

Ks. Grzegorz Barth\*  
WT KUL, Lublin

## WOLNOŚĆ A ŁASKA. INTERPRETACJE PROBLEMU W TRADYCYI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zbawienie (gr. *σωτηρία*, łac. *salus*), jako rzeczywistość będąca w centrum wiary chrześcijańskiej, ale i wypowiadającej jej sens teologii, oznacza spełnienie ludzkiej egzystencji, otwartej na Boga (*capax Dei*). Realizuje się ono w dialogu między Bogiem i człowiekiem, między bezwarunkowym darem miłości Boskiej i przyjmującej oraz odpowiadającej na ów dar wolnej natury człowieka. Relacja ta nigdy w tradycji chrześcijańskiej nie była oczywista, o czym świadczą długie spory o rozumienie statusu łaski i wolności, roli Boga i miejsca człowieka w tym procesie. Poczynając od sporu między Augustynem a Pelagiuszem, a kończąc na współczesnych interpretacjach problemu, widzimy w dużym uproszczeniu, jak jedne ujęcia przeceniały wolność kosztem roli łaski, inne zaś chciały pomniejszyć znaczenie wolności, aby ukazać bezwzględność działania Bożego. W artykule została nakreślona panorama tradycyjnych ujęć łaski, a także trzy najbardziej reprezentatywne dla określenia wspomnianej relacji stanowiska: monergizm, synergizm oraz energizm. Ostatnia z propozycji – energizm (jako ujęcie inkluzywne) – mówi o specyficznie rozumianej współpracy między Bogiem i człowiekiem w dziele zbawienia, a mianowicie *równoczesności* Bożego i ludzkiego działania, w której łaska staje się *wyzwalającą siłą ludzkiej wolności*. W świetle zasady energizmu, najbardziej dowiedzionej w osobie Jezusa Chrystusa, zbawienie posiada charakter osobowy i historyczny, który za każdym razem domaga się wolnej decyzji każdej ze stron, zgody umotywowanej miłością, realizowanej w geście *perychoretycznej* gościnności.

\* Ks. Grzegorz Barth – dr hab., adiunkt Katedry Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego KUL; członek zarządu Towarzystwa Teologów Dogmatyków; zainteresowania naukowe: personalizm, hermeneutyka teologiczna i filozoficzna, filozofia edukacji; e-mail: grzegorz.barth@kul.pl.

## WOLNOŚĆ I ŁASKA – WZAJEMNE RELACJE I OCZEKIWANIA

Jeżeli teologia podejmuje nieustanny wysiłek wypowiedzenia prawdy o Bogu i o człowieku, a ściślej: o Tym, który jest *Deus pro nobis*<sup>1</sup>, ale także o człowieku pragnącym całą swoją istotą spotkać tegoż Boga jako absolutne wypełnienie jego autotranscendencji (*capax Dei*), to wtedy jest jasne, dlaczego problem wolności i łaski w ich wzajemnym odniesieniu staje się dla niej istotny. Zbawienie (gr. *σωτηρία*, łac. *salus*), jako rzeczywistość będąca w centrum wiary chrześcijańskiej oraz próbującej wypowiedzieć jej sens teologii, oznacza więc spełnienie najbardziej elementarnego (nierządki zakamuflowanego) pragnienia, jakim jest prawda i dobroć ludzkiej egzystencji, realizowana w wolnej i miłującej relacji do Boga, który w historii i poprzez historię ratuje, uwalnia, wybawia. Dlatego nieodłącznym elementem tak rozumianego zbawienia jest kategoriałna struktura ludzkiej relacyjności w obrębie osobowego świata natury i historii<sup>2</sup>. Terminem *σωτηρία* określa się nie tylko dzieło Boże dokonane w Jezusie Chrystusie, ale także jego skutki, które są następstwem działania Jego łaski (por. Ef 2,5.8). To św. Paweł uzmysławia swoim słuchaczom, że dzięki zbawczym zasługom życia, śmierci i wywyższenia Jezusa Chrystusa człowiek „już” znalazł się w posiadaniu wszelkich niezbędnych środków (łaski Bożej), aby zjednoczyć się „kiedyś” całkowicie ze swoim Bogiem, ale kwestia owego zjednoczenia to ciągle sprawa przyszłości<sup>3</sup>, czyli przestrzeń ludzkiej wolności, którą należy *zagospodarować*. W tym ostatnim słowie odsłania się sens ekonomii Boskiej (*oikonomia*), oznaczającej nie tylko Boskie działanie, które ma *przynieść* światu zbawienie i odkupienie, ale odnosi się do *wszelkich* form komunikowania się Boga ze światem, we wzajemnej interakcji ze stworzeniami<sup>4</sup>. Idei interakcji, stanowiącej rodzaj działania między dwoma obiektami (osobami), które mają na siebie realny wpływ, odpowiada – choćby tylko w dalekiej analogii – wzajemna relacja między łaską Bożą a wolnością człowieka. Rzecz jasna, interakcja ta jest asymetryczna, odbywa się zawsze *według boskich reguł*, to znaczy, że pozostawia temu, co przyjęte, boski charakter i nie sprowadza go do poziomu tego, co stworzone.

Idąc za niezwykle sugestywną myślą K. Rahnera, można powiedzieć, że najbardziej istotnym momentem samoudzielania się Boga człowiekowi jest pierwszeństwo (ontyczne i czasowe) oraz jego darmość (miłość). W swojej transcendentno-egzystencjalnej teologii Rahner opisuje stosunek między wolnością a łaską jako *podwójną modalność samoudzielania się Boga*. Łaska jako samoudzielanie

<sup>1</sup> „«Bóg z nami»” – powiada K. Barth – „stoi w centrum chrześcijańskiego orędzia, i zawsze w taki sposób, że jest to przede wszystkim wypowiedź o Bogu” (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zürich 1960<sup>2</sup>, s. 5).

<sup>2</sup> Por. G.L. Müller, *Salvation*, w: W. Beinert, F. Schüssler Fiorenza (ed.), *Handbook of Catholic Theology*, New York 2000, s. 639.

<sup>3</sup> Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 190.

<sup>4</sup> Por. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, N.Y. 1985, s. 15.

się Boga człowiekowi – istocie wolnej, posiadającej możliwość wypowiedzenia wobec Boga: „tak” lub „nie” – może być pomyślane właśnie w ramach owej *podwójnej modalności* jako oferta i wezwanie skierowane do wolności z jednej strony oraz zajęcie stanowiska wobec tej oferty samoudzialania się Boga jako trwałego *egzystencjału człowieka*, z drugiej. Jak zauważa niemiecki teolog, fakt, że przyjęcie samoudzielania się Boga samo musi być i jest niesione przez ową Boską ofertę (przyjęcie łaski jest *de facto* wydarzeniem łaski), wynika ze stosunku między ludzką transcendencją jako poznaniem i wolnością a „skąd” i „dokąd” owej transcendencji, które ją otwierają i podtrzymują<sup>5</sup>. Jeśli zatem twierdzi się, że nie istnieje ludzka wolność bez łaski, czyli wolność będąca właściwością nowego człowieka, a jednocześnie próbuje się podtrzymywać przekonanie, że nie może być mowy o łasce Bożej poza jego wolnością (choćby dlatego, że stanowi ona najdoskonalszy obraz Boga w człowieku), to zasada *podwójnej modalności* nie tylko potęguje nasze zainteresowanie związkiem wolności i łaski, ale go w znacznym stopniu radykalizuje.

Podjęmowana tu problematyka nie dokonuje się w życiowej i światopoglądowej próżni. Z dzisiejszej perspektywy widać jeszcze wyraźniej, że chodzi tutaj o trudny do rozwikłania problem relacji pomiędzy *psychologicznym ukonstytuowaniem* wolności a próbą odczytania jej najbardziej *wewnętrznego sensu*, mającego swoje doświadczalne źródło w wierze w Boga<sup>6</sup>. Na tle współczesnych teorii wolnościowych i liberalnych koncepcji społecznych przybiera na ostrości pytanie: Co łączy wolność chrześcijańską z wolnością wyemancypowaną (pojmowaną jako *wyswobodzenie*) i co wyróżnia ową chrześcijańską wolność od tych zsekularyzowanych, zmierzających w kierunku wyswobodzenia?<sup>7</sup> Kwestia ta dotyka najgłębszych obszarów ludzkiej egzystencji i jej odwiecznych (wydaje się czasem, że nierozwiązywalnych) dylematów: zarówno w skrajnej postaci, jak choćby Sartre’owska idea wolność ludzkiej, próbująca unieważnić fakt istnienia Boga, czy też tych, które są bliskie słowom Iwana z *Braci Karamazow*: „Jeśli nie ma Boga i nieśmiertelności, wszystko jest dozwolone”<sup>8</sup>. Obie skrajności dotyczą w swej istocie tego samego problemu, a mianowicie interakcji między wolnością i łaską.

<sup>5</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 103.

<sup>6</sup> We współczesnej teologii podejmuje się próby uzgodnienia pojęcia „zbawienie” z ludzkim doświadczeniem, które w obszarze wiary określane jest najczęściej jako: szczęście, spełnienie, wyzwolenie (*Heils = Glück* czy *Erlösung = Befreiung*). Por. L. Scheffczyk, *Die Frage nach „Erfahrung” als theologischen Verifikationsprinzip*, w: W. Ernst, K. Feiereis, F. Hoffmann (Hrsg.), *Dienst der Vermittlung*, Leipzig 1977, s. 354. Ideę zbawienia definiuje się też za pomocą takich ujęć, jak: „metafizyka możliwego” (A. Gesché), „omegalizacja personogenetyczna (C.S. Bartnik), „przewyciężenie ludzkiej alienacji” (P. Tillich), „ustanowienie *communio*” (G. Greshake), „sensowność i zrozumiałość bytu” (M. Heidegger).

<sup>7</sup> Por. G. Langemeyer, *Freedom*, w: W. Beinert, F. Schussler Fiorenza (ed.), *Handbook of Catholic Theology*, New York 2000, s. 262.

<sup>8</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, oprac. J. Smaga, Wrocław 1995, s. 459-460.

WOLNOŚĆ OTWARTA NA ŁASKĘ (*L'HOMME CAPABLE*)

Słowo „wolność” jest pojęciem wieloznacznym i złożonym. Streszcza ponie-  
 kąd najważniejsze potrzeby, życzenia, oczekiwania, cele oraz idee człowie-  
 ka. Stało się ono także jedną z głównych kategorii w teologii, mającą wyjaśnić  
 chrześcijańskie przesłanie zbawienia, o czym wspomnieliśmy na początku.  
 Dla jasności wyводу należy dokonać kilku elementarnych rozróżnień. A więc  
 mówi się o wolności wynikającej z *wewnętrznego* bądź *zewnątrznego* działania  
 oraz o *wolności woli*, która jest obecna w świadomości i umyśle. Wolność woli  
 dzieli się na *wolność egzystencjalną*, w której osoba ludzka zajmuje pozytywny  
 bądź negatywny stosunek do własnej egzystencji, oraz *wolność wyboru*. Kiedy  
 św. Tomasz stwierdza: „Wolna wola jest przyczyną swego ruchu, jako że człowiek  
 swoją wolną wolą porusza siebie do działania”<sup>9</sup>, tym samym dowodzi, że nic nie  
 jest tak bardzo spokrewnione, a nawet tożsame z istotą człowieka, jak jego wolność  
 woli<sup>10</sup>, urzeczywistniana w osobowych aktach zaangażowania i odpowiedzialności.

W tym miejscu niezwykle cenne wydaje się Ricoeurowe rozumienia człowieka  
 jako *l'homme capable*, stanowiące nawiązanie do tradycji chrześcijańskiej, w któ-  
 rej człowiek jest rozumiany jako *homo capax Dei*. Ricoeura *l'homme capable* to  
 świadectwo fundamentalnych zdolności (mówienie, działanie, otwartość na Innego,  
 podejmowanie odpowiedzialności), a jednocześnie podatności osoby (*capaci-  
 tés, vulnérabilités, capabilities, vulnerabilités*)<sup>11</sup>. Według francuskiego filozofa  
*l'homme capable* oznacza podmiot akcji i działania (*l'homme agissant*), dlatego  
 własne rozumienie osoby z jej wolnością sytuuje on w horyzoncie zaangażowania  
 i zobowiązania. Ruch ten odbywa się w zakresie swoistej dialektyki konieczności  
 i wolności. *Być sobą* oznacza ostatecznie dla Ricoeura konceptualizację własnego  
 działania, tzn. różnych konkretnych wyborów z respektem dla *wymagań sytuacji*.  
 Mamy wtedy do czynienia nie tylko z rzeczywistym podmiotem wolnego wyboru,  
 ale także z doświadczeniem tzw. *wiedzy tragicznej*, która zostaje określona przez  
 sąd sytuacyjny. Ricoeur mówi tutaj o „drodze pośredniej” między „bezpośrednią  
 radą, która okazuje się nader rozczarowująca, a pogodzeniem się z nierozwiązy-  
 walnym”<sup>12</sup>. Konieczność działania na *własne ryzyko* i na *własny koszt* prowadzi

<sup>9</sup> Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 83, a. 1, ad. 3.

<sup>10</sup> W tym samym kierunku idzie wypowiedź R. Guardiniego: „Mój wolny czyn należy do mnie  
 w szczególny sposób, zaś ja sam staję się dzięki niemu w szczególny sposób sobie samemu  
 własny. Wolny czyn nie tylko przeze mnie się wyłania, lecz jest po prostu jakąś emanacją  
 mnie samego. Ja jestem autentycznym i rzeczywistym panem jego narodzin, jego prawnicą,  
 praprzyczyną. W wolnym czynie jestem mną samym, samą w sobie stojącą, samej siebie świa-  
 domą potężną osobą” (R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, laska,  
 los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 229).

<sup>11</sup> Por. A. Wierciński, *Paula Ricoeura antropologiczna hermeneutyka osoby jako l'homme capa-  
 ble*, „Analiza i Egzystencja” 19 (2012), s. 170.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 403.

do mądrości praktycznej (*phronesis*). Kiedy więc Ricoeur podejmuje pytanie o tożsamość osoby, która nie jest sama dla siebie bezpośrednio transparentna, czyni to w świetle aporii wolności (poszukiwanie własnej „tożsamości” – *ipseity*) i konieczności (uszanowanie własnej „identyczności” – *idem*). Tak więc u Ricoeura zarówno dobrowolne (*volontaire*), jak i niedobrowolne (*involontaire*) wymiary ludzkiej egzystencji składają się na rozumienie człowieka, dlatego egzystencjalne zmaganie z konfliktem wynikającym z napięcia między tymi ostatecznie komplementarnymi wymiarami nadaje życiu ludzkiemu unikalną tożsamość<sup>13</sup>. Ricoeurowska wizja człowieka jako *l’homme capable* w jego istotowej możliwości otwarcia się na coś innego/Kogoś innego w prostej konsekwencji prowadzi go do tego, co można określić „ontologią działania” (*l’homme agissant*). Ustanowienie bycia sobą (*le soi, ipse*), zapośredniczone przede wszystkim przez słuchanie Słowa Bożego i wypływające z tego faktu obdarowanie łaską, sięga najgłębszego poziomu ludzkich możliwości i zdolności działania. Poziom ten nazywa „bosością zdolną do czegoś” (*soi capable*). Człowiek – *homo capax* – to człowiek przepojony *namiętnością do możliwości*. Ricoeur celowo przywołuje formułę: *namiętność do możliwości*, ponieważ zachowuje ona przyszłościowe piętno na wolności przez obietnicę. W tym sensie przypomina drogę wiary Abrahama. Ricoeur dowodzi, że między obietnicą, byciem posłanym i wolnością sobości (*ipse*), czyli osoby, występuje ścisły związek.

*Człowiek zdolny do czegoś* to istota jednocześnie wezwana i ustanowiona. U genezy tego procesu odradzającego tkwi moment odmienności<sup>14</sup>. A konkretniej: odbudowa, regeneracja, odrodzenie sobości zdolnej do czynienia wielu rzeczy jest ugruntowana w *ekonomii daru* czy też *ekonomii nadobfitości*. Ów nadmiar może być rozumiany jako łaska, która nawiedza człowieka i pozwala jemu doświadczyć wyzwalającej podróży ku sobie samemu. Ostatecznie jest to miłość przyjęta i darowana jako łaska (*châris*), u źródeł której jest krynicznie czysta miłość Ojca do Syna w Duchu Świętym. Doskonale tę intuicję oddają słowa Benedykta XVI: „Miłość jest «ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia «ja», w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”<sup>15</sup>. Czym jest ów powrót do siebie samego? Jest niczym innym, jak uczeniem się życia w obliczu naszych rozterek, niedomagań, niepokoju, jest gotowością do *czynienia* nowych doświadczeń, poszerzających nasze rozumienie Boga, świata i siebie, jest umiejętnością bycia mądrym (*phronimos*) w nadawaniu znaczenia wszelkim poczynaniom.

<sup>13</sup> Por. J.L. Marsh, *Ricoeur’s Phenomenology of Freedom as an Answer to Sartre*, w: D. Kaplan (ed.), *Reading Ricoeur*, Albany 2008, s. 13-29.

<sup>14</sup> Por. P. Ricoeur, *Une herménétique philosophique de la religion: Kant (1992)*, w: tenże, *Lectures-3, Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 35.

<sup>15</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, nr 6.

W objaśnieniu do Tomaszowego traktatu o *Człowieku* (q. 83, a. 1) napisano: „Istotnym elementem wolności nie jest wybór, lecz radosna swoboda w możliwie najpełniejszym realizowaniu natury posiadającej wolność. To poruszenie Boga jest skuteczne od wewnątrz. W woli jest przyjęte na sposób właściwy woli, czyli dostosowany do jej natury. Dzięki niemu wola niezawodnie chce tego, co Bóg chce, żeby chciała i żeby chciała w sposób wolny, tj. z własnego wyboru”<sup>16</sup>. W świetle powyższego komentarza możemy stwierdzić, że w istotę ludzkiej wolności została wpisana zdolność do przyjęcia łaski, która to zdolność, sama będąc dziełem łaskawości Boga, stanowi konstytutywny moment urzeczywistnienia się tej ludzkiej wolności. Innymi słowy: ludzka wolność jest wtedy najbardziej sobą, kiedy jest wolna, a jest wolna, kiedy przyjmuje wolę Bożą jako podarowaną łaskę. Wobec tego ludzka wolność w żadnym spotkaniu wewnątrz świata nie znajduje odpowiedniego dla siebie spełnienia. Do swojego urzeczywistnienia może dojść jedynie wtedy, gdy spotka wolność, która nie tylko formalnie, ale i materialnie jest bezwarunkowa. Jedynie w spotkaniu z wolnością absolutną (łaską) ludzka wolność znajduje wewnętrzny pokój i spełnienie.

#### ŁASKA JAKO WOLNY DAR

Wśród wielu mniej lub bardziej udanych prób zdefiniowania łaski Bożej można wyeksponować kilka najistotniejszych elementów, które składają się na jej rozumienie. Jest ona *dobrowolną i wierną miłością Boga do ludzi, która się ujawnia w historii przez działanie i dary zmierzające do ich zbawienia*. Należy dodać, że *u swojego źródła łaska jest miłością Boga do człowieka, tzn. przyjaznym ustosunkowaniem się do niego*. Miłość ta wyraża się w stałej postawie życzliwości, czyli nieustępliwego pragnienia i czynienia dobra dla człowieka. Bóg kocha wszystkie byty istniejące poza Nim w sposób wolny, przeznaczając im jako cel Najwyższe Dobro, czyli samego Siebie<sup>17</sup>. Wszystkie byty stworzone (przygodne) są przez Boga chciane, a więc nie mają charakteru konieczności, która przymuszałaby Boga do czynienia czegokolwiek. Bóg wszystko, co stworzył i podtrzymuje w istnieniu, ustanowił w sposób całkowicie wolny. W tej zasadzie kryje się znaczenie wszelkiej łaskawości Boga. Stwarzając świat i człowieka ustanowił porządek łaski, polegający na tym, że Jego stosunek do stworzenia, zwłaszcza człowieka jako *imago Dei*, był kształtowany według logiki wolnego obdarowania i równie wolnego przyjmowania. Łaskawa wobec człowieka życzliwość Boga realizuje się zatem w cechującej miłość wolności. Bóg jako absolutna wolność, stanowiąca Jego istotę, zachowuje się w sposób wolny do stworzeń, to znaczy nieprzymuszony do czegokolwiek, nawet do aktu miłowania, które na każdym etapie ekonomii zba-

<sup>16</sup> P. Belch, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, Londyn 1980, s. 268-269.

<sup>17</sup> Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Poznań 1960, s. 415.

wienia pozostaje w pełni wolne. Streszczając ten wywód, można powiedzieć, że *łaska Boża, tzn. życie Boże jest całkowitym darem, ponieważ wyraża samą istotę Boga, który jest miłością*. Jeśli zatem łaska jest darem absolutnej wolności, to człowiek nie może nim dowolnie rozporządzać, może go jedynie w sposób wolny przyjąć, niestety, może go też odrzucić<sup>18</sup>. Wydaje się, że właśnie tutaj dochodzimy do najbardziej newralgicznego z perspektywy teologii i najbardziej dramatycznego w sensie chrześcijańskiej egzystencji momentu. W dziejach Kościoła pojawiły się bowiem liczne interpretacje tego problemu, które w różnych kontekstach przybierały na intensywności, ale też miały liczne akcenty. Nie jesteśmy w stanie omówić tutaj szczegółowo nawet tych najważniejszych. Ujęcia te dotyczyły m.in.: natury grzechu pierwotnego, relacji natura – łaska, koncepcji wolności *od* i *do*, wizji odkupienia, istnienia piekła, apokatastazy. W największym uproszczeniu można powiedzieć, że zawsze chodziło o zakres możliwej autonomii ludzkiej wolności, która stoi w obliczu Boga. Innymi słowy: Czy wolność to alternatywna możliwość urzeczywistniania się człowieka przez wolne akty (dobre i złe), a zarazem definitywna i ostateczna w swoich rozporządzeniach, czy raczej – wolność darowana, relatywna, względna, pozytywna i tożsama ze swoją celowością? Chodziło w gruncie rzeczy o status zarówno ludzkiej wolności, jak i Bożej łaski, a ściślej mówiąc – o więź między Bogiem i człowiekiem. W konsekwencji rzucało to światło na następujące pytanie: Czy w akcie ludzkiej wolności wymierzonym przeciw Bogu zawiera się moment ostateczności, który jest w stanie definitywnie zerwać ową więź, czy raczej zawiera się w nim coś z prowizoryczności i tymczasowości, co ostatecznie może być (lub będzie) przezwyciężone przez potęgę cierplivej miłości Bożej?

Co jeszcze możemy powiedzieć o łasce Bożej? Ludzka wolność może ufnie liczyć na nią w każdym czasie i we wszystkich życiowych okolicznościach. Wobec tego łaska nie jest czymś należnym, ale zawsze wolnym obdarowaniem, wypływającym z nadobfitej miłości Osób Trójcy. Łaskę Bożą cechuje ponadto trwałość (nie oznacza ona metafizycznego „zastygnięcia” i statyczności), gdyż ugruntowana jest w wierności Bożej obietnicy, która jest nieodwołalna. Łaska ta wyraża zatem zbawczą wolę Boga wobec każdego człowieka, która ma go doprowadzić do pełni szczęścia. Bóg realizuje odwieczny plan zbawienia, umieszczając go w historii na sposób osobowej wspólnoty z ludźmi. Także czas i przestrzeń, jako znak Bożej łaskawości, zostają dane człowiekowi jako możliwość otwarcia się na nadzieję nowego życia w Bogu.

<sup>18</sup> Papież Benedykt XVI w swoich rozważaniach zawartych w encyklice *Spe salvi* zauważa, że dzieło K. Marksa, które przyniosło tak wielkie „pustoszące zniszczenie”, było spowodowane tym, że popełnił on podstawowy błąd. „Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet gdy wybiera zło” (Benedykt XVI, *Spe salvi*, Watykan 2007, nr 21).

## PRÓBY INTERPRETACJI RELACJI WOLNOŚĆ – ŁASKA W HISTORII I OBECNIE

Rozwijając nieco kwestię dotyczącą statusu wolności i łaski w ich interakcji, podejmiemy się próby jej interpretacji. Otóż relację tę można podzielić na dwie grupy: ujęcia *per defectum*, które przeceniały wolność kosztem pomniejszenia znaczenia łaski, a także ujęcia *per excessu*, które polegały na pomniejszeniu znaczenia wolności. Interpretacje te miały też kilka szczególnie ważnych momentów.

### WOKÓŁ KONTROWERSJI AUGUSTYŃSKO-PELAGIAŃSKIEJ

Niniejszy punkt naszej refleksji pełni rolę pogładową jako ważny element toczonej się w historii tego problemu refleksji. Dlatego nie będziemy podejmowali tutaj szczegółowych historyczno-doktrynalnych analiz i rozstrzygnięć. Jak wiadomo charytologia Augustyna rozwijała się głównie w polemice z Pelagiuszem. Biskup z Hippony nie docenił myśli i jej wpływu na życie chrześcijańskie tego mnicha, przenikniętego ascetycznym dążeniem do doskonałości. G. Greshake uznał, że propozycja Augustyna rozwijała się etapami i że można ją sprowadzić do trzech najważniejszych punktów, które odzwierciedlają zachodni sposób patrzenia na człowieka i jego drogę zbawczą. Najpierw *Doctor gratiae* odkrywa osobowy wymiar człowieka, ukazując jego jedyność i niepowtarzalność, dzięki woli i wolności oraz doświadczeniu otwartości na łaskę Bożą. Człowiek jako osoba zostaje wyrwany z kosmosu i postawiony wobec Boga osobowego. Relacja ja – Bóg stanowi decydujący przyczynek myśli Augustyna, pragnie on odtąd wszystko rozumieć i interpretować w horyzoncie tej osobowo-podmiotowej relacji<sup>19</sup>. Ów zwrot ku własnemu wnętrzu prowadzi Augustyna do *odnalezienia* w najgłębszych pokładach swojego jestestwa Boga osobowego, ale to doświadczenie jeszcze radykalniej odsłoniło jego własną małość („zwichnięcie”), a nawet zniewolenie samym sobą, kiedy oddała się od Boga i kieruje swój wzrok ku stworzeniom. To grzech pierworodny objawił w człowieku dwa najcięższe braki: ignorancję i słabość<sup>20</sup>. Chociaż natura ludzka nie jest całkiem zniszczona, doświadcza rozdarcia wewnętrznego woli, zmierzającej w dwóch przeciwnych kierunkach, a przez to czuje się bezsilna. Człowiek, posiadając wolną wolę w sensie samostanowienia, utracił prawdziwą wolność (moralną), ukierunkowaną na swój właściwy cel – Boga. Dla Augustyna nie istnieje zatem ludzka wolność, która mogłaby współdziałać z Bogiem.

<sup>19</sup> Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tłum. S. Jopek, Kraków 2005, s. 36.

<sup>20</sup> Por. Augustyn, *De peccatorum meritis* 2, 17, 26. Augustyn podkreśla doświadczenie św. Pawła, mówiąc o wewnętrznej sprzeczności i rozerwaniu (por. 7,16). Jeżeli bowiem ktoś pragnie coś uczynić, jest w pewien sposób intelektualnie motywowany, ale inny aspekt pożądlivosti stanowi ignorancję moralności. Pożądlivość zatem wprowadza nieład w całość ludzkiego umysłu. Por. P. Burnel, *Concupiscence*, w: A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Michigan–Cambridge 1999, s. 226.



Skażona grzechem natura musi zostać radykalnie przemieniona przez Boga ku dobru, dlatego niezbędne jest tutaj działanie łaski Bożej, odnawiającej naturę u jej podstaw. Oznacza to *bierność* człowieka wobec działania Bożego, a nawet formę poniżenia w obliczu mocy Boga. W Augustynowej interpretacji łaska jest konkretną, bezpośrednią, wewnętrzną i niewidzialną Bożą mocą, zdolną obdarzyć człowieka wolnością. W procesie tym cała inicjatywa należy do Boga, wobec którego człowiek zachowuje się receptywnie; wszelka możliwa *odpowiedź* na łaskę, przeobrażająca się we współpracę z Bogiem, zostaje ugruntowana w otrzymanej uprzednio wolności, dlatego z upodobaniem Biskup z Hippony komentuje słowa św. Pawła z 1 Kor 4,7: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?”. W świetle powyższej wykładni łaska Boża i wolność człowieka zostają usytuowane jako dwie konkurujące ze sobą przyczyny sprawcze. Krótko mówiąc: łaska jest sama wydarzającą się i będącą wydarzeniem decyzją. W obliczu absolutyzmu działania Bożego, a także powszechności zbawienia, wykładnia ta doprowadziła Augustyna do idei predestynacji.

Na tym tle przyjrzyjmy się pokrótce poglądom Pelagiusza. Jak zauważa Greshake, intencją irlandzkiego mnicha była obrona godności ludzkiej wolności. Jego koncepcja łaski była w gruncie rzeczy zmodyfikowaną formą wschodniego ujęcia tego problemu. Istotne znaczenie dla ukształtowania się wizji łaski i wolności Pelagiusza miały jego doświadczenia ascetyczne, za którymi stał sprzeciw wobec moralnego laksyzmu wśród chrześcijan.

Wizja Pelagiusza w stosunku do wizji Augustynowej jest na wskroś optymistyczna. Twierdził on, że dzięki otrzymanej w momencie stworzenia i nieusuwalnej łasce wolności ludzie posiadają możliwość wyboru dobra i zła. Więcej, na podstawie otrzymanych darów naturalnych (rozum i wolność) ludzie posiadają zdolność wypełnienia wpisanego w ich serca prawa Bożego, a nawet naturalną zdolność niegrzeszenia (*posse non peccandi*)<sup>21</sup>. Sprzeciwiając się powyższej tezie, Augustyn twierdzi: „ćwiczenie wolnej woli będzie mniej lub bardziej doskonałe w zależności od odnowienia przez łaskę Bożą *possibilitas boni* w ludzkiej naturze”<sup>22</sup>. Owa zdolność ludzkiej natury sama jest już fundamentalną formą łaski. Nie tak jednak, że człowiek jest zupełnie autonomiczny w swoim wolnym działaniu, ale tak, że będąc obrazem Boga, uczestniczy wewnątrz powszechnego procesu zbawczego. Pelagiusz bynajmniej nie opowiada się za jakimś izolacjonizmem naturalistycznym, ale dowodzi, że Bóg wspiera ludzi *aktualną pomocą* (*auxilium* lub *adiutorium*), która przyjmuje formę łaski bądź oświecającej poznanie dobra, bądź wspomagającej decyzję za dobrem i trwanie w nim, wobec czego i poganie

<sup>21</sup> Według Pelagiusza *łaska* zależy od charakteru bezgrzeszności, którą człowiek otrzymał od Boga w akcie stworzenia przez dar wolnej woli. Por. B.R. Ress, *Pelagius. Life and Letters*, Woodbridge 1991, s. 93.

<sup>22</sup> D. Ogliaari, *Gratia et certamen. The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven 2003, s. 258.

mogą żyć sprawiedliwie i osiągnąć zbawienie. Krótko mówiąc: Pelagiusz obstaje przy tezie, że tam, gdzie jest człowiek, tam niejako z natury działa łaska Boża. W opozycji do Augustyna, dla którego łaska stanowi wewnętrzny dar wolności oraz miłości uzdalniający człowieka do dobrego działania, według Pelagiusza ma ona charakter *zewnętrzny*, dlatego może nią być: prawo, przykład, naśladowanie, czyli cała Boża *pedagogia*, realizowana w ramach powszechnego procesu zbawczego („łaska stworzenia”). Pelagiusz zaprzecza też istnieniu grzechu oddziedziczonego, uznając jedynie grzechy osobiste ludzi. W grzech popadają ludzie poprzez nadużywanie własnej wolności. Łaska zaś stanowi jedynie pomoc w uniknięciu grzechu. Z tego powodu między łaską a wolnością nie zachodzi żaden antagonizm. „Wszystkie dobre czyny wymagają boskiej pomocy – *adiutorium Dei* – i jest to sama boska pomoc, która daje nam prawdziwe *libertas*, ponieważ ustawia nas wolnymi, aby czynić dobro”<sup>23</sup>. W ten sposób Pelagiusz staje się promotorem pozytywnego współdziałania między wolnością a łaską. Charakter tego *cooperatio* określają trzy założenia: 1) sama wolność, jako stworzona przez Boga, jest łaską; 2) wolność do czynienia dobra potrzebuje aktualnej pomocy łaski; 3) wolność została odnowiona przez łaskę Chrystusową<sup>24</sup>.

Zestawiając obie charakterystyki, widzimy, że dla Augustyna łaska jest wewnętrznym, bezpośrednio udzielonym darem Bożym (miłość, Duch Święty), a jej *locus* stanowi ludzka podmiotowość. Dla Pelagiusza zaś łaska ma wymiar przede wszystkim zewnętrzny i realizuje się w historii z jej konkretnymi wydarzeniami zbawczymi jako pewnego rodzaju *proces wychowawczy*. Sensem doświadczenia łaski – zgodnie z tradycją wschodnią – jest dla niego dążenie obrazu ku swojemu prawzorowi. „Jeśli w pelagiańskim człowieku jeszcze raz jaśnieje mocna i niezłomna religijność antyczna, to człowiek augustyński postrzega siebie jako czystą receptywność i radykalne powierzenie się Bogu”<sup>25</sup>.

Spór między Augustynem i Pelagiuszem zakończył się na korzyść tego pierwszego poprzez orzeczenia synodu w Kartaginie w 418 roku, który w kan. 3, 4 i 5 wypowiada się jednoznacznie, iż łaska, jako szczególna pomoc i siła, jest człowiekowi koniecznie potrzebna<sup>26</sup>. Ostatecznie synod w Orange w 529 roku w kan. 5, koncentrując się na zagadnieniu *łaski uprzedzającej*, która daje usprawiedliwienie i wyprzedza każdy wysiłek człowieka, również *początek wiary*<sup>27</sup>, stanowił akt uświęcający w Kościele augustynizm w formie umiarkowanej.

<sup>23</sup> B.R. Ress, *Pelagius. Life and Letters*, s. 40.

<sup>24</sup> Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 38-43.

<sup>25</sup> Tamże, s. 46.

<sup>26</sup> „Item placuit, ut quicumque dixit, gratiam Dei, qua iustificatur homo per Iesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam *ad adiutorium* [podkr. – G.B.], ut non committantur, anathema sit” (DS 225).

<sup>27</sup> „[...] ita etiam *initium fidei* [podkr. – G.B.] ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium [...]” (DS 375).

W tym miejscu należy choćby wspomnieć jeszcze jeden ważny moment, mający istotny wpływ na rozumienie relacji wolności i łaski, a mianowicie XVI-wieczny spór między L. de Moliną (molinizm) a D. Bañezem (bañezjanizm). W dyspacie tej chodziło głównie o problem dotyczący tego, co sprawia, że łaska jest skuteczna. Molina stał na stanowisku, że łaska staje się skuteczna przez wolę człowieka. Bóg, posiadając tzw. wiedzę pośrednią (*scientia media*), nie narusza wolności człowieka. Molina akcentował działanie *łaski dostatecznej*. Bañez, koncentrując swoją koncepcję wokół zagadnienia (*praemotio physica*), twierdził, że Bóg w swojej wolności uprzednio porusza wolę człowieka, niczym siekiera, która nie może ciąć, nie otrzymawszy fizycznego impulsu. To fizyczne poruszenie sprawia, że człowiek jest niezawodnie determinowany w swej naturze, tak iż Bóg wie, co człowiek będzie w wolny sposób czynił. Według poglądu Bañeza łaska skuteczna, w formie premocji (*praemotio*), czyli jako ćwiczenie woli, jest jednocześnie w tym akcie woli. Człowiek nie wybiera sam dobra, to Bóg je nakazuje lub doradza, dlatego istnieje wymóg aktualnego działania Bożego, przez które wola przechodzi od braku gotowości do działania. Bañez stwierdza, że skrajna postać indyferencji, tak charakterystyczna dla Moliny, który tak naprawdę nie uchwycił istoty wolności, nie znajduje pokrycia w boskiej decyzji<sup>28</sup>. W ten sposób Bañez chciał wyeksponować działanie *łaski skutecznej*.

#### ROZWIĄZANIE EKSKLUZYWNE – MONERGIZM I SYNERGIZM

G. Kraus, chcąc ukazać wzajemną relację wolności i łaski, posłużył się trzema następującymi terminami: „monergizm”, „synergizm” oraz „energiom”<sup>29</sup>. Każdy z nich miał w zamierzeniu autora pokazać trojaki rozumienie wspomnianego związku. Oczywiście wszelka próba segmentacji czy systematyzacji rzeczywistości może pociągać za sobą pewne uproszczenia i redukcje, jednak czasem jest zabiegiem uzasadnionym i korzystnym, jeśli chcemy wydobyć jakiś istotny element złożonej całości. Nie wydaje się jednak, żeby była zabiegiem ryzykowniejszym niż antynomiczne postacie irenizmu. Mając tego świadomość, również w odniesieniu do podejmowanej problematyki, należy stwierdzić, iż dwa pierwsze modele charakteryzuje podejście ekskluzywne w rozumieniu relacji wolności i łaski. Pokazują bowiem, że w jakimś aspekcie czy zakresie interakcji między nimi pojawia się istotny moment (niekoniecznie czasowy) kolizji, sytuujący je na dwóch przeciwnych biegunach. Objawia się wtedy konflikt, „odgrodenie się” (*exclusive*)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Por. R. Sleight, V. Chappell, M.D. Rocca, *Determinism and human freedom*, w: D. Garber, M. Ayers (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, t. 2, Cambridge 2003, s. 1201-1202.

<sup>29</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 217nn.

<sup>30</sup> Podobną sugestię, jeśli chodzi o ekskluzywistyczne oraz inkluzywistyczne akcenty w rozumieniu zbawczego działania łaski, podaje J.L. Lorda: „Używając innego sposobu przedstawienia, teologia prawosławna łaską nazywa *energię lub moc, która pochodzi od Boga, a która nas*

Pierwszy z wymienionych modeli odpowiadałby myśli reformatorów, drugi zaś kojarzony jest z teologią wschodnią. Wraz z ruchem reformacyjnym pod wpływem pojawiających się tendencji zaczęto interpretować problem zasługi i łaski. Nominalistyczny rozdział między wiarą i rozumem, naturą i nadprzyrodzonością, teologią i pobożnością, nadto zwrot w kierunku nowego humanizmu oraz rozwój biblicyzmu spowodowały radykalnie różne podejście do łaski przez reformatorów. Podejście to ograniczało, a nawet wykluczało ludzki czynnik w procesie zbawczym, a w konsekwencji jakąkolwiek możliwość współpracy (*cooperatio*) między Bogiem i człowiekiem. Stanowisko to charakteryzowało się ponadto *zewnętrznym* rozumieniem usprawiedliwienia. Miało się ono realizować bez żadnych uwarunkowań i własnych osiągnięć człowieka, lecz jedynie przez *suwerenną* decyzję Boga. Wiara została zasadniczo zredukowana do zaufania (*fidutia*) w Boże miłosierdzie<sup>31</sup>. Luter, opowiadając się za absolutną darmością łaski, sformułował zarzut wobec Kościoła, że ten w duchu pelagiańskiego głosi samozbawienie człowieka. Ostrze najgorętszej krytyki skierował w stronę koncepcji usprawiedliwienia grzesznika, a konkretnie możliwości podjęcia przez niego jakiegokolwiek współpracy z Bogiem. Wizja ludzkiej natury zepsutej „do szpiku kości”, mająca największe reperkusje w sferze woli, wykluczała jakąkolwiek postać *cooperatio*. Człowiek w swej pasywności może być ujeżdżany przez Boga jak juczne zwierzę, jest skazany na arbitralną decyzję ze strony Boga. Mówienie o wolności ludzkiej Luter uznaje za świętokradztwo, ponieważ niweczy ono powszechność przyczynowości Bożej oraz jej wyłączność, a nawet stawia człowieka wyżej od Boga. O ludzkim losie musi decydować niezmienna, wieczna i niezawodnie realizowana wola Boża, a zatem zadekretowana konieczność nazywana predestynacją. Zarówno w aktach wewnętrznych, jak i zewnętrznych wobec zamysłu Boga i Jego dzieł człowiek zachowuje postawę całkowicie bierną. Wszystko jest dziełem łaski kierowanej prawem konieczności, w którym nie ma miejsca na akt ludzkiej wolności. Z perspektywy monergizmu interakcja wolność – łaska jest fikcją; istnieje wyłącznie jedno działanie – to Boskie i bez udziału człowieka. Zbawienie oznacza więc łaskę, która zostaje *przeciwstawiona* wolności, a właściwie wyklucza ją.

Jak wiadomo, w teologii wschodniej nie istnieje odrębny i systematyczny traktat o łasce. Łaska to trynitarne, osobowe i zbawcze działanie Boga w historii, kon-

---

uświęca lub przebóstwia (G. Palamas). *Teologia luterńska* zaś łaską nazywa wyłącznie *Boże przebaczenie* i rozróżnia usprawiedliwienie i uświęcenie, podczas gdy nauka katolicka uznaje, że obie rzeczy występują koniecznie razem” (J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, s. 353).

<sup>31</sup> W *Obronie Konfesji augsburskiej*, w artykule *O usprawiedliwieniu*, wiara zdefiniowana jest jako *fides specialis*. Melancthon stwierdza: „wiara szczególna, dzięki której każdy wierzy, iż są mu odpuszczone grzechy przez wzgląd na Chrystusa” – jest to wiara dotycząca jednostki, wiara jako *fiducia* (M. Hintz, *Wiara w ujęciu ewangelickim*, [www.teologia.pan.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=81:wiara-w-ujciu-ewangelickim-m-hintz&catid=40](http://www.teologia.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=81:wiara-w-ujciu-ewangelickim-m-hintz&catid=40) [dostęp: 16.03.2015]).

kretyzująca się przez działanie Ducha Świętego w Kościele i sakramentach<sup>32</sup>. Już w dziele stworzenia Bóg realizuje swój zbawczy plan, umieszczając w naturze człowieka dary, z których największym darem jest bycie obrazem Boga (*imago Dei*). Otrzymując od Boga dar rozumu i wolności, człowiek jest powołany do osiągnięcia doskonałości (podobieństwa Bożego) przez uczynki, przeniknięte miłością. Popadnięcie w grzech domaga się konieczności *łaski odkupienia*, udzielonej przez Chrystusa. Łaska ta uzdrawia i wywyższa ludzką naturę. To, co Chrystus udziela wszystkim ludziom przez fakt zjednoczenia się z naturą ludzką, Duch Święty sprawia w konkretnym człowieku. W myśli wschodniej podkreśla się pneumatologiczny wymiar łaski. Obecność Ducha Świętego w sercu człowieka daje nowy udział w życiu Bożym i jest podstawą uświęcenia, które określane jest „przebóstwieniem”. Z tym, że rozróżnia się istotę Bożą i działanie Boże, które określane jest niestworzonymi energiami boskimi. Obraz Boży w człowieku predestynuje go do przebóstwienia. Ostatecznym celem bytów jest ich przebóstwiający przeobrażenie. Uczestnictwo w życiu Bożym jest darem nieodłącznym od samej natury ludzkiej. Łaska, czyli energie boskie, jest obecna u samych podstaw bytu, jest jego początkiem, ośrodkiem i celem. Przebóstwienie nie jest tylko procesem indywidualnym, lecz społecznym. Wymaga przede wszystkim zachowania przykazania miłości<sup>33</sup>.

Z powyższych przesłanek teologia wschodnia wysuwa następujący wniosek: powodowany niezasłużonym i nienależnym człowiekowi przyjaznym nastawieniem Bóg daje mu łaskę bez uprzednich zasług; na ten dar człowiek w sposób wolny może odpowiedzieć za lub przeciw (np. poprzez brak nawrócenia). Zbawcze działanie dokonuje się w człowieku na zasadzie współdziałania (*συνεργισμός*) ludzkiego wysiłku i pomocy Bożej. Jest to proces jednoczesny; ani wolność nie uprzedza łaski, ani łaska wolności, obie działają współzależnie, w organicznej jedności, przenikając się<sup>34</sup>. Myśl wschodnia akcentuje w człowieku wolność wyboru jako nieutrącaną łaskę stworzenia. Chociaż pragnienie dobra jest zasadniczo darem łaski, to dla zbawienia osoby istotne znaczenie ma własny wysiłek, będący aktem miłości. Człowiek działa pobudzony łaską Bożą, a łaska wspomaga wysiłki człowieka. *Synergizmu* w tym ujęciu nie należy rozumieć arytmetycznie, w którym boskie i ludzkie działania byłyby równoważne i dodawane do siebie. Wyróżnia się pierwszeństwo łaski oraz pochodzącą od Boga godność wolności człowieka. Niemniej jednak *synergizm* mówi o współdziałaniu między Bogiem i człowiekiem na tej samej płaszczyźnie, choć w nierównej mierze. Ich wzajemny stosunek jest

<sup>32</sup> Por. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002, s. 7, za: M. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności. Czy droga przebóstwienia człowieka w teologii prawosławnej jest pelagiańska?* „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2011, 3(58), s. 72.

<sup>33</sup> Por. W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, wyd. drugie uzupełnione, Lublin 2013, s. 440-448.

<sup>34</sup> Por. M. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 78.

ekskluzywny, to znaczy łaska i wolność usytuowane są naprzeciw siebie jako „dwaj” partnerzy w dziele zbawienia.

## ROZSTRZYGNIĘCIE DYLEMATU NA GRUNCIE *ENERGIZMU*

### PROBLEM ŁASKI AKTUALNEJ/WSPIERAJĄCEJ

Na drodze do próby rozstrzygnięcia dylematu między wolnością a łaską stoi ważny etap myśli scholastycznej (potwierdzonej na Soborze Trydenckim), w którym podejmuje się zagadnienie łaski aktualnej (*gratia actualis*) oraz uczynkowej (*gratia adiuuans*)<sup>35</sup>. Subtelność i systematyzacja poczynionych wtedy analiz daje doskonały grunt pod właściwe rozumienie kategorii *energizmu*. Wraz ze scholastycznym pojmowaniem natury człowieka jako kogoś istotowo neutralnego pojawiło się pytanie o jej dyspozycje. Chodziło o kwestię, czy i w jaki sposób człowiek może się przysposobić do przyjęcia łaski? Odpowiedź przychodzi od św. Tomasza, że kiedy człowiek przygotowuje się na przyjęcie łaski i czyni, co w jego mocy, wtedy nie działa na podstawie własnej wolności, która uprzedza łaskę, ale sama już ta dyspozycja jest wydarzeniem łaski. Chociaż osłabiona przez grzech ludzka natura posiada naturalną zdolność namysłu, ale także wolność działania, wyboru i wykonania – jak mówi św. Tomasz – „dobra cząstkowego”<sup>36</sup>, to jednak dopiero w działaniu łaski znajduje prawdziwą przestrzeń wolności, prowadzi do rzeczywistej „współpracy” z łaską (*gratia cooperans*)<sup>37</sup>. Związek ten zostanie w późniejszym czasie określony jako *łaska wspierająca*. Po Soborze Trydenckim łaska ta otrzymała miano *łaski aktualnej (uczynkowej)*, która współpracując z ludzką wolnością, przysposabia ją do przyjęcia łaski uświęcającej<sup>38</sup>.

W relacji zatem między miłością Boga (łaską) a wolnością człowieka inicjatywa zawsze pochodzi od tego Boga. Człowiek może odpowiedzieć na pierwszeństwo miłowania ze strony Boga, który jednocześnie uzdalnia do udzielenia odpowiedzi.

<sup>35</sup> „[...] ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius *excitantem atque adiuuantem* [podkr. – G.B.] gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae liberte [*can. 4 et 5*] assentiendo et cooperando [...]” (DS 1525).

<sup>36</sup> Por. Tomasz z Akwinu, STh, I-II, q. 109, a.

<sup>37</sup> Akwinata przez łaskę uczynkową rozumie wewnętrzne akty Boskiej pomocy, przez które porusza ku dobru duchowe władze człowieka: rozum (*gratia illuminationis*) i wolę (*gratia inspirationis*). Por. Tomasz z Akwinu, STh, I-II, q. 109, a. 1. Od strony wydarzenia zbawczego między osobami Boskimi a człowiekiem Tomasz rozróżnia łaskę działającą (*gratia operans*) oraz współdziałającą (*gratia cooperans*). W przypadku pierwszej Bóg porusza działanie człowieka, a drugiej – wspiera akty ludzkie.

<sup>38</sup> Por. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, s. 60. Klasyczny schemat działania łaski uczynkowej mówi o *łasce dostatecznej (gratia sufficiens)*, dzięki której można wykonać dobry czyn, choć przez zaniedbanie człowieka nie dochodzi do jego realizacji. Kiedy przyjęcie łaski i współpraca z nią kończy się spełnieniem dobrego czynu, wtedy jest mowa o *łasce skutecznej (gratia efficax)*.

Do istoty miłości należy to, że można ją przyjąć tylko w sposób wolny i nieprzymuszony. Dlatego człowiek jako stworzenie Boże, obdarowane wolną wolą, może mniej lub bardziej świadomie odrzucić Bożą inicjatywę zbawienia. Bóg w pełni respektuje ustanowiony przez siebie porządek natury (osobowy charakter wolności człowieka), nie przymusza jej do bycia obdarowaną. Kiedy jednak człowiek *przyjmuje* Boże działanie, które zawsze jest ukierunkowane na dobro, wtedy jest ono *wynikiem* ich współpracy, ugruntowanym w łasce. W wielu miejscach Pismo Święte poświadcza zaprezentowany powyżej związek działania Boga i człowieka. „Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła” (Dz 16,14). Paweł, zachęcając do wysiłków dla osiągnięcia zbawienia, stwierdza: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą” (Flp 2,13). Zarazem Apostoł Narodów daje świadectwo temu, co może uczynić łaska, kiedy człowiek ją przyjmuje: „Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna, przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, ale łaska Boża ze mną” (1 Kor 15,10).

#### PODEJŚCIE INKLUZYWNE (*ENERGIZM*)

Podejście określane słowem „energizm” mówi o działaniu wewnątrz jakiejś rzeczywistości, czyli o takim działaniu, w którym człowiek zostaje *włączony* w działanie Boga – objęty (*inclusive*) Jego działaniem. Oznacza więc proces, w którym ludzka wolność działa aktywnie wewnątrz łaski Bożej. Choć sformułowanie to może brzmieć dość ogólnie, to jednak model *energizmu* znajduje swoje potwierdzenie i źródło w Biblii. Mówią o tym wszystkie wydarzenia, opisy, w których nie pojawia się sprzeczność między łaską Bożą a wolnością człowieka, między Boską i ludzką przyczynowością sprawczą. Raczej dostrzegamy specyfikę *równoczesności* Bożego i ludzkiego działania, w której Bóg włącza człowieka z jego wolnością w dzieło zbawienia. Innymi słowy: Bóg staje się *wyzwalającą przyczyną* ludzkiej wolności. Rozumienie tej relacji polega na tworzeniu w człowieku *boskiego Źródła*. Jest ono darem (łaską), ale jest też własnością człowieka, ponieważ w nim samym wytryska. Z tego źródła wywodzi się potencjalność do zapoczątkowania rzeczy, zdolność będąca darem Bożym, a jednocześnie czymś najbardziej bliskim człowiekowi. Obie najściślej się przenikają i przedziwnie utożsamiają – na sposób chalcedońskiej formuły dwóch natur w osobie Chrystusa – *inconfuse* oraz *indivise*. Ta podarowana przez Boga łaska staje się dla obdarowanego czymś bardziej własnym niż jego natura<sup>39</sup>. Dochodzimy tutaj do momentu, w którym ujawnia się bodaj najradzykalniej wolny czyn miłości Boga jako coś najbardziej niesamowitego i rozstrzygającego dla człowieka, a mianowicie *dana człowiekowi łaska stanowi znak i urzeczywistnienie obrazu Bożego, jakim jest ludzka wolność*. Reguła *energizmu* opiera się na trzech principiach:

<sup>39</sup> Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 277.

- 1) Bóg tym pełniej objawia swoją wolność i potęgę, im więcej wolności i aktywności daje człowiekowi;
- 2) człowiek jest tym bardziej wolny i aktywny, im więcej pozostawia w sobie miejsca Bożej wolności i mocy;
- 3) realizacja dialogu (dwubiegunowość), która oznacza, że każde zbawcze działanie jest w całości dziełem Boga i w całości dziełem człowieka, z tym że „dla Boga jest aktywnie dawane, a dla człowieka – aktywnie przyjmowane”<sup>40</sup>.

W procesie zbawienia (pojednania) owa korelacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem nie zawiera niczego z ducha rywalizacji czy konkurencji, lecz uwzględniając nadrzędność i pierwszeństwo Boga jako Stwórcy i Pana, ma miejsce rzeczywista współpraca. Trzeba koniecznie uściślić, że ma ona *charakter osobowy i historyczny*, nie zaś *przyczynowo-mechaniczny*. Zbawienie człowieka i świata domaga się wolnej decyzji z obu stron: Boga i człowieka. Zbawcza miłość między nimi jest do tego stopnia ukonstytuowana przez wolny czyn, że osobowe samootwarcie się i samoudzielenie się Boga człowiekowi jako całkowicie wolny dar miłości, a zarazem warunek możliwości jego przyjęcia w miłości do Niego, powinien być traktowany jako wyraz łaski<sup>41</sup>.

Najdoskonalszy przykład działania zasady *energizmu* mamy w Jezusie Chrystusie. Swoją misję jako posłanego Syna Bożego i Mesjasza utożsamiał z pokarmem, jakim ma być wykonanie woli Ojca (por. J 4,34). Tu ostatecznie rozstrzyga się kwestia wolności Jezusa. Nie jest ona jedynie *manifestacją* z góry powziętej decyzji Boga, którą On musi zaakceptować jako swoją własną. Oznacza to, że nie było momentu, w którym musiałby wolę tę (zewnątrznie) napotkać, przyjmując i zaakceptować; ona zawsze była, jest i będzie w Nim. Jezus, przyjmując i kształtując swoją misję, nie słucha żadnej *obcej instancji*. Od początku jego istnienia jako Wcielonego Syna Bożego *posługiwał się* Nim, ale nie w sensie narzędzia, Duch Święty. Jeśli Duch Święty jest Duchem Ojca i Syna, wtedy wola Ojca i Syna utożsamia się, staje się jedną wolą. Jeśli wola Ojca (zlecona Synowi misja) jest w Nim od początku, to Syn musi uznać ją za najbardziej własną. Więcej, świadom swojej misji, *musi* ją z pełną i wolną odpowiedzialnością ukształtować ze swojego wnętrza, kiedy potwierdza w sobie tożsamość wolności i prowadzenia przez Ducha. Mając zatem przed oczyma całą misję, w wolności szuka szczegółowych dróg jej realizacji i zestawia napotykanne wartości cząstkowe z całością misji<sup>42</sup>. Właśnie w osobowej egzystencji Jezusa Chrystusa w doskonałej jedności dwóch natur i harmonijnym współdziałaniu, relacyjności, odzyskujemy właściwy obraz zasady *energizmu*. Oznacza to, że istnieje w Nim w radykalny sposób *bycie-u-drugiego*, które jednakże nie zastępuje *bycia-u-siebie*, przeciwnie, prowadzi

<sup>40</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, s. 218-221.

<sup>41</sup> Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 66.

<sup>42</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, t. II/2, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 188.



do absolutnego spełnienia siebie w Innym<sup>43</sup>. Dopiero w tym chrystologicznym kluczu wyjaśnia się właściwe rozumienie wolności człowieka do działania łaski Bożej i odwrotnie. Wolność skończona, będąc samoposiadaniem otrzymanym od drugiego, musi jednocześnie siebie samą transcendować, zdążając ku swojemu dopełnieniu w nieskończonym obszarze wolności swojego Źródła i Kresu, gdzie się znajduje zarazem u Boga i u siebie. Życie wolności w łasce nie zwalania jej z działania, ale konstytuuje je w sposób o wiele bardziej wolny i dopiero je tak naprawdę umożliwia<sup>44</sup>.

## FREEDOM AND GRACE. INTERPRETATIONS OF THE PROBLEM IN THE CHRISTIAN TRADITION

### Summary

Salvation as a reality that is the centre of both the Christian faith, and a theology that speaks its sense, signifies the fulfillment of human existence capable of receiving God (*capax Dei*). It is realized in a dialogue between God and man, between an unconditional gift of Divine love and man's free nature that responds to this gift. This relation has never been obvious in the Christian tradition, which is visible in the long-lasting disputes over the understanding of grace and freedom, God's role and the place of man in the process. Since the times of the dispute between Augustine and Pelagius till the ongoing changes in the interpretations of the problem we have seen simplifications which, on the one hand, overestimate freedom and, on the other, wish to undermine the meaning of freedom to show the ruthlessness of God's actions. In the article a panorama of traditional views on grace has been outlined, as well as the three most representative approaches for the determination of the aforementioned relations: monergism, synergism and energism. The last one, energism (as an inclusive approach), speaks of a specifically understood cooperation between God and man in salvation, namely the *simultaneousness* of God's and man's actions, in which grace becomes *a releasing force of human freedom*. In light of the principle of energism, best proved in the person of Jesus Christ, salvation has a personal and historical character, which every time demands a free decision of both sides, an agreement motivated by love realised in the gesture of *perichoretic hospitality*.

**Słowa kluczowe:** łaska, wolność, energizm, Augustyn, Pelagiusz, synergizm

**Keywords:** grace, freedom, energism, Augustine, Pelagius, synergism

<sup>43</sup> Por. J. Ratzinger, *Znaczenie „osoby” w teologii*, tłum. R. Skrzypczak, „Personalizm” 8 (2005), s. 56.

<sup>44</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 137.