

Wstęp

Dokonując wstępnej interpretacji zadanego tematu, możemy wyróżnić cztery jego elementy składowe, zestawione następnie w dwie przeciwstawne pary. Wolność wyboru odsyła nas do współczesnego liberalno-lewicowego rozumienia wolności, korzeniami sięgając koncepcji wolności negatywnej sformułowanej przez brytyjskiego filozofa Isaiaha Berlina w jego głośnych *Czterech esejach o wolności*. Jest to ujęcie o charakterze formalnym, podkreślające pełną autonomię i swobodę każdego człowieka podejmującego określone decyzje i wybory życiowe bez ingerencji i przeszkód zewnętrznych.

Podobną definicję wolności - sformułowaną w polemicznym celu - znajdziemy w *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* Kongregacji Nauki Wiary: „Wolnym jest ten, kto może czynić to, co chce, nie napotykając na przeszkody ze strony przymusu zewnętrznego, czyli jest nim w zasadzie ten, kto cieszy się pełną niezależnością. Przeciwnością wolności byłaby zatem zależność naszej woli od woli zewnętrznej.”¹

Wolności wyboru możemy przeciwstawić wybór wolności. Takie ujęcie pojęcia wolności wykracza już poza formalne rozumienie zaproponowane przez Berlina. Wybór wolności oznacza, że wolność przestaje już być czymś niejako oczywistym, zastanym, pewnego rodzaju neutralnym aksjologicznie „polem”, w ramach którego autonomiczna jednostka podejmuje indywidualnie motywowane wybory.

Wybór wolności wskazuje, że wolność ma charakter normatywny, posiada określoną treść, jest czymś co należy poznać, zrozumieć i dopiero wtedy możliwe jest jej realizowanie. Takie konceptualizowanie wolności odsyła nas koncepcji wolności katolickiej, którą w dalszej części pracy będę syntetycznie rekonstruować w oparciu o dokumenty Kościoła i prace teologiczne.

Drugą parę przeciwstawnych elementów tworzą dwie części cytowanego zdania z Pierwszego Listu do Koryntian. Ten cytat odsyła nas już stricte do wewnętrznego rozumienia wolności katolickiej, bez odniesień do świata zewnętrznego. „Wszystko mi wolno...” – wskazuje na radykalny pierwiastek wolnościowy znajdujący się w katolicyzmie. W dalszej części pracy te słowa będę interpretował poprzez scenę rajskiego kuszenia, wskazując na fundamentalny

¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 25.

wymiar wolności katolickiej, czyli wolność relacyjną oznaczającą możliwość odrzucenia Boga Stwórcy.

„...ale nie wszystko przynosi mi korzyść” – te słowa znów odsyłają nas do normatywnego wymiaru katolickiego pojmowania wolności, w ramach którego znajdziemy określony cel tejże wolności i jej konkretną treść. Dodatkowo wskazują one również na istnienie normatywnego i obiektywnego wzorca tego, co człowiekowi jako takiemu przynosi korzyść, a co mu szkodzi. To odsyła nas do obecnej w katolicyzmie określonej ontologii/istoty człowieczeństwa/natury ludzkiej, która stanowi fundament rozumienia katolickiej wolności.

Esej będzie składał się z pięciu zasadniczych części. W pierwszej przedstawię „scenę założycielską” historii wolności w rozumieniu katolickim, czyli moment kuszenia pierwszych rodziców, wskazując na pierwszy z aspektów wolności w rozumieniu katolickim – wymiar relacyjny. W drugiej części przybliżę syntetycznie fundament wolności katolickiej, czyli zawartą w katolicyzmie normatywną wizję człowieczeństwa. W trzeciej szerzej przedstawię sześć kluczowych, wyodrębnionych przeze mnie, aspektów wolności katolickiej: ontologiczny, normatywny, teleologiczny, funkcjonalny, agoniczny i eschatologiczny. Czwarta zostanie poświęcona krótkiemu przedstawieniu współczesnej liberalno-lewicowej wizji wolności, co odnosi się do wskazanego w tytule konkursu „wolności wyboru” i ma kontrastować z „wyborem wolności”, czyli katolicką koncepcją wolności. W ostatniej części w syntetyczny sposób podsumuję całość wyводу, krótko rekapitulując koncepcję wolności katolickiej.

„Scena założycielska” katolickiego rozumienia wolności

W debacie publicznej religia katolicka często postrzegana jest jako opresyjna, pełna zakazów i ograniczeń. Tymczasem bliższe przyjrzenie się całości sprawy pokazuje, że jest inaczej – katolicki Bóg to radykalny wolnościowiec, który wyposażył swoje stworzenie w możliwość powiedzenia mu fundamentalnego „nie”. Czy można sobie wyobrazić bardziej radykalny przejaw wolności niż możliwość odrzucenia przez człowieka relacji z bóstwem? A przecież dokładnie to wydarzyło się w scenie rajskiego kuszenia, kiedy Adama i Ewa, zjadając owoc z drzewa, z pełną świadomością zdecydowali się zerwać relację z Bogiem.

Ten czyn możemy moim zdaniem interpretować jako najbardziej radykalny wymiar wolności katolickiej – wolność relacyjną. „Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie

dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości”² – ten krótki cytat wskazuje nam na fundamentalną decyzję Boga Stwórcy, aby relację z człowiekiem budować w oparciu o dobrowolność, a nie przymus. „Wszystko mi wolno...” – tak bardzo, że wolno mi nawet odrzucić Bożą miłość.

„... ale nie wszystko przynosi mi korzyść” – i w tym miejscu dochodzimy do negatywnych konsekwencji decyzji pierwszych rodziców, czyli grzechu pierworodnego. Katechizm Kościoła Katolickiego wprost wskazuje nam na dwa zasadnicze wymiary tegoż grzechu. Po pierwsze, zjedzenie z drzewa poznania dobra i zła było aktem nieposłuszeństwa wobec Stwórcy i nadużyciem przez człowieka ofiarowanej mu wolności.³ Po drugie, było wykroczeniem przeciwko „prawom stworzenia i normom moralnym, które regulują korzystanie z wolności.”⁴ Człowiek popełnił więc grzech pychy, i to pychy wręcz ontologicznej – uwierzył bowiem kłamstwu Węża, że „otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5). W katechizmie przeczytamy: „Zwiedziony przez diabła chciał »być jak Bóg«, ale »poza Bogiem i przed Bogiem, a nie według Boga.”⁵

Trzeci wymiar grzechu pierworodnego, *explicite* w katechizmie nie wskazany, to zerwanie podstawowej relacji przyjaźni człowieka z Bogiem.⁶ To zerwanie jest bezpośrednią konsekwencją dwóch poprzednich wymiarów grzechu pierworodnego (nieposłuszeństwa i pychy) i stanowi w moim przekonaniu kluczowy aspekt grzechu pierworodnego. Tym samym grzech pierworodny możemy interpretować jako grzech relacyjny. Dalej w katechizmie przeczytamy o negatywnych skutkach zniszczenia „sprawiedliwej harmonii”⁷ w jakiej człowiek został pierwotnie ukonstytuowany.⁸ Każdy z tych skutków ma charakter właśnie relacyjny.

Po pierwsze, dochodzi do zniszczenia zaufania i zerwania relacji człowieka z Bogiem (pierwsi rodzice kryjący się przed Stwórcą; Bóg wyrzucający Adama i Ewę z raju). Po drugie, degradacji ulega relacja człowieka ze stworzeniem (pojawienie się cierpienia, trudu pracy, rodzenia w bólu, wreszcie wkroczenie śmierci). Po trzecie, od teraz relacje między mężczyzną a kobietą „będą naznaczone pożądaniem i chęcią panowania.”⁹ Po czwarte, zaburzona zostaje

² Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 17.

³ Katechizm Kościoła Katolickiego, 397.

⁴ Tamże, 396.

⁵ Tamże, 398.

⁶ Tamże, 374.

⁷ Tamże, 400.

⁸ Tamże, 374-376.

⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, 400.

relacja wewnętrzna człowieka z samym sobą. Wcześniej mogliśmy przeczytać, że pierwotnie człowiek „był nieskazitelny i uporządkowany w swoim bycie, ponieważ był wolny od potrójnej pożądliwości, która poddaje go przyjemnościom zmysłowym, pożądaniu dóbr ziemskich i afirmacji siebie wbrew nakazom rozumu.”¹⁰ Te cztery wymiary grzechu relacyjnego/pierworodnego składają się na upadek pierwszych rodziców, upadek, który ma charakter ontologiczny i dotyczy ludzkiej natury jako takiej.¹¹

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z analizy sceny rajskiego kuszenia? Po pierwsze, widzimy, że Bóg wpisał w ontologiczną strukturę człowieka możliwość zerwania przez niego pierwotnej relacji ze Stwórcą, co stanowi fundamentalny wymiar ludzkiej wolności (wolność w aspekcie relacyjnym). Po drugie, widzimy, że decyzja o zerwaniu relacji człowieka z Bogiem (grzech pierworodny jako grzech relacyjny) pociąga za sobą negatywne konsekwencje o charakterze relacyjnym oraz ontologicznym i według nauczania Kościoła stanowi nadużycie/zwyrodnienie samej wolności, do której powołał nas Bóg.

Możemy uczynić wszystko, ale nie wszystko przynosi nam korzyść. Aby pełniej to zrozumieć konieczna jest syntetyczna rekonstrukcja obecnej w katolicyzmie wizji ludzkiej natury.

Ontologiczny fundament katolickiej koncepcji wolności

Człowiek ze swej natury jest istotą religijną, antropologicznie wychyloną ku temu, co transcendentne i przekraczające ludzką kondycję. Dla wyrażenia tej podstawowej prawdy klasyk socjologii religii, Mircae Eliade, ukuł termin *homo religiosus*.

W pierwszym rozdziale katechizmu znajdziemy analogiczną kategorię antropologiczną *capax Dei* – „człowieka zdolnego przyjąć Boga”. „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga. Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka” – jak możemy przeczytać w artykule 27. Uzupełnieniem tego cytatu jest prawda o tym, że człowiek został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boże.¹² Krótko i syntetycznie te fundamentalne prawdy o człowieku i tajemnicy jego egzystencji podsumował św.

¹⁰ Tamże, 377.

¹¹ Tamże, 404.

¹² Katechizm Kościoła Katolickiego, 355, 1701, 1702.

Augustyn, pisząc w *Wyznaniach*: „Stworzyłeś nas (...) jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze dopóki w Tobie nie spocznie.”¹³

Czym w swoim podstawowym wymiarze jest wiara katolicka? Konkretniej i inspirującej odpowiedzi na to pytanie udzielił Joseph Ratzinger w zbiorze esejów *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne*. Wiara to osobista, wciąż ponawiana decyzja egzystencjalna, której przedmiotem jest budowa relacji zaufania i miłości między człowiekiem a Bogiem. W ten sposób wcześniejsze antropologiczne wychylenie ku temu, co transcendentne zostaje uzupełnione o treść i cel – jest nim budowa stałej relacji człowieka z Bogiem Trójjedynym.¹⁴ Na poziomie antropologicznym oznacza to także realizację pełni człowieczeństwa (normatywna wizja ludzkiej natury).

W syntetyczny sposób streszczając katolicką ontologię i koncepcję ludzkiej natury, możemy dostrzec „co przynosi nam korzyść” – jest to zjednoczenie w miłosnej relacji z Bogiem Stwórcą, który w nasze serca wpisał pragnienie przyjaźni, bez której nie będziemy w stanie osiągnąć pełni spełnienia jako ludzie („niespokojne serce” św. Augustyna).

Ostrzej o tym braku możliwości spełnienia przeczytamy w *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*: „Człowiek grzeszny, odrzucając przynależność do Boga, siłą rzeczy ulega zwodniczemu i destrukcyjnemu przywiązaniu do stworzenia (*conversio ad creaturam*), na którym koncentruje on swoje niezaspokojone pragnienie nieskończoności. Dobra stworzone mają bowiem charakter ograniczony, i dlatego serce człowieka goni za coraz innym, stale próbując osiągnąć pokój niemożliwy do osiągnięcia.”¹⁵

Sześć aspektów katolickiej wolności

Aspekt ontologiczny

Za wyjściowy punkt do pogłębienia rozumienia wolności katolickiej warto obrać art. 1731 KKK, gdzie przeczytamy dwie fundamentalne kwestie. Po pierwsze, „wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli władzą działania lub niedziałania”. Podobnie pisze o wolności teolog Romano Guardini w pracy *Wolność-łaska-los*: „Wolny czyn jest sposobem, za pomocą którego człowiek przekształca swój na wolność nastawiony byt w akt świadomej woli.”¹⁶

¹³ T. Ryba, *W stronę nicości. Św. Augustyn z Hippony i René Girard o pragnieniu metafizycznym* [w:] *Magazyn Apokaliptyczny „Czterdzieści i Cztery”*, Warszawa 2020, s. 267.

¹⁴ J. Ratzinger, *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne*, Kraków 2019, ss. 39-69.

¹⁵ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 40.

¹⁶ R. Guardini, *Wolność-łaska-los*, Kraków 1995, s. 20.

To oznacza, że wolność została ugruntowana przez Boga Stwórcę w samej ludzkiej naturze, jego ontologicznej konstrukcji i przez to jest dostępna każdemu człowiekowi (ontologiczny wymiar katolickiej wolności).

Po drugie, „wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru; osiąga ona swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem.”¹⁷ To zdanie ukazuje nam dwa kolejne aspekty katolickiej wolności: normatywny oraz teleologiczny.

Aspekt normatywny

Wymiar normatywny wskazuje, że wolność oznacza ukierunkowanie na to, co obiektywnie dobre i prawdziwe, a nie subiektywnie rozstrzygane przez każdą autonomiczną jednostkę, jak w przypadku liberalnej wolności wyboru. Mocniej jest to podkreślone w art. 1733 KKK, gdzie czytamy, że „im więcej człowiek czyni dobra, tym bardziej staje się wolnym”. Co więcej, wybór zła i grzechu oznacza nadużycie wolności, jej wypaczenie.¹⁸

Tak pisał o tym Romano Guardini: „Często wydaje się, że wolność polega na przeprowadzeniu swojej własnej woli. Robić to, co nam się podoba i co jest dla nas korzystne, wydaje nam się jakąś niezależnością, a co za tym idzie, wolnością. Doświadczenie moralne wykazuje jednak, że prowadzi to w prostej drodze do uzależnienia się od własnego ja, do poddania się w niewolę rzeczy, niewolę zasadniczą i najistotniejszą. Wszystko co opaczne, nieprawdziwe, niesłuszne i złe jest niewolą, niewolą osoby, która może oddychać tylko w atmosferze tego co dobre i słuszne.”¹⁹

„Prawda, począwszy od prawdy o Odkupieniu, leżąca w samym sercu misterium wiary, jest w ten sposób źródłem i regułą wolności, podstawą i miarą wszelkiego działania wyzwolenczego.” – jak czytamy w art. 3 *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Kongregacja Nauki Wiary wskazuje nam na Chrystusa, który jako „droga, prawda i życie”, dokonał naszego odkupienia przez krzyż i zmartwychwstanie. To odkupienie jest jednocześnie „wyzwoleniem w najpełniejszym znaczeniu, ponieważ wyzwoliło nas od zła najbardziej radykalnego, to znaczy od grzechu i spod władzy śmierci.”²⁰

¹⁷ Katechizm Kościoła Katolickiego, 1731.

¹⁸ Tamże, 387.

¹⁹ R. Guardini, dz. cyt., ss.56-57.

²⁰ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 3.

W dalszej części dokumentu ten splot wymiaru normatywnego wolności (nakierowanie na dobro i prawdę) i jego aspektu teleologicznego jest jeszcze wyraźniejszy: „Wolność nie polega na możliwości 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. Wyzwolenie, mające na względzie poznanie prawdy, która sama kieruje wolą, jest koniecznym warunkiem wolności godnej tej nazwy.”²¹

Przeciwnościem stopniowego dochodzenia do prawdy jest sytuacja, w której człowiek z rozmysłem grzeszy. Autorzy *Instrukcji*, sięgając po marksistowskie rodowodem pojęcie alienacji, wskazują, że grzesząc, dokonujemy najgłębszej z możliwych alienacji – zaprzeczamy własnej naturze stworzonej przez samego Boga: „Negując lub usiłując zanegować Boga jako Zasadę i jako Cel, człowiek głęboko narusza swój ład i swoją wewnętrzną równowagę, a także równowagę społeczeństwa, a nawet widzialnego stworzenia.”²²

Widzimy więc jasno, że wolność katolicka to pojęcie normatywne o określonej normatywnej treści – w przeciwieństwie do wolności liberalnej, gdzie nie liczy się sama jej treść, lecz wymiar formalny odsyłający do maksymalnie szerokiej autonomii (wolność negatywna) jednostki w podejmowaniu indywidualnie motywowanych decyzji.

Szczególnie mocno wybrzmiewa to w art. 1740 KKK: „Wolność nie zakłada prawa do mówienia i czynienia wszystkiego. Fałszywe jest przekonanie, że człowiek »podmiot tej wolności (jest) jednostką samowystarczalną i mającą na celu zaspokojenie swojego własnego interesu przez korzystanie z dóbr ziemskich«”.

Aspekt teleologiczny

Jeszcze mocniejszy kontrast pomiędzy wolnością katolicką a liberalną dostrzeżemy w aspekcie teleologicznym tej pierwszej. Wymiar teleologiczny oznacza, że finalnym celem wolności jest osiągnięcie doskonałości w relacji z Bogiem, co wynika bezpośrednio z przedstawionej wcześniej katolickiej wizji ludzkiej natury. Krótko i syntetycznie powiedział o tym św. Paweł w 2. Liście do Tymoteusza, podsumowując niejako całą swoją życiową drogę: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem” (2 Tm 7, 4).

²¹ Tamże, 26.

²² Tamże, 38.

Z celowości bezpośrednio wynika także sensowność podejmowanych działań. Tak pisze o cytowany już wcześniej Romano Guardini: „Wolny czyn nabiera swojego pełnego sensu dopiero wtedy, gdy jego przedmiotem nie jest cokolwiek, lecz to, co należyte.”²³

Słowo „sens” odsyła nas do wewnętrznej, niejako egzystencjalnej motywacji podejmowanych przez nas działań. Sens jest tym, co nas napędza do działania, co daje nam poczucie satysfakcji i spełnienia. Dlatego też wybór katolickiej wolności jest wyborem określonego „projektu sensotwórczego”, nadaniem naszemu życiu określonej formy, odwołując się z jednej strony do Arystotelesa, a z drugiej do Witolda Gombrowicza.

Aspekt funkcjonalny

Inspirujące uzupełnienie teleologicznego wymiaru katolickiej wolności znajdziemy w encyklice papieża Leona XIII *Libertas praestantissimum*. Ojciec święty pisze tam, co następuje: „Wolność zatem, jak rzekliśmy, właściwą jest tym, co rozumu albo samowiedzy są uczestnikami: a jeżeli ją w jej istocie badamy, niczym innym nie jest, jak tylko zdolnością wybierania odpowiednich środków do tego, co zamierzono.”²⁴

Wskazany przez Leona XIII „dobór środków” to kolejny istotny aspekt wolności katolickiej, który można określić jako funkcjonalny. W przeciwieństwie do współczesnego postrzegania wolności jako aksjologicznego fundamentu, najważniejszej wartości w życiu człowieka (wolność wyboru jako wartość sama w sobie), patrzymy na nią trzeźwo – jak na pomocne narzędzie do realizacji celu przychodzącego do człowieka niejako „z zewnątrz”, czy raczej „z wewnątrz” – z ludzkiej natury i wpisanego w nią ukierunkowania na relację z Bogiem jako naszego finalnego człowieczego spełnienia.

Aspekt agoniczny

W części poświęconej analizie rajskiego kuszenia przytaczałem fragment z KKK, gdzie mowa była o potrójnej pożądlivości, która po ontologicznym upadku pierwszych rodziców przechodzi na każdego kolejnego człowieka, towarzysząc mu jako część jego upadłej natury. Człowiek decydujący się na życie w katolickiej wolności musi więc wziąć na siebie brzemie walki z tą potrójną pożądlivością, która na poziomie ontologicznym symbolizuje grzeszne oddzielenie się od Stwórcy.

²³ R. Guardini, dz. cyt., s. 33.

²⁴ Leon XIII, *Libertas praestantissimum*, 5.

Tym samym otrzymujemy agoniczny, egzystencjalny wymiar katolickiej wolności, o którym w Liście do Efezjan pisze św. Paweł (Ef 6, 10-20). W podobnym agonicznym duchu możemy odczytać kuszenie Chrystusa na pustyni oraz jego duchową walkę w Ogrodzie Getsemani. Agoniczny wymiar wolności otwiera nas oczywiście na całą rzeczywistość moralnej dyscypliny, sakramentu pokuty, ascezy, regularnego nawracania, duchowych i cielesnych zmagania z własnymi grzechami i słabościami.²⁵

Aspekt eschatologiczny

W tym kontekście należy wskazać kolejny, mało intuicyjny, ale niezbędny aspekt katolickiego rozumienia wolności: jego wymiar eschatologiczny.²⁶ Pełni człowieczeństwa w relacji z Bogiem nie osiągniemy już teraz w życiu doczesnym. Teleologiczne spełnienie wolności nastąpi dopiero w życiu wiecznym, w rzeczywistości Nowego Jeruzalem, po ponownym przyjściu Chrystusa. Dopiero wtedy swój finał znajdzie agoniczne zmaganie z grzechem i diabłem, o którym mowa była przy poprzednim aspekcie katolickiej wolności. Z tej perspektywy ludzkie życie w wolności objawia się jako bycie-ku-zbawieniu w kontrze do Heideggerowskiego bycia-ku-śmierci.

Aspekt historiozoficzny

Niejako z połączenia wymiaru agonicznego i eschatologicznego wyłania się ostatni z aspektów katolickiej wolności – płaszczyzna historiozoficzna. Źródeł tego ujęcia można upatrywać w zdaniu z Księgi Rodzaju, tuż po wygnaniu Adama i Ewy z Edenu. Wówczas Bóg wypowiedział słowa konstytuujące na fundamentalnym poziomie dalsze ludzkie dzieje: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży Ci głowę, a Ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3, 15).

Ta Boża zapowiedź pokazuje, że istotą doczesnej historii będzie walka człowieka z diabłem, walka Kościoła z szatanem, starcie, którego stawką będzie życie wieczne lub potępienie każdego z potomków Ewy. Ten historiozoficzny wymiar przebiega także z art. 390 KKK, gdzie mowa jest o tym, że rajskie kuszenie miało miejsce „na początku historii człowieka”, a cała ludzka historia jest naznaczona grzechem pierworodnym.²⁷

²⁵ Por. R. Guardini, dz. cyt., s. 84.

²⁶ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 23.

²⁷ Katechizm Kościoła Katolickiego: 401.

W tym zmaganiu człowiek nie będzie oczywiście osamotniony.²⁸ „Trzeba poznać Chrystusa jako źródło łaski, by uznać Adama za źródło grzechu. Duch-Paraklet, posłany przez Zmartwychwstałego, przyszedł »przekonać świat o grzechu« (J 16, 8), objawiając Tego, który jest jego Odkupicielem.”²⁹ Zwycięstwo człowieka w tym dziejowym starciu możliwe jest tylko poprzez krzyż i zmartwychwstanie. Tak jak nie ma pełnej prawdy o człowieku bez Chrystusa, tak nie będzie ostatecznego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią innego niż poprzez Syna Bożego.³⁰

„Wolność wyboru”, czyli liberalno-lewicowa koncepcja ludzkiej wolności

Specyfikę „wyboru wolności” w kontrze do wolności wyboru dostrzeżemy wyraźniej syntetycznie rekonstruując współczesne liberalno-lewicowe pojmowanie wolności. O jej podstawowym, „negatywnym” wymiarze, skupionym na jednostkowej autonomii pisałem już wcześniej, dlatego teraz skupimy się mocniej na jej pozostałych, bardziej antropologicznych aspektach, korzystając z pracy Agaty Bielik-Robson *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*.

Współczesny człowiek to antropologiczny alergik uczulony na wszystko, co uniwersalne, obiektywne, spójne i zewnętrzne wobec jednostki. Badaczka Linda Hutcheon skrupulatnie wymienia cały szereg kategorii i pojęć odrzucanych przez myśl ponowoczesną: autonomię, transcendencję, pewność, autorytet, jedność, totalizację, system, uniwersalność, centrum, ciągłość, teleologię, domknięcie, hierarchię, jednorodność, unikalność, źródło...

Niemiecki filozof Wolfgang Welsch otwarcie chwali Musilowskiego „człowieka bez właściwości” jako tego, który słusznie pożegnał się z myśleniem w kategoriach idei regulatywnych Kanta. Richard Rorty idzie dalej, kwestionując pojęcie człowieczeństwa jako takiego. Jego zdaniem klasyczne metafizyczne rozumienie człowieczeństwa z jego podziałem na ideał i dewiację, istotę i przygodność, centrum i peryferie, należy odrzucić. Opresyjne pojęcie człowieka trzeba zastąpić pojęciem maszyny. Dlaczego? Bo w przypadku maszyny nie ma mowy o jednym, odgórnym celu, istocie człowieczeństwa, którą należy praktykować. Maszyna w rozumieniu Rorty’ego sama wymyśla sobie cel własnej egzystencji. I tak powinno być także z nami. Wtórzy mu Jacques Derrida, który w eseju *Kres człowieka* pisał o tzw. luzowaniu humanizmu, polegającym finalnie na tym samym, co w przypadku Rorty’ego –

²⁸ Tamże, 410, 411.

²⁹ Tamże, 388.

³⁰ Por. R. Guardini, dz. cyt., s. 80.

kres oznacza tu niedookreślony cel, który każda jednostka wyznacza sobie samodzielnie i arbitralnie.

W ten sposób antropologiczny projekt człowieka liberalnego wchodzi w spór z wizją katolicką. Konflikt ten przebiega w swej istocie na trzech fundamentalnych płaszczyznach. Po pierwsze, człowiek płynnej nowoczesności odrzuca istnienie ludzkiej natury, która niejako *a priori* określa najgłębszy charakter naszego człowieczeństwa (odrzuca tym samym normatywny aspekt wolności). W zamian dostajemy wizję nieokreślonej maszyny Rorty'ego.

Po drugie, neguje teleologiczny wymiar ludzkiej egzystencji. Naszym wspólnym, człowieczym celem nie jest więc osobista świętość i wspólnotowe zbawienie, lecz ciągle nadawanie sensu własnej egzystencji, jednostkowa samorealizacja, każdorazowo określana przez pojedynczego człowieka, zmienna w trakcie upływu życia.

Po trzecie, horyzont spełnienia jest doczesny – człowiek liberalny odrzuca wizję pełni historii w perspektywie eschatologicznej. Nie będzie żadnego Nowego Jeruzalem – szczęście możemy osiągnąć tylko tutaj na Ziemi.

W ten sposób widzimy, że współczesny człowiek liberalny stoi w całkowitej kontrze do katolickiej wizji wolności. Jedyny z aspektów, który (do pewnego stopnia) łączy oba podejścia, to aspekt ontologiczny wskazujący na kluczową rolę rozumu w praktykowaniu wolności.

Podsumowanie

Jak więc w żołnierskich słowach streścić katolicką wizję wolności oddaną syntetycznie w cytacie konkursowym z Pierwszego Listu do Koryntian? „Momentem założycielskim” dla wolności w rozumieniu katolickim jest scena rajskiego kuszenia i decyzja pierwszych rodziców polegająca na zerwaniu relacji z Bogiem Stwórcą. Sama możliwość odrzucenia Boga, wpisana przez Niego samego w ludzką naturę, stanowi punkt wyjścia do dalszej refleksji nad pojmowaniem wolności. Możliwość podjęcia tego fundamentalnego wyboru jednocześnie stanowi wymiar relacyjny wolności w rozumieniu katolickim i jest tej wolności zasadniczą deformacją i sprzeniewierzeniem.

Dzieje się tak dlatego, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże w swoją ontologiczną konstytucję ma wpisany jeden konkretny cel egzystencji – osiągnięcie życia

wiecznego w relacji miłosnej z Trójcą Świętą. Stąd przed człowiekiem konieczność wyboru wolności jako drogi prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem. Z tych dwóch podstawowych faktów wynikają zaś kolejne, niejako uzupełniające wymiary katolickiej wolności: ontologiczny, normatywny, teleologiczny, funkcjonalny, agoniczny i eschatologiczny.

Za podsumowanie posłużyć może fragment z cytowanej już wielokrotnie *Instrukcji...*: „Istota chrześcijańskiego doświadczenia wolności leży w usprawiedliwieniu przez łaskę wiary i przez sakramenty Kościoła. Łaska ta wybawia nas od grzechu i prowadzi do przyjaźni z Bogiem. Przez Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa uzyskujemy przebaczenie. Doświadczenie naszego pojednania z Ojcem jest owocem Ducha Świętego. Bóg objawia się nam jako Ojciec miłosierdzia, przed którym możemy stanąć z największą ufnością.”³¹

Bibliografia

Artykuły

Ryba, Thomas. 2020. *W stronę nicości. Św. Augustyn z Hippony i René Girard o pragnieniu metafizycznym* [w:] Magazyn Apokaliptyczny „Czterdzieści i Cztery”, Warszawa.

Dokumenty

Katechizm Kościoła Katolickiego. 2012. Poznań.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcji o chrześcijańskim wolności i wyzwoleniu*,

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html

Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf>

Leon XIII, *Libertas praestantissimum*,

<http://www.ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-papieskie/47-leon-xiii/231-encyklika-libertas-praestantissimum.html>

Monografie

Berlin, Isaiah. 1994. *Cztery eseje o wolności*. Warszawa.

³¹ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 52.

Bielik-Robson, Agata. *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. 2000. Kraków.

Guardini, Romano. 1995. *Wolność-laska-los*. Kraków.

Ratzinger, Joseph. 2019. *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne*. Kraków.