

## **WIARA JAKO AKT OGOŁOCENIA I JEJ PRZEDMIOT**

### **1. Punkt wyjścia**

Apologetyka powinna czasami zdobyć się na odwagę zakwestionowania samej siebie. Wszelkie bowiem jej poczynania zmierzają do tego, by wypowiedzieć w określonym kontekście historycznym i kulturowym tajemnicę Boga deklarującego swoją solidarność z człowiekiem. Stąd zaś rodzi się wciąż na nowo w każdej epoce historycznej obowiązek spoczywający na nas samych, jak też na innych, rozważenia właściwych sposobów przekazywania ludziom współczesnym zrozumienia istotnych punktów wiary.

Poszukiwania te nie są czymś z gruntu nowym; mieszczą się z konieczności w samym biegu dziejów, doświadczającym różnych nastawień religijnych. Nie wynika stąd jednak, że chcąc uzasadnić wiarę w sposób odpowiedni dla ducha czasów, w których się żyje, wystarczy przyswoić sobie taki rodzaj myślenia, za pomocą którego poprzednie pokolenia wyrażały i uzasadniały własne dążenia religijne. Gdybyśmy się ograniczyli wyłącznie do myśli ludzi wczorajszych, groziłoby nam wielkie niebezpieczeństwo narażenia się na niechęć nam współczesnych, zwłaszcza w tych kwestiach, które wiążą się z przewyżczonymi już dawnymi poglądami na świat i życie. Znakiem prawdziwej autentyczności myślenia może być świadomość niewystarczalności niektórych dawniej stosowanych metod oraz konieczności uwzględnienia w pełnym wymiarze nowych nurtów myśli, niewystarczająco dotychczas branych pod uwagę.

Będziemy się starali naszkicować nowsze uzasadnienie wiary, będące w jakiejś mierze wynikiem refleksji nad brakami wynikłymi ze stosowania metod neoscholastycznych w analizowaniu tejże wiary. Chodzi zwłaszcza o to, że gdy zwróci się uwagę na szczególne wyczulenia ludzi nam współczesnych, wówczas nie można nie odczuć wyraźnego zażenowania wobec tego wszystkie-

go, co neoscholastyka przemilczała lub pozostawiała w cieniu. Ci, którzy zdają sobie choć trochę sprawę z tego, czym była teologia wieku XIX i pierwszej połowy w. XX, wiedzą dobrze o tym, że traktat o akcie wiary zajmował w niej dosyć ważne miejsce. Spośród wielu prac poświęconych tej problematyce wypada wymienić w tym miejscu znakomite studium R. Auberta<sup>1</sup>, omawiające szczegółowo różnorodne teorie dotyczące aktu wiary.

Wzmiankowane dzieło ukazuje, że prowadzone między różnymi szkołami dyskusje skupiają się ostatecznie wokół kwestii rozumowego uzasadnienia wiary, która nie może — jako taka — być uzasadniona przy pomocy samego tylko rozumu. Jeśli objawienie jest zaproszeniem skierowanym do człowieka, by przyłgnął do jego treści całym sobą, przyłgnięcie do prawdy objawienia będzie ostatecznie możliwe tylko dlatego, że Bóg unosi go przy pomocy wewnętrznego poruszenia w świetle wiary ku tej prawdzie. Zasadniczym i istotnym motywem skłaniającym człowieka do wierzenia jest wewnętrzne słowo samego Boga.

Nie przeszkadza to jednak wcale, by człowiek miał prawo i obowiązek odwoływania się także do bardziej rozumowych motywów wiarygodności. Motywy te przygotowują i skłaniają go na płaszczyźnie czysto ludzkiej do aktu wiary nadprzyrodzonej. Z tego to względu apologetyka będzie się starała podać pewną ilość argumentów, które ze względu na swą odpowiedniość i swe prawdopodobieństwo będą w stanie uzasadnić, że jest rzeczą w pełni rozsądną dać wiarę prawdom religii katolickiej. W ten sposób zostały stopniowo wysunięte dowody zapożyczone z filozofii i z krytyki historycznej, których zadaniem było zapewnić na płaszczyźnie religijnej przeświadczenie o istnieniu Boga, a także o tym, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym i że pełnię objawienia posiada Kościół katolicki.

Trzeba oczywiście oddać tę sprawiedliwość apologetyce neoscholastycznej, że unika ona zajmowania skrajnych stanowisk. Dystansuje się zarówno od skrajnego fideizmu, który uchyla prawdy wiary spod władzy rozumu, jak też od zdecydowanego racjonalizmu zmierzającego do wchłonięcia wiary przez rozum. Dzięki temu otwarta zostaje droga prowadząca do autentycznego

przyłgnięcia wiary także w ramach ludzkich poszukiwań prawdy.

Z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że neoscholastyczny punkt widzenia w niewielkim tylko stopniu uwzględnia niektóre istotne aspekty aktu przyłgnięcia do wiary. Cała uwaga skupia się wyłącznie na podmiocie aktu wiary oraz na warunkach, jakie ten podmiot ma spełnić, by mógł wyznać swą wiarę. W tak określonych ramach omawia się bądź to element ponadrozumowy światła wiary, bądź też wkład rozumu ludzkiego. Nie bierze się natomiast pod uwagę tego, do czego sam podmiot zmierza w swym akcie przyłgnięcia wiarą. Myśl neoscholastyczna nie interesuje się, jak widać, specyficzną naturą przedmiotu wiary, przyjmowanego przez człowieka wierzącego. Upraszczając znacznie problem suponuje się, że określony podmiot zna wystarczająco cały zakres przedmiotu wiary: przedmiotem wiary jest to, w co Kościół katolicki wierzy i zawsze wierzył. Nie analizuje się natomiast wcale powiązań zachodzących między poszczególnymi przedmiotami wiary a wewnętrzną dynamiką właściwą dla danego aktu podmiotowego przyjęcia wiary. Trudność, jaką tu napotykamy, wynika z mentalności ludzi nam współczesnych oraz z rozwoju współczesnej kultury. Apologetyka klasyczna mogła zakładać, że człowiek zdążający do wiary należał w jakiejś mierze do społeczeństwa przesiąkniętego kulturą chrześcijańską. Mogła więc milcząco suponować istnienie u wszystkich jakiejś podstawowej znajomości istotnych elementów „wiary swoich ojców”. Można bowiem było nie bez podstaw mniemać, że religia katolicka, zespalać swych wiernych w jednym wspólnym kulcie i dając im własną liturgię, własne dogmaty oraz moralność, stała się w jakiejś mierze znaną każdemu, kto pozostawał w kontakcie ze społeczeństwem zachodnim.

Przyjmując te założenia apologeta mógł mieć nadzieję, że bez większych trudności uda mu się przerzucić pomost między wiarą w Boga a wiarą w religię katolicką. Każdy, kto wierzył w Boga na skutek jakiegoś wewnętrznego nastawienia religijnego oraz określonych przesłanek rozumowych, wyrażał tym samym — jak suponowano — swoją zgodę na prawdy religii katolickiej. Więz z kulturą, która była w swej istocie chrześcijańską, ułatwiała

przejście od wiary w Boga do wiary w Kościół. W oświadczeniu, że się wierzy w Boga, ale nie jest się katolikiem, dostrzegano jakieś poważne niedomaganie wynikające z dążności heretyckich lub z sekciarstwa.

Inaczej sprawy mają się obecnie. Wielu ludzi, opierając się na autentycznym doświadczeniu własnej sytuacji ludzkiej, przyjmuje, także dzisiaj, istnienie „Boga”. Czy jednak opowiadają się oni tym samym za religią Kościoła? Doszli przecież do tego miejsca, w którym liczne prawdy podawane przez religię Kościoła ukazują im się jako „obce” przedmioty nie mające żadnego realnego odniesienia do dynamiki inspirującej ich wiary. Wierzyć w Boga i wierzyć w Kościół (i w to wszystko, co on podaje w imię tradycji) — to dla nich są dwie całkowicie odrębne sprawy. O ile pierwsza z tych dwu odpowiada jeszcze w jakiejś mierze ich głębszym pragnieniom, to druga jawi się raczej przed nimi jako szereg stałych i ograniczających zasad narzuconych od zewnątrz i pozbawionych całkowicie żywotności. Człowiek współczesny stawia szczególne wymagania w odniesieniu do przedmiotu swej wiary: nie może mu być obojętne to, w co wierzy. Przedmiot wiary ma zadośćuczynić jego potrzebie autentyzmu, a tym samym znaleźć się na linii autentycznej postawy moralnej człowieka żyjącego w społeczeństwie. Jeżeli nie mieści się na tej linii, przedstawia się człowiekowi jako pozbawiony sensu, a więc nie mogący być przedmiotem jego wiary.

Wszystko to pozwala zrozumieć, dlaczego człowiek współczesny wzdyga się przed apologetą, który by chciał przerzucić pomost — jak gdyby była to sprawa całkiem naturalna — między jego wiarą w „Boga” a wiarą w prawdy objawione, które podaje mu Kościół. W jego oczach dążenie takie jawi się jako krótkie spięcie. Optyka współczesna uznaje za przedmiot wiary wyłącznie to, co w samym położeniu ludzkim odpowiada potrzebie autentycznych poszukiwań i mobilizuje człowieka do ich podjęcia. Tego zaś zadania nie są w stanie w żadnym wypadku spełnić prawdy dogmatyczne, które z samej swej natury dążą do immobilizmu.

Jakakolwiek refleksja nad wiarą, w której zechce się zdać sobie sprawę z zaistniałej sytuacji, powinna uwzględnić przede wszy-

stkim ściśle więzy, jakie zachodzą między subiektywnym aktem ogołocenia a samym przedmiotem wiary, odpowiadającym temuż aktowi.

Przedsięwzięcie takie wiąże się z szeregiem trudności, albowiem to wszystko, co dotyczy przedmiotu wiary, naznaczone jest siłą faktu jakimś dynamizmem wewnętrznym, z jakim podmiot ludzki dąży do własnej autentyczności. Zostajemy w ten sposób sprowadzeni na płaszczyznę myśli spokrewnionej ze współczesną filozofią transcendentálną wraz z jej zasadniczymi zainteresowaniami. Skoro zaś jesteśmy obecnie zmuszeni zaakcentować wzrastające zdążanie człowieka w kierunku własnej tożsamości, powinniśmy zapytać: czy będzie nadal rzeczą możliwą podawać temuż człowiekowi tajemnicę chrześcijańską Boga obecnego w samym centrum jego wolności?

## 2. Boga nie da się uprzedmiotowić

Wyszliśmy ze stwierdzenia, że apologetyka dostosowana do naszych czasów powinna skoncentrować swą uwagę na specyficznym przedmiocie, który wytryskuje w jakiejś mierze z samego wnętrza dynamiki ogołocenia ludzkiego. Wynika stąd, że pytaniu: „W co winienem wierzyć?” towarzyszy z konieczności drugie: „W jaki sposób mam wyrazić swój akt wiary jako akt ogołocenia?” Jednak z wielkimi oporami dajemy na ogół pierwszeństwo pierwszemu z tych pytań.

Jeżeli się założy, że ktoś odpowie: „Wierzę w Boga”, czyż nie powinno się przypadkiem uznać, iż w gruncie rzeczy nie wie on dobrze ani czym, ani kim jest Bóg? Nie jest bowiem tak łatwo, jakby się wydawało na pierwszy rzut oka, opisać, lub zlokalizować tego Boga, któremu człowiek pragnie, wychodząc z głębi swego wnętrza, oddać swe ogołocenie. Człowiek czuje się nieswojo, chcąc mówić o Bogu w sposób ścisły i obiektywny. Bóg nie jest żadnym przedmiotem z tego świata, który może być dokładnie opisany i określony. Nie jest też jakimś przedmiotem najwyższym, który trzeba by umieścić na szczycie wszystkich innych ziemskich przedmiotów. Bóg zespala się głęboko i tajemnie z czło-

wiekiem, z całym jego życiem, z całym dążeniem do prawdy i autentyzmu. Jeżeli istnieje jakieś miejsce, w którym człowiek może spotkać Boga, jest nim jego własne wnętrze. Bóg otrzymuje swoje „oblicze” w nieustannym dążeniu, jakie człowiek podejmuje w kierunku własnej głębi i prawdomówności: bez tegoż dążenia Bóg może się mu ukazać tylko jako pojęcie pozbawione treści i sensu.

Dietrich Bonhoeffer wypowiada się w tej kwestii następująco: „To, co pojmujemy o Bogu, pozostaje z konieczności na płaszczyźnie nie dającej się uprzedmiotowić, stanowiąc niejako ostateczną podstawę wszelkich możliwości istnienia i myślenia. Myśl transcendentna winna z konieczności wstrzymać się od stwierdzenia, że Bóg jest; stwierdzenie to bowiem znaczyłoby „reifikację”, „ograniczenie”, „dogmatyzację” Boga. Niewątpliwie prawda jest, ale wyłącznie wewnątrz tej działalności, poprzez którą człowiek znajduje się w drodze do własnej transcendencji. Jest jedynie w akcie, i to wtedy, gdy ten akt zostaje spełniony; jest jedynie w istnieniu, i to wtedy, kiedy pragnie ono samo siebie zrozumieć: Bóg tam jest niejako warunkiem, możliwością, ale zawsze w spełniającym się akcie, a nigdy w już zrealizowanym. W ten sposób Bóg nie przestaje być dla człowieka siłą popychającą go zawsze od tyłu, niezależnie od tego, w którą stronę on się obróci”<sup>2</sup>.

Wypada podkreślić, że w tym ujęciu akcentuje się w sposób szczególny nieustanną nowość tego, co obecne, wraz z wynikającymi z niej widokami na przyszłość. Człowiek czuje się wciąż nawoływany i popychany przez siłę, z którą ostatecznie się zgadza w autentyczności swego „działania” W miarę, jak odpowiada całym swym jestestwem na wołanie o autentyzm, wytryskujące z głębi jego wnętrza, odczuwa jakąś przedziwną więź z pełnią życia, które nie pochodzi od niego, a jednak jest w nim obecne i go całkowicie przewyższa, popychając wciąż do przodu. Tej to pełni życia, które wywiera swój nieustanny wpływ na człowieka i wpływa na jego koleje, sam człowiek nadaje nieśmiało i jakby się jękając imię „Boga” lub „absolutu”

Jasne jest, że „absolut”, o którym mowa, nie jest w żadnym

wypadku przedmiotem w potocznym tego słowa znaczeniu. Jednak człowiek, który staje wobec tego absolutu, znajduje się siłą faktu w określonej relacji do niego. Czy da się dokładniej określić tę relację? Idąc za Kantem i Fichtem można by się odwołać do pewnych „schematów życia wolitywnego”<sup>3</sup>. Człowiek, który dobrowolnie się ogołaca w odpowiedzi na tryskające z jego wnętrza wołanie o autentyzm, dostrzega rodzące się w sobie — w miarę własnego ogołocenia — perspektywy pełni, która by się nie pojawiła bez ogołocenia. Perspektywy te pozwalają mu wejść w żywotny kontakt ze sobą. Schematy lub perspektywy podawane przez życie wolitywne pozostają w ścisłej łączności z nadejściem pełni życia przewyższającego wciąż w nadmiarze to wszystko, co człowiek zna lub może poznać z tej pełni w chwili obecnej. Pozwalają mu one przeczuć jakieś dopełnienie oraz szczęśliwość, której treści nie da się ściśle określić w danej chwili. Niemniej jednak ta oczekiwana pełnia i szczęśliwość, które są już obecne w człowieku w przeczuciu i w nadziei na ich przyjście, wzbudzają w nim wielkie pragnienie wytrwania na drodze poszukiwania dogłębnej prawdy, w którą udało mu się już w jakiejś mierze wniknąć. W ten sposób schematy pełni, przejawiające się w życiu wolitywnym, pozostają w bezpośrednim odniesieniu do „absolutu” objawiającego nadejście swojej obecności. Są one tym, co człowiek oddając się na służbę żywotnych wartości absolutnych może już mieć z absolutu: za pośrednictwem schematu zawierającego w sobie odzwierciedlenie oczekiwania i obecności, która nie przestanie nigdy zbliżać się do niego. Realizm tych schematów nie pokrywa się z rzeczywistością już obecną (zgodnie z ustalonym wzorcem przedmiotowym), lecz z rzeczywistością, która nadchodzi i która nie przestanie zbliżać się do człowieka. Można nawet stwierdzić, że schematy proponujące przyszłą pełnię pozostałyby czczymi i pustymi ideami, a nawet stałyby się zwodniczymi urojeniami, gdyby wysiłek człowieka, który ogałaca się realnie na rzecz swego autentyzmu i „absolutu” kroczącego poprzez ten autentyzm, nie nadał im określonej treści. Tylko w miarę, jak człowiek odpowiada rzeczywiście temu wezwaniu wewnętrznemu, które w sobie odczuwa i „widzi” w kształcie schematu oczekiwania

powodującego już obecność, może być przeniknięty pełnią życia, które nie przestanie nigdy wydobywać go wciąż poza samego siebie. Bez tego ogołocenia człowiek nie jest w stanie dać się napełnić pełnią życia „absolutu” Mniejsze ogołocenie sprawia, że i pragnienie absolutu się ochładza. Schematy oczekiwania, które koncentrowałyby spojrzenie na jego ciągłej realizacji, szybko kosztują. „Bóg” lub „absolut” stają się nawet pustym słowem, pozbawionym sensu i życia, dla człowieka, który nie pozostaje w żywym odniesieniu do niego. Bóg pełni wewnętrznej (ciągle się powiększającej) znika z horyzontu. Pozostaje jedynie jakiś skostniały obraz, pojęcie podobne do tylu innych pojęć na tym świecie, przedmiot wśród wielu innych przedmiotów, jakaś rzecz wśród rzeczy.

Powinniśmy dodać tu pewną uwagę, do której apologetyka współczesna winna przywiązywać wielkie znaczenie. W dotychczasowej analizie posłużyliśmy się niektórymi schematami zaczerpniętymi z filozofii transcendentalnej. Uczyniliśmy to podkreślając mistyczny rdzeń tejże filozofii. Dla całości obrazu musimy jednak podkreślić jeszcze możliwość różnicy dewiacji, na jakie narażone jest ogołocenie wiary, i wyjaśnić je w schematach myśli filozofii transcendentalnej.

Nie zadowala się ona mianowicie samym tylko opisem sposobu, w jaki wola angażuje się na drodze ogołocenia, lecz chce także rozwinąć jakieś „rozumienie” systematyczne. Naraża się tym samym na ciągle niebezpieczeństwo wchłonięcia wiary przez rozum. Od chwili, kiedy schematy oczekiwania, zaczerpnięte z życia wolitywnego, zostają wszczepione w rozumienie, które — zadufane w sobie — chciałoby szybko ukazać swój przedmiot, akt ogołocenia wkracza w nurt antropologii ograniczonej do horyzontów tego świata. Żywotna relacja z „Bogiem coraz to większym” zbacza tym samym w stronę jakiegoś dynamizmu woli, za pomocą którego człowiek szuka jedynie swojej własnej „coraz to większej” przyszłości.

W ciasnych granicach filozofii transcendentalnej człowiek żyje w ruchu popychającym go nieustannie poza siebie samego w kierunku nowej przyszłości bogatej we wszystkie możliwości. To

dążenie do przewyciężenia siebie w przyszłości jest jednak subtelnie wplecione w granice myślenia antropocentrycznego, uprzedzającego, poprzez właściwe sobie schematy oczekiwania, własną przyszłość. Filozofa transcendentálnego popycha nieustannie marzenie o przyszłości, wzbudzane w nim poprzez własny dynamizm działania. Marzenie to ukazuje mu się jako odległa obietnica skłaniająca go, mimo prób i niepowodzeń, do podejmowania coraz to nowych działań. Ostatecznie jednak droga do przodu, wynikająca z wzajemnego wpływu na siebie dynamizmu działania i inspirującej siły obietnicy przyszłości opiera się wyłącznie na rozważaniach zaczerpniętych z samej sytuacji ludzkiej. Niezależnie od wielkości podejmowanych przez siebie wysiłków filozof transcendentálny pozostaje więźniem siebie samego i swego marzenia o przyszłości, rzucanego przed siebie. W rzeczy samej nie ma on innej siły poza swoją teleologią. Powierza się przyszłości, ponieważ wie i chce tego — pewnością swego wzlotu dobrowolnego — by cały jego wysiłek doprowadził go wcześniej czy później do rekompensaty proporcjonalnej do podjętego trudu. I właśnie ta proporcjonalność, odkrywana poprzez wymogi własnego spojrzenia, ożywia dynamikę jego całego życia. Chwyta się jej, by trwać dzielnie w swym pochodzie ku przyszłości rozciągającej się przed nim.

W tym jednak tkwi coś, co plami czystość jego ogołocenia: w rzeczy samej bowiem człowiek oddala się coraz to bardziej od tych dyspozycji, które są konieczne, by być do dyspozycji Boga, jeżeli biorąc w swe ręce swój własny los koncentruje się wyłącznie na tym, czego się może spodziewać po przyszłości dla siebie. Tymczasem przenieść swe spojrzenie poza siebie samego i pozwolić się ogołocić, wyzucić ze wszystkiego — to niejako przeczuć i dać się zakorzenić w swojej myśli tej pełni szczęścia, jaka się już jawi w tej właśnie myśli.

### 3. Akt ogołocenia i wcielenie

Wielu autorów podkreślało przy różnych okazjach różnicę, jaka zachodzi między ideologią ograniczoną do możliwości pojęciowych tego świata i karmioną własnymi marzeniami o przyszłości

a prawdziwym ogołoceniem religijnym. Szczegółowo omówił to rozróżnienie w swych pismach M. Légaut. Jego zdaniem, jest rzeczą całkowicie normalną, jeżeli ktoś pozwala się w ciągu jakiegoś czasu powodować schematami oczekiwania, zaczerpniętymi z takiej lub innej ideologii filozoficznej. Schematy te bowiem dają w gruncie rzeczy człowiekowi siłę działania i angażowania się z przekonaniem. Légaut jednak twierdzi, że zaangażowanie to może prowadzić do rzeczywistego ogołocenia jedynie wtedy, gdy człowiek pozwala — na głębszej płaszczyźnie — na jakieś „podziemne działanie” mające zmobilizować w sposób wybitnie osobowy całe jego życie wolitywne.

Każdy, kto tylko godzi się w jakiejś mierze na ogołocenie siebie, rezygnując całkowicie z kierowania własnym losem własnymi rękami, czuje się już tym samym podległym jakiemuś natchnieniu i głębszemu działaniu, które, choć w nim trwa, nie pochodzi od niego. Wchodzi w ten sposób w łączność z tym słodkim naciskiem samego Boga, który jest mu bliższy od niego samego w jego własnym wnętrzu.

Kto związał się z jakąś ideologią filozoficzną, ten się znajduje w sytuacji, by tak powiedzieć, jednostronnego zwrócenia się ku sobie samemu i własnej przyszłości. Spotykając się natomiast z Bogiem człowiek wkracza w żywotną łączność z działaniem pochodzącym z głębi, które dosięgając człowieka zaprasza go tym samym do dania dobrowolnej odpowiedzi na to wezwanie. Légaut następująco opisuje tę zaskakującą świadomość: „Człowiek jest niejako pobudzony do stwierdzenia, że pojęcia te są w nim objawami jakiegoś podziemnego działania, które nie ma własnego oblicza i którego, jeśli się go nie chce wynaturzyć, nie da się oddzielić od człowieka, choć nie powinno się go utożsamiać z jego własnym działaniem. Nie jest to działanie spowodowane w nim przez jakąś zewnętrzną przyczynę: powstaje ono całkowicie w jego własnym jestestwie, naznaczając je niezniszczalnym piętnem. Z drugiej zaś strony, jeśli dokonuje się w najintymniejszej jego części, nie pochodzi jednak od niego, ani też od niego nie zależy, jak to ma miejsce w wypadku działań instynktownych i wolitywnych, którymi się ono posługuje. Dlatego też człowiek musi uznać, że jest

to działanie transcendentne, a zarazem wewnętrzne, a tym samym ściśle immanentne. Tej zaś istotnej transcendencji i konkretnej immanencji nie da się zespolić w żadnym z ujęć tegoż działania, jakie mogłyby mu się nasunąć. Różni się ono zdecydowanie od wszystkiego, co człowiek jest w stanie poznać, a nawet sobie wyobrazić, i jest zdecydowanie czymś innym od wszelkiego podobieństwa lub niepodobieństwa”<sup>4</sup>.

Légaut ujmuje tutaj tajemniczy zakres wzajemnych relacji zachodzących między Bogiem i człowiekiem. W akcie ogołocenia narasta wciąż wołanie coraz to bardziej naglące o dar z siebie i o darmowość. W miarę też jak odpowiada na to wezwanie z miłością i z usilną wiernością, człowiek stwierdza, że sam Bóg wydobywa z jego ludzkiego tworzywa kamienie, którymi się posłuży przy budowie swojego mieszkania pośród ludzi. Nieprzerwane otwarcie się człowieka na darmowość miłości staje się w Bożych dłoniach materiałem służącym Bogu do ukazywania swego oblicza w świecie rzeczy skończonych.

Bóg wkracza w historię ludzką stając się osiągalnym w ludziach, którzy się godzą, otwierając się całym swym jestestwem żywo, by Bóg się nimi posługiwał wcielając się coraz to bardziej w czas<sup>5</sup>.

Wydaje się, że współdziałanie Boga z człowiekiem można by ująć w formie następującej proporcji: Bóg wciela się tym bardziej w człowieka, im bardziej ten ostatni ogołaca siebie, we wzrastającej wciąż wierności na wezwanie Boże do otwarcia się w miłości. Bóg wciela się w podmiot ludzki na tyle, na ile ten ostatni staje się z Nim zgodny (*correspondentia*)<sup>6</sup>. To proporcjonalne odniesienie jest jednak tego typu, że nie dopuszcza żadną miarą jakiegokolwiek ograniczenia, gdy chodzi o Boga i o sposób Jego wcielania się. Jeżeli natomiast się spojrzy z punktu widzenia podmiotu ludzkiego — a jest to jedyny możliwy punkt wyjścia — stwierdzi się wówczas, że podmiot ten w miarę jak odpowiada (i chce odpowiadać) na Boże działanie w sobie, przechodzi z ciemności w ciemność. Należy jednak właściwie rozumieć termin „ciemność”. Oznacza on przede wszystkim sposób, w jaki człowiek, zgadzający się na działanie w sobie wymogów wcielenia miłości

bożej, wkracza całkowicie w stan zależności od poruszenia odwracającego go od siebie samego, na którego rozwój nie ma żadnego wpływu. Kto kocha wychodząc od Boga, ten powinien się zgadzać na poczucie bycia wciąż przemieszczanym przez wszelkie sytuacje stałe (intelektualne lub afektywne), w których postanowił się utwierdzić. Mimo to przyjmie z uległością fakt braku dla siebie jakiegokolwiek trwałego miejsca i zgodzi się w konsekwencji na ogołocenie siebie z tego, czym „jest” i co posiada, albowiem uświadamia sobie w największej głębi swego bytu, że znalazł się w nieprzewidywalnych kolejach związanych z przyjściem Boga w czasie. Kto kocha Boga, ten będzie się też czuł w jakiejś mierze powołanym do wykonywania tego, co przekracza jego czysto ludzkie możliwości. Dopiero jednak zgoda na życie poza własną miarą pozwoli mu się stać „przezroczystym” dla tej miary, zgodnie z którą Bóg wiąże się z nim z uwagi na swe własne „objawienie”.

„Przewycięzenie”, z jakim podmiot ludzki żyje poza sobą w posłuszeństwie Bogu, staje się — by tak powiedzieć — znakiem ukrytym tego najwyższego „przewycięzenia”, jakie Bóg narzuca sobie samemu, zstępując, by dzielić ze swoim ludem „położenie cielesne”. Kto w ślepym oddaniu się Bogu zgadza się na to przewycięzenie, ten wyraża tym samym, w sposób symboliczny i rzeczywisty zarazem, że Bóg stał się „ciałem” i że Jego niewyraźalny majestat przychodzi, by zamieszkać w swoim stworzeniu.

Co można by jeszcze powiedzieć w tym kontekście o przedmiocie wiary? Czy znajduje się jeszcze na tej płaszczyźnie egzystencjalnej coś z przedmiotu wiary, do którego zdąża żywotnie podmiot ogołacający siebie w ciemności Boga? Na to pytanie musimy równocześnie dać twierdzącą i przeczącą odpowiedź.

Przed umysłem podmiotu wierzącego jawi się niewątpliwie przeświadczenie, że Bóg stanie się żywą obecnością na tym świecie w miarę własnego ogołocenia się i oddania się Jemu. To przeświadczenie może być, jak się wydaje, wyrażone za pomocą formuły matematycznej: Bóg stanie się obecny w człowieku, który Mu się oddaje, w tej mierze, w jakiej człowiek stara się zachować właściwą odpowiedniość (*proportionalitas, correspondentia*) z wiążącą miarą przyjścia Boga do niego. „Dokładność” tej formuły

nie określa jednak rzeczywistości danej raz na zawsze. Odpowiedniość, proporcja, o której się tu mówi, nie jest tego typu, bo mogła dostarczyć reguły obiektywnie ustalonej, którą można by z łatwością stosować w praktyce życia. Wprost przeciwnie, musimy zdawać sobie sprawę z tego, że każde stwierdzenie odnoszące się do Boga i do relacji religijnej do Niego dotyczy przedmiotu wykluczającego jakiegokolwiek „przedmiotowienie”. Miara, jaką Bóg nakłada podmiotowi ludzkiemu, nie ma nic wspólnego z danymi zmysłowymi i „zobiektywizowanymi”, które dałoby się uchwycić i skonkretyzować. Nie możemy też, podobnie, ogólnie określić raz na zawsze, w jaki sposób mamy odpowiedzieć na tę miarę Bożą. A jednak chodzi tu zawsze o jakąś miarę i o prawdziwą zgodność z tą miarą. Z tym, że jest to miara — a tym samym też i odpowiedniość — ukryta jako „przedmiot” wiary i ogołocenia, czyli jako obiektywne zobowiązanie naszego istnienia wiary.

Doszliśmy w ten sposób do schematów „dynamicznych” życia wolitywnego. Treść, jaką nadaje „przedmiotom” wiary ich wartość autentyzmu, zawiera się w konkretnym i faktycznym ogołoceniu podmiotu ludzkiego. Wychodząc z tego właśnie ogołocenia można też jedynie przewidzieć jakiś „odzew” oraz „zgodność” z Bogiem (choćby trzeba wciąż na nowo starać się, każdego dnia, o ich autentyzm). W tym wzajemnym działaniu i w tej zgodności człowiek, który kocha, wie, że realizowane przez niego przewyciężenie siebie samego pozwala mu zespolić się z Bogiem, oraz dostrzega Boga jako Tego, który zstępuje na ten świat w przewyciężeniu wszelkiej miłości ludzkiej. To „dostrzeżenie” zakotwicza się w pełni w zrywie podmiotu, który angażuje całego siebie w ogołocenie się dające wolne miejsce dla skutecznego działania Boga w sobie. Boga „widzi się” w tym wypadku nie gdzie indziej, jak w otwartych granicach ogołocenia ciągle się zwiększającego, do którego podmiot ludzki czuje się słodko, a zarazem mocno popychanym.

Człowiek współpracujący w ten sposób z Bogiem odczuwa intuicyjnie — słodko, ale i nieodwołalnie — potrzebę dostosowania się całkowicie do woli Bożej, w nim się przejawiającej. W miarę

wzrostu tego dostosowania (wciąż nowego) człowiek będzie też przyciągany nieustannie do ciemności i do coraz to wyższego bytowania. Zdobędzie też przeświadczenie, że mocą swej wierności — pozwoli Bogu, dzięki swemu całkowicie ślepemu ogołoceniu, stać się rzeczywistością żywą, wcieloną w ten świat.

To zdecydowane przeświadczenie i ta spokojna pewność opierają się bądź na samej istocie własnego ogołocenia, bądź też na istotnej miłości Boga, który się „zwraca” do człowieka. Jak bowiem zauważa Pseudo-Dionizy, ci, którzy poprzez praktykę swego życia doświadczają, że „są bardzo miłowani”, doświadczają też tego, że Bóg „ciągnie ich zawsze na przód” i „przekazuje im się w coraz to większym oddaniu”<sup>7</sup>. W tym przeświadczeniu, będącym owocem miłości, podmiot ludzki „widzi” i pojmuje, mocą swego „oczekiwania”, Boga jako Tego, który przychodzi — i nadejdzie — coraz to bardziej, na miarę swojej dobroci. W ten sposób ukazany został kontekst, w którym powinniśmy umieścić nastawienie wiary świętego i mistyka chrześcijańskiego.

Nie można być obojętnym na widok spontanicznej ofiary składanej Bogu w tym celu, by On się nimi posługiwał, powiększając w ten sposób swoje wcielenie. Wierność Bogu skłania podmiot ludzki do coraz większego poświęcania się Jego służbie: „Ofiaruj Mu całą swą wolę i wolność, aby Boży Majestat posłużył się tobą i tym wszystkim, co posiadasz, zgodnie (*correspondentia!*) ze swoją najświętszą wolą” (Ignacy Loyola)<sup>8</sup>.

#### 4. Ogołocenie wiary a życie w Kościele

Granice tego artykułu nie pozwalają na omówienie wielu aspektów dotyczących życia Kościoła. Powinniśmy jednak przynajmniej podkreślić wymiar społeczny, jaki wiąże się ściśle z aktem ogołocenia, właściwym dla wiary. Mogłoby się wydawać, że przedziwna współpraca człowieka z Bogiem rowija się wyłącznie na płaszczyźnie życia osobistego każdej jednostki. To jednak nie jest wcale prawdą. „Przewyciężenie”, o którym była mowa, należy zawsze rozważać w kontekście życia we wspólnocie i solidar-

ności. Złożony świat relacji społecznych stanowi właśnie tę przestrzeń, na której podmiot kochający zgadza się na ponadludzkie wymagania Boga po to, by w tymże „przewycięzeniu” ukazała się zbawcza Jego obecność.

Wcielenie Boga, realizujące się w akcie оголошення (co jest właśnie „przedmiotem” wiary), nie stanowi jakiegoś wydarzenia, które mógłbym według własnego uznania sprowadzić do określonych granic mego życia prywatnego. Człowiek, który chce być pobożnym, popełniłby poważny błąd sądząc, że uczestniczy rzeczywiście w przedziwnym wydarzeniu wcielenia się Boga, zachowując czysto osobistą więź z Bogiem. Będąc aktem osobowym, оголошення jest zwróceniem się do Boga, który chce przekazać siebie samego całemu swemu ludowi — poprzez umiłowaną jednostkę.

To uogólnienie pociąga za sobą poważne następstwa. Człowiek wierzący powinien wiedzieć, że nie może się ograniczać do pobożności czysto indywidualnej. Żąda się od niego zdecydowanie tego, by nie był nieczuły na udrękę Boga, który — wywłaszczając się ze swego istnienia — postanowił niejako zagubić się w unizonym i biednym położeniu swego ludu. Bóg pragnie wciąż dźwigać radości i smutki tego ludu jako swoje własne. Realizuje zaś to przede wszystkim poprzez ludzi, którzy się Mu oddają bezgranicznie, by należeć całkowicie do Niego. Dzięki nim Bóg chce stać się po ludzku obecnym pośród swego ludu. Oni to bowiem, z racji swego wywłaszczonego niejako istnienia, stają się ukrytym znakiem życzliwości Bożej, skierowanej ku światu, narażając zaś swoje życie głoszą tę przepastną prawdę, z jaką Bóg sam zanurza się w cierpienia tego świata. Ostatecznie wiara w Boga polega na oddaniu się całym swym jestestwem na służbę Tego, który — nie będąc wcale „obcym” — wyniszcza siebie w cierpieniach swego ludu. Dotykamy tutaj zasadniczej postawy charakteryzującej życie chrześcijańskie: chodzi o praktykę polegającą na trosce, by być całkowicie podobnym do obrazu Syna Człowieczego, Jezusa Chrystusa. W Chrystusie zajaśniał obraz wzorczy (i rzeczywisty) człowieka całkowicie oddanego, który poprzez swe „posłuszeństwo aż do śmierci stał się ukrytym objawieniem przepastnego zstąpie-

nia Boga w dzieje ludzkie. W całkowitym ogołoceniu tegoż Człowieka, który — bezbronny i narażony na rany i zniewagi — pozwala się wprowadzić w „obce” cierpienie samego Boga, uobecnione w cierpieniach Jego ludu, wszelkie cierpienie otrzymuje blask tej samej miłości, która — potajemnie — kocha we wszystkich i wszystkich.

Wyjątkowe możliwości takiej właśnie miłości, która jednoczy w „obcym” cierpieniu, otrzymując rany niejako zamiast Boga, tworzą precenny skarb powierzony tym wszystkim, którzy należą do ciała Chrystusowego. Objawiając Bożą dobroć cierpienia Jezusa Chrystusa rozlewają się w tajemniczy sposób po całym Jego ciele. Jest to myśl centralna, występująca w eklezjologii Orygenesa i św. Augustyna<sup>9</sup>. Objawiając siebie — a pozostając mimo to ukrytym — „Bóg cierpiący” staje się obecny w każdym człowieku wtedy, gdy ten w ogołoceniu przewyższającym jego własne możliwości zgadza się dzielić cierpienie „obce” otaczającego go świata. Bóg przyjmuje ciało w cierpieniu swego ludu, gdy spotyka ludzi gotowych, mocą Jego tajemnej miłości, nieść i znosić w swej konkretnej rzeczywistości własne słabości i słabości innych. Ten współdziałal w cierpieniu stanowi prawdę podstawową Mistycznego Ciała. Prawda ta natomiast otrzymuje nowe życie wówczas, gdy wspólnota chrześcijańska obchodzi pamiątkę — na modlitwie i w liturgii — „zastępczych” cierpień Chrystusa.

Kończąc powinniśmy postawić ostatnie pytanie: „Czy jest jeszcze możliwe, by chrześcijanin ofiarował całe swe istnienie Bogu, służąc Mu w ten sposób w Jego zstępowaniu w «obce» cierpienia powodując się jakimś wolitywnym schematem pełni?”

Kto świadomie postanawia podążać śladami Chrystusa, czy może jeszcze z dumą wypowiadać swoje przeświadczenie, że właśnie dzięki swojej służbie i ogołoceniu, przyczynia się — i będzie się przyczyniał — do coraz głębszego wcielania się Boga?

Na skutek powiązania tego przeświadczenia z samym dynamizmem woli i z pojawiającymi się spontanicznie perspektywami ostatecznej pełni występuje niebezpieczeństwo popadnięcia w naiwny triumfalizm i wypowiedania się w sposób zanadto ludzki. Człowiek wierzący, który ofiarowuje siebie Bogu — w swym na-

rażeniu się i przewycięzeniu — po to, by stać się ukrytym pośrednictwem Jego dobroci i Jego cierpień, powoduje się niewątpliwie wielką miłością. Miłość ta jednak jest czystym bytem spowitym „oślepiającą ciemnością” Boga, nie przyjmującym już więcej światła, które mogłoby oderwać go od ludzkich perspektyw lub jakiegokolwiek wolitywnego schematu oczekiwania. To jest właśnie sytuacja ślepego przewycięzenia, której uczestnikami stają się mistycy chrześcijańscy w doświadczeniu własnym nocy ciemnej.

Jest rzeczą bezwzględnie pewną, że chrześcijanin, który ofiarowuje się Bogu jako narzędzie Jego darmowej miłości, może tak postąpić, z ludzkiego punktu widzenia, tylko odwołując się do widoków pełni, do której zmierza całym zrywem swojej woli. Stwierdzi jednak także, że w miarę swego rzeczywistego ogołacania się Bogu, który unicestwia (w nim) siebie dla swego ludu, schematy wolitywne, na których się oparł, tracą coraz to bardziej swą siłę. Po jakimś czasie człowiek żyjący życiem Kościoła będzie mógł zdobyć niezłomne przeświadczenie, że Bóg zaczerpnie z jego zaangażowania się w społeczności i z jego miłości w służbie ludzi odpowiedni materiał, którym się posłuży, by dać w historii ludzkiej konkretną formę swemu wcieleniu. Potem z kolei będzie święcie przekonany, że godząc się na coraz to głębsze wejście w „obce” cierpienie występujące w życiu społecznym będzie mógł stać się ukrytym pośrednikiem tego przepastnego wydarzenia, jakim jest unicestwienie się Boga w świecie. Te narzucające się dynamizmowi jego woli perspektywy staną się dla niego przez jakiś czas pomocą w obliczu trudności. W ostatecznym jednak rozrachunku, wcześniej czy później również one będą musiały przejść w swej dynamice kierowniczej próbę ognia, by rozwiały się wszelkie schematy reprezentujące wiarę i nadzieję, a pozostało już tylko nie-widzenie i czyste wyrzeczenie się miłości.

Człowiek bardziej skutecznie będzie już uczestniczył w „obcych” cierpieniach przyjmowanych przez samego Boga, mniej zaś będzie ogarniał swym wzrokiem końcowy wynik swego trudu. Będzie jedynie bezbronną i narażoną istotą kochającą, która wykonuje w całkowitej zgodzie i odpowiedniości to, czego się od

niej oczekuje — w spokojnej wierności i z całkowitą wewnętrzną dyspozycyjnością. Kres wiary chrześcijańskiej polega właśnie na tym czystym wyrzeczeniu się, w którym człowiek godząc się na jakąś ostateczną „bierność” i stając się wyłącznie narzędziem przyjmuje jedynie wymagania stawiane mu przez narażalność przekraczającą jego samego i pozbawioną jakiegokolwiek obrony.

### Zakończenie

Staraliśmy się opisać przedmiot wiary chrześcijańskiej. Opierając się na stanie duchowym człowieka współczesnego i na tradycyjnych danych mistyki wydało się rzeczą możliwą mówić o tym „przedmiocie” wiążąc go wyłącznie z aktem ogołocenia, za pomocą którego wierzący zgadza się współpracować z Bogiem. Wszystko to, co człowiek wie o Bogu i może o Nim powiedzieć, ujawnia się ostatecznie tylko w rzeczywistym zaangażowaniu, w którym zostaje mu w całości przekazane. Kim jest Bóg chrześcijański, w swoim objawieniu i w swym przedziwnym włączeniu się w życie Kościoła — może być to pojęte ostatecznie tylko przez tych, którzy pozwalają się prowadzić Jego Duchowi.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>1</sup> *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1945. <sup>2</sup> D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, München 1964, s. 22—23. <sup>3</sup> Por. P. Ricoeur, *La liberté selon l'espérance*, W: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, s. 404—415. <sup>4</sup> M. Lé-gaut, *L'homme à la recherche de son humanité*, Paris 1971, s. 155. <sup>5</sup> Tam-że, s. 166—168. <sup>6</sup> Por. R. Roques, *L'Univers Dyonisien*, Paris 1954, s. 62—64. <sup>7</sup> *De divinis nominibus*, 700D—701A. <sup>8</sup> *Exercitia spiritualia*, annotatio 5. <sup>9</sup> Orygenes, *In Canticum homilia*, 2 GCS 8, 171; Augustyn, *Enarratio in psalmos*, 100, 3.