (...), by nie ograniczać się do wypełnienia minimum wymaganego przez prawo, ale by żyć jego pełnią”⁴¹. Istotne znaczenie ma na tej drodze respektowanie Przykazań także w ich sformułowaniu „negatywnym”; Przykazania stanowią podstawowy warunek miłości bliźniego a jednocześnie jej sprawdzian. Są pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności, jej początkiem. Tak wypowiada się św. Augustyn, cytowany przez Jana Pawła II w *Veritatis Splendor*⁴². Podobnie czytamy w innym miejscu tej encykliki: „Przykazań nie można traktować tylko jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość”⁴³. Jezus w rozmowie z młodzieńcem „objawia szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełni dojrzałości”. Jest to wciąż powołanie do wolności w duchu (por. Ga 5,13)⁴⁴. W świetle tego, co powiedziano wyżej, istotnym skutkiem posłuszeństwa przykazaniom jest wyzwalenie się z niewoli grzechu, której jakimś niedoskonałym obrazem była niewola egipska. Przykazania na Górze Synaj ogłasza Jahwe, ten, który wyzwala naród z niewoli. „Fundamen-

³⁸ VS, 17-18

³⁹ Św. Augustyn, Homilia 41. Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana, Warszawa 1977, cz. 1, s. 491-503.

⁴⁰ Tamże, 18.

⁴¹ Tamże, 19.

⁴² Tamże, 13.

⁴³ Tamże, 15.

⁴⁴ Tamże, 17.

tem Dekalogu są słowa: *Ja jestem Pan, Twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie*⁴⁵. Jednakże pełnia wyzwolenia ma miejsce wtedy, kiedy wola człowieka jednoczy się z wolą Boga doskonałej miłości. Kierunek tej drogi został wyznaczony przez prośby Modlitwy Pańskiej, w której prośba „bądź wola Twoja” oznacza, że pragniemy dokładnie tego, czego pragnie Bóg. To zjednoczenie woli człowieka z wolą Boga oznacza udział w Miłości Boga, która jest najwyższą wolnością.

Warto w końcu podkreślić, że zjednoczenie z wolą Boga nie jest „partnerstwem”, lecz synowskim posłuszeństwem, które w żaden sposób nie ignoruje dystansu, jaki panuje pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Dystans ten wymaga pokory i czci dla Majestatu Boga i tylko ta postawa czci i posłuszeństwa otwiera serce człowieka na Dar Nieskończony, zstępujący „z góry, od Ojca światłości”. Zdolność posłuszeństwa zawiera w sobie także wymiar słuchania czyli przyjmowania Słowa, w którym Bóg cały się wypowiedział. Tylko pod tym warunkiem człowiek zabezpieczy się przed pokusą, która od początku, wskutek postępu „ojca kłamstwa”, uwodzi łatwowiernych: jest to właśnie pokusa „wolności” jako niezależności, autonomii, samowystarczalności, samozbawienia. Echo tej pokusy rozbrzmiewa nadal poprzez dzieje ludzkiej myśli i ludzkiej kultury aż po dzień dzisiejszy.

Jerzy Bajda: Call and Education for Freedom

Freedom is a basic characteristic of human being and moral dimension of his activities. Theology of vocation discovers the final dimension of human freedom and the faith make possible to better understand its mysterious character. Freedom, love and vocation have their foundation in the nature of the human person. However, a perfect synthesis between nature and grace culminates in Redemption. The final Educator is God himself while calling every person.

⁴⁵ Tamże, 10.