

Ks. Robert J. WOŹNIAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

„WIERZYMY, BO KOCHAMY” ***Teo*-logiczny związek wiary, nadziei i miłości**

Przedmiotem zadany naszemu myśleniu jest teologiczny związek, jaki zachodzi między trzema cnotami boskimi (wiara, nadzieja i miłość). Chodzi tu o związek *teo*-logiczny, to znaczy taki, który zakorzeniony jest w samej tajemnicy Boga.

Przedstawienie niniejsze składa się z dwóch głównych części. W pierwszej zajmę się postawieniem, tezy jak i teologicznym charakterem interesującego nas związku pomiędzy wiarą, nadzieją i miłością. Część druga będzie fenomenologiczno-teologiczną próbą uzasadnienia głównej tezy, zaproponowanej w części pierwszej.

TEZA: TEOLOGIA ZWIĄZKU WIARY, NADZIEI I MIŁOŚCI
TAJEMNICA OBJAWIENIA JAKO JEJ PRZEDZAŁOŻENIE

Pytanie o związek cnót boskich jest ściśle uzależnione od pytania o ich naturę jako taką. Stąd też oba pytania zostaną tu organicznie powiązane.

O wierze, nadziei i miłości można krótko powiedzieć, iż są one cnotami boskimi. Tak definiują je klasyczne katechizmy doktryny chrześcijańskiej. We wspomnianej definicji wiary, nadziei i miłości związek, jaki zachodzi pomiędzy nimi, jest ujęty wyraźnie jako związek teologiczny, to znaczy czerpiący swoje pierwsze i ostateczne uzasadnienie z samego Boga¹ Stąd też, w teologii i w powszechnym nauczaniu chrze-

¹ „Virtutes humanae in virtutibus radicantur theologalibus quae hominis facultates ad naturae divinae accommodant participationem. Virtutes enim theologales directe ad Deum referuntur. Christianos disponunt ut in consuetudine cum Sanctissima Trinitate vivant. Deum Unum et Trinum habent tamquam originem, motivum et obiectum” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1812).

ścijańskim, cnoty boskie zwykło nazywać się alternatywnie cnotami teologalnymi.

Jakie jest znaczenie takiej teologicznej minidefinicji? Dlaczego wiara, nadzieja i miłość są właśnie cnotami teologalnymi, względnie boskimi, a nie zwykłymi cnotami moralnymi? Dlaczego zachodzi pomiędzy nimi ścisły związek, sugerowany we wspólnym mianowniku określenia „cnoty teologalne”? Na pytania te odpowiadam za pomocą następujących, ściśle ze sobą powiązanych twierdzeń.

a) *Twierdzenie pierwsze.* Teologiczny charakter/naturę oraz związek trzech cnót boskich można odkryć i uzasadnić tylko na podstawie tajemnicy Objawienia. Kluczowość pojęcia Objawienia jest w tym wypadku nieprzekraczalna. Objawienie jako takie jest najważniejszym ze wszystkich pojęć teologii i formalną podstawą wszystkich innych pojęć². Oznacza to, iż bez tematykacji rzeczywistości Objawienia nie jesteśmy w stanie odślonić natury boskich cnót ani faktyczności związku, w jakim wzajemnie pozostają. Czym są i jaka jest pomiędzy nimi relacja, odsłania się dopiero w kontekście tajemnicy Objawienia.

b) *Twierdzenie drugie.* Istotą wydarzenia Objawienia jest jego ściśle teologiczny charakter. Innymi słowy, Objawienie jest dramatem trynitarnym (K. Barth, H. Urs von Balthasar), jest dziełem (*ergon*) Boga. Poprzez Objawienie dokonuje się boskie wejście w świat i jego własny dramat. Objawienie jest dramatem podwójnego/wzajemnego uczestnictwa³: Boga w świecie, jak i uczestnictwa świata w Bogu. Objawiając siebie, Bóg przekracza potrójną przepaść, jaka dzieli Go od stworzenia: ontologiczną, epistemologiczną i moralną⁴. Jednocześnie Objawienie jest pierwotną kategorialem i zarówno transcendentalem formą umożliwiającą jakąkolwiek formę wspomnianego uczestnictwa⁵. Objawienie jest możliwością wszelkiego uczestnictwa oraz pierwotną i kategorialem pierwszą formą takiego *metexis-participatio*.

Wspomniane uczestnictwo implikuje powierzenie się Boga człowiekowi. Objawienie jest powierzeniem siebie. Kiedy Bóg odsłania siebie,

² Por. J. Bründl, *Archäologie Seines Wortes. Vom Abgrund der Theologie in Gottes Offenbarung*, [w:], *Grenzgänge der Theologie*, Hrsg. O. Meuffels, J. Bründl, Münster–Hamburg–Berlin–Wien–London–Zürich 2004, s. 1–22.

³ Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium Salutis*, t. 2, Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1965, s. 361 n. Por. również tenże, *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu „De Trinitate”*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 185–215.

⁴ Por. S. T. Davies, *Revelation and Inspiration*, [w:] T. P. Flint, M. Rea, *Oxford Hand-book of Philosophical Theology*, Oxford 2009, s. 32.

⁵ Por. J. Werbick, *Den Glauben Verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 272–277.

powierza siebie i swoją tajemnicę człowiekowi. Jako takie Objawienie jest konkretnym wyrazem boskiego zawierzenia siebie człowiekowi⁶

Do takich wniosków doprowadza bliższa analiza tekstu *Dei Verbum* (pkt. 2)⁷ To właśnie tam przedstawia się Objawienie jako propozycję uczestnictwa. Idzie tu – co należy ze wzmożoną siłą podkreślić – o uczestnictwo egzystencjalne⁸. *Vaticanum II* nie ogranicza (nie redukuje) tajemnicy Objawienia do aspektu poznawczego. Aspekt ów, jako podstawowy (*revelation is a pivotal epistemological concept*⁹), zostaje wpisany i podporządkowany aspektowi egzystencjalnemu, którego integralną część stanowi¹⁰ Jeśli Bóg sam siebie przekłada w Objawieniu¹¹, to celem takiego przekładu treści Jego własnego życia na ludzki język jest egzystencjalny dar z samego siebie.

Jednym z podstawowych wymiarów tajemnicy Objawienia, jako uczestnictwa, jest jego trynitarność. Objawienie jest dramatem trynitarnym: nietrynitarny Bóg nie mógłby się objawić w takim znaczeniu, w jakim Objawienie jest pojęte w chrześcijaństwie¹². Trynitarność Objawie-

⁶ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 171–180.

⁷ „Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Eph 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cf. Eph 2, 18; 2 Petr 1,4). Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cf. Col 1, 15; 1 Tim 1, 17) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cf. Ex 33, 11; Io 15, 14–15) et cum eis conversatur (cf. Bar 3, 38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat. Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident. Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit”

⁸ Por. H. Hoping, *Theologische Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, [w:] P. Hünermann, B. J. Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, III, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 739 n.

⁹ W. J. Abraham, *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, Grand Rapids 2006, s. 84 n. Por. R. Bultmann, *The Concept of Revelation in New Testament Theology*, [w:] Tenze, *Existence and Faith*, New York, 1966, s. 58.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione „Dei Verbum”). Kommentar zum I. Kapitel*, [w:] J. Höfer; K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 13, *Das zweite Vatikanische Konzil*, 2, *Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen; Kommentare*, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 504–515; M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, [w:] W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, *Handbuch der Fundamentatheologie*, II, *Traktat Offenbarung*, Tübingen 2000, s. 41 n.

¹¹ Boskie objawienie można traktować jako formę przekładu (*Übersetzung*), por. Werbick, *Den Glauben Verantworten*, s. 405 n.

¹² Stwierdzenie takie jest przeniesieniem Balthasarowskiego przekonania – zaczerpniętego ze studium A. Gerkena (*Teologie des Wortes*, Düsseldorf 1963, s. 81) – iż chrześcijańskie rozumienie stworzenia jest ściśle związane z teologią trynitarną. Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 53. Por. również:

nia oznacza pierwszorzędnie jego związek z pojęciem osoby. Objawienie jest wydarzeniem osobowym, personalistycznym, na ile zachodzi ono zawsze pomiędzy osobami. Personalizm objawienia polega na tym, iż w nim osoba zwraca się ku osobie. Jako takie Objawienie – dodajmy jeszcze raz w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu – jest zwróceniem się osobowego Boga do Jego własnego, osobowego stworzenia. Objawienie jako egzystencjalno-noetyczne *communicatio* (noetyczne tylko dlatego, że egzystencjalne) źródło swej ontycznej możliwości czerpie z samej interpersonalnej struktury Bożego życia. Pierwej zanim Bóg siebie samego poza sobą wypowie i podaruje, jest wewnętrznym dialogiem i wewnętrznym podarowywaniem siebie. Wewnątrztrynitarnemu aktowi *expresio* (zrodzenie Syna¹³) odpowiada analogicznie w ekonomii *expresio* w świecie (Syn objawia Ojca); tchnięcie Ducha, które dopełnia wewnątrztrynitarną dynamikę wolitywno-noetycznej płodności i stanowi zwornik tajemnicy trynitarniej, posiada swój wewnątrzhistoryczny analogat w postaci odsłaniającego przebywania Ducha w Kościele: jest on trwaniem synowskiej *expresio* na przestrzeni dziejów¹⁴

W tym miejscu należy przywołać wielką postać luminarza dwudziestowiecznej odnowy teologicznej w protestantyzmie Karla Bartha i jego koncepcję związku pomiędzy tajemnicą Objawienia a wewnętrznym, trynitarnym życiem Boga. Dla Bartha Objawienie jest dramatem ściśle powiązaniem z samą wewnętrzną strukturą Bożego bycia.

Bóg – pisze Barth – objawia się. On objawia siebie przez siebie samego. On objawia siebie samego¹⁵

Tajemnica Objawienia staje się w taki sposób własną tajemnicą wewnętrznego życia Bożego: Bóg jest zarówno przedmiotem (Ojciec), jak i podmiotem Objawienia (Syn). Jest on równocześnie samym Objawieniem względnie objawianiem siebie (Duch Święty).

G. Emery, *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995, s. 517–528.

¹³ Chrystologiczny wymiar teologii Objawienia stanowi jego pierwotną i najważniejszą podstawę. Na ten temat por. M. Neusch, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*, Paris 2005, s. 113–119. W kontekście wyzwań pluralizmu religijnego: R. K. Wüstenberg, *Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann*, München 2009, s. 21–37.

¹⁴ Przedstawiony tu schemat związku trynitarnego życia z ekonomią objawienia oparty jest na opisie Bonawentury z Bagnoregio. Por. R. J. Woźniak, *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura*, Pamplona 2007, s. 171–181, 205–211.

¹⁵ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. 1, 1, Zürich 1987, s. 312: „Gott offenbart sich. Er offenbart sich durch sich selbst. Er offenbart sich selbst” Na ten temat por. W. Härle, *Sein und Gnade. Die ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Brelin–New York 1975, s. 13 n; T. Hart, *Revelation*, [w:] J. Webster, *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 37–56 (bibl.).

c) *Twierdzenie trzecie*. Odpowiedzią na tak rozumiane Objawienie jest wiara (*Dei Verbum* 5¹⁶)¹⁷ Koncepcje wiary i Objawienia są ze sobą ściśle związane: jaką posiadamy koncepcję Objawienia, taką też posiadamy koncepcję wiary¹⁸ Tam, gdzie Objawienie ujęte jest pierwotnie i fundamentalnie jako wydarzenie w świecie poznawania, tam też wiara będzie tylko posłuszeństwem, w znaczeniu otwarcia rozumu na przychodzące słowo, które odsłania.

Co dzieje się wtedy, kiedy Objawienie zostaje pojęte pierwszorzędnie jako boskie *Selbstmitteilung*¹⁹? Jakiej koncepcji wiary domaga się taka egzystencjalnie integralna koncepcja Objawienia?²⁰

Wiara zdolna zadośćuczynić takiej koncepcji Objawienia to wiara rozumiana jako życiowa postawa słuchania i czynienia, to integralnie-egzystencjalne zaangażowanie się w odsłaniającą się tajemnicę Boga²¹ Wiara taka jest wspólnototwórcza: poprzez nią dokonuje się zawiązanie *communio* pomiędzy człowiekiem a Bogiem. To właśnie w wierze człowiek otwiera się na trynitarną inicjatywę gościnności, na Boskie zaproszenie, aby wziąć-część (*participatio* jako *partem-capere*) w Jego własnym życiu. Zaproszony do wspólnoty z Bogiem człowiek, poprzez wiarę odpowiada wzajemnym zaproszeniem. Otwiera on swoje życie ku Bogu, tak że Bóg staje się uczestnikiem jego ludzkiej egzystencji jako Ten, który ją, w najgłębszym znaczeniu tego słowa, tworzy i współtworzy²².

¹⁶ „Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (cf. Rom 16,26; coll. Rom 1,5; 2 Cor 10, 5–6), qua homo se totum libere Deo committit «plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium» praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo. Quae fides ut praebeatur, opus est praeviente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det «omnibus sua-vitatem in consentiando et credendo veritati», Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit”

¹⁷ Por. D. Hercsik, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Würzburg 2007, s. 130–137, 181–187.

¹⁸ Na temat związku wiara/Objawienie por. G. Moran, *Believing in a Revealing God. The Basis of the Christian Life*, Collegeville 2009, s. 15–60.

¹⁹ Analizę pojęcia *Selbstmitteilung* można odnaleźć w: P. P. Saldanha, *Revelation as «Self-Communication of God»*. A study of the Influence of Karl Rahner and Karl Barth on the Concept of Revelation in the Document of the Second Vatican Council, Roma 2005.

²⁰ Ch. Schwöbel idzie nawet o krok dalej, utrzymując, iż wiara jest nie tylko wartością egzystencjalną, lecz wręcz kategorią fundamentalną dla całej ontologii chrześcijańskiego obrazu świata. Por. tenże, *God: Action and Revelation*, Leuven 1992, s. 97.

²¹ Por. J. Kupczak, *O egzystencjalnym i poznawczym ujęciu wiary w teologii świętego Tomasza z Akwinu*, [w:] *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane ks. prof. Janowi Walowi*, Kraków 2008, s. 333–342.

²² Zachowujemy tutaj całą klasycznie pojętą naukę o stworzeniu. Zresztą teologia objawienia taką naukę zakłada jako swój istotny fundament. Jeśli mówimy tutaj o współtworzeniu, chcemy zwrócić uwagę na rzeczywistość łaski, poprzez którą Bóg nie zagarnia zaborczo człowieka dla siebie, lecz go wyzwala. Stąd też myśl o współdziałaniu (synergia). Por. A. Ganoczy, *Der dreieinige Schöpfer Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001.

d) *Twierdzenie czwarte* stanowi *explicatio* trzeciego. Brzmi ono następująco: wiara – ze względu na wewnętrzną naturę samego Objawienia – jest adekwatną odpowiedzią na Objawienie tylko wtedy, kiedy jest żywotnie połączona z nadzieją i miłością, kiedy jej wewnętrzną treścią (jako składniki) są akty nadziei i miłości.

Teraz dopiero ujawnia się wewnętrzna konieczność rozpoczęcia naszego poszukiwania właśnie w tajemnicy Objawienia: jeśli wiara, jako jedna z cnót teologicznych, w istotny sposób związana jest z Objawieniem, to bez wyraźnej i oddzielnej tematykacji Objawienia jako Objawienia nie jesteśmy w stanie uchwycić teologicznej głębi treściowej zawartości nie tylko wiary, lecz i pozostałych dwóch cnót boskich.

To, co czyni dynamikę wiara – Objawienie (i *vice versa*) podstawną, opiera się na związku wiary z miłością i nadzieją: tylko dzięki temu związkowi przechodzimy od *gnoseologicznej* koncepcji wiary i Objawienia (wiara poza podmiotem) do jej personalistycznego rozumienia. Jeśli wiara jest adekwatną odpowiedzią na Objawienie, a samo Objawienie jest wydarzeniem trynitarnym, czyli wybitnie osobowym, to oznacza to, iż w samej wierze muszą zawierać się takie podstawowe cechy wszelkiego autentycznego interpersonalnego spotkania, które czynią je prawdziwie i rzeczywiście spotkaniem, czyli *communio personarum*²³

W rzeczywistości wydaje się, iż bez nadziei i miłości nie istnieje – już na poziomie natury – żadna możliwość autentycznego, pozytywnego *międzyosobowego* spotkania. W ostatnich czasach filozofia zwana personalizmem i zrodzona z niej filozofia dialogu wyraźnie pokazała, jak wielkie znaczenie posiadają wiara, nadzieja-zaufanie i miłość w spotkaniu pomiędzy osobami. W rzeczywistości nie można mówić o prawdziwym międzyosobowym spotkaniu tam, gdzie brakuje jednej z tych wartości. Prawda ta stanowi również pierwotne dziedzictwo teologii: sensowność nauki o cnotach boskich, jej logika, jest niczym innym, jak gramatyką spotkania. Chrześcijaństwo jest religią autentycznego spotkania między Bogiem i człowiekiem i ludzi między sobą. Cnoty boskie gwarantują i tworzą wspomnianą autentyczność spotkania.

e) *Twierdzenie piąte*. Człowiek uczestniczy w życiu Boga poprzez wiarę, nadzieję i miłość, które z tego powodu są modalnościami uczestnictwa człowieka w życiu Boga. Stąd nazywamy je *cnotami boskimi*, to znaczy takimi, które owe życie nam komunikują.

Wiara, nadzieja i miłość stanowią samą istotę wewnętrznego, odnowionego przez łaskę boskiej autokomunikacji (tzn. przez Objawienie)

²³ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

ludzkiego życia (nowe stworzenie). Są zarazem jego najgłębszą realizacją.

Nazwa *cnoty boskie* sugeruje, między innymi, iż cnoty owe posiadają charakter daru²⁴: są udzielonymi nam sposobami uczestnictwa w życiu Boga, pierwotnie bowiem przynależą do Niego. Dar uczestnictwa w życiu Boga otrzymywany jest dzięki wierze, nadziei i miłości. Dar ów jest darmo dany: cnoty boskie są darami łaski; są – aby posłużyć się wyrażeniem Mariona – fenomenami nasyconymi, czyli takimi „miejscami”, w których w jakiś niezrozumiały sposób odśłania się i podarowuje cała pełnia już w pośrodku skończoności (Pawłowe „naczynia gliniane”).

W perspektywie słynnego eseju Marcela Maussa o instytucji daru w społeczeństwach pierwotnych²⁵ należy zauważyć, iż ów darmo dany dar Boga nie zadłuża – wręcz przeciwnie radykalnie wyzwala. Wyzwala właśnie do tego, aby człowiek Bogu uwierzył (wiara), zawierzył (nadzieja) i aby Go pokochał (miłość), z jednoczesnym zachowaniem swej słusznej autonomii i wolności.

f) Dlaczego i w jaki sposób cnoty boskie komunikują nam Boże życie? Dlaczego właśnie one mogą to uczynić? Czym są same w sobie i jaka jest ich najgłębsza natura? W odpowiedzi na te pytania – stanowiące *explicatio* pytań postawionych na początku niniejszej sekcji – formułuję *twierdzenie szóste*: istnieje swoistego rodzaju *teo-onto-logiczna*²⁶ zależność pomiędzy wewnętrznym życiem samego Boga i cnotami boskimi. Wiara, nadzieja i miłość stanowią trzy sposoby Bożego przebywania w człowieku.

Aby powyższe twierdzenie mogło być prawdziwe, akty wiary, nadziei i miłości należy traktować jako *analogiczne* modalności Bożego *esse*. Stwierdzenie to domaga się głębszej analizy.

W analizie tej zostawiam na boku bogaty (zarówno historycznie jak, i treściowo) problem łaski jako konkretnej możliwości uczestnictwa

²⁴ W stosunku do wiary: Synod w Orange, can. 5 [w:] Denzinger–Hünemann, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg–Basel–Wien 2009, 375.

²⁵ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społecznościach archaicznych*, [w:] tenże, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 211–415.

²⁶ W pojawiającym się tutaj odwołaniu do ontologii nie chodzi w żadnym wypadku o ontologię jako teorię przedmiotu i teorię władzy nad nim. Pojęcie „ontologia” zostaje natomiast użyte w sensie bazowej teorii bytu. Wewnątrz wywodu spełnia ono swoją rolę w odesłaniu dyskursu do poziomu prawdy bytu i bycia. Tak rozumiana ontologia nie jest wykroczeniem poza prawdę teologii negatywnej, lecz pozostaje w służbie teologicznej krytyki ideologii. Por. A. Halbmayr, *Gottesrede als Einspruch. Das ideologiekritische Potential negativer Theologie*, [w:] A. Halbmayr, G. M. Hoff, *Negative Theologie heute? Zum Aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 186–208.

człowieka w Bogu i Jego życiu. W tym względzie zadawałam się – bez głębszego wglądu w jego treść i sensowność – twierdzeniem piątym.

Tutaj interesuje mnie sam związek cnót boskich z możliwością komunikowania człowiekowi Bożego, trynitarnego życia. Jeśli wierzymy, iż życie Boga staje się naszym udziałem na drodze zapośredniczenia chrystologiczno-pneumatycznego właśnie *w i poprzez* (chrystycznie-pneumatycznie podarowane) wiarę, nadzieję i miłość, to powstaje pytanie: co powyższe stwierdzenie może oznaczać dla konkretnego rozumienia tych cnót? Funkcja, jaka tradycyjnie została przypisana cnotom boskim, musi być osadzona w swoistego rodzaju ontologicznej teorii opisującej ich naturę. Innymi słowy funkcja triady cnót boskich jest determinowana przez ich wewnętrzną naturę. Czym jest owa natura, aby mogła ona służyć jako płaszczyzna ludzkiego uczestnictwa w życiu samego Boga? Moim zdaniem rozwiązanie jest następujące: aby móc prawdziwie przyjąć, iż cnoty boskie są podarowanymi (zawdzięczanymi) sposobami uczestnictwa człowieka w życiu Boga, należy równocześnie przyjąć, iż same w sobie są one w jakiś istotny sposób związane z wewnętrznym życiem Boga, którego komunikują. Powyżej ową zależność nazwałem teo-onto-logiczną (uwaga: nie onto-teologiczną²⁷) właśnie dlatego, żeby wskazać na to, iż związek ów jest związkiem ontologicznym (dotyczącym samego bytu-bycia Boga)²⁸, którego podstawą jest teologia, czyli na objawieniu ufundowane „komunikujące odstąpienie” (co Werbick nazywa *komunikative Offenbarungstheologie*) własnej tajemnicy Bożego bycia.

Co to wszystko oznacza w konkretności? Treść powyższych rozważań można sprowadzić do następującej postaci syntetycznej: wiara, nadzieja i miłość są wewnętrznymi sposobami wewnątrzboskiego bycia. Jeśli Bóg rzeczywiście się nam poprzez nie komunikuje, to one same muszą stanowić pewną część Jego wewnętrznego życia jako Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trójjedyny Bóg wierzy, posiada nadzieję (por. Rz 8, 20)

²⁷ Na temat znaczenia i historii pojęcia onto-teologia, od którego treści i zagrożeń radykalnie się dystansuję, por. K. Kremer, *Ontotheologie*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, kol. 1207; I. Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, Cambridge 2005, s. 7–43; A. Godzieba, *Ontotheology to excess: imagining God without being*, „Theological Studies” 56/1:2005, s. 3–18.

²⁸ Jak nietrudno zauważyć, istotną częścią poruszanych tu wyjaśnień jest przeświadczenie o realistycznym charakterze trynitarnego samoudzielenia się człowiekowi. Przekonanie takie nazywam „realizmem teologicznym”. Zagadnieniu temu poświęcił ostatnio swoją monografię A. Papanikolau, amerykański teolog prawosławny. W swojej książce *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame 2005, dokonuje wyodrębnienia i analizy ontologicznego wymiaru doktryny trynitarniej, na ile związana jest z tajemnicą zbawienia.

i kocha. Oczywiście takie stwierdzenie, jak każde inne w teologii, należy rozumieć analogicznie²⁹ Nasza wiara, nadzieja i miłość nie stanowią tu ostatecznego wyczerpania tajemnicy wiary, nadziei i miłości w Bogu, lecz tylko jej ikoniczny analogat. To, co my przeżywamy i doświadczamy jako wiarę, nadzieję i miłość, jest tylko nikłym echem, słabym podobieństwem do tego, czym Bóg odwiecznie sam w sobie jest i co sam w sobie „przeżywa”. Wiara, nadzieja i miłość mogą komunikować człowiekowi życie Boga dlatego, że stanowią analogat owego życia, jego podstawową strukturę odbitą w historii i czasie. Dlatego też ten, kto żyje wiarą, nadzieją i miłością, już doświadczają w sobie samym tajemnicy Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Jedność wiary, nadziei i miłości rodzi się zatem w sercu Boga, aby potem – poprzez uczestnictwo – stać się udziałem człowieka. Jeśli Objawienie – a dokładnie jego adekwatne przyjęcie – domaga się jedności boskich cnót, to wymóg ten rodzi się właśnie dlatego, że sam objawiający się Bóg w swoim jedynym i niepodzielnym trynitarnym życiu żyje czymś, czego wiara, nadzieja i miłość, tak jak je rozumiemy i przeżywamy jako ludzie, są tylko echem, ikoną, śladem. Jedność wiary, nadziei i miłości ma za swoją podstawę jedność boskiego życia w wierze, nadziei i miłości, która to jedność, przynależąc do natury Boga sprawia, iż można się z Nim spotkać tylko w jedności wiary, nadziei i miłości.

Teologiczno-ontologiczne rozumienie wiary, nadziei i miłości jako rzeczywistości obecnej w Bogu, samo w sobie bardzo interesujące, musimy pozostawić na marginesie. Ono nie jest głównym przedmiotem niniejszego artykułu. Należy tu jednak poczynić jedną uwagę więcej: ze względu na treść Objawienia nie wolno zapominać, iż pośród trzech boskich cnót centralna jest miłość. Innymi słowy teo-ontologia boskich cnót jest wewnątrznie uporządkowana: na szczycie hierarchii stoi miłość³⁰

g) *Twierdzenie siódme* stanowi artykulację podstawowej konsekwencji zaprezentowanej tu tezy: idzie o nieprzemijalność wiary i nadziei.

Wiara, nadzieja i miłość są „cnotami nieśmiertelnymi”, gdyż, jako *modalności* życia bożego w nas, nie mogą ulec zagładzie. Mówiąc bardziej konkretnie, tak jak wiara i nadzieja żyły/żyją z głębi mocy miłości, stanowiąc jej konkretne formy, tak również przetrwają niejako wewnątrz niej i przez nią. W ostateczności spełnionego królestwa wiara i nadzieja przetrwają jako wydarzenia miłości. Owo przetrwanie będzie miejscem

²⁹ Por. R. Swinburn, *Revelation. From Metaphore to Analogy*, Oxford 2007, s. 38–52.

³⁰ Wagę rzeczywistości miłości, również i dla teologii, podkreśla O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Würzburg 2001; por. tenże, *Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre*, Tübingen 2006, s. 192–208.

odstąpienia ich już-zawsze-obecnego, lecz kiedyś ukrytego, związku z miłością.

Teza o przemijalności wiary i nadziei oparta jest na rozumieniu, które wybitnie wypacza i redukuje ich teologiczne znaczenie, odkryte i ufundowane w tajemnicy miłości. Wiara i nadzieja muszą przeminąć i przemijają³¹, próbuje się argumentować, gdyż wtedy, kiedy ujrzymy Boga *twarzą w twarz* (cokolwiek sformułowanie to miałyby oznaczać) zarówno wiara, jak i nadzieja staną się nieprzebne. Po co wierzyć, kiedy Bóg staje się „oczywistością” i „naocznością”? Po co kultywować jeszcze nadzieję, skoro już się ogląda i posiada przedmiot pragnień? Takie pytania ukrywają w sobie potoczne rozumienie wiary i nadziei, które redukuje się *de facto* do aktów poznania i ufego oczekiwania. A przecież takie rozumienie nie jest jedyne i konieczne.

Na usprawiedliwienie tego, o czym tu mówię, chcę posłużyć się następującym przykładem. Związek wiary, nadziei i miłości zostaje dobrze wyakcentowany przez apostoła Pawła, w jego 1 Kor 13, w fragmencie powszechnie znanym jako *Hymn o miłości* (ww. 1–13). Rozpościerając przed słuchaczami w Koryncie, wspólnocie wybitnie skonfliktowanej i przepełnionej problemami, wizję życia duchowego, Paweł opiera je na miłości. To ona jest duszą całego życia chrześcijańskiego. W tym względzie ważne jest, że we wspomnianym kontekście, Paweł dokonuje ciekawego połączenia miłości z wiarą i nadzieją. Oto interesujący nas tekst w. 13:

Teraz zaś trwa (*menei*) wiara, nadzieja, miłość – te trzy, z nich zaś największa jest miłość (*nuni de menei pistis, elpis, agape, ta tria, meixon de tuton he agape*).

Należy zauważyć, iż Paweł mówi o trwaniu (czas. *menein*) wiary, nadziei i miłości. Owo trwanie, czyli kontynuowany proces bycia, posiada dla Pawła wyraźnie uporządkowaną strukturę: największa ze wspomnianej triady cnót jest miłość. To przez nią, jak Apostoł Narodów powie na innym miejscu, wiara staje się czynem.

Aczkolwiek Paweł mówi o trwaniu terażniejszym (teraz, gr. *nuni*) tekst wydaje się być otwarty na interpretację przedłużającą jego znaczenie i wagę również na czasy *eschatonu*. Przede wszystkim zauważmy, iż Paweł nigdzie w hymnie nie mówi o przemijalności wiary i nadziei; wyraźnie mamy tylko zarysowaną hierarchię cnót, na której szczycie stoi miłość. Następnie należy wziąć pod uwagę bogate teologicznie znaczenie pojęcia „teraz” u Pawła. Mam na myśli jeden z najważniejszych wymiarów teologii Nowego Testamentu, jakim jest myślowa instytu-

³¹ Por. Benedykt XII, Konstytucja *Benedictus Deus*, [w:] *Denzinger-Hünemann...*, 1001.

cja/figura „już-jeszcze nie” W rzeczywistości przyszłość jest w teologii Pawłowej (i nowotestamentalnej w ogóle) niczym innym, jak odstąpieniem pełni teraźniejszości, a to oznaczałoby, iż jest pełną realizacją wiary i nadziei. Czy realizacja taka musi koniecznie oznaczać ich kres? Choć sam Paweł rozróżnia życie w wierze i życie w widzeniu (2 Kor 5, 7), czy można wykluczyć, iż wiara staje się widzeniem? Nowotestamentalne miejsca opisujące uzdrowienia niewidomych wskazują, iż odzyskanie wzroku ma związek z wiarą w Jezusa. Czyż nie mogłoby to oznaczać, poprzez transponującą ekstrapolację, iż eschatologiczne widzenie jest formą wiary dopełnionej i zrealizowanej?

O takiej możliwości interpretacyjnej świadczy całokształt Pawłowej teologii wiary³² i nadziei³³ Uwierzyć oznacza dla Pawła znacznie więcej niż tylko coś ograniczonego do obecnego życia. Być może w ogóle czasowe rozumienie wiary nie jest tu odpowiednie. Wiara jest radykalną podstawą jego teologii usprawiedliwienia, ta zaś stanowi esencję jego ewangelii. Dla Pawła wiara jest podstawą wszelkiego komunikowania się z Bogiem, jest sposobem owej komunikacji, otwarcia się na Jego boską tajemnicę. W jako takiej wyraża się w niej coś radykalnie wiecznego. Analogicznie rzecz ma się z nadzieją, o której Paweł pisze, iż nie może być ona postawą tylko „w tym świecie obecnym”: „Jeśli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieje pokładamy – powiada Paweł – jesteśmy bardziej godni politowania od wszystkich ludzi” (1 Kor 15, 19). Zdanie to w swoim podstawowym znaczeniu przestrzega przed uczynieniem z Chrystusa nadziei tylko na obecne życie, i właśnie w ten sposób przestrzega przed ograniczaniem swojej chrystycznej nadziei tylko do realiów tego świata. Nadzieja, jaką człowiek wierzący pokłada w Chrystusie, ma za swój przedmiot wieczność. Czy owa wieczność musi oznaczać kres nadziei czy raczej jest jej zachowaniem poprzez spełnienie? Nadzieja może przekształcić się w wieczności i przestając być oczekiwaniem na coś, stać się – wraz z wiarą i miłością – sposobem komunikacji z Bogiem.

Należy tu mieć w pamięci, iż najpiękniejsze stronicę chrześcijańskiej teologii mówią o eschatonie jako takim spełnieniu, które nieustannie jest w drodze, zawieszony pomiędzy posiadaniem pełni i niekończącą się podróżą w jej głębinę (choćby *epektasis* Grzegorza z Nyssy)³⁴

³² Por. L. Morris, *Faith*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Downers Grove 1993, s. 285–291.

³³ Por. J. M. Everts, *Hope*, [w:] *Dictionary of Paul...*, s. 415–417.

³⁴ Por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, s. 309. Por. również tenże, *L'etre et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.

Ten widzi Boga, powiada Grzegorz, kto nigdy nie napotyka końca swego pragnienia³⁵

Tylko ten rozpoznaje Boga, kto nigdy nie przestaje Go pragnąć, tzn. kto nigdy nie traci nadziei na więcej.

Co miałyby oznaczać w wieczności wiara i nadzieja? Będą one stanowić modalności nieprzekraczalnej i nieusuwalnej miłości do Boga, jej doświadczalne transparenty. A to oznacza, iż miłość nie będzie sama, lecz że w niej przetrwają szlachetne wiara i nadzieja. Rzeczywiście, Paweł miał rację, kiedy mówił, iż te trzy trwają w objętym przez wieczność Boga *teraz* człowieka.

h) To wszystko skłania do postawienia *twierdzenia ósmego*: wiara, nadzieja i miłość są nierozdzielne i, jako takie, stanowią fundament wszelkiej refleksji i egzystencji teologicznej. Powyższe twierdzenie rozwijam w formie następujących zdań analitycznych:

nie istnieje wiara bez nadziei i miłości,
nie istnieje nadzieja bez wiary i miłości,
nie istnieje miłość bez wiary i nadziei³⁶,
wiara to miłująca nadzieja,
nadzieja to wierząca miłość,
miłość to wiara, która ma nadzieję.

Podsumowanie części pierwszej

Spróbujmy podsumować powyższy sposób myślenia, powyżej przebytą drogę. Wyszliśmy od Objawienia, aby przez jego dość ścisłą analizę skonstatować związek, w jaki ono *ex necessitate* wchodzi z wiarą, nadzieją i miłością. Tajemnica tego związku, jak i również tajemnica boskich cnót to sam Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty w swoim samoudzieleniu się człowiekowi (Bóg jako objawiający, Bóg jako to, co objawiane i Bóg jako samo objawianie). Bóg udziela się nam takim jakim jest, udziela nam swojego życia, takim jakie owo życie rzeczywiście jest³⁷:

³⁵ Grzegorz z Nyssy, *De vita Moyses*, II, 233 (*Gregorii Nisseni Opera*, VII/1), Brill, Leiden 1991.

³⁶ Por. Y.-J. Harder, *Amour*, [w:] *Dictionnaire critique de théologie*, ed. J.-Y. Lacoste, Paris 1998, s. 36.

³⁷ Zasadniczy problem nauki o łasce pojętej – klasycznie – jako samoudzielenie się Boga polega na pogodzeniu realizmu charytologicznego (teologicznego) z postulatem absolutnej transcendencji udzielającego się Boga. Tradycja teologiczna podkreślała, że koncepcja bezpośredniego samoudzielenia się Boga poprzez łaskę może doprowadzić do umniejszenia Boskiej transcendencji. Z drugiej strony, była ona zawsze świadoma radykalnie paradoksalnego charakteru chrześcijaństwa, ufundowanego właśnie na koncepcji łaski, jako rzeczywistego

jeśli Bóg udziela się nam i pozwala sobie doświadczyć w wierze, nadziei i miłości, to znaczy, iż stanowią one w sobie właściwy i tajemniczy sposób właściwości tego udzielanego życia. Stąd też integralnie rozumiane Objawienie determinuje jedność wiary, nadziei i miłości, zakłada ją bowiem od samego początku jako integralną odpowiedź na siebie i jako swoje źródło.

Analiza Objawienia jako osobowego (trynitarnego) aktu Boga odsłoniła znaczenie mowy o teologicznym miejscu jedności cnót teologicznych. Jej sensowność wewnątrz języka teologii polega na afirmacji i ujawnieniu podstawowego zamysłu Boga względem człowieka jako adresata Objawienia. Bóg objawia się takim, jakim jest (jako Trójjedyny), ponieważ chce z człowiekiem wejść w synergetyczne *communio* życia i dzieła. Integralna odpowiedź na taką Boską inicjatywę musi być integralna egzystencjalnie. Akt objawienia jako akt uczestnictwa jest aktem powierzenia. Bóg objawiając siebie, powierza siebie człowiekowi, pozwalając mu w ten sposób uczestniczyć w swoim własnym życiu i uczestnicząc w jego ludzkim życiu. Oznacza to nic innego, jak to, iż w pewnym tego słowa znaczeniu, Bóg *w* i *poprzez* Objawienie odsłania swoją wiarę w człowieka i nadzieję w nim położoną, nade wszystko zaś podarowuje mu swoją nieodwołalną miłość (jako treść nowego przymierza). Ten ruch Objawienia musi być dopełniony w ruchu przyjęcia, który to ruch – ze względu na samą naturę Objawienia jako wezwania do osobowego przyjęcia – powinien być analogatem samego Objawienia jako ruchu powierzenia. Innymi słowy: oddzielone od siebie cnoty boskie nie mogą stanowić adekwatnej odpowiedzi na zawsze-już uprzedzający

udziału w prawdziwym życiu Trójcy. Jako rozwiązanie paradoksu łaski, który jest w zasadzie paradoksem możliwości pomyślenia na raz Boskiego podarowania się i jego absolutnej inności i nieogarniętości, teologia zachodnia wprowadziła pojęcie łaski stworzonej, czyli takiego działania Boga w człowieku, które przekształca jego naturę, aby stała się ona zdolna do uczestnictwa w życiu Boga (Tomasz, Rahner). W koncepcji takiej Bóg udziela się człowiekowi poprzez odnowienie jego natury, które dysponuje, przygotowuje człowieka do przyjęcia Bożego zamieszkania. Na Wschodzie obowiązującym paradygmatem stała się Palamasowska teoria rozróżniająca Boską naturę i jej energię. To właśnie poprzez owe energie Bóg podarowuje się stworzeniu bez narażenia i umniejszenia swojej własnej absolutnej transcendencji. Obie tradycje charakteryzuje to samo wyzwanie i to samo głębokie przeświadczenie, iż Bóg prawdziwie i bezpośrednio człowiekowi się udziela. Na temat paradoksu łaski por., V M. Capdevilla, I. Montaner, *Liberación y divinización del hombre. Teología de la gracia*, II, *Estudio sistemático*, Salamanca 1994, s. 563–578. Por. również B. Lonergan, *The Natural Desire to See God*, [w:] tenże, *Collection*, Toronto 1993, s. 81–91; E.-M. Faber, *Du neigst dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*, Kevelaer 2005, s. 29–35. Zarysowany problem stanowi również jedno z podstawowych zagadnień teologicznej nauki o poznaniu. Por. D. Bentley Hart, *The Hidden and the Manifest. Metaphysics after Nicaea*, [w:] *Orthodox Readings of Augustine*, ed. G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, Crestwood 2008, s. 191–226.

ruch Objawienia. Ich jedność wymuszona jest zatem nie tylko przez ich przedmiot formalny i materialny (Bóg jako ich cel i Bóg jako sprawione przez nie nowe życie ludzkiego ducha), lecz przez sam akt Objawienia, który domaga się integralnej odpowiedzi.

Dlatego też, jeśli stwierdzenie o wierze jako odpowiedzi na Objawienie ma zachować swą ważność, to koniecznie musi ono uwzględniać również związane z nią – nadzieję i miłość! Tak wygląda w skrócie przedstawiona *dedukcja* jedności triady cnót boskich z tajemnicy Objawienia.

Czy taki sposób myślenia znajduje jednak jakieś potwierdzenia w teologiczno-duchowej tradycji chrześcijaństwa?

PRÓBA POZYTYWNEGO (HISTORYCZNO-TEOLOGICZNEGO) UZASADNIENIA TEZY

Fenomenologiczno-teologiczny punkt wyjścia: Piotrowe doświadczenie Jezusa popaschalnego jako miejsce jedności wiary, nadziei i miłości

Jako miejsce odsłonięcia się teologicznego związku wiary, nadziei i miłości obieram narrację o popaschalnym spotkaniu Jezusa i Piotra, opisaną u Jana w kontekście chrystofanii nad brzegiem jeziora³⁸ Narracja ta zamyka Ewangelię Jana i stanowi jej teologiczny zwornik. Interesującą nas warstwą tekstu jest doświadczenie Piotra. *Jak ono (owo doświadczenie) się dokonuje?*

A gdy spożyli śniadanie, rzekł Jezus do Szymona Piotra: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?”. Odpowiedział Mu: „Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham”. Rzekł do niego: „Paś baranki moje!”. I znowu, po raz drugi, powiedział do niego: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?”. Odparł Mu: „Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham”. Rzekł do niego: „Paś owce moje!”. Powiedział mu po raz trzeci: „Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?”. Zasmucił się Piotr, że mu po raz trzeci powiedział: „Czy kochasz Mnie?”. I rzekł do Niego: „Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham”. Rzekł do niego Jezus: „Paś owce moje! Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”. To powiedział, aby zaznaczyć, jaką śmiercią uwielbi Boga. A wypowiedziawszy to rzekł do niego: „Pójdź za Mną!” (J 21, 15–19).

³⁸ Z krytycznego punktu widzenia sugerowany tu tekst nie przedstawia teologii cnót boskich i ich wzajemnej łączności. W ogóle w teologii nowotestamentalnej trudno jeszcze mówić o istnieniu teologii cnót boskich. Niemniej jednak istnieją miejsca, które w sposób wyraźny stanowią podstawę późniejszego wypracowania teologicznej koncepcji cnót boskich.

a) W przytoczonej narracji widać wyraźnie ślady interpretacji liturgicznej. Ewangelia Jana (podobnie jak Apokalipsa) jest teologią liturgii. Stąd jedna z głównych linii interpretacyjnych wspomnianego fragmentu może przebiegać po linii liturgicznej interpretacji wydarzenia. Wtedy cała zawartość treściowa wspomnianego fragmentu zostaje zaaplikowana do codzienności faktycznego życia pierwotnych chrześcijan, i poprzez nie staje się podstawową formą doświadczenia wiary – nadziei – miłości dla wszystkich chrześcijan. Właśnie z tego powodu, odczytując ten tekst jako rozjaśnienie doświadczenia, które jako właściwe dla Piotra, jest równocześnie wspólne dla wszystkich chrześcijan.

b) Co takiego wyznaje Piotr, kiedy wyznaje po trzykroć, że kocha Jezusa („wiesz, że cię kocham” – *su oidas hoti filo se*)? Jeśli rację ma Augustyn, iż wydarzenie opisane przez Jana pozostaje w związku z zaparciem się Jezusa przez Piotra (Augustyn zwraca uwagę na trzykrotność zaparcia się i trzykrotność wyznania Piotra), to może to oznaczać – i ku takiej interpretacji osobiście się skłaniam – iż jest ono (owo wydarzenie) sposobem przewyciężenia zdrady. A jaka jest natura aktu zdrady? Jest on zapewne sprzeniewierzeniem się miłości i przyjaźni, ale czy w owym sprzeniewierzeniu się miłości nie zawiera się równocześnie, utrata wiary i nadziei? Lęk Piotra, który powoduje zapaść miłości, oznacza pierwotnie utratę wiary i nadziei, które Piotr czysto po ludzku pokładał w Jezusie. Kiedy dochodzi do sprowokowanego przez Jezusa wyznania miłości, dla Piotra, ale i z obiektywnego punktu widzenia, wyznanie to stanowi odnowienie wiary i nadziei złożonych w Jezusie. Odnowienie to dokonuje się dzięki wzbudzonemu przez Jezusa odnowieniu więzi miłości. To zaś jest popaschalne, to znaczy zakorzenione w pneumatycznym wymiarze Zmartwychwstania, jako nowej obecności w wierze. Wyznanie miłości przez Piotra, w którym to wyznaniu zawierają się wiara i nadzieja, jest czymś zupełnie nowym. Do tej pory Piotr wierzył, pokładał swoją nadzieję i kochał Jezusa czysto po swojemu, to znaczy tylko po ludzku. Jednak od kiedy w świat wtargnęła pełnia odnawiającej miłości Ducha, wyzwolona w Zmartwychwstaniu, Piotr – pobudzony pytaniami Żyjącego – wierzy, ma nadzieję i kocha zupełnie inaczej. Jego miłość – i w niej zawarte wiara i nadzieja – włączają go w żywą tajemnicę Boga już nieodwołalnie obecną w historii.

To właśnie dlatego Piotr jest gotowy otrzymać i podjąć się pasterskiej misji, jaką powierza mu Jezus. Miłość Jezusa do Piotra, która otwiera Piotrowi jeszcze raz możliwość jego miłości do Jezusa, jest w opisie Jana wyraźnie powiązana z wiarą i zaufaniem, jakimi Jezus obdarza Piotra, które to zaufanie i wiara wyrażają się w powierzeniu mu

opieki nad wierzącymi w Jezusa („paś baranki moje” – *boske ta arnia mou; poimaine ta próbatá mou*).

Powyższa analiza prowadzi do mojej głównej tezy, czyli potwierdza jedność wiary, nadziei i miłości. Podstawowym punktem odniesienia i miejscem unifikacji triady boskich cnót jest tu osoba Jezusa, Tego który – zgodnie ze słowami Janowego Prologu – identyfikowany jest jako *theos*, jako Ten, który jest *pros ton theon* (w). Wiara, nadzieja i miłość stają się odniesieniem do Boga; Bóg jako ich „przedmiot” nadaje im właśnie takiej, tzn. przedmiotowej jedności ich *telos*. Bóg w Chrystusie jako *telos* wiary, nadziei i miłości jest gwarantem jedności i spójności związku triady cnót; jest jednocześnie ich źródłem.

c) Czy Jan, względnie jego wspólnota, ma rację, interpretując w ten sposób popaschalne doświadczenie Piotra?

Pamiętając, iż przytoczony tekst jest Janową interpretacją popaschalnych wydarzeń, należy zwrócić uwagę szczególnie na nowotestamentalne teksty powstałe z inspiracji Piotrowej i w duchu głoszonej przez niego tradycji. Czy zawierają one podobne do Janowego opisy doświadczenia Piotra? Czy w tekstach bezpośrednio związanych z osobą Piotra pojawiają się jakieś teologiczne wątki, które zdają się potwierdzać intuicję Jana?

Z pytaniem tym – ograniczając niejako zakres poszukiwań – kieruję się ku Pierwszemu Listowi św. Piotra. Jest on formą głębokiego namysłu nad źródłami chrześcijańskiej *praxis*. A ta jest nieustannie ożywiana miłością, w której tkwi zakrycie/odpuszczenie grzechów (1 P 4, 8: *hoti agape kaluptei plethos hamartion*). Stwierdzenie o miłości, która *kaluptei* mnogość występków i grzechów, jest bardzo ważne: ono właśnie stanowi bezpośrednio Piotrowe potwierdzenie prawdziwości interpretacyjnej intuicji Augustyna, zdaniem którego trzykrotne wyznanie miłości jest miejscem przebaczenia (jego *quasi*-sakramentem), czyli swoistego rodzaju przewyciężeniem faktu zaparcia się Jezusa przez Piotra, przewyciężeniem zdrady jako aktu pozostawienia i upadku wiary, nadziei i miłości. Wyznanie miłości, miłość zawarta w wyznaniu Piotra, owe wyznanie i miłość jako odpowiedź na zapytanie Jezusa (jako odpowiedź na pierwotność jego miłości do Piotra) *kaluptei* grzech skały/opoki.

Podstawą opisywanego tu przebaczenia, które Piotr ujmuje za pomocą czasownika „zasłonić”, jest fakt Zmartwychwstania (1 P 1, 3), poprzez które ludzkość zostaje na nowo *zrodzona* (analogia do jego popaschalnego spotkania z Chrystusem). Podmiotem akcji rodzenia jest tu Bóg Ojciec (*ho Theos kai pater*): to on poprzez zmartwychwstanie Jezusa rodzi człowieka na nowo (*ho [...] anagennesas hemas*), daje mu nowe życie. Jest faktem niezmiernie ciekawym, iż owo zrodzenie połą-

zione jest przez Piotra z nadzieją (*anagennesas hemas eis elpida dzosan*). Nowe narodzenie, którego początek Piotr odnajduje w fakcie objawiającego litość Ojca Zmartwychwstania Jezusa, jest zatem wskrzeszeniem nadziei. Nadzieja rodzi się w sercu poprzez Zmartwychwstanie. Czy słowa te nie odślaniają własnego doświadczenia Piotra: to przecież Zmartwychwstanie umożliwia Piotrowi być zagadniętym przez miłość i wyznać – w odpowiedzi na owo zagadnięcie – swoją miłość do Jezusa. To samo Zmartwychwstanie Piotr widzi jako źródło swojej nadziei.

W kontekście *odrodzenia* jako źródła nowej nadziei Piotr zachęca swych czytelników (słuchaczy), aby trwali w wierze, która zdolna jest ich zachować (ustrzec) dla zbawienia (1 P 1, 5). W tym kontekście pojawia się formuła stwierdzająca, iż wytrwała wiara (*pistis*) jest o wiele cenniejsza od jakiegokolwiek zniszczalnego bogactwa. Porównanie wiary i zniszczalnego złota jest bogate w treść. Mówi oczywiście i pierwszorzędnie, że wiara jest cenniejsza od jakiegokolwiek innej wartości. Piotr zdaje się jednak sugerować jeszcze więcej: nie bez przyczyny nie mówi o samym złocie, lecz o przemijającym złocie. Zestawienie wiary (wartości wiary, wypróbowanie wiary: *dokimion hemon tes pisteos*) i złota w jego przemijalności zdaje się wskazywać, iż w wierze istnieje coś, co nie przemija. Stąd wiara i wytrwałość w wierze są cenniejsze, bo nieprzemijające jak złoto. Choć tekst ten nie musi oznaczać nieprzemijalności samej wiary – przynajmniej w jej terażniejszej postaci – zawiera cenną intuicję o jej transcendentnym charakterze. W wierze jest coś radykalnie nieprzemijającego, wiara bowiem odsyła do czegoś, co nie przemija. Taka wiara jest darem paschalnym.

Tak oto odkrywamy w treści Pierwszego Listu św. Piotra, wyraźną obecność wiary, nadziei i miłości – zapewne jeszcze nierozumianych w sensie cnót boskich – pojętych jako podstawowe określenia życia chrześcijańskiego. Choć wspomniane teksty mają zdecydowanie praktyczny charakter, zawierają jednak w sobie drugie dno. Rodzą się zarówno z nauki Jezusa, jak i z osobistego doświadczenia Piotra, w którym uprzywilejowane miejsce posiada wydarzenie zdrady i przebaczenia Jezusa. To nie przypadkiem Marek, który spisuje ewangelię Piotra, wyraźnie podkreśla w swojej narracji fakt zdrady – to niechybny znak tego, iż Piotr powracał do tego wydarzenia i dzielił się nim ze swoimi słuchaczami.

Z naszego punktu widzenia ważny jest fakt, iż Piotr widzi pewien związek pomiędzy wiarą, nadzieją i miłością. Związek ten jest ściśle paschalny (co w ostateczności oznacza, iż jest on również teologiczny) – odślania się on i realizuje w tajemnicy paschalnej, która jest tajemnicą Boga w Chrystusie i Duchu. Z wnętrza tajemnicy paschalnej, wiara, na-

dzieja i miłość zostają na nowo podarowane człowiekowi jako nierozdzielne. Razem również stanowią nieprzekraczalną drogę spotkania Zmartwychwstałego i zrodzonego z tego spotkania budowania wspólnoty nowego życia. Uważam, iż właśnie o takie doświadczenie chodzi Janowi w jego opisie spotkania Jezusa zmartwychwstałego i Piotra.

Próba teologicznego przybliżenia zasadniczości głównej tezy: głosy tradycji

a) Pierwszym głosem tradycji i jednocześnie punktem wyjścia jest fragmentaryczna analiza aktu wiary u Aureliusza Augustyna. W jego systemie wiara jawi się jako akt wielowymiarowy: idzie tu przede wszystkim o sławną triadę *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deo*. Zgodnie z interpretacją Hansa Waldenfelsa poszczególne człony triady oznaczają następujące modalności jednego i jedyne go aktu wiary: *credere Deum* to treściowy aspekt wiary, czyli Bóg jako przedmiot wiary; wyrażenie *credere Deo* odnosi się do tajemnicy Boga jako podstawy wiary, czyli autorytetu poświadczającego samego siebie; w końcu formuła *credere in Deum* odślania wiarę z perspektywy Boga jako jej pierwszorzędne go i ostatecznego celu³⁹ Akt wiary to zatem trzy rzeczywistości: uznanie tajemnicy Boga, zawierzenie Bogu jako wiarygodnemu (nadzieja, że nas nie okłamuje) i miłość, która karze nam w Jego kierunku podążać. Wiara zatem zawiera w sobie nadzieję i miłość: triada boskich cnót jest nierozdzielna. Czy Augustyn myśli rzeczywiście w taki sposób?

Odpowiedź może być tylko pozytywna. Jej prawdziwości dowodzą wszystkie te miejsca w systemie Augustyna, które wskazują na rzeczywistą jedność, swoistego rodzaju współprzenikanie się cnót. Dla Augustyna, na przykład, wierzyć w Chrystusa oznacza kochać go („hoc est enim credere in Christum, diligere Christum”). Wierzyć po chrześcijańsku oznacza *wierząc w Chrystusa*, ukochać go („nos autem sic credamus, ut in ipsum credamus, diligentes eum”)⁴⁰ Wiara pozbawiona nadziei i miłości jest jedynie rodzajem świadomego potwierdzenia wartości Chrystusa jako dobrego przykładu. Ten, kto wierzy bez nadziei i mi-

³⁹ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 293.

⁴⁰ Augustyn, *En. Ps.*, 130, n. 1 (PL 37, 1704): „Omnes qui credunt in Christum, et sic credunt ut diligant. Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum: non quomodo daemones credebant, sed non diligebant; et ideo quamvis crederent, dicebant: Quid nobis et tibi est, Fili Dei? Nos autem sic credamus, ut in ipsum credamus, diligentes eum, et non dicamus: Quid nobis et tibi est? sed dicamus potius: Ad te pertinemus; tu nos redemisti”

łości, ten wierzy jedynie Chrystusowi, nie wierzy jednak w Niego⁴¹ Przy czym jedyną adekwatną do bosko-ludzkiej konstytucji osoby Chrystusa formą wiary jest *credere in Christum*, to znaczy, przyjęcie Go jako kresu i celu całej swojej egzystencji („credendo diligere, credendo in eum ire”)⁴². To właśnie ów dynamiczno-egzystencjalny moment aktu wiary (*credere*) stanowi dla Augustyna chrześcijańskie *specificum* wiary. *Credere* jako akt chrześcijański oznacza zawierzyć i pokochać. Przychodzą tu na myśl te autobiograficzne fragmenty z *Confessiones*, gdzie Augustyn swoje nawrócenie identyfikuje z zakochaniem w Bogu („sero te amavi”).

Fundamentalność *credere in* oznacza prymat wymiaru teologicznego i jest manifestacją Augustyńskiego przywiązania do tajemnicy łaski. Wewnętrzny dynamizm *credere in* będąc samemu radykalnie zawdzięczany, sprawia, iż zawiązuje się głęboka więź, prawdziwe *communio* pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w opisie którego Augustyn posługuje się metaforą zamieszkania („venit in eum Christus”).

Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus, et quodammodo unitur in eum, et membrum in corpore eius efficitur. Quod fieri non potest, nisi et spes accedat et caritas⁴³

⁴¹ Por. Augustyn, *Sermo* 144, c. 2. 2 (PL 38, 788 n.): „De peccato igitur arguuntur infideles, id est, dilectores mundi; nam ipsi significantur mundi nomine. Cum enim dicitur: Arguet mundum de peccato; non alio quam quod non crediderunt in Christum. Hoc denique peccatum si non sit, nulla peccata remanebunt, quia iusto ex fide vivente cuncta solvuntur. Sed multum interest, utrum quisque credat ipsum Christum, et utrum credat in Christum. Nam ipsum esse Christum et daemones crediderunt, nec tamen in Christum daemones crediderunt. Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit, credendo in Christum, venit in eum Christus, et quodammodo unitur in eum, et membrum in corpore eius efficitur. Quod fieri non potest, nisi et spes accedat et caritas”

⁴² Augustyn, *Tract. Jo. Ev.*, 29, n. 6 (PL 35, 1630–1631): „Ipse autem Dominus aperte alio loco dicit: Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem ille misit. Ut credatis in eum; non, ut credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei: non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de Apostolis ipsius possumus dicere: Credimus Paulo; sed non: Credimus in Paulum: Credimus Petro; sed non: Credimus in Petrum. Credenti enim in eum qui iustificat impium, deputatur fides eius ad iustitiam. Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari. Ipsa est ergo fides quam de nobis exigit Deus: et non invenit quod exigit, nisi donaverit quod inveniat. Quae fides, nisi quam definivit alio loco Apostolus plenissime dicens: Neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur 11? Non qualiscumque fides, sed fides quae per dilectionem operatur: haec in te sit, et intelleges de doctrina. Quid enim intelleges? Quia doctrina ista non est mea, sed eius qui misit me: id est, intelleges quia Christus Filius Dei, qui est doctrina Patris, non est ex seipso, sed Filius est Patris”

⁴³ Augustyn, *En. Ps.*, 130, n. 1 (PL 37, 1704).

Mamy tu zatem do czynienia z fenomenologicznym opisem teologicznej zawartości aktu wiary (*credere*). Celem owego opisu jest uświadomienie czytelnikowi/słuchaczowi, iż wiara nie może praktycznie istnieć bez nadziei i miłości, przy czym miłość każdorazowo stanowi najważniejszy element triady. Dlatego też spojrzenie Augustyna pozostaje ujęciem problemu jedności triady cnót z perspektywy wiary, która do swej doskonałości potrzebuje nadziei i miłości.

b) Przypatrzmy się teraz teologicznym próbom Tomasza z Akwinu. Spośród nich interesująca wydaje się być przede wszystkim jedna, która wskazuje na jedność wiary, nadziei i miłości z perspektywy miłości. Jest ona źródłem dwóch pozostałych, a zarazem ich formą. Zwięzła formuła Tomasza brzmi: „*caritas est radix fidei et spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis*”⁴⁴. Według Tomasza wiara i nadzieja rodzą się z miłości; to miłość jest ich matką⁴⁵. Miłość stanowi *esse* (sic!) wszystkich cnót („*caritas dicitur esse omnis virtus*”) nie *essentialiter*, lecz jako ich *causa*⁴⁶. Jednocześnie sama miłość stanowi doskonałość wiary i nadziei oraz formę wszystkich cnót („*est omnium virtutum forma*”).

W tym względzie Tomasz – pozostając jednak w nurcie tej samej tradycji – idzie o krok dalej niż Augustyn i widzi jedność cnót boskich jako zapośredniczoną nie w wierze, lecz w miłości. Punkt widzenia zmienia się: ośrodkiem dyskursu o jedności cnót, głównym argumentem przemawiającym za ową jednością, staje się sama tajemnica miłości, w której zawierają się – bez identyfikacji – wiara i nadzieja. Tomaszowa koncepcja jedności cnót boskich związana jest zatem ściśle z tajemnicą miłości.

c) John Henry Newman próbuje przybliżyć tajemnicę jedności cnót boskich z perspektywy aksjologicznej. Mamy tutaj utrzymany podstawowy ton tradycji augustyńsko-tomistycznej, aczkolwiek z pewną, dość wyraźnie dostrzegalną, zmianą – może lepiej: pogłębieniem – teologicznego akcentu. Newman pisze:

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II q. 65, a. 5, ad 2: „Ad secundum dicendum quod caritas est radix fidei et spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, praesupponuntur ad caritatem, ut supra dictum est”

⁴⁵ Tamże, I–II q. 62, a. 4: „Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infra dicitur”

⁴⁶ Tomasz z Akwinu, *De virtutibus*, q. 5, a. 1 ad 8: „caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter, quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multipliciter quam caritatis”

Miłość jest materiałem, z którego uczynione są wszystkie łaski, jest jakością umysłu (*quality of mind*), która znów jest owocem odrodzenia. [...] Wiara i nadzieja są łaskami w niedoskonałym stanie. [...] Wiara i nadzieja są tym, przez co wyrażamy naszą miłość: wierzymy w boskie słowo, ponieważ je miłujemy; mamy nadzieję na niebo, ponieważ je Kochamy. Wiara, zatem, i nadzieja są instrumentami i wyrazami miłości; nie miłujemy dlatego, że wierzymy, przecież diabły wierzą, lecz nie Kochają; ani nie Kochamy, ponieważ mamy nadzieję – przecież hipokryci, którzy nie Kochają, również mają nadzieję. [...] Ujmując rzecz innymi słowy, wiara i nadzieja nie są w sobie koniecznie łaskami, lecz stają się nimi tylko wtedy, kiedy są zakorzenione i odnalezione w miłości⁴⁷

W przytoczonym tekście wyraźnie zarysowuje się tomistyczna linia interpretacyjna teologii Augustyna. Dla Newmana – podobnie jak dla Tomasza – miłość jest zwornikiem cnót, jest ich formą i podstawowym źródłem.

Interesujące jest natomiast samo wyrażenie *we believe because we love*. Rozumiem je jako odsłonięcie aksjologicznego miejsca, lub aksjologicznego momentu, uporządkowania i powiązania triady teologicznych cnót. Newman rozważa jedność cnót, na ile aksjologicznie zorientowane są one ku miłości, w ten sposób, iż to miłość jest ich sprawcą. Miłość jest tu Arystotelesowym wielkim atraktorem przeniesionym w *mini-*

⁴⁷ J. H. Newman, *Faith and Love (Sermon 21st)*, [w:] tenże, *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco 1997, s. 931–932: „Now the reason seems to be pretty much what at first sight is the difficulty. The difficulty is whether, if love be such as St. Paul describes, it is not all virtues at once; and I answer, that in one sense it is all virtues at once, and therefore St. Paul cannot describe it more definitely, more restrictedly than he does. In other words, it is the root of all holy dispositions, and grows and blossoms into them: they are its parts; and when it is described, they of necessity are mentioned. Love is the material (so to speak) out of which all graces are made, the quality of mind which is the fruit of regeneration, and in which the Spirit dwells; according to St. John's words, «Every one that loveth, is born of God;» [...] «he that dwelleth in love, dwelleth in God, and God in him» [1 John IV. 7, 16.]. Such is love, and, as being such, it will last for ever. «Charity», or love, «never faileth» Faith and hope are graces of an imperfect state, and they cease with that state; but love is greater, because it is perfection. Faith and hope are graces, as far as we belong to this world, – which is for a time; but love is a grace, because we are creatures of God whether here or elsewhere, and partakers in a redemption which is to last for ever. Faith will not be when there is sight, nor hope when there is enjoyment; but love will (as we believe) increase more and more to all eternity. Faith and hope are means by which we express our love: we believe God's word, because we love it; we hope after heaven, because we love it. We should not have any hope or concern about it, unless we loved it; we should not trust or confide in the God of heaven, unless we loved Him. Faith, then, and hope are but instruments or expressions of love; but as to love itself, we do not love because we believe, for the devils believe, yet do not love; nor do we love because we hope, for hypocrites hope, who do not love. But we love for no cause beyond itself: we love, because it is our nature to love; and it is our nature, because God the Holy Ghost has made it our nature. Love is the immediate fruit and the evidence of regeneration. It is expressing the same thing in other words, to say, as we may, that faith and hope are not in themselves necessarily graces, but only as grafted on and found in love”

świat ludzkiego ducha. To ona jest wartością, która nadaje wartość innym wartościom. „Wierzimy, bo kochamy” oznacza, iż motorem i wewnętrznym bogactwem naszej wiary jest miłość. Ona stanowi fundamentalną przesłankę wiary i nadziei, i jednocześnie właśnie ona nadaje im ich własny, samodzielny „byt”: *wiara i nadzieja nie są w sobie konieczne łaskami, lecz stają się nimi tylko wtedy, kiedy są zakorzenione i odnalezione w miłości.*

Zwróćmy uwagę, iż perspektywa Newmana jest wybitnie teologiczna. Newman nie deliberuje o miłości jako cnotcie moralnej, jako konkretnym dziele, lecz o miłości jako pierwotnym i fundamentalnym efekcie dzieła odnowienia (*regeneration*) ludzkiego bytu. To właśnie ta miłość jest podstawą jedności boskich cnót.

Podsumowanie części drugiej.

Zaprezentowane tutaj trzy przykłady teologicznego myślenia o wierze, nadziei i miłości wyraźnie potwierdzają i ubogacają postawioną wcześniej tezę o organicznym związku cnót boskich. Choć zbliżają się do niej na różne sposoby i akcentują nieco inne wymiary tajemnicy, łączy je wspólne przekonanie o nierozdzielności wiary, nadziei i miłości.

Konsekwencje

Wszystko, co powiedziano do tej pory ma wielkie znaczenie dla zrozumienia, czym jest teologia. Jest ona takim rodzajem ludzkiej refleksji, która rodząc się z wnętrza Objawienia, radykalnie zakłada bycie w wierze, nadziei i miłości tego, kto ją praktykuje. W rzeczy samej, nie jest możliwa teologia niezaangażowana. Możliwe jest takie czy inne poznanie poszczególnych prawd wiary niejako z zewnątrz, natomiast sama teologia koniecznie zakłada wiarę, nadzieję i miłość. Jest ona bowiem dyskursem zaangażowanym, by się tak wyrazić, w boskie, trynitarne zaangażowanie w człowieka i jego świat. Wiara, nadzieja i miłość – boskie cnoty – poszerzają horyzont teologicznego zrozumienia i sytuują prawdę w perspektywie tajemnicy zbawienia. Ten, kto kocha, wierzy i ma nadzieję, widzi więcej, a to z tego względu, że i jego intelekt stał się miejscem, któremu komunikuje się Bóg jako zarazem prawda i życie. „Miłujący wiedzą o Bogu najwięcej, teolog winien się im przysłuchiwać” – stwierdza von Balthasar. W optyce przedstawionego przez mnie argumentu ów Balthasarowski kochający to ktoś, kto wierzy i podtrzymuje w sobie nadzieję.

Nie tylko teologia, ale również i filozofia potrzebuje namysłu nad wiarą, nadzieją i miłością. Zręby takiego namysłu posiadamy już dzisiaj, chociażby w pismach Tarnowskiego⁴⁸, Tischnera⁴⁹ czy Mariona⁵⁰. Idzie o taką filozofię religii i wiary, która uprawiana jest z perspektywy doświadczenia miłości (zakochania) i nadziei. W tym względzie bogate dziedzictwo teologii może wyśmienicie służyć filozofii w uchwyceniu związku, w jakim pozostaje wiara (czy religia jako forma wiary) z nadzieją i miłością.

Taka filozofia wiary i religii byłaby szczególną pomocą w kontekście współczesnych problemów z wiarą. Przeżywamy dzisiaj swoistego rodzaju kryzys wiary, który pociąga za sobą to, co Johann Baptysta Metz nazywa kryzysem Boga (*das Gotteskrise*⁵¹). Gdzie rodzi się ów kryzys wiary? Miejszem tego kryzysu wiary jest pierwotnie odkształcenie jej wewnętrznej prawdy poprzez redukcję jej istoty do aspektu noetycznego, poznawczego (gnoza); to zaś było przygotowane i umożliwione przez uprzednie oddzielenie jej od nadziei i miłości. Idzie tu o proces depersonalizacji wiary, który tak boleśnie przeżywamy w naszych postoświeceniowych społecznościach, także w Polsce. Wiara w dużej mierze przestaje być doświadczeniem osobowym. Mówi się często, iż wierni nie potrafią odkryć jej egzystencjalnego pokładu, iż nie potrzebują zmagać się z formułami wiary, aby dotrzeć do ich tajemnicy. Wiara stała się w dużej mierze zbiorem przepisów i pustych (bo niezrozumiałych) prawd.

Jedynym lekarstwem na tak pojęty kryzys jest wypracowanie takiej filozofii i teologii związku wiary, nadziei i miłości, aby poprzez nie wewnętrzna natura Boskiego przebywania w świecie (Objawienie) stała się czytelna w całej swojej prawdzie, to znaczy, potrafiła ukazać Boga jako Tego, który zaprasza do głębokiej, i co ważniejsze, prawdziwie osobowej i respektującej autonomię człowieka wspólnoty.

To, co starałem się pokazać powyżej, ma za swój cel stanowić mały impuls zarówno dla teologii, jak i filozofii. Obie mogą sobie wzajemnie pomóc: teologia może dostarczyć filozofii materiału do myślenia, wskazując tym samym na transcendentną genealogię wiary, nadziei i miłości. Filozofia zaś może pomóc odsłonić (i metafizycznie, i fenomenologicznie) głęboką prawdę tajemnicy wiary, nadziei i miłości jako ludzkich

⁴⁸ K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, Kraków 2006.

⁴⁹ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005.

⁵⁰ W perspektywie miłości, wielce wymowne są słowa Mariona, który w swojej ostatniej książce stwierdza, iż miłość – paradoksalnie – jako jej naczelnny temat praktycznie nie występuje w filozofii. Por. J.-L. Marion, *Fenomen erotique*, Paris 2004.

⁵¹ J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit”*, [w:] *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, s. 76–92.

doświadczeń. W ten sposób obie mogą pomóc w odzyskaniu poczucia jedności, nierozdzielności tego, co w teologii nazywamy cnotami boskimi.

Jako historyczny przykład i punkt wyjścia może tu służyć pierwotne doświadczenie chrześcijańskie, analizowane kiedyś przez Martina Heideggera⁵². Heidegger słusznie odkrył, iż wiara pierwszych chrześcijan – ich faktyczny świat przeżyć⁵³ – jest wypełniony nadzieją. Z perspektywy analiz zaprezentowanych powyżej możemy poszerzyć te Heideggerowskie intuicje o stwierdzenie faktycznej nierozdzielności doświadczenia swojego własnego życia przez wczesnych chrześcijan z rzeczywistościami wiary i miłości. Starochrześcijańskie *maranatha* jest nierozdzielne od konkretnej miłości (*dziela*). Jednocześnie wchodzi ono w ścisły związek z wiarą w Jezusa, stanowiąc jej konkretne uwidocznienie: kto wierzy, ten oczekuje w nadziei nadejścia Pana, bo wiara to właśnie oczekiwanie. W miłującym i czynnym oczekiwaniu Jego nadejścia spełnia się wiara. Ta praktyczność faktycznego życia pierwotnej wspólnoty jest wprawdzie przeżyciem, a następnie przecuciem tego, co później zostanie nazwane przemieniającymi ludzkie życie cnotami boskimi (jest zatem przeżyciem i przecuciem obecnego w Kościele i w świecie Ducha Jezusa zmartwychwstałego, który wszystko czyni nowym dla Ojca). Wspomniane przeżycie i przecucie są dla pierwszych chrześcijan również i nade wszystko przeżyciem i przecuciem nierozłączności wiary, nadziei i miłości. Kto wierzy – pierwsi chrześcijanie wiedzą o tym doskonale – ten kocha i ma nadzieję: ostatecznie zaś to miłość jest w nim afirmacją nadchodzącego skądinąd⁵⁴.

WE BELIEVE BECAUSE WE LOVE
Theo-logical nexus of faith, hope and love

S u m m a r y

The article proposes to treat the theological virtues (faith, hope, love) in their organic theological unity. It consists of two main parts: the first one is dedicated to the main thesis and the second one shows the arguments for it (Augustin, Thomas Aquinas, John Henry Newman). The unity of faith, hope and love is a theological unity because it is based on the

⁵² M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, 2/60), Frankfurt 1995, tłum. pol., *Fenomenologia życia religijnego*, Kraków 2002.

⁵³ Próbę odtworzenia takiego „faktycznego świata przeżyć pierwszych chrześcijan” podejmuje G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, München 2007.

⁵⁴ M. Por J. Le Guillou, *Cellui qui vien de ailleurs, l'Innocent*, Paris 1998.

gift of God, on his communicative revelation (the concept of *komunikative Offenbarungstheologie* of the Vatican II) and it aims at the real participation in the divine, trinitarian life. The inner unity of faith, hope and love is shown on the base of the deduction from the christian concept of revelation. The theological-phenomenological analysis of revelation of God, as exposed in *Dei Verbum 2*, leads to affirmation of the necessity of the integrally existential response of man to God's self-manifestation. If faith is the real answer to the revealing God, who out of his infinite love wants human beings to participate in his own trinitarian life, such faith has to include hope and love. From the other hand, *Gottes Selbstmitteilung* in his revelation is the ontological (both categorial and transcendental) communication of the divine life which makes possible human participation. God communicates his life (God reveals himself) through outpouring of faith, hope and love. These virtues are the means of the human participation in the Trinity. It comes from it, that faith, hope and love are the modalities of God's own life. They can communicate the life of God only because they form part – in this or another way – of this life. The unity of theological virtues is grounded ultimately in the very God's life, in the eternal, trinitarian *communio personarum*.