

INTERPRETACJA RZECZYWISTOŚCI WIARY  
W REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ  
KARDYNAŁA JÓZEFA RATZINGERA

Kwestia wiary, rozumianej jako stosunek człowieka do rzeczywistości nadprzyrodzonej, zawsze była przedmiotem szczególnego zainteresowania wielu myślicieli. Zarówno filozofia, jak i teologia dostrzega ten tak ważny i głęboko wpisujący się w ludzką egzystencję fenomen. Wielokrotnych analiz oraz wszechstronnych interpretacji doczekało się też zagadnienie wiary rozpatrywane w perspektywie chrześcijańskiej – opartej na Objawieniu dokonanym i wypełnionym w Osobie Jezusa Chrystusa.

Wiarę przyjmuje się, wyraża, przeżywa, świadczy o niej i przekazuje we wspólnocie. Wiara jest też postawą rozumną. W oparciu o przekonujące motywy prawdziwości odwołuje się do świadectwa innych oraz wskazuje na racje osobiste, które skłaniają do jej praktykowania. Jest ona postawą dynamiczną.

Te i inne cechy oraz komponenty wiary nie uchodzą uwadze osób poszukujących jej istoty – szczególnie filozofów i teologów. Jednym z teologów, którzy z ogromną wrażliwością i pasją badają różne aspekty wiary jest Józef Ratzinger (ur. 1927) – profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej, w latach 1977–1982 arcybiskup Monachium i Freising, w 1977 roku włączony do kolegium kardynalskiego, od 1982 Prefekt rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary<sup>1</sup> Ratzinger, jako umysł nieprzeciętnej miary, wykazuje na polu teologii wszechstronne zainteresowania. Wypowiada się w sprawach aktualnych, kontrowersyjnych, ale i w kwestiach poruszanych od dawna. Spekulację teologiczną umiejscawia w realiach życia pojedynczego człowieka oraz wspólnoty Kościoła, której drogi nieustannie śledzi. Stara się również odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiara oraz co może wpływać na jej właściwe pojmowanie. Niżej przedstawiona zo-

---

<sup>1</sup> Dobrą introdukcję do teologii Ratzingera stanowi: A. Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, Edinburgh 1988. Warte zauważenia są również następujące artykuły: R. Tura, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, „Studia Patavina” 21(1974), s. 145–182; Tenże, *Joseph Ratzinger*, [w:] *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1987, s. 747–757; A. Nossol, *W służbie mądrości Boga i mądrości świata*, „Ethos” 1(1988) nr 4, s. 126–133; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, „Chrześcijańin w świecie” 19(1987) nr 6, s. 38–52.

stanie próba prześledzenia toku jego refleksji: od opisu kwestii wiary w Biblii, poprzez analizę refleksji filozoficznej w tym temacie, aż po własne definicje teologiczne.

## 1. Wiara w aspekcie biblijnym

Omawiając zagadnienie wiary nie sposób pominąć jej korzeni znajdujących się w Piśmie świętym. To na kartach tej księgi znajdujemy ślady pierwszych ludzkich kroków stawianych w wierze, a także pierwsze jej uwikłania<sup>2</sup>. Stąd również J. Ratzinger, szeroko podejmując kwestię wiary, nie zapomina o jej biblijnym aspekcie, któremu teraz się przyjrzymy. Pierwszy nurt rozważań Kardynała posiada charakter podmiotowy – skupia się na osobie wzbudzającej akt wiary; próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak przeżywają swoją wiarę biblijni bohaterowie oraz czym ona dla nich jest. Drugi omawiany nurt określić możemy jako przedmiotowy. Odnosi się on do Boga jako do przedmiotu i celu wiary; pyta o Jego obraz, stanowiący fundament biblijnej wiary i bada jej wewnętrzne zależności.

Ratzinger zauważa, że religijne doświadczenia starożytnych ludzi nierozdzielnie związane były ze świętymi miejscami, stanowiącymi punkt niezwykle ważnych przeżyć. To one kreowały i wyznaczały rozwój religijności. Sytuacja inaczej ukształtowała się w narodzie wybranym: „Przeciwnie niż w pogaństwie, gdzie była tendencja do *numen locale* – bóstwa określonego i ograniczonego miejscem, Bóg ojców oznacza coś zupełnie innego”<sup>3</sup>. Priorytet miejsca został zastąpiony pierwszeństwem osoby. Przed misterium świętych miejsc znalazła się tajemnica relacji, tajemnica spotkania Boga z człowiekiem: „[...] wybrali Boga osobowego i odnoszonego do osoby, o którym można pomyśleć i którego można znaleźć w płaszczyźnie *ja i ty* [...]”<sup>4</sup>. W. Kasper zauważa, że Ratzinger jest reprezentatywnym przedstawicielem grupy teologów, którzy personalistyczne kategorie relacyjne „ja, ty, my” mocno akcentują w zgłębianiu misterium Trójcy Świętej, przenosząc je potem na płaszczyznę stosunków Bóg – człowiek<sup>5</sup>. Dlatego więc w opowiadaniach autorów natchnionych tak ważną

<sup>2</sup> Por. *Głoszenie Boga dzisiaj*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990, Kolekcja „Communio” 5, s. 67–81; J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, „Gregorianum” 42(1961), s. 463–505; H. Langkammer, *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, RTK 21(1974) z. 3, s. 75–78. (Wszystkie pozycje w przypisach, przy których nie zaznaczono autora, są autorstwa J. Ratzingera).

<sup>3</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 112.

<sup>4</sup> Tamże, s. 113; por. *Śłużyć prawdzie*, przeł. A. Warkotsch, Poznań – Warszawa – Lublin 1983, s. 53.

<sup>5</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 360; G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 156.

rolę odegrali ludzie w sposób szczególny wyznający swą wiarę – patriarchowie, ich potomkowie oraz inni – wszyscy okreśłani mianem wzorów wiary.

Jedną z postaci, której etapy wiary analizuje Teolog, jest Abraham. Osoba i wzór tego patriarchy pozostają w ścisłej relacji do całego dziedzictwa Izraela, do Jezusa i do wszystkich chrześcijan, o których św. Paweł mówi, że są dziećmi Abrahama (por. np. Rz 4,11-12)<sup>6</sup> Abraham uważał się za obdarowanego obietnicą potomstwa i ziemi. Te właśnie rzeczy stanowiły u starożytnych o statusie społecznym; gwarantowały szacunek i dobrobyt. Patriarcha zdawał sobie jednak sprawę, że warunkiem *sine qua non* prawdziwego szczęścia życiowego jest zaufanie Bogu. Powodowany więc wiarą rozpoczął wędrówkę. „Porzucił on terazniejszość przez wzgląd na to, co ma nadejść. Porzucił to, co pewne, co można zobaczyć, wyliczyć, dla tego, co niepewne: dla Słowa”<sup>7</sup> – oto pierwsza charakterystyka biblijnego paradygmatu wiary podana przez Ratzingera. Zawierzenie Abrahama wiązało się ze swoistego rodzaju zmianą hierarchii wartości. Bóg stał się dla niego najważniejszy, tak że nie zawahał się opuścić swej własnej ojczyzny: „[...] stał się człowiekiem bez ojczyzny – pisze Kardynał – a ojczyznę swą znalazł właśnie w pewności swej wiary”<sup>8</sup>

Ojciec Izraela, zdaniem Teologa, przeżył w swoim życiu mistyczne wkroczenie Boga w obszar ludzkiej egzystencji. Posiadał umiejętność postrzegania rzeczywistości o wiele głębiej niż tylko na sposób sensoryczny. Dzięki temu stał się ojcem wszystkich wierzących, pierwszym piewcą i przekazicielem tajemnic wiary. Wiara zapoczątkowana przez niego rozrastała się w narodzie tak, że ludzie odkryli, iż wzajemne porozumienie między nimi może dokonać się jedynie poprzez Boga. Teocentryzm ten owocował zawiązywaniem się wspólnoty. Wiara i religia nie były więc, jak chcieliby tego późniejsi krytycy religii, czynnikiem alienującym człowieka ze społeczeństwa, ale bodźcem integrującym. Niewątpliwie stała się ona fundamentem przy budowaniu pierwszych form państwowości w Izraelu.

Snując refleksję nad osobą Abrahama, Ratzinger podkreśla, że wiara patriarchy w sposób istotny odnosi się ku przyszłości, jest przeżyciem obietnicy: „Oznacza życie płynące z ducha ufności, pewność, że Bóg zabezpiecza człowiekowi przyszłość, oraz wyłamanie się ze świata obliczalnego i codziennego w celu zetknięcia się z tym, co wieczne; zainteresowanie człowieka Tym, który jest wieczny; oznacza także mężną otuchę, że człowiek może mieć do czynienia

<sup>6</sup> Por. *Wiara i przyszłość*, Warszawa 1975, s. 25–27; A. Tronina, *Abraham – ojciec wierzących*, [w:] *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, Kolekcja „Homo meditans” VI, s. 11–26.

<sup>7</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 27.

<sup>8</sup> Tamże, s. 29.

z tym, co wieczne – w przeciwieństwie do małoduszności mieszczucha, który nie chce wyrzeć poza to, co znajduje się obok niego [...]”<sup>9</sup> Charakteryzuje się ona aktywnością, otwartością. Nie ma nic wspólnego z pasywnością, ze stagnacją. Nie powoduje beczynności, lecz skierowuje na drogę odpowiedzialności za to, co ma nadzieję. Wzrasta w duchu nadziei na ustawiczny rozwój i wiąże się z koniecznością przekazu jej treści innym ludziom. Taką postawę określa Teolog mianem „odpowiedzialności nadziei”<sup>10</sup>

Jest więc wiara Abrahama fenomenem niezmiernie złożonym, ale i interesującym. Jako wzór wywarła piętno na dalszych etapach i bohaterach dziejowych historii zbawienia. Wśród nich postacią pierwszorzędną jest Jezus Chrystus. O jego wiare, a także o inne biblijne archetypy wiary w Nowym Testamencie pyta dalej Kardynał.

Ratzinger analizuje relację zachodzącą między wiarą Abrahama a wiarą Jezusa i wiarą w Niego. Swoje rozważania opiera o analogię ukazaną przez św. Pawła w Rz 4. Niepłodne łono Sary wydało potomka Abrahamowi, bowiem wierzył on, że Bóg jest Panem życia. Tak samo jest z wiarą chrześcijańską. Najpierw Jezus zaufał Ojcu, że Ten po śmierci przywróci mu życie. Teraz zaś każdy chrześcijanin tak samo ufa Bogu i posiada nadzieję na nowe życie po zakończeniu egzystencji doczesnej.

To teologiczne porównanie stanowiło niewątpliwie apologię wobec Żydów, by udowodnić tożsamość fundamentów wiary chrześcijańskiej z judaizmem. Przede wszystkim jednak, jak zauważa Teolog, chodziło Pawłowi o to, by podkreślić, że teraz w pełni, w Jezusie, obietnica przyszłego życia w chwale staje się klarowna. Płyne stąd jednoznaczny wniosek: „Wiara w zmartwychwstałego Chrystusa nie jest niczym innym niż wiara Abrahama: obietnicą przyszłości, obietnicą ziemi”<sup>11</sup> Pewność Syna, że Ojciec zatroszczy się o Jego przyszłość, stała się wzorem wiary wszystkich wierzących. W porównaniu do sytuacji Abrahama została ona skonkretyzowana. Poprzez pryzmat Paschy Zbawiciela uzyskała bardziej wyraźne oblicze<sup>12</sup>

Perspektywę obietnicy odnaleźć można również w Hbr 11,1. Kardynał proponuje następujące tłumaczenie tego wersetu: „Wiara jest hipostazą tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie można widzieć” Słowo *hipostaza* występuje tu w swym pierwotnym znaczeniu i należy je pojmować jako substancję, istotę, jako konkretną oraz mocną rzeczywi-

<sup>9</sup> Tamże; por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 113; *Służyć prawdzie*, s. 282; *Wiara – między rozumem a uczuciem*, „Ethos” 11(1998) nr 4, s. 64.

<sup>10</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 29; por. *Nadzieja*, Com 4(1984) nr 4, s. 3–15; *Prawda, wartości, władza*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 87.

<sup>11</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 34.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 35–36.

stość. W tekście tym można dostrzec pewną ontologię oraz aspekt nadziei, aspekt obietnicy odnalezienia istoty oraz sensu wszystkich rzeczy. Należy wnioskować, że rzeczy materialne odgrywają drugorzędą rolę, a spełnienie ludzkich oczekiwań nastąpi w eschatologicznym spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Ten Jezus jest odblaskiem chwały Boga, odbiciem Jego *hipostazy*, jak mówi autor listu do Hebrajczyków nieco wcześniej (por. Hbr 1,3). Samego więc Jezusa, jak i wiary, która w Nim znajduje swe spełnienie, dotyczy ten sam termin: *hipostaza*. W ten sposób, poprzez semantyczne zestawienie, ujawnia się głęboki związek między nimi. Ludzka nadzieja to wiara w odnalezienie sensu – *hipostazy*, czyli życiowego fundamentu. Sens ten to Jezus Chrystus, a wierzyć, to przylgnąć do Jego Osoby, to niejako osiągnąć Boga, a tym samym znaleźć pewne i ostateczne oparcie życiowe<sup>13</sup>

Głębia biblijnego rozumienia wiary nie oznacza jednak braku krytycznych pytań wobec proponowanych tam modeli. Odważnie stawia je Kardynał: „[...] czy takie ukierunkowanie ku przyszłości, wykraczającej poza śmierć, nie oznacza ucieczki w to, co pozadoczesne, i odwartościowanie życia ziemskiego? Czyż nie nakłania nas ono do bezczynności i do robienia sobie fałszywych nadziei na przyszłą kompensatę – co powstrzymuje nas od tego, by teraz walczyć z pasją o sprawiedliwość, zamiast pozostawiać jej spełnienie przyszłemu sędziemu?”<sup>14</sup> Okazuje się, że i te pytania – jak zauważa sam Autor – nie pozostały na kartach Pisma świętego bez odpowiedzi. Bierność chrześcijan w oczekiwaniu na lepszą przyszłość dostrzegł św. Paweł (por. 1 Tes 4,11; 2 Tes 3,10nn; Ef 4,28). Wykazał on dobitnie, że wiara w Boga, który obiecuje wieczną przyszłość, przyzywa do odpowiedzialności i usensowniania terażniejszości, gdyż podlega kryterium tego, co wieczne. Interpretując tę myśl, Ratzinger pisze: „Albowiem właśnie wtedy, gdy człowiek posiada wieczną przyszłość, o której decyduje jego Teraz, owo Teraz osiąga niestychane znaczenie, prawie nie do zniesienia”<sup>15</sup> Odpowiedź ta jeszcze raz udowadnia ogromny walor teologiczny biblijnych propozycji. I choć dzisiaj prostą wiarę w obietnicę trudno rozdzielić od narosłego w ciągu wieków konglomeratu treści oraz prawd teologicznych, to i tak pozostaje ona niezastąpionym fundamentem.

Zajmijmy się teraz drugim nurtem rozważań. Wszyscy wierzący pytali na przestrzeni dziejów o to, kim jest Bóg, w którego i któremu wierzą. Istota wiary zależy bowiem także od posiadanego obrazu Boga. Echa tych poszukiwań do-

<sup>13</sup> Por. *Nadzieja*, art. cyt., s. 7–9. Biblia Tysiąclecia greckie słowo *hypostasis* w Hbr 1,3 oddaje poprzez termin „istota”, a w Hbr 11,1 poprzez słowo „poręka”

<sup>14</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 36–37.

<sup>15</sup> Tamże, s. 37. Zagadnienie relacji przeszłość – terażniejszość – przyszłość w wierze, w oparciu o współczesne kierunki teologiczne, szeroko podjął Ratzinger w jednym ze swoich referatów wygłoszonym podczas Tygodni Akademickich w Salzburgu, w 1970 r. Zob. J. Krucina, *Czy współczesne uzasadnienie wiary?*, CS 2(1970), s. 297–301.

strzegł Ratzinger. Jednakże według niego adekwatne odpowiedzi zawarte są w całej Biblii, aż do ostatniej jej strony. Dlatego też Autor zdecydował się na wybranie niektórych tekstów i naprowadzenie czytelnika na miejsce odpowiedzi: „Jak wygląda Bóg biblijny? Kim właściwie jest? W biblijnej historii objawienia Starego i Nowego Testamentu podkreślana jest nieustannie i coraz bardziej autoprezentacja Boga wobec Mojżesza, którą relacjonuje trzeci rozdział Księgi Wyjścia”<sup>16</sup> Zwróćmy uwagę na przeprowadzoną przez naszego Teologa analizę.

Księga Wyjścia poświęcona jest exodusowi uciskanego Izraela z Egiptu. Wyzwolicielem jest Bóg. Jawi się więc On na samym początku jako Obrońca. Nie sposób nie docenić tego motywu. Lecz biblijna historia idzie dalej i zatrzymuje się nad kwestią imienia Bożego. W dialogu z Mojżeszem Bóg określa siebie formułą *Jestem, który jestem* (Wj 3,14). Fakt ten posiada niewymierną wartość: „Od tej chwili imię Jahwe zostaje jasno i wyraźnie wyodrębnione spośród imion bóstw, których pełno dokoła. Nie jest to już imię jedno z wielu, ponieważ Ten, który je nosi, nie jest jedną spośród wielu takich samych istot”<sup>17</sup> Wiara Izraela zyskuje rys wyraźnie monoteistyczny. Objawione imię przybliży Boga ku ludziom, choć z drugiej strony jest dość tajemnicze. Uwzględniając osiągnięcia współczesnej egzegezy, Ratzinger uważa, że oznacza ono rodzaj proegzystencji, bycia dla kogoś. Wskazuje na nieprzemijalność, niezmienność, ale i na otwartość – samoudzielanie się w relacji zawierzenia.

Kwestia objawienia imienia Bożego nie pozostaje bez echa również w Nowym Testamencie. W sposób szczególny podejmuje ją św. Jan. Siedemnasty rozdział jego Ewangelii oscyluje wokół słów Jezusa: *Objawiłem imię Twoje ludziom* (J 17,6). Kardynał nie waha się nazwać tych słów najistotniejszą częścią Ewangelii. Dzieje się tak dlatego, że idea imienia Boga zyskuje tu nowy wymiar. Tajemniczość i fragmentaryczność starotestamentalnego objawienia zostaje teraz w pełni wyjaśniona. Proces ten niewątpliwie wiąże się z Osobą Syna Bożego, który do samego siebie stosuje formułę *Jestem*. „Idea imienia – zauważa Teolog – wchodzi w nowe stadium. Imieniem nie jest teraz już tylko jedno słowo, ale Osoba: sam Jezus. Chrystologia, względnie wiara w Jezusa, staje się w swej całości wytłumaczeniem imienia Boga i tego, co ono oznacza”<sup>18</sup> Imię Mesjasza mieści w sobie słowo *Jahwe*. Prócz tego niesie jeszcze jedną informację: że jestestwo Boga, który najpełniej objawił się w swoim Synu, jest zbawianiem<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Zychowicz, Kielce 1995, s. 26.

<sup>17</sup> Tamże, s. 28; por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 116–117; *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, Com 2(1982) nr 1, s. 4–5; F. Courth, *Bóg trójjedynnej miłości*, przeł. M. Kowalczyk, Poznań 1997, s. 85–89.

<sup>18</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 122.

<sup>19</sup> Por. *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 31.

Zagadnienie imienia Boga nie pozostaje bez związku z zagadnieniem wiary. Gdyby było inaczej, jego prezentowanie w tym miejscu nie miałoby sensu. Jakie jest więc znaczenie ukazywania tej kwestii? Ratzinger zauważa, iż imię oznacza możliwość wezwania, ustanowienia relacji, a wiara w swej istocie pozostaje relacją: „[...] imię oznacza i dokonuje przyporządkowania społecznego, wciąga w strukturę społeczną. [...] Imię ustanawia stosunek międzyludzki. Sprawia, że daną istotę można wzywać, i stąd powstaje współegzystencja z tym, komu nadaliśmy imię”<sup>20</sup> Dzięki temu, że Bóg Biblii posiada imię, nie jest On anonimowy; wręcz przeciwnie – pozwala człowiekowi na zawarcie wzajemnego związku zawierzenia. Wyraża swą istotę i sprawia, że można Go wzywać. Dopiero dzięki takiej obecności jest niejako bardziej przystępny człowiekowi i może dać się coraz bardziej poznawać, objawiając swoje przymioty (np. trójjedyność, ojcostwo itp.)<sup>21</sup> Odkąd ludzie poznali imię Boga, wiara zaczęła się rozszerzać; zyskała bardziej uniwersalny, a zarazem bardziej intymny charakter. Wierzący śmiało może stwierdzić, iż wie, komu uwierzył. Akcentowanie tego jest ważne szczególnie dzisiaj, kiedy ludzie nie zawsze są w stanie odnaleźć prawdziwe imię Boże pośród wielu określeń, bardzo często nieprawdziwych, a lansowanych w świecie.

Zamykając całość rozważań nad biblijnym aspektem wiary, należy stwierdzić, że wiara człowieka odnosi się do obietnicy: „Zapytajmy raz jeszcze: co w świetle Biblii znaczy wiara? I raz jeszcze stwierdźmy: nie jest ona systemem połowicznej wiedzy, lecz decyzją egzystencji ludzkiej, życiem ku przyszłości, którą Bóg nam zapewnia poza granicą śmierci”<sup>22</sup> Wiemy też, kim jest Bóg, któremu można wierzyć. To Bóg osobowy oraz transcendentny, inny niż wymyślone bożki. To także Bóg, który objawia swe imię, by w związku wiary być dostępnym dla wszystkich ludzi: „Paradoks biblijnej wiary w Boga [...] polega więc na tym, że wierzy się w byt jako osobę i w osobę jako w byt, w to, że tylko to, co ukryte, jest całkiem bliskie, że to, co niedostępne, jest dostępne, że tylko to jedno jest tym Jednym, który jest dla wszystkiego i dla którego są wszyscy”<sup>23</sup> Ta konkluzja w pełni oddaje i finalizuje wszystkie intelektualne zmagania, którym oddał się Ratzinger, śledząc zagadnienie wiary w Biblii.

Ogromny wpływ na rozumienie wiary posiada również filozofia, która wypowiedziada się na temat możliwości poznawczych człowieka, docieka sensu egzystencji oraz dostarcza ludziom bazę pojęć, które pozwalają na wyrażenie przyjmowanych prawd. Kwestią tą zajmiemy się niżej.

<sup>20</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 123.

<sup>21</sup> Por. *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 32nn; J. Majewski, *Ludzkie drogi do Boga*, „Więź” 39(1996) nr 3, s. 284.

<sup>22</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 42.

<sup>23</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 125; por. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, [w:] *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 21.

## 2. Wiara a filozofia

Niezastąpionymi wyznacznikami procesu poznawczego są wiara i rozum. Waga, jaką Kościół przywiązuje do tych dwóch sposobów zgłębiania prawdy i analizowania rzeczywistości, została w historii wielokrotnie wyrażona. Kwestia wzajemnych relacji między wiarą a rozumem jest też przedmiotem rozważań kard. Ratzingera. Teolog zdaje sobie sprawę, że w dziejach ludzkiej myśli poznanie czerpane z Objawienia oraz wiedza uzyskana dzięki postępom nauki i refleksji filozoficznej wspierały się nawzajem i uzupełniały, zgodnie uznając istnienie jednej prawdy, poznawalnej dla ludzkiego umysłu. Szczególne usługi dla teologii oddawała zawsze filozofia, od średniowiecza określana mianem *ancilla theologie*. Wiara chrześcijańska, stanowiąca do czasów nowożytnych niewątpliwie pierwszy i wyjątkowy wyznacznik rozwoju cywilizacyjnego, była przez nią systematycznie wspierana. Zdaniem Ratzingera, ta wzajemna korelacja na przestrzeni wieków popadała jednak w coraz większy kryzys. Powstały rozdzźwięk do dziś stanowi poważny problem: „Wiele jest przyczyn dylematu, w obliczu którego stoi dziś wiara chrześcijańska. Jedną z najważniejszych jednak polega na tym, że wiara nie znajduje oparcia w filozofii i tym samym nagle – że tak powiem – uważa się za zawieszoną w próżni”<sup>24</sup> Autonomiczność obu dziedzin upoważnia do stwierdzenia, że ów rozdzźwięk nie tyle sam jest zagrożeniem wiary, co raczej przyczyną i płaszczyzną, na której te zagrożenia się rodzą. Kardynał dokonuje omówienia niektórych zagadnień oraz twierdzeń poszczególnych filozofów, przede wszystkim tych, które legły u podstaw wspomnianego kryzysu.

Wiarę pierwotnego Kościoła szybko spotkała konfrontacja ze światem hellenistycznym; także z jego systemami filozoficznymi. Dyskurs prezentowany przez filozofię grecką w kwestii Boga sprawił, że w tym zakresie owa konfrontacja wypadła dość pomyślnie. W dziejach Grecji od dłuższego już czasu istniało napięcie polegające na krytyce mitycznych systemów wierzeń, dokonywanej przez filozofów. Od Ksenofanesa aż do Platona podejmowano próby obalenia mitycznych bogów, którym bezkrytycznie oddawano cześć. Namysł racjonalny filozofów podpowiadał koncepcję jedyne Najwyższego Bytu. Rozdzźwięk stale pogłębiał się, powodując przepastną różnicę, która w końcu spowodowała upadek antycznych modeli. „Religię chrześcijańską spotkałby ten sam los, gdyby podobnie zerwała z rozumem i cofnęła się do dziedziny czystej religijności, jak to głosił Schleiermacher i co w pewnym sensie powtarza się paradoksalnie także u Karola Bartha, wielkiego krytyka i przeciwnika Schleiermachersa”<sup>25</sup> – zauważa Teolog. W pierwotnym chrześcijaństwie dokonano jednak

<sup>24</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 42; por. *Prawdziwość chrześcijaństwa*, „Christianitas” 3–4(2000), s. 20.

<sup>25</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 128. Poglądom wspomnianych filozofów przyjrzymy się nieco dalej.



właściwego wyboru. Opowiedziano się za Bogiem filozofów, a przeciwko politeistycznym mitom, uznawanym za próżne zwyczaje sprzeciwiające się prawdzie. Choć obraz Boga przyniesiony przez chrześcijan był odmienny od akademickich prób Jego zdefiniowania, to jednak trzon obu sposobów interpretowania transcendentnej rzeczywistości pozostawał ten sam. Bóg będący dla filozofów Prawdą, Podstawą i Początkiem wszelkiego bytu, był tym samym dla chrześcijan, choć ich wiara przekraczała granice filozoficznego myślenia. Byt Absolutny, Logos całego świata, utożsamiono bowiem z miłością. U podstaw istnienia Boga, u fundamentów Jego stwórczego aktu, dostrzeżono miłość<sup>26</sup>

Nierozdzielna współpraca między filozofią a teologią chrześcijańską, zasada na gruncie wspólnych idei, trwała całe wieki, tak że czasem trudno było te dwie dziedziny rozróżnić. Szczyt przełomu, który się dokonał, wiąże Ratzinger z osobami filozofów: Kartezjusza, Vico i Kanta. W sposób szczególny w swoich rozważaniach zwraca uwagę na poglądy Vico. Myśl scholastyczna, dotąd królująca, oscylowała wokół stwierdzenia: *verum est ens* – byt jest prawdą. Giambattista Vico (1688–1744) formule tej przeciwstawił inną: *verum quia factum*. Oznaczała ona, że w obrębie możliwości poznawczych człowieka pozostaje tylko to, co jest wytworem jego samego. Zdaniem Kardynała, odtąd rozpoczął się poważny kryzys metafizyki i początek umysłowości nowożytnej – ciągle trwającej *ery naukowej*.

Vico postawił tezę, że prawdziwą wiedzą jest znajomość przyczyn. Nietrudno tu dostrzec podobieństwo do filozoficznych propozycji Arystotelesa. Jednak Vico ze starożytnych założeń wyciągnął skrajnie odmienne wnioski. Jego zdaniem, jak zauważa Ratzinger, możemy znać prawdziwie tylko to, co zrobiliśmy sami (*factum*), bo znamy tylko samych siebie. Rozważanie oraz poszukiwanie sensu i celu bytu – element nieodłączny od wiary – jest odtąd bezużytecznym trudem. Teocentryzm zostaje zastąpiony radykalnym antropocentryzmem: „Ponad siebie nie może już człowiek spojrzeć, więc – znowu na płaszczyźnie *factum* – musi sam siebie uznać za przypadkowy twór odwiecznej ewolucji [...]. I tu również odbiera mu się niebo, z którego miał pochodzić, i tylko ziemia pozostaje w jego rękach”<sup>27</sup> Polem intelektualnych penetracji staje się historia, dostarczająca wiedzy o tym, co człowiek zdołał uczynić. Filozofia i teologia, jako

<sup>26</sup> Tamże, s. 132–136; por. *Prawdziwość chrześcijaństwa*, s. 16–18; *Wiara – między rozumem a uczuciem*, s. 65–69. Z. Kijas, A. Zuberbier i wielu innych teologów zauważa, że temat miłości jako swoistego wyróżnika, naczelnej formy Objawienia i podstawowej zasady życia chrześcijańskiego, jest jednym z ciągle powracających motywów w twórczości J. Ratzingera. Zob. Z. Kijas., *Wspólnota, która uświęca i zbawia*, [w:] *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 11; A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 9–10; F. Courth, *Bóg trójjedynnej miłości*, s. 267–270.

<sup>27</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 55.

nie podpadające pod kategorię wytworu rąk ludzkich, zepchnięte mają być na margines. Mogą się rozwijać jedynie wtedy, gdy polegają na badaniach historycznych. Ostatecznie i ten plan zostaje w końcu wyparty.

Wraz z Karolem Marksem (1818–1883) dokonuje się zwrot ku przyszłości, ku myśleniu technicznemu. Obowiązuje teraz formuła: *verum quia faciendum*. Prawda odnosi się do działania, do procesu przemiany i przekształcania świata. Poprzedni zwrot, od spekulacji do badania faktów, wydaje się niewystarczający, bowiem historia nacechowana wątpliwościami i dwuznacznościami nie może zaoferować pełnej oraz pewnej prawdy o rzeczywistości. Teraz poznawalne jest tylko to, co można doświadczalnie zweryfikować, powtarzać oraz ulepszać, wpływając w ten sposób na kształt przyszłości. Od strony praktycznej uwidacznia się prym w dziedzinie nauk przejęty przez dyscypliny przyrodnicze i techniczne. Od strony ideowej idzie o przemianę kształtu świata<sup>28</sup>

Czy w tak określonym sposobie pojmowania rzeczywistości jest jeszcze miejsce dla wiary? Wraz ze zwrotem ku *factum* teologia próbowała obronić swój status. Oczekiwano na pozytywne efekty. Skoro miejsce metafizyki zajęła historia, to próbowano natychmiast to uwzględnić: „Ostatecznie bowiem wiara chrześcijańska z samej swej treści istotnie należy do historii. Wypowiedzi Biblii nie mają charakteru metafizycznego, tylko charakter faktów”<sup>29</sup> Starano się zatem pojmować wiarę w perspektywie historycznej. Kolejny przełom – przejście do *faciendum* – rozwiął nadzieje na wypracowanie rozwiązań. Wraz z opcją na rzecz ulepszania przyszłości, wiarę próbowano tłumaczyć jako sposób przemiany świata. Ostatecznym owocem tego typu spojrzenia stały się formy uprawiania teologii politycznej. Nie ulega wątpliwości – uważa Ratzinger – że wiara zawiera w sobie wyzwanie na rzecz sprawiedliwego świata, choć ta sama idea legła też u podstaw marksizmu, jako systemu, który pragnął wykorzystać ją w walce przeciw wierze. Nie do przyjęcia jest jednak próba swoistego rodzaju pogodzenia stanowisk, zaproponowana przez teologię wyzwolenia<sup>30</sup>

Zdaniem Kardynała, teologowie powinni dokonać pozytywnej konfrontacji z zaprezentowanymi stanowiskami, wydobywając z nich to, co pozostaje w zgodzie z myślą chrześcijańską: „Wiara chrześcijańska spotyka się niewątpliwie z zasadniczymi siłami nowej epoki. Jest to rzeczywiście szansa naszej historycznej chwili, że możemy odąd całkiem na nowo pojąć strukturę wiary pomiędzy *factum* a *faciendum*”<sup>31</sup> Próby całkowitego umiejscowienia wiary na płaszczyźnie *factum* lub *faciendum* nigdy nie będą udane. Chrześcijanin wypo-

<sup>28</sup> Tamże; zob. też *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, Com 12(1992), nr 2, s. 113–117.

<sup>29</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 57.

<sup>30</sup> Por. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997, s. 114–115.

<sup>31</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 58–59.

wiadając słowa *credo* zdaje sobie sprawę, że nie uruchamia tym samym programu aktywnej przemiany świata ani się nie włącza po prostu w bieg zdarzeń historycznych. Wiara przekracza te rzeczywistości. Tym bardziej więc zadania stojące przed teologami wymagają od nich ogromnej troski o zgodność ewentualnych propozycji z nienaruszalnym depozytem prawd wiary. Stawiając ten postulat, Ratzinger ostatecznie zamyka i wyznacza ramy kształtowania się na przestrzeni dziejów wzajemnych relacji między wiarą a rozumem. Warto jednak jeszcze przyrzeć się poglądom poszczególnych filozofów, którymi interesuje się Autor. Wpisują się one w szerszy kontekst zagadnienia, stanowiąc przedłużenie lub modyfikację powyżej ukazanych założeń.

Jednym z filozofów nawiązujących do ujęć sensualistycznych i materialistycznych oraz do refleksji o postępie jest August Comte (1798–1857). Zaproponowany przez niego system pozytywizmu został zbudowany na fundamencie radykalnego dowartościowania nauk empirycznych, postrzeganych jako uwieńczenie rozwoju umysłu ludzkiego, dążącego do zapanowania nad biegiem zjawisk. Zdaniem Ratzingera, klasycznym wyrażeniem myśli Comte'a jest jego diagnoza co do dziejów świata – prawo trzech stadiów. Comte uważał, że poznanie ludzkie mające na celu zrozumienie rzeczywistości, przechodzi przez trzy fazy: stadium teologiczno-fikcyjne, etap metafizyczno-abstrakcyjny, aż do myślenia pozytywnego, w którym umysł ludzki rezygnuje z próby odnalezienia ostatecznego sensu, a poświęca się zgłębianiu praw empirycznych. W końcu dzięki naukom pozytywnym ma dojść do opracowania dziedzin stanowiących według Comte'a najdłużej broniącą się twierdzą: antropologii teologicznej i moralności. „W trakcie tego rozwoju myślenia problem Boga stałby się z konieczności problemem przestarzałym, który świadomość po prostu odrzuca jako bezprzedmiotowy [...]”<sup>32</sup> – komentuje myśl Comte'a Ratzinger. Wiara jako spotkanie z Bogiem znika całkowicie z horyzontu i zostaje zastąpiona zaufaniem do nauki oraz apoteozą ludzkości, jako rzeczywistości będącej w ciągłym postępie. Problem poszukiwania prawdy o świecie przechodzi z rąk kapłanów do rąk uczonych. Walka z religią jest bezsensowna: tak jak kiedyś przyszedł zmierzch epoki bogów Homera, tak nadejdzie prędzej czy później kres wierzeń chrześcijańskich. Mimo takich przekonań Comte posiadał jakąś świadomość ludzkiego pragnienia pełni i sensu: „W późniejszym okresie Comte zajmował się nawet szczegółowo projektem nowej religii ludzkości: człowiek bowiem może żyć bez Boga, ale nie bez religii”<sup>33</sup> Tym niemniej, ta utopijna próba nie stanowiła zaprzeczenia jego wcześniejszych poglądów o nadejściu epoki postteistycznej.

<sup>32</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 9; por. J. Majka, *Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański*, AK 65(1973) t. 81, s. 357; S. Zięba, *Scjentyistyczno-filozoficzne kwestionowanie wiary*, AK 65(1973) t. 80, s. 212.

<sup>33</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 10.

Myśl pozytywistyczna znalazła dla siebie stałe miejsce. Kardynał zauważa, że sformułowane przez Comte'a tezy goszczą dzisiaj w świadomości wielu ludzi. Współcześni nierzadko nie potrzebują już Boga do zrozumienia rzeczywistości. Głoszą tezy o upadku wiary chrześcijańskiej. Jedyne zaś źródło prawdy upatrują w wiedzy empirycznej, pozostającej ich zdaniem w całkowitej opozycji do wiary<sup>34</sup>

Mniej więcej w tym samym czasie żył oraz tworzył Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) – berliński filozof i teolog ewangelicki. Uważał on, że po kryzysie Oświecenia, po tryumfie skrajnego racjonalizmu, należy znaleźć dla religii nowe miejsce. Pragnął uwydatnić i umotywować jej specyficzność, unikając redukcji jej do moralności bądź do filozofii. Stąd „Schleiermacher twierdził, że istnieją w człowieku różne, nie dające się wzajemnie wymieniać formy odnoszenia się ku światu i ujmowania rzeczywistości, formy, z których każda posiada własną wagę i własne znaczenie”<sup>35</sup> Formy te stanowią swoistą triadę. Są to nie dające się do siebie sprowadzić: rozum, wola i uczucie. Rozumowi odpowiada nauka, woli – *ethos*, natomiast uczuciu odpowiada religia będąca subiektywnym doświadczeniem nieskończoności, a konkretniej – świadomością własnego ograniczenia, przemijalności i nietrwałości w stosunku do nieskończoności<sup>36</sup> Kardynał Ratzinger zauważa, że dzięki tej idei Schleiermacher uzyskał całkowitą niezależność religii od metafizyki. Utożsamiał ze sobą wszystkie systemy wierzeń, jako że wszystkie wyrażają poczucie nieskończoności i przyczyniają się do jego przeżycia. Zaproponowane rozwiązanie posiadało pionierski charakter i miało doniosłe konsekwencje dla rozumienia wiary chrześcijańskiej. Jeśli tym, co istotne w religii, jest niemożliwy do opisanego składnik uczucia, to treści wyrażające religię są tylko formami pobożnej świadomości, nieudolnymi próbami zwerbalizowania tego, co nie da się wypowiedzieć. Treść dogmatu została całkowicie zdeprecjonowana. W dziedzinie chryzologii szczegóły życia Jezusa oraz wypowiedzi na temat Jego Boskości zostały wzięte w nawias. Została zachowana tylko Jego funkcja – jako człowieka o najwyższej i najbardziej czystej świadomości Boga. Schleiermacher posunął się bardzo daleko w swych wnioskach: „Jezus nie jest Bogiem, lecz posiada najwyższą świadomość Boga; nie wychodzi się już poza świadomość do bytu, lecz odwrotnie: miejsce bytu zajmuje świadomość”<sup>37</sup> – zauważa Teolog. Wyraźnie dostrzegalne są tu echa zwrotu ku podmiotowi, który został zaproponowany przez Kanta. Pomimo radykalizmu poglądów, Schleiermacherowi towa-

<sup>34</sup> *Wiara i wiedza*, WDr 3(1975) nr 5, s. 3–4; por. *Wiara i przyszłość*, s. 9–10.

<sup>35</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 43.

<sup>36</sup> Por. *Wiara – między rozumem a uczuciem*, s. 61; *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, s. 125–126.

<sup>37</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 45.

rzyszyła świadomość wyjątkowości chrześcijaństwa. Filozof dostrzegał problem i starał się go rozwiązać, choć nie udało mu się nic więcej, jak tylko relatywizacja, polegająca na ustaleniu stopnia różnicy między wiarą chrześcijańską a innymi religiami. Tego rodzaju relatywizacja, według Ratzingera, obecna jest również w świecie współczesnym.

Wobec powyższych twierdzeń zaczęto zgłaszać wątpliwości. Autorem najbardziej zdecydowanego protestu był ewangelicki myśliciel Karl Barth (1886–1968). Schleiermacher, odrzuciwszy rozum, szukał dla wiary innego punktu zaczepienia w człowieczeństwie. Znalazł go w uczuciu. Barth posunął się dalej. Według niego wiara szybuje w próżni, jest czystym paradoksem. Nie potrzebuje żadnego umocowania. Ani rozum, ani doświadczenie, ani uczucie nie stanowią punktu spotkania z tajemnicą Boga. „U Bartha powstała tym samym śmiała wizja [...]. Wiara nie jest czymś dającym się udowodnić, co mógłby pojąć rozum, jest ona błyskiem Boskiego działania [...]. Wiara jest pozbawionym punktu zaczepienia działaniem Boga w nas”<sup>38</sup> Człowiek sam z siebie nie może pojąć tego, co Boskie; nie może znaleźć drogi do Boga i pozostaje ateistą. Tylko w Chrystusie – w Słowie Bożym, w którym odkrywają się jednocześnie rzeczywistość grzechu i propozycja zbawienia, napotyka człowiek drogę ku Bogu. Nie ma innej możliwości rozprawiania o Bogu poza „przypadkiem” Chrystusa. W teologii należy odrzucić orzekanie o Bogu na zasadzie analogii bytu (*analogia entis*), a przyjąć jedynie analogię wiary (*analogia fidei*). Żadne pojęcie ani żadna rzeczywistość ludzka nie są w stanie do Niego dotrzeć. Każda próba wzniesienia od doświadczenia ludzkiego do prawdy Bożej jest bałwochwaltstwem oraz fałszem.

Stwierdzenie powyższe jest podstawą kontrowersyjnego podziału: w chrześcijaństwie odróżnić należy wiarę i religię. Pierwsza jest czynem Boga, druga zaś to dzieło ludzkie, czyli wszystko to, co jest efektem ludzkich spekulacji, odseparowanych od słowa Bożego i opartych o człowiecze doświadczenie. Barth próbując odnaleźć sens wyjątkowości i transcendencji wiary, pomniejszył znaczenie zdolności poznawczych człowieka, sprowadził go do roli pasywnej oraz w konsekwencji rozwijał swoistego rodzaju pozytywizm objawienia. Rozum także tutaj został zepchnięty na margines. Z wczesnego dorobku tego myśliciela pozostała niestety jedynie krytyka religii, działająca na rzecz marksizmu<sup>39</sup>

Niewątpliwie zagadnienie związków między wiarą a rozumem, a tym samym między wiarą a filozofią, stanowiące najgłębszy przejaw racjonalnego myślenia, jest bardzo obszerne. Przedstawieni myśliciele, których poglądy poddał swojej analizie Ratzinger, są tylko kilkoma z wielu podejmujących ten problem. Jed-

<sup>38</sup> Tamże, s. 46–47.

<sup>39</sup> Por. *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 18(1997), nr 3, s. 52; *Granice dialogu*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2000, s. 127.

nak zdaniem Kardynała to właśnie ich przemyślenia zasługują na zwrócenie uwagi. Staje się to tym bardziej ważne, jeśli chcemy zanalizować współczesny obraz stosunków wiara – filozofia i odnaleźć przyczyny kryzysu. Do dziś porbrzmiewa echo ukazanych poglądów. „Nie ma już żadnej wspólnej pewności filozoficznej, jeśli się nie chce powiedzieć, że wszystkie filozofie dzisiejsze, to właśnie przekonanie, że pewność jest niemożliwa poza naukami ścisłymi”<sup>40</sup> – utrzymuje Autor. O ile nauki przyrodnicze poprzez współdziałanie powiększają zasób wiedzy, o tyle w filozofii następuje rozdrobnienie poglądów, zmierzające ku temu, by ograniczyć przedmiot wiedzy do tego, co jest jednoznacznie sprawdzalne. Nie bez znaczenia pozostają tu poglądy Kanta, który metafizyczne usiłowania filozofii określił jako przedkrytyczne i zredukował ją do analizy ludzkich możliwości poznawczych: „Jeśli brama poznania metafizycznego pozostaje zamknięta, jeśli granice ludzkiego poznania wyznaczone przez Kanta są nienaruszalne, wiara jest skazana na wymarcie – nie ma po prostu czym oddychać”<sup>41</sup> Dzisiejsi zwolennicy Wittgensteina i strukturalistów również uosabiają program uczynienia z filozofii dziedziny ścisłej, która rezygnuje ze stawiania rzekomo niemożliwych do odgadnięcia pytań, a zwraca się ku analizie języka i logice; nie ma faktów, a są tylko interpretacje. Wątpienie stało się metodą badania i postępowania.

Jakie wnioski należy wyciągnąć na przyszłość z powyższego stanu rzeczy? „Brak miejsca dla wiary w filozofii nie stanowi o jej przestarzałym charakterze, lecz o generalnym kryzysie świadomości, w którym się znajdujemy. Ten stan wiara będzie musiała przetrwać w jawnym związku ze wszystkimi poważnymi dążeniami do nowego określenia miejsca świata i człowieka. Nie mogłaby uczynić nic bardziej błędnego niż włączyć się w zgodny chór pozytywizmu”<sup>42</sup> – twierdzi Ratzinger. Skoro filozofia nie jest już pomocą dla wiary, konieczne wydaje się podejmowanie prób samodzielnego, chrześcijańskiego spoglądania na całość rzeczywistości. Niezbędne jest pytanie o rozumność i sensowność wiary – pewnego rodzaju samoweryfikacja. Ontologiczna spekulacja powinna iść w parze z dobrą teologią historii, prowadząc w ten sposób do jedności i syntezy całej myśli chrześcijańskiej. Jest to niewątpliwie zadanie wymagające, ale stanowi ono obowiązek wszystkich wierzących, zwłaszcza zaś teologów. Nie oznacza to bynajmniej zaprzestania dialogu z filozofią. Wręcz przeciwnie, stale do niego przyzywa. Rozum nie wyzdrowieje nigdy bez wiary, nie odnajdzie samodzielnie pełni sensu leżącego u podstawy wszelkiej rzeczywistości. Wiara bez rozumu nie stanie się ludzka i utraci swoją komunikatywność<sup>43</sup>

<sup>40</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 50.

<sup>41</sup> *Wiara i teologia dzisiaj*, s. 52.

<sup>42</sup> *Wiara i przyszłość*, s. 56–57.

<sup>43</sup> Por. *Wiara i teologia dzisiaj*, s. 52; *Teologia a polityka Kościoła*, [w:] *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 201; por. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 22.

Podsumowując omawiane zagadnienie, warto zwrócić uwagę, że postawione przed laty przez Ratzingera diagnozy nieomalże nic nie straciły ze swej aktualności. Potwierdza to choćby encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, której oceny są bardzo zbieżne z tezami sformułowanymi niegdyś przez Kardynała<sup>44</sup>

Analiza Pisma świętego oraz zależności zachodzących między wiarą a filozofią pozwala Teologowi przejść do rozwinięcia własnej koncepcji i interpretacji rzeczywistości wiary.

### 3. Integralna koncepcja wiary w teologii

Chrześcijaństwo czerpie swój rodowód z Pisma świętego, a konkretnie z historiozbowczych zdarzeń tam opisanych. Jest otwarte i podlega koniecznym procesom współdziałania z wieloma naukami, aby dla tajemnic wiary znaleźć racjonalne oparcie i przełożenie. Rozwija się ciągle w czasie, a zatem wymaga również stałego zgłębiania kluczowych i istotnych dla siebie zagadnień teologicznych. To zadanie podejmuje także kard. Ratzinger, rozważając nad istotą wiary. Punkt widzenia Teologa stanowi pewną wypadkową – oparty o biblijne rozumienie wiary, skonfrontowany ze spojrzeniem myśli filozoficznej, pozostaje ubogacony o Jego wewnętrzne doświadczenie, i w ten sposób uzyskuje charakter integralny; stanowi odpowiedź na pytanie o wiarę – odpowiedź czasem pozytywną, a niekiedy ukierunkowaną na polemikę z innymi stanowiskami.

„Co to w ogóle znaczy, że egzystencja chrześcijańska wyrażała się przede wszystkim i najpierw w słowie *credo*, a tym samym – co samo przez się wcale nie jest zrozumiałe – że istota chrześcijaństwa polega na tym, że jest ono *wiara*?”<sup>45</sup> – pyta Prefekt watykańskiej Kongregacji. Zauważa on jednocześnie, że powszechne utożsamianie wiary i religii jest prawdziwe tylko do pewnego stopnia. Tak na przykład w ujęciu starotestamentalnym synonimem religii stała się Tora. Była więc ona identyfikowana z obwarowanym prawnymi ramami stylem życia, w którym akt wiary, istotowo różny, powoli nabierał coraz bardziej wyraźnych rysów. U politeistycznych Rzymian religijność wyrażała się przede wszystkim realizacją określonych praktyk i ceremoniałów. Akt wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną nie był dla niej decydujący. Podobnie rzecz ma się z buddyzmem, który choć bywa określany mianem religii, to przecież niewiele ma

<sup>44</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio* (14 IX 1998), Kraków 1999. Zbieżność ocen można zauważyć na przykład w numerze 5: „W wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych, a nie tylko u nielicznych filozofów, postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego. Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na te pytania”

<sup>45</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 40.

wspólnego z wiarą. Jest raczej formą wewnętrzną penetracji samego siebie, paradoksalnie zmierzającą ku wyzwoleniu się z ciężaru bycia osobą<sup>46</sup>

To spojrzenie, zdaniem Ratzingera, wydaje się przekonywać, że również bycie chrześcijaninem nie od razu oznacza bycie człowiekiem prawdziwej wiary. Wielowiekowa historia Kościoła dość mocno uwydatnia fakt, że dla niektórych ludzi wiara bywa tylko pewnym przyjętym systemem zachowania się, sposobem kształtowania własnej powierzchowności, powielaniem określonych postaw ze względu na obowiązujące zwyczaje. Ten stan może oczywiście być zaczątkiem otwarcia się na autentyczną wiarę, ale może stanowić również jej zaprzeczenie. Niewątpliwą trudnością dla takich ludzi jest to, że Bóg jest dla nich zbyt daleki, pozostaje poza polem ich sensorycznej percepcji. Wyzwaniem, które trzeba im postawić, jest konieczność wyjścia ze świata zmysłów, by prawdziwie uwierzyć; by być przekonanym, że to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która konstytuuje wszelką inną rzeczywistość. Tę prawdę streszcza Kardynał następująco: „[...] wierzyć znaczy uznać, że wewnątrz egzystencji ludzkiej istnieje punkt, który nie może zasilać się tym, co widoczne i dotykalne, ani na tym się opierać, ale który styka się z tym, czego dojrzeć nie można, tak że staje się to dla niego dotykalne i okazuje niezbędne dla jego egzystencji”<sup>47</sup>

Procesem, który muszą przeżyć wszyscy pragnący żywej wiary – podkreśla Teolog – jest nawrócenie. Trzeba wewnątrz dojrzeć, jak ślepe i złudne są własne pragnienia oraz działania skupiające się na doczesności, nie wykraczające poza ramy świata, który można ogarnąć i uczynić swoją własnością. Taki, głęboko egzystencjalny zwrot, jest początkiem wiary. Kosztuje on wiele wysiłku, jest zmianą optyki. Stanowi swoiste ryzyko, gdyż sensu i prawdy paradoksalnie człowiek dopatruje się tam, gdzie oczyma ciała niczego nie można dostrzec<sup>48</sup>

Nawrócenie nie oznacza bynajmniej końca rozwoju wiary ani rozwiązania trudności, które stale pojawiają się na drodze wiary. Kolejną z nich jest według Kardynała występujące w chrześcijaństwie napięcie pomiędzy *ongis* i *dzisiaj*. Współczesny człowiek obserwując historię Kościoła, wysuwa podejrzenie, że oferuje ono staroświeckie oraz nieaktualne propozycje, które powierzchownie ubrane są w szatę nowoczesności. Wszelkiego rodzaju próby reform – jak np. intelektualno-akademicka demitologizacja (Bultmann i in.) czy eklezjalny pragmatyzm soborowego *aggiornamento* – jeszcze bardziej pogłębiają to podejrzenie<sup>49</sup>. Z drugiej strony uświadamiają one również, jak bardzo wiara opiera się

<sup>46</sup> Por. tamże; *Patrząc na Chrystusa*, przeł. W. Kaiser, Warszawa 1991, s. 8.

<sup>47</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 43.

<sup>48</sup> Tamże; por. *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 128.

<sup>49</sup> A. Zuberbier zauważa, że oba reformistyczne nurty stanowią przedmiot dogłębnej analizy i krytyki ze strony Ratzingera „za ich powierzchowność, chęć przypodobania się współczesnym niejako za wszelką cenę i za ich jednostronność” Zob. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 19.



o to, co wczorajsze. Wiara ściśle związana jest z *tradycją*, która w świecie tryumfu idei postępu jest dla wielu niezrozumiała oraz tożsama z zacofaniem. Występując więc pod takim szyldem, odbierana jest jako relikw minionych epok, nieadekwatny do oczekiwań człowieka z impetem kroczącego ku przyszłości. Skoro jednak wiara ma do czynienia z tym, co wczorajsze – kontynuuje tok swoich rozważań Ratzinger – to i w tym kryje się głęboka wartość. Wskazuje ona na to, że Bóg nie pozostał dla człowieka nieuchwytny, lecz poprzez misterium Wcielenia wkroczył w dzieje, w czas. Wieczność dotknęła doczesności w Jezusie, który dla ludzi stał się doskonałym interpretatorem Boga, „egzegezą” Boga – jak to formułuje Teolog, dosłownie rozumiejąc tekst prologu z Ewangelii wg św. Jana (por. J 1,18). Bóg–Człowiek tak głęboko dotknął egzystencji świata, że naznaczył ją znamieniem krzyża. Wiara jest próbą odczytywania tego faktu. Dzięki temu nie jest ona teorią, lecz wydarzeniem<sup>50</sup>

Ratzinger próbuje także określić wiarę jako *stanie przy czymś i rozumienie*<sup>51</sup> Inspirację do tego odnajduje on w tekście Iz 7,9: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się” Septuaginta oddaje ten werset słowami: „Jeżeli nie uwierzycie, to i nie zrozumiecie” Ratzinger proponuje jednak, by słowo „uwierzyć”, zastąpić bardziej odpowiadającym pierwotnemu brzmieniu sformułowaniem „trzymać się” lub „stać” Oba terminy sugerują w tym miejscu stanie na gruncie słowa Bożego, któremu można zaufać. Wskazują też na istotę wiary: jest nią zawieszenie się czemuś, co nie jest wytworem człowieka, co pozostaje poza jego zasięgiem wykonawczym, znacznie go przerastając. Odkrywa to człowiek poszukując celu swojej egzystencji, choć i to zadanie – przyznaje Ratzinger za Heideggerem – współczesnemu człowiekowi wydaje mu się zbędne<sup>52</sup>

Tak pojęta wiara jest doświadczeniem sensu wszystkiego. Staje się formą wyznaczającą spojrzenie na całą rzeczywistość, na kluczowe zagadnienia, które nas dotykają: „[...] jest postawą człowieka wobec całej rzeczywistości, nie dają-

<sup>50</sup> Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 46–47; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, s. 43: „Wiara nie jest ideologią i nie sprowadza się do intelektualnie pojętej prawdy. Przedmiotem wiary jest Bóg, który konkretnie i historycznie stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie”

<sup>51</sup> Całościową analizę tej koncepcji zawiera napisana na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim dysertacja doktorska: A. Bellandi, *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996.

<sup>52</sup> M. Heidegger rozróżnił dwa typy myślenia: myślenie rachujące, czyli dyskursywne oraz myślenie rozważające – dociekające treści bytu. To drugie posiada za swój przedmiot sens egzystencji. Heidegger i Ratzinger uważają, że jest ono przez współczesnych coraz rzadziej stosowane, z ogromną szkodą dla całościowej wizji świata i ludzkiego przeznaczenia. Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 61; szerzej na temat koncepcji Heideggera zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 120–127; M. Kostyszak, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia*, Warszawa 1991, s. 21–38.

cą się sprowadzić do wiedzy, niewspółmierną z wiedzą, nadaniem sensu, bez którego nie znalazłby człowiek dla siebie miejsca na świecie, sensu, jaki tkwi u podstawy ludzkich obliczeń i działań”<sup>53</sup> Tego sensu, rozumianego jako ontyczny fundament, nie da się samodzielnie wykreować. Jest on darem, łaską. Wierzyć po chrześcijańsku to zrozumieć ten sens i przyjąć go jako prawdę, jako bezpieczny grunt, na którym można stać bez obawy.

Misterium Wcielenia niesie ze sobą treść, że sensem tym jest Ty, czyli druga osoba – Jezus Chrystus ofiarujący człowiekowi dar niezmałoczonej i nieprzemijalnej miłości. Wyjście ku Niemu w akcie wiary, to otwarcie drzwi własnego subiektywizmu, wyzwolenie się z własnego uwikłania. On – Logos – jest sensem, jest Miłością do każdego człowieka. W tej też perspektywie wiara oraz miłość zmierzają ku utożsamieniu<sup>54</sup> Podobnie rzecz ma się z nadzieją. Jeśli chrześcijanin to człowiek mający nadzieję na odnalezienie sensu, a sens ten nadaje wiara, to te dwie rzeczywistości ostatecznie się ze sobą spotykają<sup>55</sup>

Sens z kolei jest wyznacznikiem ludzkiego działania, które zostaje mu podporządkowane. Skoro, jak to wykazuje Kardynał, sensem tym dla chrześcijanina jest Osoba Syna Bożego, to podporządkowanie się mu należy określić kategorią posłuszeństwa. Sama wiara jest więc w konsekwencji posłuszeństwem woli Jezusa Chrystusa: „Wiara jest posłuszeństwem. Jest ona jednością naszej woli z wolą Boga i właśnie przez to naśladowaniem Chrystusa, bowiem istotą drogi Chrystusa jest zmierzanie ku temu, by Jego wola stopiła się z wolą Ojca”<sup>56</sup> Do głosu w tym miejscu dochodzi wymiar wiary Tej, która jest Błogosławioną, bo uwierzyła – Maryi. Akt wiary, przez który umożliwiła Ona Słowu Boga inkarnację, jest właśnie aktem posłuszeństwa. Wiara stanowi u Niej oddanie własnej egzystencji pod wpływ woli Boga. Tak zarysowany paradygmat nie stracił także obecnie nic ze swej aktualności. Również dzisiejszy wierzący powinien być człowiekiem takiego posłuszeństwa.

Nie można zbagatelizować funkcji i roli, jaką w procesie przekazu i wzrostu wiary pełni wspólnota Kościoła. Na jej czele, oprócz Maryi, znajdujemy także świętych. „Światło Jezusa odbija się w świętych i od nich promieniuje dalej.

<sup>53</sup> *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 62; por. A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, s. 10; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, s. 43: „[Ratzinger] wiarę przedstawia jako to, co nadaje sens ludzkiemu życiu i istnieniu świata, jako przyjęcie tego, czego nie da się wymyślić, jako posłuszeństwo i służenie”

<sup>54</sup> Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 69–71, 146–148; *Wiara i przyszłość*, s. 22–23; *Wiara i wiedza*, s. 11–12; *Patrząc na Chrystusa*, s. 26; *Przekazywanie i źródła wiary*, [w:] *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kard. Józefa Ratzingera*, red. J. Królikowski, Poznań 1997, s. 76–77.

<sup>55</sup> Por. *Nadzieja*, s. 7–10; *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 235.

<sup>56</sup> *Nowa pieśń dla Pana*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 80.

Święci to jednak nie tylko osoby kanonizowane. Żyją wciąż święci nieznan, którzy obcując z Jezusem przyjmują promień Jego blasku, konkretne i rzeczywiste doświadczenie Boga<sup>57</sup> Autor podziela pogląd św. Tomasza z Akwinu, którego zdaniem na świadectwie i doświadczeniu tych osób zasadzona jest cała teologia. Wiara to wejrzenie, to pokorny wgląd i zaczerpnięcie z ich sposobu przeżywania Boga. Jako żywe przykłady doświadczenia transcendencji i wytrwałości w wierze są przestrzenią, w której wiara jest „zmagazynowana i przyrządzona antropologicznie”<sup>58</sup> Pośrednictwo Jezusa oraz ich wstawiennictwo stanowią fundament wspólnoty wiary – wzajemnej komunii w łonie Kościoła: „Wiara i życie, prawda i życie, JA i MY są nierozdzielne i tylko w kontekście wspólnego życia, w MY wierzących, w MY Kościoła wiara rozwija swoją logikę, swój kształt organiczny”<sup>59</sup> Wiara bez osadzenia w kontekście eklesjalnym zatracą swą tożsamość: „Wiara jest odpowiedzią Kościoła udzieloną Chrystusowi; akt wiary dokonuje się w Kościele. Nie jest to akt indywidualny, akt poszczególnego człowieka, nie jest to pojedyncza odpowiedź. Wiara znaczy wierzyć *wspólnie* z całym Kościołem”<sup>60</sup>

Konkretną postacią wiary jest jej wyznanie – *symbol*. W nim zawiera się cały depozyt treści doktrynalnych. Słowo „symbol” pochodzi od greckiego *symbollein*: zbiegać się, składać. W starożytnej obyczajowości dwie należące do siebie części pierścienia, laski bądź tabliczki służyły za znak rozpoznawczy i za potwierdzenie umowy; upoważniały do odbioru jakiejś rzeczy albo do korzystania z gościnności. Symbol to zatem znak jedności i wspólnoty. Określając tym terminem wyznanie wiary, wyrażamy głęboki sens jego istoty: wspólnotowe wyznawanie Kogoś Drugiego – Boga, a także jedność ducha w jedności słowa. Kościół posiada wiarę zawsze tylko jako *symbolon* – przełamaną połowę, która mówi prawdę, wskazując nieustannie ponad siebie, na coś całkiem innego, na transcendentne, przekraczające ludzkie formy wyrazu dopełnienie. Przez tę niepełność symbolu wiara człowieka, jako nieustanne samoprzekraczanie, przedziera się do Boga – rozważa Kardynał<sup>61</sup>

Tak pojmowana i przeżywana wiara pomaga człowiekowi żyć, radować się i cierpieć. Nie oczekuje on wcale rajy już tu na ziemi, choć stara się go urzeczywistnić w sercu. Oczekuje przyszłego, nieprzemijającego świata, nadając

<sup>57</sup> *Patrząc na Chrystusa*, s. 22.

<sup>58</sup> *Doświadczenie a wiara*, WDr 8(1980) nr 9, s. 11–12.

<sup>59</sup> *Patrząc na Chrystusa*, s. 26; por. *W co wierzy Kościół*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kard. Józefa Ratzingera*, s. 118.

<sup>60</sup> *Raport o stanie wiary*. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, Kraków 1986, s. 45; por. *Teologia a polityka Kościoła*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 206.

<sup>61</sup> Por. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 85–87.

w ten sposób sens zmaganiu o kształt dnia powszedniego i czyniąc człowieka szczęśliwym. Bez Boga zaś świat pustoszeje, wszystko staje się nudne, człowiek ciągle odczuwa egzystencjalny niedosyt, poszukuje innych punktów oparcia, a często pograża się w nihilizmie.

Przedstawiona powyżej interpretacja wiary jest wieloaspektowa. Tak ukazana, staje się bliska i dostępna każdemu, kto z nią się spotyka. Jeśli przyjmuje się twierdzenie Ratzingera, że tyle jest dróg do Boga, ilu żyje ludzi, to niewątpliwie każdy z nich może zdefiniować swą wiarę inaczej<sup>62</sup> Teolog poprzez swą analizę stara się ukazać wielopłaszczyznowy i pełny obraz tego zagadnienia. Należy się zgodzić z twierdzeniem, że „Poszukiwania Ratzingera cechuje, z jednej strony, troska o całość oryginalnego przekazu chrześcijańskiej wiary, która nie może gorszyć człowieka, a z drugiej strony, dążenie do wszechstronnej interpretacji wiary”<sup>63</sup>

Wiara, w przekonaniu omawianego Autora, jest więc nadaniem sensu ludzkiemu życiu. Nie sprowadza się do intelektualnie pojętej prawdy. Jej przedmiotem jest Bóg wkraczający w historię człowieka, czemu świadectwo daje Biblia. Posiada ona charakter personalistyczny, racjonalny i egzystencjalny. Wierzyć – to wyjść poza świat zmysłów i otworzyć się na działanie łaski, aby zająć stanowisko wobec bytu i egzystencji, wobec fundamentów własnego istnienia i przeznaczenia; to zaufać obietnicy Boga, przyjmując i realizować Jego wolę, a w konsekwencji odnaleźć trwały sens, który tkwi nie gdzie indziej, jak tylko w Logosie – w Osobie wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Wszelkie odmiennie ukierunkowane próby odnalezienia tego sensu albo okazują zupełnie bezwartościowe, albo przynoszą współczesnemu człowiekowi tylko fragmentaryczną i ostatecznie niezadowolającą odpowiedź. Niezbędna przy tym okazuje się współpraca z rozumem, który wierze umożliwia wyrażanie jej treści; sam zaś – bez wiary – nie jest w stanie dotrzeć do pełni prawdy. Stąd teologia winna utrzymywać stały związek z filozofią, choć na tej płaszczyźnie ciągle można dostrzec symptomy kryzysu.

Odnalezienie i ukazanie jej sedna stanowi formę propozycji dla każdego człowieka, który stoi wobec dylematu jej przyjęcia lub odrzucenia. Wiara jako sens, bez którego nie sposób odpowiedzieć na fundamentalne pytania – oto propozycja Ratzingera, którą może przyjąć również każdy z nas.

---

<sup>62</sup> Por. *Śłużyć prawdzie*, s. 291; *Sól ziemi*, s. 22–27.

<sup>63</sup> A. Zuberbier, *O tej ksiąźce i jej autorze*, s. 19.