

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI

BÓG LUDZI WOLNYCH

ANALIZA PYTANIA O ŁASKĘ WOBEC WOLNOŚCI BOGA I WOLNOŚCI CZŁOWIEKA*

I. WPROWADZENIE: PYTANIA I TRUDNOŚCI

Sprawa łaski i wolności jest najściślej związana z samym sednem pytania o Boga. U korzenia całej kwestii możemy znaleźć pytanie o wolność człowieka w stosunku do absolutnej wolności Boga, opartej na Jego absolutnej wiedzy. Pytanie to brzmi wtedy: jak Bóg może (wiedzą uprzednią, absolutną i doskonałą) wiedzieć o jakimkolwiek wyborze człowieka i nie być tym samym prawdziwym sprawcą tego wyboru. Inaczej mówiąc: człowiek (a to znaczy także: historia) nie może uczynić nic innego, niż to, co o jego czynie już (zawsze) wie Bóg. Jak można pogodzić uprzednią i zupełną wiedzę doskonałego w swojej wszechmocy Boga o każdym ludzkim poruszeniu i każdym wyborze (co musi oznaczać zasadniczą zależność człowieka od Boga) z prawdziwą odpowiedzialnością człowieka za jego własne wybory i poruszenia?

Te właśnie pytania ukształtowały nie tylko nowożytne spory teologiczne o łaskę, ale w pewnym sensie całość postaci nowożytnego chrześcijaństwa – w znacznym stopniu także jego kształt instytucjonalny. Do wspomnianych historycznych trudności i sporów o łaskę dochodzi dzisiaj jeszcze jedna trudność fundamentalna. Od tego, czy i jak ją zauważamy, zależy w ogóle

Ks. prof. dr hab. TOMASZ WĘCŁAWSKI – kierownik Zakładu Teologii Fundamentalnej i Ekumenicznej na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu; adres do korespondencji: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań; e-mail: tweclaw@amu.edu.pl.

* Artykuł jest rozszerzoną i uzupełnioną wersją wykładu wygłoszonego w Krakowie podczas Dni Tischnerowskich 2003.

wartość jakiegokolwiek wypowiedzi teologicznej o człowieku wobec Boga. Kto mianowicie chce mówić o danej człowiekowi łasce i objawiającej się w jego życiu osobowej wolności, musi pokazać zarazem, że to, co mówi, dotyczy naprawdę każdego człowieka, a więc także takiego, który według naszych ludzkich ocen pozostanie na zawsze jedynie grudką materii, która bezskutecznie zmierzała ku samodzielnej ludzkiej przyszłości, albo takiego, który stał się, czy też od samego początku był i do końca pozostał zupełnie bezwładnym ludzkim wrakiem. Szczególnie wtedy człowieczeństwo ukazuje się nam bowiem jako niemożliwość tego, co zwyczajnie rozumiemy jako wolność, jako niemożliwość samodzielnego zapanowania nad własnym życiem, i zarazem jako wołanie o drugiego – to jest jako niewymowne pragnienie łaski. Jeśli człowiek naprawdę jest człowiekiem w takim wołaniu i przez nie, ono samo nie może zostać bez odpowiedzi i nigdy bez odpowiedzi nie zostaje – także wtedy, kiedy żaden inny człowiek nie chce lub nie może na nie odpowiedzieć. Dlatego właśnie musimy podkreślić, że sposób istnienia każdego człowieka zawsze już jest odpowiedzią na jego pytanie o Boga: jest bowiem jeszcze bardziej odpowiedzią na Boże oczekiwanie i pytanie o tego właśnie człowieka. Bóg sam nieporównanie bardziej pragnie nas i bardziej czeka na nas, niż my na Niego – tak bardzo, że cały jest tym pragnieniem i oczekiwaniem.

To właśnie oznacza, że pytanie o Boga trzeba postawić inaczej, niż zwykła to robić znaczna część systematycznej myśli chrześcijańskiej. Taki postulat może się wydać teologicznie trudny do przyjęcia. Właściwością tradycji chrześcijańskiej jest bowiem to, że odzwierciedla się w niej tzw. analogia wiary – co oznacza, że żaden nowy, pojawiający się w jej ramach, sąd nie eliminuje poprzednich, ale się z nimi harmonizuje. Można na tej podstawie sformułować także kryterium negatywne: nie może być w ramach tradycji chrześcijańskiej przyjęty sąd, który oznaczałby zakwestionowanie lub wprost eliminację czegoś, co stanowi jej już zaakceptowaną istotną składową.

Na trudność tę można odpowiedzieć na dwa sposoby. Pierwszym jest zakwestionowanie statusu, jaki w ramach tradycji chrześcijańskiej (lub wprost: w wyznaniu wiary Kościoła) mają klasycznie metafizyczne elementy pojęcia Boga. Jednakże, jakkolwiek wielokrotnie próbowano dokonać tego rodzaju „dewaluacyjnej” krytyki metafizycznego myślenia o Bogu, okazało się, że nie można jej przeprowadzić zupełnie konsekwentnie i radykalnie, pozostając zarazem na gruncie katolickiego wyznania wiary.

Sposobem drugim – o wiele bardziej obiecującym – jest zwrócenie uwagi na rolę, jaką (każda) zmiana filozoficznego paradygmatu odgrywa w rozwoju

teologicznego pojęcia Boga. Zmiany takie dokonywały się przynajmniej kilkakrotnie w dziejach myśli chrześcijańskiej, przy czym została zachowana jej integralność. Zmiana nie oznacza w takim wypadku wprowadzenia nowej/kolejnej doktryny, usuwającej doktrynę poprzednią, chodzi w niej raczej o obronę wyznania wiary przed absolutyzacją narzędzi, z pomocą których jest ono formułowane. Trzeba zarazem zdawać sobie sprawę z tego, że skłonność do takiej absolutyzacji jest tym większa, im bardziej „absolutny” jest przedmiot wypowiedzi. W poniższych uwagach przyjmujemy tę drugą metodę.

II. OBRAZ BOGA W RELACJI DO STWORZENIA – PYTANIA FUNDAMENTALNE

W punkcie wyjścia zwrócimy uwagę na pewne prawie powszechnie akceptowane oczywistości myślenia o Bogu, które – kiedy przyjrzymy się im krytycznie – ujawniają klucz do rozumienia kwestii, które tu stawiamy. Teologia chrześcijańska przyjęła mianowicie dla swojego obrazu Boga trzy istotne odniesienia fundamentalne:

1. do historii Boga z ludźmi ukazanej w biblijnych dziejach zbawienia;
2. do przekonania, że Bóg, który jest Stwórcą, jest tym samym Panem stworzenia – a więc wszystko podlega Jego władzy;
3. do religijnego i zarazem metafizycznego pojęcia Boga wiecznego, doskonałego i niezmiennego w swojej doskonałości.

Te trzy odniesienia były (i w znacznym stopniu nadal są) traktowane jako w takim stopniu doktrynalnie oczywiste, że wewnątrz doktryny chrześcijańskiej nie są one w zasadzie kwestionowane (jakkolwiek kwestionowane bywają niektóre ich interpretacje i uzasadnienia). Trzeba jednak zauważyć, że w każdym z tych trzech przypadków chodzi o oczywistość nieco innego rodzaju.

1. W wypadku pierwszym mamy do czynienia z oczywistością wynikającą z wiary, która narodziła się w zetknięciu z wydarzeniami w historii, przyjmowanymi jako znaki obecności i działania Boga Przymierza. Taka właśnie wiara znalazła wyraz w świadectwie biblijnym¹.

¹ Warto jednakże zdać sobie sprawę z tego, że: wydarzenia, o które chodzi, w przytłaczającej większości pierwotnie (to znaczy w pierwszym osądzie ludzi, którzy są ich świadkami) nie mają bynajmniej charakteru bezpośrednio i oczywiście teofanicznego – to, że są one objawieniem Boga, okazuje się wtedy, kiedy zostają one przyjęte i odczytane w wierze (wiera jest wtedy współwystępującym warunkiem rozpoznania teofanii). Mogą jednakże nie zostać odczytane i przyjęte w perspektywie wiary – wtedy pozostają wydarzeniami w swoim

2. W wypadku drugim źródłem oczywistości jest religijne doświadczenie Boga jako (życiodajnej) mocy, której trzeba służyć z oddaniem. Jak łatwo się przekonać, możliwe są różne interpretacje tak rozumianej mocy i władzy Boga (i tym samym różne obrazy Boga jako władcy). Wspólne wszystkim pozostaje przekonanie o zależności człowieka od Boga – i to ono jest tu fundamentalną oczywistością².
3. W wypadku trzecim mamy do czynienia z taką filozoficzną interpretacją pierwotnej oczywistości religijnej, że interpretacja ta sama nabiera cech religijnej oczywistości. Siła oczywistości, z jaką przekonanie takie jest przyjmowane, płynie teraz stąd, że pozwala ono równocześnie jasno określać różnicę między Bogiem (absolutnie wolnym i niezmiennym) i tym (zmiennym) światem i zarazem interpretować zdarzenia w tym świecie jako znaki Boga.

Jakkolwiek każde z wymienionych trzech odniesień wzięte z osobna prowadziłyby do odmiennego obrazu Boga, ich połączenie w ramach jednej tradycji (związane z konieczną wzajemną reinterpretacją) pozwoliło w znacznym stopniu zintegrować te odmienne obrazy. Zupełna integracja elementów pochodzących z tych trzech źródeł okazała się jednakże niemożliwa, czego ślady w dziejach myśli chrześcijańskiej znajdujemy w postaci jej wielkich aporii: jej najtrudniejszych pytań i nierozwiązanych (czy wręcz nierozwiązywalnych)

kształcie i wymowie nie innymi, niż to, co się zazwyczaj w historii wydarza – przynajmniej dla tych, którzy nie zechcieli lub nie zdołali przyjąć ich w wierze. Taka pierwotna nieoczywistość związku z Bogiem dotyczy również tych wydarzeń, które przyjęte w perspektywie wiary okazały się kluczowe dla ukształtowania się tradycji biblijnej (Pascha – wyjście Izraela z Egiptu, Pascha Jezusa). Każde z tych wydarzeń nie tylko mogło być, ale faktycznie było interpretowane również jako „nic nadzwyczajnego” albo nawet jako coś, co narusza mniej lub bardziej oczywisty religijny porządek świata (według którego to faraon jest bogiem, a Izrael ludem niesfornym i buntowniczym, albo – w innym czasie i okolicznościach – obowiązuje Prawo, przez które wyraża się prawdziwa cześć Boga, a ktoś taki jak Jezus – który stawia się ponad Prawem jako jego interpretator w imieniu Boga i do tego uzurpuje sobie Bożą władzę odpuszczania grzechów – może być tylko bluźniercą). W tradycji biblijnej mamy ponadto wielokrotnie do czynienia ze swoistą desakralizacją wydarzeń: zjawiska powszechnie uważane za teofaniczne (zarówno zjawiska przyrody – takie jak ciała niebieskie i żywioły, jak też dzieła ludzkie opatrzone sankcją sakralną – takie jak miejsca i znaki kultowe) zostają w imię Boga Przymierza odarte z „sakralnej” mocy, a jako miejsca spotkania z Bogiem wskazane zostają sytuacje społeczne i etyczne, przede wszystkim postawy oddania, wierności i służby (por. np. 1 Krl 19, 8-14; a także Iz 1, 15-17 – tym, czego oczekuje Bóg, jest tam miłosierdzie dla potrzebujących).

² Warto i w tym wypadku zdać sobie sprawę z krytycznej roli świadectwa biblijnego w stosunku do zbyt antropomorficznych wyobrażeń o władzy królewskiej Boga – por. np. 1 Sm 5.

dylematów. Jednym z tego rodzaju dylematów jest właśnie kwestia łaski i wolności. Innym, jeszcze trudniejszym, pytanie o odpowiedzialność Boga za ból i zło w stworzeniu, a szczególnie za niezawinione cierpienie stworzeń. Jak łatwo zauważyć, oba pytania mają to samo źródło i jest nim wątpliwość co do rzeczywistości władzy Boga nad Jego stworzeniem. W jakim sensie jest ona władzą? Jaki to jest rodzaj władzy? Czy stworzenie może się władzy Boga realnie sprzeciwić lub wymknąć? Czy wtedy Bóg nie okazuje się ostatecznie bezsilny wobec swojego stworzenia?

Dylematy, o których mowa, można sprowadzić do dwu zasadniczych pytań – z pozoru odrębnych – które jednakże trzeba rozpatrywać łącznie:

1. Skoro Bóg włada stworzeniem i nie ma nic dobrego, co nie byłoby Jego dziełem, to jak to możliwe, że człowiek jest wolny – a więc może zarówno realnie wybierać i czynić dobro, jak też rzeczywiście sprzeciwić się Bogu?
2. Skoro Bóg włada stworzeniem, jak to możliwe, że nie zapobiega On złu i cierpieniu, które (wbrew Niemu?) degraduje i niszczy Jego stworzenie.

Pierwsze z tych pytań kwestionuje wolność człowieka ze względu na – w perspektywie tego pytania bardziej oczywistą – wolność (władzę) Boga. Drugie kwestionuje wolność (władzę) Boga ze względu na – w perspektywie tego pytania bardziej oczywisty – wydarzający się w świecie skuteczny sprzeciw stworzenia wobec Jego zamiarów. Za oboma tymi zakwestionowaniami stoi jednakże wątpliwość bardziej fundamentalna – która właśnie każe oba pytania widzieć łącznie. Dotyczy ona charakteru relacji Boga do Jego stworzenia. Skoro chodzi o tę samą podstawową wątpliwość, wydawałoby się, że i perspektywa, w której stawiane są oba pytania, powinna być jedna i ta sama. Tymczasem bynajmniej tak nie jest. Jakkolwiek w jednym i drugim wypadku gotowi jesteśmy mówić o „oczywistości”, nie są to oczywistości tego samego rodzaju.

Oczywistość cierpienia dotykającego nas samych albo innych obok nas jest doświadczalna i bezpośrednia. W takim stopniu, w jakim cierpienie uznajemy za oczywiście złe, bezpośrednia i doświadczalna jest także oczywistość zła. Natomiast władza Boga nad stworzeniem nie jest oczywista bezpośrednio i doświadczalnie. Jej oczywistość nie wynika z naszego doświadczenia z samymi sobą i z otaczającym nas stworzeniem, ale z przekonania, że stworzenie jest od Boga zależne *ex definitione* – to znaczy z samej natury Boga i z samej natury stworzenia.

To przekonanie może mieć źródło w wierze i być w swojej istocie religijne; może też mieć (ponadto) oparcie filozoficzne. W jednej i/lub drugiej

postaci pojawia się tam, gdzie w czyimś obrazie świata w ogóle obecne jest odniesienie do Boga (pozytywne, przynajmniej w sensie poznawczym, czyli w postaci fundamentalnego przekonania, że poznanie Boga jest możliwe). Religijne, teologiczne i filozoficzne poglądy o wolności (władzy) Boga zakładają wtedy wspomnianą zależność. Tam, gdzie zależność ta zostaje skutecznie zakwestionowana – np. kiedy okazuje się możliwy opis rzeczy i zdarzeń tego świata, który nie odwołuje się do żadnego nadrzędnego w stosunku do nich zamiaru i planu – tam tym samym zostaje zakwestionowana oczywistość władzy (i wolności) Boga. Tak stało się najpierw w nowożytnych naukach przyrodniczych i w filozoficznych uogólnieniach ich owoców, a następnie także w teorii społecznej i w teorii kultury.

Ma to oczywisty związek z pojawieniem się ateizmu, zwłaszcza w jego postaciach teoretycznych, a także mniej lub bardziej radykalnych postaci agnostycyzmu, jednakże sprawa jest o wiele bardziej złożona. Dla przykładu rozważmy pokrótce następujące dwa przypadki:

1. Zostaje zakwestionowany związek wolności Boga z Jego władzą nad światem, ale nie zostaje zakwestionowane („jakiś”) istnienie Boga. Bóg – cokolwiek to słowo wtedy znaczy – może być w stosunku do rzeczy i zdarzeń tego świata bezwzględnie wolny, aż tak bardzo, że Jego wolność jest wobec nich całkowicie transcendentna (co w praktyce znaczy: abstrakcyjna). Oznacza to w konsekwencji albo zupełne wypchnięcie Boga poza świat tych rzeczy i zdarzeń, do których w ogóle się odnosimy, albo zredukowanie Boga (dokładniej: wszystkiego, co można o Nim powiedzieć) do samego tylko pojęcia zupełnej i bezwzględnej wolności. Pojęcie to może się wprawdzie wtedy wydać zbędne, ale w istocie zbędne nie jest, i tak czy inaczej powraca w dyskursie o człowieku i świecie. Dobrym przykładem takiego (niespodziewanego) powrotu odniesienia do Boga wydaje się nowy stosunek do religii (czy wprost do Boga) części filozofów z nurtu (umownie) określanego postmodernistycznym. Odniesienia religijne, włącznie z odniesieniem do Boga, powracają tu przede wszystkim jako odniesienia negatywne – do czegoś, co jest bezwzględnie niemożliwe, ale właśnie jako takie wyznacza horyzont naszych własnych pytań i myśli.
2. Zostaje zakwestionowana władza Boga nad rzeczami i wydarzeniami naszego świata, ale zakwestionowanie to wcale nie przybiera ani postaci wyraźnych sądów i przekonań odnoszących się wprost do Boga (czy istnieje czy nie), ani świadomego zawieszenia takich sądów. W znacznych obszarach cywilizacji i kultury, do której należymy, gruntowne zakwe-

stionowanie władzy Boga przyjęło postać milczącą i ukrytą, dokonuje się *de facto*, przy zachowaniu w innych obszarach tej samej cywilizacji (często też w tych samych ludziach) wydawałoby się nienaruszonego odniesienia do Boga. Jest to właściwość całej tej cywilizacji, która ujawnia się zatem także w obrazie świata i sposobie postępowania współtworzących ją ludzi wierzących i religijnych. Ludzie ci mogą zatem równocześnie zachowywać nienaruszony fundament swojego odniesienia do Boga w wierze i religijności (i akceptować wynikające stąd konsekwencje religijne i moralne), a równocześnie uczestniczyć w działaniach, których natura takiego fundamentu już nie uwzględnia (lub nawet faktycznie go kwestionuje). Dotyczy to od dawna wielkich obszarów polityki, ekonomii, techniki i mediów. Niejednoznaczność powstającej w ten sposób sytuacji jest szczególnie dobitnie widoczna tam, gdzie na fundamencie wiary powstają formy działania i instytucje nastawione na równoprawne uczestnictwo i współdziałanie z instytucjami nie odwołującymi się już do tego fundamentu (a więc na przykład w sposobie, w jaki instytucje widzialnego Kościoła pojawiają się w przestrzeni publicznej).

Można wobec tego powiedzieć, że problem władzy lub bezsilności Boga w stosunku do rzeczy i zdarzeń tego świata, a dobitniej: wątpliwość wobec tej władzy istnieje tylko tam, gdzie przyjmowane są równocześnie obie wspomniane wyżej oczywistości. Dzieje się tak niewątpliwie w ramach doktryny chrześcijańskiej w jej powszechnym i zwyczajnym rozumieniu. Nie jest jednak bynajmniej powiedziane, że musi tak w niej być. Skoro zaś cierpienie (i związane z nim doświadczenie zła) jest oczywiste bezpośrednio i doświadczalnie, skoro stworzenia okazują się prawdziwie zdolne do wyrażania sobie nawzajem zła, wątpliwość może dotyczyć wyłącznie oczywistości, z jaką rozumiemy charakter władzy Boga nad stworzeniem. Dokładniej: wątpliwość dotyczy oczywistości obrazu Boga jako absolutnie wolnego władcy i Jego boskiej władzy jako dominacji. Pytanie to pojawiło się jako teologiczne pytanie o prawomocność obrazu Boga interpretującego biblijne świadectwo o Jego obecności w historii z pomocą kategorii transcendentnej przyczyny i związanej z nią władzy nad wszystkim, co ona jako taka właśnie sprawia – czyli nad całością stworzenia i nad losem każdego ze stworzeń. Pytanie to pojawiło się w teologii ostatnich kilku dziesięcioleci jako owoc połączenia dwu motywów:

1. ponownego odkrycia dialogicznego charakteru doświadczenia Boga, z jakim mamy do czynienia w świadectwie biblijnym, i zarazem

2. personalistycznego ujęcia doświadczenia człowieka z sobą samym i z innymi, którego owocem jest nowy obraz wspólnoty i tworzących ją relacji osób.

W związku z oboma tymi motywami dostrzeżono konieczność postawienia na nowo pytania o (obraz) Boga. Owocem tego pytania jest personalistyczna z ducha teologia ostatnich dziesięcioleci – przynajmniej w swoim głównym nurcie, reprezentowanym zarówno przez nauczanie autorytatywne (soborowe i papieskie), jak też przez systematyczny wykład doktryny katolickiej. Istotne w tym kontekście jest jednak pytanie o radykalizm nowości, o którą tu chodzi – a to znaczy zarazem o stosunek konkretnej postaci teologii do wspomnianych wyżej trzech fundamentalnych odniesień klasycznej chrześcijańskiej myśli o Bogu i do znaczenia każdego z nich dla kształtowania doktryny.

Można powiedzieć, że mamy w tej dziedzinie do czynienia z trzema zasadniczymi postawami, które okazują się coraz trudniejsze do harmonijnego połączenia (większość napięć we współczesnej teologii katolickiej wynika właśnie stąd):

1. Przekonanie, że „personalizacja” obrazu Boga i zarazem teologicznego obrazu człowieka nie musi oznaczać rezygnacji z myślenia o Bogu jako „transcendentnej (i w tym sensie nieruchomej, bo istniejącej poza historią) przyczynie wszechrzeczy” Jest to postawa zasadniczej (choć nie bezkrytycznej) akceptacji dla wszystkich trzech wspomnianych wyżej fundamentalnych odniesień chrześcijańskiego myślenia o Bogu. Zazwyczaj wyraża się to przez wysunięcie na pierwszy plan w języku teologicznym pojęć relacyjnych i personalnych (miłość, powołanie, odpowiedzialność, dialog), przy równoczesnym zachowaniu w najgłębszej warstwie teoretycznej takiej teologii kluczowych elementów klasycznej (tzn. w większości wypadków przedkantowskiej) metafizyki. Nie są one wtedy ekspozowane – zwłaszcza w nauczaniu katechetycznym – są jednak milcząco zakładane. Ich objaśnienie (wraz z ukazaniem ich związku z „personalistyczną fenomenologią” wiary) pojawia się jedynie w bardziej rozwiniętym systematycznym wykładzie teologii (np. w wykładzie podręcznikowym). Inną postacią takiego samego przekonania – akceptowaną szeroko w akademickiej teologii systematycznej, natomiast praktycznie nieobecną w katechetycznym wykładzie doktryny katolickiej (np. w dokumentach Magisterium Kościoła) – jest transcendentalna interpretacja relacji między jedną a drugą „warstwą” obrazu Boga (metafizyczną i relacjonalno-osobową).

2. Przekonanie, że biblijnego obrazu Boga, objawionego w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, nie da się ostatecznie pogodzić z wyobrażeniami o Bożej wiedzy jako „wszechwiedzy” albo „wiedzy absolutnej” i o Bożej wszechmocy jako „absolutnej wolności”, a więc konsekwentnie o Bogu jako „transcendentnej przyczynie wszechrzeczy” i „suwerennym Panu historii”, zatem rezygnacja z takich kategorii w imię Boga Objawienia jest nieunikniona. Jest to postawa, która w pełni akceptuje biblijne odniesienie myślenia o Bogu, natomiast odrzuca lub bardzo radykalnie krytycznie traktuje oba pozostałe z trzech wspomnianych wyżej fundamentalnych odniesień chrześcijańskiego myślenia o Bogu – a więc religijny obraz Boga jako Pana świata i jego interpretację metafizyczną. Przekonanie to pojawia się w teologii ostatnich stuleci w formach mniej lub bardziej radykalnych. Spotykamy je w postaci teologicznych sformułowań wyraźnie i świadomie antymetafizycznych lub też w postaci krytyki wprzęgania w teologię metafizyki pewnego typu (np. substancjalnej), na rzecz innego typu wyobraźni metafizycznej (np. relacjonalnej) jako bardziej odpowiedniej dla właściwych zadań teologii. W tej pierwszej postaci – jako krytyka fałszywego zaufania do ludzkich możliwości pojęciowego ujmowania Boga – przekonanie to stało się powodem wielkiej dysputy o możliwości i sensie teologii naturalnej, toczącej się zwłaszcza wewnątrz teologicznej tradycji poreformacyjnej. W postaci swoistego „afektu antymetafizycznego”, dziś już pokonanego, doszło ono przez chwilę do głosu także we wczesnej fazie wspomnianej personalistycznej odnowy teologii katolickiej – w drugiej połowie dwudziestego wieku. Postać druga rozwija się współcześnie (jakkolwiek nie bez wahań i kryzysów) przede wszystkim w związku z dramatycznymi czy wprost traumatycznymi doświadczeniami historii. Chodzi tu przede wszystkim o dwa wielkie doświadczenia historii najnowszej (która za ich sprawą staje się na naszych oczach historią postchrześcijańską): o wspomniane już wyżej doświadczenie wyparcia odniesień do Boga z coraz większych obszarów cywilizacji i kultury i o ekstremalne doświadczenie zła w historii opanowanej przez ludzi – o katastrofy wielkich totalitaryzmów, przywoływane w skrócie: „Auschwitz i Kołyma” i o ich powracające wciąż na nowo „pomniejsze” postaci.
3. Próby omięcia tej kwestii przez skierowanie całej uwagi na indywidualne i społeczne doświadczenia ludzi w związku z ich odniesieniem do Boga (wiarą). Pojęcie Boga stanowi wtedy swoisty horyzont myślenia teologicznego, który jednak wprost nie jest przedmiotem refleksji – albo

przynajmniej nie jest jej przedmiotem w taki sposób, w jaki pytanie o Boga stawiano w teologii systematycznej dotąd. Wszystko, czego dowiadujemy się o Bogu, pojawia się w refleksji nad wspomnianymi indywidualnymi i społecznymi doświadczeniami ludzi – a więc z konieczności jest uwarunkowane charakterem tych doświadczeń. Także tu pojawia się często radykalny krytycyzm wobec nie-biblijnych odniesień chrześcijańskiego myślenia o Bogu, a zarazem jego odniesienia biblijne poddawane są reinterpretacji w świetle wspomnianych społecznych doświadczeń. Dzieje się tak przede wszystkim w ramach różnego typu teologii politycznych i społecznych – zarówno „emancypacyjnych”, czyli tworzonych z nadzieją na zmianę niesprawiedliwych relacji między ludźmi, społecznościami i kulturami, jak też jedynie opisowych, rejestrujących nową sytuację wiary chrześcijańskiej w gwałtownie zmieniającym się świecie.

Jak łatwo zauważyć, każde z tych teologicznych nastawień w inny sposób potraktuje pytanie o związek wolności człowieka z miłosierdziem Boga. Jakkolwiek w każdej z tych trzech perspektyw pytanie to będzie obecne, jednakże tylko dla drugiej z nich stanowi ono problem centralny. Można więc zaryzykować twierdzenie, że właśnie w perspektywie tego drugiego nastawienia – akceptującego w pełni historyczny charakter i normatywny sens przekazu biblijnego, gotowego do spekulacji metafizycznej i zarazem krytycznego wobec tych jej postaci, które dotąd kształtowały główny nurt teologicznej tradycji katolickiej – największe są szanse znalezienia takiej odpowiedzi na pytanie o wolność człowieka odnalezioną w Bogu, która nie pozwoli się zamknąć w pułapce aporii Bożej władzy i Bożej bezsilności.

III. IDEA BOGA, KTÓRY CAŁKOWICIE WYZBYŁ SIĘ SIEBIE

Pierwszym odniesieniem tej części wykładu jest jeden z najbardziej poruszających przykładów myślenia o Bogu, które zdaje sobie sprawę z radykalizmu, z jakim najtragiczniejsze wydarzenia ludzkiej historii kwestionują zbyt łatwy i „tani” Jego obraz – chodzi o sposób, w jaki o Bogu mówi Hans Jonas³ Jonas przedstawia swoją spekulatywną wizję Boga w postaci wymyślonego przez siebie mitu. Właśnie mit okazuje się najbardziej odpowiedni jako forma wypowiedzi, która jest równocześnie wyobrażeniem rzeczy bez-

³ *Idea Boga po Auschwitz*. Kraków 2003.

pośrednio nie widzianych i objaśnieniem rzeczy widzianych. Równocześnie przypuszczeniowy charakter mitu Jonasa pozwala mu zachować wobec własnych twierdzeń dystans właściwy dla teologicznej spekulacji.

Istotny sens mitu Jonasa pojawia się już w pierwszych jego zdaniach:

Na początku, mocą niedocieczonego wyboru, boska podstawa bytu podjęła decyzję, że powierzy siebie przypadkowi, ryzyku i niezmierzonej wielorakości form stawania się. Uczyniła to totalnie: weszła w przygodę czasu i przestrzeni, niczego z siebie nie zatrzymując; żadna jej część nie pozostała nieogarnięta i nietknięta, by z tamtego świata nadzorować, korygować i ubezpieczać okrężne kształtowanie jej losu w świecie stworzenia. Za tą bezwarunkową immanencją opowiada się nowoczesny duch. Jest świadectwem jego odwagi czy jego rozpaczy, a na pewno Jego gorzkiej uczciwości, że poważnie traktuje nasz byt w świecie: że postrzega świat jako pozostawiony samemu sobie, jego prawa jako nie dopuszczające żadnej ingerencji, a naszą ścisłą przynależność do ziemskiego świata jako nie złagodzoną przez pozaświatową opatrność. To samo postuluje nasz mit o bycie Boga w świecie⁴

Dalej mit Jonasa mówi o pojawianiu się nowych języków: możliwości istnienia, w których wypowiada się Bóg, który całkowicie wyzbył się siebie, żeby mogło być inne (to znaczy stworzenie), aż po ten kluczowy moment, w którym pojawia się wolność stworzenia:

Wraz z człowiekiem pojawia się wiedza i wolność; dzięki temu obosiecznemu darowi niewinność podmiotu życia, które samo siebie spełnia, czyni miejsce zadaniu odpowiedzialności w horyzoncie dysjunkcji dobra i zła. Odtąd szansom i niebezpieczeństwom tego wymiaru aktowego powierzona zostaje sprawa Boża, która teraz dopiero staje się jawna i której wynik waży się na szali. Wizerunek Boga, zapoczątkowany przez świat fizyczny, długo opracowywany – i nie rozstrzygnięty – w zwężającej się spirali przedludzkiego życia, z tym ostatnim zwrotem i z dramatycznym przyśpieszeniem ruchu przechodzi pod problematyczną pieczę człowieka, który może go spełnić, ocalić bądź zepsuć swym czynem. Właśnie na tym zatrważającym zderzeniu się jego czynów z Bożym losem, ich oddziaływaniu na stan wiecznego bytu, polega ludzka nieśmiertelność⁵.

Jonas komentuje swój mit mówiąc o Bogu cierpiącym, stającym się i zarazem troskającym się o to, co wolne stworzenie uczyni z Jego zupełnym darem z siebie. Jako najbardziej krytyczny wniosek z tego komentarza przedstawia się zdanie: „Bóg nie jest wszechmocnym Bogiem” Zdanie to znajduje w rozważaniu Jonasa najpierw uzasadnienie logiczne i ontologiczne, a następnie teologiczne, wzmocnione właśnie doświadczeniem milczenia Boga wobec tego, co ludzie zrobili ludziom. To prowadzi do radykalizacji spe-

⁴ Tamże s. 34.

⁵ Tamże s. 36-37.

kulatywnej idei kabały Lurii, która mówi o stworzeniu świata jako akcie samoograniczenia się Boga (*idea cimcum*). Ostateczny wniosek Jonasa brzmi:

Nieskończony wyzbył się siebie, pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce. [...] Rezygnując z własnej nienaruszalności, wieczysta podstawa pozwoliła zaistnieć światu. Jej zanegowaniu samej siebie wszelkie stworzenie zawdzięcza swe istnienie, pod którego postacią otrzymało dar od transcendencji. Bóg całkowicie dał siebie w powstający świat i nie ma już nic do dania: teraz kolej, by człowiek Mu dawał. Człowiek może to czynić, gdy w swym życiu dba, by nie działo się tak – czy też nie działo się zbyt często i nie z jego powodu – że Bóg musi żałować, iż pozwolił powstać światu. Tajemnicą nieznaną Trzydziestu Sześciu Sprawiedliwych, których zgodnie z żydowską nauką świata nigdy nie powinno zabraknąć, by mógł on dalej istnieć, i do których w naszych czasach mógłby należeć niejeden ze [...] „Sprawiedliwych wśród narodów”, zapewne mogłoby być, że dzięki nadwartości dobra względem zła, jakiej możemy oczekiwać po akauzalnej logice transcendentnego świata, ukryta świętość Sprawiedliwych potrafi zrównoważyć niezmierzoną Winę, wyrównać rachunek pokolenia i uratować pokój niewidzialnego królestwa⁶.

Przy wszystkich zastrzeżeniach, które można wobec takiej idei Boga sformułować, także tych, które formułuje jej autor, można też zobaczyć, jak dobrze koresponduje ona z fundamentalnymi doświadczeniami Bożego Objawienia, a w szczególności z doświadczeniem paschalnym: Boga niewidzialnego, który jest przyszłością człowieka i świata, także tam, gdzie stworzenie samo przyszłości już nie ma: w upadku i śmierci⁷

⁶ Tamże s. 45-46.

⁷ Świat pojawia się na tym miejscu, na którym my oczekujemy Boga. Gdzie my oczekujemy Boga, pojawia się świat. Tylko (sam) świat pojawia się na tym miejscu. Tylko sam świat, to znaczy: nie Bóg. Zamiast „świat” moglibyśmy w pewnych okolicznościach powiedzieć np. „człowiek” lub „historia” i nie zmieniłoby to istoty rzeczy. Krótko: Bóg nie pojawia się w świecie (jako Bóg). Także objawienie się Boga nie jest Jego widzialnym pojawianiem się w świecie (jako Boga). Bóg jedyny nie jest niczym w tym świecie, ale jest wszystkim dla tego świata. Jeśli jednak Bóg jest naprawdę wszystkim dla tego świata, to już nie można powiedzieć, że doświadczenie „świata, w którym nie znajdujemy nic boskiego”, nie ma nic wspólnego z Jego obecnością. Przeciwnie, jedno wiąże się najściślej z drugim: Bóg pozwala się nam spotkać i poznać jako Bóg właśnie dlatego, że nie jest dostępny w świecie i na sposób świata. Inaczej mówiąc: to Jego niedostępność w świecie jest „gwarancją”, że spotykamy Boga, a nie coś z tego świata zamiast Niego (co oznaczałoby bałwochwalstwo). Por. T. Wę c ł a w s k i. *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*. Poznań 2003 s. 276.

IV. ŁASKA I WOLNOŚĆ – OBRAZ BOGA W CZŁOWIEKU

Przyjmując konsekwentnie to, co zostało wyżej powiedziane o obrazie Boga i Jego związku z człowiekiem, powinniśmy teraz sformułować wnioski dotyczące obrazu człowieka w jego związku z Bogiem. Pytamy więc o obraz człowieka odpowiadający obrazowi Boga, który całkowicie wyzbył się siebie (Hans Jonas) lub inaczej o obraz człowieka w obecności Boga, który jest samym daniem i przyjmowaniem.

Punktem wyjścia i odniesieniem próby, którą teraz podejmujemy, są trzy możliwe samookreślenia człowieka:⁸

1. że **człowiek jest jako ten, od którego coś zależy**. Chodzi o jego własny los albo przynajmniej sposób, w jaki swój los przyjmuje, a także (przynajmniej w pewnym stopniu) los innych wokół niego. Inaczej mówiąc, jest człowiekiem, ponieważ ma zdolność rozpoznania świata (rozum) i zdolność działania według tego rozpoznania dla wybranych przez siebie samego celów (wolność). Pierwszym i podstawowym celem jest przy tym zachowanie siebie samego. Ten cel zakłada jednak i kształtuje jego związek z innymi – w tym jego ewentualny związek z Bogiem, który nie może być wtedy widziany inaczej, niż jako Inny, z którym trzeba się mierzyć (sprzymierzyć lub zmierzyć). Jeśli więc Bóg jest, to jest ponad człowiekiem albo obok niego – jako źródło jego możliwości i jako zabezpieczenie jego samozabezpieczenia. Jest zatem rozumem ponad ludzkim rozumem lub obok ludzkiego rozumu, podobnie jak jest wolnością ponad ludzką wolnością lub obok ludzkiej wolności. Konsekwentnie również w historii człowieka może On być tylko na te dwa sposoby: jako podmiot wśród innych podmiotów (współuczestnik ludzkich dziejów), lub raczej – ze względu na Jego Boską wzniosłość, mądrość i potęgę – jako podmiot ponad wszystkimi innymi podmiotami: Pan ludzkich dziejów. Panowanie Boga musi oznaczać ograniczenie wolności człowieka. To, co jest, zależy od Boga samego, pozostaje poza władzą człowieka. To, co rzeczywiście zależy od człowieka, tym samym zostaje wyjęte spod bezpośredniej władzy Boga.
2. że **człowiek jest, ponieważ i o ile jest dla drugich**. Mówiąc w ten sposób o byciu dla drugich mamy na myśli postawę, do której zdolny jest rzeczywiście tylko człowiek. Istotna jest tutaj zdolność do prawdziwego, pełnego

⁸ Por. tamże s. 258-265.

czy choćby częściowego wyrzeczenia się siebie dla drugiego. Życie człowieka jest w takiej perspektywie dialogiem – i ostatecznie zawsze tak czy inaczej jest to dialog z Bogiem. Bóg przemawia wprost lub przez drugiego człowieka. Nikt jednak nie może człowieka zmusić do tego rodzaju bycia dla drugiego, a przeciw sobie samemu. Dlatego też człowiek, który staje wobec takiego wyzwania, odczytuje je zazwyczaj jako wymaganie heroizmu. Obecność Boża w historii człowieka jest tu widziana tak, że w żadnym razie nie ogranicza wolności człowieka. Jej podstawowym zwrotem jest: „jeśli chcesz Panowanie Boga trzeba wtedy rozumieć jako bardziej ludzką przyszłość człowieka, do której człowiek ten może sam dotrzeć i w którą może też wprowadzać innych, jeśli w sposób wolny dokona wyboru zgodnego z Bożym wezwaniem. Trudność wiąże się w tym wypadku z wymagającym i z tego względu elitarnym charakterem takiego określenia istoty istnienia ludzkiego – określenie to wykluczałoby mianowicie istnienie ludzkie wszędzie tam, gdzie z jakichkolwiek względów nie może się dokonać świadomy i wolny wybór drugiego za cenę wyrzeczenia się siebie.

3. że **człowiek jest, skoro pozwala być dla siebie drugiemu**. Chodzi o pewien fakt pierwotny, a nie o osobny, świadomy akt, pojawiający się w pewnym momencie historii człowieka. To „pozwala być” należy zatem konsekwentnie rozumieć najpierw i przede wszystkim biernie: samym swoim istnieniem człowiek pozwala być dla siebie drugiemu. Można to zatem i trzeba rozumieć także wzajemnie: to również drugi swoim istnieniem pozwala mu być dla siebie. Tym drugim może być – i w perspektywie wiary zawsze jest – Bóg sam. Panowanie Boga objawia się w ludzkim kształcie życia człowieka. Można wtedy powiedzieć, że Bóg nie chce być sobą (czyli Bogiem) bez żadnego człowieka czy też bez jakiegokolwiek części czyjegokolwiek życia. Nie oznacza to w żadnym razie, że obecność Boga staje się zbędna, skoro człowiek już jest i skoro jego istnienie jest ludzkie. Jest tak dlatego, że istnienie ludzkie jest możliwe właśnie i tylko w obecności Boga.

Można i trzeba postawić w takim razie również pytanie symetryczne: o to, czym dla istnienia Boga jest istnienie człowieka: czy mianowicie jest ono dla Bożego istnienia zbędne czy niezbędne. Zrównoważona odpowiedź teologiczna na tak sformułowane pytanie musi brzmieć: istnienie człowieka nie jest dla Boga zbędne. Istnienie ludzkie nie jest dla istnienia Bożego niezbędne w tym sensie, jakoby istnienie Boże było w jakimkolwiek sensie uzależnione od

istnienia człowieka. Zarazem nie jest ono jednak zbędne w tym sensie, żeby Bóg chciał istnieć bez człowieka.

Jak łatwo zauważyć, każdemu z tych trzech określeń odpowiada inne pojęcie wolności i zarazem inne pojęcie panowania.

1. W wypadku pierwszym istotą wolności jest władza – rozumiana jako realna możliwość kształtowania siebie i świata. O panowaniu można wtedy mówić tylko w takim stopniu, w jakim ten, kto ma panować, uzyskuje władzę nad przedmiotem swojego panowania – albo dosadniej: w takim stopniu, w jakim przedmiot swojego panowania posiada.
2. W wypadku drugim i trzecim istotą wolności jest zgoda na drugiego i konsekwentnie wzajemność takiej zgody, kiedy spotkają się dwie wolności. Taka wzajemna zgoda umożliwia wzajemne wybranie tych, którzy się tak na siebie zgadzają. W wypadku drugim chodzi o świadome wybranie drugiego za cenę wyrzeczenia się siebie (w duchu Hansa Jonasa można powiedzieć: za cenę zupełnego wydania siebie drugiemu). W radykalnej i absolutnej postaci jest to możliwe tylko dla Boga, dla człowieka natomiast tylko w postaci częściowej (ograniczonej do rezygnacji z tego, czym on rzeczywiście włada) i tylko w aktualnie przeżywanym związku z Bogiem.
3. W wypadku trzecim zamiast o „wybraniu” lepiej byłoby mówić o „przyzywaniu” drugiego (Boga) przez człowieka. „Przyzywanie” należy tu rozumieć jako taki sposób istnienia, który całym sobą – a nie jakimś poszczególnym aktem – chce dla siebie istnienia drugiego. Także tak rozumiane „przyzywanie” może być wzajemne. W relacji Boga i człowieka wzajemność ta określona jest pierwszeństwem miłości Boga: „Miłość jest w tym, że nie my ukochaliśmy Boga, ale, że On nas ukochał [...] bo my jesteśmy w tym świecie tak, jak jest On [...] my kochamy, bo najpierw On ukochał nas (por. 1 J 4, 10. 17. 19).

Jakkolwiek wszystkie trzy określenia można traktować jako nie-alternatywne, ponieważ sformułowane zostały z różnych perspektyw, w rozważanym przez nas teraz kontekście pytania o wolność człowieka wobec wolności Boga pojawiają się, jak widać, dodatkowe argumenty za drugim i (zwłaszcza) za trzecim z nich, jako najtrafniej ujmującym istnienie człowieka w obecności Boga w każdych możliwych okolicznościach tego istnienia. Rozumienie istnienia człowieka jako „pozwolenia, by był dla mnie drugi” okazuje się rzeczywiście uniwersalne: można je odnieść do istnienia ludzkiego w każdych okolicznościach, w jakich gotowi jesteśmy o ludzkim istnieniu mówić. Co więcej, przyjęcie takiego „kryterium człowieczeństwa” pozwala zarazem

rozumieć głębiej podstawowe biblijne określenie człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Bezpośrednim kontekstem tego określenia jest mianowicie podobieństwo relacji Boga i człowieka do wszystkich stworzeń. Podobieństwo to następująco dochodzi do głosu w Rdz 1: „I rzekł Bóg: «Uczyńmy ludzi na obraz Nasz, podobnych do nas, a niech władają rybami morza i ptactwem nieba, i domowymi zwierzętami, i wszelkimi płazami, pełzającymi po ziemi». I stworzył Bóg ludzi na obraz swój, na obraz Boga stworzył ich: stworzył mężczyznę i kobietę. I błogosławił im Bóg. I rzekł do nich: «Płodni bądźcie i mnożcie się; napełniajcie ziemię i ujarzmiajcie ją. Władajcie rybami morza i ptactwem nieba, i wszelkim zwierzęciem, ruszającym się na ziemi»” (Rdz 1, 26-28, tłumaczenie Biblii Poznańskiej).

Mogłoby się wydawać, że tu właśnie tkwi trudność. Człowiek jest obrazem Boga, żeby na Jego wzór „władał” innymi stworzeniami i „ujarzmiał ziemię” (Biblia Tysiąclecia mówi tu odpowiednio o „panowaniu” i „czynieniu sobie ziemi poddaną”.) Zakłada to najpierw pewną oczywistość rozumienia sposobu sprawowania władzy/panowania Boga nad Jego stworzeniami i analogiczną oczywistość rozumienia sposobu panowania nad nimi człowieka. Trzeba sobie jednakże zdać sprawę, w jak istotnym stopniu nasze rozumienie tekstu biblijnego (i w konsekwencji jego tłumaczenie) uzależnione jest od odniesień do doświadczeń, które pierwotnie mówią o czymś innym niż sposób działania Boga. W tym konkretnym przypadku chodzi o uzależnienie wyobrażeń o władzy i panowaniu Boga od pojęć władzy i panowania, wyrastających z doświadczeń z władzą ludzką (a nie z władzą Bożą).

Nie należy się wobec tego dziwić, że wyobrażenia o władzy Boga tak łatwo kształtowane są przez wyobrażenia o władzy ludzkiej (dominacji), uwolnionej wszakże od wysiłku i trudu zapanowania nad tym, czym On włada – i dlatego nierównie sprawniejszej i skuteczniejszej niż jakakolwiek władza ludzka. Powstaje wtedy niebezpieczeństwo podwójnego zafałszowania. Po pierwsze, sama istota władzy rozumiana jest przez pryzmat doświadczeń z władzą ludzką – z pewną oczywistością traktowaną jako zwierzchność i dominacja. Po drugie, odróżnienie władzy Boga od władzy ludzkiej dokonuje się przez przypisanie Bogu nierównie wyższej sprawności w wykonywaniu tak rozumianej władzy.

Warto w związku z tym zwrócić uwagę na krytyczną relację między rozumieniem królowania Boga i królowania ludzkiego w Izraelu, jak też na ostateczną „redefinicję” królowania Boga dokonaną w orędziu Jezusa i w wydarzeniach Jego Paschy. Godna zauważenia jest ponadto specyfika terminologiczna rozważanych tu tekstów Księgi Rodzaju. Tam, gdzie w tłumaczeniach

mowa o „władaniu/panowaniu” w wierszach 26 i 28 pojawiają się formy pochodzące od hebrajskiego rdzenia *radah* = „rządzić”, „władać”, „panować”, „deptać”, ale także „schodzić”, „zstępować” oraz „wydobywać”, „wyskrobywać”. Rdzeń ten jest w tekstach starotestamentowych rzadszym określeniem władania (i używanym raczej w kontekście władzy ludzkiej). Znacznie częściej pojawiają się formy pochodzące od rdzenia *maszal*. Formy te są znane także Rdz 1, występują w wierszach 16 i 18, gdzie mowa o dwu światłach – słońcu i księżycu, które mają rządzić (*memszalah*) odpowiednio dniem i nocą. Można zatem przyjąć ostrożnie, że autor tego tekstu dostrzega możliwą różnicę między jednym a drugim sposobem władania. Zarówno *redu* („władaj nimi” – od *radah*) w odniesieniu do zwierząt, jak też *kibszuha* („poddaj ją sobie”, „ujarzmij ją”) w odniesieniu do ziemi, zakłada wysiłek, opór i przeciwieństwo, a nawet walkę.

Istotą relacji Boga do stworzeń jest powoływanie ich do istnienia i do działania według ich (dobrej) natury. Z istoty rzeczy musi ono pozostać poza zasięgiem analogii z tym, co w relacji do stworzeń dostępne jest człowiekowi. Ponadto zrozumieniu, że stworzenia powołane przez Boga do istnienia są w swoim źródle dobre, towarzyszy doświadczenie zła i cierpienia oraz związana z nim teologiczna intuicja, że istnienie stworzeń i ich relację do Boga, a także ich relacje wzajemne niekoniecznie należy rozumieć „romantycznie” w duchu pierwotnej i trwałej harmonii między Bogiem a stworzeniem (i stworzeniem a Bogiem), która nawet jeśli zostanie czasowo zakłócona, może natychmiast zostać przywrócona (przez Boga albo przez świadomie współdziałające z Nim stworzenie). Stworzenie człowieka na obraz Boga, by „ujarzmiał” ziemię, bynajmniej nie zakłada takiej pierwotnej harmonii, ale raczej pewne pierwotne przeciwieństwo we wszystkich relacjach, w których istnieją stworzenia. Przeciwieństwo to jednak wcale nie musi zakładać ani dominacji Boga nad stworzeniami, ani analogicznej dominacji jednych stworzeń nad drugimi – jakkolwiek skłonność do takiej jego interpretacji jest bardzo silna. Sprzeciwiające się takiej interpretacji współczesne próby „łagodnie ekologicznej” wykładni słów o panowaniu człowieka nad stworzeniem („czynić ziemię poddaną” miałyby znaczyć „brać odpowiedzialność za jej rozwój”) są nieporozumieniem, którego źródłem jest właśnie uwikłanie myślenia w zbyt jednostronnie rozumiane pojęcie władzy/dominacji, które trzeba skorygować lub nawet odrzucić. Potrzeba takiej korekty ustaje jednak, kiedy upada wywołujące ją jednostronne pojęcie władzy.

Z całą pewnością za sprawą życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa stało się to właśnie w stosunku do rozumienia królowania Boga i Jego

władzy nad światem. Musi to mieć daleko idące konsekwencje dla teologii stworzenia i dla teologii łaski. Paschalne wyznanie wiary w Jezusa jako Pana dokonuje gruntownej przemiany w wyobrażeniach o Bożym panowaniu. Skoro „Jezus jest Panem” – to znaczy, że Bóg panuje nie tylko jako władca „na wysokościach”, ale także w uniżeniu, jako człowiek wśród ludzi i jako sługa wszystkich; panuje nie tylko i nie tyle przez swoją skierowaną ku stworzeniu wszechmoc, ile raczej przez swoją wierność (każdemu) okazaną człowiekowi w Jezusie, „albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są «tak» w Nim” (2 Kor 1, 20). To jest najgłębszy sens wyznania wiary zawartego w imieniu Pana Jezusa. W Nim samym, w Jezusie (to znaczy także: w kolejach Jego ludzkiego życia aż po Krzyż i jeszcze dalej) Bóg ukazuje swoją bezwzględną wierność: „Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzecć samego siebie” (2 Tm 2, 13). Tak więc „Pan Jezus” znaczy nie tylko: Jezus jest Panem, ale także: Pan jest Jezusem. Pan jest człowiekowi wierny we wszystkim i okazał to w życiu i w śmierci, w śmierci i na nowo w życiu tego jednego człowieka: Jezusa. W ten sposób wyznanie wiary w Pana Jezusa stanowi zarazem ostrzeżenie: jeśli tym jest naprawdę panowanie, jeśli jedynie Jezus jest prawdziwym Panem, to oparta na zwyczajnych ludzkich doświadczeniach i wyobrażeniach myśl o panowaniu jako samodzielności i o panu jako suwerenie – tym, który mocą i autorytetem swojej większej wiedzy i związanej z nią odpowiedzialności planuje, wybiera, decyduje i narzuca swoje plany, wybory i decyzje innym, jest właśnie w istotnym punkcie niebezpiecznie jednostronna. Potęga władzy tego Pana okazuje się nie w tym, że On żąda bezwzględnej uległości od innych, ale w tym, że On sam jest bezwzględnie wierny innym, ponieważ jest bezwzględnie wierny sobie. Ale też właśnie dlatego jest Panem wszystkich (wszystkiego) i właśnie dlatego ma prawo stawiać bezwzględne wymagania.

Takie odnowienie obrazu królowania Boga musi mieć konsekwencje antropologiczne. Jeśli mamy podstawę, żeby twierdzić, że we władzy człowieka wśród stworzeń i w jego zdolności do „ujarzmiania ziemi” wyraża się jego istotny związek z Bogiem (obraz i podobieństwo), to zmiana w rozumieniu sposobu istnienia Boga (a tym samym rodzaju i charakteru Jego władzy nad światem) musi oznaczać analogiczną zmianę w rozumieniu sposobu istnienia człowieka, który jest Jego obrazem. Zmiana ta, powtórzmy, nie usuwa przeciwieństwa z relacji między Bogiem a stworzeniem (i stworzeniem a Bogiem), a zarazem nie interpretuje go w kategoriach władzy jako dominacji. Tak rozumiane przeciwieństwo zachowuje moment zmagania się i walki – ale nie przeciw temu drugiemu (stworzeniu), lecz raczej zmagania się ze

sobą o to drugie i dla niego. Zachowuje ono w ten sposób zarazem moment zgody na to drugie – które istnieje naprzeciw niego (a nie tylko dla niego albo wbrew niemu). Sensem tak rozumianych zmaganiań nie jest zatem podporządkowanie drugiego sobie, ale wprowadzenie go w to, co ma być jego.

Intuicja ta pozwala rozumieć jako w pełni przynależne do kontekstu pytania o łaskę i wolność również te elementy przekazu biblijnego, które wydają się trudne do pogodzenia zarówno z wyobrażeniem Bożego panowania nad człowiekiem, jak też z wyobrażeniem Bożej łaskowości jako daru tak „darmo danego”, że człowiek nie potrzebuje o nią walczyć – począwszy od obrazu Bożego zmagania się z Jakubem i zarazem zwycięskiej walki Jakuba z Bogiem i ludźmi nad potokiem Jabbok (Rdz 32, 23-33), z której zostaje wyprowadzone imię Izraela i cały jego los, aż po słowa Jezusa o królestwie Boga, które cierpi gwałt i zdobywane jest przez gwałtowników (por. Mt 11, 12 i Łk 16, 16).

Na tak rozwiniętej podstawie możemy następująco opisać związek wolności i łaski, widziany od strony Boga i od strony człowieka:

1. Kiedy patrzymy **od strony Boga** łaska może być widziana jako walka – zmaganie się Boga o przyszłość stworzenia (o całą jego prawdę, o jego pełną wolność i tym samym o całe możliwe za jego sprawą dobro). Walka ta z istoty rzeczy nie toczy się przeciw stworzeniu, ale dla niego. Oznacza to, że Bóg, który cały jest daniem i przyjmowaniem, w niczym nie zajmuje miejsca stworzenia, nie odbiera mu niczego i niczego nie narzuca. Stworzenie jest tym bardziej, im bardziej Bóg (jako czyste dowanie i przyjmowanie) pozwala mu być – wycofując się i czyniąc mu miejsce (raz jeszcze w duchu wizji Jonasa). Nie musi to jednak bynajmniej oznaczać rezygnacji z pojęcia Bożej wszechmocy – oznacza jedynie, że wszechmoc ta zwraca się pierwotnie nie na zewnątrz – do stworzenia, ale do wewnątrz – do samego Boga: „Bóg nie potrzebuje wyzbywać się swojej wszechmocy, by objawić swoją miłość. Jest wprost przeciwnie: potrzeba wszechmocy, by móc darować się i wydać całkowicie; i raz jeszcze potrzeba wszechmocy, by dawać nie narzucając, by zachować niezależność i wolność obdarowanego. Tylko wszechmocna miłość może się całkowicie wydać drugiemu i pozostać przy tym bezsilną miłością”⁹ Wolność Boga wyraża się właśnie w takim skierowaniu wszechmocy do wewnątrz, w takiej postaci jest ona bowiem rzeczywistą i bezwzględną zgodą na stwo-

⁹ W. K a s p e r. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982 s. 242.

zenie (Bóg pozwala stworzeniu być dla siebie – i właśnie w tym pozwoleniu jest Bogiem). Tak rozumiana łaska jest zatem najpierw fundamentalną zasadą istnienia stworzenia, która pozwala zarazem odróżniać je od Stwórcy. Jednakże skoro stworzenie upada, zmaganie się Boga o jego przyszłość (łaska) wymaga więcej, niż tylko tego, by On zostawił stworzeniu całe potrzebne mu miejsce i wszystkie możliwości. Upadek stworzenia polega na tym, że zwraca się ono jak ku Bogu ku czemuś, co Bogiem nie jest. Jakkolwiek czyni to sięgając po uwolnioną dłoń przez Boga przestrzeń wolności, czyni to zarazem tak, że przestrzeni tej nie zyskuje, ale ją traci¹⁰ Zmaganie się Boga o wolność stworzenia „musi” w związku z tym oznaczać Jego nową obecność w świecie stworzonym. Nie jest to jednak obecność Boga jako Boga, ale Jego obecność jako człowieka, w Jezusie Chrystusie, i zarazem w tych „elementach tego świata”, w których trwa pamięć (anamneza) Jego Paschy (sakramenty). Ta nowa obecność Boga dana jest po to, by stworzenie zwracając się (w prawdziwej wolności wyboru) ku „elementom tego świata” mogło znajdować swoją wolność (ratunek, zbawienie). Życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz rodzące się z nich słowo i sakramenty są zatem tymi „rzeczami z tego świata”, które wprowadzają w przyszłość otwartą raz na zawsze dla wszystkich przez Boga Zbawiciela w Jezusie i otwierającą się teraz (w czynności sakramentalnej) dla człowieka wierzącego.

2. Kiedy patrzymy od strony człowieka łaska jest fundamentalną dla ludzkiego istnienia możliwością zwracania się do świata stworzeń (począwszy od siebie samego) w taki sposób, że żadna inna dana mu jako temu oto stworzonemu człowiekowi możliwość dobra nie musi zostać utracona, a jeśli już została utracona, może zostać znaleziona jako nowa możliwość. (Łaska jest zatem „możliwością wszystkich ludzkich dobrych możliwości”). Jej wyrazem pierwotnym jest to właśnie, że człowiek samym swoim istnieniem pozwala być dla siebie drugiemu. Jej wyrazem definitywnym (nieomylnym znakiem zbawienia) jest spotkanie z życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa w sakramentach Kościoła. Można wtedy powiedzieć, że upadek człowieka – nie przestając bynajmniej być nieszczęściem i katastrofą jego wolności – oznacza zarazem, że naznaczone nim ludzkie istnienie tym bardziej przyzywa Boga. Wolność człowieka (odpowiadająca łasce, którą został on objęty) polega na tym, że jego

¹⁰ Por. tamże s. 104-122.

odniesienie do siebie samego i do wszystkich pozostałych stworzeń może odzwierciedlać odniesienie Boga do niego, czyli może być nie tyle podporządkowaniem sobie stworzenia albo przeciwnie nieskrępowaną niczym zgodą na to, czym stworzenie jest i czym samo zechce być, ale raczej zmaganiem się z sobą samym o przyszłość własną i całego stworzenia (o całą jego prawdę, o jego pełną wolność i tym samym o całe możliwe za jego sprawą dobro).

*

Przedstawione wyżej objaśnienie kwestii łaski i wolności jest w swojej istocie spekulatywne. Nie znaczy to jednak, że abstrahuje ono od danych Objawienia – w szczególności od danych biblijnych. Przeciwnie, wydaje się, że pozwala ono uwzględnić i zintegrować więcej pozytywnych elementów Objawienia niż klasyczne teologiczne objaśnienia tej samej kwestii.

Podstawą tego objaśnienia jest konsekwentne przyjęcie obrazu Boga jako „Tego, który sam dla siebie najbardziej nie jest” i jest „samym tylko daniem i przyjmowaniem” Konsekwencję tę można przedstawić w następujących krokach, w których dochodzi do głosu radykalizm Miłości jako istoty Boga:

1. Bóg, który jest samym daniem i przyjmowaniem (Miłością), tym samym zgadza się nie zajmować sobą możliwej przestrzeni istnienia;
2. w ten sposób całą możliwą przestrzeń istnienia oddaje stworzeniu.
3. Skoro wśród możliwości istnienia stworzonego jest istnienie świadome i wolne i skoro możliwość ta zostaje urzeczywistniona, „pojawia się wiedza i wolność; dzięki temu obosiecznemu darowi niewinność podmiotu życia, które samo siebie spełnia, czyni miejsce zadaniu odpowiedzialności w horyzoncie dysjunkcji dobra i zła. [...] Wizerunek Boga, [...] przechodzi pod problematyczną pieczę człowieka, który może go spełnić, ocalić bądź zepsuć swym czynem” – jak to ujął Hans Jonas¹¹
4. Skoro zaś w pierwotnym (i spontanicznym) wyborze ludzka wolność zwraca się ku czemukolwiek, co fałszywie bierze za Boga (za źródło swojego imienia), jak ku Bogu, sama ona uniemożliwia sobie poznanie Boga prawdziwego (i zarazem własnego prawdziwego imienia).

¹¹ J o n a s, jw. s. 36-37.

5. Tylko Bóg może pokonać tę niemożność: tak dać się człowiekowi i tak pozwolić się poznać, że poznanie to usuwa fałsz płynący z „samouniezdolnienia się” człowieka do przyjęcia tego, czym w istocie jest dla niego Bóg.
6. Ratunek dla człowieka upadłego jest wobec tego możliwy za cenę jeszcze większego daru Boga dla Jego stworzenia. Darem tym może być taka obecność Boga w przestrzeni oddanej przez Niego stworzeniu, żeby człowiek mógł znaleźć Go także wtedy, kiedy zwraca się ku rzeczom stworzonym.
7. Oznacza to, że postacią miłości Boga do stworzenia jest nie tylko oddanie stworzeniu całej przestrzeni istnienia. Jej radykalną postacią jest zgoda na to, żeby w tej przestrzeni być tak, jak jest w niej stworzenie (a nie jako Bóg).
8. To właśnie stało się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa – które całe jest łaską i tak właśnie źródłem znowu możliwej wolności człowieka.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

J o n a s H.: Idea Boga po Auschwitz. Kraków 2003.

K a s p e r W.: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982.

W ę c ł a w s k i T.: Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła. Poznań 2003.

GOD OF FREE PEOPLE AN ANALYSIS OF THE QUESTION OF GRACE IN THE FACE OF GOD'S FREEDOM AND MAN'S FREEDOM

S u m m a r y

The explanation of the question of grace and freedom presented in the article is in fact a speculative one. However, this does not mean that it is abstracted from the data of the Revelation – and especially from the biblical data. On the contrary, it seems that it lets one take into consideration and integrate more positive elements of the Revelation than the classical theological presentations of the same issue.

The basis for this presentation is consistent acceptance of the image of God as of „One who mostly is not for himself” and is „only giving and receiving” The consequence may be presented in the following steps, in which radicalism of Love, as the essence of God, comes into prominence: 1) God who is only giving and receiving (Love), by the very fact agrees not to occupy the possible space of existence with himself; 2) in this way He gives the whole possible space of existence to the creation; 3) since among the possibilities of the created existence there is the conscious and free existence, and since this possibility is realized; 4) since in its primary (and spontaneous) choice human freedom turns to anything that it falsely accepts as God (as the source of its name), and treats it as God, it makes it impossible for itself to find out about the true God (and at the same time about its own real name); 5) only God can overcome this impossibility: He may let man get to know Him in such a way that it will remove the falsehood issuing from man’s „self-disabling” to accept what actually God is to him; 6) hence help for the fallen man is possible at the price of God’s even greater gift to His creation. This gift may be such presence of God in the space given by Him to His creation that man could find Him also when he turns to the created things; 7) this means that it is not only giving to the creation all the space of existence that is a manifestation of God’s love to it. Its radical shape is His agreement to be in the space in the same way as the creation (and not in the way God might be); 8) and this is exactly what happened in Jesus Christ’s event – that is all grace and the source of man’s freedom, which is possible again.

Słowa kluczowe: łaska, wolność, obraz Boga, władza Boga, idea Boga, mit Jonasa.

Key words: grace, freedom, image of God, God’s power, idea of God, myth of Jonas.