

ks. Lech Wołowski

<https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarniej wolności Boga

Józef Tischner w swych badaniach naukowych poświęcił bardzo dużo miejsca problemowi wolności. Powszechnie znana jest jego refleksja dotycząca filozoficznych i społecznych aspektów tego zagadnienia¹. Do dużo mniej znanych i dużo rzadziej poruszanych w literaturze naukowej wątków refleksji tego wybitnego krakowskiego myśliciela należą aspekty teologiczne tej problematyki. Tymczasem, jak się okazuje, zwłaszcza pod koniec swego życia, Tischner wykazywał ogromne zainteresowanie teologicznym spojrzeniem na zagadnienie wolności. Całymi tomami pochłaniał literaturę teologiczną, zwłaszcza prace z zakresu trynitarnych aspektów problematyki wolności i łaski.

Nie stronił od klasyków: zaczytywał się w Augustynie – do jednego z polskojęzycznych wznowień jego sławnego traktatu *De Trinitate* napisał bardzo ciekawe wprowadzenie, o którym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszego artykułu; wielokrotnie nawiązywał do trynitarniej myśli Bonawentury, do czego też jeszcze wrócimy; często także – choć oczywiście w tym przypadku zazwyczaj krytycznie – odnosił się do myśli Tomasza. Z ogromnym zapałem

¹ Liczne aspekty filozoficzno-społecznej myśli Tischnera, dotyczącej problematyki wolności obecne są w bardzo szerokiej gamie jego dzieł. Do najważniejszych z nich zaliczyć należy: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011; J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 444 (1992), s. 4–26; J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996; J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

śledził także to, co działo się dosłownie na jego oczach w trynitologii współczesnej. Jak sam przyznawał, niemal z zapartym tchem pochłaniał kolejne dzieła znanych współczesnych teologów, takich jak: Martin Bieler, Gisbert Greshake, Otto Hermann Pesch i Albrecht Peters².

Największe wrażenie wywarły jednakże na nim prace wielkiego szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara, jak sam mówił: „jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów”³. To głównie z jego prac krakowski myśliciel zaczerpnął pod koniec swego życia inspirację do intensywnych poszukiwań i nawet odważył się podjąć własne próby zgłębienia problematyki wewnętrznej, tj. intratrynitarniej wolności Boga oraz jej wpływu na rozważania dotyczące wolności człowieka.

Relacja myśli Tischnera i Balthasara jest sama w sobie niezwykle interesującym i dość zawiłym problemem badawczym. W jednym z poprzednich artykułów rozważaliśmy problem wzajemnej niezależności refleksji obu tych wielkich myślicieli w kontekście całokształtu ich naukowego dorobku⁴. Powszechnie wiadomo, że pod względem intelektualnej wrażliwości i głębi spojrzenia obu tych autorów łączyło bardzo wiele. W szczególności obaj byli zafascynowani problematyką dramatu i wolności. Nie mieli jednak szczęścia spotkać się ani nawet korespondencyjnie wymienić się poglądami. Trzeba ponadto pamiętać, że ich myśl wywodziła się z różnych kontekstów kulturowych i – jak zostało to wykazane we wspomnianym wyżej artykule – Tischner przez zdecydowaną większość swego życia prowadził swą myśl naukową całkowicie niezależnie od Balthasara. Mimo to, pod koniec swego życia miał okazję zapoznać się z częścią dzieła szwajcarskiego teologa.

Niniejszy artykuł stanowić będzie swego rodzaju komplementarną kontynuację rozważań dotyczących relacji, jaka zachodzi pomiędzy refleksją obu tych myślicieli. W poprzednim artykule akcent padał na ich wzajemną niezależność. Tym razem uwaga skupiona będzie na tym wyjątkowym i dość wąskim, ale jednak bardzo ważnym obszarze badawczym, na którym myśl Tischnera jest – i to bardzo mocno – zależna od myśli Balthasara. Jest to właśnie obszar

² Konkretnie dzieła pierwszych dwóch wspomnianych tu teologów wymienione będą w dalszej części artykułu. Jeśli chodzi o dwóch pozostałych, Tischner często sięgał do następujących ich prac: O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade: theologische Anthropologie*, Freiburg 1983; O. H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989 [Wissenschaftliche Buchgesellschaft].

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 379.

⁴ Zob. L. Wołowski, *Problem niezależności refleksji dramatycznej J. Tischnera od myśli teodramatycznej H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 141–160.

(teo)dramatycznego ujęcia wolności. Najpierw będzie to wewnętrzna wolność Boga, którą Balthasar określa mianem „wolności nieskończonej”, a następnie wolności człowieka, nazywana przez teologa z Bazylei „wolnością skończoną”⁵.

„Żyła złota”, czyli punkt zwrotny w refleksji Tischnera o intratrynitarniej wolności Boga

Jak zostało to już wyżej nadmienione, pod koniec swojego życia Tischner bardzo mocno zainteresował się dość nietypową – w porównaniu z jego wcześniejszymi fascynacjami naukowymi – problematyką intratrynitarniej wolności Boga. Zwłaszcza w ciągu czterech ostatnich lat jego życia zauważyć można nie tylko wyraźne ożywienie refleksji i zintensyfikowanie zainteresowania publikacjami dotyczącymi tego specyficznego zagadnienia, lecz także niezwykle dynamiczną ewolucję jego poglądów w tym zakresie.

Jednym z decydujących bodźców do podjęcia tej zintensyfikowanej trynitologicznej refleksji było dla Tischnera nie lada wyzwanie, jakim była prośba napisania wprowadzenia do wydawanego w 1996 roku przez wydawnictwo „Znak” polskojęzycznego wznowienia słynnego Augustyńskiego traktatu *O Trójcy Świętej*⁶. To właśnie w tym wprowadzeniu – a zatem jeszcze w 1996 roku – krakowski myśliciel zdawał się przychylić do tezy o braku możliwości mówienia o wolności w intratrynitarnych relacjach w Trójcy Świętej. Pisał: „To, co dzieje się w Trójcy Świętej, jest w pewnym sensie konieczne. Między Osobami Boskimi nie ma wolności. [...] Trójca Święta jest absolutną jednością. Wolność może pojawić się dopiero w stosunku do człowieka”⁷.

⁵ Należy zwrócić uwagę na specyficzny sposób rozumienia tych pojęć przez Balthasara. Otóż termin „wolność skończona” (*endliche Freiheit*) ma u niego dwa znaczenia: 1) przymiot wolności, jakim obdarzona jest dana jednostka, 2) sama ta jednostka. Podobnie termin „wolność nieskończona” (*unendliche Freiheit*) może oznaczać wolność Boga lub też być po prostu synonimem samego Boga. Zapewne ze względu na tę drugą możliwość Tischner, przekładając ten termin na język polski, oba człony rozpoczyna wielką literą (Wolność Nieskończona). Wierność cytowanemu oryginałowi każe nam zachować tę formę w cytatach z dzieł Tischnera. Nie wydaje się to jednak zgodne z intencją Balthasara, który w niemieckojęzycznym oryginale pierwszy człon rozpoczyna małą literą (drugi jako rzeczownik w języku niemieckim musi być pisany od wielkiej litery). Z tego powodu w tekście niniejszej pracy, za wyjątkiem cytatów, oba człony pisane będą z małej litery (wolność nieskończona).

⁶ Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.

⁷ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko: Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, w: Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, s. 15.

Wtrącone w powyższej wypowiedzi owo „w pewnym sensie” zdaje się jednak sugerować, iż nie do końca był przekonany, co do słuszności tak postawionej tezy. Głównym tematem Tischnerowskiego wprowadzenia do *De Trinitate* Augustyna była jednak intratrynitarna miłość, a nie wolność, dlatego też w tekście tym nie doszukamy się pogłębienia zagadnienia. Na pogłębienie nie trzeba było jednak długo czekać. Otóż, już w 1997 roku – tym razem w czasopiśmie „Znak” – pojawił się niezwykle ciekawy artykuł Tischnera o znamienym tytule *Podglądanie Pana Boga*⁸. Również tutaj głównym tematem rozważań nie była jeszcze wolność, ale była nim już – bardzo głęboko dla Tischnera związana z wolnością – łaska. We wstępie do tego artykułu krakowski myśliciel wspominał o bardzo istotnym dla jego dalszej refleksji naukowej wydarzeniu, jakie miało miejsce podczas jednego z jego pobytów w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu:

Wtedy właśnie wpadły mi do rąk prace z zakresu teologii, poświęcone historii pojęcia łaski. Autorami byli: G. Greshake, O. H. Pesch i A. Peters. Na bok poszły wszystkie inne lektury. Połykałem strona po stronie, jakbym miał w rękach doskonały „kryminał”. Stało się to, co zawodowemu „czytaczowi” tak rzadko się zdarza: natrafiłem na „żyłę złota”⁹.

To swoje nagłe zainteresowanie problematyką łaski Tischner wyjaśnił nieco dalej w tym samym wstępie: „Temat łaski pojawił się u mnie w ramach refleksji nad filozofią dramatu. Pytałem: czym jest dramat religijny? Dramat religijny to przede wszystkim dramat łaski”¹⁰. Drążąc temat dalej, już rok później, bo w sierpniu 1998 roku, Tischner jeszcze raz nawiąże do owej „żyły złota”, pisząc wstęp do swego słynnego *Sporu o istnienie człowieka*. Wspomina wówczas: „Byłem często jak ogrodnik, który grzebie w ziemi ze świadomością, że grzebie o kilka metrów obok miejsca, w którym znajduje się jego «złota żyła». «Złotą żyłą» miała być – oczywiście – filozofia dramatu. Dziś oddaję do druku mały kawałek «złotej żyły»”¹¹.

Można jednak zapytać, dlaczego odkrycie owej „żyły złota” jest tak ważne z punktu widzenia poruszanego w niniejszym artykule problemu wolności Boga. Otóż, nietrudno się domyśleć, że na wspomnianej wyżej plejadzie

⁸ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 511 (1997), s. 8–24.

⁹ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, s. 8.

¹⁰ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, s. 9.

¹¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 5.

współczesnych teologów lektura Tischnera się nie zakończyła. Teologiczne spojrzenie na problematykę łaski było swego rodzaju preludium i otwarło mu drogę do teologicznej refleksji nad jeszcze bardziej interesującym go problemem wolności. Kluczem do dalszych odkryć była lektura ściśle teologicznych opracowań problematyki wolności, która zaprowadziła Tischnera do napisania już dosłownie pod sam koniec życia, bo – jak sam zaznacza to we wstępie – podczas pobytu w szpitalu, wydanego w 1999 roku w ramach słynnego zbioru esejów pt. *Książka na manowcach*, własnego intratrynitarnego mini-traktatu zatytułowanego *Życie wewnętrzne Boga*. To właśnie tam ujawnia kolejną plejadę twórców, którzy stali się dla niego inspiratorami i przewodnikami po tym nowym dla niego terenie badawczym:

Moimi przewodnikami po złożonej problematyce i ogromnej literaturze są: Gisbert Greshake oraz Hans Urs von Balthasar. Ten pierwszy opublikował niedawno pokaźne dzieło poświęcone teologii trynitarniej, drugi jest autorem wielotomowych prac, w których problem Trójcy powraca kilkakrotnie. Do tego dochodzi również niebagatelne studium habilitacyjne Martina Bielera, poświęcone „wolności i łasce”¹².

Swój trynitologiczny mini-traktat Tischner otwiera słowami: „Ciekawe rzeczy dzieją się dziś w teologii Trójcy Świętej”¹³. Widać więc, że we wspomnianych wyżej lekturach dostrzegł coś, czego wcześniej nigdzie indziej nie widział. Można mówić nawet o swego rodzaju „ośnieniu”. Otóż wspomniana na początku niniejszego punktu teza o niemożliwości mówienia o wewnętrznej, tj. intratrynitarniej wolności w Bogu, teza, którą Tischner wprawdzie sformułował, ale widać było, że z pewną rezerwą, żeby nie powiedzieć niedowierzaniem, teraz wreszcie – zapewne ku ogromnej jego ucieście – ulega totalnemu odwróceniu:

¹² J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, w: J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 2007, s. 92. To, o jakie dokładnie dzieła chodzi, Tischner stara się sprecyzować w przypisach, ale ze względu na pojawiającą się tam drobną nieścisłość lepiej odwołać się do następującej wypowiedzi paralelnej: „Mam przed sobą trzy ważne prace współczesnej teologii. Najpierw jest to Gisbert Greshake i jego trynitarna teologia, o trudnym do dokładnego spolszczenia tytule: *Der dreieine Gott* (1997). Obok niej leży Martina Bielera *Freiheit als Gabe* (*Wolność jako dar*, 1991). I wreszcie kilkanaście tomów Hansa Ursa von Balthasara zatytułowanych *Theologik* i *Theodramatik* – *opus magnum* jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów” (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378). Dla ścisłości należy dodać, że mówiąc o kilkunastu tomach jego *opus magnum*, Tischner z pewnością miał na myśli całą *Trylogię*, tj. *Herrlichkeit*, *Theodramatik* i *Theologik*.

¹³ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 88.

Znakomicie pisze o tym Urs von Balthasar, choć nie on jedyny. Wolność okazuje się wewnętrznym wymiarem Boga. Nie o to chodzi, że Bóg jest wolny w stosunku do stworzeń, bo jak mogłoby być inaczej? Chodzi o to, że Bóg jest „wewnętrznie wolny”: Ojciec wobec Syna, Syn wobec Ojca, Duch w stosunku do Ojca i Syna, Ojciec i Syn w stosunku do Ducha¹⁴.

Warto więc przyjrzeć się nieco bliżej temu kluczowemu wpływowi myśli Balthasara na Tischnerowską refleksję dotyczącą wolności Boga.

Refleksja Tischnera o Balthasarowej koncepcji „wolności nieskończonej”

Jak zostało zasygnalizowane w poprzednim punkcie, Tischner pod wpływem lektury Balthasara i innych współczesnych teologów dokonał dość radykalnego przewartościowania swojego spojrzenia na problematykę wewnętrznej wolności Boga. W naturalny sposób nasuwają się pytania: jak do tego doszło? Jakie argumenty go przekonały? Znając bowiem Tischnera, a zwłaszcza jego awersję do tzw. „autorytetów” teologicznych, z całą pewnością nie było tak, że z dnia na dzień uznał, że skoro tak wielki autorytet, jak Balthasar tak twierdzi, no to po prostu tak musi być.

Postawiona przez Tischnera w 1996 roku we wprowadzeniu do trynitarne-go traktatu św. Augustyna teza, że „Między Osobami Boskimi nie ma wolności”, miała opierać się na twierdzeniu, iż „Trójca Święta jest absolutną jednością”¹⁵. Twierdzenie to samo w sobie z całą pewnością jest prawdziwe, dlatego też Tischner nie przyjmuje tak od razu tezy Balthasara jako czegoś oczywistego, lecz zadaje pytanie: „Czy Bóg w Trójcy Jedyny jest wolny? Nie chodzi jednak wyłącznie o wolność Boga w stosunku do stworzeń, ale o wewnętrzną wolność Ojca w stosunku do Syna i Syna oraz Ojca w stosunku do Ducha Świętego. [...] Czy pomysł taki nie rozbija naszej idei absolutnej jedności Boga?”¹⁶

Wszystko zależy oczywiście od tego, jak ową „absolutną jedność” oraz „wewnętrzną wolność” należy rozumieć. Jeżeli „absolutna jedność” miała być pojmowana w arystotelesowskich kategoriach niezmienności niepodzielnej i nieporuszonego „poruszydca” lub zbyt dosłownie rozumianej

¹⁴ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 95.

¹⁵ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko*, s. 15.

¹⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

zapropionowanej niegdyś przez Grzegorza z Nyssy ścisłej intratrynitarniej adia-stematyczności, to w istocie trudno byłoby znaleźć w Bogu „miejsce” na ja-kikolwiek wewnętrzny ruch, czy choćby drgnienie wolności, nie mówiąc już o nieskończonych intratrynitarnych przestrzeniach wolności, o których tak szeroko rozpisywał się Balthasar. Tischner oczywiście skrupulatnie odnoto-wuje ten element Balthasarowej konstrukcji:

Balthasar mówi, że „między boskimi ‘hipostazami’ rozciągają się nieskończone przestrzenie wolności, które nie dopuszczają do tego, aby wszystko stopiło się w ściśnioną, zduszoną tożsamość. Akt ojcowskiego poświęcenia domaga się własnej przestrzeni wolności, akt przyjęcia siebie jako daru i wdzięczności Syna swojego, akt pochodzenia Ducha, który podnosi do światła najbardziej wewnętrz-ną miłość Obydwu, potwierdza i wznieca jeszcze swoją. Choć wymiana może być nie wiem jak intymna, wymaga podtrzymania różnicy”¹⁷.

W tym momencie Tischner z całą pewnością dochodzi do wniosku, że w kon-tekście trynitarnym trzeba dokonać rozróżnienia pomiędzy absolutną jedno-ścią istoty, tj. natury Bożej, a przynależną każdej z Osób Bożych odmiennością, czy też jak określa to sam Balthasar „innością”. Krakowski myśliciel zauważa nawet, że w tym kontekście Greshake mówi o jednoczesnej skrajnej polaryzacji jedności i inności: „Greshake powiada: «Bóg jest najwyższą jednością – taką, że większej nie można już pomyśleć, ale też osobowe różnice są w Nim takie, iż większych też nie można pomyśleć»”¹⁸.

Pojęcie „inności” w Trójcy staje się więc w tym momencie dla Tischnera pojęciem kluczowym dla zrozumienia problemu wewnętrznej wolności Boga: „Aby zrozumieć, jak jest możliwa wolność między poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej, trzeba uchwycić najpierw sens pojęcia «innego»”¹⁹.

Oczywiście nie jest łatwo połączyć jedność z innością, a co dopiero nieskoń-czoną jedność z nieskończoną innością. Tę gwarantującą „miejsce” na wol-ność w Bogu nieskończoną inność połączoną z nieskończonym podobień-stwem, a nawet tożsamością, Tischner – analizując w dalszym ciągu myśl

¹⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 398–399; por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 2/1, Einsiedeln 1976, s. 233.

¹⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 395; por. G. Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 115.

¹⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 396.

Balthasara – stara się opisać w kategoriach paradoksu: „Mamy paradoks: nieskończoną inność i nieskończoną takózsamość”²⁰.

Paradoks jest tu w istocie właściwą kategorią. Mamy bowiem z nim do czynienia wówczas, gdy badana przez nas rzeczywistość do tego stopnia przekracza granice standardowych sposobów jej ujmowania, że stajemy wobec pozornej sprzeczności. Jak okiełznać ten paradoks? Tischner proponuje następujący zabieg myślowy:

Spróbujmy przenieść nasze pojęcie „inności” do wnętrza Boga. Syn jest inny, Ojciec jest inny, Duch jest inny – a nawet całkiem inny. W tradycji teologicznej istnieje pewna zasada określająca sens owej wewnątrzboskiej inności; poznałem ją dzięki św. Bonawenturze, jednak – wedle Ursy von Balthasara – swymi korzeniami sięga ona pierwszych wieków refleksji nad tajemnicą trynitarną: w Bogu nieskończona inność łączy się z nieskończonym podobieństwem. Nieskończona inność i nieskończone podobieństwo... to brzmi jak sprzeczność. Są jednak sprzeczności, które otwierają niezwykle horyzonty²¹.

To paradoksalne połączenie nieskończonej inności z nieskończonym podobieństwem w rzeczywistości intratrynitarnego życia Bożego jest możliwe do pomyślenia tylko wówczas, gdy odwołamy się do zasady analogii, orzekającej, że nawet jeśli dostrzegamy jakieś podobieństwo pomiędzy realiami ziemskimi i Boskimi (w tym przypadku pomiędzy „innością” ziemską a „innością” Boską), to i tak niepodobieństwo będzie zawsze (nieskończenie) większe: „Gdy Ojciec «wpatruje się» w Syna, którego zrodził, widzi nieskończoną inność i zarazem nieskończone podobieństwo, prowadzące aż do tożsamości. Podobnie, gdy Syn wpatruje się w Ojca. Nie inaczej jest z Duchem Świętym. To bowiem, co przeżywamy na ziemi, napotyając inność, jest jedynie dalekim odbiciem tamtej inności”²².

Intratrynitarnie pojęcie inności osobowej staje się więc podstawą do tego, by pomimo niezaprzeczalnej jedności istotowej można było mówić o przestrzeni wolności w Trójcy. Pozostaje jednak pytanie: Jak ta wolność ma być rozumiana? Z całą pewnością znowu będzie trzeba odwołać się do zasady analogii. Wolność w rozumieniu intratrynitarnym nie może być w żadnym

²⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 397.

²¹ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 93–94; por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 397.

²² J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 94.

wypadku jakąś prostą kalką wolności rozumianej w sensie ziemskim. Tischner stawia więc kolejne pytania:

Zazwyczaj mówimy, że wolność oznacza możliwość wyboru. Niewątpliwie tak jest w przypadku człowieka. Czy jest tak również w Bogu? Czy Bóg „wybiera” jak człowiek? Mówimy, że Bóg „wybrał Abrahama”. Czy możemy powiedzieć, że „Ojciec wybrał Syna”? Coś nas od tego powstrzymuje. Nie widzimy jasnej odpowiedzi. Z jednej strony wiemy, że „wolność wybiera”, z drugiej, że wybór łączy się z wahaniem, niewiedzą, ryzykiem²³.

Zarówno dla Balthasara, jak i dla Tischnera sama tylko możliwość dokonywania wyborów nie może stanowić o istocie wolności Boga. Mówilibyśmy tu bowiem o wolności zewnętrznej. Taką wolność Bóg oczywiście posiada na przykład wobec stworzeń. Tischner pyta tu jednak cały czas o to, jak rozumieć wolność Boga, „który nie tylko «zewnętrznie», ale przede wszystkim «wewnętrznie» jest wolny”²⁴. Stosując zasadę analogii, trzeba więc myśleć o wolności Boga w kategoriach pewnego podobieństwa do ludzkiego poczucia szczęścia i godności, jakie płynie z wolności, ale pamiętając o tym, że w przypadku Boga wszystko to odbywa się na nieskończenie wyższym poziomie:

Myślę, że z wyborem jest podobnie jak z ludzkim doświadczaniem szczęścia. On także może stać się materią języka symbolicznego, który stawia nam przed oczy „wiekuisty wybór” – wybór, który trwa jak absolutna wierność absolutnej miłości uosobionej w Duchu Świętym. W końcu, jeśli zdaniem Balthasara, „nie należy wyrzucać z absolutu podstawowego aktu filozoficznego zdziwienia”, to tym bardziej nie należy pozbawiać Go czegoś z tej pięknej i szlachetnej, a zarazem radosnej dumy, jaka powstaje w człowieku, ilekroć prostuje sobie kręgosłup i z niewolnika staje się istotą wolną²⁵.

Niezależnie od ich trafności – a czasem jej braku – metafory i symbole związane z rzeczywistością ludzkiego doświadczenia wyboru i ludzkiego poczucia wolności nie są w stanie wyczerpać głębi pojęcia wolności Boga. Mogą nas one

²³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 389–390.

²⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 379.

²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 400; por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 2/1, s. 234.

do niej doprowadzać, ale na pewnym etapie poznawczym trzeba je porzucić. Dlatego też, jak zauważa Tischner, na pewnym etapie:

W prowadzonej przez Balthasara analizie wolności moment wyboru schodzi na plan drugi, a na pierwszy wysuwa się monet przyswojenia. Wolność pozwala przyswajać, czyli sprawiać, że to, co pierwotnie nie było moje, jest moje. Przyswajanie nadaje sens wyborowi. Po co mianowicie miałoby się wybierać, gdyby za wyborem nie szło przyswojenie? Wybieramy tylko dlatego, że możemy przyswoić – coś sobie, ale i siebie czemuś. Przyswajanie jest zawsze wzajemne²⁶.

Głębszą od możliwości dokonywania wyboru charakterystyką wolności jest więc możliwość dokonywania przyswajania. To jednak, co zostało przed momentem powiedziane o przyswajaniu, dalej tyczy się głównie rzeczywistości ludzkich. Powstaje naturalne pytanie: na czym miałyby ono polegać w przypadku Boga? Tischner wyjaśnia, że w tym przypadku mamy do czynienia nie tyle z przyswajaniem, ile z odwiecznym, absolutnie pełnym „posiadaniem siebie”: „Ojciec, Syn i Duch w pełni «posiadają siebie». Są samodzielni. Na tym polega samodzielność osoby, by w pełni posiadać siebie. Samodzielność jest określeniem wolności”²⁷.

Właśnie dlatego, że każda z Osób Boskich w pełni „posiada siebie”, może stać się bez żadnej rezerwy i bez zatrzymywania czegokolwiek dla siebie, a jednocześnie bez utraty czegokolwiek z siebie, prawdziwym, autentycznym i pełnym darem dla pozostałych Osób Trójcy. Wolność polega tu na niczym nieograniczonym dysponowaniu zarówno swym istnieniem, jak i swoją istotą i możliwością ofiarowania ich drugiemu jako daru: „Trzy osoby są dla siebie darem. Nie mogłyby być jednak darem, gdyby między Nimi nie było wolności. Wolność jest założeniem daru”²⁸.

A zatem „nieskończona inność” i „posiadanie siebie” leżą u podstaw intratrynitarniej wolności, której najgłębszym przejawem jest wolny, niczym nie skrępowany i niczym nieograniczony dar samego siebie dla innego.

²⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 390.

²⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 398.

²⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 398.

Przesłanka agatologiczna, czyli dojście do tego samego celu, ale inną drogą

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie użyte przez Balthasara szczegółowo przeanalizowane wyżej argumenty były dla Tischnera przekonujące, i na pewno już na tym etapie można powiedzieć, że krakowski myśliciel przyznałby szwajcarskiemu teologowi rację w kwestii wewnętrznej wolności Boga. Tischner nie byłby jednak sobą, gdyby nie dorzucił do tej argumentacji swoich „trzech groszy”. Pomimo dużej siły przekonywania przyjętej przez Balthasara linii argumentacji czegoś jeszcze w tym wszystkim Tischnerowi brakowało.

Sprawa jest o tyle istotna, że dotyka sedna najważniejszej różnicy w podejściu obu tych myślicieli do zagadnień filozoficzno-teologicznych rozumianych w całej ich ogólności. Dotyka ona odwiecznej „rywalizacji” pomiędzy ontologią i agatologią. Już przedchrześcijańscy myśliciele greccy byli w tę swoistą rywalizację uwikłani. Przykładowo, do dziś Platona, jego zwolenników i późniejszych kontynuatorów (np. Plotyna) ze względu na kluczową rolę dobra w ich filozofii najczęściej przyporządkowuje się do nurtu agatologicznego. Z kolei Arystoteles i przedstawiciele czy późniejsi kontynuatorzy jego szkoły (np. Boecjusz) skoncentrowani na analizie bytu uważani są za klasycznych reprezentantów nurtu ontologicznego. W samej Biblii można odnaleźć ślady obu tych podejść w sposobie ujmowania istoty Boga. Z jednej strony mamy starotestamentalne ontologiczne „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14), a z drugiej nowotestamentalne agatologiczne „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Kolejne pokolenia wielkich myślicieli chrześcijańskich będą następnie podążać tymi utartymi ścieżkami. Jedni, jak Augustyn i jego uczniowie, będą kłaść nacisk na kwestie agatologiczne, inni, jak Tomasz i jego szkoła, będą koncentrować się bardziej na podejściu ontologicznym.

Agatologiczno-ontologiczna „rywalizacja” nie ominęła także Balthasara i Tischnera. Choć w tym przypadku różnica w ich podejściu nie polegała na tym, że jeden „okopywał się” w obozie ontologicznym, a drugi w agatologicznym. Różnica ta dotyczyła spojrzenia na sensowność, czy też zasadność tej „rywalizacji”. Otóż Balthasar był wielkim orędownikiem integracji obu podejść. Dla niego ontologia i agatologia to jedynie dwie strony tego samego medalu, a jeśli któraś z nich miałaby być głębsza, to byłaby to ontologia, która agatologię zawiera w sobie po prostu jako integralną część. Przeciwnie na kwestię tę spoglądał Tischner. Kładł potężny nacisk na odseparowanie tych porządków. Ontologia jego zdaniem nigdy nie może sięgnąć sedna problemu, kręci się bowiem zawsze wokół zagadnień „bytu i nie-bytu”, „jakości i ilości”,

„formy i materii”, „przyczyny i skutku”, „siły i władzy” itd., i nie jest w stanie sięgnąć głębiej, tj. do sfery obejmującej świadomość, miłość i dobro – tam według Tischnera sięga jedynie agatologia: „Język ontologii mówi, że Bóg jest najwyższą doskonałością bytową, a człowiek jakąś bytową niedoskonałością. Język świadomości mówi, że Bóg jest Miłością, a człowiek mieszaniną miłości i nienawiści. Język agatologii mówi, że Bóg jest Dobrem, a człowiek istotą skłoną do zła”²⁹.

W przekonaniu Tischnera ontologia i agatologia leżą na zupełnie odmiennych płaszczyznach, przy czym – w przeciwieństwie do Balthasara – zdaniem Tischnera to właśnie agatologia leży dużo głębiej i powinna stanowić absolutną podstawę filozoficzno-teologicznych dociekań. Tischner był oczywiście świadomy odmienności spojrzenia na tę kwestię u Balthasara. Można się domyślać, że nie podobało mu się to za bardzo, nie podzielał tego podejścia, ale oczywiście szanował wybór wielkiego szwajcarskiego teologa: „Balthasar kroczy jednak wiernie wąską ścieżką łączącą ideę dobra i bytu, ontologię z agatologią”³⁰. Tą ścieżką Tischner nie miał jednak zamiaru iść dalej razem z Balthasarem. Chciał też oczywiście wiernie kroczyć, ale swoją, tj. agatologiczną ścieżką, która nie łączy się w jego rozumieniu ze ścieżką ontologiczną. Mówił o tym całkowicie otwarcie:

Zwróciłem wyżej uwagę na drogę „między ontologią a agatologią”, jaką biegną analizy Balthasara. Respekt dla ontologii jest respektem dla myśli św. Tomasza. Respekt dla agatologii jest wyrazem respektu dla tradycji przedtomistycznej, w której ogromną rolę odegrały wpływy Platona, a zwłaszcza Plotyna. Nie chciałbym w niczym podważać tego podwójnego respektu, niech mi jednak będzie wolno w niniejszym komentarzu zejść nieco z przetartej drogi i zanurzyć się – już na własną odpowiedzialność – w arkana agatologii³¹.

W omawianej tu kwestii wolności Tischner zacznie więc podkreślać aspekty agatologiczne, starając się jednocześnie przeciwstawić je aspektom ontologicznym: „Wolność od samego początku jest czymś więcej niż tylko «formą» działania i czymś innym niż «siłą», dzięki której człowiek jest w stanie przeciwstawić się innym siłom władającym nim”³².

²⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 381.

³⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

³¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 394.

³² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 385.

Przy okazji krakowski myśliciel nie omieszkął wrzucić drobnego kamyczka do ogródka zwolenników ontologiczno-apatologicznej integracji: „Czy teologowie zawsze zdają sobie sprawę z głębi takiej koncepcji, to inna sprawa. Mam raczej wrażenie, że jej nie dostrzegają i często usiłują przeszczepiać na swój grunt koncepcje filozoficzne, formalne i ontologiczne, w których obraz wolności jest zdecydowanie zubożony”³³.

Tymczasem dla Tischnera będzie absolutnie oczywiste, że: „Wolność wykracza poza zasady ontologii w stronę agatologii”³⁴.

Jeżeli więc mówimy o wolności w Trójcy, to oczywiście kwestie „nieskończonej inności”, pełnego „posiadania siebie” i wreszcie doskonała „wymiana daru”, charakteryzująca się właśnie jednoczesnym posiadaniem i ofiarowaniem wszystkiego są tu pojęciami kluczowymi, ale Tischner zwróci uwagę na fakt, że to nie wszystko. Czegoś tu jeszcze brakuje, i to czegoś absolutnie fundamentalnego. Mianowicie wszystko to możliwe jest jedynie dzięki spajającej jedność Trójcy intratrynitarniej miłości:

Osoby Trójcy Świętej posiadają siebie. Na tym zasadza się Ich wolność. Doskonałym wyrazem wolności jest to, że są „darem dla siebie”. Ale do tego, by być darem, nie wystarcza sama wolność, potrzebna jest także miłość. Życie wewnętrzne Osób Trójcy Świętej jest aktem miłości³⁵.

Zwrócenie uwagi w powyższym cytacie na kluczowy dla intratrynitarnego życia aspekt miłości pozwolił Tischnerowi na odnalezienie właściwego tropu, który ponad wszelką wątpliwość ostatecznie przekonał go do słuszności tezy o istnieniu intratrynitarniej, tj. wewnętrznej wolności w Bogu, a co za tym idzie do odrzucenia wcześniej postawianej przez siebie samego tezy, że o wolności takiej w Bogu nie może być mowy.

Żeby zrozumieć dokładnie, co takiego ostatecznie przekonało Tischnera, trzeba zauważyć, iż przesłanka, na której opierał tę pierwotną, błędną tezę dotyczyła błędnie, bo jednostronnie rozumianej, „absolutnej jedności” Boga. Jednakże nie owo jednostronne rozumienie jest tu najważniejsze. Otóż nawet gdyby na tę przesłankę spojrzeć szerzej i wyprowadzić z niej poprawne wnioski, to i tak dla Tischnera nie będzie ona miała już nigdy takiej wagi, jak ta, do której dotarł dzięki dostrzeżeniu w całej tej problematyce aspektu agatologicznego.

³³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384–385.

³⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 389.

³⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 400.

Chodzi o to, że przesłanka dotycząca „absolutnej jedności” – niezależnie od sposobu patrzenia na nią – w Tischnerowskiej klasyfikacji będzie zawsze miała charakter ontologiczny. Wiadomo jednak, że jeśli jakaś przesłanka miałaby go do czegoś ostatecznie przekonać, to mogłaby to być tylko przesłanka natury agatologicznej, a nie ontologicznej. I oto teraz w swych poszukiwaniach natrafia właśnie na taką przesłankę. To właśnie ona pozwala mu ostatecznie rozstrzygnąć problem wewnętrznej wolności Boga. Rozumowanie okazuje się przy tym niemal banalnie proste. Za podstawową przesłankę agatologiczną wystarczy przyjąć wspomniane już wyżej określenie albo raczej aksjomat teologiczny orzekający, iż „Bóg jest miłością”, tzn. innymi słowy jest „absolutnym dobrem”. A skoro tak, to musi być w nim miejsce na inność i na wolność, gdyż:

Nikt nie może być dobry w samotności. I nikt nie może być dobry z konieczności. Dwie te zasady stoją u podstaw wielości Osób w jednym Bogu oraz otwierają możliwość wewnętrznej wolności Boga. [...] Dobro jest trój-Osobowe, przepełnione miłością, wiedzą i samowiedzą, wewnętrznie wolne. Tak więc, aby przybliżyć się choć trochę do rozumienia Boga, trzeba się wznieść w myśleniu ponad „byt i nie-byt”³⁶.

Tischner wobec spotkania wolności nieskończonej z wolnościami skończonymi

Niejedyn czytelnik Tischnera, po zapoznaniu się z treścią powyższych rozważań, mógłby zacząć się zastanawiać, dlaczego myśliciel, który niemal całe swe życie poświęcił na zgłębianie problematyki człowieka, nagle pod koniec tego życia z takim zapałem oddał się na niemal czysto abstrakcyjnym dywagacjom dotyczącym ściśle intratrynitarnych problemów wewnętrznego życia Boga. Byłoby to w istocie zadziwiające, jeśli celem byłoby samo tylko zgłębianie tkwiących w tej problematyce teologicznych niuansów. Tymczasem, jak się okazuje, Tischner ani na moment nie stracił w tych badaniach perspektywy antropologicznej. To bowiem, co tak naprawdę spędzało sen z oczu krakowskiego myśliciela, nie tyczyło się w ostatecznym rozrachunku problemu wolności Boga, lecz problemu genezy wolności człowieka. Dlatego we wstępie do ostatniego rozdziału swojego *Sporu o istnienie człowieka*, noszącego znamienity tytuł *Boski rodowód wolności, czyli: „Bądź wolność Twoja”* pytał:

³⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 401–402.

Skąd bierze się wolność i przekonanie, że nie wszystko istnieje w zniewoleniu? W końcu gdziekolwiek skierujemy spojrzenie, niemal wszędzie odkrywamy niewolę. „Ta sama przyczyna w tych samych warunkach przynosi ten sam skutek”. Świat jest powiązany milionami zależności. Wszystko, co jest, osacza pajęczyna systemu. Na pajęczynie pojawia się człowiek, w przypadku którego ta sama przyczyna w tych samych warunkach nie chce przynosić tych samych skutków. [...] Skąd w naszym świecie idea wolności? Skąd to słowo? Kto i kiedy wpadł na pomysł wolności? I czy to w ogóle możliwe, by na tej ziemi wymyślił ją ktoś z tej ziemi?³⁷

Widać, jak same już te pytania zaczynają wskazywać drogę do odpowiedzi. Tischner zdał sobie wyraźnie sprawę z tego, że na pytanie o źródło wolności człowieka nie da się odpowiedzieć bez spojrzenia wykraczającego poza czysto ziemski horyzont. Sama antropologia, nawet sama bardzo szeroko rozumiana filozofia, nie będzie w stanie udzielić ostatecznej odpowiedzi. Stąd następująca konstatacja: „Z pytaniem naszym należałoby się zwrócić przede wszystkim do teologów. Teologowie to ci, którzy starają się patrzeć na świat przez oczy Boga. Co oni wiedzą o rodowodzie idei wolności? Czy idea wolności pochodzi od Boga?”³⁸

Tischner instynktownie wyczuwał, że ten trop będzie owocny. Teologia wskazuje bowiem na kluczowy aspekt łączący problematykę wolności człowieka z problematyką wolności Boga:

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a Bogiem jest Trójca Święta. Czy Bóg w Trójcy Jedyny jest wolny? [...] Gdyby rzeczywiście Bóg był nie tylko wolny zewnątrz, ale i wewnątrz, wtedy rodowód ludzkiej wolności byłby w jakimś stopniu rozjaśniony. Bóg stwarzając człowieka na «swoj obraz», musiał mu dać coś ze swej wolności³⁹.

W tej perspektywie nikogo nie powinien już dziwić fakt, że Tischner, chcąc zgłębić problematykę wolności człowieka, musiał wybrać się na wyprawę w pozornie skrajnie od tej tematyki odległe rejony intratrynitarnych dociekań. Dopiero jak wróci się z takiej wyprawy, to: „Można wtedy powiedzieć,

³⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 377.

³⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

³⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

że wolność człowieka jest «odbiciem» wolności Boga, że jest ona «boskim pierwiastkiem» w człowieku⁴⁰.

Warto zauważyć, że mamy tu do czynienia z ciekawym paradoksem. Wydaje się, że poznanie źródeł, czy też korzeni jakiegoś problemu powinno należeć do pierwszych kroków, jakie podejmuje badacz chcący zgłębić jakąś problematykę. Tymczasem w tym przypadku Tischner spędził niemal całe życie, pracując nad problematyką wolności człowieka z dala od jej źródeł. Do źródeł tych dotarł dopiero pod koniec bardzo długiej drogi. Nie ulega wątpliwości, że podprowadził go do nich właśnie Balthasar. To właśnie spotkanie wolności skończonej z wolnością nieskończoną, będące jednym z najważniejszych wątków Balthasarowej *Teodramatyki* pomogło Tischnerowi odkryć wspomniane źródła i sformułować zasadę dramatycznego trójkąta wolności:

Teologiczne myślenie o wolności jest osadzone w pewnej fundamentalnej „przestrzeni”, która niejako z góry określa zarówno podstawowy sens pojęcia wolności, jak i kierunki myślenia o wolności. Wolność człowieka – wolność skończona – nie jest do pomyślenia jako osamotniona wolność „monady bez okien”. Konkretny kształt wolności wyłania się ze stosunku do innej wolności skończonej oraz do Wolności Nieskończonej. Mamy relację „trójkątną”: ja – ty – On, *respective* ja – On – ty. Szczyt „trójkąta” sięga wieczności, natomiast jego podstawa jest zanurzona w czasie⁴¹.

To, co urzekło Tischnera w Balthasarowym ujęciu problematyki relacji wolności skończonych i wolności nieskończonej, to niewątpliwie ich dynamiczne, a przede wszystkim teodramatyczne ujęcie: „Wolność konkretna «budzi się» i «dojrzewa» w czasie. Jej dojrzewanie jest owocem dramatycznej «gry» między wolnością Innego – tą skończoną i tą Nieskończoną”⁴².

Kluczem do zrozumienia głębi tego ujęcia jest uświadomienie sobie faktu, że wolność nieskończona, czyli wewnętrzna wolność Boga jest nie tylko abstrakcyjnym i konceptualnym źródłem wolności skończonej. Nie chodzi tylko o to, że pojęcie wolności nieskończonej leży u źródeł pojęcia wolności skończonej. Wolność nieskończona jest nieustannym i niewyczerpanym źródłem każdej wolności skończonej w każdym konkretnym momencie jej życia. Bez

⁴⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

⁴¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

⁴² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

ciągłej, żywej i realnej relacji pomiędzy tymi wolnościami, wolność skończona byłaby skazana na śmierć albo z pragnienia, albo z uduszenia:

Idąc wciąż ścieżką wytyczoną przez Balthasara, zapytajmy: jak wyglądałaby ludzka wolność, gdyby – zakładając istnienie w człowieku absolutnej tęsknoty za tym, co „niedoścignione” – spotkanie z Wolnością Nieskończoną nie było mu dane? Są dwie możliwości: albo męki Tantalą, albo zduszenie wolności pod naporem skończoności. [...] Wolność skończona bez spotkania z Wolnością Nieskończoną marnieje⁴³.

Powstaje natychmiast pytanie: Jak wolności skończone zamknięte w horyzoncie doczesnej podstawy omawianego tu dramatycznego trójkąta mogą nawiązać kontakt z nieskończeniem przekraczającym ten horyzont jego Boskim wierzchołkiem? Tischner daje na to pytanie jednoznaczną odpowiedź: „spotkanie z Wolnością Nieskończoną jest możliwe wyłącznie w chrześcijaństwie”⁴⁴. Tylko w chrześcijaństwie, a ściślej tylko dzięki Chrystusowi, człowiek ma dostęp do „miejsca”, w którym może nastąpić spotkanie obu wolności: „«Miejscem klasycznym», w którym dopełnia się spotkanie wolności skończonej i Nieskończonej, jest postać Jezusa Chrystusa. Spełnione w Chrystusie spotkanie i wzajemne przenikanie bóstwa i człowieczeństwa stanowi szczytowy punkt dziejów zbawienia”⁴⁵.

Tischner zgadza się w pełni z Balthasarem, że właśnie dzięki tej absolutnie wyjątkowej roli Chrystusa chrześcijaństwo mogło odegrać kluczową rolę w zakresie zgłębienia istoty ludzkiej wolności: „Okoliczność, że jedynie w chrześcijaństwie możliwe jest zapośredniczające spotkanie wolności skończonej z Nieskończoną, sprawia, iż w dziejach ludzkiej wolności chrześcijaństwo odegrało tak ważną rolę”⁴⁶.

W szczególności, dla Tischnera bardzo ważne jest zestawienie tego chrześcijańskiego ujęcia wolności z konkurencyjnym wobec niego ujęciem oświeceniowym. To ostatnie stawiało sobie za cel absolutyzację wolności. W myśl tego podejścia człowiek miałby być wolny od samego początku swego istnienia, a wolność ta miałaby polegać głównie na absolutnej niezależności, zwłaszcza od jakichkolwiek uwikłań religijnych. W ujęciu chrześcijańskim istotą

⁴³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 386.

⁴⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 386.

⁴⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 387.

⁴⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 387.

wolności jest przeżycie wyzwolenia. Człowiek nie rodzi się wolny, człowiek rodzi się ku wolności. Z niewoli grzechu (najpierw pierworodnego, a później uczynkowego) wyzwala go Chrystus:

Tak więc chrześcijańskie ujęcie wolności w dwóch przynajmniej punktach różni się od ujęcia liberalizmu oświeceniowego: początkiem pracy nad wolnością jest niewola grzechu i autentycznym przeżyciem wolności jest przeżycie wyzwolenia, a nie wolności czystej, wolności absolutnej⁴⁷.

Przeżycie spotkania wolności skończonej z wolnością nieskończoną w Chrystusie stanowi istotę doświadczenia wyzwolenia. Nie jest to doświadczenie jednostkowe, lecz nieustanny proces: „Spotkanie wolności skończonej i Nieskończonej nazywamy wyzwoleniem. Zaczyna się ono od «nawrócenia», a kończy «przebóstwieniem» człowieka”⁴⁸.

I tu pojawia się niemal paradoksalna teza, całkowicie sprzeczna ze wszystkim, co o wolności mogliby mieć do powiedzenia przedstawiciele myśli oświeceniowej: „Im bardziej oddany Bogu jest człowiek, tym bardziej jest «sobą u siebie»”⁴⁹. Być „sobą u siebie” znaczy tyle co „posiadać siebie”, a to, jak już wiemy z poprzednich rozważań, oznacza bycie wolnym. W myśli oświeceniowej człowiek jest tym bardziej wolny, im bardziej „uwolni” się od wszelkiej zależności od Boga. W rozumieniu chrześcijańskim człowiek staje się tym bardziej wolny, im bardziej zanurzy się w Bogu.

Tischner dochodzi więc do bardzo ciekawego wniosku. Oświeceniowe postrzeganie ludzkiej wolności (wolności skończonej), które ma wypisane na sztandarach pozornie szczytne hasło jej absolutyzacji (tj. czynienie z niej wolności nieskończonej), w ostatecznym rozrachunku prowadzi do całkowitego zakłamania jej istoty, a w konsekwencji do jej utraty:

Wolność skończona, która uznaje siebie za Wolność Nieskończoną, popada w sprzeczność. Wolność jest tym, czym nie jest, a nie jest tym, czym jest. Ale świadomość dąży do przysłonięcia tej sprzeczności. Akt zasłaniania siebie i wynik aktu – zasłonięcie wolności, biegną równocześnie. „W równoczesności obu tkwi zło zakłamania”. Mówilem wyżej: iluzja. Teraz trzeba się poprawić:

⁴⁷ J. Tischner, *Wolność – łaska wszystkich łask*, w: J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996, s. 12.

⁴⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 403.

⁴⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 404.

samozakłamanie. Kiedyś na słynnym seminarium heglowskim mówił Alexandre Kojève, że człowiek jest jedynym miejscem na świecie, w którym nieprawda, czyli „nierzeczywistość”, staje się rzeczywistością i działa jakby była bytem. Takim „bytem nierzeczywistości” jest właśnie samozakłamanie wolności. Kłamstwo daje radość z posiadania siebie – posiadania, które ani samo w sobie nie jest posiadaniem, ani nie ma tego, co ma, bo właśnie traci siebie⁵⁰.

Najciekawsza jest jednak konkluzja finalna. Można bowiem zapytać, czy człowiek oświeceniowy, który chcąc uwolnić się od uwikłań religijnych, popadł w uwikłanie samozakłamania swej rzekomo absolutnie autonomicznej wolności, może jakoś samodzielnie wydostać się z tej pułapki i na nowo odzyskać prawdziwą wolność? Tischner nie chce udzielić samodzielnej odpowiedzi na to pytanie. Zamiast tego parafrazuje myśl Balthasara, pod którą, jak można wnioskować, sam w pełni się podpisuje. Ciekawe w tej odpowiedzi jest to, że – znów paradoksalnie – jest ona pesymistyczno-optimistyczna. Człowiek taki nie jest w stanie wyrwać się sam z takiego uwikłania, chyba że odwoła się do nie kogo innego, jak właśnie do Boga:

Czy zakłamana wolność jest w stanie wyzwolić się ze swego kłamstwa? Niestety, nie. Samozakłamanie wolności nie jest w stanie samo wyzwolić się z nieprawdy. Tylko Bóg może rzucić światło w morki takiego zakłamania⁵¹.

Zakończenie

Tischner – wielki zwolennik dramatycznego ujmowania rzeczywistości – dostarczył swym czytelnikom iście dramatycznego spektaklu w zakresie rozwoju swej refleksji na temat intratrynitarniej wolności Boga i wynikających z niej implikacji dla wolności człowieka. Jak można było zauważyć w analizach przeprowadzonych w niniejszym artykule, mieliśmy tu do czynienia z iście dramatycznymi zwrotami akcji, niemal o 180 stopni: od tezy, że w „pewnym

⁵⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 406.

⁵¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 406. Oryginalna myśl Balthasara brzmi następująco: „Der sich in totale Autonomie «Befreiende» wird von der totalen Autonomie – die Gottes allein ist – gefesselt, so, daß er sich ohne ein Gelöstwerden durch Gott aus der Fesselung nicht mehr befreien kann” (Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3, Einsiedeln 1980, s. 151).

sensie” w Trójcy nie można mówić o wolności pomiędzy Osobami, aż po całkowitą afirmację pełnej intratrynitarniej wolności Boga.

Mieliśmy też do czynienia z – może już nieco mniej dramatycznymi, ale jednak – spotkaniami i rozstaniem. Kiedy Tischner odkrywa „żyłę złota” współczesnej dramatycznej myśli trynitarno-charytologiczno-wolnościowej, natychmiast przyłącza się do wspólnej drogi z Balthasarem. Po pewnym czasie, kiedy dochodzi do rozstania dróg, to „Balthasar kroczy jednak wiernie wąską ścieżką łączącą ideę dobra i bytu, ontologię z agatologią”⁵², Tischnerowi nie jest już wówczas z nim po drodze i postanawia „zejść nieco z przetartej drogi i zanurzyć się – już na własną odpowiedzialność – w arkana agatologii”⁵³.

Po tym rozstaniu przychodzi jednak moment ostatecznego pojednania. W kwestii relacji pomiędzy wolnością Boską-nieskończoną a wolnością ludzką-skończoną obaj myśliciele – pomimo nieco odmiennej terminologii i nieco innego rozłożenia akcentów – co do istoty sprawy mówią niemal dosłownie takim samym językiem.

Jak wynika z przeprowadzonych powyżej analiz, dla obu tych myślicieli dwa wnioski są najważniejsze. Po pierwsze, geneza wolności człowieka tkwi w wewnętrznej, intratrynitarniej wolności Boga i wynika z niepodważalnego protologicznego faktu, iż człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga. Po drugie, wolność człowieka potrzebuje ciągle żywić się i oddychać wolnością Boga, w przeciwnym razie albo marnieje i usycha, albo się wynaturza.

Wartym podkreślenia wspólnym wnioskiem jest też obserwacja, że jednym z najjaskrawszych przykładów takich wynaturzeń wolności jest jej oświeceniowo-ateistyczna absolutyzacja. Tischner i Balthasar jednomyślnie wykazują, że próba uwolnienia się od chrześcijańskiego paradoksu wolności (polegającego na tym, że człowiek, którzy pragnie prawdziwej wolności, może ją uzyskać tylko poprzez oddanie się bez reszty Bogu), postulująca odrzucenie relacji z Bogiem, prowadzi do zastąpienia paradoksu (czyli pozornej sprzeczności) czymś o wiele gorszym, mianowicie rzeczywistą sprzecznością, prowadzącą do samozakłamania, a w ostatecznym rozrachunku unicestwienia wolności.

Obaj są też zgodni, co do ostatecznego wniosku: jak na ironię, gdy do tego już dojdzie, to wówczas jedynego ratunku w kwestii utraconej wolności upatrywać można już tylko w Bogu.

⁵² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

⁵³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 394.

ABSTRAKT

Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarniej wolności Boga

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę wpływu myśli Balthasara na dynamikę refleksji Tischnera w zakresie problematyki intratrynitarniej wolności Boga i związanych z tą tematyką konsekwencji dla wolności człowieka. Dzięki zastosowaniu analizy porównawczej myśli obu autorów i uwzględnieniu chronologii ich publikacji, ustalone zostają konkretne ramy czasowe i konkretne przesłanki merytoryczne wpływające na istotne zmiany w postrzeganiu problematyki wolności Boga przez Tischnera. Dogłębnie przeanalizowana jest również Tischnerowska interpretacja Balthasarowych pojęć wolności nieskończonej i wolności skończonej. Wykazane są zarówno zbieżności, jak i istotne różnice w podejściach obu autorów, zwłaszcza w kontekście ontologicznego i agatologicznego ujęcia tej tematyki. Całość badań zamyka analiza zgodnie przeprowadzonej przez obu autorów apologii chrześcijańskiej wizji wolności człowieka, wynikającej z wolności Boga i zanurzonej w niej, wobec oświeceniowo-ateistycznego modelu zabsolutyzowanej wolności ludzkiej, w której właśnie ze względu na brak relacji z Bogiem wolność ulega stopniowej degradacji i w konsekwencji unicestwieniu.

SŁOWA KLUCZOWE

wolność skończona – ludzka, wolność nieskończona – Boska, relacje intratrynitarnie, Tischner, Balthasar

ABSTRACT

The influence of Balthasar's thought on Tischner's interpretation of the problem of God's intratrinitarian freedom

The article examines the problem of the influence of Balthasar's thought on the dynamics of Tischner's reflection on the issue of the intratrinitarian freedom of God and the consequences for human freedom related to this subject. Using the method of comparative analysis of the contribution of both authors and taking into account the chronology of their publications, specific time frames and specific substantive premises are established that affected significant changes in Tischner's perception of the issue of God's freedom. Tischner's interpretation of Balthasar's concepts of infinite and finite freedom is also thoroughly analyzed. Both similarities and significant differences in the approaches of both authors are shown, especially in the context of the ontological and agatological approach to this subject. The work is concluded

with an analysis of the apology, carried out consistently by both authors, of Christian vision of human freedom, originating and immersed in the freedom of God, in the confrontation with the Enlightenment-atheistic model of absolutized human freedom, in which, exactly due to the lack of the relationship with God, freedom gradually deteriorates and consequently undergoes annihilation.

KEYWORDS

finite-human freedom, infinite-divine freedom, intratrinitarian relations, Tischner, Balthasar

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. 1–4, Einsiedeln 1973–1983.
- Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. 1–3, Einsiedeln 1985–1987.
- Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1–3, Einsiedeln 1961–1969.
- Bieler M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Greshake G., *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau 1997.
- Pesch O. H., *Frei sein aus Gnade: theologische Anthropologie*, Freiburg 1983.
- Pesch O. H., Peters A., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989 [Wissenschaftliche Buchgesellschaft].
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007.
- Tischner J., *Łaska i wolność*, „Znak” 444 (1992), s. 4–26.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996.
- Tischner J., *O Bogu, który jest blisko: Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, w: Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 9–20.
- Tischner J., *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 511 (1997), s. 8–24.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Wolność – łaska wszystkich łask*, w: J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996, s. 10–13.
- Tischner J., *Życie wewnętrzne Boga*, w: J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007, s. 88–101.
- Wołowski L., *Problem niezależności refleksji dramatycznej J. Tischnera od myśli teodramatycznej H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 141–160.