

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI
TARNÓW

TEOLOGIA WIARY W KONSTYTUCJI *DEI VERBUM* II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

„Wiara nadaje na zawsze godność
tym rzeczom, które będą wiecznie
takimi, jakimi są tutaj”.

Paul Claudel

Johann Wolfgang Goethe w *West-östlicher Divan* pisał: „Istotnym, jedynym i najgłębszym tematem historii świata i ludzi, któremu są podporządkowane wszystkie inne, pozostaje konflikt między niewiernością i wiarą. Wszystkie epoki, w których dominuje wiara, w jakiegokolwiek formie, są wspaniałe, wielkoduszne i płodne dla współczesnych i potomnych. Natomiast wszystkie epoki, w których niewierność osiąga pozorne zwycięstwo, w jakiegokolwiek formie, nawet jeśli przez chwilę zabłysnęły pozornym blaskiem, znikają przed oczami potomnych, ponieważ nikt nie chce trudzić się poznawaniem tego, co niepłodne”¹. Słuszność obserwacji sformułowanej przez Goethego nie tyle wymaga komentarza i uzasadnienia, bo jej oczywistość niemal narzuca się sama przez się, co raczej postuluje podjęcie intensywnego zaangażowania sytuującego się po stronie wiary. Wprawdzie przytoczona trafna obserwacja ma charakter kulturowy, a mało religijny i kościelny, ale może mieć taki, ponieważ wiara dogłębnie wpływa na człowieka, wyzwalając wszechstronnie jego zdolności i siły twórcze. Nie byłoby owoców kulturowych wiary, gdyby nie przynosiła najpierw owoców w dziedzinie osobowej i wspólnotowej. Człowiek z Bogiem może nieskończenie więcej niż bez Boga.

Nie zaskakuje więc fakt, że wieki XIX i XX w dziejach teologii są w najwyższym stopniu okresem, w którym wyjątkowo wiele uwagi poświęcono kwestii wiary².

¹ J.W. Goethe, *Il divano occidentale-orientale* (wyd. niemiecko-włoskie), Milano 1997, s. 647.

² Por. R. Aubert, *Le problém de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1950²; A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*, Oxford University Press 1995.

W wiekach nastawionych antropocentrycznie nie mogło zabraknąć poważnego studium wiary, gdyż to właśnie postawienie jej na odpowiednim miejscu w ramach prowadzonych poszukiwań antropologicznych potwierdza, że poważnie podejmuje się kwestię człowieka i jego losu. W kwestii wiary chodzi o definicję kondycji chrześcijanina, ale także o adekwatny opis każdego człowieka. Oczywiście, zmieniające się okoliczności kulturowe i cywilizacyjne sprawiają, że w ich ramach różnie rozkładają się poszczególne akcenty i różnie ujmuje się rozmaite kwestie, ale nie wpływa to w decydującym stopniu na całość zagadnienia, które nie tylko w ten sposób nic nie traci na znaczeniu, ale zyskuje nową aktualność. Można w tej kwestii przywołać wyjątkowo trafną obserwację św. Tomasza z Akwinu: *Variatio temporis determinat, non variat fidei*³.

Efektom zachodzących w ostatnich wiekach wyraźnych i głębokich zmian w duchowej sytuacji świata jest nowa determinacja wiary w jej wyrażeniu ze strony człowieka. Ludzie dzisiaj wierzą inaczej niż wierzyli dwieście lat temu, chociaż wiara pozostaje taka sama. Wydaje się więc, że w ostatnich dwóch wiekach wiara została usytuowana w bardzo swoistym napięciu między posłuszeństwem i wolnością. Dobrze określił i streścił zarazem to napięcie Hans Urs von Balthasar: „W obliczu wspólnego wszystkim religiom pragnienia, by zjednoczyć ludzi z Bogiem, chrześcijaństwo może przedłożyć niezwykłą propozycję. Jeśli religie nie chcą ugrzęznąć w rytualizmie, to przecież muszą zdecydować się albo na zniesienie różnicy między Bogiem i człowiekiem, albo pozwolić człowiekowi na zatopienie się w Bogu (przez śmierć, ekstazę, zatopienie w kontemplacji itd.). Chrześcijaństwo pyta, jak jest możliwe utożsamienie się człowieka z Bogiem, przy założeniu, że Bóg i człowiek są w swej istocie i pozostaną różni. A oto odpowiedź: tożsamość jest możliwa dzięki temu, że Bóg nadaje swej miłości formę posłuszeństwa, a człowiek nadaje swemu posłuszeństwu sens miłości. Dzieje się tak wówczas, gdy człowiek się zgadza, aby był prowadzony przez Boga (którego kocha, ponieważ Bóg go umiłował) nawet wbrew temu, co sam może zaplanować, przewidzieć, życzyć sobie i czemu może sprostać własnymi siłami. To nieliczenie się z własnymi planami, życzeniami itd. wprowadza człowieka w sferę wolności Bożej”⁴.

Taką właśnie perspektywę ujmowania wiary znajdujemy w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza w konstytucji *Dei Verbum*. Ważne uzupełnienia nauczania soborowego na ten temat znajdujemy także w innych jego dokumentach. Biorąc pod uwagę zarówno trafność sformułowań soborowych, jak ciągle zachodzącą potrzebę recepcji nauczania soborowego, w tym miejscu skoncentrujemy naszą uwagę na nauczaniu o wierze konstytucji *Dei Verbum*, próbując przedstawić ją w sposób pogłębiony oraz zaktualizowany w odniesieniu do najnowszych doświadczeń eklesjalnych. Nasze przedstawienie będzie więc miało zasadniczo charakter komentarza do

³ Tomasz z Akwinu, *In III Sententiarum*, d. 24 a. 1 q. 3c.

⁴ H.U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, Paris 1971, s. 67-68.

soborowej konstytucji, zwłaszcza poświęconym wierze numerom 5-6. W niektórych punktach odwołamy się do innych dokumentów soborowych, mając na względzie potrzebę całościowego widzenia fundamentalnej problematyki wiary i jej odniesień do pojawiających się nieustannie pytań: co to znaczy wierzyć?

1. Formalny opis aktu wiary

„*Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (cf. Rom16,26; coll. Rom1,5; 2 Cor10,5-6), qua homo se totum libere Deo committit «plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium» praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo* – Bogu objawiającemu należy się «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5n). Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarując «Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli» oraz ohotnie przyjmując udzielone przez Niego objawienie” (Konst. *Dei Verbum*, 5).

1.1. Wiara i objawienie

Szczególną zasługą nauczania wypracowanego przez II Sobór Watykański jest ponowne podkreślenie pierwszeństwa działania Bożego w stosunku do każdego poziomu ludzkiej odpowiedzi. Przytoczona wypowiedź z konstytucji *Dei Verbum* idealnie odzwierciedla ten akcent. Widać to wyraźnie, jeśli wypowiedź na temat wiary zestawimy z nauczaniem zawartym we wcześniejszych numerach konstytucji, które ukazały Jezusa Chrystusa jako pełnię objawienia, czego konsekwencją jest wydobywanie osobowego charakteru posłuszeństwa okazywanego Bogu. Zostają w ten sposób osiągnięte dwa efekty. Wypowiedź łączy się zatem z wcześniejszym nauczaniem. Objawienie jest opisane jako rozwinięcie tajemnicy (*sacramentum*) zamysłu Bożego, dzięki któremu „ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym”. Taka ekonomia „sakramentalna”, „realizująca się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone” (DV 2), urzeczywistnia się stopniowo w dziejach, które zaczynają się wraz ze stworzeniem, przechodzą przez ekonomię starotestamentalną, aby wypełnić się ostatecznie w Jezusie Chrystusie (DV 3-4). Na drugim miejscu zostaje podkreślony ściśle teologiczny charakter całej wędrówki dziejów, które stają się dla każdego człowieka pytaniem, by otworzyć go na podjęcie osobistej decyzji zbawczej. W takim ujęciu wędrówka wiary człowieka jako istoty dialogicznej zostaje wpisana w perspektywę trynitarną i czyni z niej ewidentny znak ciągłej obecności świętej Tajemnicy w dziejach. Można więc powiedzieć, że objawienie Boże domaga się od człowieka (*postulat*) wiary. Jest to głębokie odzwierciedlenie doświadczenia biblijnego, według którego wiara zawsze urzeczywistnia się jako odpowiedź na uprzednie działanie Boże.

1.2. Przedmiot formalny wiary

W dalszym ciągu swojego wykładu konstytucja *Dei Verbum* podejmuje kwestię przedmiotu formalnego wiary. Mówiąc na ten temat, trzeba zauważyć paralelizm zachodzący między nauczaniem I i II Soboru Watykańskiego.

I Sobór Watykański, Konst. <i>Dei Filius</i>	II Sobór Watykański, Konst. <i>Dei Verbum</i>
<i>Revelanti Deo praestare tenemur plenum obsequium</i>	<i>Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei</i>

Zestawienie dwóch wypowiedzi wyraźnie pokazuje, że konstytucja *Dei Verbum* chce odpowiedzieć na pytanie, dlaczego powinno się wierzyć (*credenditas*). Z kontekstu nauczania wynika, że takie zobowiązanie rodzi się z więzi, łączącej stworzenie ze swoim Stwórcą oraz zdolności racjonalnej, którą posiada człowiek i która uzdalnia go do szukania najwyższej Prawdy (*prima Veritas*). Choć nie jest to wprost powiedziane, zagadnienie jest jednak związane ze strukturą formalną, przy pomocy której chce się opisać akt wiary. Jest to także związane ze spojrzeniem na objawienie w taki sposób, że widzi się w nim samą rację jego wiarygodności, pomijając wszelkie racjonalizacje zewnętrzne w stosunku do niego. Takie ujęcie odpowiada nurtowi teologicznemu, który w spojrzeniu na objawienie odwołuje się do św. Tomasza z Akwinu⁵.

Na bardziej szczegółowe ujęcie zagadnienia pozwala nawiązanie do szerszego kontekstu soborowego, według którego zobowiązanie do aktu wiary znajduje swój odpowiednik w zobowiązaniu do aktu moralnego. Widać to w tekstach soborowych, które akcentują potrzebę szczerego poszukiwania prawdy przez człowieka. W konstytucji *Gaudium et spes* (nr 16) i w deklaracji *Dignitatis personae* (nr. 1-3) to poszukiwanie zostaje opisane jako założenie antropologiczne, w oparciu o które ujmuje się kwestię aktu wiary. Nie chodzi w tym przypadku bynajmniej o pelagiańskie sprowadzenie łaski wiary do jakiegoś środka naturalnego, ale raczej o włączenie do aktu wiary tego, czym jest *pius credulitatis affectus* obecny w każdym człowieku, pozostającym otwartym na prawdę, w wolności od nacisków zewnętrznych i wewnętrznych związanych z osobistymi dziejami. Zostaje w ten sposób wydobyta natura teologalna aktu wiary, przy wyraźnym uwzględnieniu, że ma on charakter zaangażowania osobistego.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II q. 5 a. 3c: *Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem.*

1.3. Wiara jako posłuszeństwo i jako wolność

Konstytucja *Dei Verbum* opisuje fundamentalnie akt wiary jako *oboeditio* – posłuszeństwo. Takie ujęcie jest uzasadnione przede wszystkim z punktu widzenia biblijnego, mocno uwypuklonego zwłaszcza w nauczaniu św. Pawła. Przeprowadzone wszechstronne badania egzegetyczne dotyczące wiary podkreśliły znaczenie tego wyrażenia. W ich świetle jest nad wyraz jasne, nawet jeśli uwzględni się wielość akcentów i ujęć biblijnych, że aspekt posłuszeństwa człowieka względem Boga jawi się jako definicja wiary biblijnej. Słusznie więc stwierdził Heinrich Schlier w odniesieniu do nauczania św. Pawła zawartego w Liście do Rzymian: „Albo jest się posłusznym Bogu i jest się wierzącym, albo jest się nieposłusznym i jest się niewierzącym”⁶.

Konstytucja *Dei Verbum* w swoim wykładzie nawiązuje bezpośrednio do Rz 16,26. W drugiej kolejności zostają zapisane odniesienia do Rz 1,5 i 2 Kor 10,5-6⁷. Podkreślenie aspektu posłuszeństwa nie zamierza, oczywiście, na pierwszym miejscu powiedzieć, że chodzi o jakąś czystą bierność w stosunku do wyroków boskich, ale odwołuje się do wielkiego bogactwa biblijnego rozumienia wiary. Właściwy akcent zostaje położony na odpowiedzi udzielanej przez człowieka i na jej właściwej treści.

Wszystko to nie jest jednak wystarczające do określenia, jaka jest myśl soborowa odnośnie do tego typu posłuszeństwa. Aby to określić, trzeba sięgnąć do innych wypowiedzi soborowych, w których w jakiś sposób dochodzi do sprecyzowania stylu posłuszeństwa wynikającego z wiary. Można więc przede wszystkim przywołać dekret *Perfectae caritatis* o odnowie życia zakonnego, w którym kwestia posłuszeństwa nabrała zasadniczej nośności. Już na początku tego dokumentu zostało dokonane połączenie posłuszeństwa z jego fundamentem, którym jest sam Jezus Chrystus, „który będąc dziewiczy i ubogi, przez posłuszeństwo aż do śmierci krzyżowej, odkupił i uświęcił ludzi” (nr 1). Podobna w treści jest wypowiedź, która opisuje konkretną realizację ślubu posłuszeństwa: „Iść z większą swobodą (*maiore cum libertate*) za Chrystusem i dokładniej Go naśladować” (tamże).

W tych tekstach odzwierciedla się w sposób widoczny zawarte w nich napięcie między ujęciem posłuszeństwa jako czystej ofiary woli i możliwością, że stanie się ono najwyższym urzeczywistnieniem wolności, tym bardziej że zostaje wspomniana konieczność działania *activa atque responsabili oboedientia*. Zachęca się ponadto: „Zakonnicy przez ślub posłuszeństwa swą wolę całkowicie poświęcają Bogu, jakby czyniąc Mu ofiarę z siebie samych, a przez to jednoczą się pewniej i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga. [...] Tak rozumiane posłuszeństwo zakonne nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale doprowadza ją do dojrzałości, darząc jesz-

⁶ H. Schlier, *Der Römerbrief. Kommentar*, Leipzig 1978, s. 29.

⁷ W nowym polskim wydaniu dokumentów soborowych pozmieniano dowolnie kolejność przypisów biblijnych, do których odwołuje się ten tekst.

cze większą wolnością dzieci Bożych” (nr 14). W posłuszeństwie nie chodzi zatem tylko o postawę, która dotyczyłaby samego ćwiczenia woli lub jej kontrolowania, ale wprowadza ona w samo centrum egzystencji osoby, która podejmuje propozycję, nadającą sens całemu jej życiu.

Należy tutaj oczywiście odnotować, że takie odwołanie się nie uzasadnia się samo przez się, ani nie wynika z jakiegoś rozumowania czysto świeckiego. Ma swoją własną zdolność obiektywnie teologiczną, jeśli ujmuje się ją wychodząc od przykładu, z którego cały dyskurs czerpie swoją żywotność i siłę przekonywania, czyli z osoby Jezusa Chrystusa, który chciał pić swój kielich, równocześnie zwracając się „Ojczy” do tego, który Mu Go podawał. Dlatego Chrystus zostaje nazwany w Liście do Hebrajczyków tym, który „nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (12,2), co oznacza, że przykład dany przez Niego musi pozostać żywy we wszystkich, którzy wierzą⁸.

Trzeba więc powiedzieć, pomijając wszystkie niedopowiedzenia soborowe, że konstytucja *Dei Verbum* każe nam podejmować spojrzenie na wiarę w perspektywie pierwszeństwa łaski Bożej oraz w perspektywie dokonywania się za jej pośrednictwem pełnego urzeczywistnienia ludzkiej wolności. Brak szczegółowej odpowiedzi na ten temat stanowi zadanie dla rozwijającej się refleksji teologicznej nad wiarą, która w tym punkcie nie doznaje jeszcze wyraźnego rozwoju.

1.4. Wiara aktem osobowym

Wiara w nauczaniu soborowym jest ukazywana jako przyłgnięcie do „całości”. Ta całość jest przedstawiana w sposób antropologiczny – wierzący powierza całego siebie w sposób dobrowolny Bogu. To wyrażenie jest następnie interpretowane, zarówno odwołując się do antropologii duchowych władz człowieka (za I Soborem Watykańskim), jak i przywołując wartość asertywną aktu wiary, który jest równocześnie osobowym powierzeniem się Bogu oraz akceptacją orędzia chrześcijańskiego. Pierwsza formuła ujmuje syntetycznie całość ludzkiej odpowiedzi dokonującej się w głównych władzach duchowych człowieka, które pozwalają na opisanie ludzkiej egzystencji przez odniesienie do dwóch wymiarów: teoretycznego i praktycznego. Oczywiście, nie ma tutaj jakiegoś systematycznego i definitywnego opisu specyfiki ludzkiej struktury antropologicznej, ale następuje posłużenie się tradycyjnym modelem, by ukazać to wszystko, co znajduje się między dwoma władzami, i to, co w jakiś sposób je poprzedza. W odróżnieniu jednak od I Soboru Watykańskiego, w którym wyrażenie zostało użyte, by opisać sumarycznie, w jaki sposób konstytuuje się wędrówka prowadząca do wiary, w tym miejscu oznacza ono, że tylko *fides virtuosa*, czyli *wiara żywa* odpowiada w sposób właściwy na powołanie Boże.

Na drugim miejscu podkreśla się, że pielgrzymowanie wiary zakorzenia się w wolności człowieka. Wprawdzie konstytucja *Dei Verbum* nie wyjaśnia szerzej tej

⁸ Por. P. Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, Paris 2003, s. 117-118.

kwestii, to jednak i w tym wypadku przychodzą z pomocą wcześniej wskazane wypowiedzi soborowe. Deklaracja *Dignitatis humanae* (nr 10) wyjaśnia, że w urzeczywistnianiu przez człowieka osobistej wolności nie tylko chodzi o *wolność od*, ale szczególnie o *wolność do*, ponieważ rodzi się ona z wymogu sumienia ludzkiego, określającego się w odniesieniu do dobra i zła. Akt wiary zostaje więc ukazany jako pełne urzeczywistnienie wszystkich możliwości ludzkich, nie negując ich historycznego charakteru i nie rezygnując z racjonalności, która czyni go w pełni ludzkim. Nie eliminuje on zdolności sumienia ludzkiego do realizowania się w wyborze dobra i odrzucania zła, ale podnosi go do jego najwyższego punktu dzięki samej intencjonalności aktu wiary, który nie zatrzymuje się na wypowiedzanej formule, ale usiłuje sięgnąć do samej rzeczywistości opisywanej przez formułę. Godność wierzącego jest skorelowana z godnością osoby ludzkiej, będąc jej najczystszy przypadkiem. Konstytucja *Gaudium et spes* podkreśla dodatkowo, że taka wolność jest znakiem obecności łaski Bożej (nr 17).

2. Wiara i Duch Święty

„*Quae fides ut praebeatur, opus est praeveniente et adiuvantegratia Dei et inter-nis Spiritus Sancti auxiliis, qui cormoveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det «omnibus suavitatem in consentiendo et credendoveritati»* – Aby taką wiarę można było w sobie obudzić, potrzebna jest uprzedzająca i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego; On to porusza serce i do Boga je zwraca, otwiera oczy umysłu oraz obdarza «wszystkich słodyczą pochodzącą z uznania prawdy i wierzenia jej»” (Konst. *Dei Verbum*, 5).

2.1. Wiara i łaska

By uchwycić znaczenie i wydobyć treści zawarte w przytoczonym tekście za-chodzi potrzeba przynajmniej ogólnie sięgnąć do dziejów teologii wiary. Otóż, właściwie biorąc, teologiczna refleksja nad wiarą narodziła się w ramach refleksji nad łaską, szczególnie w sporach z pelagianami i semipelagianami. W takim kontekście stwierdzenie pierwszeństwa i uniwersalności daru łaski stanowiło także motyw, dzięki któremu akt ludzki mógł nabrać znaczenia zbawczego. Sobór Trydencki poszedł za tą regułą, włączając problematykę wiary w szczególny sposób do swojego nauczania na temat usprawiedliwienia. Konstytucja *Dei Filius* I Soboru Watykańskiego podjęła tę tematykę w ramach kontekstu kulturowego, którego jednym z zasadniczych rysów była konfrontacja dialektyczna z rozumem współczesnym. Zaproponowany opis wiary został więc skonkretyzowany już nie za pośrednictwem odniesienia do łaski, ale odniesienia do rozumu i do jego możliwości. Niejeden późniejszy problem teologiczny wynikł z tego, że zawsze zauważano zmianę akcentów, której dokonał

I Sobór Watykański jako naturalnie pierwotną. Nauczanie na temat objawienia i wiary, które sformułował II Sobór Watykański, sprowadziło wizję wiary do jej punktu centralnego, czyli do spotkania z łaską Bożą⁹.

Można by dziwić się, że sobór, po wcześniejszym zadeklarowaniu, że nie zamierza opracowywać kompletnego traktatu o wierze, zatrzymuje się nad całkowicie specyficznym zagadnieniem, w jaki sposób łaska towarzyszy całej ludzkiej wędrówce wiary. Odwołując się więc do teologii scholastycznej, charakteryzuje się jej działanie w sensie czasowym. Jest to łaska *praeveniens*, to znaczy dokonuje ona przygotowania, by umożliwić akt wiary jako taki. Stwierdza się ponadto, że jest to łaska *adiuvans*, w sensie, w jakim używa tego określenia Sobór Trydencki i I Sobór Watykański. Drugie określenie wskazuje na podnoszący charakter działania Bożego, biorąc pod uwagę, że wiara nie miałaby żadnej realnej nośności, gdyby miała wyłącznie ludzki charakter. Wskazuje się, w końcu, na Ducha Świętego, któremu przypisuje się działanie łaski w wiernych. Duch Święty daje człowiekowi wewnętrzne pomoce, aby akt wiary mógł zostać spełniony w sposób doskonały. Przypisuje się Duchowi Świętemu także ostateczne udoskonalenie wiary w całym życiu chrześcijańskim cnotami nadziei i miłości.

Złożoność takiej wędrówki w pewien sposób kontrastuje z bardzo krótkim odniesieniem do tej problematyki przez I Sobór Watykański. Pokrywa się jednak z tym, co podaje tradycja katolicka, jak można wywnioskować choćby z przypisów do konstytucji *Dei Verbum*. Ważne jest, że z zaproponowanego ujęcia wynika w najwyższym stopniu, iż wiara ma charakter *nadprzyrodzony*.

2.2. Kryterium nadprzyrodzoności

Nauczanie soborowe w konstytucji *Dei Verbum* nie rozstrzyga, jaka relacja zachodzi między łaską i Duchem Świętym. Ta problematyka jest podejmowana w innych kontekstach, chociaż również w sposób bardzo ogólny. Można powiedzieć, że wskazuje na kryteria zewnętrzne i wewnętrzne, które potwierdzają obecność łaski, a zarazem zwraca uwagę, że w wędrówce wiary są one jakimiś preambułami. Kryteriami zewnętrznymi są między innymi poszczególne aspekty, w których przedstawia się objawienie jako takie, a zarazem zwraca uwagę, że domaga się ono odpowiedzi ze strony człowieka. Bezpośrednie głoszenie Ewangelii, celebrowanie liturgiczne wrażliwa na komunikowanie orędzia, budowanie komunii kościelnej wokół słowa Bożego, obecność poważnego pytania dotyczącego sensu i sprawiedliwości w dziejach – są niektórymi z tych dróg, dzięki którym człowiek zostaje powołany do stanięcia na przeciw Ewangelii i podjęcia w stosunku do niej decyzji.

Jest trochę, oczywiście, dziwne, że jako *gratia praeveniens et adiuvans* zostają zakwalifikowane kryteria zewnętrzne wiarygodności. Zestawienie z innymi wypo-

⁹ Por. J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002², s. 13-35.

wiedziami soborowymi, w których jest mowa o skutecznym działaniu łaski, pozwala jednak osiągnąć pogłębione rozumienie tego zagadnienia. Z jednej więc strony tych rozmaitych wypowiedzi sytuuje się idea wyrażona w 17. numerze konstytucji *Dei Verbum*. Zostały w nim połączone dwa zagadnienia: wcielenie Słowa Bożego jako najwyższe objawienie oraz niejako sakramentalna skuteczność słowa Bożego poświadczanego w Piśmie Świętym: „Słowo Boga, które jest mocą Bożą dla zbawienia każdego, kto wierzy, [...] najpełniej ujawnia siebie i swoją potęgę w pismach Nowego Testamentu”. Formalnie biorąc, nie ma tutaj mowy o łasce, jednak odniesienie do *virtus Dei* pozwala dostrzec jakiś jej ślad. W tym przypadku skuteczność łaski jest związana bezpośrednio z wcieleniem, tak że świadectwo wcielenia jest kontynuowane w dziejach jego skutków. Podkreśla się w tym przypadku, że dzieło łaski jest połączone z bezpośrednim odniesieniem do Jezusa Chrystusa, jak poświadcza Go Pismo Święte. W jakiś sposób takie świadectwo działa jako kryterium obecności łaski, zmierzającej do wzbudzenia odpowiedzi wiary.

Z drugiej jednak strony konstytucja *Lumen gentium* w numerze 16. opisuje zarówno uniwersalność, jak i skuteczność obecności łaski – jest ona faktycznie skierowana i ofiarowana całej ludzkości i to ofiarowanie przedłuża się w całych dziejach. Konstytucja może więc stwierdzić: „Ci [...] którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego”. Następuje tutaj odejście od przedstawiania czysto indywidualnego propozycji łaski i odpowiedzi wiary na rzecz odniesienia się do całych grup w ich relacji do Kościoła. W tym kontekście wpływ łaski dokonuje się w różny sposób – zarówno w stosunku do tych, którzy „bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szczerym sercem szukają jednak Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski wypełniać w swoim postępowaniu”, jak i w tych, którzy „bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, prowadzić uczciwe życie”. Łasce przypisuje się bardzo szeroką skuteczność, odpowiadającą uniwersalności jej propozycji. W przepowiadaniu ewangelicznym zostaje ona powiązana z historycznym odkupieniem dokonany przez Jezusa Chrystusa, manifestuje się jako nadzieja u tych, którzy oczekują królestwa Bożego, jawi się jako zdolność do podjęcia refleksji nad stworzeniem u tych, którzy czczą jedyne Boga, ujawnia się w prawym sumieniu tych, którzy szukają jeszcze świętej Tajemnicy w religiach lub praktykowaniu sprawiedliwości.

Te stwierdzenia nie oznaczają żadnych ustępstw wobec niektórych tendencji ideowych epoki współczesnej. Nie zamierzają bynajmniej stwierdzić, że mogłaby istnieć wiara bez nawrócenia. Taka interpretacja nie odpowiada ani już uznanej wolności w wierze, ani tradycyjnej doktrynie katolickiej, która utrzymuje niezmiennie konieczność wędrówki wiary w kierunku Kościoła i w Kościele jako warunku zbawienia. Przeciwnie, kryteria, za pośrednictwem których można uznać obecność łaski nie oznaczają jej posiadania. Są pochodzącymi od Ducha Świętego pomocami do takiego działania,

by serce zostało dotknięte przez Boga i weszło na drogę nawrócenia, otwierając oczy, które pozwalają na uchwycenie więzi między takimi wydarzeniami a nami oraz między nimi. Jeśli to ma miejsce, to wtedy można uznać, że dokonuje się także zbawienie.

2.3. Słodycz w wierze

Duch Święty, współdziałający w ludzkim dziele wiary, wzbudza duchową słodycz. Na to zagadnienie zwraca uwagę cała tradycja teologiczna, a zwłaszcza tradycja mistyczna, której studium może być bardzo owocne dla głębszego zrozumienia tej kwestii¹⁰. Dokonuje się to, jak podkreślił św. Augustyn, już w samym nawróceniu, któremu towarzyszy przyciąganie wewnętrzne, pozwalające człowiekowi udzielić Bogu pełnej odpowiedzi. Innymi słowy, Duch Święty pomaga człowiekowi ulegle i w sposób wolny przyłgnąć do tego, co jest mu proponowane, ponieważ zachodzi potrzeba, by serce wyraźnie czuło zbieżność tego, co wynika z wiary, z własnymi pragnieniami, poszukiwaniami i potrzebami. Taki jest wewnętrzny skutek działającej łaski.

Aby to lepiej zrozumieć, trzeba sięgnąć do dyskusji dotyczących pierwszeństwa między intelektem i wolą w opcji wiary. Poszukiwania teologiczne wykazały, że do rozwiązania tej kwestii nie wystarczy ani model woluntarystyczny (według którego należy posiąść serce, aby nastąpiło przyłgnięcie wiary), ani model intelektualistyczny (który przez analizę niektórych znaków lub kryteriów określa przedmiot wiary i skłania do jej wyznania). Wiara należy do tych decyzji egzystencjalnych, w których urzeczywistnia się wzajemność między wolą i intelektem. Jest to coś w rodzaju wzajemnej przyczynowości między czcią, którą chce się okazać Bogu, i percepcją prawdy nadprzyrodzonej. Miłość pobudza więc władzę poznawczą, a poznanie czyni prawomocną miłość. W akcie wiary nie chodzi zresztą o wybór jakiegoś szczególnego bytu pośród innych bytów, ale o miłowanie Boga zarówno wolą, jak i intelektem. Dlatego potrzebna jest pomoc, która oczyści zarówno wolę, jak i intelekt, aby obydwie duchowe władze człowieka mogły skuteczniej współdziałać w akcie, który realnie zmierza do wiary w Boga (*credere in Deum*)¹¹.

Pomijając rozmaite propozycje teologiczne, okazuje się oczywiste, że nauczanie soborowe, mówiąc o słodyczy wzbudzonej przez Ducha Świętego, chciało harmonijnej podkreślić współobecność miłości i rozumienia w akcie wiary, który w ten sposób nabiera wymiaru całościowego, obejmując całego człowieka. Dlatego też rozumie się dopełnienie opisu działania Bożego w następującym odniesieniu do udoskonalenia życia chrześcijańskiego. Wiara jest więc przyłgnięciem osobowym i życiowym stale podlegającym doskonaleniu, a w każdym razie całkowitym i egzystencjalnym, do nowego świata łaski, który zostaje zaproponowany w orędziu chrześcijańskim.

¹⁰ J.P. Jossua, *Peut-on parler de Dieu?*, Genève 2006, s. 91-109.

¹¹ Por. R. Fisichella, *Fides quaerens caritatem: ovvero l'amore come presupposto della fede*, w: *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, red. R. Fisichella, Roma 1993, s. 177-193.

3. Życie wiary jako wędrówka

„*Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit* – Ten sam Duch Święty udoskonala nieustannie wiarę swoimi darami, aby coraz głębsze stawało się rozumienie objawienia” (Konst. *Dei Verbum*, 5).

W przytoczonym zdaniu przede wszystkim zostaje podkreślona ciągłość łaski, która działa przed aktem wiary i po nim – „nieustannie” (*iugiter*). Za tym prostym stwierdzeniem kryje się wiele treści. Najpierw oznacza ono, że dynamika wiary nie ogranicza się do zestawu elementów cząstkowych, ale widzi wędrówkę wiary jako zmierzającą do wypełnienia w ciągłości życia i w ustawicznej odpowiedzi na dar wiary. Następnie podkreśla się w nim, że wędrówka wiary dokonuje się w życiu ubogaconym przez miłość i sprawiedliwość. Ten aspekt nie może być oczywiście rozumiany tylko w sensie etycznym – wiara nie jest czystym wyborem moralnym, nie posiadającym konkretnej i własnej treści. Zakłada ona „coraz głębsze rozumienie objawienia”. Wiara i sprawiedliwość, które odpowiadają wierze początkowej, zmierzają do ustanowienia nowego Ludu Bożego. I wreszcie, taka wędrówka ma odniesienie do całej wspólnoty wierzącej.¹²

W numerze 8. konstytucji *Dei Verbum* znajdujemy nauczanie paralelne, które pozwala rozwinąć ten wątek teologii wiary. Zamierza się w nim pokazać znaczenie Tradycji jako zdolności przekazywania tajemnicy objawionej i przepowiadania apostołskiego: „To zaś, co zostało przekazane przez Apostołów, obejmuje wszystko, co pomaga Ludowi Bożemu prowadzić święte życie oraz przyczynia się do wzrostu jego wiary”. Postęp, dokonujący się w Kościele w dziedzinie wiary (*in sua doctrina, vita et cultu*), jest związany z asystencją Ducha Świętego i posiada otwartość eschatologiczną, ponieważ jego zwieńczenie „aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy”.

Ujmując kwestię całościowo, można powiedzieć, że to porządek sakramentalny i *sensus fidei* pomagają Kościołowi w jego wędrówce rozumienia danych objawienia. Konstytucja *Dei Verbum* w numerze 21. podpowiada, że taka wędrówka wypełnia się przede wszystkim w świetle słowa Bożego, tak że Pisma Święte – natchnione przez Boga, przekazane raz na zawsze Kościołowi i w szeroko rozumianym kontekście eklesjalnym – „niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że [...] rozbrzmiewa głos Pański”. To w nich Ojciec niebieski nadal rozmawia z ludzkością, są one pokarmem dla przepowiadania kościelnego i samego przeżywania religii.

¹² Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 109-124; J. Królikowski, *Credo*, s. 159-190.

4. Przedmiot wiary

„*Divina revelatione Deus Se ipsum atque aeterna voluntatis suae decreta circa hominum salute manifestare ac communicare voluit, «ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant». Confitetur Sacra Synodus, «Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (cf. Rom 1,20); eius vero revelationem tribuendum esse docet, «ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesentiquoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint»* – Poprzez objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego oraz odwieczne zamiary swej woli dotyczące zbawienia ludzi, «aby uczynić ich uczestnikami Bożych dobrodziejstw, całkowicie przewyższających pojmowanie rozumu ludzkiego». Święty Sobór wyznaje, że «Bóg, początek i kres wszystkiego, może być poznany z rzeczy stworzonych w sposób pewny naturalnym światłem umysłu ludzkiego» (por. Rz 1,20). Uczy też, że dzięki Bożemu objawieniu: «To, co w rzeczach Boskich jest zasadniczo dostępne dla rozumu ludzkiego, także w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego mogą wszyscy poznać szybko, z całą pewnością i bez błędu» (Konst. *Dei Verbum*, 6).

4.1. Odpowiedź na objawienie

Po ukazaniu aktu wiary (*fides qua*) wykład soborowy przechodzi do ogólnego ukazania w sposób formalny i za pomocą kategorii wypracowanych w wypowiedziach kościelnych treści wiary (*fides quae*). Nie zaskakuje więc, że znajdujemy w tym tekście odniesienia do I Soboru Watykańskiego, który stanowi źródło wielu idei prezentowanych w czasie II Soboru Watykańskiego oraz wyjaśnienie genezy pojawiających się polemik. Przytoczony tekst pozostaje w ścisłej łączności z poprzednimi, z czego jasno wynika, że nie można oddzielać aktu wiary od jej treści. Zawracając uwagę na tę ważną kwestię konstytucja *Dei Verbum* dokonuje znaczącego pogłębienia zagadnienia, którego efektem jest wyjście z czysto intelektualnego rozumienia objawienia Bożego i wiary.

Za pośrednictwem objawienia Bóg nie tylko zatem daje się poznać, ale nierozdzielnie od tego faktu komunikuje siebie oraz to, co ustalił dla naszego zbawienia. Punktem, wokół którego wszystko się obraca, jest zamysł zbawczy Ojca, który przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym, ofiaruje zbawienie człowiekowi w jego dziejach. Taka komunikacja okazuje się skuteczna, ponieważ dokonuje się jako komunikacja zbawienia, więc nowego, boskiego życia. Widać tu niewątpliwy postęp nauczania w stosunku do I Soboru Watykańskiego. Nauczanie soborowe wyraża rzeczywistość objawienia (*revelare*) za pomocą dwóch słów: *manifestare* i *communicare*, by zwrócić uwagę, że obejmuje ono równocześnie manifestację tajemnicy i komunika-

cję życia, ponieważ słowo Boże nie ogranicza się do informowania o zbawieniu, ale realnie i skutecznie przekazuje zbawienie¹³.

Nauczanie konstytucji *Dei Verbum*, a wcześniej jeszcze dyskusja nad nią, wywołały wiele reperkusji w całym nauczaniu soborowym. Już w 2. numerze tejże konstytucji stwierdza się, że Bóg w zamyśle swej dobroci i mądrości zechciał „objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli” i w ten sposób przekazać „najgłębszą prawdę zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi”, która jaśnieje w Jezusie Chrystusie. W numerze 4. stwierdza się, że Chrystus: „wypełniając objawienie [...] potwierdza, że Bóg jest z nami, aby nas wybawić z ciemności grzechu i śmierci i wskrziesić do życia wiecznego”.

To boskie „zstępowanie” jest decyzją uniwersalną i dotyczy każdego człowieka, którego zdolność, na tym poziomie, jest nieadekwatna historycznie i strukturalnie. Jak pokazano wyżej, każdy moment, w którym człowiek spotyka zbawczą wolę Boga, jest już naznaczony przez łaskę. Nie chodzi więc o czyste dostosowanie się do idei przekazywanych nawet przez wiarygodnych świadków. Kryterium prawdy, które stoi u podstaw nauczania soborowego, nie tyle odwołuje się do zasady filozoficznej *adequatio rei et intellectus*, ale raczej do dynamicznej zasady teologicznej *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*. Cytat z I Soboru Watykańskiego pełni w tym kontekście funkcję, wskazującą na potrzebę takiego ujmowania tego zagadnienia. Chodzi w nim przede wszystkim o opracowanie projektu życia, który tworzyłby pewien model, zamykając w sobie tę prawdę, która otwiera się w swoich własnych dziejach i w dziejach ludzi, którzy ją przyjęli.

Projekt życia, który wyłania się z doświadczenia zbawienia przeżywanego w celebracji liturgicznej, w braterskiej i miłującej komunii życia kościelnego, w przejrzystości i prawości decyzji moralnej posiada fascynującą zdolność nadania sensu życiu każdej osoby ludzkiej. Nie dotyczy on tylko moich dziejów lub dziejów kogoś innego, ale dotyka świętej Tajemnicy, która znajduje się na początku i na końcu *każdych* dziejów, przynajmniej o tyle, o ile sens, który w nich się ukazuje, odpowiada zamysłowi Bożemu co do tych dziejów. W porządku zbawczym nabiera w ten sposób wartości to, co przeżywane przez wierzących, pozwalając dowartościować kwestie doświadczenia w wierze¹⁴.

Wiara w takim ujęciu jawi się jako opcja fundamentalną na rzecz Tajemnicy, to znaczy tego ukrytego oblicza rzeczywistości, które bynajmniej nie jest nierzeczywiste, ale sięga głębiej, do pulsującego centrum, które podtrzymuje i ożywia to, co widzialne. Wierzący jest tym, który wie, że nie narodził się dla rzeczy, ale dla znaczeń i – przekraczając granice tego, co oczywiste – patrzy na świat, sięgając w głąb, by dostrzec złożony w nim sens jako tajemnicę do zgłębiania i do odkrywania.

¹³ Por. J. Królikowski, *Chrześcijaństwo jako relacja Boga i człowieka*, w: *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001, s. 155-168.

¹⁴ Por. M.F. Sciacca, *L'uomo questo „squilibrato”*, Palermo 2000, s. 173-182.

Ta tajemnica dopełnia się w tajemnicy Jezusa Chrystusa, która osiągnęła swoje wypełnienie na krzyżu: „W dziele odkupienia dokonany na krzyżu, przez które nabył zbawienie i prawdziwa wolność dla ludzi, dopełnił swego objawienia” (DH 11). Nie można interpretować tego tekstu w jakiś sposób mitologiczny. Nie mówi on, że krzyż jest formułą magiczną, która automatycznie rozwiązywałaby problemy tego świata. Takie ujęcie eliminowałoby wolność aktu wiary. Pokazuje ono obecność boskiej przestrzeni sprawiedliwości i prawdy w dziejach ludzkich. Życie i śmierć – dwa bieguny, w których zamyka się znaczenie całego życia ludzkiego – w Jezusie Chrystusie osiągają w końcu właściwe i spójne znaczenie. Dlatego konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza: „Cierpiąc za nas, [Chrystus] nie tylko dał przykład, abyśmy szli Jego śladami, lecz także przetarł szlak; gdy nim idziemy, życie i śmierć uświęcają się i nabierają nowego znaczenia (*novumque sensum accipiunt*) (nr 22).

Dzieje miłości, urzeczywistniające się w dziejach Kościoła, poświadczają, że to wszystko jest możliwe i realne. Począwszy od Apostołów, głoszących wypełnienie się zbawienia powszechnego w Jezusie Chrystusie, ciągle utrwała się wolność, nie poddająca się naciskom i zwodniczym propozycjom świata (DH 11).

4.2. Historyczne oddziaływanie świętej Tajemnicy

Nauczanie soborowe na temat objawienia i wiary jest przeniknięte troską o ukazanie, że dzięki nim nie tylko otwiera się droga do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego, lecz także dokonuje się głębsze oświecenie życia ludzkiego w świecie. Aby to wykazać, trzeba prawomocnie przyjąć za regułę interpretacyjną 6. numeru konstytucji *Dei Verbum* te wypowiedzi konstytucji *Gaudium et spes*, które są poświęcone Jezusowi Chrystusowi jako nowemu człowiekowi. Konstytucja duszpasterska w numerze 22. przypomina jednoznacznie: „Misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”. Nowa ludzkość, która zostaje zainaugurowana przez Jezusa Chrystusa, może poznać Ojca, a tym samym lepiej poznać siebie: „Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim [Ojcu] mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy”.

Oczywiście, antropologia zarysowana w nauczaniu soborowym jest antropologią teologiczną, w związku z czym akt wiary jest opisany w sposób odpowiedni do tej antropologii. W podobny sposób odniesienie do przeszkód, na które w obecnej kondycji napotyka rodzaj ludzki, jest interpretowane w sposób teologiczny – oprócz ograniczeń wynikających z jego stworzonego charakteru, rodzaj ludzki, „będąc słaby i grzeszny, nierzadko czyni on to, czego nie chce, a nie czyni tego, co chciałby czynić” (GS 10). Przegrana próba wolności na początku dziejów, której konsekwencją stało się zerwanie wspólnoty z Bogiem, pozbawiło ludzką wędrówkę właściwego dla niej sensu: „Wzbraniając się uznać Boga za źródło swego pochodzenia, (człowiek) niszczy także właściwe nastawienie do swego ostatecznego celu, a tym samym po-

rządek w sobie samym i właściwą postawę wobec innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych” (GS 13).

Z tego powodu jest uzasadnione specyficzne wyznanie wiary, które sformułował sobór w konstytucji *Gaudium et spes*: „Kościół jednak wierzy, że Chrystus, umarły i zmartwychwstały za wszystkich, przez swojego Ducha dostarcza człowiekowi światła i sił, aby mógł on odpowiedzieć na swe najważniejsze powołanie, oraz że nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które mogliby być zbawieni. Podobnie także wierzy, że klucz, centrum i cel całej historii ludzkiej znajduje się w Jego Panu i Nauczycielu” (GS 10).

W tekście konstytucji *Dei Verbum* należy, w końcu, zauważyć dokonane odwrócenie perspektywy, za pośrednictwem której ujmuje się relację między treściami objawienia naturalnego i nadprzyrodzonego. Pierwsze nie jest niezależne od drugiego – jest ono wpisane w ramy wizji wiary (*Confitetur Sacra Synodus*). Dlatego sobór stwierdza, że rozum ludzki, w swojej złożoności, może poznać w sposób naturalny Boga jako swój początek i kres. Bez takiego stwierdzenia nie można by wcale rozróżnić i ocenić, które rezultaty dziejów ludzkich wyrażają zbieżność między jego najbardziej wewnętrzną naturą i boską ofertą zbawienia. Chodzi więc o nie przeciwstawianie, ale zdecydowanie o pojednanie dzieła ludzkiego i dzieła Bożego w budowaniu przyszłego królestwa¹⁵.

5. Osobowy punkt odniesienia

Soborowy opis wiary, mimo swego charakteru formalnego, jawi się jako bardzo bogaty i sugestywny, zwłaszcza jeśli się chce go widzieć w całości odniesień soborowych. Lektura numerów 5-6 konstytucji *Dei Verbum* w świetle innych tekstów soborowych, znacznie łagodzi to narzucające się wrażenie formalności. Taki sposób postępowania pozwala uwypuklić niektóre aspekty, które czynią wiarę rzeczywistością żywą, zwłaszcza jeśli powiąże się ją z liturgią, z jej eklezjalnością i odniesie do autonomii podmiotu wierzącego. W tym miejscu można spróbować zarysować model wyjaśniający, w którym zostałyby uwzględnione wszystkie elementy wiary: racjonalność, wolność, obowiązek udzielenia odpowiedzi i dzieło łaski.

Nie wchodząc w zbytne szczegóły, taki model może być zarysowany w odniesieniu do doświadczenia zakochania, w którym ten, który czuje się kochany, a wraz z tym wezwany do wyjścia z tłumu, zostaje tym samym wezwany do udzielenia adekwatnej odpowiedzi (*ut oportet*). Mimo że nie jest do tego zobowiązany w wyniku pełnego rozumowania, działa w sposób w pełni wolny i odpowiedzialny, nawet jeśli nie w sposób całkowicie zdeterminowany i jeśli angażuje na każdym poziomie swoje życie. Taki model musi być w jakiś sposób sprecyzowany przez dalszą analizę.

¹⁵ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tł. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 92-98.

Pojawia się bowiem niebezpieczeństwo zapomnienia, że pierwotna relacja *ja-ty*, na której opiera się odniesienie do doświadczenia zakochania, może być ukonstytuowana tylko w relacji do kogoś „innego” w stosunku do dwojga, w przeciwnym wypadku relacja byłaby po prostu egocentryczna i nie mogłaby mieć charakteru krytycznego, którego zachodzi potrzeba, aby była realna. To odniesienie do „innego” pozwala na zachowanie wolności i pewności relacji. W dziedzinie wiary rolę tego „innego” pełni Kościół. Jak każda inna rzeczywistość egzystencjalna, także wiara ciągle domaga się nowych dopowiedzeń, które za każdym razem prowadzą głębiej we wzajemnym odniesieniu człowieka i Boga oraz do większej komunii.

W taki sposób, mimo doświadczenia coraz większej różnicy między Bogiem i człowiekiem, struktura formalna odpowiedzi wiary może zapewnić autonomię podmiotu (*voluntarie*), całkowitą darmowość propozycji, którą się przyjmuje (*praeveniens*), jak też pomoc moralną, którą sprawia łaska w akcie wiary (*adiuvans*). Urzeczywistnia się wtedy to, co przytoczony na początku H. U. von Balthasar nazwał wejściem „człowieka w sferę wolności Bożej”.

W tym miejscu, jako uzupełnienie analizowanych dwóch numerów konstytucji *Dei Verbum*, warto sięgnąć jeszcze do dekretu o misjach *Ad gentes*, w którym został zamieszczony opis nawrócenia chrześcijańskiego. W numerze 13. tego dokumentu dokonano połączenia kwestii głoszenia ewangelicznego z nawróceniem. Pierwsze stwierdzenie dotyczy więc obowiązku głoszenia, które posiada pewne cechy charakterystyczne: uniwersalność, odwaga, wytrwałość, nadanie centralnego charakteru tajemnicy Boga żywego (*Deus vivus*) i kwestii zbawienia (*ad omnium salutem*). Należy zauważyć, że sobór domaga się, aby przepowiadanie chrześcijańskie było prezentowane w ścisłej łączności z ludzkimi „oczekiwaniem duchowymi”. Przepowiadanie Jezusa Chrystusa, będącego „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), ma więc niejako nałożyć się na to, co ludzkie, dokonując się w sposób wolny i pod działaniem Ducha Świętego, aby potem ukazać, że w Jezusie następuje „przewyższenie” tych ludzkich oczekiwań, a w ten sposób następuje coś w rodzaju nadprzyrodzonego oczyszczenia wiary.

Takie nawrócenie ma charakter „wstępny”, gdyż jest związane z własnymi oczekiwaniami człowieka, „lecz mimo to jednak [jest] wystarczające, aby człowiek rozumiał, że oderwany od grzechu wprowadzany jest w tajemnicę miłości Boga” (AG 13). To nawrócenie otwiera więc bramę do tej wędrówki, która prowadzi coraz głębiej do spotkania z Kościołem i jego centrum, które uobecnia się w tajemnicy Eucharystii. Z wypowiedzi soborowej wynika, że wiara odnosząc się do tego, co ludzkie, jest nastawiona na jego przekroczenie, a zatem jest w nią wpisane jakieś nieustanne dążenie do tego, co więcej. Pozostaje więc rzeczywistością niewyczerpalną, otwierając się na ciągle nowe przekraczanie tego, czego człowiek w wierze już doświadczył. Odnosi się to także do opisu teologicznego wiary, który nigdy nie może być uznany za w pełni zadowalający.

6. Zakończenie

Konstytucja *Dei Verbum*, jak już zostało wyżej wspomniane, nie zamierzała zaproponować w swoim wykładzie jakiegosć całościowo ujętego traktatu o wierze. Zresztą, już I Sobór Watykański opracował w wystarczającym stopniu jego zarys. Nie opracowywać traktatu nie oznacza jednak nie mówić w sposób adekwatny o wierze jako szczególnym i niezastąpionym elemencie głoszenia chrześcijańskiego. Przeprowadzona na tych kartach analiza pokazuje w wystarczającym stopniu, że to, co zaproponowano na soborze, przyczynia się do rozwoju teologii wiary zgodnie z celami, które wyznaczył sobie sobór, oraz zgodnie z duchem epoki, do której zamierza się zwrócić. Nawet przyjmując, że soborowy opis aktu wiary ma charakter formalny, trzeba uznać, że sformułował on nauczanie w najwyższym stopniu solidne i kompletne.

Konstytucja *Dei Verbum* przedstawia więc globalną wizję wiary. Kilka linijek numeru 5. trzeba uznać za wykład magistralny. Zdołano w nim dokonać syntezy kościelnego nauczania o wierze i różnych instancji teologicznych, które oddziaływały w czasie soboru jako wynik następującej odnowy teologii. Konstytucja pozostaje tekstem pięknym i trudnym. Jej więc z nową perspektywą, w której jest ujmowane objawienie Boże, czyni ją tekstem rzeczywiście nowym. Jej język ma z nieuniknionych powodów charakter techniczny, który odsyła do właściwych i tradycyjnych pojęć teologicznych, czyniąc ją tekstem trudnym. Tam jednak, gdzie nie jest w stanie wyrazić wszystkiego, odsyła do całości konstytucji, która pozostaje jednym z najważniejszych dokumentów II Soboru Watykańskiego.

Mówiąc o nauczaniu soborowym na temat wiary, nie można jednak zatrzymać się na konstytucji *Dei Verbum*, ponieważ narodziła się ona w ramach szerokich prac nad wieloma dokumentami soborowymi, które warunkują jego formę i jego treść. Nie zmienia to jednak faktu, że mamy do czynienia z nauczaniem głębokim. Chce ono przede wszystkim pokazać, że wiara katolicka nie straciła nic ze swej ewangelicznej żywotności oraz może nadal być poważną odpowiedzią na radości i nadzieje, na smutki i lęki dzisiejszych ludzi, przede wszystkim ubogich i tych, którzy cierpią (GS 1).

Wydaje się, że wychodząc od konstytucji *Dei Verbum* można podjąć próbę zarysowania całościowej propozycji nauczania o wierze zaproponowanego przez II Sobór Watykański. U początku wszystkiego jest całkowicie suwerenna wola Boża przekazania całemu rodzajowi ludzkiemu zamysłu zbawienia (LG 16). Jest on przekazany w sposób definitywny w dziejach zbawienia, w których urzeczywistnia się objawienie (DV 2-4). Na tę ofertę każdy odpowiada wychodząc ze swojej konkretnej sytuacji życiowej, w której się znajduje. Także ci, którzy realizują wymagania swojej religii (NA 2) lub słuchają głosu sumienia (GS 16) pozostają otwarci na skuteczność głoszenia ewangelicznego (LG 16), tak jak można poznać coś odnośnie do Boga za

pośrednictwem rozumu, który szuka prawdy (DV 6). Ten, kto pozostaje złączony z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa w chrzcie i wyznaniu wiary (LG 14), jest w stanie wyrazić swoje przyłgnięcie wzbudzone przez łaskę (DV 5). Ona ukazuje ostateczny sens prowadzonych przez człowieka poszukiwań (GS 22) oraz wzmacnia wolność własnego życia (DH 10). Taki akt wiary rodzi się, urzeczywistnia i utrwala w doświadczeniach, umacniających życie wiary w modlitwie liturgicznej (SC 33) i w komunii eklezjalnej (LG 9). Akt wiary stanowi w ten sposób ostateczny punkt odniesienia dla innych dążeń dziejów ludzkich, by udzielić znaczącej odpowiedzi Bogu Ojcu, który przychodzi do człowieka w swoim Słowie i w swoim Duchu.