

ŻYC WIARĄ WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

W swej najgłębszej istocie i w swych podstawowych strukturach wiara chrześcijańska jest od wieków niezmienna. Można ją określić jako zasadniczą i globalną postawę człowieka, który rozumie i chce przeżyć swoje życie jako odpowiedź na Tajemnicę Bożą, która objawiła się definitywnie w historii ludzkości: w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Jednak wiara nie jest czymś abstrakcyjnym. Istnieje jako postawa przeżywana w konkretnym miejscu i czasie. Innymi słowy, człowiek historyczny jest zawsze tym, który wierzy: jego potęgujące się doświadczenie osobiste, jego sposób rozumienia świata i pojmowania Misterium, które nazywamy Bogiem, stawiają przed nim rozliczne wymagania. Postawa wiary jest więc związana z uświadamianą sobie koniecznością przemyślenia pewnych spraw na nowo i odkrycia zasadniczych wymagań w konkretnej sytuacji naszego życia. Rozważania, które chciałbym przedstawić, mają na celu zaakcentowanie — bez szczególnych ambicji do uogólniania czy też zbytęicznego rozdrabniania tematu — niektórych wymagań i nadrzędnych wartości czasu i świata, który nazywamy naszym.

1. Wybór wolności

Większość z nas przyjęła wiarę jako dziedzictwo kulturowe społeczeństwa, w którym żyjemy, społeczeństwa, w którym wierzyć — przynajmniej w niektórych regionach kraju — znaczy: mieć swego rodzaju akceptację społeczną. Są jednak pewne, widoczne znaki — wystarczy pomyśleć o narastającym procesie sekularyzacji, o rosnącej obojętności religijnej, o pluralizmie ideologicznym i o ateizmie — które uświadamiają nam fakt, iż sytuacja zmieniła się istotnie w porównaniu z przeszłością i że wierzący coraz częściej stają w obliczu „dysonansu poznawczego” w stosunku do świata, który go otacza. Pozostawiając nawet otwartą kwestię, na ile są to procesy i zjawiska nieodwracalne, wydaje się czymś oczywistym, że coraz trudniej będzie wyznawać wiarę, która byłaby rzeczywistością zdecydowanie tkwiącą w kulturze; oczywistym wydaje się także fakt, iż wierzyć i wytrwać w wierze niesie z sobą coraz częściej konieczność wyboru.

„Opcyjny” charakter wiary, nawet zaciemniony w różnorodnych sytuacjach socjo-kulturowych współczesnego świata, jest

jedną z jej istotnych struktur. Wiara chrześcijańska zakotwicza się faktycznie w samej głębi wolności człowieka. Wiara ta, jako odpowiedź dana Bogu, który zbliża się do nas w znakach historycznych, i jako zdolność wewnętrzna, zakorzenia się w tym centrum, w którym każda osoba jest wzywana do zaangażowania i wystawienia na próbę własnej wolności w poszukiwaniu sensu życia. Wiara jest więc sposobem pojmowania i realizowania swego życia, poczynając od aktu zawierzenia Bogu, który pierwszy nas umiłował, który wzywa nas bezinteresownie i wciąż wzbudza w nas naszą własną odpowiedź.

Siła wiary i jakość życia człowieka wierzącego zależą istotnie od możliwości przeżywania wiary jako wyzwania skierowanego do ostatniego rdzenia wolności ludzkiej. Tylko w takim doświadczeniu — powtarzającym się i dojrzewającym wraz z upływem czasu — człowiek wierzący odkrywa, że jego wiara nie jest czymś abstrakcyjnym, istniejącym „ponad”, czymś obcym dla jego wewnętrznych potrzeb. Tylko wtedy też odkrywa, że jest ona najlepszą drogą samorealizacji i konkretyzacji wolności osobistej. Tylko wtedy wreszcie wierny rozumie, że w wierze odbywa się proces jego wyzwolenia. Jednocześnie może on sprawdzić zasadność takiego właśnie, a nie innego wyboru, którego nieustannie dokonuje. Tylko wtedy jest też w stanie sprostać trudnościom, wątpliwościom i rozterkom, które mogą być zagrożeniem dla jego wiary w ciągłą całość życia.

Ale istnieje wiele innych problemów, które składają się na proces rozumienia i praktykowania wiary. Chciałbym przedstawić tylko niektóre. Uznawanie prawd, które wiara z konieczności zawiera — prawd dotyczących Boga, człowieka, świata — przestaje być kwestią czysto teoretyczną, a tym bardziej obsesyjną, aby osiągnąć właściwe sobie miejsce (ważne, ale zawsze w pewnej mierze drugorzędne) w dialogalnym odniesieniu do Boga, co stanowi samo jądro życia w wierze. Z drugiej strony, postawa wiary kształtuje się jako globalny projekt życia, który zaznacza się w wolnej decyzji odnawianej ciągle aż do śmierci, zespala w sobie wszystkie ważne i mniej ważne wybory, jakich od nas wymaga codzienność, przejawia się w zgodności ze wszystkimi naszymi poszukiwaniami odpowiedzi na pytanie o sens życia. Świadomość opcyjnego charakteru wiary czyni oczywistym, iż wychowywanie do wiary, niezależnie od tego, na jakim realizowałyby się poziomie i w jak różnorodnych formach, winno mieć postać znaku i być wychowaniem do wolności, w poszanowaniu wszystkich jej założeń oraz w umożliwianiu dróg wiodących do wolnych, dojrzałych wyborów, w pierwszeństwie danym wezwa-

niu, które kieruje się do zdolności i odpowiedzialności ludzkiej w wyborze. A w końcu jest także jasnym to, iż dawanie świadectwa wierze należy koniecznie wyrażać w formach zaproszenia do wolności człowieka, sygnalizując, że chodzi tu właśnie o realizację jego wolności, oraz wyjaśniając, że Bóg, w którego wierzymy, nie stoi ani w konkurencji, ani w opozycji do człowieka i jego projektów, ale jest właśnie źródłem i korzeniem tej „wolności wyzwolonej”, która czyni możliwą prawdziwą humanizację człowieka.

2. Ryzyko wiary

W ścisłej relacji z opcyjnym charakterem wiary i jej strukturą wolności znajduje się jeszcze inny aspekt o istotnym znaczeniu dla życia wiarą we współczesnym świecie: wiara pojawia się jako ryzyko, które podejmujemy, jest ona — w sugestywnym opisie *Katechizmu holenderskiego* — skokiem „usprawiedliwionym przez sam skok” To znaczy: jako głęboko osobiste doświadczenie i jako forma usytuowania się w świecie, życie w wierze implikuje ryzyko.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać paradoksem mówienie o „ryzyku wiary”, jeśli żyjemy w społeczeństwie o chrześcijańskim rodowodzie, stosunkowo jeszcze otwartym na kwestię religijną, naznaczonym także tym minimum tolerancji, która jest częścią współżycia w demokracji pluralistycznej i która wydaje się oddalać całkowicie anachroniczny okres „męczenników”. Jednak kwestia, o którą nam tu chodzi, polega na tym, aby się dowiedzieć, czy pokojowe i rzadko konfliktowe współistnienie jest bardziej wynikiem lepszej niż w przeszłości i bardziej życzliwej atmosfery w stosunku do postawy wiary, czy też przynajmniej w dużej mierze owocem apatii i konformizmu tych, którzy zwą się wierzącymi, w stosunku do otaczającego ich świata.

Nie jest możliwe danie wyczerpującej i definitywnej odpowiedzi. Oczywiście, nie będzie można jej wyrazić w terminologii alternatywnej i będzie ona wymagała dokładnej analizy każdego z osobna przypadku. Niemniej, gdy się spogląda na historię wspólnoty, do której należymy, i na to, co się dzieje dzisiaj w innych częściach świata — wydaje się usprawiedliwione przypuszczenie, że „ryzyko wiary” nie jest przez wielu z nas zauważane, a to dlatego, że nasza wiara (jako zrozumienie i jako praktykowanie) przyjęła bezkrytycznie kryteria i wartości otaczającego społeczeństwa tak, jakby to były wartości chrześcijańskie (ewangeliczne), wytworzyła z „religii burżuazyjnej” (J. B. Metz) swoje naturalne i zgoła niekwestionowane ograniczenie, przystosowała się

łatwo do kanonów i konwenansów społeczeństwa, w którym żyjemy, i w ten sposób stała się niewrażliwa na przepowiednie i na cierpienie bliźnich. Może właśnie dlatego nawet Ewangelia Jezusa Chrystusa, w której zawiera się nasze doświadczenie wiary, nie zmusza nas często do pojęcia ryzyka niezrozumienia kolegów i przyjaciół, do odczuwania niezadowolenia wobec postawy czy nawet przemocy zadomowionych władz, do posiadania odwagi, aby ponosić konsekwencje istnienia znaków profetycznych w okolicznościach naszego życia. Jednak życie wiarą w dzisiejszym świecie, w którym widoczne są krzyczące niesprawiedliwości, podeptanie fundamentalnych wartości ludzkich, konieczność głębokich przemian mentalności ludzkiej i struktur, zakłada u wiernych zdolność do podjęcia ryzyka, aby żyć zgodnie z Ewangelią w środowisku pracy, w działalności związkowej, w działalności politycznej, w dziedzinie ekonomii czy kultury, w łonie samego Kościoła. I nikt nas nie może zwolnić z odpowiedzialności bycia wiernym darowi, który otrzymujemy.

Ale jeszcze w innym wymiarze — związanym z poprzednim, choć o wiele głębszym — wiara pojawia się jako ryzyko. Od czasu doświadczenia Izraela w Egipcie, od wiary Abrahama czy od życia wiarą Jezusa Chrystusa, fundamentalne pytanie dla tego, kto wierzy, jest zawsze takie samo: dlaczego pokładać w Bogu ostatni sens istnienia i fundament orientujący wybory, jakie niesie z sobą życie, a nie w gwarancjach ludzkich, w życiu zabezpieczonym ekonomicznie, w sukcesach społecznych, w życzliwości tych, którzy sprawują władzę, w pewnikach, jakie możemy objąć naszym umysłem?

Odpowiedź na to pytanie, towarzyszące nam na przestrzeni całego życia, przechodzi bez wątpliwości poprzez bezinteresowność daru Bożego, który, przychodząc do nas pozwala nam wierzyć. Odpowiedź ta przechodzi także przez kompromis z wartościami, jakie przedstawia dla nas wiara, tak że tylko w tym kompromisie jest możliwe odnalezienie swojego sensu i swojej wartości egzystencjalnej, tej siły, która pozwoli przewyższać inne gwarancje. Ale, po ludzku, jest to zawsze doświadczenie podejmowanego ryzyka, wykonywanego skoku. A — w ostatecznej analizie — wierzącemu pozostaje tylko jedna droga: ma nią iść, dostrzegając uznanie wartości swojej wiary poprzez realizację życia, które się w niej odbywa, w nadziei (która jest pewnością wiary) na spotkanie definitywnego potwierdzenia u końca tej historii — tuż przy Bogu.

Uświadamianie sobie tej kruchości, jaka stanowi i towarzyszy życiu w wierze, nie jest wcale czymś drugorzędnym lecz prawdzi-

wie istotnym dla pogłębiania procesu dojrzewania wiary. Odtąd człowiek wierzący będzie lepiej rozumiał, że jest powołany do ciągłego spotykania się, wciąż na nowo, z samym jądrem swego istnienia, a kiedy zagrożenia życia lub ryzyka podejmowanych wyborów przekształcą się w pytanie o jego wiarę, wówczas powróci, aby odkryć, Kim jest Ten, któremu zaufa. Jednocześnie człowiek wierzący wyzbędzie się lęku przed faktem, że jego wiara nie daje mu pełnej i prostej odpowiedzi na wszystkie konkretne problemy, jakie postawi przed nim życie, ale będzie umiał ogarnąć swoje ciągle poszukiwanie sensu oraz jednostkowe doświadczenia nie mające pozornie znaczenia — w otwarciu się na Tajemnicę, która od dawna go podtrzymuje. Tak więc wierzący znajdzie także ową wolność, która pozwoli mu rozpoznać fałszywe zabezpieczenia, jakie ciągle mu się narzucają, i stać się bardziej podatnym na apele i wymagania własnej świadomości; przestanie też uważać swoją wiarę za coś, co posiada dumnie i bezpiecznie, a stanie się wrażliwym na trudności, jakie wielu ludzi ma w dochodzeniu do wiary, i czuć się będzie bardziej solidarnym z ludzkimi poszukiwaniami sensu życia i śmierci.

3. Wierzyć z innymi, przez innych i dla innych

Niezależnie od nacisku kładzionego do tej pory na osobisto-indywidualny wymiar wiary, jest wiadomym, iż wierzyć — nie oznacza nigdy postawy wyizolowanej, projektu, jaki człowiek realizuje samotnie, niezależnie od innych ludzi i bez kontaktu z innymi. Wierzyć — to osobista decyzja życia, ale właśnie jako taka realizuje się ona jako rzeczywista możliwość istnienia dzięki darom otrzymanym od innych, jako droga osobista, zależna od solidarności z innymi i podtrzymywana także przez innych. Tak więc wiara ma w istocie wymiar wspólnotowy i tylko w tej konfiguracji z innymi i podtrzymywana także przez innych. Tak więc wiara ma w istocie wymiar wspólnotowy i tylko w tej konfiguracji może się narodzić, dojrzeć i przetrwać. Stanie się to dla nas bardziej jasne, jeśli będziemy zdawali sobie sprawę z tego, iż tylko w procesach wspólnotowych jest możliwe ożywianie i przekazywanie innym wartości życiowych i że tylko wspólnota chrześcijańska w swej jedności jest zdolna żyć wiarą i ją interpretować w całości swych wartości i w wymiarze swej mocy jako świadka.

Sądzę, że tu właśnie znajduje się dziś jedno z ważniejszych wyzwania dla życia wiarą. Z jednej strony, nie zawsze jest łatwo zestroić doświadczenie, które człowiek wierzący czyni w sytuacji

istoty wpisanej w świat, z rzeczywistością wspólnoty eklezjalnej w jej rozlicznych formach realizacji. Stąd biorą się narastające trudności identyfikacji chrześcijanina z realnym Kościołem, do którego należy, co może wypływać tak z aspektu instytucjonalnego jak i doktrynalnego. Z drugiej strony, zmiany społeczne i kulturowe sprawiają, że tradycyjne formy wspólnoty stają się przestarzałe i mniej żywotne, względnie nieskuteczne, a człowiekowi wierzącemu jest coraz trudniej znaleźć obszar wspólnoty, odpowiadający okolicznościom jego życia i jego doświadczeniu autentycznej społeczności, jakiej potrzebuje.

To wyzwanie zawiera w sobie problematykę bardziej złożoną i obszerną, i dlatego właśnie nie można szukać na nie odpowiedzi w zwykłym potwierdzeniu instytucjonalnym, w prostych udoskonaleniach pasterskich, w tych strukturach wspólnoty, które znamy, ani też w odwołaniu się do postaci charyzmatycznych ze względu na większe wartości, jakie mogłyby je charakteryzować. Odpowiedź na to wyzwanie będzie wymagała oczywiście cierpliwości i zrozumienia, że wszystkie procesy przemian socjo-kulturowych domagają się dojrzałych ludzi, umiejętności życia we wspólnocie mimo tarć i konfliktów, kreatywności, aby odkryć nowe i złożone formy życia wiarą we wspólnocie (w stosunkach między rodzinami, albo w kontekście miejsca zamieszkania, wewnątrz społeczności parafialnej, albo poza nią), a także odwagi we wprowadzaniu nowości i w eksperymentowaniu. A będzie to wymagało, oczywiście — w pewnym stopniu nawet na pierwszym miejscu — tego, żeby „wspólnota eklezjalna” wyrażała się w efektywnej współodpowiedzialności wierzących, w procesach dialogu w obliczu prawdy, w udziale w doświadczeniach i dobrach, w udziale w podejmowaniu decyzji na wszystkich poziomach. I, co jest najważniejsze w związku z kompleksowością zadania, jakie tu się pojawia — to unikanie bądź to postawy tych, którzy mówią wciąż bezmyślnie o „wspólnocie” bez pytania, czy ma to coś wspólnego z doświadczeniem ludzi, bądź też postawy tych, którzy stają się obojętni w swym indywidualizmie i nie chcą już nic wiedzieć o społeczności, do której należą.

Ale wymiar wspólnoty wiary nie wyczerpuje się na jej odniesieniach do tych, którzy są z nami wyraźnie wierzący i dzielą te same wartości. Rzeczywiście, w epoce, w której coraz wyraźniejsze stają się oznaki istnienia „niewielkiej trzody”, jaką jest ostatecznie społeczność wierząca, objawia się bardziej widocznie cecha, która zawsze określała i powinna określić egzystencję chrześcijańską: jest ona, dzięki darowi łaski, istnieniem „reprezentatywnym”, albo, jeśli wolimy, „pro-egzystencją” Życ wiarą we

współczesnym świecie przedstawia się więc także jako wyzwanie do zrozumienia w sposób bardziej świadomy i praktyczny tego, że wierzymy nie tylko z innymi, ale także „przez innych i dla innych”, to znaczy odczucia tego, że jesteśmy nosicielami daru wraz z innymi i dla innych (którzy, gdyby żyli w innych warunkach, zbliżonych do naszych, mogliby być wierzącymi), i zrozumienia, iż wiara jest darem danym po to, aby było przekazywane świadectwo dla dobra innych.

W tym świetle, zrozumienie i praktyka wiary może i powinna zdobywać nowe impulsy. Niepewność „niewielkiej trzody” nie może być pretekstem do tego, abyśmy się izolowali czy zamykali we własnej grupie (w poszukiwaniu potwierdzenia przyjętych zwyczajów, ukutych pojęć, zdobytych pewników), ale powinna być bodźcem do ponownego przemyślenia naszej tożsamości w poszukiwaniu większej autentyczności chrześcijańskiej. Misjonarska odpowiedzialność wiary nie pojawi się już więcej jako dodatkowy obowiązek moralny, ale jako zakorzeniona w samej postawie wierzącej (jako dar, który się otrzymuje, i jako wartość życia, którą się ceni), wywodząc się z niej jako normalne świadectwo życia, bez fanatyzmu czy obojętności. Z drugiej strony chrześcijanin będzie odczuwał konieczność odkrycia — w życiu rodzinnym, wśród przyjaciół, w miejscu pracy, w każdym kontekście swego działania — co oznacza „pro-egzystencja” w kategoriach solidarności, dyspozycyjności, poświęcenia, odwagi profetycznej, o co możemy być proszeni lub też co może być od nas wymagane. I wreszcie, modlitwa chrześcijańska przestanie być kwestią indywidualnej pobożności, a stanie się koniecznością człowieka, który wierzy, że jego przeznaczenie i los innych ludzi pozostają w rękach Misterium Boga, stając się w ten sposób jednym z bardziej wyraźnych znaków naszego rozumienia życia jako istnienia „dla innych i przez innych”

4. Dawać świadectwo nadziei

Wiary nie da się pojąć w izolacji od miłości — to, co zostało wyżej powiedziane rzuca wiele światła na to zagadnienie — ani na marginesie nadziei. Ale we współczesnym świecie — musimy to przyznać — nie jest łatwo mieć nadzieję. Tuż przy końcu drugiego tysiąclecia stajemy twarzą w twarz ze światem, który jest bardzo daleki od tego, by być wystarczająco ludzkim, odczuwamy zagrożenie równowagi i przetrwania naszej ziemi, stajemy wobec niesprawiedliwości, które narastają, zamiast się pomniejszać i zanikać, walczymy z niepewnościami dotyczącymi przyszłości, któ-

ra jawi się nam jako ciemna w wielu aspektach, odczuwamy codzienne frustracje wobec tego, co wydaje się być możliwe do zrobienia, a czego się nie czyni, potwierdzamy wielokrotnie i w różnych formach przewagę zła nad dobrem. W tych i tym podobnych okolicznościach nieuniknione jest pytanie: czy jest możliwym i czy warto mieć nadzieję?

W obliczu tego pytania, najgłębsze przeświadczenie wiary z miejsca odpowie twierdząco, czując, że dzisiejszy świat wymaga od nas zdecydowanie dawania świadectwa nadziei. Lecz świadomość konkretnej rzeczywistości powoduje, że nadzieja, która rodzi się z wiary i nią się żywi, przekształca się w pocieszające, dostosowane do okoliczności, słowo pozbawione sensu, a nawet bardzo dalekie od realnego doświadczenia. W ten sposób człowiek wierzący staje wobec zadania — gdy chodzi o rozumienie i praktykę jego wiary — uzasadnienia swojej nadziei: co to w gruncie rzeczy oznacza, że musi on powracać wciąż na nowo do Misterium Boga, który podtrzymuje jego życie i jest podstawą jego nadziei.

W tym punkcie świadectwo nadziei chrześcijańskiej będzie musiało przechodzić coraz częściej przez ponowne odkrycie tego, jak można mówić o Bogu w formie wiarygodnej. Oczywiście, wiarygodność, o którą tu chodzi, wiąże się z istoty swej z praktyką chrześcijan. Ale poziom rozumienia wiary, problemy i doświadczenia tu omawiane, widziane we właściwym dla nich charakterze interpelacji do nadziei wierzących, mogą także pomóc wiernemu w zrozumieniu faktu, że wiara żyje Objawieniem Bożym, ale także w „milczeniu Boga” Albo inaczej: te właśnie kwestie i doświadczenia czynią nas bardziej wrażliwymi na fakt, iż w wierze nie chodzi o tworzenie sobie Boga czy też o mówienie o Nim na nasz obraz i podobieństwo, ale o przyjęcie Go w Jego Misterium i jako Rzeczywistości, o której wierzymy, że przenika aż po sam kres historię rodzaju ludzkiego. Ta rzeczywistość jest oczywiście bardziej wyciszona niż byśmy po ludzku tego chcieli, ale jednocześnie pełni ufności rozumiemy — w świetle historii zbawienia, że nie jesteśmy sami na tym świecie i że chodzi tu właśnie o samą rzeczywistość Boga (a nie tylko o projekty czy władzę ludzi) w historii tego świata i jego przyszłości. I to jest powód podstawowy, abyśmy ciągle mieli nadzieję, nawet kiedy wszystko wydaje się mieć przeciwne znaczenie.

Z drugiej strony wiara spotyka tu na nowo — w obowiązku dawania świadectwa nadziei, a także w trudności czynienia tego — swą wielkość istnienia u stóp Krzyża. Oznacza to, że prawdziwa wiara nie traktuje nadziei jako łatwego optymizmu, jako próby stworzenia sobie ułudy z rzeczywistości, jako posłania banalnego

ze względu na swą nieskuteczność. Przeciwnie: nadzieja chrześcijańska odkrywa na nowo, w świetle Jezusa Chrystusa, że zawsze jest ona „nadzieją ukrzyżowaną”. Nie tylko dlatego, że wie — jak to już zostało powiedziane — iż jej ważność nie może być postanowiona definitywnie w przestrzeni wewnątrzświatowej, ale także dlatego, iż jest ciągle atakowana przez nasz własny grzech, przez upadki, charakteryzujące wspólnotę eklezjalną, przez zło, które często wydaje się być najsilniejszą potęgą, przez zaułki bez wyjścia, jakie wiele sytuacji (na poziomie osobistym czy nawet całych ludów) wydaje się pociągać za sobą. Przejawia się wreszcie w doświadczeniu, które może pochodzić z głębokiego przekonania, że nadzieja (ukrzyżowana) potwierdza się w ostatnim krzyku zanoszonym do Boga, w błaganiu o siły, aby była „nadzieją wbrew wszelkiej nadziei”

Ale ta nadzieja wbrew wszelkiej nadziei nie oznacza, jak to się powszechnie uważa, jakiegoś rodzaju kwietyzmu. Problem, jak już powiedziałem, jest wybitnie praktyczny. Przede wszystkim, tylko wtedy wierzący może żyć nadzieją, jeśli pojmie swoją wiarę jako działanie, które jest jednocześnie oczekiwaniem, uczeniem się nadziei i pomaganiem nadziei. To znaczy: tylko wtedy wierny ma prawdziwą nadzieję, i tylko wtedy jest w stanie dawać jej świadectwo, jeśli jest ona siłą codziennego działania, ciągłej i często bolesnej walki, odwagi w zwalczaniu zła, którego likwidacja leży w naszych rękach, trudu tworzenia odpowiednich warunków, aby ludzie żyjący obok nas mieli coraz mniej powodów do tracenia nadziei. Okazuje się także, że sama istota życia wiarą nie polega na potwierdzaniu prawd, ale na *praxis*, która wiąże się ściśle z wysiłkiem o coraz to większą zgodność życia z tym, w co się wierzy. W przeciwnym razie wiara ogranicza się do bycia „*super-strukturą*”, która może dać jakieś bezpieczeństwo, a nawet korzyści życiowe, ale też naraża się na niebezpieczeństwo, że stanie się — w kategoriach jakości ludzkich — gorszą formą podjęcia odpowiedzialności i wyzwań życia.

5. Życ w wierze ze świadomością krytyczną

Wiele powyższych refleksji wyjaśniło — jak przypuszczam — to, że życie wiarą we współczesnym świecie zakłada rozwój świadomości krytycznej. Jest to element fundamentalny w rozwijaniu dojrzałości ludzkiej, który ma tym samym integrować proces dojrzewania w wierze. Bez rozwinięcia tego aspektu ludzkiego trudno byłoby potraktować wiarę jako prawdziwy, osobisty projekt życia, jako życiowe zaangażowanie się człowieka, jako reali-

zację sensu życia, jako odpowiedzialny wybór w życiu i śmierci. Ale dzisiejsze warunki wymagają zdecydowanie i w najwyższym stopniu rozwoju tego właśnie oblicza życia ludzkiego i chrześcijańskiego. W przeciwnym razie, jak będzie możliwe: odeprzeć presję otoczenia, wznieść się ponad braki tradycyjnego katolicyzmu, działać odpowiedzialnie w Kościele i w świecie, rozumieć, czego żąda od nas Bóg w każdym momencie?

Życ wiarą ze świadomością krytyczną oznacza na pierwszym miejscu i radykalnie to, że dla człowieka wierzącego Ewangelia Jezusa Chrystusa jest tą normą moralną, która wzywa do ciągłej konfrontacji z własnym życiem oraz stawia pod znakiem zapytania te kryteria i wartości, jakie je nurtują. Chrześcijanin wie, że ta Ewangelia może być interpretowana i świadczona tylko w formie autentycznej i globalnej przez całą wspólnotę wiernych, do której przynależy. Ale wie także, że spoczywa na nim nieunikniona odpowiedzialność osobistej odpowiedzi, która wypływa z jego sumienia, z jego wolności oraz z jego zdolności do dochowania wierności Duchowi Bożemu. Nie lekceważy ponadto tego, że od żywotności jego odpowiedzi zależy także jakość świadectwa, jakie Kościół może dać samej Ewangelii. Wierzący, niezależnie od wszelkich, nieodzownych pośrednictw, jakich potrzebuje, nie może uniknąć własnej odpowiedzialności za dążenie w sumieniu do tego, by być coraz bardziej wiernym wymaganiom i apelom Ewangelii. W ten sposób pierwsza i podstawowa forma świadomości krytycznej jest dla chrześcijanina, jako osoby i jako członka wspólnoty eklezjalnej, „samo-krytyką”. „Samo-krytyką”, która musi obejmować jego działania czy ich brak, opcje ideologiczne, kryteria, które determinują orientację jego życia, rzeczywistość eklezjalną, której jest integralnym członkiem i którą sam pomaga tworzyć. Chodzi tu w gruncie rzeczy o gotowość do tej ciągłej przemiany, do jakiej wzywa nas Ewangelia.

Zakładając to centrum, trzeba stwierdzić, że świadomość krytyczna wiernego będzie musiała odnaleźć swe miejsce w wielu aspektach jego życia w Kościele i w jego usytuowaniu się w świecie. Zrozumie on na przykład, że to wszystko, co stymuluje jego zdolność myślenia o sobie i werbalizowanie wiary, która w nim żyje, nie jest sprawą drugorzędną, ale o żywotnym znaczeniu dla jego dojrzałości ludzkiej i dorosłości jego wiary. Będzie bardziej zdolnym objawiać swój „zmysł wiary” (jako owoc działania Ducha Świętego w każdym wiernym) w wypowiedzanych opiniach i w formach świadczenia, które dopomaga Kościołowi być wierniejszym Bogu i wypełniać lepiej swą powinność służenia ludziom. Będzie miał odwagę postawić wiele pytań na temat ukutych pew-

ników, które kształtują jego zachowania czy praktykę eklezyjalną, i podjęcie się tego procesu — czasem bolesnego — jako drogi ważnej dla wzrostu i autentyczności jego własnej wiary. Zrozumie także lepiej, że wewnątrz, jak i poza światopoglądem wyraźnie chrześcijańskim, podejmowane są kwestie dotyczące prawdy wiary czy też jakości dawanego jej świadectwa, i nie przyjmie od razu immunologicznej postawy „samo-obrony”, bez zapytania najpierw samego siebie — najbardziej uczciwie, jak to możliwe — o powody, które są podstawą tych wątpliwości. Pomoże innym chrześcijanom, a także ludziom, z którymi współżyje, pojmować życie w postawie ciągłego poszukiwania — tej jedynej czynności, która pozwala na coraz większą wierność Ewangelii — a dla tych, którzy nie wierzą — na rzeczywiste otwarcie się na człowieka i jego wartości. I w końcu, z rozpoznawania wielu różnych wyborów, z którymi się spotyka (na płaszczyźnie praktyki religijnej, w działalności wewnątrz Kościoła, albo w stosunku do niego, w wyborze socjo-politycznym itd.), uczyni wyzwanie do pytania się o prawomocność i wartość swego osobistego wyboru i do nieprzerwanej troski o dialog, który wzajemnie koryguje i przybliża ludzi do większej identyfikacji z prawdą, jaką należy pojąć i praktykować.

Jest oczywiste, że ten proces krystalizowania się świadomości krytycznej nie jest zadaniem łatwym, a z pewnością nie jest ona czymś, co można by zdobyć raz na zawsze. A to dlatego, że chodzi tu o postawę wewnętrzną, postawę tego, kto zna drogę, dostrzega, że nie ma całej prawdy i godzi się z ograniczonością i fragmentarycznością, które charakteryzują wszystkie jego poczynania. Ale ten sposób usytuowania się człowieka wierzącego jest jedynym — jak sądzę — który idzie w parze z procesem humanizacji człowieka, z wymaganiami wiary i z koniecznością wiarygodnego świadectwa w świecie. Dlatego właśnie uważam także, że najgorszym złem dla wiernego (jak i dla Kościoła w jego całości) nie będzie to, iż zawsze będzie można mu powiedzieć, że znajduje się wciąż daleko od praktykowania Ewangelii, na którą się powołuje. Największe zło będzie tkwiło w myśleniu i działaniu pozbawionym świadomości krytycznej, jakby chodziło o twierdzenia i problemy mało istotne.

6. Życie w wierze jako obywatel naszego kraju

Świat współczesny, w ramach którego starałem się zamknąć wymagania stawiane wierzącym, jest zasadniczo, ale nie bez wyjątków, światem portugalskim. Myślę jednak, że obowiązek ży-

cia wiarą we współczesnym świecie ma w naszym kraju kilka specyficznych cech, które wypada podkreślić, mając na uwadze kontekst historyczny, kulturowy, socjalny i eklezjalny, w którym mamy żyć. To znaczy, dla chrześcijan portugalskich, jak i dla chrześcijan innych narodów, pojawia się obowiązek odkrycia swej tożsamości, co oznacza konkretnie analizę walorów i wad naszej rodzimej kultury, a także tradycji, która żywi naszą teraźniejszość, rozpoznania błędów i pomyłek zbiorowych, za które jesteśmy współodpowiedzialni jako osoby i jako wspólnota wierząca, troski o współpracę, o którą możemy być w specjalny sposób prośzeni jako członkowie Kościoła posłanego do świata i jako żywa część świata.

Wyznaję, że byłoby o wiele łatwiej odnotować obszary, w których to poszukiwanie tożsamości może być owocnie prowadzone niż referować konkretne zadania, jakie stąd płyną, i zasugerować formę ich realizacji. Myślę na przykład o fakcie, że jesteśmy chrześcijanami w kraju o silnej religijności ludowej. I jeśli nie jest to cecha nas wyróżniająca w porównaniu do sytuacji, jakie mają miejsce w innych krajach, to jest jednak faktem, że mamy własną religijność ludową, związaną zwłaszcza z kultem maryjnym, oraz z tradycjami, które nas charakteryzują. Problem, jaki tu się pojawia w kategoriach identyfikacji naszego chrześcijaństwa, będzie można sformułować jako obowiązek analizowania i wartościowania tej religijności ludowej, starając się przy tym odkryć zalety, jakie są w niej zawarte i mogą być znaczące dla dnia dzisiejszego i przyszłości wiary w naszym kraju, a także usiłując wyróżnić niedoskonałości i braki, które ją dotyczą, oraz ryzyka, jakie może ona nieść ze sobą dla większej autentyczności katolicyzmu portugalskiego.

Poza tym myślę o fakcie, że jesteśmy krajem o znaczącej tradycji misjonarskiej. I chociaż nie był to sam tylko dynamizm wiary, który umożliwił nam zapisanie tych stron historii chrześcijaństwa i świata, sądzę, że nie możemy lekceważyć sobie dzisiaj tego fragmentu historii, którą także pomagamy tworzyć, oraz tych aspektów naszej tożsamości chrześcijańskiej, które tam odnajdujemy, tej odpowiedzialności, jaką ongiś przyjęliśmy i jaka stąd wypływa. Tak więc pytanie będzie brzmiało: jak to się dzieje, że my, chrześcijanie portugalscy, jesteśmy powołani do działania na rzecz rozwoju misjonarskiego wymiaru wiary na płaszczyźnie naszych wspólnot chrześcijańskich i w perspektywie Kościoła powszechnego tak, by nasza wiara korzystała z przeszłości i sprostała wymaganiom przyszłości?

Z drugiej zaś strony jesteśmy ludźmi wierzącymi, żyjącymi w

kraju, który ma rozliczne powiązania z Afryką, Ameryką Łacińską i Azją, w kraju leżącym na pograniczu między pierwszym i trzecim światem, między północą i południem, w kraju, który odczuł na własnej skórze, co oznacza dążenie ludów do wyzwolenia się spod „kolonializmu”, i który jednocześnie ma warunki po temu, aby zrozumieć (a nawet doświadcza tego w niedowładzie swej ekonomiki), co może oznaczać „neokolonializm” Czy to wszystko nie będzie miało nic wspólnego z naszą tożsamością jako chrześcijan żyjących w określonym kraju — w kategoriach odpowiedzialności moralnej, w tworzeniu odmiennego świata, w tym, co się wiąże z usuwaniem niesprawiedliwości i domaganiem się sprawiedliwości, w tym, co dotyczy umiłowania wolności i walki o wolność, a także w kategoriach poszukiwania dróg solidarności szerszej niż narodowa, w perspektywie siły moralnej, potrzebnej do niesienia pomocy w tworzeniu pokoju?

I myślę także — a jest to już ostatnia moja sugestia — o fakcie, że jesteśmy chrześcijanami w kraju, w którym nadal istnieją podziały i poważne problemy o wątpliwej zasadności (stolica — reszta kraju; wybrzeże — strefa centralna; strefa tradycyjnej formy własności ziemi — strefa reformy rolnej; jednostki bardzo bogate — ludność bardzo biedna) i w którym nawet same wspólnoty chrześcijańskie różnią się często parametrami o wątpliwej zasadności (społeczności bogate — społeczności biedne; społeczności żyjące w zgodzie z chrystianizmem — społeczności będące w diasporze; społeczności, w których jest dużo księży — społeczności, w których księży brakuje). Czy nie jest tak, że stajemy wobec elementarnych i strukturalnych problemów ludu i Kościoła, które — naturalnie i słusznie — zawierają w sobie także zróżnicowanie i różnorodność, ale które wymagają przecież od chrześcijan tego, żeby ich wiara przejawiała się w krytycznej postawie wobec tych zjawisk i w sile przeprowadzenia głębokiej zmiany, tak aby rzeczywistość była bardziej zgodna z Ewangelią?

Żyć świadomie wiarą we współczesnym świecie nie oznacza tego, żebyśmy mieli gotowe odpowiedzi na wszystko, ani też byśmy byli zdolni do natychmiastowej i skutecznej zmiany rzeczywistości, w obliczu której stajemy. Oznacza natomiast to, że jesteśmy gotowi umieścić swoje życie wobec Misterium Boga, w Którego wierzymy — otwarci na moc Jego Ducha. A Duch Boga może zaprowadzić nas na miejsca, o których — ze względu na nasze ludzkie możliwości — nawet nie śniliśmy.

tłum. Katarzyna Kala — ks. Lucjan Balter SAC