

Janusz Królikowski¹

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Ku wolności wyzwolił nas Chrystus” (Ga 5,1). Teologiczne aspekty ludzkiej wolności

„Stoimy wobec problemu: czy można budować wolność człowieka na samym człowieku, na jego ludzkiej naturze, na wewnętrznym źródle w nim samym?”.

Mikołaj Bierdiajew²

Przyzwyczajiliśmy się do tego podstawowego stwierdzenia, dotyczącego człowieka, które mówi, że jest on istotą *wolną*. Nie przypadkiem podkreśla się dzisiaj na bardzo szeroka skalę, że wolność stanowi *specificum anthropologicum*, czyli to, co w najwyższym stopniu wyróżnia człowieka, określa, co najbardziej ludzkie w człowieku. Nie należy się więc dziwić, że w aktualnej kulturze wolność nie tylko zdobyła sobie prawo obywatelstwa, ale również stała się jej najbardziej dominującym elementem i wyznacznikiem. Żyjemy w epoce wszechprzenikającej wolności, która rzeczywiście zdaje się „kroczyć w dziejach”, jak chciał Hegel. Odbywający się w tym klimacie II Sobór Watykański, opisując tajemnicę człowieka i interpretując jego aktualne dążenia, nie zawahał się powiedzieć w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku” (nr 17). Ta niezachwiana pewność soboru jest tym bardziej godna dostrzeżenia, że dotychczas w teologii katolickiej, zwłaszcza po św. Tomaszu z Akwinu (XIII wiek), mówiono przede wszystkim o intelekcie, dzisiaj moglibyśmy mówić o inteligencji jako specyficznym znaku rozpoznawczym człowieka, a sam Akwinata nie miał najmniejszej wątpliwości, że właśnie intelekt jest „największym” stworzeniem Bożym, a tym samym godnym największej miłości³. Oczywiście, intelekt i wolność w wizji Akwinaty są ściśle ze sobą powiązane⁴.

¹ Ksiądz Janusz Królikowski, dr hab. prof. UPJPII, wykładowca teologii dogmatycznej, dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII); e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

² M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 51.

³ Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethicorum* lib. 10, lect. 13: *Sapiens enim diligit et honorat intellectionem, qui maxime amatur a Deo inter res humanas*.

⁴ Tenże, *Summa theologiae* I q. 16 a. 4 ad 1: *Voluntas et intellectus mutuo se includunt*.

1. Wolność powszechna

Tak bardzo oswoiliśmy się z wolnością człowieka, że zapomnieliśmy, iż jej przyznanie od urodzenia na trwałe każdemu człowiekowi, czyli nadanie jej wymiaru powszechnego, jest wyłączną zasługą chrześcijaństwa i jego zasadniczym wkładem w kulturę i cywilizację „nowej ery”, czyli ery po Chrystusie. Już Hegel wykazał to w sposób bardzo przekonujący w swojej *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Zauważył on znaczącą ewolucję, jaka dokonała się w rozumieniu wolności w świecie starożytnym, który właściwie nie znał idei wolności, a na pewno nie miał idei wolności powszechnej. Pisze Hegel: „Nie było żadnej innej idei, o której tak ogólnie byłoby wiadomo, że jest ona nieokreślona, wieloznaczna i wydana na pastwę największych nieporozumień i z tego względu rzeczywiście pozostająca w ich mocy, jak idea wolności, i o żadnej nie mówi się z taką małą świadomością rzeczy. Ponieważ wolny duch jest duchem *rzeczywistym*, to związane z nim nieporozumienia mają ogromne praktyczne konsekwencje, bo od momentu, gdy jednostki i narody uchwyciły w swym wyobrażeniu abstrakcyjne pojęcie istniejącej dla siebie wolności, nie ma niczego innego, co by miało tak nieodpartą siłę. To właśnie ona jako norma jego rzeczywistości stanowi własną istotę ducha. Całe części świata, Afryka i Wschód, nigdy nie miały i wciąż nie mają tej idei. Nie mieli jej Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, ani też stoicy. Przeciwnie, wiedzieli oni jedynie, że człowiek jest rzeczywiście wolny dzięki pochodzeniu (jako obywatel ateński, spartański itd.) albo sile charakteru, kultury, czy też dzięki filozofii (mędrzec jest wolny również jako niewolnik, również w kajdanach)”⁵.

Na starożytnym Wschodzie, który znajdował się pod przemożnym wpływem Babilonii, wolność przyznawano zatem tylko jednostkom, głównie władcom, a niekiedy, w wyjątkowych sytuacjach, herosom, którzy odznaczyli się jakimiś osiągnięciami wojskowo-wyzwoleńczymi. Nieco dalej poszła kultura helleńska, która poszerzyła krąg ludzi wolnych, włączając do niego filozofów, a więc ludzi stawiających na pierwszym miejscu poszukiwanie i umiłowanie mądrości. Nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentów. W stosunku do koncepcji babilońskiej, Grecy dokonali połączenia jej z rozumem, czyli z wewnętrznymi zdolnościami człowieka, chociaż dokonali tego jeszcze w sposób zawężający. Refleksja filozoficzna okazała się jednak niewystarczająca do tego, by przyznać wolność wszystkim ludziom. Nadal była ona „przywilejem” wąskiej grupy wybranych.

Trzeba było dopiero św. Pawła, który wnikliwie interpretując dzieło odkupienia, dokonane przez Chrystusa, mógł powiedzieć w Liście do Galatów: „Ku wolności wyswobodził was Chrystus” (5,1). Trzeba by skorygować to tłumaczenie i powiedzieć bardziej dosłownie i mocniej zarazem: nie tylko „zosta-

⁵ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 493.

liście wyswobodzeni do wolności”, ale „wyzwoleni do wolności” (*eleutheria eklethete*). Słowo „wyzwolenie” ma głębsze i bardziej ontologiczne znaczenie. Święty Paweł chce wykazać i jednoznacznie powiedzieć, że wolność człowieka jest zbawczym i zbawiennym darem, wysłużonym na krzyżu przez Jezusa Chrystusa, aby dzięki temu darowi każdy człowiek – jako powołany do wolności – mógł dojść do pełnego i dojrzałego człowieczeństwa, a tym samym mógł osiągnąć zbawienie. Dlatego nieco dalej w Liście do Galatów Apostoł stwierdza: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (5, 13). Wyzwolona wolność domaga się więc odpowiedzi ze strony człowieka⁶. Warto też zwrócić uwagę, że teologia wolności św. Pawła stanowi wątek przewodni tekstów liturgicznych w okresie wielkanocnym.

Człowiek sam z siebie jest istotą zniewoloną. Źródłem tego zniewolenia albo – właściwiej mówiąc – wielu zniewoleń wewnętrznych i zewnętrznych, których doświadcza człowiek, jest pierwotny upadek – grzech pierworodny, niebędący niczym innym, jak przegranym doświadczeniem wolności. Warto jeszcze sięgnąć do Hegla, który pisze: „Świat otrzymał tę ideę [tzn. ideę powszechnej wolności – J.K.] dzięki chrześcijaństwu, według którego jednostka *jako taka* ma *nieskończoną* wartość, jako że jest ona przedmiotem i celem miłości Boga i tym samym jej przeznaczeniem jest to, by pozostawać w absolutnym stosunku do Boga jako ducha i pozwolić temu duchowi zamieszkać w sobie, co znaczy, że człowiek jest sam w sobie powołany do najwyższej wolności”⁷. Wolność powszechna, jej zrozumienie i przeżywanie domaga się więc teologii, ponieważ na jej gruncie została ona odkryta w kształcie, w którym dzisiaj o niej mówimy i ją przeżywamy.

Ktokolwiek przyjmuje dzisiaj jako własną ideę wolności człowieka w jej uniwersalizmie, powinien znać genezę tej idei, a także przynajmniej jej podstawową treść, gdyż tylko w takim przypadku mówienie o niej będzie miało sens. Powszechna wolność ma swoje zakorzenienie w chrześcijaństwie i tylko na gruncie teologicznym można ją uzasadnić oraz określić jej treść. Nikomu nie udało się udowodnić powszechnej wolności w oparciu o inne założenia niż teologiczne, a więc sytuujące się poza Bogiem⁸. I na odwrót, bez Boga zawsze dochodzi do jej nadużywania albo kwestionowania⁹. Dowiodły tego tragicznie totalitaryzmy ateistyczne XX wieku. Także polski marksizm z drugiej połowy XX wieku dał tego wystarczające dowody, wykazując, że jest on determinizmem, który prowadzi się albo w chaos, albo w zniewolenie, co ostatecznie – w skutkach – prowadzi do takiego samego rezultatu. Ideologie totalitarne, ponieważ kwestionują wolność człowieka, zostały potępione przez Kościół jako antychrześcijańskie, a wspieranie ich przez katolików zostało obciążone ekskomuniką. Dzisiejszy li-

⁶ Por. H. Schlier, *La fine del tempo*, Brescia 1974, s. 247-265.

⁷ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 493.

⁸ Por. M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, dz. cyt., s. 61.

⁹ Por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.

beralizm jest również systemem ideologicznym skierowanym przeciw wolności, ponieważ jej jedyne źródło widzi – najogólniej mówiąc – w posiadanych zasobach ekonomicznych, a tym samym pozbawia człowieka wolności wewnętrznej. Jednostronny nacisk położony na konsumpcję dóbr, za którym mocno opowiada się liberalizm, prowadzi do zniewolenia w świecie bez cnoty¹⁰. Nie przypadkiem zauważono, że w liberalizmie są bardzo wyraźnie obecne tendencje totalitarne¹¹.

W proponowanej tutaj refleksji omówimy podstawowe aspekty teologii wolności, mając na uwadze potrzebę dalszego rozwijania tego zagadnienia, ponieważ będąc „zagadnieniem granicznym”, jak trafnie zauważono¹², domaga się ono stałe uwagi. Wielość interpretacji i napięć, które w to zagadnienie się wpisują, prowadzi niejednokrotnie do zaciemnienia aspektów zasadniczych. Zwrócimy więc uwagę na kluczowe aspekty wolności: teologiczno-chrystologiczny i soteriologiczno-eklezjalny, a na ich tle na aspekt antropologiczny. Podsumowaniem będzie nawiązanie do aspektu eschatologicznego wolności.

2. Aspekt teologiczno-chrystologiczny

W świetle objawienia Bożego i teologii wolność ludzka jest zawsze widziana jako wolność wobec Boga, który działa w dziejach zbawienia. Człowiek wolny jawi się jako sprzymierzeniec Boga. Konkretna forma jego przymierza z Bogiem – jako akceptacja bądź odrzucenie – zależy od odpowiedzialnej woli, której nie kwestionuje interwencja łaski. Wynika to przede wszystkim z jej darmowości. Ta wolna odpowiedzialność człowieka wobec wezwania, z którym Bóg zwraca się do niego w dziejach, jest pewnym założeniem religijno-antropologicznym; nie da się jej wprost stwierdzić. Nauczanie Kościoła określa wolność jako charakterystyczną i niezbywalną cechę człowieka, ale nie precyzuje jej treści. Zatrzymuje się ono głównie na negatywnym opisie wolności, to znaczy mówi o wolności człowieka od wszelkiego przymusu zewnętrznego i wewnętrznego, od wszelkiego przeznaczenia do zła, przeciwstawia się różnym formom determinizmu i fatalizmu¹³. Wyraźnie potwierdza ten fakt także teologia, która, zajmując się zagadnieniem wolności, ciągle do niego na nowo powraca, stale uzupełniając osiągnięte jej rozumienie.

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Nowe wady główne (cz. II: Konsumizm)*, „Homo Dei” 84(2015) nr 2, s. 64-74.

¹¹ Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

¹² Por. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, hrsg. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 287-314.

¹³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 551-553.

Aby poprawnie określić treść pojęcia wolności, trzeba przede wszystkim uwzględnić szczególnie charakter relacji zachodzącej między Bogiem i człowiekiem. Wobec Boga człowiek nie stoi na pozycji zamkniętego podmiotu (otwartego jedynie intencjonalnie), aby dopiero potem nawiązać z Nim relację za pośrednictwem poszczególnych i przejściowych aktów. Przeciwnie, człowiek jest w relacji z Bogiem w samym swoim bycie, czyli konstytutywnie i ontologicznie w swojej podmiotowości, a zatem jest skierowany do Boga na poziomie bytowym. Bóg zwraca się więc do człowieka w samym centrum jego osobowego bytu. Człowiek zaś istnieje jako istota interpelowana przez tajemnicę Boga, który do niego przemówił. Istnieje nieusuwalna relacja i trwała otwartość stworzenia na Stwórcę, któremu zawdzięcza swoje istnienie (*capax Dei*). Tylko w takiej mierze, w jakiej człowiek oddaje się Bogu i pozostaje do Jego dyspozycji, urzeczywistnia swój osobowy byt, czyli swoją podstawową wolność.

Wynika z tego, że wolność zawsze i wszędzie odznacza się dwoma cechami charakterystycznymi: nigdy nie jest ona czystym i prostym samoposiadaniem się człowieka; przeciwnie, dochodząc do posiadania siebie, człowiek równocześnie otwiera się na transcendencję. Może on posiadać siebie i dysponować swoimi możliwościami, tylko oddając siebie, powierzając się świętej tajemnicy Boga, która – chociaż go nieskończenie przerasta – stale zwraca się do niego, aby go objąć sobą. Wolność jako konstytutywna cecha bytu człowieka aktualizuje się raz za razem, pod warunkiem, że człowiek dobrowolnie powierza się tajemnicy wolności Bożej, która niezależnie wszystkim dysponuje. Z powodu tego podwójnego wymiaru wolność ludzka ma charakter historyczny i ekstatyczny. Jej autonomia, czyli sposób, w jaki konkretnie dysponuje sobą, wynika z mocy, którą Bóg dysponuje nią za pośrednictwem tej dyspozycji, która ma formę historyczną, ale która jednak jest transcendentna i absolutna.

Jak człowiek dochodzi do rozumienia siebie tylko dzięki słowu, z którym Bóg zwraca się do niego w dziejach, tak również jego wolność osiąga konkretny kształt tylko wtedy, gdy wypływa ze słowa Bożego objawionego w dyspozycjach, które kieruje do niego poprzez dzieje. Sam Bóg, w swojej najwyższej wolności, konkretnie umożliwia człowiekowi bycie wolnym. Wolność Boga nie tylko jest więc przyczyną, która „wspomaga” wolność ludzką, ale także źródłem, które konkretnie umożliwia wolność ludzką, powołując ją do istnienia i wyzwala ją. Dzięki wyzwoleniu, które zbliża wolność ludzką do nieskończonej wolności Bożej i z niej ją wyprowadza, ma ona możliwość wypełnienia się, mimo swej ograniczoności. Niestety, to wyzwolenie sprawia, że ludzka wolność może się także zatracić, na co wyraźnie wskazuje katolicka doktryna piekła¹⁴.

¹⁴ Por. J. Królikowski, *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło?*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. M. Terka, J. Kapuściński, Ł. Laskowski (*Veritati et Caritati*, t. 5), Częstochowa 2015, s. 85-99.

Bóg obdarował jednak człowieka łaską, czyli zbliżył się do niego z wolnością wyzwalającą. W tej bliskości i za jej pośrednictwem wyzwolił go w szczególny sposób, to znaczy dając mu siebie samego. Jezus Chrystus staje się więc tym „miejscem”, w którym wolność ludzka zostaje wyzwolona, skoro On jest nieodwołalną bliskością Boga, jest boskim „tak”, które weszło w dzieje – „tak”, w którym zostały potwierdzone wszystkie obietnice Boże (por. 2 Kor 1,19-22). Prawda Chrystusa nas wyzwala (por. J 9,32). W Nim wszystko istnieje (por. Kol 1,17). W Nim wolność ludzka osiąga swoją najwyższą postać.

W tym przejrzystym wywodzie wyłania się pewna trudność. W dziejach rozumienia wolności rozwijają się paralelnie dwa pojęcia wolności: pojęcie greckie, które koncentruje się na wolności wyboru (*liberum arbitrium*), a z drugiej strony pojęcie biblijne, rozwinięte przede wszystkim przez św. Pawła, które – przyjmując za punkt odniesienia konkretny los człowieka w dziejach zbawienia – pojmując wolność jako wyzwolenie dokonane przez Jezusa Chrystusa. Jest to jeden z bardzo trudnych problemów filozoficzno-teologicznych, którego nie da się łatwo rozwiązać z uwagi na kłopot zintegrowania tych dwóch koncepcji. Co więcej, w ciągu wieków kierunki poszukiwanej integracji ulegały ciągłej zmianie. Chrześcijanom starożytnym bliższa była koncepcja św. Pawła¹⁵, natomiast nowożytni bardziej związani są z koncepcją grecką.

Już ojcowie Kościoła, np. św. Grzegorz z Nyssy i św. Maksym Wyznawca na Wschodzie¹⁶, czy św. Augustyn na Zachodzie¹⁷ w swoich refleksjach podejmowali próby uzgodnienia tych dwóch koncepcji, nawet jeśli zdecydowanie była im bliższa biblijna koncepcja wolności. Dowartościowali oni na poziomie teologicznym wolność wyboru, wskazując na ogół, że jest ona wyrażeniem podobieństwa człowieka do Boga. W średniowieczu wykorzystano do wyjaśnienia wolności wyboru metafizykę arystotelesowską, odnosząc ją do koncepcji władz duszy i ich relacji z aktualną jednością człowieka. W pewnym sensie pomniejszono wówczas aspekt teologiczny wolności, to znaczy wyzwolenie wolności ludzkiej, sprowadzając go do kwestii zasługiwania na zbawienie, ale równocześnie dokonano wyraźnego otwarcia chrześcijańskiej koncepcji wolności na koncepcje, które pojawiają się w czasach nowożytnych i współczesnych.

Bardzo pouczająca i stale godna uwagi jest jednak koncepcja wypracowana przez św. Tomasza z Akwinu¹⁸. Wskazuje on, że człowiek wchodzi w relację

¹⁵ Ta koncepcja odgrywa dominującą rolę także dzisiaj na chrześcijańskim Wschodzie – por. Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984; K. Delikostantis, *L'ethos della libertà*, Sotto il Monte 1997.

¹⁶ Por. J. Gäith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Paris 1953; B. de Angelis, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002, s. 79-124.

¹⁷ Por. A. Trapè, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia*, t. 2: *Grazia e libertà*, Roma 1990.

¹⁸ Por. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, s. 13-55.

z Bogiem nie po nawiązaniu wolnej relacji z samym sobą w osiągniętym samoposiadaniu, ale przeciwnie – Bóg jest już obecny w każdym akcie osobowym człowieka jako przyczyna poruszająca (*principium*) i jednoczący wszystko horyzont (*finis*)¹⁹. Jest On obecny i przyczynia się do aktualizacji tych aktów osobowych i pierwotnych swobód oraz poznania, przez które człowiek istnieje jako człowiek. Bóg, jako *finis ultimus*, jest obecny w tych aktach, prowadząc do tego, by człowiek przekroczył siebie i wznosił się do Niego (*appetitur in omni fine*)²⁰. Przez to przekraczanie Bóg dokonuje unifikacji człowieka w całości, integralności i wewnętrzności jego bytu osobowego. Z tej racji wola, którą Bóg nieustannie pobudza do przyłgnięcia do Niego przez wolność poszczególnych aktów, jawi się jako zdolność unifikacji człowieka (*potentia maxime communis*²¹, *a qua habent unitatem omnes actiones humanae*²²). Wola może jednak prowadzić do jedności wszystkie siły człowieka tylko o tyle, o ile została wcześniej zunifikowana i zachowana w jedności przez transcendencję. Wola jest mocą wyzwalającą, ponieważ została już wyzwolona; jest mocą, która dysponuje, ponieważ cel ostateczny już nią zadysponował²³. Bóg jest przyczyną wyzwalającą wolną podmiotowość. Jego „wezwanie” i Jego „impuls”, które zawsze są uprzednie²⁴, zwracają się do człowieka przede wszystkim w jego wolnym „ja osobowym” i to ono zostaje wyzwolone. Człowiek może całkowicie dysponować sobą tylko pozostając w relacji z Bogiem i w takiej mierze, w jakiej całkowicie się Mu poddaje (*quamdiu anima meneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subdebantur*)²⁵. Aspekt antropologiczny i teologiczny wolności łączą się tutaj wewnętrznie ze sobą.

3. Aspekt soteriologiczny i eklezjalny

Rozważany dotychczas aspekt teologiczny i chrystologiczny pojęcia wolności określa horyzont, na którym można usytuować i teologicznie rozumieć wolność w tej konkretnej formie, jaką przyjmuje ona w dziejach zbawienia, to znaczy jako włączoną w kontekst jedynej chrystocentrycznej historii odkupienia.

Według świadectwa Biblii, na początku dziejów zbawienia człowiek dopuścił się obciążonego winą nadużycia wolności. Odrzucił akceptację siebie jako kogoś, kto został już wzięty w posiadanie (Rdz 3). Odrzucił, że został powołany

¹⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 22 a. 2, ad 1.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Tomasz z Akwinu, *In II Sententiarum* q. 26 a. 1, 3, ad 3.

²² Tomasz z Akwinu, *De unitate Verbi incarnati* c. 5.

²³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 4, a. 4 ad 2.

²⁴ Por. tamże, I-II q. 9 a. 4 i 6; II-II q. 2 a. 9 ad 3.

²⁵ Tamże, I q. 94 a. 4.

do istnienia przez Boga (Rdz 1, 19) i chcąc być autonomiczny, czyli dysponować sobą w sposób totalny, usiłował niejako ukryć przed samym sobą ten podstawowy fakt, że jego egzystencja zależy od wolności Bożej. Odrzucając Boga, człowiek uległ więc wielorakiemu rozbiciu²⁶, pozbawił się wewnętrznej siły i popadł w nie-wolność, w niewolę grzechu i śmierci, które dogłębnie i boleśnie znaczą jego stan zatracenia, z którego nie może wyjść o własnych siłach. Mimo że wolność ludzka w swoim istotnym źródle nie uległa destrukcji z powodu grzechu pierwotnego i pożądliwości, która jest jego wyrażeniem materialnym, ale została tylko „zraniona” i „ograniczona”, to jednak wraz z nią człowiek jest radykalnie niezdolny do jakiegokolwiek działania w porządku zbawczym; jest niezdolny do osiągnięcia usprawiedliwienia, na które pozostaje wciąż ukierunkowany na mocy pierwotnego zamysłu Boga, którego trwały obraz nosi w sobie. W tej sytuacji nawet prawo staje się okazją do grzechu, jak podkreśla św. Paweł (por. Rz 3,20). Człowiek, nie rozumiejąc wolności, chce poddać zachowanie prawa swojej zdolności samodeterminacji (chce usprawiedliwić siebie za pomocą prawa), ale zdaje sobie sprawę, że nieustannie przekracza go to, co jest od niego wymagane, a to skłania go do okazywania sprzeciwu, a nawet do buntu. Trzeba więc, aby najpierw wolność ludzka została wyzwolona i uzdolniona do uczestniczenia w dziejach zbawienia przez dokonywanie dzieł zbawczych.

To działanie uzdalniające i podnoszące wyzwolenie wolności ludzkiej dokonuje się wyłącznie za pośrednictwem łaski udzielanej przez Boga człowiekowi w sposób całkowicie darmowy. To łaska, jako wyrażenie miłującej woli Bożej, „sprawia i chcenie, i działanie” (Flp 2,13), przy czym wolność pozostaje rzeczywiście wolna pod uprzedzającym działaniem łaski. Wolność powinna więc odpowiadać dobrowolnie na ten wpływ łaski, chociaż może jej brakować z powodu grzechu lub człowiek może ją wprost odrzucić. W tym znaczeniu zasługujące działanie człowieka, mające na celu osiągnięcie zbawienia, jest – jeśli traktować je całościowo – wyrażeniem wolnej dyspozycji ludzkiej, sprawionej przez łaskę Bożą, a zarazem jest totalnym wyrażeniem tego, czego dokonuje ludzka wolność w ten sposób wyzwolona.

Łaska, która wyzwala, jest zawsze łaską Jezusa Chrystusa. Jego dzieło odkupieńcze stało się źródłem wolności człowieka, który z powodu winy Adama i winy osobistej znalazł się w sytuacji zawnionego zniewolenia. „Chrystus wyzwolił nas ku wolności” (Ga 5,1), a Jego Duch, jako Duch wolności (por. 2 Kor 3,17), swoją obecnością daje nam do dyspozycji tę wyzwoloną wolność. Jeśli Kościół kontynuuje historycznie i światu ukazuje widzialnie tego Ducha Chrystusa, wtedy jest także widzialnością, pierwotnym sakramentem Ducha - wolnością naszej wolności. Kościół ukazuje, że mamy tę wolność Bożą, i spra-

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 73 ad 3: *Amor Dei est congregativus [...] sed amor sui disgregat.*

wia, że ją rzeczywiście mamy; udziela jej nam za pośrednictwem swego słowa i swoich sakramentów, przede wszystkim sakramentu chrztu. Sakramenty wyzwalają człowieka z niewoli grzechu i śmierci – wyzwalają do wolności dzieci Bożych (por. Rz 6,11).

4. Aspekt antropologiczny

Jak wolność człowieka wyraża się wobec Boga i w stosunku do Boga, tak też jest ona zawsze specyficzną składową jego bytu; w relacji do niej człowiek manifestuje swój byt i dysponuje sobą. W tym miejscu zwrócimy więc uwagę na wymiar antropologiczny wolności człowieka, starając się określić jej główne aspekty.

Wolność jako wolność bytu

Teologia traktuje wolność jako podstawowy i nieusuwalny aspekt bytu człowieka. Według niej, wolność nie tylko manifestuje się w czynach spełnianych zbawczo, ale także stanowi cechę transcendentną bytu ludzkiego. Być człowiekiem oznacza należeć do siebie samego jako „podmiot” – należeć w sposób transcendentny i niezbywalny. W tym znaczeniu „być człowiekiem” oznacza po prostu „być wolnym”. W tej perspektywie człowiek jawi się jako ten byt, który jest zwrócony do siebie samego, który zawsze pozostaje najpierw w relacji z sobą samym jako podmiotem – nigdy nie jest po prostu naturą, ale zawsze jest osobą. Nie można o nim nigdy powiedzieć, że „może być”, gdyż zawsze jest obecny w swojej pełni strukturalnej. Nie dzieje się w nim nic, co sytuowałoby się poza tą relacją z sobą samym. W żadnym wypadku nie można przejść ponad jego „ja” – „ja” ludzkie nie może być zastąpione lub wyjaśnione przez nic innego. Chodzi o coś, czego nie można wyprowadzić z czegoś innego – o coś, co nie opiera się na czymś innym. W taki sam sposób człowiek jest nieporównywalny z niczym innym; nie można nim w żaden sposób dysponować w ramach jakiegoś systemu; nie może zostać podporządkowany żadnej kategorii ani nie może być związany z żadną ideą. Także w tym znaczeniu II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* podkreśla, że człowiek jest „na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo” (nr 24). W sensie głębszym - jest „nietykalny”, ale równocześnie jest „samotny” – nie jest niczym chroniony, nosi na sobie „płaszcz” tej samotnej i wyodrębnionej autonomii, z której nigdy nie będzie się mógł „wyzwolić”. Tu wyłania się blask, godność osobowości i – odpowiednio – ontologiczna wolność człowieka. Wyłania się tutaj także powaga i ciężar ludzkiej egzystencji.

W tym miejscu należy zauważyć, że potrzebna była pewna myśl antropologiczna, która pozwoliła na stopniowe wydobycie oryginalnego charakteru pod-

miotowego bytu ludzkiego, unikająca błędu skrajnego zobiektywizowania owe go bytu przez usytuowanie go na poziomie jakiegoś bytu „uniwersalnego”, który poprzedzałby byt konkretny, czyli zindywidualizowany. Było również potrzebne myślenie, które nie pozwalałoby na sprowadzenie „osoby” do „natury”, jak miało miejsce w kosmocentrycznej interpretacji bytu u Greków. Tylko myśl, która – spotykając się z duchem objawienia – otwarła się na pozytywny, nieusuwalny i niepoddający się sztywnemu zobiektywizowaniu charakter podmiotu historycznego, mogła uchwycić podstawową wolność ontologiczną człowieka. W tym znaczeniu „wyzwolenie” człowieka dokonane przez chrześcijaństwo, umożliwiając zarazem pogłębione rozumienie człowieka, wyraziło się w dziejach myśli antropologicznej poszerzeniem spojrzenia na podstawową i uniwersalną oryginalność podmiotowości ludzkiej. Dzięki temu w rozumieniu człowieka mogło dokonać się przejście z horyzontu „natury” na horyzont „wolności”, który jest w najwyższym stopniu horyzontem chrześcijańskim, a zarazem uniwersalnym. Warto zauważyć, że w tym kontekście można ontologicznie uzasadnić wolność sumienia ludzkiego. Święty Tomasz z Akwinu jako pierwszy zaproponował pogłębione ontologicznie rozumienie człowieka jako podmiotu, który posiada siebie w poznaniu i w wolności. Dzięki temu Akwinata, również jako pierwszy, mógł uzasadnić i rozwinąć tezę, że sumienie indywidualne jest nietykalne a jego sąd ma charakter ostateczny, w związku z czym może być sumienie błędne, które zobowiązuje w sposób absolutny²⁷.

Wolność jako władza duchowa

Przy coraz głębszej analizie oryginalności ontologicznej człowieka, a zwłaszcza jego „podmiotowości”, pokazuje się coraz wyraźniej, że moce człowieka nie osiągają zwieńczenia w przedmiocie, do którego się zwracają, ale w samym człowieku (*reditio completa subiecti in se ipsum*). „Moce” posiadane przez człowieka są jego wielorakimi osobistymi sposobami wyrażania siebie samego – są wyrażeniami możliwości ontologicznych człowieka. Toteż wolność nigdy nie sprowadza się do prostego aktu, który zwraca się do przedmiotu, do prostego wyboru „między” poszczególnymi przedmiotami. Przeciwnie, jest ona dla człowieka, który wybiera między takimi przedmiotami, realizując siebie samego. Tylko w tej wolności, w której „ma władzę nad sobą”, człowiek będzie także „wolny” w stosunku do materii swoich aktów osobistych. Będzie mógł czynić lub nie czynić tego lub tamtego ze względu na realizację siebie.

Wolność człowieka jest jego władzą radykalną. Sytuuje się ona w tej głębi, w której poszczególne władze (poznanie, wola) i wymiary (intelekt, świat, dzieje, wspólnota) bytu człowieka nie są jeszcze rozdzielone, ale tworzą jedną całość, z której niejako emanują. Wynika z tego, że wolność może i musi włączyć je

²⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 19 a. 5; *De veritate* q. 17, a. 4.

wszystkie w służbę sobie. Wolność jest *facultas utriusque*, to znaczy rozumu i woli – jest *potentia communis*, jak mówi teologia klasyczna, na co zwróciliśmy już uwagę. Przekonanie, że w kwestii wolności nie można być w sensie ścisłym ani „intelektualistą”, ani „woluntarystą”, zyskuje coraz więcej zwolenników w teologii. Najnowsze interpretacje starają się złagodzić zbyt schematyczne koncepcje, które zostały wypracowane w dziejach kształtowania się rozumienia wolności, czyli z jednej strony intelektualizm arystotelesowsko-tomistyczny, a z drugiej woluntaryzm augustyńsko-franciszkański. Te nowe interpretacje usiłują ponadto pokazać, że koncepcja wolności, proponowana przez klasyczną tradycję dotyczącą intelektu i woli, stanowi nierozzerwalny splot. Bardzo dobrze wyraził go św. Tomasz z Akwinu, gdy zauważył: *Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio*²⁸.

Jako władza radykalna, wolność jest także „władzą całościową” – sama jedna wprawia w ruch „całego” człowieka (wraz z całością relacji nawiązanych ze sobą, ze światem, z jego początkiem i z jego przeznaczeniem, z Bogiem). Wolność jest zawsze aktem osobistym spełnianym przez człowieka, który wybiera między różnymi przedmiotami (*circa media*) w celu nadania całościowego ukierunkowania swojej egzystencji wobec Boga (*circa finem*). Jest prawdą, że ta zasadnicza intencja wolności znajduje swoje urzeczywistnienie rozłożone w czasie i że kompleksowy sens życia, do którego stale się dąży („opcja fundamentalna”), często pozostaje pusty i niespełniony w swojej zawartości, ale jest także prawdą, że nie każdy pojedynczy akt wolności ma taką samą aktualną „głębnię” i taki sam „radykalizm”, chociaż każdy z nich realizuje się na horyzoncie całego bytu ludzkiego i to nadaje mu właściwą rangę i powagę.

Wizja wolności jako absolutnego wyrażenia pełni bytu ludzkiego jest już zapowiadana w biblijnym pojęciu serca i jego pierwotnych aspiracji²⁹. Nade wszystko jednak nabiera szerokiego znaczenia w tradycji filozoficzno-teologicznej, nawiązującej do św. Augustyna, zwłaszcza myśli Pascala, Kierkegaarda, Blondela³⁰. Także św. Tomasz z Akwinu zna podstawową dyspozycję człowieka, uformowaną przez wolność, gdy – według niego – „akt pierwszy” jest zawsze „aktem totalnym”, ukierunkowującym całego człowieka i „wirtualnie” jest ciągle obecny we wszystkich jego poszczególnych aktach³¹. Należałoby tutaj uwzględnić także ważne dla Akwinaty zagadnienie instynktu (*instinctus*). To ujęcie znalazło odzwierciedlenie w jego koncepcji religijności jako aktu totalnego, będącego szczytowym aktem wolności człowieka³².

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 17 a. 1 ad 2.

²⁹ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, kol. 416-417.

³⁰ Por. E. Przywara, *Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.

³¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 89 a. 6; *De veritate* q. 28 a. 3 ad 4.

³² Por. A. Valsecchi, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Roma 2011.

Ta całość człowieka, obecna w akcie wolności, nie może być uchwycona w sposób refleksyjny. Akt wolności w swoim źródle jest tak głęboki i totalny, że refleksja nie może potraktować go na sposób „przedmiotu” ani wyodrębnić go z tej całości bytu ludzkiego, do którego człowiek zmierza w swojej wolności, w której wyraża się jako niezrównana jedność i nieredukowalna oryginalność. W tym sensie wydarzenie sprawiane przez wolność nigdy nie może zostać wyrażone przez rozum, który w swojej pracy refleksyjnej zawsze odsyła do tego, co uniwersalne. Refleksja pozostaje konieczna niejako „na zapleczu” egzystencji dobrowolnie realizowanej, a ta ze swej strony pozostaje koniecznie ukryta w swojej treści, ponieważ nigdy nie jest całkowicie zobiektywizowana. Stwierdzając to, nie można jednak powiedzieć, że działanie wolności pozostaje pod znakiem irracjonalizmu; przeciwnie, realizuje się ona w jasności ponadrefleksyjnej tego pierwotnego rozumienia, które towarzyszy wolnej samorealizacji bytu ludzkiego (jako głęboka realizacja wszystkich mocy człowieka). Wszystkie pojedyncze akty i postawy człowieka zawsze rodzą się z tego pierwszego „bycia wolnym” i z tego niejako wstępnego „ukierunkowania”, które charakteryzują byt ludzki. Wynika z tego konkretnie, że człowiek nigdy nie będzie mógł w pełni refleksyjnie uchwycić swojej podstawowej dyspozycji moralnej, kształtowanej na gruncie swego odniesienia do Boga. Nie ma on do dyspozycji jakiegoś doskonałego „rachunku sumienia”, za pośrednictwem którego można by się osądzić i rozgrzeszyć na mocy wyroku wydanego przez ten osąd. W wolnej aktualizacji swojej egzystencji pozostaje on zawsze tym, który poddał się sądowi Bożemu bez kolejnych apelacji, a jego wolność ukazuje tutaj także to, czym jest ona w swojej pierwotnej głębi – wolnością wyalienowaną w stosunku do siebie samej i oddaną do dyspozycji Bogu. Analogicznie, także wiara jako akt wolny nigdy nie będzie mogła być całkowicie przeniknięta na drodze refleksji ani przez nią (to znaczy z zewnątrz) jakoś wzmocniona. Jest w końcu niemożliwe, aby człowiek doszedł refleksyjnie do pewności swojego stanu zbawienia lub usprawiedliwienia, stanu, który zawsze jest przeniknięty wolnością osobistą.

Brak zobiektywizowanej pewności, który towarzyszy każdemu aktowi wolności – wynikający z tego, że chce ona objąć wszystkie władze i możliwości człowieka – budzi w człowieku niepokój czy nawet jakąś odrazę. Zarazem jednak chroni człowieka przed zuchwałością osiągnięcia faryzejskiej lub skrupulatnej pewności bycia wolnym, a tym samym pomniejszenia samej wolności przez podporządkowanie jej jednostronnie rozumowi. Człowiek unika też w ten sposób niebezpieczeństwa podporządkowania sobie Boga, które byłoby realne zawsze wtedy, gdyby był on skrajnie pewny, że poprawnie wyraża swoją relację do Boga. W błąd tego typu wpadają wszystkie postacie gnozy, które grzeszą przede wszystkim pewnością osiągniętej przez siebie wiedzy, widząc w niej gwarancję osiągnięcia zbawienia.

Wolność rozpatrywana formalnie jest w końcu „władzą definitywną”. Przywołuje ona władzę sprawczą człowieka w stosunku do dziejów. Człowiek stoi

na stanowisku otwartości w kierunku przyszłości związanej z jego nieokreślonymi możliwościami. Nie jest bytem „spełnionym” i jako podmiot musi stawać się – przez wolność – tym, czym jest. Wolność oznacza więc posiadanie przez człowieka władzy „czynienia się”, to znaczy stawania się sobą przez swoje czyny oraz zwracania się do przyszłości, nawet jeśli pozostaje ona zawsze nieokreślona i „nieprzenikniona”, niejako uprzedzając jej spełnianie się. Człowiek realizuje się, gdy wyraża i utrwała takie możliwości w definitywnym wymiarze decyzji historycznej, jedynej i nieodwołalnej, decyzji, przez którą i w której obejmuje całą przeszłość swojego bytu, by budować nim przyszłość; decyzji, którą sprawia nadejście tego, czego jeszcze nie ma. Wolność jest dla człowieka władzą definiowania się w ramach horyzontu nieokreślonych możliwości. Przez wolność człowiek określa swoją pozycję i kształtuje swoją konsystencję, oblicze i kształt; przez nią osiąga stabilność w nieprzewidywalnym biegu swojej egzystencji oraz formuje podstawy swojej wieczności. Staje się rzeczywiście *causa sui*.

Jako podmiot – czyli ten, kto jest obciążony sobą – osiąga tę wieczność nie na innej drodze, jak tylko „od wewnątrz”, to znaczy na drodze wolnej autodeterminacji, którą dysponuje sobą przed Bogiem (wolne decydowanie sobą, konkretnie umożliwiane przez łaskę, która już zadysponowała wolnością, dokonując zarazem jej wzmocnienia). W tej decyzji konkretne „stawanie się” człowieka, czyli jego indywidualne dzieje, w gruncie rzeczy nie są przenoszone na to, co nieokreślone i niedefinitywne, ale sytuują się na horyzoncie określoności. W tym sensie także konieczność nie móc czynić więcej nie jest sprzecznością, ale formalnym efektem wolności właściwie rozumianej. Jeśli więc teologia stwierdza, że człowiek, który posiadał wieczną szczęśliwość, kocha Boga w sposób „konieczny”, to ta konieczność jest także wyrażeniem jego wolności. Także konieczny i stały upór potępionych w stosunku do Boga nie jest powodowany – według św. Tomasza z Akwinu – nowym aktem zemsty Boga, ale jawi się wyłącznie jako wewnętrzna konsekwencja zawinonego i ostatecznego oddalenia człowieka od Boga, sięgającego poza śmierć. Konkretna realizacja wolności zakłada więc koniecznie wierność i posłuszeństwo, na co konsekwentnie zwraca uwagę tradycja biblijna. Kaprys, który w imię wolności uważa, że może zaczynać zawsze od początku i zawsze może unieważnić to wszystko, co zostało uczynione jako wyrażenie samego siebie, jawi się natomiast jako największe niebezpieczeństwo dla wolności i autonomii człowieka. Kaprys nie zamierza uznać za ważne tego wszystkiego, co miało miejsce w historycznym stawaniu się, właśnie z tej racji, że zamierza pozostawić go na poziomie obojętności stawania się czysto naturalnego.

Wolność w egzystencjalnym urzeczywistnieniu

Wolność człowieka, będąc wolnością skończoną, na stałe sytuuje się między osobą i czynem, jak można by powiedzieć, odwołując się do języka i propozycji antropologicznej kard. Karola Wojtyły. Konkretną manifestacją tego

„napięcia” jest cielesna i materialna konstytucja wolności. W chwili samorealizacji jest ona już wyalienowana, gdyż możliwości jej czynów są związane z warunkami materialnymi, których czyn nie może sobie sam wytworzyć, ale które są już uprzednio dane jako „materiał” konieczny do jego realizacji i z którymi się nierozdzielnie łączy.

Ta materialność cielesna warunkuje także szczególny charakter wolności ludzkiej, a mianowicie jest ona określona okolicznościami, a w konsekwencji jest ona wystawiona, niejednokrotnie także bardzo boleśnie, na wpływy zewnętrzne. Sytuuje się ona wewnątrz świata, to znaczy tego wszystkiego, od czego zależy jej autonomiczna władza, i przez ten świat jest interpelowana, a ponieważ nie może go uniknąć, dlatego też świat stanowi poniekąd wewnętrzny aspekt jej samorealizacji. Jeśli więc chce być realną wolnością, nie może opierać się na jakimś arbitralnym założeniu duchowym³³ ani na absolutnej autonomii wewnętrznej, ale zawsze musi być podjęciem istniejącej już sytuacji i posłuszeństwem względem niej jako zgoda wewnętrzna na to, co przychodzi z zewnątrz. Właśnie ta sytuacja – w swojej nieuniknioności i ciemności – wydaje się być dla wiernego materialną konkretyzacją najwyższych wymogów stawianych przez Boga, stanowiąc także „próbę” dla wolności ludzkiej w jej wyrażaniu się. Z tej racji autentyczność działania ludzkiego i pełnienie powołania domaga się pogłębionej znajomości świata, w którym się żyje i działa, szczególnie tych czynników, które mogą mieć wpływ na dokonywanie wyborów i podejmowanie decyzji. Nie jest to luksus, ale życiowa konieczność. W szerszej perspektywie dotyczy to także Kościoła, pełniącego swoją misję, której celem jest prowadzenie człowieka do podejmowania odpowiednich wyborów; musi dobrze znać i rozumieć świat, w który jest zanurzony.

Ta sytuacja, którą określa świat i która zawsze wywiera wpływ na wolność ludzką, nie tylko jest wyrażeniem przyczyn materialnych (czynniki dziedziczne, predyspozycje, konstytucja itd.), ale także przyczyn wolnych. Z tej racji i w tej mierze, która z tego wynika, nosi ona w sobie tendencje i ukierunkowania determinujące, w jakim kierunku powinien iść wolny akt realizacji, pojawiający się w jej kontekście. Z powodu tego uwarunkowania wolność nigdy nie ma neutralnego i bezwarunkowego punktu wyjścia, ale przeciwnie – zawsze znajduje się pod wpływem jakiejś wcześniejszej decyzji. Jej sytuacja sprawia, że znajduje się ona zawsze pod wpływem jakiejś „pokusy” – wolność uwarunkowana przez istniejącą sytuację jest zawsze wolnością jako „kuszona”. Po grzechu pierwotnym zawsze istnieje jakiś „nacisk” na ludzką wolność, w większym bądź mniejszym stopniu warunkujący jej urzeczywistnianie się. Każda sytuacja, w której znajduje się człowiek, niejako w sposób uprzedni wpływa na jego wolność, a tym samym także na jego decyzje. Może ona sięgnąć nawet tak daleko, że

³³ Po Martinie Heideggerze w formułowanych propozycjach tego typu bardzo często stosuje się dzisiaj pojęcie „projektu”, nie zważając na jego ateistyczne konotacje.

wpływa na relację człowieka w stosunku do Boga, oddalając od Niego, a nawet budząc sprzeciw w stosunku do Niego. Ujawnia się to z całą oczywistością, gdy człowiek znajduje się w sytuacji, której nie jest w stanie uniknąć, jak na przykład ma miejsce w przypadku bólu i śmierci. Nie można takiej sytuacji traktować naiwnie, ponieważ nigdy nie ma sytuacji neutralnej, ale przeciwnie – skłania ona wolność do wycofania się, a nawet do poddania się jej naciskowi. Taka sytuacja domaga się „duchowej walki”³⁴.

Ze skończonością, cielesnością i uwarunkowaniem sytuacyjnym, które charakteryzują wolność ludzką, jest ściśle powiązana jej wewnętrzna czasowość: „rozbitcie” na poszczególne akty, przez które za każdym razem przechodzi jej samorealizacja. Wewnętrzna spójność wolności posiada rysy prawdziwej historii. Jeśli wolność ma jako cel decyzję, która ożywia jej definitywne ukierunkowanie, to jednak nie ona jest wyrażeniem w niejako „czystej formie” wolności stworzonej, ale urzeczywistnia się ona za pośrednictwem długiej serii aktów. Z tej racji istnieje możliwość nowego ukierunkowania autonomii, nawrócenia i pokuty.

5. Aspekt eschatologiczny

Człowiek jest wolny dzięki wyzwoleniu dokonanemu przez dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, ale zarazem jest jeszcze w drodze do pełnej wolności, czyli wolności ostatecznie spełnionej. Jest to paradoks religijno-antropologiczny, ale ostatecznie ukazuje on wielkość człowieka, który jest w najwyższym stopniu szanowany przez Boga. W tym paradoksie wyraża się prawda, że człowiek jest jedynym stworzeniem chciętym przez Boga „dla niego samego”. Dla samego człowieka tak rozumiana wolność w najwyższym stopniu jawi się jako „powołanie”. Jak więc definitywny zamysł Boży w Jezusie Chrystusie w odniesieniu do człowieka musi jeszcze urzeczywistnić się eschatologicznie, tak również wolność człowieka, która w tym zamyśle zakorzenia swoją konkretną możliwość, musi jeszcze objawić się i ukazać w swojej pełni. W tej chwili zatem wolność jest jeszcze w drodze do siebie samej, ciągle poddana wpływom „ciała grzechu”, który usiłuje zamknąć ją w sobie, podczas gdy ona, pod wpływem łaski, powinna dokonać przekształcenia tego „ciała” w „tak” wypowiedane Bogu, w to „tak” wypowiedane totalnie w stosunku do siebie samej i które może jej pozwolić wniknąć w głęboką tajemnicę, którą nosi w sobie. „Wolność i chwała dzieci Bożych”, która jest zapowiadana człowiekowi „w nadziei” (Rz 8,12), czeka jeszcze na spełnienie się w wiecznej tajemnicy Boga, ale na pewno się spełni, jak zapewnia nas wiara.

³⁴ Ma rację tradycyjna teologia, sugestywnie odradzająca się dzisiaj, odwołująca się do pojęcia „walki”, aby określić zadania człowieka w stosunku do sytuacji, w której żyje i podejmuje decyzje.

“It is for freedom that Christ has set us free” (Galatians 5:1). Theological aspects of human freedom

Summary

The discovery of universal freedom is an achievement of Saint Paul, and an achievement of the Church is a consequent propagation of this fact throughout the centuries. The Christian character of this discovery was already noticed by Hegel. In today's world, so strongly marked by the search of freedom it is necessary to reiterate the Christian vision of freedom which is a universal one. This vision is profoundly theological in character and deeply rooted in the mystery of redemption brought by Jesus Christ. This article touches upon this fact and points out its certain aspects, especially the soteriological one. Bearing in mind the theology of freedom we cannot ignore its abundant anthropological references. The article recalls the proposition of St. Thomas Aquinas, which has been largely accepted by Catholic theology and constitutes a benchmark of anthropological philosophy which has a special application in ethics. Christian tradition stresses the fact that for a human, freedom is above all “a vocation”. Therefore, on the one hand God's definite design through Jesus Christ concerning man has to find its eschatological realization, on the other hand man's freedom which is solidifying in this design has to revel and show itself to the full. Undoubtedly, the eschatological issue in Christian vision of freedom is worth mentioning as well.

Keywords

human, freedom, liberation, redemption, Jesus Christ, human deed, vocation

Słowa kluczowe

człowiek, wolność, wyzwolenie, odkupienie, decyzja, czyn ludzki, powołanie

Bibliografia

- Angelis B. de, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.
- Bierdijajew M., *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Delikostantis D., *L'ethos della libertà*, Sotto il Monte 1997.
- Fabro C., *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983.
- Gaïth J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953;
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Królikowski J., *Nowe wady główne (cz. II: Konsumizm)*, „Homo Dei” 84(2015) nr 2, s. 64-74.
- Królikowski J., *Nieskończone miłosierdzie czy wieczne piekło?*, w: *Oblicza miłosierdzia*, red. M. Terka, J. Kapuściński, Ł. Laskowski (*Veritati et Caritati*, t. 5), Częstochowa 2015, s. 85-99.
- Lubac H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.
- Metz J. B., *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, hrsg. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 287-314.
- Przywara E., *Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.

- Rahner K., H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Schlier H., *La fine del tempo*, Brescia 1974.
- Schooyans M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*.
- Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethicorum*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Tomasz z Akwinu, *De unitate Verbi incarnati*.
- Trapè A., *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia*, t. 2: *Grazia e libertà*, Roma 1990.
- Valsecchi A., *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Roma 2011.
- Yannaras Ch., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984.

