

## WIARA: WIEDZA PONAD WYBOREM?

W tym krótkim artykule chcemy zająć się pytaniem nurtującym nie tylko teologów, ale także — przynajmniej *implicite* — każdego człowieka wierzącego, który pragnie być świadkiem Chrystusa.

W trakcie rozmowy dotyczącej możliwości uzasadnienia własnej wiary w procesie przekazywania jej światu, jeden z młodych profesorów, człowiek głęboko wierzący, zauważył: „Dlaczego chcemy zawsze uzasadniać Boga albo wiarę? Uważam, że innym możemy przekazywać jedynie własną radość”. Spostrzeżenie to trafia w samo sedno tzw. apologetyki chrześcijańskiej. Co bowiem w rzeczy samej człowiek wierzący może przekazać „innym?” I na jakiej podstawie ma oprzeć swoją wiarę? Obydwa te pytania wiążą się ściśle ze sobą. Są też istotne dla każdego chrześcijanina, chodzi w nich bowiem o ludzki aspekt Kościoła w świecie oraz o jego powołanie misyjne.

Znamy bolesną i — trzeba to wyraźnie powiedzieć — pełną niepowodzeń oraz różnorodnych „prób” historię wiary. Nie musimy omawiać tu szczegółowo poszczególnych jej etapów. Możemy stwierdzić jedynie krótko, że Kościół czuł się niejednokrotnie zmuszony uzasadniać swoje posłannictwo przy pomocy „obiektywnych” argumentów, a więc — by tak powiedzieć — zewnętrznych, odpowiadających różnorodnym strukturom wiary, zapominając przy tym nazbyt często o specyfice samego aktu wiary i o tym, że jej ostatecznego przedmiotu, jakim jest Bóg, nie da się sprowadzić do żadnej struktury rozumowej, nawet najbardziej wypracowanej. Zewnętrzne podejście do problemu wiary było w praktyce skazane na klęskę na skutek odwiecznej niemożności przekonania tych, którzy nie wierzą.

Gdy się słucha tak po prostu ludzi, wówczas zdaje się sobie sprawę, że tak zwane dowody klasyczne — które w rzeczywistości wcale nimi nie są<sup>1</sup> — ani też żadne długie wywody nie są w stanie uzasadnić wiary. Tym, co może osiągnąć człowieka znajdującego się poza wiarą chrześcijańską albo też wątpiącego, jest jedynie *radość* człowieka prawdziwie wierzącego, a więc tego, kto twierdzi, że spotkał Boga w Chrystusie i kto czuje się wciąż olśniony tym

<sup>1</sup> Por. J. H. Walgrawe, *Il grande equivoco apologetico*, *Communio* 39 (1978) 32—41 (wersja włoska).

spotkaniem: on nim wciąż żyje! Jest to moment kluczowy. Na pierwszy rzut oka, zasadność aktu wiary ukazuje się przede wszystkim w tej sile przemieniającej, jaką wiara posiada nad tym, który wierzy. „Zjawisko” to zbliża się bardziej do samej podstawy miłości (jako że miłość wzajemna nie objawia się za pomocą racji rozumowych, które są jej obce) lub do doświadczenia piękna (znajdującego swój fundament w przeżyciu estetycznym), aniżeli do jakichś wniosków wynikających z logicznego rozumowania<sup>2</sup>.

Radość, o której mówimy, nie tkwi wyłącznie ani też zasadniczo na płaszczyźnie psychologicznej lub emocjonalnej. Rozumiemy to pojęcie w znacznie szerszym znaczeniu. Chodzi nam mianowicie o postawę życiową, obejmującą wszystkie wymiary egzystencji. Radość jest niejako glebą albo atmosferą, w której człowiek żyje, przeżywając własne życie w sposób pozytywny i szczęśliwy w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Radość ta jest nowym wymiarem wynikającym z pewności, że się znalazło, przyjęło lub — jeszcze lepiej — otrzymało ostateczny sens istnienia. Bóg i Chrystus stają się sensem i duszą istnienia. Radość człowieka wierzącego polega na przeżywaniu życia otwartego na obietnicę przyszłości bezwzględnej. Jest to radość wynikająca z przeżywania życia już nie w jakiejś perspektywie ostatecznego zamknięcia, kresu, lecz w obietnicy, że się je kiedyś ujrzy jako przelewające się ponad własną pełnię. Nawet na pustyni życie jawi się jako wędrówka do Ziemi Obiecanej. Będąc siłą ożywiającą to życie, radość jest do głębi swej „bierna”: stanowi ona odpowiedź na Miłość bezwzględną, która oddaje się całkowicie człowiekowi. Jest też pewnością, że się jest kochanym. Radość człowieka wierzącego odznacza się tym zwłaszcza, że wzrasta w miarę, jak się on sam ogołaca. Czyż nie na tym polega ta wielka lekcja, jaką nam dają święci Kościoła? Właśnie tutaj wiara zbliża się jak najbardziej do miłości i do estetyki. Radość wierzącego jest owocem spotkania. Przekształca ona istnienie tego, kto wierzy, i staje się — niejako od wewnątrz — solidną podstawą aktu wiary. Kto spotkał Chrystusa, ten nie stara się już uzasadniać swojej postawy za pomocą argumentów zewnętrznych, leżących poza tym spotkaniem, podobnie jak pewność, że się jest kochanym, nie szuka już innych dowodów poza sobą. Gdzie orędzie Chrystusa staje się rzeczywiście „Dobrą Nowiną”, tam też człowiek odnalazł dla własnego życia ludzkiego prawdziwą podstawę swojej wiary. Każdy świadomy chrześcijanin niewątpli-

<sup>2</sup> Jesteśmy bowiem przekonani, że akt wiary, jako akt *sui generis*, bliższy jest dwom pierwszym doświadczeniom, aniżeli rzeczywistości trzeciej. Mimo to akt ten dotyczy człowieka w całym jego jestestwie, a więc także w jego rozumie dyskursywnym.

wie już tego doświadczył. Szukając podstaw dla swej wiary, musiał się kiedyś zdobyć na decyzję, na wybór. Daję w zastaw moje życie w zamian za nadzieję, jaką daje mi orędzie, które mnie doświadcza. E. Schillebeeckx napisał na ten temat: „Człowiek nie przyjmuje orędzia objawionego dlatego, że ma jakąś intuicję intelektualną, albo też wewnętrzną oczywistość rzeczywistości zbawczej, która mu się przedstawia i zachęca go do wyrażenia swej zgody... Wiara jest sama przez się egzystencjalną postawą człowieka jako takiego, w całym jego jestestwie, w odniesieniu do ostatecznego sensu życia. Jest tym, co pozwala zrozumieć zgodę rozumu na rzeczywistość, która się objawia zachowując mimo wszystko jakąś wewnętrzną nie-oczywistość”<sup>3</sup>.

Wynikają z tego liczne konsekwencje. Najpierw „uzasadnienie wiary wobec rozumu ludzkiego” implikuje jakieś poszerzone pojęcie „rozumu”. Chrześcijanie mają być w rzeczy samej „zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Chodzi tu jednak o uzasadnianie tej rzeczywistości, która — a chrześcijanin jest tego w pełni świadomy — przewyższa jego rozum. „Obrona wiary” polega poza tym na wykazaniu (w sposób egzystencjalny, a więc przekraczający zwykłe rozumowanie logiczne), że nie jest wcale rzeczą nierozumną ani też uwłaczającą człowiekowi dorosłemu i wolnemu, zaangażować swoje własne istnienie w wiarę w rzeczywistość przekraczającą to, co go otacza, i stanowiącą, jako znacznie wyższą, podstawę i oparcie dla tej ostatniej. Czyż uzasadnienie własnej wiary nie oznacza zatem także ukazania własnym stylem życia, że jest rzeczą bardzo „rozumną” nie ubóstwiać rozumu ludzkiego, gdy się chce znaleźć właściwy sens życia?

Na drugim miejscu trzeba podkreślić, że sam charakter wiary wymaga w jakiejś mierze nieobecności dowodów czysto obiektywnych. Gdyby tak nie było, przedmiotem materialnym i formalnym wiary nie byłby już Bóg, którego — z samej natury rzeczy — nie da się wcale zobiektywizować. Bóg, którego dałoby się udowodnić jako przedmiot poznania ludzkiego — a więc który by się zmieścił w granicach poznania ludzkiego — nie byłby już z pewnością Bogiem. Wiara zaś, o którą nam właśnie chodzi, nie byłaby już prawdziwie wolnym aktem. Tymczasem akt wiary powinien być, jako akt w pełni ludzki, zawsze i z istoty swej wolny. Chcemy tym samym stwierdzić, że zgoda człowieka wierzącego nie może być żadną miarą zwykłym wynikiem rozumowania zniewalającego jego umysł. Innymi słowy, „uzasadnić wiarę” nie miałyby żadne-

<sup>3</sup> E. Schillebeeckx, *Openbaring en Theologie*, (Bilthoven) 1964, s. 77.

go sensu, gdyby się ją pozbawiło tego, co jej nadaje specyficzny charakter, a więc tego, że jest ona właśnie *wiarą*. Uzasadnienie wiary, które prowadziłyby do tego, że sama wiara stałaby się zbędną, nie byłoby żadnym uzasadnieniem<sup>4</sup>. Zgoda rozumu ludzkiego na to, co podaje mu wiara, nie może nigdy się zrównać ze zgodą, jaką wyraża on na twierdzenie, że „ziemia jest kulą”, lub że „kwadrat ma cztery kąty”. W obu tych zdaniach zgoda rozumu nie jest wcale dobrowolna w tym sensie, że jej brak równałby się zaprzeczeniu rzeczy oczywistej, co z kolei prowadziłyby konsekwentnie do odrzucenia praw rozumu ludzkiego. Oczywiście, człowiek jest „wolny” w przyjęciu lub nie, faktu, że ziemia jest kulista; wolność ta jednak jest dla rozumu ludzkiego jedynie pozorna.

Słowo „wierzyć”, użyte w kontekście wyżej omawianych zagadnień, nie ma też w gruncie rzeczy tego samego znaczenia, jakie winno się mu przypisać w interesującej nas dziedzinie. Właśnie dlatego, że akt wiary, będąc „rozumowo” uzasadnionym, pozostaje zawsze tym, czym jest, człowiek może wierzyć i być człowiekiem rozumnym!<sup>5</sup> Każda apologetyka napotyka tutaj nieusuwalną przeszkodę w wierze: chodzi o decyzję człowieka, który angażuje całą swą ufność w tę rzeczywistość, która pozwala mu osiągnąć ostateczny sens życia.

Nie miałyby się jednak racji sądząc, że uznanie wymiaru wewnętrznego — i subiektywnego! — przyniosłoby niejako cudownie, nawet gdyby było bardzo pogłębione, rozwiązanie kwestii podstaw wiary. W kulturze takiej jak nasza, w której realizm filozoficzny i metafizyka bytu nie są dobrze widziane, istnieje zawsze pokusa mieszania „wewnętrznej podstawy wiary” z „osobistym przeświadczeniem”, czyli z „subiektywizmem”. Dochodzimy w ten sposób do samego sedna interesującej nas problematyki.

Akt wiary, mający sam w sobie własne podstawy, staje się punktem wyjścia dla dalszych pytań. Nasuwają się one zwłaszcza wówczas, gdy konfrontujemy postawę człowieka wierzącego z na-

<sup>4</sup> W swym dziele *Jesus der Christus* W. Kasper bardzo trafnie zauważa, że ukazywania się Chrystusa (chrystofanie) nie mogą być rozumiane jako dyspensa od wiary dana Apostołom. Zmartwychwstanie Pana jest — także w odniesieniu do nich — przedmiotem wiary! (dz. cyt., Mainz 1974, s. 155, 166). Autor demaskuje tym samym niewłaściwe posługiwanie się Zmartwychwstaniem w apologetyce, które zanadto rozpowszechniło się w Kościele.

<sup>5</sup> Dotyczy to problemu autonomii świata i sposobu, w jaki powinno się pojmować jego relację do Boga. Można by zasadniczo ujmować wewnętrzną strukturę wszechświata bez uwzględniania Boga jako klucza całości. Laplace miał w tym względzie rację: „hipoteza” taka nie jest nam bezwzględnie konieczna. Bóg nie stanowi już bezpośredniego wniosku wynikającego z analizy struktury świata.

stawieniem niewierzącego humanisty. Rozmawiając z ludźmi, którzy są uczciwie przekonani, że nie mogą wierzyć w Boga lub w Chrystusa, zdajemy sobie sprawę, że ich „mechanizm apologetyczny” ma wiele cech wspólnych z „mechanizmem” wierzącego. Rozchodzi się bowiem, także w tym wypadku, o wybór zasadniczy, a więc o decyzję jak najbardziej żywotną, podjętą nie na płaszczyźnie rozumowo uzasadnionej<sup>6</sup>, lecz w wyniku jakiejś intuicji dotyczącej głębszego sensu istnienia.

Ateizm humanistyczny uważa wiarę w Boga za przeszkodę do realizacji człowieczeństwa i dopełnienia dziejów, których celem jest budowa „świata nowego”, będącego owocem działań ludzkich. Przedmiotem ludzkiej nadziei jest człowiek oraz jego wolność. Przez wolność rozumie się tutaj to, co pozwala człowiekowi być w pełni sobą, autonomicznym, wolnym od wszystkiego, co mogłoby utrudniać realizację jego bytowania historycznego. W tej perspektywie nadziei mieszczącej się w ramach tego świata Opatrzność Boga wszechmogącego jawi się jako czynnik destrukcyjny *par excellence* w odniesieniu do wolności ludzkiej. Opatrzność Boża anuluje odpowiedzialność człowieka za jego stawanie się historyczne, nadzieja zaś na życie przyszłe przesuwając ostateczny cel życia na plan dalszy. Świat staje się jedynie przedśmionkiem, a historia egzaminem: istota rzeczy tkwi gdzie indziej — dalej i wyżej. Oznacza to, że działanie ludzkie w historii nie zmierza już jako do swego prawdziwego przedmiotu — do owoców historycznych. W tej sytuacji jawi się jednak pytanie: po co budować świat lepszy, jeżeli nie mam w takim świecie pokładać moich nadziei? Religia ukazuje się jako najlepsze lekarstwo dla człowieka — jako ucieczka przed zaproszeniem historycznym, pochodzącym od świata ludzkiego. Jeżeli działanie na tym świecie traci swój sens ostateczny (ponieważ Bóg ustalił już z góry wszystko), również samo życie — twierdzi ateusz — nie ma jako takiego sensu. Zdarza się wówczas, że Bóg znika sprzed oczu, chociaż takie zniknięcie bywa bolesne. Usuwa się z życia ludzkiego! Decyzja na rzecz ateizmu wynika jednak z faktu, że człowiek uświadamiając sobie swoją odpowiedzialność historyczną znajduje dla swego istnienia sens głębszy

<sup>6</sup> Przypomina mi się tutaj relacja, jaką podaje M. Buber, z dyskusji między religijnym Żydem a jakimś racjonalistą. Ten ostatni udając się do Żyda z zamiarem ośmieszenia wiary za pomocą racji rozumowych usłyszał w odpowiedzi słowa wypowiedziane z zamyśloną miną: „Mogłoby to być też prawdą”. Te straszne słowa „mogłoby to być” — stwierdza Buber — podkopują całą pewność racjonalisty. M. Buber, *Werke*, t. 3. München—Heidelberg 1963, s. 348. J. Ratzinger przytacza tę wypowiedź w swoim *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* (Kraków 1970, s. 11).

w życiu bez Boga, aniżeli w życiu, w którym On zajmowałby pierwsze miejsce.

Nie powiedzieliśmy czegoś zgoła nowego. Dlaczego więc się tym zajmujemy? Aby ukazać, że postawa ateusza w odniesieniu do swego zaangażowania się humanistycznego zawiera w sobie struktury bardzo zbliżone do nastawienia człowieka wierzącego. Także w jego przypadku mamy do czynienia z podstawową intuicją podtrzymywaną przez nadzieję eschatologiczną. Samo zaś jego zaangażowanie się zdaje się zawierać w sobie potwierdzenie słuszności podjętej decyzji. Stara się on zmienić świat własnymi rękoma. Narzędzie nazywane Bogiem ukazuje się mu jako mniej konieczne dla postępu ludzkości. Doświadczenie zaś praktycznej nieużyteczności Boga („przeżywa się to samo także bez Niego!”), czyż nie zawiera w sobie podstaw ateistycznego wyboru?

Trudność jest tu widoczna. Dostrzegana jednak często niejasno, nie jest ona także obca chrześcijanom, którzy żyją na co dzień w bliskim kontakcie z ludźmi spoglądającymi na świat oczyma bez wiary. Pojawiają się wówczas pytania, liczne i bolesne, u chrześcijan: jeżeli człowiek niewierzący jest uczciwy, czy można mu mieć za złe jego niewiarę? Czy prawdą jest, że wiara stanowi fundament samej decyzji człowieka? Czy mój kolega niewierzący jest tym samym gorszy ode mnie? Albo: jaką wartość przedstawiają inne przekonania religijne? I wreszcie: czy rzeczywiście istnieje „Prawda”? Relatywizm religijny młodzieży współczesnej, pytania nurtujące tylu chrześcijan w kwestii zasadniczej swojej wiary (nie mówiąc już o ich dążeniu do prawdy absolutnej!) — świadczą o istnieniu jakiejś niepewności spowodowanej apologetyką doceniającą wyłącznie subiektywne podejście do wiary.

Problem odżywa. Czy przeświadczenie, że się znalazło ostateczny sens życia, wystarcza, by dać podwalinę pod wiarę? Czy radość, o której mówiliśmy wyżej, stanowi wystarczającą podstawę? Nie wystarcza powiedzieć: wierzę i czuję się dobrze w mojej wierze, albowiem jest ona uzasadniona. Jest to rozumowanie typowe dla sekciarzy! Gdyby rozumowanie takie było wystarczające, nie istniałoby już żadne kryterium pozwalające ocenić wewnętrzną wartość wiary, albo też — przeciwnie — ateizmu. *Tot capita tot sensus* stałoby się bezwzględnym kryterium prawdy...

Samo położenie chrześcijanina w świecie współczesnym skiero-  
wuje zatem apologetykę w stronę pytań dotyczących obiektywnej podstawy Prawdy oraz bytu. Mówiąc jaśniej, nie zamierzamy odbierać tutaj wierze tego, co jest jej własnością: tego daru ze siebie w zaufaniu wynikającym ze spotkania. Ten charakter subiektyw-

ny nie powinien jednak popychać człowieka wierzącego do subiektywizmu. Radość, jaką wierzący przekazuje innym, nie wystarcza sama w sobie: nie może się też ona opierać na jakiejś złudnej rzeczywistości, groziłoby jej to bowiem przekształceniem się w złudzenie!<sup>7</sup> Szukanie obiektywnych podstaw wiary nie oznacza obrazania Boga w jakiś przedmiot. Chodzi raczej o uświadomienie sobie tej rzeczywistości, która — nie dając się uprzedmiotowić — przewyższa, ale też i zakłada naszą rzeczywistość i która się nam przekazuje jako jedyna ostateczna podstawa wszelkiej decyzji, jakiegokolwiek zaangażowania się, wszelkiej radości. Czyż uświadomienie sobie tego, że w łonie samej naszej konkretnej egzystencji spotykamy się z rzeczywistością stanowiącą podstawę bardziej „obiektywną” naszego życia i naszej prawdy, nie utożsamia się z uświadomieniem sobie... Boga?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>7</sup> Czyż nie jest też, w pewnym sensie, „w pełni realistyczne” rozumowanie św. Pawła, który pisze: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 14)?