

Warszawa 05.05.2024

Bartosz Wesół

07.04.1997

bartosz.wesol@gmail.com

Pneumanomia: „prawo Ducha” przed autonomią rozumu

"Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32)

Co czyni nas prawdziwie wolnymi?

W przytoczonym w temacie konkursu cytacie znajduje się już właściwie odpowiedź na następujące po nim pytanie: prawdziwie wolnymi czyni nas poznanie prawdy. W swoim tekście pragnę rozwinąć ideę, zgodnie z którą nie chodzi tu o „prawdę filozofów” – abstrakcyjną „zgodność myśli z rzeczywistością”, lecz o prawdę osobową – o samego Boga: Ojca, który daje nam się cieszyć wolnością dzieci Bożych (Rz 8,21); Jezusa Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6¹); oraz Ducha Świętego – działającego w nas Ducha Prawdy (J 16,13). Jak pisze Benedykt XVI na początku swojej encykliki *Deus caritas est*: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące uwarunkowanie”² oraz, można by dodać, pozwala odkryć prawdziwą wolność.

1. Między hebrajskim *‘emet* a grecką *aletheia*.

1 Wszelkie cytaty z Pisma Świętego podaję za *Biblią Tysiąclecia*, wyd. piąte, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012.

2 Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Wydawnictwo AA, Kraków 2008, s. 5.

Anna Świderkówna na początku swych *Rozmów o Biblii* wskazuje na dwa głęboko różne pojęcia prawdy: hebrajskie – związane ze słowem ‘emet, które zazwyczaj, choć czasem niesłusznie, oddaje się właśnie jako „prawdę”; oraz nasze współczesne – mające swe korzenie w filozofii greckiej, w której prawdę określano słowem *aletheia*. Jak pisze: „hebrajskie słowo ‘emet oznaczało pierwotnie nie tyle «zgodność z rzeczywistością», jak grecka lub nasza «prawda», której symbolem jest światło, ile raczej coś, na czym możemy się oprzeć z pełnym zaufaniem, wierność, a może raczej niezawodność, której symbolem bywa w Biblii zazwyczaj skała»³. Rozróżnienie to można by dalej analizować i uszczegóławiać, zatrzymam się tu jednak na wskazaniu, że wiąże się ono z dychotomią teorii i praktyki: hebrajskie ‘emet możemy nazwać „prawdą praktyczną”, zaś grecką *aletheię* „prawdą teoretyczną”.

Oczywiście nie chodzi o to, by jedno z tych pojęć uznać za „to właściwe”, całkowicie odrzucając drugie. Zgodnie z katolicką zasadą „nie: albo, albo; lecz: i, i”, powinno się szukać ich komplementarności oraz twórczej równowagi między nimi⁴. Z drugiej strony teologia chrześcijańska (a szczególnie katolicka), która w przeważającej mierze nadal operuje kategoriami zaczerpniętymi z myśli greckiej, w moim przekonaniu zaniedbywała i wciąż zaniedbuje pojęcie „prawdy praktycznej”, na co z wielką mocą zwracał uwagę Lew Szestow w swojej ważnej książce *Ateny i Jerozollima*.

Jedną z głównych tez Szestowa jest to, że mimo wielowiekowego wysiłku teologii zachodniej filozofia grecka oraz myśl żydowska (a właściwie nie tyle „myśl” co wiara) pozostają ze sobą w konflikcie. Właściwie cała filozofia przeniknięta jest poszukiwaniem prawdy, która „ma władzę zmuszania, zniewalania ludzi – każdego człowieka bez wyjątku”⁵. Prawda powiązana jest w tym sposobie myślenia z koniecznością (gr. *ananke*), której nawet bogowie nie są w stanie się przeciwstawić. Taka prawda jest bezosobowa i nieubłagana jak grecka bogini Ananke – personifikacja owej konieczności. Jednocześnie ta prawda rozumu poprzez (złudne) przeświadczenie o pewności daje swego rodzaju oparcie i poczucie

3 Świderkówna, A., *Rozmowy o Biblii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 24.

4 Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 150: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”. Chociaż *Katechizm* zwraca uwagę na „równoczesność” i „nierozzerwalność”, to jednak mówi o „pierwszeństwie” perspektywy osobowej – i na ten aspekt pragnę położyć nacisk w niniejszej pracy.

5 Szestow, Lew, *Ateny i Jerozollima*, tłum. Cezary Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 93.

bezpieczeństwa. Tę prawdę rozumu przeciwstawia Szestow wierze, m.in. wierze Abrahama, który „wyszedł nie wiedząc, dokąd idzie” (Hbr 11,8). Podjął on ryzyko wiary, mimo braku pewności i oparł swoje życie na innej prawdzie – na słowie Boga.

Z punktu widzenia hebrajskiego pojęcia prawdy, które, jak sądzę, bliskie jest intencjom Szestowa, możemy teraz spojrzeć na słowa Jezusa przywołane w temacie konkursu. Prowadzące do wyzwolenia „poznanie prawdy”, nie oznacza z tej perspektywy oświecenia w rodzaju greckiej gnozy – mistycznego poznania pozwalającego ujrzeć „prawdziwą” rzeczywistość⁶. Jeżeli, zgodnie z teologią Ewangelii Jana, utożsamimy prawdę z osobą Jezusa, z wcielonym Bogiem, okaże się, że w „poznaniu prawdy” chodzi raczej o rozpoznanie w Nim (jako „prawdzie osobowej”) kogoś, komu możemy całkowicie zaufać, czyniąc Go podstawą, na której możemy oprzeć całe nasze życie. I to właśnie ten akt zaufania prowadzi do wyzwolenia. W nim też upatruję źródła chrześcijańskiej wolności.

2. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1)

Pierwszym systematycznym (i być może najważniejszym) studium chrześcijańskiej wolności jest Pawłowy *List do Rzymian*. Przede wszystkim wolność, którą przynosi Chrystus, św. Paweł postrzega jako wyzwolenie z „niewoli grzechu” (Rz 7,14–8,12). Przy czym należy od razu zaznaczyć, że nie chodzi tu o grzech w rozumieniu przekroczenia nakazu prawa. Niewola grzechu jest dla niego czymś znacznie głębszym i wiąże się z ogólną kondycją człowieka: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. (...) Widzę w sobie inne prawo, sprzeciwiające się prawu mojego umysłu i zagarniające mnie w niewolę grzechu, który mieszka we mnie. Nieszczęsny ja człowiek!” (Rz 7,19.23-24). Wolność zatem według Pawła objawia się w *robieniu tego, czego tak naprawdę się pragnie*.

Dalej, aby oddać wewnętrzne rozdarcie człowieka pisze o dwóch walczących ze sobą zasadach: o „ciele” i o „duchu”, które dają o sobie znać poprzez różne, przeciwstawne pragnienia. „Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha - do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha - do życia i pokoju” (Rz 8,5-6). Przeciwwstawiając te dwa rodzaje pragnień w człowieku, Paweł pisze także o „prawie Ducha” (gr. *nomos tou pneumatos*) (Rz 8,2), które stawia w opozycji do „prawa ciała”⁷. W innym miejscu stwierdza jeszcze, że „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2Kor 3,17). To wszystko pozwala na

⁶ Jak jest to przedstawione w Platonijskiej alegorii jaskini w jego *Państwie*, ks. VII.

uznanie, że zdaniem Pawła *prawdziwa wolność realizuje się poprzez „prawo Ducha” – pneumanomię* (którą przybliżyę w dalszej części tekstu).

Warto zwrócić tu jeszcze uwagę, że św. Paweł (podobnie jak Jan Ewangelista) kładzie szczególny nacisk na to, że do prawdziwej wolności uzdalnia nas dopiero Bóg, poprzez swoją łaskę. Wolność jest darem, który Bóg ofiarowuje nam bezinteresownie – z czystej miłości. Istotna jest tutaj metafora niewoli, z której zostaliśmy „wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa” (1P 1,18-19; por. Rz 5,8-10). Paweł przyrównuje naszą kondycję do niewolnika, który przymuszany jest przez „prawo grzechu” do działania wbrew swoim najgłębszym pragnieniom. I to dopiero poprzez misterium paschalne zostajemy wykupieni spod tej niewoli, analogicznie do tego, jak „srebrem i złotem” można było wykupić niewolnika spod władzy jego właściciela. I znów, Bóg czyni to całkowicie bezinteresownie, z łaski. Metafora ta wybrzmiewa szczególnie silnie w *Orędziu Wielkanocnym*: „O, jak niepojęta jest Twoja miłość: aby wykupić niewolnika, wydałeś swego Syna”⁸.

Dopiero doświadczenie tej bezinteresownej miłości Boga, który „pierwszy nas umiłował” (1J 4,19) i „okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8), prowadzi do prawdziwej wolności. Chrystus uczy, że „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie potwierdza, że słowa te są prawdziwe – w sensie hebrajskiego *‘emet* – że nie tylko są „zgodne z rzeczywistością”, ale także, że możemy im, a właściwie Jemu, całkowicie zaufać, opierając na Nim nasze życie.

W jaki sposób doświadczenie tej bezinteresownej miłości czyni nas wolnymi? Po pierwsze poprzez śmierć Jezusa możemy doświadczyć miłości Ojca dającej poczucie absolutnego bezpieczeństwa, które jest warunkiem realizacji wolności – wolności od lęku i troski o własny dobrostan. Człowiek, który nie ma zaspokojonych podstawowych potrzeb, wciąż musi zabiegać o własne przetrwanie i nie może sobie pozwolić na komfort wolności. Przeciwnie, człowiek ufający Stwórcy może wyzwolić się z troski o zaspokajanie własnych

7 Gwoli precyzji, Paweł nie używa wprost określenia „prawo ciała”, mówi raczej o „prawie grzechu i śmierci” (zob. Rz 8, 2). Jednakże inne fragmenty oraz szerszy kontekst, w którym przeciwstawia on „Ducha” „ciału”, pozwalają uznać „prawo grzechu” za „prawo ciała”. Dla przykładu: „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach (...) Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiedzie ku] tej śmierci? (...) Tak więc umysłem służę Prawu Bożemu, ciałem zaś - prawu grzechu” (Rz 7, 23-25; por. Rz 8, 1-13).

8 Cytat za *Exsultet, czyli Orędzie Wielkanocne* [online], <https://sanctus.pl/index.php?grupa=60&podgrupa=528&doc=475> [dostęp 04.05.2024].

potrzeb. Wyraźnie wskazuje na to Jezus, gdy mówi: „kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8,35), a w innym miejscu: „nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać (...). Przypatrzcie się ptakom podniebnym: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? (...) Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie” (Mt 6,25–32, por. Łk 12,22–31).

Jest jeszcze drugi, głębszy sens owego wyzwolenia. Dopiero przyjęcie bezinteresownej miłości Boga uzdalnia nas do dawania miłości bliźnim. Wskazuje na to m.in. Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, gdzie analizuje pojęcie miłości *agape* – miłości obdarowującej. Píše, że „kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze”⁹. Przyjęcie daru życia Chrystusa z nas, którzy jesteśmy niewolnikami, czyni przyjaciół (zob. J 15,14-17). Obdarza nas zatem także swego rodzaju podmiotowością, dzięki której możemy sami sobą dysponować – być po prostu wolnymi. Wolnymi podobnie jak sam Chrystus, który mówi o sobie: „nikt Mi go [życia – B.W.] nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,18).

Zbierając teraz te myśli można powiedzieć, że prawdziwa wolność (oczywiście w znaczeniu chrześcijańskim) to wolność od samego siebie, której najpełniejszym wyrazem może być dobrowolne oddanie życia za drugiego człowieka. Ponadto, jeżeli chcemy być w pełni wolni, powinniśmy się oprzeć na Chrystusie jako na „prawdzie osobowej”. Sam Jezus powiedział jednak: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was (...) Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,7.13). Zaś na krzyżu Jezus „oddął ducha” (J 19,30) – daje nam siebie całego, do końca. Kolejną część pracy pragnę zatem poświęcić rozważeniu, jak wolność chrześcijańska realizuje się poprzez poznanie „Ducha Prawdy” oraz podążanie za „prawem Ducha”, które w pewnym sensie jest kolejnym etapem na drodze chrześcijańskiego życia.

3. Wolność „prawa Ducha”

3.1. Kantowska *hetero-* i *autonomia*

Immanuel Kant w swojej przełomowej *Krytyce rozumu praktycznego* wprowadza pojęcia heteronomii oraz autonomii¹⁰, przy czym ta ostatnia, choć używana tak powszechnie, ma dziś znacznie szersze, rozmyte znaczenie niż to, które nadał jej myśliciel z Królewca. Pierwszy z tych terminów powstał z połączenia greckich słów: *heteros* – inny; oraz *nomos* – prawo. Zdaniem Kanta każde nasze działanie jest wcieleniem w życie jakiegoś prawa – pewnej ogólnej reguły postępowania. Wiąże się to z uznaniem przez niego rozumu jako władzy formułowania ogólnych praw. Zatem heteronomia jest właściwością woli, która działa w oparciu o „inną”, tj. zewnętrzną wobec niej samej, regułę. Chodzi tu o sytuacje, gdy nasze działanie powodowane jest przez np. zewnętrznego przymus, oparcie na autorytecie (a nie własnym osądzie), czy też wynikające z emocji czy „zmysłowych pobudek”. Autonomia (gr. *autos* – sam, własny; oraz *nomos* – prawo) natomiast, to właściwość woli, która sama przedkłada sobie prawo działania poprzez czyste, rozumowe prawo moralne. Trzeba od razu zaznaczyć, że w żadnym razie nie można tu posądzać Kanta o relatywizm, czy indywidualizm etyczny. Zdaniem filozofa wola jest wolna (autonomiczna) dopiero, gdy kieruje się czystym prawem moralnym – sławnym imperatywem kategorycznym¹¹ – które jest uniwersalne dla wszystkich istot rozumnych. Nie chodzi zatem o autonomię w swobodnym wybieraniu sobie reguł postępowania – taka pozorna wolność jest zdaniem Kanta zawsze heteronomią, zdeterminowaniem woli przez zewnętrzne, nie czysto rozumowe czynniki: uczucia, indywidualne preferencje itp. Wola jest wolna jedynie, gdy jest czysta – tj. kierowana przez czysty rozum, bez żadnej domieszki „składników empirycznych”¹².

Można powiedzieć, że stanowisko Kanta wyznacza jeden z krańców spektrum stanowisk w sporze między wolicjonalizmem a racjonalizmem o naturę wolnej decyzji. Jego ujęcie jest skrajnie racjonalistyczne, jako że twierdzi, że jest wola jest wolna dopiero gdy kieruje nią czyste prawo moralne (dodatkowo ostatecznie utożsamia on wolę z rozumem praktycznym). Jedną z konsekwencji takiego ujęcia jest swego rodzaju determinizm, o którym wspomina m.in. o. Ludwik Wiśniewski OP przy okazji omawiania stanowiska św. Tomasza z

10

Zob. Kant, Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Benedykt Bornstein, Wydawnictwo Antyk, Kety 2002, s. 49 [§8]. Por. Kant, Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściław Wartenberg, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1984, 78-80 [87-90]. (W nawiasie kwadratowym podaję numery stron pierwszego, niemieckiego wydania *Uzasadnienia*, które znajdują się również w cytowanym wydaniu polskim.)

11

Zob. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 46 [§6-7]. Por. Kant, *Uzasadnienie*, dz. cyt., s. 50-78 [51-87].

12

Zob. Kant, *Uzasadnienie*, dz. cyt., s. 31 [27-28].

Akwinu¹³ (któremu również zarzucano skrajny racjonalizm, choć, jak dowodzi o. Wiśniewski, niesłusznie¹⁴). Kant jest piewą obowiązku moralnego, twierdzi, że jednym z kryteriów rozpoznania, czy mamy do czynienia z autonomią (związaną z prawem moralnym), czy z heteronomią, jest odczucie przymusu¹⁵. Dochodzimy zatem tutaj do swego rodzaju paradoksu: zdaniem Kanta człowiek jest *wolny* dopiero, gdy zostaje *przymuszony* przez prawo moralne do właściwego działania. Na gruncie jego systemu można uznać, że Kantowi udało się przekroczyć ten paradoks, interesuje go bowiem dosyć specyficzne pojęcie „wolności transcendentalnej” – tj. takiej, która jest niezależna od wszelkich zewnętrznych przyczyn będących częścią przyrody. Jednakże, w moim przekonaniu wskazany wyżej determinizm związany z „przymusem rozumu”, z punktu widzenia wolności chrześcijańskiej, jest niepożądaną konsekwencją, ku której ciążyą wszelkie zbyt racjonalistyczne koncepcje. Może stać się on jedynie kolejnym wcieleniem działającego poprzez nakazy i przymus „Prawa”, które krytykuje Paweł w *Liście do Rzymian*.

3.2. Pneumanomia

W oparciu o wyżej scharakteryzowane kategorie Kanta pragnę zaproponować chrześcijańską wersję właściwości prawdziwie wolnej woli, podążającej za „prawem Ducha” – pneumanomię (gr. *pneuma* – duch, *nomos* – prawo). Mowa tu o tych sytuacjach, w których nasze działanie wypływa nie z osądu naszego przyrodzonego rozumu (na wzór Kantowskiego czystego prawa moralnego), a z wsluchania się w głos mieszkającego w nas Ducha Świętego (zob. Rz 8,11). Jestem przekonany, że to ujęcie zgadza się z wizją św. Pawła dotyczącą chrześcijańskiej wolności.

13

Zob. Wiśniewski OP, Ludwik, *Blask Wolności*, Biblioteka Tygodnika Powszechnego (tom VI), Kraków 2015, s. 9.

14

Tamże.

15

Zob. Kant, *Uzasadnienie*, dz. cyt., s. 16-21 [8-15]. W skrócie rozumowanie Kanta przebiega tu następująco. Czyn jest wolny jedynie, gdy jest dokonywany *ze względu* na obowiązek („z obowiązku”) prawa moralnego, nie zaś tylko *w zgodzie* z nim (co może się przydarzyć przygodnie). Kant podaje przykład kogoś, kto posiada naturalną skłonność do dobroczynności i ze względu na nią pomaga bliźnim. Jego czyny nie mają jednak czystej wartości moralnej, ponieważ, gdyby zabrać mu tę skłonność, prawdopodobnie, by tak nie postępował. Dopiero w sytuacjach, gdy postępujemy jedynie ze względu na obowiązek, wbrew swoim skłonnościom, mamy pewność, że postępujemy moralnie. Jednakże w takich sytuacjach obowiązek nie może skłonić nas do działania inaczej niż właśnie poprzez *przymus*.

To dzięki Duchowi Świętemu możemy działać zgodnie z naszymi najgłębszymi pragnieniami. Pojawia się tu jednak od razu pytanie: czy prawo Ducha nie jest czymś wobec nas samych zewnętrznym, czy zatem nie jest po prostu heteronomią? Możliwą strategią odpowiedzi na to pytanie jest zwrócenie uwagi na transcendencję Ducha Świętego, który, używając znanego określenia św. Augustyna, „jest nam bliższy niż my sami sobie”. Tę myśl można znaleźć także w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, gdy mowa jest o sercu. „Serce jest mieszkaniem, w którym jestem, gdzie przebywam (według wyrażenia semickiego lub biblijnego: gdzie «zstępuję»). Jest naszym ukrytym centrum, *nieuchwytnym dla naszego rozumu ani dla innych; jedynie Duch Boży może je zgłębić i poznać* [podkreślenie – B.W.]. Jest ono miejscem decyzji w głębi naszych wewnętrznych dążeń. Jest miejscem prawdy, w którym wybieramy życie lub śmierć. Jest miejscem spotkania, albowiem nasze życie, ukształtowane na obraz Boży, ma charakter relacyjny: serce jest miejscem przymierza” (KKK 2563). Duch, który poprzez swoje natchnienia pobudza do działania, nie robi tego z zewnątrz, poprzez przymus, lecz z najbardziej wewnętrznej części nas samych, w której rodzą się nasze najgłębsze pragnienia. Takie ujęcie pozwala uznać, że to dopiero prawo Ducha pozwala nam realizować prawdziwą wolność (w aspekcie pozytywnym – tj. zgodności z najgłębszymi pragnieniami). Ponadto przytoczony fragment z *KKK* zwraca uwagę na aspekt relacyjny, co koresponduje z przyjętą wyżej interpretacją słów z J 8,23: dające wolność „poznanie prawdy” to spotkanie w głębinach serca z „osobową prawdą”, nie zaś rozumowe uznanie jakichś poznawczych treści.

Na powyższy problem zwraca także uwagę Tomasz, o czym pisze ks. Mirosław Mróz w swoim artykule *Pawłowe „prawo Ducha” (Rz 8,2) kluczem do zrozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu o istocie Ewangelii*. Przywołuje tam słowa Akwinaty z jego *Komentarza do Listu do Rzymian*: „podobnie jest z człowiekiem duchowym: tym, co przede wszystkim skłania do działania, nie jest jego własna wola, ale natchnienie Ducha Świętego. Nie wynika stąd jednak, jakoby mężowie Boży nie działali swą wolą i wolny wybór. Albowiem Duch Święty dokonuje w nich poruszenia woli i wolnego wyboru, stosownie do słów Flp 2, 13: «Bóg jest w nas sprawcą chcenia i działania»”¹⁶.

16

Tomasz z Akwinu, *Komentarz In Rom 8, 14*; w. 3, nr 63, cytat za: Mróz, Mirosław, „Pawłowe „prawo Ducha” (Rz 8,2) kluczem do zrozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu o istocie Ewangelii”, *Teologia i człowiek* (17) 2011, s. 34. Polskie wydanie *Komentarza* można znaleźć w Tomasz z Akwinu, *Wykład listów św. Pawła: List do Rzymian*, przeł. Jacek Salij OP, seria: *Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu (tom 64)*, Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo „W drodze”, Toruń–Warszawa–Poznań 2023.

Jeżeli pojęcie pneumanomi skontrastuje się z rozumową autonomią pojawia się kilka ważnych kwestii do rozważenia. Po pierwsze, czy możliwe jest, by głos Ducha Świętego skłaniał do działania wbrew rozumowi (zarówno temu przyrodzonemu, jak i „obiektywnemu”, który wyznacza uniwersalne prawo moralne)? Po drugie, nawet przy założeniu, że prawo Ducha jest zasadniczo zgodne z prawem rozumu, czy z postawienia tego pierwszego przed drugim (co proponuję w tytule mojej pracy) mogą płynąć jakieś korzyści? Po trzecie, w jaki sposób w praktyce miałyby wyglądać owe wsłuchanie się w głos Ducha, które ma prowadzić do prawdziwej wolności? Pierwszymi dwoma pytaniami zajmę się w kolejnym rozdziale, odwołując się m.in. do myśli Tomasza z Akwinu, zaś kwestię trzecią rozważę w rozdziale ostatnim, wskazując na „rozeznawaniu duchów” jako właściwą metodę.

4. Pneumanomia przed autonomią rozumu

4.1. Czy prawo Ducha zgadza się z prawem rozumu?

W stylu Tomaszowej *Summary teologii* zacznę od argumentów przeciwko własnej tezie. Wydaje się, że prawo Ducha zgodne jest z prawem rozumu. Po pierwsze, św. Paweł w dyskutowanym tu *Liście do Rzymian* mówi o „rozumnej służbie Bożej”, dzięki której możemy „rozpoznać, jak jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu miłe i co doskonałe” (Rz 12,1-2). Wcześniej zaś wskazuje na to, że „poganie”, mimo iż nie znają prawa objawionego, „idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające.” (Rz 2,14-15). Zdaje się zatem, że przyrodzony, naturalny rozum jest w stanie rozpoznać wolę Boga i być tożsamym z „prawem Ducha”. Po drugie, według KKK: „człowiek jest zobowiązany do kierowania się prawem moralnym, które (...) rozbrzmiewa w jego sumieniu” (KKK 1713), zaś „sumienie moralne jest sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu” (KKK 1778). Po trzecie, św. Tomasz twierdzi, że wolność woli polega na wyborze (przez wolę) tego, co rozum swoim osądem rozpoznał jako dobre¹⁷ (por. KKK 1734: „Im więcej człowiek czyni dobra, tym bardziej staje się wolnym”). Nie wydaje się więc, by prawo Ducha czyniło człowieka bardziej wolnym niż działanie zgodnie z osądem rozumu.

Jednakże, po pierwsze, Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* mówi o tym, jak uznanie „całkowitej suwerenności rozumu [ludzkiego – B.W.] w dziedzinie norm moralnych” doprowadziło do „negacji prawdy – zawartej w Piśmie Świętym i w niezmiennym nauczaniu Kościoła – iż naturalne prawo moralne ma Boga za twórcę i że człowiek przez swój rozum uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia”¹⁸ oraz, że na gruncie niektórych nurtów myślowych (możemy do nich zaliczyć także oświeceniową i Kantowską moralność rozumu), „zapomniano o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności – w obecnym stanie upadłej natury – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego”¹⁹. Po drugie, *KKK* wskazuje na to, że sumienie (a więc sąd rozumu praktycznego) może być źle uformowane oraz może wydawać błędne sądy moralne (zob. *KKK* 1790-1793). Osąd przyrodzonego rozumu nie jest nieomylny i powinien być kształtowany zgodnie z Bożym Objawieniem (zob. *KKK* 1783-1785) – zgodnie z „prawem Ducha”. Poza tym, że sumienie jest nazwane „sądem rozumu” (*KKK* 1778), to jednak przede wszystkim powinno być ono „najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (*KKK* 1776). Po trzecie, sam Tomasz twierdzi, że „tym, co jest najpotężniejsze w prawie Nowego Testamentu, i na czym polega cała jego moc, jest łaska Ducha Świętego dana przez wiarę w Chrystusa. I dlatego zasadniczo nowe prawo jest samą łaską Ducha Świętego, która dana jest wierzącym w Chrystusa”²⁰. Dodatkowo, jak stanowisko Tomasza komentuje ks. Mirosław Mróz w przytoczonym wyżej artykule: „Tomaszowi chodzi o to, aby człowiek pozwolił prowadzić się Duchowi Świętego, a otrzymuje on od Niego nie tylko pouczenia, co powinien czynić, lecz samego Ducha Świętego, który go prowadzi”²¹. Te wszystkie głosy wskazują jednoznacznie na pierwszeństwo „prawa Ducha” (wysłuchania się w głos osobowej prawdy) przed prawem rozumu. Stwierdzają, że głos przyrodzonego, indywidualnego rozumu może być błędny, czyli sprzeczny z wolą Boga. Najbardziej

18

Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1993, s. 58.

19

Tamże, s. 57-58.

20

S. Th., I-II, q. 106, a. 1., cytat za: Mróz, „Pawłowe”, dz. cyt., s. 32.

21

Mróz, „Pawłowe”, dz. cyt., s. 32.

problematyczne wydaje się pytanie o to, czy głos Ducha może być inny od właściwie rozpoznanego prawa moralnego – tej kwestii powyższe stanowiska nie rozstrzygają.

Choć nie jest to również moim dążeniem, to pragnę zwrócić uwagę na to, że można znaleźć argument za tym, że „prawo Ducha” faktycznie może nakazać działanie inne niż to dyktowane przez moralność. Mam tu na myśli rozważania zawarte w *Bojaźni i drzeniu* Sorena Kierkegaarda, który z niezwykłą głębią analizuje biblijną historię o tym, jak Pan nakazuje Abrahamowi złożyć w ofierze swojego syna²². Duński myśliciel stwierdza ostatecznie, że może dojść do „teologicznego zawieszenia etyki”, tzn. do takiej sytuacji, w której Bóg nakazuje uczynić coś wbrew ogólnym zasadom etycznym²³. Opisana w *Księdze Rodzaju* historia Abrahama zawiera w sobie paradoks, który Kierkegaard wiąże ogólnie z paradoksem wiary. Wiara jest dla niego wyjściem poza rozum, jest aktem absolutnego oddania Bogu, mimo braku rozumowej pewności (a może nawet wbrew sądowi rozumu).

Niezależnie od tego, czy za Kierkegaardem zgodzimy się na to, że Bóg może nakazać uczynić coś wbrew prawu moralnemu, to jednak on także stwierdza, że w pierwszej kolejności powinniśmy kierować się głosem Boga, nie zaś głosem rozumu (co zgadza się z przytoczonymi wyżej argumentami). Nawet jeśli to, do czego skłania nas Duch, zgodne jest z rozumowym prawem moralnym, to jednak w pierwszej kolejności powinniśmy się kierować „prawem Ducha”. Dlaczego?

4.2. Prymat „prawa Ducha”

Pragnę wskazać tu na kilka kwestii, które z jednej strony wskazują na ograniczenia kierowania się samym rozumem w rozpoznawaniu dobra, a dodatkowo przemawiają za uznaniem pierwszeństwa „prawa Ducha” – pneumanomii.

Po pierwsze, na co wskazały przytoczone wyżej cytaty, sąd rozumu – sąd sumienia – w rozpoznaniu tego, co jest dobre i co powinno się czynić (a więc także, co prowadzi do wolności), może być po prostu błędny. Nie chodzi tu o odrzucenie udziału rozumu w kształtowaniu naszej wolności, raczej o ustawienie go na właściwym miejscu. Nie można bowiem stawiać rozumu ponad Bogiem. To, że takie niebezpieczeństwo istnieje, również na

22

Kierkegaard, Søren, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969, s. 8-137.

23

Kierkegaard, *Bojaźń*, dz. cyt. 71.

gruncie teologii chrześcijańskiej, wiąże się, jak sądzę, z koncepcją rozumu jako instancji zdobywania pewności, o której pisze Marcin Poręba w *Możliwości rozumu*. Kreśli tam dzieje zachodniej filozofii jako dzieje dwóch fundamentalnie różnych pojęć rozumu. Pierwszego, o którym wspominałem, oraz drugiego, które traktuje rozum jako władzę „zarządzania niepewnością”²⁴. W oparciu o tę pierwszą koncepcję – która *notabene* wywodzi się od Arystotelesa, i pod której wpływem znajdował się niewątpliwie Tomasz – łatwo o wniosek, że rozum sam o własnych siłach jest w stanie dojść do poznania obiektywnego dobra będącego warunkiem prawdziwej wolności. Wiąże się to także ze wspomnianym wyżej determinizmem, w który wklajają się skrajnie racjonalistyczne koncepcje (jak ta Kantowska). Skoro rozum jest w stanie w sposób pewny dojść do poznania uniwersalnych, kategorycznych praw moralnych, otrzymuje zatem prawo do przymuszenia woli.

Takiemu sposobowi patrzenia sprzeciwia się druga koncepcja rozumu, która akcentuje nieusuwalną dla naszego skończonego poznania *niepewność*²⁵. Niepewność zaś wiąże się z koniecznością wyboru, komu (lub czemu) chcemy zaufać w kształtowaniu naszych decyzji i naszego życia. Jak pisałem na początku pracy, twierdząc, że chrześcijańska wolność zaczyna się od aktu zaufania Bogu, nie rozumowi. Z drugiej strony, znów pragnę podkreślić, że nie chodzi mi o całkowite unieważnienie rozumu. Odgrywa on zresztą ważną rolę w *rozeznawaniu*, co jest w nas autentycznym głosem Ducha, a co głosem „innych praw” (o czym więcej w ostatnim rozdziale). Chodzi raczej o przesunięcie akcentów, na skupieniu się na pierwszeństwie pneumanomii w kształtowaniu ludzkiej wolności, a także na zaakcentowaniu relacyjnego charakteru chrześcijańskiej wolności – to Bóg czyni nas prawdziwie wolnymi, nie bezosobowy sąd rozumu.

Te rozważania prowadzą mnie do drugiego punktu: owa niepewność wiąże się także z tym, że sąd rozumu nie musi być niejednoznaczny. Choć rozum poucza nas o zasadach moralnych, określając granice wolności negatywnej, to jednocześnie może pozostawić duże pole wolności pozytywnej. Trudno ocenić, jak wiele naszych decyzji podpada pod tę klasę związaną z niejednoznacznymi sądami rozumu, można sądzić jednak, że dotyczy to nawet większości naszych działań. Zacznę od tego, że występuje pewna istotna asymetria w tym, co

24

Zob. „Wstęp” w Poręba, Marcin, *Możliwość rozumu: ćwiczenia z metafizyki*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.

25

Tę koncepcję rozumu Poręba przypisuje przede wszystkim Pascalowi i Charlesowi Sandersowi Peirce’owi, ale myślę, że z powodzeniem można ją także odnieść chociażby do Kierkegarda i Szesztowa.

rozum jest w stanie określić w kwestii wolności negatywnej, a co w stosunku do pozytywnej²⁶. Zwraca na to uwagę Kant, gdy mówi, że jest tylko jeden możliwy sposób wypełnienia nakazu prawa moralnego mającego charakter negatywny (np. „nie zabijaj”), natomiast nieokreślona mnogość sposobów realizacji pozytywnej wolności, którą rozumowe prawo moralne pozostawia niedookreślone. Wybór między dobrem a złem jest jednoznaczny, ale, gdy do wyboru mamy wiele różnych dóbr, które, przynajmniej w założeniu mogą być równoważne, nie jest on już taki prosty. Myślę, że jest tak również w przypadku bardzo ważnych życiowych wyborów, chociażby w przypadku rozeznawania powołania. Czy lepiej, żebym poszedł do zakonu, czy raczej założył rodzinę, wstępując w związek małżeński? Ta decyzja nie dokonuje się na podstawie racjonalnej kalkulacji, która z tych dróg jest „obiektywnie” lepsza. Gdyby tak było, wszyscy powinni zostać zakonnikami/zakonniceami składającymi śluby czystości i niedługo już nie byłoby kolejnych pokoleń, które mierzyłyby się z podobnymi dylematami. W tym przypadku widać wyraźnie, że rozeznanie powinno opierać się na wsłuchaniu w głos Ducha, który, co bardzo istotne, bierze pod uwagę nie tylko abstrakcyjne racje rozumowe, ale także nasze indywidualne uwarunkowania, uczucia, marzenia, itd. – słowem to, co mamy w sercu.

Ostatnia kwestia, na którą chciałbym zwrócić uwagę, może nie do końca służy jako argument za pierwszeństwem „prawa Ducha” wobec prawa rozumu, wiąże się jednak ze wspomnianą nieusuwalną niepewnością, jak i tajemniczą, transcendentną obecnością Ducha Świętego w nas. Niezależnie od tego, czy nasz rozum właściwie rozpoznał obiektywne dobro, jak i czy jego osąd jest jednoznaczny, czasem *możemy nie wiedzieć, czego tak naprawdę pragniemy* – co jest warunkiem realizacji prawdziwej wolności. Bóg jest „bliżej nas niż my sami”, zna nas lepiej niż my sami siebie, a do tego, na co również zwraca uwagę św. Augustyn, my sami jesteśmy dla siebie zagadką. Dlatego ostatecznie to Bogu – Duchowi Świętemu, który mówi w naszym sercu – powinniśmy zaufać w poznaniu tego, czego najgłębiej pragniemy, a co za tym idzie, co czyni nas prawdziwie wolnymi.

Na marginesie chciałbym dodać, że bardzo podobny problem został podniesiony przez Johna Cottinhama w jego ważnym tekście *Ethics and Impartiality* (pl. „etyka i bezstronność”), który zapoczątkował dyskusję na temat moralności stronniczości. Wiąże się z tym pytania na temat „stronniczych” pozytywnych obowiązków moralnych, które mogą stanąć w konflikcie z „bezstronnymi” obowiązkami negatywnymi. (Proszę mi wybaczyć nieco drastyczny przykład, jednak nic lepszego nie przyszło mi do głowy.) Możemy sobie np. wyobrazić, że dochodzi do wypadku samochodowego, w którym w różnym stopniu ucierpiały różne osoby. Czy matka ma prawo (lub nawet: czy powinna) zająć się najpierw własnym dzieckiem, które jest w znacznie lepszym stanie, niż inne dziecko? Zob. Cottingham, John, “Ethics and impartiality”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 43(1) 1983, s. 83-99.

5. Wolność w praktyce – rozeznawanie duchów

By nie być gołosłownym, skoro tyle pisałem tu o praktycznej stronie teologii, na koniec chciałbym spróbować pochylić się nad tym, jak w praktyce można realizować opisany wyżej ideał wolności chrześcijańskiej – ową pneumanomię. Jak rozpoznać w naszym wnętrzu głos Ducha Świętego? Jak nie pomylić go z naszymi „niższymi pragnieniami”, głosem powierzchownych emocji, podświadomych uwarunkowań itp.?

Pragnę odwołać się tu do tradycji „rozeznawania duchów”, która bierze swój początek od Ojców Pustyni²⁷, a którą, z konieczności z pewnym uproszczeniem, zbiera i podsumowuje św. Ignacy Loyola w swoich *Ćwiczeniach duchownych*. Na końcu tej treściwej książeczki formułuje dwa zestawy reguł: „Reguły o rozeznawaniu duchów”²⁸ oraz „Reguły dla większego rozeznawania”²⁹. Rozeznawanie okazuje się pewną sztuką, która posiada swoje reguły (choć znów nie należy traktować tych reguł absolutnie – mają one pomagać rozpoznać głos Ducha Świętego, a nie go zastąpić).

Choć reguł tych jest niewiele i są one bardzo konkretne, nie miejsce tu na szczegółową ich analizę. Zatrzymam się zatem na wskazaniu tych z nich, które korespondują z omawianą tematyką. Na początku Ignacy wyróżnia dwa podstawowe stany, w których znajduje się człowiek: taki, w którym przechodzi on od jednego grzechu ciężkiego do drugiego [314], oraz taki, który umacniają się w dobru i dążą do „większej służby Bogu” [315]. W przypadku pierwszego zły duch działa, podsuwając radość i przyjemność, dobry duch natomiast przeciwnie, „kłując i gryząc ich sumienie” [314]. Odwrotnie w drugim przypadku: zły duch dręczy, zasmuca, oskarża, zaś dobry dodaje odwagi, spokoju i usuwa przeszkody [315].

Dla tego drugiego stanu, który właściwie jest tożsamy ze stanem łaski uświęcającej, formułuje kolejne zasady rozeznawania w drugim zestawie Reguł. W numerze 329 pisze: „Jest właściwością Aniołów, że w poruszeniach swoich [w duszy] dają prawdziwą radość i wesele, a usuwają wszelki smutek i zamieszanie, które wprowadza nieprzyjaciel”. A także

27

Ważne zasady i pouczenia Ojców można znaleźć chociażby w różnych zbiorach *Filokaliów*. Warto tu także wymienić np. dzieło Ewagriusza z Pontu *O ośmiu duchach zła*, w którym demaskuje on osiem podstawowych „złych myśli”, które później przeniknęły do tradycji w postaci siedmiu grzechów głównych.

28

Zob. Loyola, Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. Jan Ożóg SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 133-139 [314-327]. W nawiasach kwadratowych podaję oryginalną numerację kolejnych punktów *Ćwiczeń*.

29

Tamże, s. 139-142 [328-336].

dalej w 330: „Tylko Bóg, nasz Pan, daje pociechę bez uprzedniej przyczyny. Właściwością Stwórcy bowiem jest to, że wchodzi w duszę, wychodzi z niej i powoduje w niej poruszenia, pociągając ją całą do miłości swego Boskiego Majestatu”. W 335 dodaje: „w tych, którzy postępują od dobrego ku lepszemu, dobry anioł działa słodko, lekko i łagodnie jak kropla wody, która spływa na gąbkę, zły – gwałtownie, z hałasem i niepokojem, jak kropla woda padająca na kamień”.

Jak teraz odnieść te reguły do kwestii wolności? Szczególnie ostatni z przywołanych cytatów koresponduje ze słowami św. Pawła: „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2Kor 3,17). Można też do tego dodać: gdzie zły duch – tam przymus. Poza tym, że *Ćwiczenia* Loyoli dają pewne praktyczne wskazówki do tego, jak rozpoznawać głos Ducha w nas, to potwierdzają myśl przewodnią niniejszych rozważań: prawdziwa wolność to pneumanomia – podążanie za głosem Ducha Świętego, który porusza serce łagodnie, bez przymusu i lęku, poprzez miłość.

Podsumowanie

Na konkursowe pytanie „co czyni nas prawdziwie wolnymi” za cytatem z J 8,32 odpowiedziałem: poznanie prawdy, ale prawdy osobowej – prawdy jako samego Boga. Główną postawioną przeze mnie tezą było stwierdzenie, że prawdziwie wolnymi czyni nas w pierwszej kolejności podążanie za głosem Ducha Świętego, który pozwala nam iść za naszymi najgłębszymi pragnieniami (co nazwałem pneumonomią). Dopiero wtórnie powinniśmy tej wolności szukać w sądzie rozumu, który miałby być niezależny od pobudek zmysłowych (co za Kantem nazywa się w filozofii autonomią). Nie twierdzę, by między tymi dwoma istniała sprzeczność, wydaje mi się jednak, że w teologii, która wciąż pozostaje pod silnym wpływem myślenia filozoficznego (skupionego na „zniewalającej” prawdzie rozumu, jak zauważył Szestow), może przydać się przesunięcie akcentów oraz położenie większego nacisku na podążanie za „prawem Ducha” przed prawem rozumu.

BIBLIOGRAFIA

1. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Wydawnictwo AA, Kraków 2008.
2. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. piąte, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2012.
3. *Exsultet, czyli Orędzie Wielkanocne* [online], <https://sanctus.pl/index.php?grupa=60&podgrupa=528&doc=475> [dostęp 04.05.2024].
4. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1993.
5. Kant, Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Benedykt Bornstein, Wydawnictwo Antyk, Kety 2002.
6. Kant, Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1984.
7. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. drugie, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.
8. Kierkegaard, Søren, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.
9. Loyola, Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. Jan Ożóg SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.
10. Mróz, Mirosław, „Pawłowe „prawo Ducha” (Rz 8,2) kluczem do zrozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu o istocie Ewangelii”, *Teologia i człowiek* (17) 2011, s. 29-41.
11. Poręba, Marcin, *Możliwość rozumu: ćwiczenia z metafizyki*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.
12. Szestow, Lew, *Ateny i Jerozolima*, tłum. Cezary Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
13. Świderkówna, Anna, *Rozmowy o Biblii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
14. Wiśniewski OP, Ludwik, *Blask Wolności*, Biblioteka Tygodnika Powszechnego (tom VI), Kraków 2015.