

„WIERZĘ W BOGA OJCA WSZECHMOGĄCEGO”

Co czyni człowiek, który postanawia wierzyć w Boga Ojca wszechmogącego, stwórcy nieba i ziemi? Łatwiej można będzie zrozumieć zawartość treściową takiej decyzji, jeżeli się uwzględni najpierw dwa dosyć obiegowe nieporozumienia, które zniekształcają samą istotę tego, co wyraża taka wiara. Pierwsze nieporozumienie polega na czysto teoretycznym podchodzeniu do problemu Boga, tak że w gruncie rzeczy podejście to w niczym nie zmienia ani biegu świata, ani naszego życia. Filozofia pozytywistyczna utrzymywała i utrzymuje, że zagadnień tego typu nie da się zweryfikować bądź też podważyć, a więc że nie istnieje jakakolwiek możliwość wyraźnego ukazania ich fałszu, co dobitnie wskazuje na ich nieprzydatność praktyczną. Jeżeli bowiem coś, czego nie da się w sposób praktyczny uzasadnić, nie podlega równocześnie możliwości zaprzeczenia, tym samym to coś nie może mieć określonego wpływu na bieg życia ludzkiego w zależności od tego, czy będzie ono prawdziwe lub fałszywe; nad tego typu problemami można by zatem przejść z lekkim sercem do porządku dziennego¹. Teoretyczna niepodważalność jakiejś kwestii staje się tym samym znakiem jej nieprzydatności praktycznej: nie może mieć żadnego znaczenia to, co nie drażni, nie niepokoi. Kto zastanawia się obecnie nad faktem wcielania się chrześcijaństwa w różne, tak bardzo kontrastujące ze sobą zjawiska i wydarzenia, nad jego ujęciem monarchistycznym i nad jego wydaniem nacjonalistycznym oraz nad jego obecnością w marksizmie, gdzie uzupełnia ono w jakiejś mierze teorię Marksa, ten mógłby ulec pokusie traktowania wiary chrześcijan jako nic nie znaczącego, złudnego lekarstwa, którym można się dowolnie posługiwać, albowiem pozbawione jest ono jakiejkolwiek rzeczywistej wartości.

Można jednak spotkać również inne, przeciwne temu, wyobrażenie, zgodne z którym wiara w Boga jest jedynie narzędziem i przejawem określonej praktyki społecznej; daje się ją w całości sprowadzić do tejże praktyki, bez której znika także sama wiara. Wynaleziono ją bowiem po to, by umocnić panowanie i utrzymać ludzi w stanie podporządkowania aktualnej władzy. Jeżeli nie-

¹ Na temat pozytywizmu zob. B. Casper, *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein*, W: J. Ratzinger, *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972, s. 27—42; N. Schiffers, *Die Welt als Tatsache*, W: J. Hüttenbügel, *Gott—Mensch—Universum*, Graz 1974, s. 31—69.

którzy dostrzegali w Bogu Izraela źródło rewolucji, podtrzymywali oni w gruncie rzeczy to stanowisko, chociaż utożsamiali w tym konkretnym przypadku ideę Boga z praktyką uznaną przez siebie za właściwą.

Kto czyta Pismo św., ten nie będzie mógł w rzeczy samej wątpić w praktyczny charakter wyznania wiary w Boga wszechmogącego. Dla Biblii jest rzeczą jasną, że świat znajdujący się pod słowem Bożym różni się całkowicie od świata bez Boga, co więcej: nic nie pozostaje sobą, jeżeli usunie się Boga, wszystko zaś się zmienia z chwilą, gdy człowiek zwraca się ku Bogu. Tak na przykład w Pierwszym Liście do Tesaloniczan (4, 3 nn) stwierdza się, zupełnie mimochodem, że mężowie powinni się odnosić z pełnym szacunkiem do swoich żon, „a nie w pożądlivej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie”. Przemiana, jaka się dokonuje z chwilą wejścia Boga w obręb życia, dotyczy w rzeczy samej najbardziej osobowych i osobistych odniesień człowieka; nieznanomość Boga, ateizm wyraża się natomiast jako brak szacunku do drugiego człowieka, podczas gdy uznanie Boga przejawia się w nowym patrzeniu na człowieka. Potwierdzają to inne teksty, w których Paweł mówi o ateizmie. W Liście do Galatów św. Paweł dostrzega w podporządkowaniu się „żywiolom tego świata” wyraźny znak i skutek nieznanomości Boga; jeżeli człowiek odnosi się do nich ze swoistym respektem lub uwielbieniem, popada wówczas w niewolę, albowiem jego odniesienie się opiera się na fałszu; chrześcijanin natomiast może uznać te żywioły za „bezsilne” i „nędzne”, albowiem zna prawdę i dzięki niej wyzwolił się spod ich tyranii (4, 8 nn). W Liście do Rzymian Paweł rozwija jeszcze dalej tę myśl: zauważa, mając na względzie filozofię pogańską i jej odniesienie do istniejących religii, że ludy zamieszkujące basen Morza Śródziemnego sprowadziły poznanie Boga do samej tylko czystej teorii i stały się na skutek tego same ofiarą własnej przewrotności; eliminując z pełną świadomością ze swego postępowania podstawę wszystkich rzeczy, którą znali dobrze, wyrócili całą rzeczywistość do góry nogami, stracili niezbędną orientację, nie potrafili już odróżniać rzeczy podłych od wzniosłych, wielkich od pospolitych i faktycznie ulegali wszelkiej przewrotności (1, 18-32) — jest to bieg myśli, któremu nie można odmówić niesłychanej aktualności. Jeżeli weźmiemy wreszcie pod uwagę centralną wypowiedź Starego Testamentu o wierze w Boga, dojdziemy do podobnego wniosku: objawienie Imienia Bożego (Wj 3) jest równocześnie objawieniem woli Bożej; poczynając od tego objawienia wszystko ulega zmianie nie tylko w życiu Mojżesza, ale także w życiu jego ludu i, co za tym idzie, w dziejach świata. Wiele mówiącym jest fakt, że nie zostało tu wyjaśnione jakies

pojęcie Boga, lecz objawione zostało Jego Imię; chodzi mianowicie o to, że nie mamy tu do czynienia z jakimś łańcuchem teoretycznych rozważań prowadzących do określonego wniosku, lecz pojawia się odniesienie podobne do relacji zachodzących między osobami, a zarazem przewyższające te relacje w sposób zasadniczy: odniesienie to bowiem zmienia samą podstawę życia jako taką, albo ściślej: ukazuje ukrytą dotychczas podstawę życiową, czyniąc z niej zobowiązujące wezwanie. Dlatego to Izraelita nazywa powtarzany codziennie akt wyznania wiary przyjęciem słodkiego jarzma panowania Boga; wyznawanie *Credo* staje się wydarzeniem, w trakcie którego zajmuje on właściwe sobie miejsce w rzeczywistości. Należy przy tym na jedno zwrócić uwagę; chodzi o stwierdzenie, które nie może być obojętne dla myśli pragnącej świadomie pozostać neutralną. Mam na względzie piękną wypowiedź św. Pawła w cytowanym już Liście do Galatów, gdzie nawiązuje on do ateistycznej przeszłości swego rozmówcy i pisze: „Teraz jednak, gdyście Boga poznali”, ale poprawia się natychmiast i stwierdza, że to raczej „Bóg was poznał” (4, 9). Wypowiada w ten sposób swoje głębokie doświadczenie: poznanie i wyznawanie Boga jest wydarzeniem aktywno-pasywnym, a nie jakąś konstrukcją myślową, mającą teoretyczny bądź też praktyczny charakter; chodzi o coś zaskakującego, co pociąga za sobą z kolei myślenie i działanie, ale czemu można się także świadomie nie poddać. Tylko to pozwala zrozumieć, co oznacza określenie Boga jako „Osoby” i jaką treść zawiera pojęcie „Objawienia”: w poznaniu Boga dokonuje się mianowicie coś, i to w pierwszym rzędzie, co pochodzi z drugiej strony. Bóg nie jest jakimś spokojnym Przedmiotem, lecz aktywną Podstawą naszej egzystencji: nadaje sam sobie znaczenie, kołacze do najgłębszego wnętrza naszego jestestwa i dlatego właśnie może być niedosłyszany, o ile człowiek świadomie żyje daleko od swego wnętrza i poza sobą samym. Gdy ograniczamy się jedynie do pasywnego elementu poznania Boga, dotykamy wówczas samej podstawy, wzmiankowanych wyżej obu nieporozumień: oba zakładają takie tylko poznanie, w którym sam człowiek przejawia aktywność. W obu jedynie człowiek jest elementem aktywnym świata, cała zaś rzeczywistość stanowi tylko system martwych przedmiotów, którymi zajmuje się człowiek. I właśnie w tym miejscu sprzeciwia im się wiara: tu tkwią początki zrozumienia tego, czym jest wiara.

Nie chcemy jednak iść za szybko. Zanim podejmiemy dalsze kroki, postarajmy się podsumować dotychczasowe nasze rozważania. Wyjaśniliśmy sobie, że wypowiedź „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego” nie jest jakąś czysto teoretyczną formułą pozbawioną konsekwencji. W zależności od posiadanej przez nią

znaczenia świat zmienia się dogłębnie. Następny krok staje się możliwy z chwilą, gdy zwrócimy uwagę na sposób, w jaki Werner Heisenberg posłużył się tą myślą w swoich rozważaniach na temat nauk przyrodniczych i religii. Kiedy czyta się obecnie to, co — jak sam wzmiankonawy autor mówi — w polemice z nim wypowiedział około r. 1927 fizyk Wolfgang Pauli, odnosi się wrażenie, że było w tym coś z prorocstwa. Pauli wyrażał głęboką obawę, że po wykruszeniu się istniejących przekonań religijnych załame się również w bardzo krótkim czasie dotychczasowa etyka „i nastąpią tak straszne wydarzenia, że nie sposób nam sobie obecnie ich wyobrazić”². Nikt nie mógł wówczas przewidzieć, że niewyobrazalna jak dotąd pogarda dla Boga Jezusa Chrystusa jako dla wymysłu żydowskiego stanie się wkrótce bolesną rzeczywistością. W tym samym dialogu jednak Heisenberg postawił zdecydowane pytanie, na które nie daliśmy jeszcze odpowiedzi w naszych rozważaniach: czy w takim razie „Bóg” nie jest jedynie funkcją jakiejś określonej praktyki? Heisenberg mówi, że zapytywał kiedyś wielkiego fizyka duńskiego Nielsa Bohra o to, czy nie należy traktować Boga na równi z wymyślonymi liczbami, którymi zajmuje się matematyka, a które nie istnieją faktycznie jako liczby naturalne, lecz tworzą ramy systemu, nieodzowne do tego stopnia, że „w dalszej kalejności jednak istnieją... Czy można by... także w religii pojmować słowo «istnieje» w sensie stanowienia podstawy do wyższego stopnia abstrakcji? To stanowienie podstawy powinno nam dopomóc do zrozumienia powiązań wewnątrzświatowych, i nic poza tym”³. Czy Bóg jest czymś w rodzaju moralnej fikcji pozwalającej nam zrozumieć i pojąć w sposób abstrakcyjny lecz jasny, różne powiązania duchowe? — oto pytanie, które się tutaj nasuwa. W tym kontekście Heisenberg rozprawia się z innym jeszcze ujęciem tego problemu, z taką koncepcją religii, jaką głosił na przykład Max Planck. Ten wielki myśliciel w ślad za pojęciami z XIX w. rozróżniał zdecydowanie obiektywną od subiektywnej strony świata. Pierwszą zajmują się nauki przyrodnicze, zgodnie ze swymi dokładnymi metodami; strona subiektywna natomiast opiera się na osobistych decyzjach, które znajdują się poza znamieniem prawdy lub fałszu; tych subiektywnych decyzji, za które każdy ponosi osobistą odpowiedzialność, dotyczy — jego zdaniem — dziedzina religii, którą

W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, s. 118; wypowiedź z 1952 r. powraca także do tej myśli: „Gdy kiedyś wyczerpie się całkowicie siła magnetyczna kierująca tym kompasem..., boję się, że mogą nastąpić straszne rzeczy, przewyższające grozą obozy koncentracyjne i bombę atomową” (s. 195).

³ Tamże, s. 126.

można w ten sposób przeżywać z osobistym przekonaniem, nie wchodząc jednak tym samym w obiektywny świat nauki. Heisenberg stwierdza, iż w dialogu, jaki prowadził z Wolfgangiem Pauli wyjaśniło się, że ten całkowity przedział między wiedzą i wiarą mógł stanowić „niewątpliwie tylko niezbędną pomoc na czas bardzo ograniczony”⁴. Oderwanie religii, wiary w Boga od prawdy obiektywnej utożsamia się bowiem z zapoznaniem samej jej istoty. „Religia ma na uwadze prawdę obiektywną” — taką dał odpowiedź na pytanie Heisenberga, według jego osobistej relacji, Niels Bohr. On sam jednak dodaje: „samo rozróżnienie obiektywnej i subiektywnej strony świata wydaje mi się mimo wszystko za mocne”⁵.

Nie musimy, nie jest to bowiem nam potrzebne, śledzić sposobu, w jaki Bohr w dialogu z Heisenbergiem przewycięża różniczenie elementu obiektywnego i subiektywnego w przyrodzie i plasuje się w pośrodku między oboma. Rzecz istotna, o którą nam chodzi, staje się niezależnie od tego jasna: wiara w Boga nie ma na celu zespolenia w sposób fikcyjno-abstrakcyjny różnych schematów działania, powinna też być czymś więcej aniżeli samym tylko przekonaniem podmiotu, wynikającym bezpośrednio z jakiejś pozbawionej Boga obiektywności. Zadaniem wiary jest przykryć samo jądro, sam korzeń przedmiotu (obiektywnego) i nadać pełną wartość, wyraźne brzmienie roszczeniom obiektywnej rzeczywistości. Wiara osiąga ten cel, gdy prowadzi do początku zespalającego podmiot z przedmiotem i pozwalającego właściwie zrozumieć wzajemne odniesienie ich obu. Einstein zwrócił uwagę na to, że największą zagadką jest właśnie relacja podmiotu do przedmiotu, lub też — wyrażając się ściślej — to, że nasze myślenie, że wymyślone przez nas w czystej świadomości jakies matematyczne światy, przylegają do rzeczywistości i że nasza świadomość ma tę samą strukturę, co rzeczywistość, i na odwrót, tak, że istnieje jakaś uprzednia podstawa, na której mogą bazować wszystkie nauki przyrodnicze⁶. Posługują się one nią jako czymś zupełnie oczywistym, chociaż wszystko inne jest bardziej oczywiste od niej samej. Oznacza to, że każdy byt ma naturę świadomości i że w ludzkim myśleniu, w subiektywności człowieka ujawnia się to, co obiektywnie kieruje światem. Świat zawiera w sobie pewien wymiar świadomości. Element subiektywny nie jest wcale obcy w odniesieniu do obiektywnej rzeczywistości: to

⁴ Tamże, s. 117 n.

⁵ Tamże, s. 123 nn; por. s. 126—130.

⁶ Cyt. za: J. Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, W: L. Oenig-Hanhoff, *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, s. 47—70. Cyt. z s. 50.

ona właśnie jest niejako podmiotem. To, co subiektywne, jest równocześnie obiektywne, i na odwrót. Znajduje to swój wyraz w języku nauk przyrodniczych, w których na skutek ograniczenia rzeczy uwidacznia się znacznie wyraźniej, aniżeli często dostrzegają to ci, którzy tym językiem się posługują. Można by w tym względzie przytoczyć przykład pochodzący z zupełnie innej dziedziny: również najbardziej zagorzali neodarwiniści wykluczający z ewolucji jakikolwiek docelowy czynnik, ażeby nie można było ich posądzać o metafizykę, a tym bardziej o wiarę w Boga, mówią wciąż w sposób jak najbardziej naturalny o tym, co czyni „natura” w celu wykorzystania każdej szansy swego rozwoju. Jeżeli się przeanalizuje stosowany tutaj język, dojdzie się wówczas do wniosku, że natura jest wciąż pojmowana jako coś boskiego, albo — wyrażając się ściślej — że spełnia właśnie tę rolę, jaką Stary Testament przypisywał Mądrości. Wzmiankowani naukowcy stwierdzą oczywiście w odpowiedzi na zadane im w tej kwestii pytanie, że termin natura stanowi jedynie abstrakcyjne usystematyzowanie wielu pojedynczych elementów, jest czymś w rodzaju wymaginowanej liczby niezbędnej dla wyjaśnienia jakiejś teorii i nadania jej lepszego obrazu. Trzeba jednak uczciwie się zapytać, czy pozostanie coś jeszcze z samej teorii, gdy usunie się tę fikcję i gdy będzie się dążyło do konsekwentnego jej wyeliminowania. W rzeczy samej bowiem nie pozostanie żadna więź logiczna.

Józef Pieper ukazał tę problematykę z innego jeszcze punktu widzenia. Przypomniał on, iż zdaniem Sartre'a nie ma żadnej natury rzeczy czy ludzi, gdyby bowiem istniała, byłaby samym Bogiem. Jeżeli cała rzeczywistość nie wywodzi się ze świadomości stwórczej i jeżeli nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś projektu, określonej idei, to wówczas może jedynie być nieokreślonym bliżej tworem dopuszczającym jakiegokolwiek zmiany. Jeżeli jednak występują w niej przejawy jakiegoś sensu, wyprzedzające człowieka, to wówczas istnieje także Sens, któremu one zawdzięczają swe istnienie. Sartre przyjmuje jako pewnik, że Bóg nie istnieje; nie może zatem istnieć również natura — to znaczy, że człowiek jest skazany na bezgraniczną wolność: on sam, bez żadnej innej miary, musi odkryć, co zamierza uczynić z samym sobą i ze światem⁷. W tym miejscu staje się powoli rzeczą jasną, przed jakim rodzajem alternatywy stawia człowieka pierwszy artykuł wyznania wiary. Chodzi mianowicie o to, czy człowiek uznaje rzeczywistość za czysty materiał, czy też za przejaw sensu, który go dotyczy;

⁷ J. Pieper powrócił do tego problemu kładąc nań szczególny nacisk; ostatnio uczynił to w cyt. wyżej (przyp. 6) opracowaniu, zwł. s. 50.

czy ma tworzyć, czy też odkrywać wartości. Mamy więc do czynienia z dwiema całkowicie odrębnymi wolnościami, z dwiema przeciwstawnymi orientacjami życiowymi.

Wobec tego typu rozważań może nasunąć się komuś zastrzeżenie, że wszystko to, o czym mówiliśmy, jest jedynie cczą spekulacją dotyczącą Boga filozofów, a nie prowadzącą do żyjącego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, do Ojca Jezusa Chrystusa. Pismo św. nie mówi ani razu o jakimś centralnym porządku (jak to czyni Heisenberg)⁸, ani o naturze i bycie (jak dawniejsza filozofia); jest to rozwodnienie wiary, w której rozchodzi się o Ojca, o Jezusa Chrystusa, o ja i ty, o osobowe odniesienie modlitewne do kochającego Boga. Takie zastrzeżenie brzmi może pobożnie, jest jednak krótkowzroczne i zakrywa wielkość tego, ku czemu wiara zmierza. Prawdą jest w tym zastrzeżeniu, że Boga nie można traktować tak, jak się traktuje przedmioty dające się zmierzyć. Nie istnieje bowiem taka miara, która by funkcjonowała bez duchowej więzi z Bytem, czyli bez duchowej podstawy zespalającej mierzącego z mierzonym. Ale właśnie dlatego podstawa ta nie podlega żadnej mierze i wyprzedza wszelką miarę. Filozofia grecka wyraziła tę prawdę następująco: ostateczne racje każdego dowodu, na których w sposób zasadniczy opiera się myślenie, nie są przedmiotem dowodzenia ale intuicji. Wszyscy jednak wiemy, że myślenie utożsamia się poniekąd z intuicją. Nie da się go odłączyć od tej duchowej postawy, jaką człowiek zajął w swym życiu. Najgłębsze spostrzeżenia człowieka angażują całego człowieka. Jasną jest więc rzeczą, że taki rodzaj poznania ma własną specyfikę. Nie da się potraktować Boga jak jakiś wymierny przedmiot. Chodzi też tu jeszcze o akt uniżenia, nie o zwykłą umoralniającą pokorę, lecz — by tak powiedzieć — o pokorę istotną, przejawiającą się w uznaniu faktu wezwania własnego rozumu przez Rozum odwieczny. Pokorze tej przeciwstawia się żądanie posiadania takiej autonomii, która wynajduje najpierw sobie własny świat, a następnie na miejsce chrześcijańskiej pokory w uznawaniu bytu podstawia inną, swoistą pokorę polegającą na pogardzie bytu: człowiek sam w sobie jest niczym, zwierzęciem całkowicie jeszcze nie określonym, my zaś moglibyśmy coś z niego zrobić...

Kto tworzy zbyt wielki przedział między Bogiem wiary a Bogiem filozofów, ten odbiera wierze całą jej obiektywność i oddziela na nowo przedmiot od podmiotu, dzieląc je na dwie różne strony. Droga wiodąca do jednego Boga może być oczywiście róż-

⁸ Dz. cyt., s. 118. Pojęcie to staje się centralne w drugim dialogu (1952), s. 291 nn.

na. Opisane przez Heisenberga dialogi z przyjaciółmi ukazują, w jaki sposób uczciwie poszukujący myśliciel odkrywa — za pomocą ducha — centralny porządek w naturze, który nie tylko że istnieje, ale także stawia żądania, a stawiając je posiada siłę terażniejszości i staje się porównywalny z duszą: centralny porządek może stać się tak obecny w nas jak wewnątrz jednego człowieka w drugim człowieku. Może on wyjść nam na spotkanie⁹. Dla tego, kto wzrastał w tradycji chrześcijańskiej, droga zaczyna się modlitewnym ty: człowiek ten wie, że może się zwracać wprost do Pana i że ten Pan, Jezus, nie jest jakąś historyczną postacią z przeszłości, ale że jest współczesny wszystkim czasom. Wie on także, że w Panu, z Nim i przez Niego może się zwracać do Tego, którego sam Jezus nazywa „Ojcem”. Równocześnie w Jezusie dostrzega też Ojca. Widzi bowiem, że Jezus żyje inaczej i skądinąd, że całe Jego jestestwo jest nieustanną wymianą z Kimś innym, jest otrzymywaniem od Niego i ponownym Mu oddawaniem. Widzi też, że Jezus w całej swej egzystencji jest rzeczywiście „Synem”, a więc Tym, który siebie w całej swej głębi otrzymuje od Innego i przeżywa siebie jako Rzeczywistość otrzymywaną. W Nim Tamtego można dostrzec; w postępowaniu, życiu, w mowie i cierpieniu Tego, który naprawdę jest Synem, staje się dostrzegalny ten Nieznajomy: słyszalny, dostępny. Tajemnicza i ukryta podstawa bytu objawia się jako Ojciec¹⁰. Wszecmoc jest niejako ojcem. Bóg nie ukazuje się już jako Byt najwyższy lub też Istniejący, ale jako Osoba. A jednak: odniesienie osobowe, jakie tu się rodzi, nie jest podobne do odniesień międzyosobowych — i dlatego byłoby swego rodzaju zubożeniem, gdyby się mówiło o relacji Boga w samym tylko uproszczonym schemacie odniesienia: ja — ty. Zwrócenie się do Boga nie utożsamia się ze zwróceniem do jakiegokolwiek rozmówcy, który znajduje się przede mną jako jakieś inne ty, ale porusza dogłębnie całe moje jestestwo, bez którego nie byłbym sobą, a poruszana w ten sposób podstawa mego bytu jest identyczna z podstawą bytu jako takiego, co więcej, jest samym Bytem, bez którego nic nie istnieje. Zaskakującym jest jedynie to, że ta absolutna podstawa jest równocześnie relacją; nie mniejszą ode mnie, który poznaję, myślę, czuję, kocham, ale większą ode mnie tak dalece, że tylko dlatego mogę poznawać, ponieważ zostałem poznany, i tylko dlatego mogę kochać, ponieważ już wcześniej zostałem pokochany. Pierwszy arty-

⁹ Tamże, s. 293.

¹⁰ Obszerniej omówiłem to zagadnienie w art. *Tradition und Fortschritt*, W: A. Paus, *Freiheit des Menschen*, Graz 1974, s. 9—30. Por. też moją *Einführung in das Christentum*, München 1974¹¹, s. 48—53 (tłum. polskie: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 63—73).

kuł wiary ma zatem na uwadze najbardziej osobowe, a zarazem w najwyższym stopniu rzeczowe poznanie. Najbardziej osobowe poznanie; odkrycie takiego Ty, które nadaje mi sens i któremu mogę bezgranicznie zawierzyć. Dlatego też artykuł ten nie jest sformułowany jak jakieś zwyczajne, obojętne zdanie, ale jest modlitwą, zwróceniem się: Wierzę w Boga — wierzę w Ciebie, zawierzam Ci siebie. Gdy Bóg zostaje rzeczywiście poznany, nie jest On wówczas jakąś rzeczą, o której dałoby się mówić jak o wyimaginowanych albo naturalnych liczbach, lecz jest określonym Ty, do którego się zwracamy, albowiem On pierwszy nas zagadnął. Mogę zaś Mu bezwarunkowo się zawierzyć, gdyż On właśnie jest w sposób bezwarunkowy, a Jego Osoba stanowi obiektywną podstawę całej rzeczywistości. Zawierzenie takie i nadzieja pojęte jako uzasadniona rzeczywistość na tym świecie są możliwe, albowiem sama podstawa bytu godna jest zawierzenia; — gdyby tak nie było, nadzieja każdej jednostki stałaby się ostatecznie cczą farsą albo tragicznym złudzeniem.

Po tych wszystkich wyjaśnieniach powinniśmy powrócić do pytań postawionych na początku, w których zawiera się niepokojący także obecnie zarzut marksizmu, że Bóg jest niejako wyimaginowaną tylko sumą panujących, w której to liczbie zespalają oni w sposób widoczny swoją siłę; chodziłoby więc o koncepcję, w której obraz świata zamykałby się w pojęciach „Ojca” i „Wszechmocy” i wymagana byłaby modlitwa do Ojca, do Wszechmocy, a jej przejawem byłoby *Credo* ucisku; czyż w takim przypadku jedynym sposobem odzyskania pełnej wolności nie powinno być całkowite wyzwolenie się od Ojca i od Wszechmocy? Powinniśmy właściwie w tej perspektywie spojrzeć ponownie na cały dotychczasowy bieg myśli; po tym jednak, co powiedzieliśmy, wystarczy, być może, jeżeli zamiast tego przytoczę na zakończenie jedną scenę z „Augusta Czternastego” Sołżycyna (Sierpień 1914), która odnosi się bezpośrednio do postawionych wyżej pytań. Dwaj rosyjscy studenci przepojeni, jak całe ich pokolenie, ideami socjorewolucyjnymi zaczęli w wyjątkowej sytuacji spowodowanej patriotycznym zrywem w początkach wojny 1914 r. prowadzić dialog ze starym mędrcom, którego nazwali Astrologiem. Z wielką cierpliwością starał się on ich odwieść od widma naukowo wymyślnego porządku społecznego i ukazać im chimeryczność rewolucyjnego przeobrażenia świata: „Kto może pozwolić sobie na twierdzenie, że potrafi *wymyślić* okoliczności idealne? ... Pycha jest znamię niedorozwoju duchowego. Kto jest duchowo niedorozwinięty — ten jest pyszałkowaty, kto zaś rozwinął się duchowo — ten jest pokorny”. W końcu po wielu: skąd i dlaczego, pojawia się następujące pytanie młodych: „Czy zatem sprawie-

dliwość nie jest wystarczającą podstawą porządku społecznego?” A na to odpowiedź: „Niewątpliwie! Z tym jednak, że nie nasza i nie taka, jaką sobie wyobrażamy mając na uwadze zaciszny ziemski raj. Ale ta sprawiedliwość, której duch istnieje przed nami, bez nas i z siebie samego. My zaś powinniśmy się do niej *dostosować*”¹¹. Autor tej wypowiedzi starał się świadomie, posługując się różnymi czcionkami, uwypuklić dwa przeciwstawne wyrażenia: „wymyślić” i „dostosować”: pierwsze — wiele niejako mówiące — napisał dużymi literami, drugie — uniżenie, kursywą, bo nie chodzi tu o wymyślenie, ale o dostosowanie się. Nie nazywając Boga po imieniu z szacunku dla Tego, który musi z odległych krańców sprowadzać wszystko do środka („powiedział, spojrział na obu: czy nie zaszedł za daleko?”), powieściopisarz ujmuje tu w sposób niezwykle precyzyjny sens uwielbienia, adoracji, znaczenie pierwszego artykułu wiary. Ostatecznie człowiek nie ma czegoś sobie wymyślać, ale powinien się dostosować: wsłuchać się w sprawiedliwość Stwórcy i w prawdę samego stworzenia. Jedynie taka postawa gwarantuje mu prawdziwą wolność, albowiem tylko ona zabezpiecza przed nieuniknioną bojaźnią wobec drugiego człowieka, przed stworzeniem Bożym; wolność ta jest zaś znamieniem tego, którego zna sam Bóg — jak stwierdza św. Paweł. To dostosowanie się, uznanie prawdy Stwórcy w Jego stworzeniu, jest równocześnie adoracją, uwielbieniem. O to właśnie chodzi, gdy mówimy: wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**

¹¹ A. Solschenizyn, *August Vierzehn*, Luchterhand 1972, s. 513 i 517; całe opowiadanie (rozdz. 42), s. 495—517.